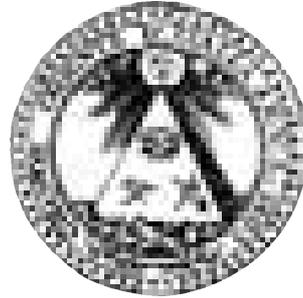


HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 1/2005

• EDITORIALE

- 3 Tra Pessimismo Cosmico e Sconsiderato Ottimismo un Richiamo alla Forza delle Idee e della Ragione
Gustavo Raffi
- 9 Miti e ideali
Ernesto d'Ippolito
- 11 I misteri di Osiride
Anna Maria Corradini
- 19 Simbologia delle colonne del Tempio di Salomone
Dario Banaudi
- 29 Pratica Sufi e iniziazione occidentale, un binomio possibile
Alberto Samonà

• ATTRAVERSO LA PSYCHE

- 35 Gli Archetipi e la tradizione ermetica
Roberto Ortoleva
- 45 Il simbolo in Jung
Salvina Artale
- 51 Jung, l'alchimia e oltre
Maurizio Nicolosi
- 61 Carl Gustav Jung e la cultura religiosa dell'Oriente
Daniele La Barbera
- 73 L'attività immaginativa: una finestra per l'Anima
Ferdinando Testa
- 87 La psicanalisi di S. Freud
Anna Maria Buonincontro e Francesco Sinatra

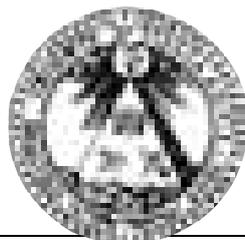
• SEGNALAZIONI EDITORIALI

93

• RECENSIONI

106





HIRAM, 1/2005

Direttore: Gustavo Raffi

Direttore Scientifico: Antonio Panaino

Condirettori: Antonio Panaino, Vinicio Serino

Vicedirettore: Francesco Licchiello

Direttore Responsabile: Giovanni Lani

Comitato Direttivo: Gustavo Raffi, Antonio Panaino, Morris Ghezzi, Giuseppe Schiavone, Vinicio Serino, Claudio Bonvecchio, Gianfranco De Santis

Comitato Scientifico:

Presidente: Orazio Catarsini (Univ. di Messina)

Giuseppe Abramo (Saggista) - Corrado Balacco Gabrieli (Univ. di Roma "La Sapienza") - Pietro Battaglini (Univ. di Napoli) - Eugenio Boccardo (Univ. Pop. di Torino) - Eugenio Bonvicini (Saggista) - Enrico Bruschini (Accademia Romana) - Giuseppe Cacopardi (Saggista) - Silvio Calzolari (Orientalista) - Giovanni Carli Ballola (Univ. di Lecce) - Paolo Chiozzi (Univ. di Firenze) - Augusto Comba (Saggista) - Franco Cuomo (Giornalista) - Massimo Curini (Univ. di Perugia) - Domenico Devoti (Univ. di Torino) - Ernesto D'Ippolito (Giurista) - Santi Fedele (Univ. di Messina) - Bernardino Fioravanti (Bibliotecario del G.O.I.) - Paolo Gastaldi (Univ. di Pavia) - Santo Giammanco (Univ. di Palermo) - Vittorio Gnocchini (Archiv. del G.O.I.) - Giovanni Greco (Univ. di Bologna) - Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale di Alessandria) - Panaiotis Kantzas (Psicoanalista) - Giuseppe Lombardo (Univ. di Messina) - Paolo Lucarelli (Saggista) - Pietro Mander (Univ. di Napoli L'Orientale) - Alessandro Meluzzi (Univ. di Siena) - Claudio Modiano (Univ. di Firenze) - Giovanni Morandi (Giornalista) - Massimo Morigi (Univ. di Bologna) - Gianfranco Morrone (Univ. di Bologna) - Moreno Neri (Saggista) - Maurizio Nicosia (Accademia di Belle Arti, Urbino) - Marco Novarino (Univ. di Torino) - Mario Olivieri (Univ. per stranieri di Perugia) - Massimo Papi (Univ. di Firenze) - Carlo Paredi (Saggista) - Bent Parodi (Giornalista) - Claudio Pietroletti (Medico dello sport) - Italo Piva (Univ. di Siena) - Gianni Puglisi (IULM) - Mauro Reginato (Univ. di Torino) - Giancarlo Rinaldi (Univ. di Napoli L'Orientale) - Carmelo Romeo (Univ. di Messina) - Claudio Saporetto (Univ. di Pisa) - Alfredo Scanzani (Giornalista) - Michele Schiavone (Univ. di Genova) - Giancarlo Seri (Saggista) - Nicola Sgrò (Musicologo) - Giuseppe Spinetti (Psichiatra) - Gianni Tibaldi (Univ. di Padova f.r.) - Vittorio Vanni (Saggista)

Collaboratori esterni:

Giuseppe Cognetti (Univ. di Siena) - Domenico A. Conci (Univ. di Siena) - Fulvio Conti (Univ. di Firenze) - Carlo Cresti (Univ. di Firenze) - Michele C. Del Re (Univ. di Camerino) - Rosario Esposito (Saggista) - Giorgio Galli (Univ. di Milano) - Umberto Gori (Univ. di Firenze) - Giorgio Israel (Giornalista) - Ida Li Vigni (Saggista) - Michele Marsonet (Univ. di Genova) - Aldo A. Mola (Univ. di Milano) - Sergio Moravia (Univ. di Firenze) - Paolo A. Rossi (Univ. di Genova) - Marina Maymone Siniscalchi (Univ. di Roma "La Sapienza") - Enrica Tedeschi (Univ. di Roma "La Sapienza")

Corrispondenti esteri:

John Hamil (Inghilterra) - August C. T. Hart (Olanda) - Claudiu Ionescu (Romania) - Marco Pasqualetti (Repubblica Ceca) - Rudolph Pohl (Austria) - Orazio Shaub (Svizzera) - Wilem Van Der Heen (Olanda) - Tamas's Vida (Ungheria) - Friedrich von Botticher (Germania)

Comitato di Redazione: Guglielmo Adilardi, Cristiano Bartolena, Giovanni Bartolini, Giovanni Cecconi, Guido D'Andrea, Ottavio Gallego, Gonario Guaitini

Comitato dei Garanti: Giuseppe Capruzzi, Massimo Della Campa, Angelo Scrimieri, Pier Luigi Tenti

Art director e impaginazione: Sara Circassia

Stampa: E-Print s.r.l. - Via Empolitana, Km. 6.400 - Castel Madama (Roma)

Direzione - Redazione: HIRAM - Grande Oriente d'Italia - Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - Tel. 06-5899344 fax 06-5818096

Direzione editoriale: HIRAM - Via San Gaetano, 18 - 48100 Ravenna

Registrazione Tribunale di Roma n. 283 del 27/6/94

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. - Amministratore Unico Mauro Lastraioli - Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense

P.Iva 01022371007 - C.C.I.A.A. 264667/17.09.62

Servizio abbonamenti: Spedizione in Abbonamento Postale 50% - Tasse riscosse

ABBONAMENTI:

ANNUALE ITALIA: (4 numeri) € 20,64 - un fascicolo € 5,16 - numero arretrato: € 10,32

ANNUALE ESTERO: (4 numeri) € 41,30 - numero arretrato: € 13,00

La sottoscrizione in una unica soluzione di più di 500 abbonamenti Italia è di € 5,94 per ciascun abbonamento annuale

Per abbonarsi: Bollettino di versamento intestato a Soc. Erasmo s.r.l. - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense - c/c postale n. 32121006

Spazi pubblicitari: costo di una pagina intera b/n: € 500.

HIRAM viene diffusa in Internet sul sito del G.O.I.: www.grandeoriente.it
E-mail della redazione: rivistahiram@grandeoriente.it



Tra Pessimismo Cosmico e Sconsiderato Ottimismo un Richiamo alla Forza delle Idee e della Ragione

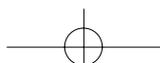
di **Gustavo Raffi**
Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia

The Grand Master of the Grand Orient of Italy, Gustavo Raffi, proposes some general considerations emerging from a deep reflection about the recent tragedy occurred in South-East Asia; the Tsunami has presented us the most terrible face of the Nature; in cases such these, we feel deeply depressed and a strong pessimistic wave seems to obscure our vision of the existence. But, if it is true that human suffering, in particular when produced by natural disasters (but also for many other reasons) cannot be completely avoided, as Freemasons we know that between an exalted optimism and a radical pessimism, there is another path, that of the initiated; through this way we should try to balance Consciousness and Reason: the Consciousness of our human limits and of the inavoidableness of individual sufferance, but also the Reason allowing us to avoid other disasters with the hope to be able of building up a better world, as our rituals remind us. This means that any action directed to improve a culture of prevention against natural disaster should be supported, because it can signify the difference between life and death. The Grand Master has also underlined the direct engagement of the G.O.I. in favour of the Grand Lodge of India, which is engaged in a strong action of support for the peoples injured by the Tsunami.

Le recenti vicende occorse con tutta la loro drammaticità nel sud-est asiatico ci hanno indotto ad una serie di riflessioni di ordine etico e filosofico, che ovviamente, crediamo, debbano trovare spazio e discussione anche nel contesto intellettuale della nostra Obbedienza.

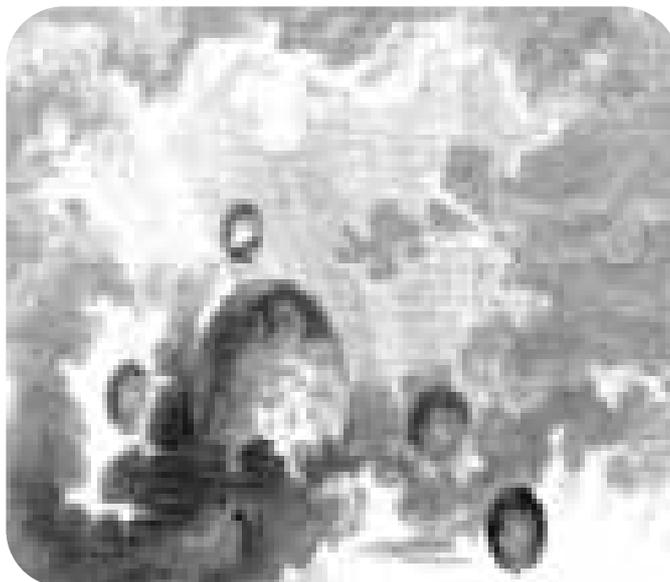
Di fronte ad una catastrofe di portata eccezionalmente distruttiva quale quella dello Tsunami vengono, infatti, in mente le

sconsolanti e dolorose conclusioni di uno dei più grandi pensatori dell'800 Europeo e del nostro Paese, Giacomo Leopardi. La manifestazione più brutale della violenza, per così dire matrigna e implacabile della Natura, sembra aver trovato in questa sciagura una sua conclamata realizzazione, senza al momento lasciare spazio ad alcuna consolazione oppure ad una qualche accettabile spiegazione del perché di tale dramma. Una sorta di *cui prodest?* non può





infatti trovare alcuna risposta soddisfacente. Né avrebbe senso, come nella disperazione spesso accade, chiedersi dove fosse Dio. Noi non abbiamo alcun diritto di intervenire su questioni di ordine teologico, ma la domanda, già fatta nel caso di sciagure dettate dalla follia umana (dov'era Dio ad Auschwitz?), si ripresenta in tutta la sua aporetica drammaticità. Il

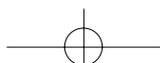
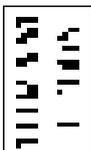


Grande Architetto, qualunque sia la fede professata dai nostri lettori, certamente non era assente, ma la sua presenza andava forse vista nella capacità di tutti coloro che hanno sofferto di restare esseri umani, di mantenere la forza di vivere e combattere per evitare in futuro il dolore attraverso il quale erano (e sono) passati.

Dal punto di vista della Natura, il caso dello Tsunami rientra tra i "fenomeni"; mille o un milione di morti non fanno differenza, in un universo dove si spengono interi sistemi solari e dove anche le stelle muoiono; ma dal nostro, per quanto piccolo, angolo di visuale, per il nostro essere *nel e per* il mondo, che senso ha tutto questo? Bisogna rassegnarsi, come le foglie autunnali sugli alberi in attesa di cadere, oppure possiamo, interrogandoci nel profondo, trarre qualche lezione e soprattutto maturare una coscienza che permetta di, perlomeno, limitare in

futuro le conseguenze di questi, appunto, "fenomeni". Ma non si vuole affatto saltare subito ad alcuna conclusione o proporre qualche formula facile; bisogna ritornare ancora sul dramma in quanto tale e sugli interrogativi più generali che esso solleva alla nostra coscienza critica, così come i nostri riti ci fanno sbattere la faccia (e la mente) di fronte agli archetipi più tremendi e laceranti del nostro "esserci".

Per quanto l'uomo faccia e farà, il diritto alla felicità resta un fine, un qualcosa verso cui tendere ininterrottamente e senza limiti, ma pur sempre un *tendere verso* e non un possedere definitivamente. La felicità non può essere posseduta, ma solo attraversata, provata, goduta quando ci è vicina, perché la sua provvisorietà non è dettata dal nostro volere, ma si interseca con le cose del mondo, con il volere ed il piacere degli altri, con la natura ed, anche, con il caso. Quale spiegazione per la sorte di coloro che, un bel mattino natalizio, sono andati in gita in barca in un mare meraviglioso e non sono più tornati, quale spiegazione per coloro che, magari per un mal di testa, sono rimasti in albergo, e sono ancora vivi? Lasciamo da parte le possibili, quanto forse oziose, speculazioni sul destino, la sorte, gli angeli custodi e riflettiamo invece sul fatto che

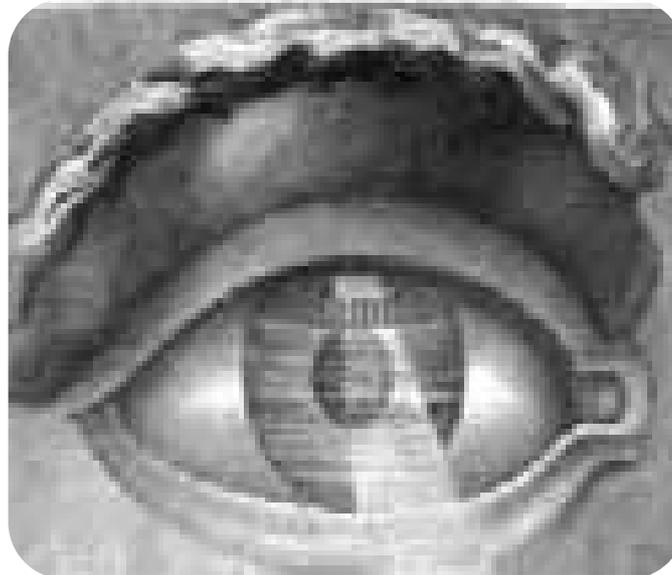




come esseri di "materia tendenziforme scagliati nell'universo", come ci avrebbe definito Ernst Bloch, noi viviamo e giochiamo la nostra vita, scegliamo, talora subiamo, amiamo e soffriamo, ma non siamo onnipotenti e soprattutto siamo sempre accompagnati da sorella morte; è quasi un paradosso che il dono della vita ci appaia ancor più grande, quando stiamo per perderla o quando essa si spegne vicino a noi. Questa dolorosa verità implica

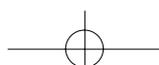
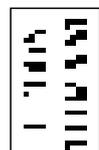
molte cose, che, per noi Massoni, hanno un senso alquanto profondo. Conosciamo la morte, o almeno ne abbiamo dovuto attraversare un suo simulacro, e quindi siamo coscienti della nostra finitezza, perché abbiamo dovuto pensarci e, se non lo abbiamo fatto, vuol dire che di Massoneria non abbiamo ancora capito gran ché; per questo riteniamo di poter percorrere il nostro cammino nel *Dasein* come esseri liberi che, cercando la felicità, si ricordano della necessità e della responsabilità di salvaguardarla o, dovunque sia possibile, di renderla possibile e non troppo provvisoria. Sciagure come questa più recente, dalla maggior parte di noi vissuta attraverso i *media*, ma in alcuni casi anche attraverso le vicende dirette di amici, parenti, talora anche fratelli, costringono a soppesare la stupidità di un mondo

che in troppe occasioni gode di una felicità fittizia, come un gruppo di ubriachi su di un camion lanciato alla massima velocità su di una strada di montagna.



La felicità non sarà mai totale per il mondo, almeno per *questo* mondo, ove storia e natura giocano le loro carte; è vero. siamo esseri limitati, possiamo ammalarci, soffrire e dobbiamo morire, ma dinanzi all'ineliminabilità di queste verità, sappiamo anche che molti

mali del mondo e soprattutto che molte sciagure naturali possono essere previste, evitate o almeno temperate nelle conseguenze. Qui le carte, se si può usare la metafora del giocatore, tornano a noi ed alla nostra razionalità, che deve accompagnare i sentimenti ed il coraggio con cui viviamo di giorno in giorno. La nostra Comunione ha, infatti, fini esoterici, ma non si è mai sottratta dall'esportare come contributo critico e positivo quanto maturato in un contesto più spirituale e simbolico; a che cosa servirebbe una dimensione etico-morale, esoterica, rituale e simbolica se poi tutto ciò non facesse scaturire nella coscienza dei singoli e dell'Istituzione stessa il bisogno di essere testimoni di questa ricerca del bene e della felicità. Non è possibile allora che non ci si interroghi ancora una volta sugli aspetti, in diversi





casi, amorali della globalizzazione, mentre non si globalizza la sicurezza, soprattutto dinanzi alle catastrofi naturali che, in casi come quello avvenuto, possono per certi versi essere previste con grandissimi risultati dal punto di vista della salvezza di migliaia di persone. Il diritto alla felicità torna, quindi, ad essere un tema su cui non ci stancheremo di insistere, perché esso implica il diritto dei popoli, degli

umili della terra, ma, come abbiamo visto, anche di coloro che si muovono partendo dal ricco e opulento Nord del mondo, di non morire inutilmente e di non subire lacerazioni e perdite incalcolabili per ignoranza o, peggio, per quello sciagurato ottimismo di chi, pur di guadagnare, pensa che queste cose non accadranno mai e che siano semplici invenzioni simulate dai ricercatori con i loro computers ed i loro modelli fisico-matematici.

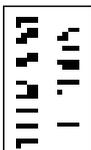
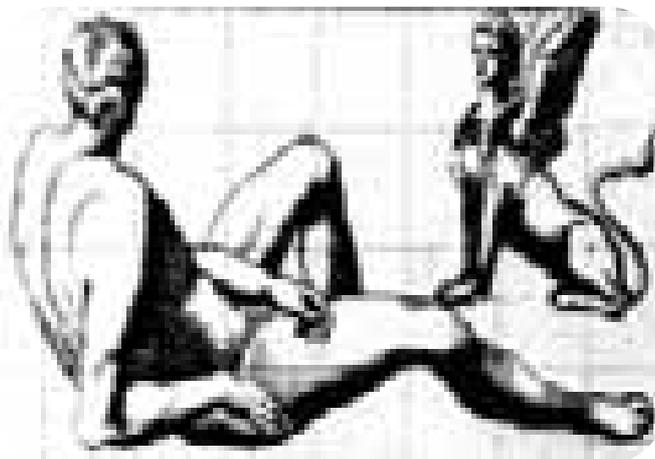
È indispensabile una maggiore attenzione verso la Natura, la sua forza, la sua capacità anche di vendicarsi di eventuali errori umani, o più semplicemente di fare il suo inesorabile corso, incurante di questi suoi figliastri, dei quali non sembrerebbe affatto curarsi. Che l'atteggiamento della Massoneria sia, però, intrinsecamente diverso da quello di un Leopardi è evidente dalla *speranza* che comunque coltiviamo e dall'accettazione, che abbiamo già messo in conto,

del dolore e della morte, unite, d'altro canto, all'ottimismo della ragione, e non subordinate ad uno stolto ed incosciente edonismo, che ci porterebbe a godere di quanto

possediamo ed a considerare non di nostro interesse quel che potrebbe capitare agli altri.

Come i fratelli sanno, il Grande Oriente d'Italia intende sostenere in modo reale le popolazioni colpite dal cataclisma di dicembre, più

precisamente abbiamo raccolto l'appello direttoci dalla Gran Loggia dell'India, alla quale vogliamo offrire un aiuto reale, partecipando attivamente alla ricostruzione ed all'opera di soccorso alle popolazioni colpite. Ma questa è solo una parte del nostro dovere. Da un punto di vista più generale, noi dobbiamo testimoniare in tutte le sedi pubbliche ed in tutti gli spazi di discussione una cultura che intenda la solidarietà non come qualcosa indotta dall'emergenza, ma come una scelta della ragione e del cuore. Raccogliere fondi dopo una sciagura è nonostante tutto anche facile; operare perché Stati più poveri o meno sensibili si dotino di strumenti di prevenzione e di piani di intervento o evacuazione all'altezza dei pericoli naturali incombenti è tutt'altra. Se la Massoneria fosse così potente come alcuni pensano, non ci saremmo certo dimenticati di questi doveri. In ogni caso dobbiamo sottolinearne l'importanza.





Dalla morte nasce la vita, ma non sapremo come dirlo a coloro che sono morti o a coloro che hanno perso i loro cari. Da queste morti nasce anche una grande rabbia per la felicità spezzata e negata; la Natura ha fatto il suo corso, ma, lasciando perdere allora la chiamata in causa di Dio, soluzione che in tanti casi serve solo a giustificare gli ignavi ed i colpevoli, dov'era la ragione umana, dov'erano gli strumenti scientifici che potevano prevedere, dov'erano gli uomini, dov'era impegnata la loro mente, la

loro Ragione. Se il sonno della Ragione genera mostri, possiamo aggiungere che, senza dubbio, esso aiuta la stessa Natura ad estrinsecare il suo aspetto più brutale; non possiamo, peraltro, dimenticare che anche noi stessi *siamo* parte della Natura e che quanto noi facciamo o non facciamo, come ricordano i nostri rituali, è il frutto di una scelta, di un atto deliberato. Quando si dorme, quando si volta la testa dall'altra parte, si è comunque scelto, perchè anche non fare nulla è una decisione, di cui ciascuno deve assumersi la propria responsabilità.

Non perdiamo la speranza, ma siamo sconcertati e profondamente colpiti. Vogliamo stringerci a coloro che hanno sofferto per partecipare del loro dolore, ma anche prendere un più marcato impegno a difesa e tutela del diritto dei popoli ad essere tutelati nella loro sicurezza.

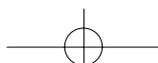
Globalizzare questi valori e non solo i pacchetti turistici o la circolazione delle merci senza la circolazione di principi e di norme di sicurezza e di rispetto per la vita degli esseri umani. Certamente non basterà

quanto è accaduto a convincere tutti che bisogna cambiare rotta e che molti Stati devono accettare norme di intervento nel contesto della protezione civile che oggi non hanno ancora. Forse, soprattutto

to i più poveri,

vanno aiutati anche dai nostri più ricchi Paesi; ma prima ..., quando c'è tutto il tempo di agire con raziocinio. Dopo ..., dopo è troppo tardi, almeno per coloro che il caso ha portato via, siano essi stati poveri o ricchi, locali o stranieri.

La morte, come ricordava, usando un linguaggio esoterico, un altro iniziato alla Massoneria, il Principe Antonio de Curtis, *alias* Totò, è una "livella". Se, oggi, un occidentale ed un orientale giacciono insieme, indistinti, in qualche abisso o in qualche fenditura della terra, conta meno del fatto che, almeno in parte, questa tragedia poteva essere limitata. Al di là delle differenze di cultura, religiose e *status* sociale, nessun morto si sentirà indignato dalla vicinanza del fratello straniero. Come concludeva Totò la sua celeberrima poesia, in vero ispirata al *Dialogo sopra la nobiltà* del Parini,





altro poeta italiano nutritosi, almeno in parte alle nuove idee dell'Illuminismo:

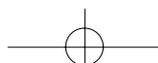
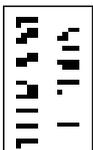
*sti ppagliaciat e'e ffanno
sulo 'e vive:
nuje simmo serie ... apparte -
nimmo â morte.*

Noi aggiungiamo soltanto, a guisa di chiosa, che, fino a quando, però, apparterremo



alla vita dovremo batterci perché essa sia protetta, nella felicità e nella gioia a cui tutti i viventi hanno diritto di aspirare, nei limiti che la sorte individuale e la natura permetteranno, ma anche nelle potenzialità che la scienza e la ragione hanno la potenzialità e l'effettività di garantire.

Intelligentibus pauca.



Miti e ideali

di **Ernesto d'Ippolito**
Giurista

The Author proposes a reflection upon the "immoral" behaviour of Odysseos, the Greek hero, whose intelligence should not necessarily be considered an ideal model.

Un fenomeno diffuso (in qualche misura, crescente) riguarda fatti, protagonisti, miti, della storia, ed ancor più della leggenda, verso cui la gente mostra attenzione, interesse, sovente entusiasmo.

Guardiamo per un istante ai due più noti e propagandati eroi omerici, Achille ed Odisseo. Per oggettivamente rilevarne come, sempre più spesso, essi siano considerati (ammirati) quali modelli.

Certamente a ciò contribuisce lo stato – acuto – di crisi, in cui versa la società contemporanea. Che è crisi di/per eventi (guerre, stragi etniche, terrorismo) non meno che di uomini, esponenti, "capi", nei quali è assai difficile vedere qualità mitizzabili, meriti di primato, virtù esemplari.

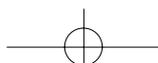
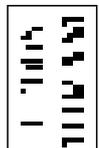
Ed allora, più facile entusiasarsi per miti del passato, senza adeguato spirito critico, senza il filtro delle concezioni e delle

griglie valutative maturate nei secoli. Come è valido in ogni microcosmo, anche quello iniziatico risente gli influssi delle "mode" appena ricordate.

E (per restare proprio ad uno dei due eroi omerici appena detti, Odisseo) non è raro che, esaminando figure mitologiche, archetipi, protagonisti in ambito iniziatico, o addirittura ascoltando Tavole in Loggia, venga fuori, con accenti fortemente positivi, ammirati, la figura di Ulisse, del/nel quale più d'uno individua non solo qualità apprezzabili, ma addirittura virtù muratorie.

Quando questo accade, io mi chiedo, perplesso, come e perché l'eroe greco goda di così generose aperture di credito, addirittura in senso massonico.

Che Ulisse avesse di sé, della propria volontà, scarsa opinione, mi pare addirittura "confessoria" la sua decisione di farsi legare all'albero della nave, al momento di





ascoltare il canto malioso (ammaliante?) delle Sirene (si sa debole, traviabile). Che avesse, per i suoi compagni di viaggio, per i suoi marinai, assai scarso spirito "fraterno", è dimostrato dall'aver egli usato due pesi e due misure, per sé e per "loro" (cui turò le orecchie con la cera, sì ch'essi non sentissero il canto pericoloso, a differenza di lui).

Come, poi, considerare le "molte astuzie" di Odisseo.

Intanto, è legittimo parlare solo di "astuzia", per chi usò l'inganno, la menzogna, la violazione dei giuramenti, come sistema cronico, di vita e di condotta?

Uno dei tanti esempi. È legittimo l'odio eterno che porta a Palamede? Quale, la colpa di costui?

Odisseo aveva giurato di partecipare alla spedizione contro Troia. Con la rapidità ed il cinismo che gli sono propri, cambia opinione; e, per evitare la partenza, si finge pazzo. Menelao e Palamede vanno a cercarlo, ed egli si fa trovare nei campi, mentre semina sale. Palamede depone il piccolo Telemaco davanti all'aratro di Ulisse, che, così smascherato, è costretto a partire per Troia. Passano anni e Odisseo non dismette il proprio progetto di vendetta (assolutamente ingiusta e immotivata), conseguen-

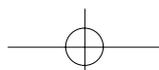
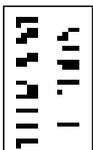
dola, ancora una volta, con l'intrigo e con l'inganno. Fa scrivere ad un prigioniero troiano una lettera, indirizzata a Priamo, in cui Palamede si dichiarava pronto a tradire i greci; e fa in modo che venga in mano ad Agamemnone. Palamede, consegnato ai Troiani, viene lapidato.

Che dire, poi, del suo comportamento con Penelope? Aveva a lungo convissuto con Circe e con Calipso, da ambedue avendo figli; ma, tornato ad Itaca, si chiede se la moglie gli è stata davvero fedele. E tarda a rivelare la propria identità solo dopo avere ucciso i Proci.

Che Odisseo, si rammenti, al di là del vissuto appena richiamato, come eroe della conoscenza, protagonista di un viaggio, inteso anche come esperienza, esperienze, maturazioni e trasformazioni, è legittimo, forse scontato.

Ma l'etica della condotta del Libero Muratore, i "buoni costumi" che si pretende siano alla base dei connotati (per i quali è stato accettato ed iniziato), e restino quale costante del suo agire, devono sempre essere presenti a chi vada in cerca di simboli archetipali precedenti.

Un uomo, non solo ipersuscettibile e rancoroso, ma la cui celebre *metis* è l'inganno, non può essere (né può apparire) al massone come eroe da imitare, virtuoso da seguire. Le "virtù" stanno altrove.



I misteri di Osiride

di Anna Maria Corradini

The Author traces the main lines of the myth of Osiris which is mainly testified by the Greek writer Plutarch in his work De Iside et Osiride. Osiris was a fertile deity, the god of civilization who could teach the growing's techniques and, at the same time, he is considered the god of dead people and many rites were celebrated in his honour. The ceremonies could be public, as a performance of a return to a non sensorial life (the condition of death), or they could be reserved to a few people in order to conquer transcendency and to find the right access to truth by means of symbols.

Osiride è il dio che muore e rinasce. È la divinità più famosa assieme a Iside del pantheon egiziano. Sui contenuti dei misteri osiriaci e isiaci, si è molto discusso e dissertato, ma cosa dicono le fonti?

Esistono i testi egiziani, le raffigurazioni parietali che narrano il mito, assieme a tutta l'iconografia del mondo egizio, ed infine le testimonianze greche e latine.

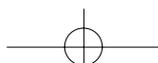
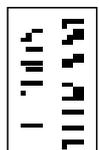
Il mito ha come base una storia eguale che nelle sue varie fasi evolutive subisce qualche variante. Osiride, fratello e sposo di Iside, viene ucciso dal fratello Seth, che ne smembra il corpo, spargendo le varie parti, secondo una tradizione, per tutto l'Egitto, secondo un'altra nel Nilo. Iside in lutto e disperata cerca i resti del marito-fratello; ritrovatolo rimette assieme i pezzi del cor-

po, e, non essendo in grado di rianimarlo, assunte le sembianze di un uccello, riesce a ravvivarlo a sufficienza per concepire un figlio, Horus, che assicura la discendenza. La dea per sfuggire all'ira di Seth, si rifugia nel delta del Nilo, e qui, dà alla luce Horus che alleva in segreto.

Plutarco (*Iside e Osiride*, 1):

Iside infatti è un nome greco e così anche quello di Tifone [...]. È lui a stracciare e cancellare la sacra scrittura, che la dea poi raccoglie e ricomponere per trasmetterla agli iniziati.

Qui il simbolismo è chiaro, Iside ricomponere il corpo di Osiride e quindi il *verbum* divino, la sacra scrittura, chiaro riferimento a formule sacro-misteriche. L'intervento di





Iside è fondamentale, ma è Horus figlio a compiere il miracolo del risveglio di Osiride nell'oltretomba. Iside è l'energia che con il soffio vitale magico ottiene dal corpo di Osiride un momentaneo risveglio per generare Horus, l'energia attiva; Osiride invece essendo passivo, ha bisogno di un intervento esterno per rivivere: Horus (identificazione con la natura che si risveglia, muore e rinasce, anche con la presenza del Nilo, fonte di vita).



Continua ancora Plutarco (*Iside e Osiride*, 1):

Vero isiaco è soltanto chi abbia compreso [...] le cose rivelate e compiute riguardo a questi dei, analizzandole razionalmente e meditando sulla verità in esse contenute.

Qui abbiamo anche un'evidente allusione ai misteri di Iside e Osiride, con un particolare riferimento ai contenuti delle cose "rivelate" che riguardano le due divinità; si tratta sicuramente di verità che si riconnettono alla pratica esoterica del mondo misterico osiriaco.

Plutarco, *Iside e Osiride*, 13:

Osiride fece subito mutare agli Egiziani il loro genere di vita povera e selvatica, li istruì nella coltivazione dei campi, fissò le leggi; insegnò loro a onorare gli dei. Poi percorse tutta la terra d'Egitto e la civilizzò; non ebbe bisogno di armi, perché riuscì ad attirare quasi tutti con l'incanto della persuasione, con la parola

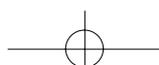
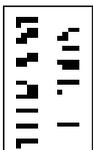
unita al canto e a ogni tipo di musica, tanto che i Greci credettero di identificarlo con Dioniso.

Anche qui come in Erodoto esiste un'identificazione con Dioniso, e tutto si basa sul fatto che Osiride era il dio della fertilità, l'associazione con il canto, è invece un'aggiunta di Plutarco.

L'idea di un dio civilizzatore e che insegna la tecnica della coltivazione, è vicino a Demetra.

Plutarco, *Iside e Osiride*, 13:

Durante l'assenza di Osiride, Tifone non s'arrischiò a nessuna novità, dato che Iside stava di guardia e lo sorvegliava con grande attenzione. Ma quando Osiride fu di ritorno, egli ordì contro di lui un'insidia [...] prese di nascosto le misure del corpo di Osiride, costruì un'arca di quelle dimensioni, molto bella e con splendidi ornamenti, e poi la portò nella sala del banchetto. Tutti la guardarono ammirati, e allora Tifone promise, come in un bel gioco, che l'avrebbe data in dono a quello che ci stesse dentro sdraiato proprio di misura [...] venne poi il turno di Osiride, e quando si sdraiò dentro, subito i congiurati si precipitarono a chiudere il coperchio, lo saldarono all'esterno con i chiodi e ci versarono sopra piombo fuso, poi trasportarono l'arca al fiume, e la abbandonarono alla corrente [...] secondo il mito, questi fatti avvennero il giorno diciassette del mese di Athyr [...]





Plutarco, *ibidem*, 39:

[...] *Il racconto dell'imprigionamento di Osiride nella bara, quindi, altro non sarebbe che il simbolo del decrescere delle acque e della loro scomparsa: è per questo che la scomparsa di Osiride viene fissata nel mese di Athyr, quando cioè i venti etesii non soffiano più, il Nilo va in secca e la terra è spoglia.*

Plutarco, *ibidem*, 42:

La morte di Osiride corrisponde, secondo il mito egiziano, al diciassettesimo del mese, quando cioè il plenilunio si compie e risulta perfettamente visibile.

Plutarco, *ibidem*, 51:

Comuni a tutto il paese, poi, sono le statue di Osiride di tipo antropomorfo e itifallico, simbolo di fecondità e di potere vitale. Le sue immagini vengono rivestite con un abito rosso fiamma, in ossequio alla concezione secondo la quale il sole rappresenta la sostanza visibile del bene, che è essenza puramente intellegibile.

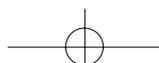
Questi passi sono fondamentali per considerare Osiride come signore dei morti. L'arca è una componente di base sia nell'iconografia osiriaca, sia nel suo più intrinseco significato simbolico ed esoterico. Il 17 del mese di Athyr coincide con il 13 novembre, periodo di magra per il Nilo e di allungamento della durata delle notti. È proprio sotto questo aspetto che i misteri trovano una loro logica applicazione perché si

passa da ciò che è manifesto ritualmente con feste pubbliche, a ciò che è nascosto agli occhi dei profani, ed intimamente legato alla morte come ritorno ad un'altra vita che non è quella sensitiva. È probabile che molte cerimonie legate al ritrovamento di Osiride fossero pubbliche, altre invece, riservate a pochi, gli iniziati. Queste, forse, avvenivano durante la secca del Nilo, quando appunto la notte si allunga e, a maggior ragione, in segno dell'avvenimento luttuoso, avevano luogo riti celebrati pubblicamente, ed altri di preparazione alla rinascita, dopo la morte di Osiride e al suo ritrovamento.

Il legame con i cicli lunari collegati alle piene del Nilo, è da tenere in considerazione per il simbolo luna-sole-fecondazione. Il sole e Osiride sono l'uno legato all'altro. Apparentemente questa fase del mito di Osiride è collegata a rituali praticati apertamente, mentre Osiride, dio dei morti, dovrebbe essere quello dei misteri veri e propri. Tuttavia i fenomeni naturalistici non vanno esclusi dall'iniziazione misterica, ma rimangono vicini ad essa forse nella fase preparatoria, prima di un'esperienza della conoscenza e della luce. Anzi Osiride e Ra (il sole) non sono altro che la presenza costante dell'illuminazione, che guida l'iniziando nel suo *iter*.

Plutarco, *Iside e Osiride*, 20:

Il mito è il riflesso di una realtà trascendente [...] è questo che vuol significare il riflesso triste e luttuoso che caratterizza





i sacrifici egiziani e anche l'architettura stessa dei templi, che ora si alzano verso il cielo in passaggi aperti e luminosi, ora invece si inabissano in sacrestie nascoste e piene di tenebre, simili a tane o a celle funerarie.

C'è qui il riferimento a luoghi di culto aperti e manifesti, rispetto a siti per rituali occulti, sempre in relazione alla tendenza a ricercare la salvezza, o per lo meno una continuità della vita.



Per la conquista della trascendenza, e per l'accesso alla verità, l'individuo deve essere iniziato attraverso riti e procedure non note a tutti. Il passo che segue è una diretta testimonianza di rituali simbolici, che, come afferma Plutarco, sono legati ai misteri.

Plutarco, *Iside e Osiride*, 21:

Voglio accennare ai riti che comportano il taglio di un tronco, la lacerazione di una pezza di lino e lo spargimento di libagioni, perché essi compaiono in molte cerimonie misteriche.

Il primo rituale trova conferma in un passo di Firmico Materno *De errore profanarum religionum*, 27, 1:

Nelle cerimonie sacre di Iside si taglia il tronco di un albero di pino, di questo viene scavata la parte mediana [...] e lì viene seppellito un simulacro di Osiride.

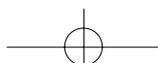
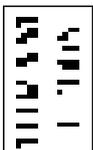
A quanto pare si tratta del rito legato alla morte di Osiride, quando fu rinchiuso nel-

l'arca da Tifone, e Iside lo depose nel sarcofago. In ogni caso si fa riferimento alla rielaborazione rituale del seppellimento del dio. Anche le bende di lino e le libagioni sono collegate ai riti funerari.

Non è detto che queste cerimonie siano di esclusivo impiego nei misteri.

Plutarco, *Iside e Osiride*, 77:

Le vesti di Iside sono di colore variegato: il suo ambito, infatti, è quello della materia, la quale si evolve in tutte le forme e a tutte le forme si presta, luce e oscurità, giorno e notte, fuoco e acqua, vita e morte, principio e fine. La veste di Osiride, invece, non è né sfumata né screziata: il suo colore è uno solo, quello della luce [...] per questo una sola volta viene usata la veste di Osiride, e poi subito è riposta e custodita come reliquia segreta e intoccabile. [...] La comprensione dell'intelligibile, del puro, dell'incontaminato, invece, accende la nostra anima come il passare di un baleno, e una volta sola ci è dato di toccarlo e di contemplarlo. È per questo che Platone e Aristotele chiamano "epoptica" tale settore della filosofia. Alludendo cioè al fatto che quanti siano riusciti a superare con la ragione il mondo dell'opinabile, del composto, del multiforme, si slanciano verso quell'essere primo, semplice e immateriale; e se giungono a toccare in qualche modo la verità, pura riguardo all'essere, questa è per loro la rivelazione ultima e perfetta della filosofia.





La rivelazione ultima è dunque la verità che viene intuita in un baleno. Plutarco rivive il mistero osiriaco rivisitandolo con i canoni della filosofia greca e del sentimento dell'uomo greco.

Anche se nel brano confluiscono il razionalismo greco e la filosofia con un atteggiamento mentale non egiziano, cosa che appare spesso nell'opera di Plutarco, tuttavia il riferimento ai misteri e alla loro fase finale "l'illuminazione", può essere interessante per alcuni particolari sugli usi ritualistici. Il colore delle vesti di Iside ed Osiride è molto importante per cogliere alcuni significati sull'accesso alla conoscenza suprema. La veste di Osiride viene conservata religiosamente e segretamente. La comprensione dell'intelligibile, afferma appunto Plutarco, è rapida e incisiva, e solo una volta questa viene conosciuta, come un fulmine. È la rivelazione suprema, che si coglie alla fine del cammino iniziatico, è la luce del sacro, emanazione del dio stesso, l'ultimo grado della conoscenza. E volendo fare un parallelismo con la filosofia greca, si tratta dell'"epoptica" (Platone, *Simposio*, 209), cioè ciò che è stato visto e conosciuto nei misteri.

Una fonte fondamentale dei misteri osiriaci è il *Libro dei morti* che non è altro che un cammino iniziatico verso la luce da parte del defunto, dove tutte le formule sono palesemente trattate, dove forse sono ricostruibili le cerimonie sacre e i vari passaggi rituali nelle trasformazioni del morto che subisce delle metamorfosi evidenti. A differe-

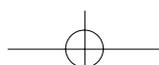
renza di altri misteri, come quelli persiani, mesopotamici, greci dove gli scrittori man-

tengono il più assoluto silenzio. Nel caso dell'Egitto, pur trattandosi di una religione complessa e varia, per la grande quantità di divinità presenti nel pantheon divino, tuttavia, nel libro dei morti

e nella grande quantità di raffigurazioni parietali, di immagini della statuaria, si possono ricostruire i misteri di Osiride e Iside. Tutto è scritto, tutto è detto, bisogna solo saperlo leggere. I misteri dell'antica Grecia non sono così manifesti, tutti gli scrittori e i poeti alludono, accennano. Qualcosa si apprende dai resti archeologici e dagli scrittori cristiani che per sminuire la religione pagana, raccontano quello che essi stessi sanno degli antichi misteri. La stessa Bibbia, usa un linguaggio cifrato quando si riferisce ai misteri divini.

Plutarco, *Iside e Osiride*, 80:

Il kyphi è una mistura composta dai seguenti ingredienti: miele, vino, uva passa, cipero, resina, mirra, aspalato, seseli, lentisco, bitume, stramonio e lapezio; a questi si aggiungono due tipi di ginepro, quello chiamato grosso e quello piccolo, il cardamomo e la cannella. Questa mescolanza non è fatta così come capita, ma eseguita dai profumieri secondo le precise indicazioni delle sacre scritture. Quello che conta è il potere aromatico della maggior parte degli ingredienti che sprigionano un dolce vapore e una esalazione salutare; in que -





sto modo l'aria si ricambia e il corpo, dolcemente cullato da questo piacevole alito, acquista una disposizione favorevole al sonno, mentre le tristezze e la tensione delle preoccupazioni quotidiane si allentano e si sciolgono come nodi; anche la facoltà immaginativa e onirica brilla come uno specchio e si fa più pura. [...] Tra gli ingredienti del kyphi ve ne sono alcuni particolarmente indicati per la notte e sono quelli che per loro natura vengono alimentati da venti freddi, ombra, rugiada, umidità. La luce del giorno è semplice e uniforme [...] l'aria notturna invece è una fusione di varie luci e di varie potenze, che scorrono giù come semi da ogni stella in un unico punto. È giusto quindi bruciare resina e mirra durante il giorno, in quanto sono sostanze semplici e derivate dal sole, e sul far della notte il kyphi, che deriva invece dalla mescolanza di sostanze diverse.



perché le ricette del kyphi variano. Nell'ultima parte del passo si afferma che il kyphi è una bevanda-unguento tipicamente notturna, e un aspetto di Osiride è quello di essere il dio dei morti, di regnare nell'oscurità; inoltre il tragitto del sole al tramonto avviene nel regno ultraterreno dell'oscurità: è chiaro l'inserimento di spunti esoterico-misterici.

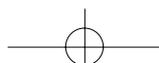
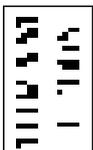
Erodoto, II, 44:

Non tutti gli Egiziani adorano gli stessi dei, tranne Iside e Osiride, il quale sarebbe, a quanto affermano,

Dioniso: dei questi che sono adorati da tutti indifferentemente.

Il parallelo Osiride-Dioniso, concetto acquisito nell'ideologia religiosa greca, è un dato importante per l'affermazione erodotea. Il Dioniso che si conosce sbranato dai Titani, è riconducibile ad Osiride; pur tuttavia restano delle differenze fondamentali legate anche a due diverse culture, a loro volta influenzate anche dalle condizioni climatiche, geologiche e morfologiche dei territori. Il Nilo è un elemento basilare per la formazione culturale del popolo egiziano, le cui peculiarità restano autonome ed uniche, così come unici sono gli aspetti della religiosità greca.

Affinità sono possibili tuttavia anche in considerazione del fatto che l'incontro tra culture diverse, in qualsiasi fase della loro storia, determina influenze reciproche rintracciabili nell'evoluzione stessa dei percorsi religiosi e ideologici di un popolo.





Erodono, II, 126:

Dicono gli Egiziani che sovrani degli inferi sono Demetra e Dioniso. Gli Egiziani sono stati anche i primi ad enunciare la dottrina per cui l'anima dell'uomo sarebbe immortale. Entrerebbe quando il corpo perisce, in un altro animale di volta in volta nascente, e fatto il giro di tutti gli animali terrestri, marini ed alati, rientrerebbe in un uomo che nasce, compiendo il suo giro in tremila anni. Chi prima, chi dopo, alcuni Elleni hanno professato questa dottrina, come fosse loro propria. Io ne conosco il nome, ma non lo scrivo.



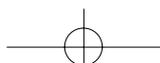
L'escatologia nella religione egiziana è uno dei punti di partenza per la presenza dei misteri legati alla figura di Osiride, come dio degli inferi. Tenendo presente il parallelismo Iside-Demetra, Dioniso-Osiride, rimane il fatto che Erodono si sofferma sull'immortalità dell'anima e sulla metempsicosi. L'allusione ai misteri praticati in Grecia, fa pensare che Erodono non sia convinto che essi si fossero formati lì, ma li considera come derivati da quelli egiziani. L'affermazione *Io ne conosco il nome, ma non lo scrivo*, è un evidente riferimento ai misteri praticati in Grecia legati alla metempsicosi (Pitagorici?) e all'immortalità dell'anima, nonché ad una sua dimensione salvifica che Osiride possiede come dio dell'oltretomba e presto vedremo come.

Si parte dal principio che la morte è l'inizio di una nuova vita, secondo un divenire continuo cosmico che si addice a tutto il creato.

La vita è visibile, il divenire è nascosto. L'esempio più macroscopico è il sole con il suo sorgere e tramontare, periodo in cui si nasconde agli occhi umani per compiere un percorso sconosciuto ai mortali. Da qui la necessità dell'iniziazione per un'adeguata preparazione al passaggio all'altra vita.

Osiride è il dio del mondo sotterraneo, qui egli deve essere protetto, altrimenti sarebbe sconfitto dai suoi nemici. Viene rappresentato accerchiato nelle spire di un serpente spaventoso che lo difende. Durante il suo viaggio sotterraneo il sole risveglia Osiride, egli spezza le spire del serpente ed emerge dalla terra. Annienta i suoi nemici che sono rappresentati sempre in numero di sette (cifra sacra che dal molteplice arriva all'unità). Prima di emergere, Osiride passa attraverso gradi di sviluppo nascosto. L'emersione-resurrezione del dio è dunque lo status finale del processo. È questo il senso dei misteri osiriaci che in questa fase della morte-resurrezione, trovano il loro fondamento. La rinascita di Osiride avviene attraverso la mediazione del figlio Horus, così come la nascita di Horus, è resa possibile dall'intervento di Iside che per assicurare un erede, riesce a farsi fecondare dalla mummia di Osiride morto, tramutandosi in uccello.

Osiride diventa a tutti gli effetti il dio del-





l'oltretomba, pur conservando le caratteristiche della fecondità. Egli come Dioniso subisce lo smembramento del corpo ricomposto dalla sposa-sorella Iside, che gli infonde energia vitale attraverso un rituale magico. Osiride è dunque passivo rispetto al principio attivo al femminile.

Quali erano i rituali delle iniziazioni?

Anche se attraverso le immagini e le formule del libro dei morti, molti passaggi rituali, potrebbero essere ricostruiti, con un'attenta analisi, tuttavia non tutto è chiaro, molto può essere ipotizzato, come ad esempio la chiusura dell'iniziato in un sarcofago, simbolo del passaggio nel mondo infero, in relazione ad Osiride che si trovava nella sfera ultraterrena, da cui era destinato a riemergere. Un'altra pratica potrebbe essere quella di un matrimonio

sacro rivissuto attraverso la mimica, rivivendo il dramma della vicenda mitica di Iside e Osiride.

In ogni caso l'esperienza iniziatica è unica ed individuale, proprio per questo non vengono mai svelati al profano le sensazioni che hanno connotati personali.

Il cammino verso la conoscenza e la rivelazione è comunque arduo e irto di difficoltà, ma una volta raggiunto il traguardo, è per sempre.

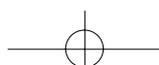
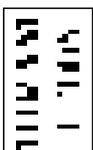
È l'intuizione assoluta che fa parte dell'esperienza intima dell'individuo.

Questo breve saggio non esaurisce di certo le molteplici sfaccettature del mondo misterico di Osiride ma serve ad offrire spunti di riflessione sul mondo egiziano attraverso l'osservazione e la lettura di alcune fonti antiche.



Bibliografia:

- Chassinat, E. (1966) *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac*, Voll. I-II. Il Cairo.
Donadoni, S. (1955) *La religione dell'Egitto antico*. Milano.
Eliade, M. (1979) *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Voll. II-III. Firenze.
Otto-M E. Hirner, (1960) *Osiris und Amun*. Monaco.
Runle Clark, R.T. (1969) *Mito e simbolo dell'antico Egitto*. Milano.



Simbologia delle colonne del Tempio di Salomone

di **Dario Banaudi**
Architetto

The Author speaks about the symbolism of the two columns from the Medieval architectural tradition to their use by Freemasonry. One of the main argument is the connection to the text of the Bible and to the story of Hiram and the building of the Solomon's temple and accordingly quotations from the Book of the Kings and Chronicles are reported. The Author considers the material which the columns are built with, the bronze, their number, dimensions and proportions in order to try to disclose the main concepts which are hidden under these "concrete" symbols.

Le due colonne sono uno degli emblemi fondamentali della simbologia massonica, e, allo stesso tempo, sono un essenziale connotato dell'architettura medioevale, architettura che vide all'opera gli uomini dai quali la Massoneria ha tratto linguaggio, simboli ed emblemi.

La individuazione e descrizione di un simbolo è solo il primo passo verso il processo di conoscenza, che non si alimenta con la sola interpretazione, ma che tuttavia, su questa, fonda una base necessaria.

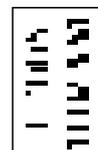
La parola non può bastare per penetrare la complessità del processo attraverso il quale il simbolo non passivamente subisce una impossibile quanto inutile spiegazione razionale, ma attivamente agisce nell'intimo di chi lo avvicina.

Per parlare delle colonne è necessario riflettere sul significato che ha, nella cultura massonica, il riferimento alla Bibbia.

I riti e la simbologia latomistica hanno con il Libro una connessione notevole, almeno a livello dell'assunzione e rielaborazione di alcuni simboli o racconti simbolici, che sono entrati a far parte della tradizione e della cultura dell'Ordine.

Basti pensare alla leggenda di Hiram ed alla costruzione del Tempio di Salomone che, nelle stesse Costituzioni di Anderson, assumono un ruolo fondamentale.

La Bibbia è così simbolo essa stessa, libro per eccellenza, *summa* di conoscenza, che contiene leggende, tradizioni, miti e simboli delle culture antiche, naturalmente filtrate e rielaborate, ma che mantiene, nel





suo insieme, una molteplicità di letture e di significati, e conserva, sotto i veli della rivelazione, l'essenza dei simboli originari.

Direi che la Bibbia si può considerare allora come luogo dei simboli.

Per quanto riguarda le colonne molti autori di cultura massonica come Boucher, Ragon, Bayard e Alex Horne, più recentemente, dedicano lunghe pagine all'analisi del testo biblico, non tanto per venire a capo di una descrizione che comunque non può essere esatta, data la parziale lacunosità e aleatorietà interpretative dei vari testi e traduzioni, quanto per trarne gli elementi simbolici che nella descrizione sono evocati.

Leggiamo allora il testo biblico.

Le colonne di bronzo sono descritte nel 1° Libro dei Re e nel II° delle Cronache.

Il Re Salomone mandò a cercare Hiram di Tiro.

Era il figlio di una vedova della tribù di Nephtali, ma suo padre era di Tiro, artigiano del bronzo. Era pieno di saggezza, d'intelligenza e di scienza, per fare ogni opera di bronzo. Egli venne dunque presso il re Salomone e fece tutte le sue opere.

Egli fuse le due colonne di bronzo. Una delle colonne aveva 18 cubiti di altezza e

un filo di 12 cubiti ne misurava la circonferenza (essa era cava e il suo spessore era di 4 dita).

Così era per la seconda colonna.

Poi egli fece due capitelli in fusione di bronzo, per porli in cima alle colonne. Uno dei capitelli aveva 5 cubiti di altezza e il secondo capitello aveva anch'esso 5 cubiti di altezza.

C'era una sorta di rete, di cordoni o

catenelle attorno al capitello che si trovava in cima alle colonne, 7 per un capitello e 7 per il secondo capitello.

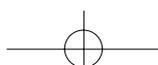
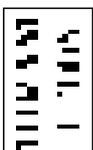
Poi fece delle melagrane, due file tutto attorno di una delle reti, per avvolgere i capitelli che stavano in cima alle colonne. Fece lo stesso per il secondo capitello. I capitelli che erano in cima alle colonne nel vestibolo erano in forma di giglio¹ di 4 cubiti.

E i capitelli sulle due colonne, in alto, presso il rigonfiamento (o toro) che sporgeva dalla rete (portavano delle melagrane) e le melagrane erano in file di 200 attorno (il primo capitello e 200) attorno al secondo capitello.

Egli innalzò poi le colonne davanti il vestibolo del Tempio. Alzò la colonna di destra che chiamò con il nome di Yakin,



1 La traduzione può voler indicare anche fiordaliso o altro come il fior di papiro o di loto, simili tra loro nelle decorazioni architettoniche antiche.





poi alzò la colonna di sinistra che chiamò con il nome di Boaz. (ora in cima ai capitelli c'era una sorta di giglio) Così fu terminato il lavoro delle colonne.

Gli elementi biblici sono dunque: innanzitutto l'autore, il maestro Hiram, competente e abile in tutti i campi della tecnica architettonica e dell'arte della fusione.

Il materiale, il bronzo, una lega di due metalli: ecco già qui la circolarità dei significati, che si ritrovano continuamente: due sono le colonne, due i nomi, due gli elementi del metallo.

Il bronzo, dunque, è una lega di stagno o argento e di rame, e simboleggia l'unione, il matrimonio tra la luna e il sole, tra l'acqua e il fuoco, tra freddo e caldo.

Il serpente di bronzo, issato sulla colonna da Mosè, preserva dalla morte.

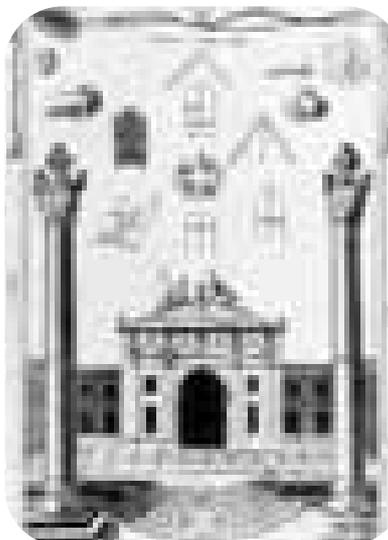
Bronzo, serpente, colonna: l'albero della conoscenza del bene e del male, il serpente che offre il frutto alla donna, ancora i simboli si ritrovano nell'eterno ritorno.

Il bronzo è considerato un metallo incorruttibile, immortale, e quindi giustamente associato alla salvezza dalla morte.

Il bronzo ha una risonanza eccezionale, è la materia del gong e della campana , dei suoni che risvegliano e richiamano, e anche, per la connotazione di immortalità, dei monumenti.

Sono poi date, nel testo biblico, le dimensioni e quindi le proporzioni. L'altezza delle colonne è di 18 cubiti, ossia circa 9

metri, il diametro è, per una circonferenza di 12 cubiti, di 3,8 cubiti, ossia circa 1 metro e 90, e queste sono proporzioni relativamente classiche: le colonne del Partenone sono alte circa 9 metri e 62 (il fusto) ed il diametro 6 di circa 180 cm., quindi quasi identiche a quelle bibliche.



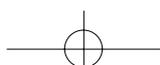
Il capitello sembra poi composto di due parti, una inferiore decorata a festoni in sette spire e melagrane, alta 5 cubiti (circa 2 metri e 50) e una di coronamento, a forma di giglio (o un fiore simile) alta 4 cubiti (ossia circa 2 metri).

Si può notare che le tre misure di altezza danno come somma 18+5+4 ossia 27, multiplo di 3, o anche 3 al cubo, 27, si può leggere anche 2+7 = 9, ossia 3 volte 3.

Comunque, considerando anche la circonferenza, che è di 12 cubiti, risulta che il modulo, il numero fondamentale è sempre il 3.

Il modulo è 3 e il numero delle colonne è 2: l'1 più l'1 (uguali ma non identici, cifre verticali, come verticali sono le colonne e gli alberi e l'asse del mondo), danno il 2, somma delle unità e da loro diverso, terzo fattore della sintesi binaria.

Il simbolo è questo, è conciliazione-integrazione degli opposti, è sintesi ambivalente, e per questo non può essere descritto razionalmente, può solo essere percepito intuitivamente, ma oggettivamente inconcepibile, perché esprime la simultaneità di concetti diversi (il bene ed il male, il caldo ed il freddo, l'oggi e il domani etc.).





E così le colonne sono simbolo per eccellenza, identiche, ma diverse, sono prototipo dei simboli.

Sopra il fusto c'è una decorazione del capitello, divisa, come abbiamo detto, in due parti.

Inferiormente una sorta di trama a rete riveste il capitello in forma di festoni o di catenelle che si avvolgono in 7 spire.

Non è difficile vedere in questo il simbolo del serpente che si avvolge in spire sull'albero della conoscenza, l'asse del mondo che si eleva dalla terra al cielo.

Il 7 è la somma di 4 + 3.

Il 4 è il numero della terra. Il 3 quello del divino e del cielo.

La catena, poi, e la rete, si collegano ad altri significati, come quello del pavimento a mosaico o della nappa a frastagli o nodi d'amore.

La rete, in particolare, apre un discorso che potrebbe farsi più esteso rammentando figure come il Re Pescatore della leggenda del Graal o la statua del Disinganno, avvolta da una rete, nella Cappella San Severo a Napoli.

La lettera greca "chi" (X) diffusa dalla simbolica cristiana, segna l'inizio, la matrice della trama a rete. Questo simbolo universale rappresenta anche il numero che è la somma dei primi quattro: la *tetraktis*, la serie la cui somma è dieci o, appunto, la X dei romani.

L'unità, le due nature, i tre principi ed i



quattro elementi, sommati, danno per totale dieci, numero che è appunto espresso in cifre romane con una X che, a sua volta, è costituita da due V congiunte per i vertici, cioè da due cinque. Ciò sta ad indicare che il simbolo della X è anche la rappresentazione della doppia quintessenza (così suggerisce E. Langella in un libro sulla Cappella San Severo).

Fulcanelli, dopo aver ricordato che la cintura di *Offerus*, il portatore del fanciullo, quello che sarà il San

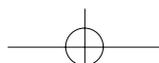
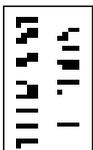
Cristoforo dei cristiani, ha una

trama incrociata, come una rete, fa notare che queste linee incrociate si trovano sul cosiddetto dolce dei Re Magi, che si consuma, per tradizione, in Francia, all'Epifania, e sono simili a quelle che presenta la superficie del solvente quando è canonicamente preparato.

Tale è il segno, dice, che tutti i filosofi riconoscono, per marcare esteriormente la virtù, la perfezione, l'estrema purezza intrinseca della loro sostanza mercuriale.

Questo segno è anche detto il sigillo di Hermes: non ha forse Mercurio, come attributo, i sandali di cuoio incrociato?

In architettura, questa trama a rete è stata ripresa nei capitelli bizantini, che hanno talvolta la caratteristica forma a cesto di vimini incrociati. Lo stesso Vitruvio fa derivare la forma del capitello corinzio da una leggenda legata all'osservazione di un cesto di fiori e Bramante, nell'incisione Prevedari, riprende, in memoria dell'antico, proprio un capitello a cesto.





Ma il cesto è anche crogiuolo, contenitore della materia in trasformazione, e una simbolica intersezione a X segna il muso del gatto, animale sacro agli egiziani, come ancora fa notare Fulcanelli, e così si potrebbe ancora andare oltre.

Per tornare alle colonne, come antichi simboli iniziatici e sapienziali, ripresi, attraverso la cultura ebraica, nel linguaggio della Massoneria speculativa, ricordo qui una citazione dai testi dello storico ebreo del primo secolo Giuseppe Flavio.

Le parole evidenziate saranno sufficienti a sottolineare un'evidenza quasi banale.

Traduce allora Luigi Moraldi (*Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio):

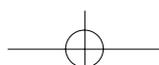
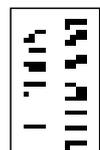
[...] *Gli nacquero [ad Adamo] molti altri figli, e tra essi Seth. [...] Costui dunque fu educato e quando giunse all'età del discernimento, coltivò la virtù, divenne un uomo eccellente, e lasciò nei posteri degli imitatori delle sue azioni: costoro, tutti **virtuosi e di buona natura**, abitavano la stessa terra pacificamente, concordi e prosperi e non ebbero malattie fino al giorno della morte; essi **scoprirono lo studio dei corpi celesti e la loro ordinata disposizione**; e affinché non rimanessero agli altri nascoste le cose da loro scoperte e non fossero obliterate prima di venire conosciute – Adamo aveva predetto una doppia futura distruzione dell'universo, una col **fuoco**, l'altra con l'inondazione*



*di abbondantissime **acque** – eressero **due stele** [colonne senza funzione statica], **una di mattoni, l'altra di pietra**; su tutte e due scolpirono le loro scoperte, affinché, se il diluvio avesse distrutto quella in mattoni, si salvasse l'altra di pietra, per insegnare agli uomini le cose scolpite e indicare che era stata innalzata anche una **stele di mattoni**. La seconda si conserva ancora oggi nella terra di Se iris.*

Nel testo gnostico della *Vita di Adamo ed Eva*, la donna dimostra ancora una volta, dopo l'offerta del frutto, di essere depositaria di sapere, e qui, di una sapienza specificamente muratoria; dice, dunque Eva, ai figli, a proposito delle conoscenze da tramandare, attraverso i castighi del giudizio divino, per mezzo di due manufatti (sono qui tavole in luogo di colonne), uno di mattoni, l'altro di pietra: [...] *se il signore giudica la nostra stirpe con l'acqua, le tavole di argilla si scioglieranno, e resteranno le tavole di pietra; ma se (giudica) col fuoco, le tavole di pietra si spezzeranno, mentre le tavole di argilla si cuoceranno.*

Un altro testo gnostico (desunto ancora dalla preziosa traduzione dei papiri di Nag Hammadi di Luigi Moraldi) detto delle *tre steli di Seth* (sono tre qui le steli, ma non si parla forse, anche in Massoneria, di una terza "colonna invisibile"?), un altro testo fa riferimento a steli come tramiti della parola.





La prima stele è un'invocazione al padre Adamas, padre che è *luce*, la seconda è rivolta a Barbelo, la madre, *vergine maschio*, divenuta multipla pur restando una, *un mondo di conoscenza, sapienza – conoscenza-verità*, colei, scrive Moraldi, che ammaestra e dà forza ... è la potenza che unifica e riconcilia (Yakin e Boaz: forza, stabilità, potenza etc.).

La terza stele, la colonna invisibile, sintesi del processo della mente, attraverso il dualismo simbolico, verso la conoscenza suprema, è un inno rivolto all'Essere Supremo, un momento sublime di esultazione gioiosa: *abbiamo visto te con l'intelletto [...] Tu sei l'intelletto di tutti [...] ralleghiamoci! ralleghiamoci! (Inno alla gioia)*.

Degna di nota è una citazione dalle Storie di Erodoto (V secolo a.C.) (*L'Impero Persiano – Usi e costumi degli Egiziani*):

[...] navigai fino a Tiro di Fenicia, perché sapevo che là vi era un tempio, dedicato a Eracle: infatti ve lo trovai, riccamente adorno di molte e preziose offerte. E fra l'altro di due colonne, una di oro purissimo, l'altra di pietra di smeraldo, che splendeva la notte in modo meraviglioso [...] il tempio era stato eretto quando era stata fondata Tiro, cioè due mila trecento anni prima.

Essa allude, con forte evidenza, ad un antecedente in architettura delle due colonne simboliche, esattamente a proposito di

un tempio eretto nella patria di Hiram, e le due colonne, simili, ma diverse, come Yakin e Boaz, si possono riferire, quella d'oro al dio del Sole, alla potenza creatrice, alla forza maschile, quella di smeraldo, che splende la notte, appunto, alla divinità lunare, notturna, femminile.

Davanti ai Templi egizi si possono vedere due grandi stele, due colossi, due obelischi.

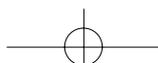
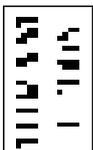
I due pilastri di granito che Thutmosis III innalza al centro del tempio di Ammone a Karnak sono decorati uno con il

papiro, l'altro con il loto (simboli dei due regni dell'Alto e Basso Egitto), che rammentano, con i loro calici, quello del giglio.

Nelle decorazioni a rilievo degli stessi templi ho notato spesso la rappresentazione di due alberi accoppiati, a sviluppo colonnare, posti su un basamento; il *Libro dei Morti*, al capitolo 109, dice *io conosco quei due sicomori di turchese tra i quali sorge Râ [...] presso questa porta del maestro dell'Oriente [...]*.

Sono i due alberi che stanno presso la Porta del Cielo; Râ è il Sole; il fico sicomoro, albero sacro nell'antico Egitto, accoglie, sotto forma di uccelli, le anime che attraversano la Porta.

Anche l'architettura mesopotamica ci mostra gli stessi elementi abbinati a segnare la porta del tempio: nella ricostruzione della facciata del tempio di Khorsabad, vediamo, ai lati del portale, due colonne a forma di palma e, alla loro base due leoni affrontati.





Sulla facciata esterna della sala del trono di Nabucodonosor, che possiamo ammirare nel suo stupendo rivestimento di ceramica al Museo di Berlino, colonne in forma di alberi, che terminano con motivi vegetali a calice stanno sopra a figure di leoni.

Sono dette, nelle antiche mappe, *Colonne d'Ercole*, (il tempio di

Tiro con le due colonne citato da Erodoto era dedicato ad Ercole), quelle che stanno alla porta del Mediterraneo, del mondo conosciuto, e al di là antichi scribi vergavano *hic sunt leones, non plus ultra*.

Le colonne d'Ercole, dicevano gli antichi, sostenevano il cielo, simbolo dell'asse del Mondo, che unisce la Terra al Cielo, analoghe ai due alberi edenici, l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male.

Al di qua delle colonne sta il mondo conosciuto, quello della realtà percepibile, al di fuori del tempio, il mondo visibile; al di là della porta, vegliata dai guardiani della soglia, rappresentati dai leoni, sta il luogo dello spirito, il mondo invisibile, il luogo del non conoscibile.

Di fronte alle chiese romaniche, in particolare quelle dei Maestri Comacini, troviamo spesso un'edicola o un protiro, cioè una costruzione che precede, segna e protegge l'ingresso, sostenuta da due colonne, in genere appoggiate su leoni detti appunto stilofori.



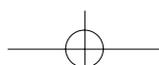
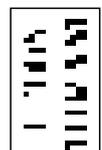
Nella Chiesa di San Donnino a Fidenza, due colonne senza funzione di sostegno, sono addossate alla facciata.

Qui, in corrispondenza della colonna a sud si trovano pannelli scolpiti che rappresentano il Carro di Elia o Alessandro che con il carro ascende al cielo, entrambe le figure potendosi leggere secondo una simbologia cosmica della facciata.

Questo fa pensare che, tra le due colonne, appunto sulla soglia, sulla linea che segna il limite, quegli antichi maestri ponessero la porta stretta, il luogo di passaggio tra il tempo umano e il Gran Tempo, il limite tra il tempo e il non-tempo, dove il presente è attimo eterno, il confine tra lo spazio profano e quello sacro, dove l'iniziato può trovare la strada che unisce la terra al cosmo.

Due sono le torri che affiancano la Chiesa di Sant'Ambrogio a Milano e due sono sempre le torri che chiudono ai lati le Cattedrali Gotiche, e spesso, queste torri, come a Chartres, sono ornate di elementi compensatori alla loro natura simbolica: la torre nord, fredda, femminile e lunare è marcata da un sole che la riequilibra, o da un'immagine di Adamo, maschile, come a Parigi, mentre la torre sud, calda, maschile e solare è completata con una luna compensatrice, o Eva o la Vergine.

Le due torri ricordano senz'altro l'immagine del Tempio biblico, come lo fanno in maniera ancor più evidente le due enormi





colonne tortili ai lati della facciata barocca della Sankt Karl's Kirche a Vienna costruita dal grande architetto Fischer Von Erlach, quasi sicuramente massone, che ci ha lasciato anche una stupenda serie di disegni interpretativi, appunto, del Tempio di Salomone.

Le colonne tortili, presenti in genere nei portali di chiese romaniche e gotiche, sono evidentemente frutto della sintesi formale del concetto simbolico di tensione verso l'alto, di ascensione vorticoso che troviamo nell'asse attorno al quale è avvolto a spirale il serpente, simbolo di sapienza (il caduceo ermetico – l'albero biblico della conoscenza al quale è avvolto il serpente).

Questo simbolo, per associazione, ci fa pensare, solo qui accennandolo, anche al labirinto, altro elemento presente nell'iconografia simbolica tradizionale, e che i maestri costruttori posero sovente al centro delle navate delle cattedrali.

Un'altra interpretazione del tema della colonna, in particolare di quella abbinata, quindi riferita alle colonne del Tempio, nel loro significato iniziatico, è quella della colonna annodata, ossia di una colonna costituita di elementi cilindrici, stretti a fascio e cordiformi, che si annodano nella parte centrale, per proseguire, oltre questo viluppo, ancora in linea retta verso l'alto.

Anche questo tipo di colonna lo si trova in genere in corrispondenza di portali o aperture di chiese romaniche o gotiche.

Noti sono gli esempi della Cattedrale di Würzburg (due colonne che portano incisi i nomi di *Yakin e Boaz*) e, più vicino a noi, del Broletto di Como o nel chiostro di Chiaravalle della Colomba, presso Piacenza e in molti altri luoghi ove operarono i Maestri Comacini, che ne fecero una loro figura caratteristica.



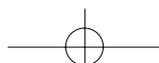
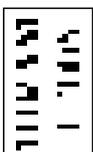
La simbologia della colonna annodata può

essere riferita sia a quella dei nodi d'amore (Leonardo ne decorò un soffitto del Castello di Milano) che a quella del percorso iniziatico, percorso che si snoda in un groviglio di vie nel quale districarsi, prima di poter proseguire, e che è ancora evocato sia dal labirinto che dal pavimento a mosaico bianco e nero, o ancora dalle spire del serpente che si avvolgono attorno all'albero della conoscenza, come i sette festoni che avvolgono le colonne del Tempio.

Altri due oggetti simbolici riporta la Bibbia a coronamento delle due colonne: le melagrane, intrecciate con i festoni a rete e il lavoro a forma di giglio che corona il capitello.

Le melagrane sono in numero di 200 e il numero è qui il 2, e quindi relativo ad una simbologia binaria, come le colonne stesse.

Il significato più citato dagli autori, per la melagrana, è quello che richiama la simbologia associativa, come per tutti i frutti che hanno molti semi; quello del legame che unisce i grani numerosi di questo frutto,





numerosi come i massoni stretti nella loro fratellanza.

Altre associazioni simboliche portano anche ad altri significati (la melagrana è spesso rappresentata con una fenditura che lascia intravedere i semi rossi all'interno), come quello sessuale legato alla fertilità.

Il frutto è tipico delle regioni medio-orientali e si trova stilizzato in decorazioni mesopotamiche.

È probabile che nella mitologia tradizionale esso sia confuso o sovrapposto con il frutto analogo della mela, del pomo.

Il giardino delle Esperidi, con le mele d'oro, la mela che Paride deve consegnare alla dea più bella, la stessa mela di Eva: come si vede il frutto è sempre in relazione con l'elemento femminile e potrebbe essere in realtà una mela-grana.

E lo è senz'altro nel mito di Persefone, che è tratta agli inferi con l'offerta appunto di un chicco di questo frutto.

Il mito di Persefone o Proserpina, la discesa agli Inferi, fa parte della cultura legata ai Misteri Eleusini (Eleusi è luogo di questo mito e i sacerdoti di Eleusi, durante i Grandi Misteri, si cingevano il capo di rami di melograno) e al simbolo del viaggio iniziatico, richiamato anche ritualmente dalla discesa nel ventre della terra. Cerere, madre di Proserpina è la dea della terra, la terra madre.

Il chicco di melagrana che Persefone assaggia può anche essere il simbolo della

scintilla di fuoco, rubata in favore degli uomini per la civilizzazione della terra.

La melagrana evocava, nella Grecia classica il simbolo dei Misteri e, secondo Pausania, nella città di Argos la statua di Giunone aveva in mano una melagrana ed affermava (cito da Bonvicini, *Esoterismo nella Massoneria Antica*): *Il significato del melograno è un sacro segreto del quale non posso parlare qui.*



Per questo si può intuire che la melagrana chiusa, non aperta, evocava appunto il mistero.

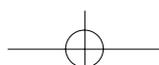
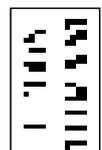
Le *pietre preziose* che contiene sono il tesoro che racchiude, noto solo a chi conosce già il frutto e ne ha gustato i chicchi.

Infine il giglio.

Anche in questo caso la confusione botanica ha portato a varie interpretazioni e rappresentazioni, ma un ritorno all'originale può essere utile.

Autori come Boucher o Bayard fanno notare che non del giglio bianco (assunto poi dal Cristianesimo) si tratta qui, ma più probabilmente del giglio di campo (o altri dicono, dell'anemone di colore rosso e che è detto tra l'altro Giglio di San Giovanni, perchè fiorisce nel periodo di questa festa, aggiungendo così un'ulteriore carica simbolica) che è stato portato in Europa dall'Asia Occidentale.

Nella decorazione Mesopotamica, Fenicia ed Egiziana (il crogiuolo artistico al quale attinge il costruttore del Tempio di





Salomone, che proviene appunto da Tiro, in Fenicia) sulla scorta di noti studi, come quelli di Semper o di Riegl, si possono chiaramente distinguere decorazioni a forma di foglia di papiro o di loto ed altre che sono proprio simili schematicamente al calice del giglio di campo con i petali ripiegati all'esterno ed un pistillo centrale che termina in una protuberanza evidente.

Questa forma è senz'altro analoga alle successive e classiche decorazioni a foglie di acanto, che troviamo nell'ordine corinzio, ma anche già, anche se con astratta schematizzazione, nelle volute ioniche, che si ripiegano verso l'esterno su se stesse.

Troveremo lo schema a forma di giglio in capitelli e decorazioni ellenistici e bizantini, e poi ancora talvolta nella scultura medioevale.

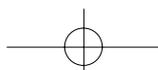
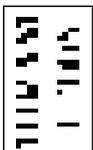


Il simbolo del giglio rosso a calice aperto con grande pistillo centrale ha chiaramente significato sessuale, riassumendo in sé sia l'elemento femminile, aperto, il calice, che quello falliforme, il pistillo.

Siamo ancora di fronte ad una figura simbolica, binaria e ambivalente, come le colonne.

E per andare avanti, ma qui è meglio chiudere, per non abusare della pazienza del lettore, si potrebbe osservare che il giglio rosso aperto, con i suoi sei petali, ricorda

lo schema geometrico di due triangoli equilateri, sovrapposti e con i vertici uno in alto e l'altro in basso, oppure ad osservare che cosa succede tagliando una mela (*il pomo della conoscenza*) non come di solito secondo il meridiano, ma secondo il suo equatore.



Pratica Sufi e iniziazione occidentale, un binomio possibile

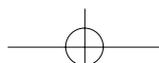
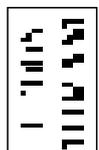
di **Alberto Samonà**
Giornalista

Sufism is the intention to go towards the Truth, by means of love. The practice of sufism is called Tariqat: this is the spiritual way for searching Truth with interior work. In this article there is a description about this way and about correspondences with Masonic work and Western tradition. Sufism is a spiritual offshoot of Islam. The Sufi is a lover of Truth, and this love is manifested with some and varied expressions. One of these is the dance of dervishes: they are also known as the Mevlevi Order. The Sufi way is a possibility for coming out from automatism of mechanic life, just like Masonry, that teaches to know our movement, paying attention during the rites and during our life.

Il silenzio è la misura di ogni cosa. Soltanto attraverso il silenzio è possibile conoscere se stessi, lavorare su di sé, edificare il proprio tempio interiore. Appare qui interessante soffermarsi su alcuni aspetti della tradizione esoterica islamica, per comprenderne, se non i suoi significati più profondi, quantomeno alcuni dati generali, utili ad una maggiore conoscenza di questa via e di noi stessi. Da occidentali, questa parentesi può apparire superflua per un'utile ricerca fra i diversi sentieri della Tradizione, ma nella realtà così non è, poiché come è stato trasmesso da chi ha intrapreso in passato una via di perfezionamento interiore, "una è la

Tradizione, varie sono le sue espressioni"¹. La via spirituale islamica è eminentemente una via iniziatica, accessibile a pochi, ma non perché esclusiva o segreta in senso letterale, bensì perché pochi conservano realmente nel cuore un "desiderio" di pervenire allo scopo della vera iniziazione, ovvero "l'approssimarsi alla Realtà divina, fino a fondersi con essa". Lo stato di purezza (*safà*) lo si consegue attraverso la strada, che è aperta a tutti. Non tutti, però, la seguiranno. Il segreto, infatti, si rinserra da sé e non ha bisogno di puntuali guardiani. Chi cerca troverà, gli altri, molti, non troveranno, poiché non cercano. La conoscenza, perciò, resta riservata a pochi, a coloro

1 Julius Evola, La Torre. La frase "Foglio di espressioni varie e di Tradizione una" era riprodotta come sottotitolo alla testata della rivista che venne fondata nel 1930 dallo stesso Evola.





che compiranno davvero uno sforzo per perseguire il cammino interiore, il "grande sforzo", *al-Jihad al-Akbar*, così tanto frainteso da molti occidentali e da non pochi musulmani.

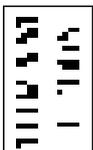
Il sufismo è la scuola iniziatica islamica che insegna a guardare dentro se stessi per proiettare il proprio sguardo verso Allah. Il sufi è il "cercatore di verità", colui che abbandona tutto per concentrarsi sul proprio cammino, che è fatto di esperienza pratica reale, e non di mere speculazioni intellettuali. Il ragionamento, l'analisi, la logica proprie del mondo occidentale sono estranee alla via, poiché la ricerca si compie attraverso l'esperienza e la determinazione, metodo iniziatico per eccellenza. La definizione del sufismo è composta, perciò, da esperienza e realizzazione. La ragione, dunque, è uno stadio solo iniziale della propria esperienza interiore, che si arricchisce mediante l'intuizione e la conoscenza analogica e sintetica.

Il sufi non possiede la verità, ma è "povero" in spirito, perché ha come unico scopo quello di cercare la verità ed approssimarsi ad essa. Esattamente come l'iniziato occidentale, il massone, che non ha in sé le risposte, ma si pone le necessarie domande (è un uomo di dubbio), non possiede la conoscenza assoluta, ma ha lo scopo di edificare il proprio tempio interiore a maggior gloria del Disegno del Grande Architetto dell'Universo. E questo è possibile, poiché la reintegrazione individuale procede di pari passo con la reintegrazione universale:



ecco, dunque, che il fine "di lavorare per il bene dell'umanità" trova un nuovo significato, più appropriato agli iniziati, perché si spoglia da implicazioni profane (sia pure talvolta condivisibili) e umanitarie, assumendo il carattere di un obiettivo da conseguire nel silenzio del proprio lavoro interiore, in grado di mutare se stessi e, conseguentemente, di mutare l'umanità, tracciando un quadro universale di armonia, amore e legge.

Il sufi che tende al ricongiungimento con il Principio comprende che non può restare nella condizione attuale, di distrazione e chaos, ma occorre praticare l'attenzione necessaria verso di sé. Deve cambiare il proprio modo di pensare, in maniera – direbbero gli alchimisti – da "trasmutare il veleno in farmaco", ovvero i bassi istinti in comportamenti circolari e virtuosi. Tutto ciò lo si ottiene attraverso il conseguimento della "povertà", che è premessa per l'armonizzazione con la natura divina, nel ricordo del Principio. D'altronde, l'etimologia più diffusa del termine "sufi" fa proprio riferimento all'essenzialità della ricerca interiore, poiché il *suf* è la lana, materiale povero di cui erano composte le tuniche degli iniziati che vivevano nel deserto. La tunica aveva cento toppe, tante quanti i nomi divini, ed era la veste tipica dei *dervisci* medievali. La stessa parola *dervish* vuol dire poverello, poiché i dervisci sono asceti "poveri", avendo appunto come solo scopo della vita la ricerca spirituale. La povertà, intesa come essenzialità, rappresenta la con-

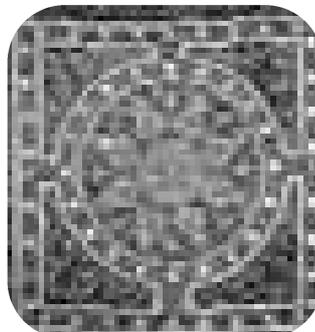




dizione interiore necessaria per iniziare il proprio cammino di perfezionamento. Così, come nella via iniziatica occidentale, i neofiti devono spogliarsi dei metalli e restare nudi, perché la "nudità" esprime l'abbandono di tutte le abitudini, le certezze, le ideologie, le ordinarie distrazioni della vita profana. Esprime la condizione necessaria di chi entra nel Tempio per intraprendere il cammino di reintegrazione.

Il derviscio (e il sufi in generale) segue la Via spirituale, che è la Tariqah: *Tarika sufiyya*, è difatti "il sentiero dove ci sono gli ubriachi"², nell'accezione mistica di tale condizione interiore.

Un importante riferimento esoterico è rappresentato dal mantello del derviscio, il *Kherq e*, che simbolizza la natura divina e i suoi attributi, poiché "è tessuto con l'ago della devozione e con il filo del ricordo permanente", condizioni che implicano uno sforzo di attenzione verso il proprio centro interiore. A ben vedere, il mantello spirituale dell'iniziato islamico ha una somiglianza non indifferente con il simbolo analogo della tradizione martinista³. I *filosofi incogniti* del Martinismo affermano, infatti, che colui che si è posto in una via di realizzazione indosserà un simbolico *mantello* (e una simbolica *maschera*): con questi strumenti, con-



tinuerà a vivere nella società, nella folla e in mezzo agli altri uomini e donne. Il mantello sarà indice del silenzio, della pazienza e della costanza con cui si compie il proprio lavoro interiore; testimonierà il chiudersi entro se stessi, nel laboratorio alchemico della propria natura umana, laddove si potrà lavorare con gli strumenti di cui si dispone per raggiungere la trasmutazione del proprio stato, da plumbeo in aureo.

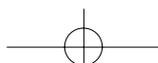
Proprio il mantello consentirà al ricercatore di trovare la necessaria tranquillità, per potere incominciare il difficoltoso lavoro che attende chi è animato da autentico desiderio. Ma al tempo stesso, il mantello sarà anche strumento per distinguere la propria essenza dalle mille *identificazioni* che provengono dal mondo esterno, così da liberarsene, riconoscendo soltanto il richiamo della propria più intima essenza che, fino ad ora, è stata sommersa dal chiasso di altre mille voci, mille "io" che hanno impedito di ascoltare *la voce del padrone*. Che hanno impedito di sentire la vibrazione dell' *Io sono*⁴.

Allo stesso modo, nella Massoneria Universale, gli iniziati indossano un grembiule (diverso a seconda del grado raggiunto), che li protegge dalle schegge della pietra,

2 Idries Shah, *I Sufi*. Edizioni Mediterranee, Roma, 1990.

3 Martinismo, corrente iniziatica fondata in Francia da Papus (Gerard Encausse) nel 1881 sulla base degli insegnamenti di Louis Claude de Saint Martin.

4 Alberto Samonà, *La Tradizione del Sé. Viaggio fra i simboli della conoscenza iniziatica*. Edizioni Atanòr, Roma, 2003.





nel corso del proprio paziente lavoro di sgrossamento e levigazione: lavoro che è, al tempo stesso, simbolico e pratico, poiché i simboli indicano al massone la necessità di cingersi, di proteggersi da quelle impurità (le disattenzioni, le distrazioni, il chaos, le pulsioni profane), che provengono dall'esterno e dal proprio interno, ostacolando la costruzione del tempio, ossia il proprio intimo lavoro su se stessi.

La Via sufi ricorda, per certi versi, alcune espressioni dell'iniziazione occidentale, perché fa uso dei tre segni di riunione, che vengono utilizzati anche nella Via massonica: il SEGNO, la PRESA e la PAROLA. Ce ne riferisce Rudolf Von Sebottendorff nel suo libro sull'*antica Massoneria turca*, nel quale rileva come *non si tratti qui unicamente di segni di riconoscimento; non sono nel migliore dei casi semplicemente dei simboli, bensì degli atti magici destinati a captare le radiazioni più sottili delle forze elementari, ad integrarle nel corpo, e così, da rendere questo corpo più spirituale e ad assicurare allo spirito la preponderanza sulla materia*⁵. Sebbene non si possano non condividere le critiche poste dal professor Claudio Mutti nell'introduzione allo stesso libro circa la reale conoscenza che l'autore aveva dell'Islam, lo studio di Von Sebottendorff appare comunque utile, se non altro perché negli ultimi decenni – e non crediamo sia un caso

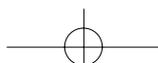
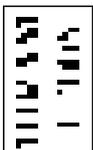


– proprio la Turchia ha visto il fiorire di un'interessante Massoneria laica ma di influenza islamica, fatta oggetto, non molto tempo fa, di un vile attentato compiuto da esponenti dell'integralismo fondamentalista.

Comunque sia, la *parola* ha grande significato nell'iniziazione sufi. Nella cerimonia del *samâ*, il nay, il flauto di canna che accompagna il canto, suona all'infinito, essendo esso l'anima strappata alla propria origine divina, che si lamenta,

poiché – come insegnano gli gnostici – è sprofondata in questa dimensione, nell'oscurità, dove è smarrita e cerca la Via. E la troverà proprio attraverso la parola, cantata ritmicamente dagli iniziati, dai monaci dervisci: *lâ ilâha illâ-Ilâh*, "non c'è altro dio se non Dio". Nel rito, hanno valore anche i segni e le posture, poiché i sufi sono seduti con le gambe incrociate e la mano destra resta immobile sul ginocchio sinistro, mentre la mano sinistra si fissa sul polso destro. È la posizione della rinuncia, poiché mani e gambe compongono il *Lâ*, l'abbandono dell'esistenza limitata, il distacco dell'individuo, e procedono con un movimento che dall'ombelico giunge al collo dell'iniziato. Il sufi prosegue, quindi, con la posizione corrispondente a *ilâha*: inclinando il capo e ruotandolo verso destra, a rappresentare la negazione delle false credenze, dell'effime-

5 Rudolf Von Sebottendorff, *La pratica operativa dell'antica massoneria turca*. Arktos, Carmagnola, 1995.





ro. Quindi, *illâ-llâh*, che è il compimento, mediante l'inclinazione del capo e la sua rotazione a sinistra, a simboleggiare la Realtà Assoluta.

Lo scopo del raggiungimento dell'equilibrio viene ottenuto anche mediante le danze, compiute dai dervisci *mevlevi*, il cui Ordine venne fondato nel medioevo, nella città turca di Konya, da Djalal-ud-Din Rûmî. Ancora oggi i dervisci mevlevi fanno della danza lo



strumento principale per il raggiungimento del proprio ordine interiore, della pace. Come ogni espressione della vita umana, in generale, anche la danza può rispondere a pulsioni che tendono al disordine, oppure a comandi interiori, volti a fare ordine. Soltanto in questo secondo caso si può parlare di danza sacra. La sacralità della danza risiede nella possibilità che questa espressione umana si congiunga con un ritmo oggettivo, immutabile, cosmico.

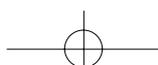
La danza sacra è danza oggettiva: non vi è nulla di proprio, di personale, poiché i movimenti del corpo rispondono a un'armonia assoluta, a un flusso energetico di cui anche gli uomini possono essere partecipi. Nella danza sacra, l'uomo è un mediatore: non partecipa ad una prospettiva legata al risultato esteriore, non si preoccupa dell'errore. La danza è sacra quando produce una vibrazione interna, che consente di ripetere

i movimenti in modo presente ma distaccato e, soprattutto, non automatico. Non si tratta infatti di un'esecuzione dettata dagli automatismi, ma da una partecipazione cosciente del danzatore all'atto che viene eseguito. La danza, come le altre manifestazioni dell'uomo, può essere inconsapevole, oppure consapevole. Si può danzare dormendo e si può danzare da svegli, sentendo ciò che si fa. È per questa

ragione che, dunque, la danza può essere ritenuta parte di un più vasto e antico insegnamento, volto a riequilibrare se stessi, a dare e fare ordine⁶.

La danza dei dervisci è una danza consapevole: il rito inizia con i danzatori che indossano una veste nera, espressione dell'oscurità in cui è piombata l'umanità, del volgare vestito corporeo che incarcera lo spirito (anche in questo caso le similitudini con la dottrina gnostica appaiono rilevanti), ma quando cominciano a danzare, la veste nera cade e i dervisci rimangono coperti da una lunga tunica bianca, che al loro roteare ritmico si apre come il petalo di un fiore appena sbocciato: il fiore dell'anima. Il lungo copricapo nero o marrone scuro ricorda anch'esso la dimensione oscura della propria rozza corporeità e, al contempo, rimanda alla pietra tombale che chi si pone in un cammino di realizzazione interiore deve

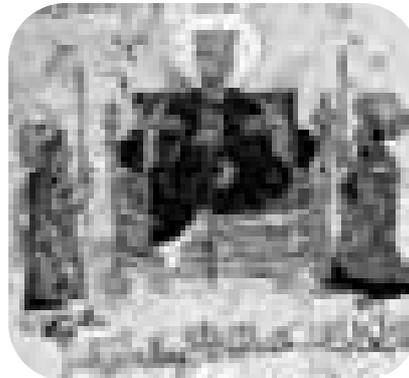
6 Alberto Samonà, *Movimenti verso se stessi, l'essenza delle danze sacre*, in *Op. cit.*, Edizioni Atanòr, Roma, 2003.





edificare sopra la vita di ogni giorno, fatta di ignoranza e disattenzione⁷.

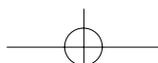
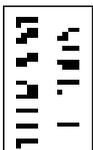
La danza diventa dunque un atto iniziatico e il suo svolgersi altro non è se non il cammino di purificazione compiuto da chi intende morire a questa vita, per rinascere diverso, differenziato. Durante la danza, i dervisci roteano attorno a se stessi, ma non si tratta di una frenetica circolarità, bensì di un movimento cosciente, compiuto attorno a un asse invisibile: è come se i monaci fossero immobili anelli di congiunzione di questo asse, che unisce la dimensione terrestre con quella celeste. Anche per questa ragione, nella loro danza una mano, la destra, è rivolta verso l'alto, mentre la sinistra, verso la terra. Il sufi danzante, quindi, è colui che raggiunge il *centro*, tra l'orizzontalità della materia e la verticalità dello spirito. E questo insegnamento non attiene soltanto ai dervisci mevlevi, ma è comune a ogni danza che possa essere definita sacra. I movimenti, nelle danze sacre, non sono perciò il frutto della sola corporeità, ma non sono neppure il prodotto esclusivo di un intenso e programmato lavoro mentale di attenzione. Nella danza sacra, e nei riti iniziatici in generale, ogni movimento è cosciente, poiché consente che il proprio corpo, le emozioni e la mente lavorino in



modo simultaneo, svolgendo ciascuna parte il proprio compito. In tal caso l'attenzione diviene massima, perché tutti i centri dell'essere umano ne sono coinvolti allo stesso modo e nello stesso tempo. In questo modo il sufi muore alle disattenzioni della vita profana, alle associazioni mentali, ai pensieri frivoli, alle paure, alle emozioni e alle disarmonie ordinarie del proprio corpo. Per tutte queste ragioni, la danza è un rito, esattamente come qualsiasi altro rito iniziatico, poiché chi ne è partecipe deve essere consapevole di ciò che fa.

Egli deve far vibrare le corde dell'anima, entrando in sintonia con l'*egregoro* dei propri compagni, dei propri fratelli, che nel silenzio lavorano, ciascuno su se stesso, ma tutti insieme. Anche in questa espressione, il sufismo – la via mistica dell'Islam – e la tradizione occidentale non differiscono, avendo lo stesso scopo, che è quello di fare in modo che i "cercatori di verità" aprano gli occhi per uscire dalla meccanicità del divenire profano. Esattamente, come avviene nel tempio massonico, dove la deambulazione dell'iniziato avviene con attenzione, avendo ogni movimento un suo precipuo significato e rappresentando un modo per concentrare le proprie energie, in modo da ri-ordinare se stesso.

7 Massimo Jevolella, Rûmî e i dervisci ruotanti, in *Sufi, la danza del cosmo*. Red edizioni, Como 1997.



Gli Archetipi e la tradizione ermetica

di **Roberto Ortoleva**
Psichiatra-psicoanalista junghiano

Using the archetypal function in analytical psychology allows to understand the symbolic and ritual actions connected with the esoterism of Tradition. The archetype, as a universal category, finds some standard features during the history of Tradition, emphasizing many links with the mental dimension, considered as fine body.

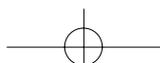
Il titolo di questa mia relazione si basa su un'idea che ha spesso solcato il mio interesse di studioso del pensiero esoterico ed ermetico della filosofia junghiana.

I problemi fondamentali, a mio avviso, sono da considerarsi all'interno di un binomio: memoria, o immagini della memoria e mistero, quindi coscienza ed inconscio, segno e archetipo, realtà oggettiva e realtà trascendente, e come tutto questo può integrarsi in un'idea che da una parte è scientifica e dall'altra è religiosa, quindi spirituale, che attraverso il simbolo può ritrovare un'idea di sintesi, un aspetto di riunificazione degli opposti, il Sé.

La memoria, infatti, rappresenta nella sua immagine archetipica, susseguente alla morte di Cristo, la sua Imago sorta nell'anima collettiva dell'umanità che è la nostra transpersonale banca della memoria a lungo termine.

Quindi, la memoria viene considerata da sempre il fondamento dell'ereditarietà e della biologia evuzionistica, cioè in altri termini perché i figli assomigliano ai genitori e perché, tuttavia, sono diversi da loro, che cosa biologicamente viene riportato da una generazione all'altra.

Il tema dell'evoluzione divenne ben presto il problema dell'alterazione nella memoria biologica. Questo è il motivo per





cui Jung riuscì ad elaborare, nelle sue teorie dell'inconscio collettivo nel 1916 e degli archetipi nel 1919, la presenza di un'altra modalità di espressione nella nostra esistenza, che è archetipica.

Gli archetipi, in questo senso, possono rappresentare alcune delle proposizioni più significative successive all'avvento che avvenne prima con Plutarco e poi con Nietzsche nel momento in cui gli dei erano diventati malattie.

Successivamente Mircea Eliade affermò che uno dei problemi di senso della nostra civiltà nasce dal fatto che agli dei di un tempo si sostituirono i cosiddetti "dei oziosi" che non avevano più nessuna voglia di rappresentarsi nell'uomo, proprio perché delusi dalle sue azioni.

Noi possiamo dire che l'elemento più significativo degli archetipi è quello di considerarli come aspetti più presenti della realtà, come manifestazioni della divinità; quindi, gli archetipi hanno ruoli di organizzatori, che vengono attribuiti anche all'idea triangolare dell'Edipo che in questo caso è una modalità di attualizzazione, fra le altre, degli archetipi.

La Libido in senso junghiano diventa un aspetto della regressione e può portare ad evidenti alterazioni nella dinamica psichica e quindi anche a situazioni di malattia che Jung ben illustrò nei suoi testi, primo fra i quali *Simboli della trasformazione* del 1913.

Non è casuale che l'aspetto archetipico sia quello che viene considerato da tutti come la parte più debole, da un punto di vista scientifico della psicologia analitica

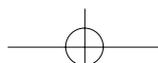
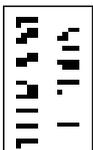
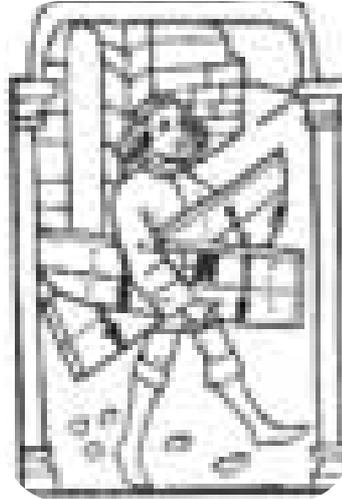
junghiana, ma nello stesso tempo anche la parte più feconda, perché pone tutta una serie di domande, di invarianti psichiche all'interno della grande idea del mistero.

Che cosa può rappresentare all'interno della psiche tutto quello che accompagna la nostra esistenza vuota a volte anche di senso e di significato, e se non viene ben orientata in questo mondo collettivo si può vivere attraverso gli archetipi una delle esperienze più drammatiche e più significative che la vita

psichica può arrecare ad un individuo, che è la malattia mentale.

In un testo che il giovane Jung pubblicò su *L'Associazione verbale* nel 1901, emerse quello che lui chiamò il "complesso della stella", nel senso che il problema della stella, particolarmente significativo all'interno della cultura esoterica anche per la sua equivalenza con la croce (molto studiata anche da Guénon), ha rappresentato una delle metafore fondamentali per la ricerca del centro di Sé, delle fantasie e dei desideri più intimi per rappresentare l'esigenza di ritrovare al di fuori del cattolicesimo il significato religioso dell'esistenza individuale, e ogni iniziato attraverso la propria esperienza anche profana, lo ricercherà come simbolo fondamentale oltre che del trascendente anche della divinità.

Questa concezione religiosa rispetto ai grandi monoteismi, solleva soprattutto due domande.





Innanzitutto, che la religione abbandona una parte importante di sé quando diventa questo tipo di esperienza interiore, e soprattutto l'esperienza interiore mette l'accento più sulla sincerità a scapito della verità, il *certum* al posto del *verum* direbbe Vico, la funzione quindi dell'equilibrio psicofisico a spese dell'oggettività.

Poco importa il contenuto in sé del simbolo e del mito, ma quello che conta è la capacità di produrre un effetto dotato di senso quando il soggetto spirituale non diviene credente *ex abrupto* ma diviene credente perché conosce l'esperienza fondamentale, quella religiosa, attraverso la sua conoscenza personale.

Infatti, prendendo a paragone il mito di Cristo, si può affermare che allora è a questo punto *che come Cristo voi avrete compiuto il vostro esperimento*. Cristo infatti in quel momento vide che tutta la sua vita, completamente dedicata alla verità, era stata una terribile illusione, l'aveva vissuta fino in fondo in assoluta sincerità, aveva compiuto in tutta onestà il suo esperimento, ma si trattava comunque di una compensazione; e allora sulla croce il senso della sua missione l'abbandonò, ma poiché aveva vissuto così pienamente e così devotamente la sua vita, ebbe il trionfo finale nella resurrezione del corpo.

Quando viviamo in questo modo noi riconosciamo in Cristo un fratello, e allora da vero Dio diventa uomo; sembra una terribile bestemmia ma non lo è, perché solo allora noi potremo comprendere Cristo



come egli avrebbe voluto essere compreso come il nostro prossimo; solo allora Dio si fa uomo dentro di noi.

Vediamo come questa esperienza si collega all'idea che un individuo possa sfuggire così alle illusioni, e quindi a tutto quello che ne consegue rispetto all'idea della Maia che è la confusione e peggio ancora la follia.

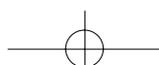
Ricordiamo, infatti, che quando in una famosa intervista televisiva John Freeman, uno dei più conosciuti giornalisti dell'epoca alla BBC, pose la domanda al grande studioso svizzero: *Do you believe? "Crede in Dio?"* Lui rispose in modo enigmatico *I don't believe, I Know!*, cioè "Io non credo, lo so".

Ma cos'è che si può sapere di Dio? Ciò che si può sapere in realtà lo si deve considerare non come un aspetto venuto dall'alto, ma come tutto ciò che uno apprende nella vita e che piano piano porta l'individuo alla convinzione dell'esistenza di Dio.

Si può credere soltanto in ciò che si sa *per esperienza*; questo mette fuori campo la fede, nel senso che non si crede all'esistenza di Dio per fede, ma perché uno ne riesce a trovare il senso e la presenza.

Ma chi è, quindi, dal punto di vista archetipico questo Dio?

Dio non è altro che quello che alcuni chiamano istinto o intuizione; è la voce interiore che ci dice quello che si deve e non si deve fare, in altre parole la nostra coscienza morale. *Il discorso è di far capire agli individui che tutto ciò che accade contro la loro volontà viene da una forza superiore.*





Possono chiamarla Dio o demonio, a me non importa purché capiscano che è una forza superiore.

Si può avere, quindi esperienza di Dio, ogni giorno.

Perciò noi chiamiamo questo Dio un archetipo, non diciamo nulla della sua vera natura se non il fatto che è un'esperienza, che sicuramente ha a che fare con l'aspetto della divinità con una forma cosiddetta a priori, quindi un'esperienza archetipica.

Se Dio soprattutto è volontà e voce ci potremmo chiedere a quale tipo corrisponde; non corrisponde esclusivamente all'esperienza specifica di qualcosa, ma una lettura ermetica delle immagini archetipiche predominanti rivela una serie ininterrotta di trasformazioni che illustrano la vita autonoma degli archetipi dietro le quinte della coscienza.

Questo ci fa capire che l'avvento del monoteismo, l'esistenza e l'entrata in vigore di un modello di unità e totalità ha soppiantato questa idea probabilmente primitiva, ma anche significativa, e soprattutto con gli ebrei e i cristiani il dio unico diventa un soggetto, che noi possiamo intendere come la proiezione dal punto di vista dell'esperienza profana del principio di unità del soggetto umano; in altri termini questo è il tema che viene definito il Sé.

Comunque, si sa come la psicoterapia abbia ripreso su di sé ciò che si proponevano un tempo le cerimonie di iniziazione e i grandi culti; questo ha fatto sì che per mol-

to tempo le religioni siano diventate per un lungo periodo anche una sorta di avversario spirituale dell'uomo psichico.

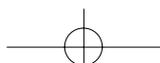
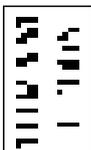
Nel famoso testo *Risposta a Giobbe* Jung disse che quando si parla di Giobbe non si dovrebbe mai dimenticare che ci si occupa della psicologia di una immagine archetipica e antropomorfica di Dio e non di un'entità metafisica, quindi l'e-

sperienza religiosa all'interno dei sistemi di cura della mente non è altro che la necessità non di una via d'uscita ma di una funzione, uno dei modi di ricezione dell'informazione archetipica.

Quindi, il religioso più autentico è colui che dentro di sé riesce a fornire questa esperienza che diventa poi l'esperienza del Centro che si esprime essenzialmente quando si riconosce che il regno di Dio è dentro di noi ma soprattutto che la conoscenza di sé non è quando io mi conosco ma quando io Lo conosco.

Questa è l'idea dell'invisibile che è una porzione altra, un aspetto non particolarmente evidente dell'esistenza che si può definire come una sorta di spirito, un archetipo in sé; altri lo chiamerebbero *spiritus rector*, come una sorta di passaggio dall'immagine primordiale al concetto di spirito.

Questo concetto presupporrebbe l'idea che esiste una correlazione, una tensione tra pulsione e archetipo, come una sorta di infrarosso: cioè la parte istintuale biologica trapassa, a poco a poco, nei processi fisio-





logici vitali e nel sistema di condizioni chimiche e fisiche l'ultravioletto psichico, cioè l'archetipo.

Questa parte non può essere considerata né psichica né fisiologica, ma in questo attraversamento, in questo ponte verso la materia, esiste una zona, che non è né l'una né l'altra, in cui avvengono tutta una serie di esperienze che hanno a che fare con lo spirito umano.

Ricordo che su questo sistema in natura non si possono fare affermazioni dirette; ma Henry Corbin lo definì *mundus immaginalis* e da questo strato intermedio non visibile prese spunto tutta la teoria della fenomenologia archetipica moderna di James Hillman.

Questo aspetto fondamentale della spiritualità, che non può essere certamente considerato oggettivo, ci permette di poter ravvisare alcuni elementi e alcune esperienze di queste modalità dell'archetipo, attraverso il concetto della sincronicità, un principio credo conosciuto da tutti, un principio straordinario, non ordinario, ma che in alcuni momenti segna il passo dell'esistenza di ognuno di noi, ma anche dell'esperienza del cambiamento e della trasformazione.

Al di là di questo che potrebbe essere oggetto di una giornata di studi, penserei di porre all'attenzione di tutti quanti alcune domande che l'archetipo in sé ci pone.

Innanzitutto, dobbiamo pensare che queste cose riguardano un'esperienza umana e non solo divina e quindi nella pratica della vita religiosa diventa sicuramente impor-

tante, perché fa passare l'individuo dal vuoto al conflitto e perché gli pone soprattutto una serie di domande fondamentali, oltre che sulla propria vita, anche sull'esistenza in genere.

Allora poniamoci queste domande, che sono il tentativo di mediazione fra la materia e lo spirito e che ci pongono sempre una conflittualità di metodo, ma che ritengo abbiano un'enorme potenza energetica e di sintesi.

Ricordiamo innanzitutto come proprio noi dobbiamo comportarci rispetto all'idea di liberazione, della depressione e del vuoto, se questa energia che prende forma nei riti e nelle credenze deve essere riversata in un aspetto unico, totalitario e quindi monoteistico, o se deve rappresentare una porzione della nostra esperienza archetipica o ancor di più misterica e come integrare tale energia, come ritrovare la propria Anima.

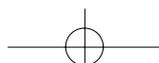
Una delle espressioni è proprio il mito personale, ciò che dà senso ad ogni individuo.

Ma il mito è una credenza individuale o una compensazione?

Ha a che fare con la nostra opposizione all'idea del vuoto e del nulla, oppure rappresenta in realtà una strada, non una verità ma una funzione dell'esperienza psichica?

E come possiamo richiamarci a questa illusione senza in qualche modo essere vittime di questo simbolo?

Come poter sopportare questo conflitto e come poter vivere un'esperienza di questo tipo che è anche un'esperienza metafisica?





Se gli archetipi sono legati al cosmo, a quali sbocchi allora ci può portare l'esperienza archetipica?

Allora, a questo punto, sarebbe utile riuscire ad immaginare qualcosa che non è soltanto l'invisibile o l'istintualità, la pulsione, ma anche il recupero di tutti quegli aspetti legati alla cultualità, ai riti, all'iniziazione e quindi ai misteri che per troppo tempo sono stati tralasciati e a volte abbandonati.

L'idea che risiede nell'archetipo è una sorta di impulso che l'esperienza archetipica ci darebbe per ripristinare queste antiche ma non mai inusitate pratiche che ancora oggi andrebbero riviste, forse ripresentate in termini più accessibili da un punto di vista sociale e collettivo.

Non dimentichiamo, per esempio, che una delle spiegazioni mitologiche dell'esperienza della guerra, mi riferisco alla seconda guerra mondiale, l'esperienza cardine dell'idea di potenza energetica che spinse Hitler alla devastazione, è il tremendo risultato di una conflittualità profonda fra un popolo di razza pura (potere temporale) che doveva essere quello ariano nei confronti di un altro popolo eletto da Dio, che erano gli ebrei (potere spirituale), attraverso la non tanto velata ricerca dell'arca dell'alleanza, del Graal, cioè di uno dei miti più antichi ma più affascinanti e potenzialmente distruttivi.

Quando un mito infatti non si presenta alla nostra osservazione cosciente per tanto tempo può diventare secondo la teoria

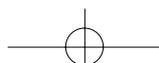
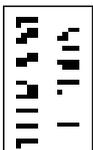
archetipica un elemento di distruzione inconscia e può essere utilizzato come elemento di potenza da individui che soffrono di una patologia psichica.

Hitler secondo Jung, ammalato di "pseudologia fantastica", combatté questa guerra nell'idea delirante di ritrovare una potenza superiore, anche misterica, probabilmente molto personale, ma che divenne di stampo collettivo per la convinzione che riuscì a trasmettere al suo popolo di raggiungere quel potere spirituale e temporale che era collegato al

mito famoso della ricerca del Graal, che per molto tempo era stato seppellito nell'immaginario collettivo.

Voglio ricordare, infatti, che da un punto di vista sociale il mito, come dice Rollo May che è uno dei più grandi filosofi e studiosi moderni del mito, fornisce quattro funzioni fondamentali: 1) il senso di identità personale, rispondendo alla domanda "chi sono?"; 2) il senso di appartenenza al gruppo; 3) fonda i valori morali; 4) tenta di risolvere il mistero dell'esistenza.

Questo bisogno profondo dell'umanità ha fatto sì che poi, quando il mito non emerge come conoscenza, ma come interesse rispetto all'idea cosciente, può diventare una potenza distruttiva invece che positiva e propositiva e soprattutto nell'elaborazione di alcune particolari menti che possono essere inflazionate da questa equivalenza con l'idea archetipica, si possono verificare grandi sconvolgimenti nel sociale ma anche nella prospettiva della trasformazione del mondo.





E credo che in questo senso non sia necessario avere o ricorrere a delle formule specifiche per rispondere alla domanda: "Che cosa bisogna fare? E adesso che cosa facciamo?".

Io credo si senta diffusamente l'esigenza e si continui ancora di più a desiderare un rinnovamento dell'idea iniziatica, ma non dal punto di vista dell'iniziato ma dell'iniziazione; una sorta di *spiritus rec-tor*, potrei dire, come una scintilla che può accendere l'anima sopita di questo inizio di secolo che stiamo percorrendo e questo incontro con il numinoso, come diceva lo storico Rudolph Otto, potrebbe aprire anche la strada al risveglio dell'estetica, quindi all'idea della bellezza che ha molto a che fare con il passaggio, con la trasformazione in senso esoterico di un'energia negativa verso un'energia che abbia, nella prospettiva dell'immagine estetica, una sua evidenza, un suo *modus vivendi*.

Queste mie riflessioni hanno quindi a che fare con un percorso di Anima, che Jung definiva di "individuazione" e che Guénon chiamerebbe realizzazione ascendente e discendente.

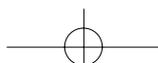
Appare allora fondamentale che ognuno debba ritrovare all'interno di Sé la metafora della propria esistenza, ma soprattutto debba portare fino in fondo il proprio mito perché gli altri non debbano mai dimenticare e quindi rimuovere nell'inconscio, diventando così un probabile elemento distruttivo. Questo tema profondamente simbolico



ma anche religioso può rappresentare un esempio per se stessi, ma un esempio anche per coloro che credono che la prospettiva dell'Anima e dell'iniziazione siano delle prospettive possibili, se non le più impegnative per poter sostenere l'incontro col mondo collettivo, col mondo della realtà che porta con sé i modelli di adattamento che spesso aprono le porte solo al vuoto e alla depressione senza via d'uscita e impediscono la vera realizzazione spirituale.

Vorrei avviarmi alla conclusione di questo contributo attraverso le parole di uno dei più grandi studiosi di storia delle religioni e quindi di esoterismo, recentemente scomparso in povertà, Elémire Zolla, che ci offre una possibilità di ritrovare una funzione religiosa nel famoso *Canto dell'ebbro*: *Colui che un giorno insegnerà il volo agli uomini, avrà spostato tutte le pietre di confine, esse voleranno tutte nell'aria per lui ed egli darà un nome nuovo alla terra, battezzandola "la leggera"*. Questo è come *colui che si redime dalla volontà di vendetta e non si oppone più al trascorrere del tempo perché ha accettato l'eterno ritorno dell'uguale*. Questo essere di suprema sapienza, che ha escluso la fascinazione e la maledizione del cambiamento, tuttavia non ci è ignoto ma è colui che nella tradizione induista è il liberato in vita.

La *Liberazione nel mondo occidentale è lo stato non suddiviso, ignaro d'ogni scissione, nel quale sono assorbiti senza ombra di contrapposizione gli elementi (stoicheia) e i fatti (prágmata)*. La liberazione pervade e





ispira una vita dialogante con la luce, ne forma l'essenza [...] La realtà è tempo rievocato, non si sa da chi, da un'essenza invisibile e imprendibile dell'uomo, sua matrice e suo destino.

Perché Zolla? Io credo che, come Guénon egli ha sempre fra Oriente e Occidente cercato di recuperare la storia del mito e della tradizione spirituale che è stata offuscata a volte, se non cancellata, dalle nostre scienze. E lui sottolineava così la sua sofferenza di fronte a questi fenomeni demitologizzanti e, quindi, di cancellazione della memoria del mito.

Noi sappiamo benissimo come tutto questo abbia una particolare importanza nella psicologia, nell'inconscio collettivo così come Jung sottolineava, in quanto il mito per definizione, quando viene cancellato dalla memoria, si presenta sotto varie forme spesso perverse della cultura che possono generare distruzioni ed anche elementi degenerativi nella società.

Questo motivo di ricerca, cura e particolare attenzione al mito è uno dei compiti del lavoro degli studiosi esoterici dell'immaginale, dell'archetipale, proprio per impedire che l'oscuramento della visione del mito possa rappresentare per il sociale una sorta di cambiamento delle opinioni, una sorta di metanoia negativa di ripristino di modalità collettive che possono turbare profondamente il tessuto della nostra società.

A tal proposito Guénon come Zolla hanno sempre profuso un particolare impegno

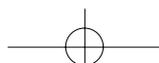
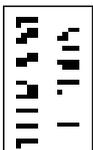
intellettuale per lo studio dei miti dell'Occidente e dell'Oriente e in alcuni momenti della loro esistenza la loro totale dedizione.

Solo rarissimi casi di coloro che sanno di avere in tasca la storia delle stelle e di poter andare in direzione del futuro soltanto guardando al passato, rimarrebbero come testimonianza di questa situazione della psicologia collettiva.

Guénon è sicuramente uno degli autori più fecondi del simbolismo e delle tradizioni nel Novecento italiano. Questa non è chiaramente solo la mia opinione personale, ma è data anche dalla sua letteratura e dalla sua grande capacità di scrittore tradotto in diverse lingue in tutto il mondo.

Attraverso l'attento studio dei miti e dei loro relativi significanti archetipici si possono apprendere le famose "cognizioni" necessarie per parlare, discorrere di psicologia e leggere anche la fetta di storia del mondo, una storia certamente esoterica per molti versi, ermetica secondo alcuni; però quello che sicuramente aiuterebbe tutti è che non sempre la parola deve essere svelata, quindi non sempre le parole devono avere un loro percorso di coerenza logica e cognitiva.

Il riferimento è anche a tutti gli studiosi che, nel linguaggio e nella parola, hanno tratto anche una loro ragione di vita e dunque sanno quanto sia importante non solo parlare e discorrere ma utilizzare la parola al di là del messaggio verbale, ovvero in





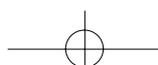
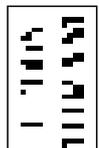
quello non verbale, metaforico, analogico; si noterà, allora, come spesso nella parola ci sia una sorta di messaggio alchemico, elaborato nel tempo e nei secoli che va "attenzionato", scoperto e visto in modo meno disincantato, più attento ed elaborativo.



E questo probabilmente è compito della psicoanalisi ma anche di tutti i filologi ermetici, che vedono nel linguaggio la chiave di tanti aspetti della nostra esperienza di vita che il simbolo e l'archetipo rendono sacra e iniziatica.

Riferimenti bibliografici:

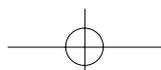
- Eliade, M. (1985) *Mito e realtà*. Borla, Roma.
Eliade, M. (1968) *Il mito dell'eterno ritorno*. Borla, Roma.
Gopi Krishna, (1971) *Kundalini*. Ubaldini Editore, Roma.
Guénon, R. (1993) *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*. Adelphi, Milano.
Hillman, J. (1991) *Animali del sogno*. Minima, Milano.
Hillman, J. (1999) *L'anima del mondo*. Rizzoli, Milano.
Hillman, J. (2001) *Il piacere di pensare*. Rizzoli, Milano.
Jung, C.G. (1976) *Opere* (vol. VIII), *La dinamica dell'inconscio*. Boringhieri, Torino.
Jung, C.G. (1980) *Opere* (vol. IX), *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*. Boringhieri, Torino.
Kerényi, K. - Hillman, J. (1992) *Variazioni su Edipo*. Minima, Milano.
May, R. (1991) *Il richiamo del mito*. Rizzoli, Milano 1991.
Miller, R. - Hillman, J. (1983) *Il nuovo politeismo*. Edizioni di comunità, Milano.
Ortoleva, R. - Testa, F. a cura di (2003) *I territori dell'alchimia*. Moretti e Vitali, Catania.
Zolla, E. (1975) *Le meraviglie della natura*. Marsilio, Milano.
Zolla, E. (1988) *Archetipi*. Marsilio, Milano.
Zolla, E. (1992) *Uscite dal mondo*. Adelphi, Milano.





Fornitore del
Grande Oriente d'Italia

Via dei Tessitori n° 21
59100 Prato (PO)
tel. 0574 815468 fax 0574 661631
Part. IVA 01598450979



Il simbolo in Jung

di **Salvina Artale**

The symbolic category in the doctrine of Carl Gustav Jung is one of the most important knot in order to understand the mental processes; the symbolism unifies, ties and enlarges every reductive ideation, inserting human thought in a perspective conception. The symbol helps to see in transparency and not to take the events literally.

Il simbolo (dal greco *symballein*, "unificare, connettere") indicava due metà di un oggetto che riavvicinate lo ricompongono. Con il trascorrere del tempo questa funzione fu sostituita con un ruolo rappresentativo: il simbolo venne, cioè, interpretato come qualcosa che sta al posto di un'altra (es. la bilancia che rappresenta la giustizia).

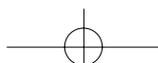
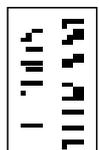
La funzione simbolica e il suo modo di concepirla ha subito delle variazioni lungo la storia; ma nel Novecento il più grande pensatore, a riguardo, fu Jung: con lui ritorna la certezza interiore che dietro ogni apparenza concreta si nasconde un principio formante che la facoltà intuitiva dell'uomo a volte può cogliere per un istante. Il simbolo è l'espressione di una realtà atempora-

le. È da evidenziare, comunque, che la simbolicità è decisa dall'atteggiamento dell'uomo, dal vissuto e dalla partecipazione emotiva che questi le attribuisce secondo il periodo storico (es. la svastica era in tempi antichi un simbolo religioso, indicante il divenire cosmico).

Il simbolo è l'elemento centrale del pensiero di Jung, poiché vi si concentrano le linee di forza della psicologia analitica.

Ecco la definizione proposta da C.G. Jung:

Io distinguo nettamente il concetto di simbolo dal concetto di segno. [...] Infatti il simbolo presuppone che la espressione adottata sia la migliore definizione (o forma) possibile di un fatto (o stato di





cose) relativamente richiesta. [...] Finché è vivo, un simbolo è l'espressione di una cosa non meglio caratterizzabile. Ora, il simbolo è vivo finché è prego di significato.

[...] Per ogni interpretazione esoterica il simbolo è morto, perché essa – spesso mediante ipotesi – lo ha immesso in un'espressione migliore, per cui esso è diventato il semplice segno convenzionale di contesti meglio e più integralmente conosciuti in altro modo. Il simbolo è vivo sempre solo per il punto di vista esoterico.

[...] La qualità di un simbolo, meno di una cosa, dipende primariamente dall'atteggiamento della coscienza contemplante. [...] Tuttavia esistono prodotti il cui carattere simbolico [...] s'impone per virtù propria, è tale per l'effetto che crea. Sono quei prodotti che sono privi di qualsiasi significato, per cui possono avere solo un significato simbolico. Un triangolo che racchiude un occhio è così privo in sé di significato che l'osservatore non può considerarlo che un disegno senza senso [...] un disegno siffatto [...] fa l'effetto di un simbolo.

C.G. Jung, *Tipi psicologici*

[...] I simboli che non fanno questo effetto sono morti – o perché sono stati superati da una formulazione migliore o perché la loro natura simbolica dipende esclusivamente dall'atteggiamento della coscienza contemplante.

Il simbolo deve essere pertanto un qual-

cosa di ancora così primitivo da essere sicuramente onnipresente.

Esistono prodotti psichici individuali che hanno evidentemente un carattere simbolico [...]. Però questi prodotti non hanno mai un'origine esclusivamente conscia o esclusivamente inconscia, ma nascono dall'armonica combinazione di entrambe le entità. Troviamo allusioni ai fondamenti del processo di formazione del simbolo nelle rare e laconiche descrizioni dei periodi di iniziazione dei fondatori di religioni: Gesù e Satana, Buddha e Mara, Lutero e il Demonio.

In Zarathustra verso la fine troviamo un esempio illuminante della regressione dell'antitesi nella figura dell'"uomo peggiore di tutti".

Il simbolo va distinto dall'immagine.

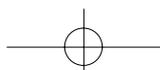
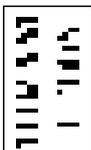
Jung specifica che l'immagine o *imago* è "fantastica" e che solo indirettamente si rifà alla percezione dell'oggetto concreto.

L'immagine è cioè una "realtà interna" espressione, quindi, di contenuti inconsci.

Nell'immagine e nel simbolo Jung scorge una complementarità tra coscienza e inconscio che esprimono la totalità psichica.

Ma, mentre, nel caso dell'immagine questa costellazione è determinata da un oggetto esteriore, nel caso del simbolo la costellazione nasce da un'attività spontanea del soggetto, motivata da archetipi, ossia dalle immagini primigenie dell'inconscio collettivo.

È da sottolineare come i simboli non sono contenuti precostituiti, bensì unità funzionali.





Secondo la legge di conservazione dell'energia psichica formulata da Jung, la quantità di energia si mantiene costante, mentre varia la sua distribuzione.

Nell'interazione degli opposti il simbolo nasce quando la tensione polare ha ormai raggiunto un certo grado di intensità e l'energia libidica cerca nuove vie. Così, ciascuno degli opposti cercherà di impadronirsi del simbolo e sarà l'Io, che già tendeva verso uno degli opposti, a fare una scelta e a produrre una nuova scissione, che condurrà verso una nuova e più elevata unificazione.

La facoltà psicologica di comporre gli opposti in un simbolo viene denominata da Jung "funzione trascendente".

Il processo di integrazione e di consapevolezza riflessa viene chiamato "individuazione".

Tale processo è un'opera di differenziazione che ha come meta lo sviluppo della armoniosa personalità individuale.

Sarà compito di ogni psicoterapia promuovere i mezzi opportuni per l'ampliamento e l'integrazione dei vari aspetti della personalità del paziente.

Per Jung il sogno è la rappresentazione spontanea, in forma simbolica, dell'attuale condizione dell'inconscio in relazione con la coscienza. Egli relativizza la valutazione del simbolismo dei sogni; infatti il criterio causale usato da Freud, gli appare una restrizione.

Per Jung esiste un'autentica produzione simbolica che media il passaggio dalle pulsioni alle espressioni culturali e orienta l'uomo verso scopi creativi.

Il simbolo è ambiguo e va quindi interpretato con un criterio archetipico.

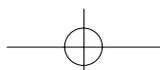
Il simbolo è il manifestarsi dell'archetipo sul piano razionale, in modo che l'inesprimibile si pone su un piano espressivo; questo assume, così, il valore di indicatore, che orienta cioè il sognatore verso la direzione che dovrà prendere.

Per Jung le interpretazioni dei sogni dovranno essere polivalenti e mai definitive né esaurienti.

Più simboli possono riferirsi ad un medesimo archetipo, ma anche un singolo simbolo può fare capo ad un determinato archetipo.

Il metodo terapeutico analitico junghiano raduna e paragona i simboli manifestati dal paziente tramite i sogni, i miti, le leggende e i simboli dell'intera umanità, amplificando così le manifestazioni dell'archetipo e mettendo sempre più in contatto il paziente con il centro archetipico sconosciuto ma che lo ha guidato sino ad allora.

Si può, dunque, dire che il simbolo offre una direzione (per la comprensione di se stesso), è una via d'accesso al mondo dei valori, fondamentali per lo sviluppo della personalità; ma nello specifico il simbolo junghiano ha una funzione metapoietica e trasformatrice: cioè ha il compito di trasformare l'energia psichica in progetti di esistenza.





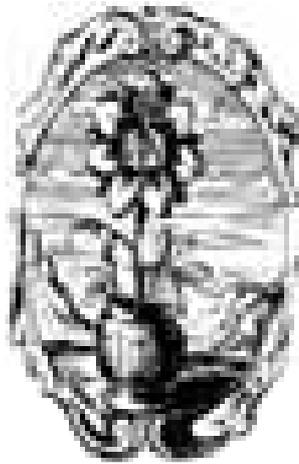
L'idea di Dio, gli antichi miti, le concezioni animistiche, i riti vengono spiegati da Jung come rappresentazione dei percorsi, inevitabili, che l'energia psichica deve affrontare perché ogni uomo possa costituirsi come essere autonomo.

Un'opera junghiana che esplica tale prospettiva è *Simboli della trasformazione* dedicata quasi totalmente al mito dell'eroe solare.

Afferma Mircea Eliade che per mezzo dell'iniziazione l'uomo diventa figlio dell'Essere supremo, ridiventa tale in seguito alla morte rituale seguita dalla sua risurrezione in qualità di Sole. Il Sole diventa il prototipo del "morto che resuscita ogni mattina". Tutto il complesso di credenze sono collegate alla valorizzazione del Sole quale dio (eroe) che senza conoscere la morte, attraversa ogni notte il regno della morte e riappare l'indomani, uguale a se stesso. Il tramonto non è percepito come morte del sole (contrariamente ai tre giorni di oscurità della luna), bensì come una discesa dell'astro nel regno dei morti.

Quindi l'eroe compie una discesa e una risalita, Jung accoglie i motivi solari come espressioni immaginose di una realtà psichica ispirata a una realtà obiettiva, ossia al corso del sole.

Il dinamismo tipico della libido, secondo Jung, considera la regressione non un evento negativo, bensì un momento necessario della faticosa dialettica che conduce l'uomo verso il progresso psichico. Morire non è la fine ma il fine.



L'iniziato ai misteri eleusini lodava l'influsso che scendeva su di lui, compiangendo i comuni mortali che non possono attingerlo.

Nell'uccisione, nello smembramento e poi nella resurrezione di Osiride l'iniziato intuisce il permanere e il continuare della vita oltre tutte le forme.

Applicando il metodo dell'immaginazione attiva, Jung si accorse che molti suoi pazienti producevano spontaneamente disegni di forma rotonda o quadrata che si evolvevano secondo un egual ritmo della psicoterapia.

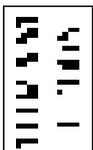
Tra il 1925 e il 1929 Jung conobbe il simbolismo asiatico, il mandala; questi sono intesi a rappresentare le relazioni tra i diversi piani della realtà.

I mandala sono altresì strumenti di meditazione che aiutano a visualizzare simbolicamente i rapporti intercorrenti tra i diversi piani del reale e ad intuire la suprema realtà dell'universo.

Jung afferma che un simbolo è volto a esplicitare filosoficamente la natura della divinità.

Secondo la psicologia di Jung i mandala non attingono a idee consapevoli e rivelano la condizione psicologica del disegnatore; essi assumono il ruolo di rimettere ordine nel caos, anche se il paziente può non rendersene conto; questi esprimono l'ordine, l'equilibrio e la totalità e riattivano l'inconscio.

Jung rivela in essi l'importanza del simbolismo quaternario, in cui questo prefigura un processo d'integrazione nel quale si





integrano le quattro funzioni psichiche (pensiero, sentimento, sensazione e intuizione).

Il simbolismo ternario tradisce invece un'integrazione difettosa, cioè la mancanza di un elemento indispensabile per errore o per rimozione.

La ricorrenza del simbolo ternario, in più culture, fa pensare a Jung che ci troviamo di fronte ad un archetipo, di cui il senso psichico (il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo) costituiscono la proiezione dei tre stadi che ogni uomo attraversa durante il processo di realizzazione come individuo.

Alla domanda se l'uomo occidentale abbia omissso un elemento fondamentale nella sua rappresentazione della divinità, Jung risponde che il rimosso è il "male".

La resistenza dei pazienti di fronte al problema del male, indica la difficoltà a misurarsi con la loro "ombra", cioè con la negatività che portano dentro.

Scrivendo Jung che il male vuole essere tenuto in considerazione come il bene, perché entrambi appartengono al fenomeno luminoso e buio della vita.

La separazione di Dio dal diavolo è grave perché indica un divorzio psichico, che fa rigettare all'uomo la sua stessa "ombra".

Riconosciuto il male nella trinità, questa diventerà una quaternità. Questo processo non riguarda solo il cristianesimo, ma tutta la cultura occidentale, perché si svolge secondo le coordinate di spazio, tempo e causalità, lasciando nell'oblio dell'inconscio la sincronicità.

Nell'alchimia l'ombra della trinità si presenta come *nigredo*, cioè "opera al nero", che rappresenta la prima fase del processo alchemico e che per Jung è un simbolo dell'inconscio contenente ogni virtualità nello stato indifferenziato.

Attraverso la putrefazione, la fermentazione e la triturazione, la materia viene spogliata della propria forma iniziale; successivamente questa viene "purificata" con il "candeggiamento", "opera al bianco" o *albedo*, che simbolizza la luce pura, indivisa. Il culmine è nell'"opera al rosso", *rubedo* o *cintras* in cui gli opposti si compongono in un'unità superiore.

L'esito finale del procedimento alchemico, rappresentato come pietra filosofale che trasmuta tutti i metalli, è un simbolo dell'unità psichica.

Mircea Eliade in *Arti del metallo e alchimia*, scrive che l'importanza delle ricerche di Jung consiste nell'aver stabilito che l'inconscio persegue processi che si esprimono attraverso un simbolismo alchemico e che tendono a risultati psicologici omologabili ai risultati delle operazioni ermetiche.

Jung interpreta queste tre fasi del procedimento alchemico come momenti dell'evoluzione psicologica espressi nel proprio abisso psicologico: dalla *nigredo* all'*albedo* che è l'integrazione tra la parte maschile e femminile, alla *rubedo* che è la fase in cui gli opposti si compongono in unità superiore, permettendo così un esito finale.

L'alchimista non è attirato solo eticamente o intellettualmente dalla sua attività,





bensi i mutamenti della materia su cui opera sono contemporaneamente, e in termini diversi, quelli della sua psiche.

La pietra, che spesso allegorizza nell'immaginario ciò che è freddo e privo di vita, nell'alchimia simbolizza uno stato spirituale superiore difficilmente definibile. Ancora, la pietra alchemica, nella storiografia scientifica e nella cultura occidentale, si è ridotta ad una pietra "magica".

Il Sé, per Jung, è trascendente rispetto alla psiche ed empiricamente appare nei sogni, nei miti, nelle fiabe, in veste di re, profeta o salvatore, ma è anche simboleggiato da un animale (per es. toro, cavallo, pesce o serpente) perché rappresenta la relazione ideale tra i nostri istinti e l'ambiente.

È da sottolineare che la pietra, come il cerchio, la croce e la quaternità, è un simbolo appropriato del Sé. Per la caratteristica peculiare della pietra, quella cioè di essere oggetto totalmente privo delle caratteristiche dell'Io (sentimenti, pensieri e fantasie) può indicare l'intatto centro del Sé.

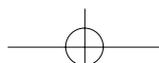
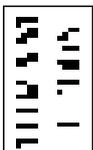
C.G. Jung affermò che soltanto uno straordinario impoverimento del simbolismo ci ha permesso di riscoprire gli dei

come fattori psichici, cioè come archetipi dell'inconscio [...]. Il cielo è divenuto per noi un luogo deserto, un bel ricordo di cose che furono. Ma il nostro cuore brucia, e una segreta inquietudine rode le radici del nostro essere.



Bibliografia:

- Cinque, G. (1989) *Jung e il simbolo*. Ed. Pungitopo, Marina di Patti (Me).
 Eliade, M. (1967) *Arti del metallo e alchimia*. Ed. Bollati Boringhieri, Torino.
 Eliade, M. (1976) *Trattato di storia delle religioni*. Ed. Bollati Boringhieri, Torino.
 Jung, C.G. (2003) *Tipi psicologici*. Ed. Newton, Roma.
 Jung, C.G. (1970) *Simboli della trasformazione*. Ed. Bollati Boringhieri, Torino.
 Jung, C.G. (1966) *Psicologia e religione*. Edizioni di Comunità, Milano.
 Jung, C.G. (1981) *Psicologia e alchimia*. Ed. Bollati Boringhieri, Torino.
 Parodi, B. (2002) *L'iniziazione*. Ed. Magi, Roma.



Jung, l'alchimia e oltre

di **Maurizio Nicolosi**
Psichiatra e Psicoterapeuta

Alchemy, the ancient ars regia for understanding the deep strata of collective unconscious, has always been for C.G. Jung a source of knowledge and study for pointing out his thought's structure based on the dynamics of opposites. Alchemy becomes the leading Hermetic vessel, where the personal unconscious metaphorically lives together with the collective one; the main repository of the transformation of matter and spirit.

Confrontando il contenuto esplicativo della voce *Alchimia* in vari repertori, vocabolari ed enciclopedie, sia generali che monotematici, risulta evidente la difficoltà a sintetizzare il lemma in maniera compiuta.

Nel crogiolo dell'Alchimia si fondono e si con-fondono, al modo della Materia Prima stessa, concezioni filosofiche, dottrine esoteriche, azioni magiche e sperimentazioni naturalistiche: una dottrina spirituale in cui religione, filosofia e tecnica di laboratorio coesistono e si identificano.

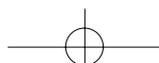
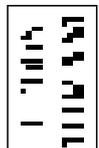
Apparentemente predominano la ricerca e la prassi, ma il fondamento è dato da una visione della realtà, che è antropologica e cosmologica, secondo la quale un profondo

legame unisce gli aspetti visibili con quelli invisibili del cosmo: la materia e lo spirito, l'uomo e l'universo.

In tal maniera l'opera alchemica si attua su due livelli simultanei: la trasformazione dei metalli vili in metalli nobili e il passaggio dell'alchimista stesso da una condizione di umanità "impura" a una condizione di umanità "nobile".

Scriveva Claude Lablatinière d'Ygé (1948):

Che coloro che pensano che l'Alchimia è strettamente di natura terrestre, minerale e metallica, si astengano. Che coloro che pensano che l'Alchimia è unicamente spirituale, si astengano. Che coloro che pensano che Essa è solamente un





simbolismo utilizzato per rivelare analogamente il processo della "Realizzazione spirituale", in breve, che l'uomo è la materia e l'athanor dell'Opera, che essi abbandonino.

Esperienze di ricerca alchemica sono documentate sia in Occidente che in Oriente, e da tempi remoti. E non è possibile discriminare, alla luce delle attuali conoscenze, se si tratti di un'unica tradizione diffusasi presso culture diverse, muovendo da un unico punto di partenza, o se si tratti, piuttosto, di forme di pensiero affini ma autonome rispetto all'origine. Se quest'ultima ipotesi, sul piano della storia e della storia delle idee, è quella più attendibile, l'ipotesi dell'origine unica è certo altamente suggestiva.

E lo sarebbe ancor più se, seguendo l'idea di James Hillman, si volesse identificare il primo Alchimista addirittura in Mosè (XIII secolo a.C.). L'episodio del vitello d'oro (Esodo, 32, 1-20) con Mosè che brucia l'idolo, lo riduce in polvere, sparge la polvere sull'acqua e poi ne offre da bere ai figli d'Israele ben si presta, infatti, a una interpretazione in termini di *opus alchemico*.

Per secoli, forse per millenni, in Occidente come in Oriente, molti uomini hanno dedicato la loro vita all'Alchimia: tra questi ci sono stati uomini profondamente appassionati alla ricerca della verità e delle risposte alle domande ultime sulla condizione umana, ma anche – bisogna dirlo – uomini più interessati e condizionati dall'*auri sacra*

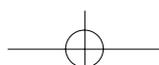
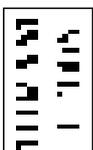
fames, fino a vestire i panni del ciarlatano, cortigiani al soldo di questo o quel potente.

Oggi, all'inizio del terzo millennio, dove i diffusi sentimenti di perdita di identità collettiva per il crepuscolo della civiltà occidentale si oppongono radicalmente a quelli d'ingenuo "acquariano" ottimismo per l'avvento della Nuova Era, un discorso sull'Alchimia rischia di rimanere

impegolato in diatribe improduttive: da un lato l'adesione acritica, come spesso accade supportata dalla fascinazione che ogni sapere iniziatico (o supposto tale) comporta, dall'altro gli anatemi, svalorizzanti e apotropici, del razionalismo e del materialismo scientifico.

Anzi, per quanto paradossale possa apparire, sembrerebbe che proprio l'espansione e la diffusione della mentalità neopositivista e riduzionista abbia finito per favorire l'inflazione di modalità di sentire ed esperire la realtà umana, sicuramente lontane dal gelo della razionalità, ma non per questo necessariamente vicine alla realtà dell'anima e al mondo immaginale. Quasi a dar ragione a chi ha affermato che da quando gli uomini hanno smesso di credere in Dio non è che abbiano smesso di credere in qualcosa, quanto piuttosto hanno cominciato a credere a tutto, indiscriminatamente.

L'Alchimia è stata, e continua ad essere, un *Mistero*, non tanto per l'"ermetico" linguaggio usato dai suoi cultori o per il tirocinio iniziatico richiesto ai suoi *Adepti*, ma soprattutto per essere il luogo dove un'ap-





parente pratica da protolaboratorio chimico rivela, e allo stesso tempo nasconde, dinamiche psicologiche, percorsi di vita e itinerari spirituali, ben più complessi e articolati: gli alchimisti, infatti, proiettavano i loro processi interiori dentro la loro attività di ricerca, e nel far questo facevano esperienza di sentimenti intensi e profondi, sul piano emozionale e, talvolta, di una vera asceti su quello spirituale.

L'Alchimia, dunque, rivela e nasconde: *mysterium* è infatti una realtà la cui comprensione non è immediata né univoca. Per comprendere è certo necessario che si trascendano la letteralizzazione e l'apparenza, secondo le quali le cose non sono altro che quello che sono e che appaiono ai nostri sensi; ma occorre trovare una chiave di lettura, che non è necessariamente remota, o arcana, o arcaica, ma, anzi, è offerta ai nostri sensi, al nostro intelletto e al nostro cuore. Solo che occorre avere occhi buoni, mente libera e animo purificato.

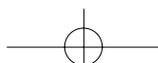
Per quel che è dato conoscere, soprattutto attraverso gli scritti del XV e del XVI secolo, gli Alchimisti avevano due scopi tra loro collegati: quello di mutare la materia vile in qualcosa di più prezioso (l'oro, l'elisir universale, il *lapis philosophorum*) e quello di trasformare la materia vile in Spirito. L'Alchimista soleva scegliere con cura gli elementi con i quali lavorare in base a uno schema organizzato secondo coppie di opposti, fiducioso che l'attrazione tra con-

trari avrebbe portato alla loro unione (*hierogamos*, matrimonio sacro) e, quindi, alla produzione di una nuova sostanza, derivata sì, ma pure diversa da quelle originarie: ripetendo più volte i procedimenti di combinazione e rigenerazione forse la sostanza sarebbe alla fine emersa allo stato puro.

In tal maniera il fulcro dell'*opus alchemico* era la "trasmutazione dell'uomo", spesso – anche se non costantemente – proiettata sulla "trasmutazione della materia". Impegno questo faticoso, ambizioso, pericoloso anche; pericoloso, soprattutto, se appariva prossimo a rubare il monopolio del cambiamento dell'uomo (*metànoia*) alle istituzioni religiose, amministratrici gelose ed esclusive della Grazia divina, fattore comunque indispensabile ad ogni reale trasformazione.

Per questo gli Alchimisti volevano e non volevano dire, a un tempo: ad arte annunciavano luce e provocavano oscurità, ad arte mescolavano immagini e discorsi in una foresta intricata di simboli e di significati, perché la loro parola poteva essere compresa se non era compresa subito e quindi ricondotta al "già noto".

L'Alchimia si presenta così come erma bifronte. Un lato è dato dal suo configurarsi come disciplina esoterica che tende ad unificare in uno stesso processo cosmologia e spiritualità: l'Adepto, nell'attendere alla "Grande Opera", si muove "religiosamente" tra il Laboratorio e l'Oratorio, e la tra-





sformazione della *materia prima* che egli cerca di realizzare nel regno della natura coincide con il cambiamento della coscienza del rapporto tra Sé e l'Assoluto.

L'altro volto dell'Alchimia è dato dal suo essere, in quanto Arte della Trasformazione, metafora della crescita e dello sviluppo psichico.

Fu questo il volto che probabilmente affascinò Carl Gustav Jung quando, dopo essere stato invitato dal sinologo Richard Wilhelm a commentare l'antico testo di alchimia cinese *Il Segreto del Fiore d'Oro* (1929), cominciò a raccogliere e a leggere i testi degli alchimisti occidentali, e scoprì, con sorpresa, che essi possedevano già il concetto di "energia mentale" e avevano più volte messo in evidenza l'importanza degli "opposti": l'Alchimia e il suo complesso simbolismo sembravano così un completamento naturale per la ricerca interminata che segnava il progressivo definirsi della Psicologia Analitica.

Ma non era la prima volta che Jung si confrontava con l'Alchimia.

Sabine Spielrein è stato personaggio determinante non solo per la vita sentimentale ed emozionale di Jung, ma, con buona pace di certe recenti letture cinematografiche, riduttive e pruriginose, è stata anche importante per lo sviluppo della stessa Psicologia Analitica. A lei dobbiamo un'affermazione, lasciata su un suo scritto sulla Schizofrenia, che ha consentito di retrodatare di quasi vent'anni il primo approccio di Jung all'Alchimia, attestando come già nel

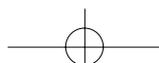
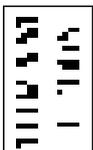
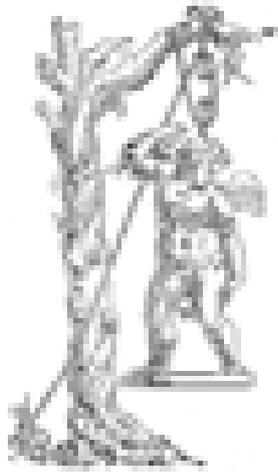
1912 lo psicologo zurighese si fosse interessato alla figura di *Zosimo di Panopoli*, ovvero del primo autore di materia alchemica storicamente accertato (III-IV secolo d.C.), e al quale, successivamente, avrebbe dedicato più ampie trattazioni.

Jung, leggendo in modo critico i testi di Alchimia, e nei manoscritti originali tutte le volte ciò fosse possibile, considerò l'*Arte Regia* come un sistema filosofico eretto sulla speranza di risolvere, attraverso un particolare metodo di indagine e di elaborazione, quel mistero dell'esistenza, insondabile

per la ragione *uni-direzionata*, costituito dal rapporto tra bene e male, e dalla ricerca di come gli aspetti vili e degradati della vita potessero essere purificati e trasformati in nobili e perfetti.

Jung affermava, così, che l'Alchimia andava considerata in maniera "simbolica" e non in maniera "scientifica", facendone non già l'antesignana della moderna Chimica, bensì uno dei precursori culturali della moderna indagine dell'inconscio.

Con tale spessore dottrinale e con l'accezione attribuitale, Jung affrancava l'Alchimia dallo stigma di pseudoscienza (e di protochimica), attribuendole piuttosto il significato di un complesso movimento finalizzato a liberare la Psiche, e con essa l'intera natura: *una sorta di stadio primordiale dell'analisi psicologica più che dell'analisi chimica*, come ha acutamente scritto James Hillman, illustre epigono di Jung e padre della Psicologia Archetipica, che par-





icolare attenzione ha rivolto nei confronti dell'Alchimia, intesa come sfondo immaginale.

Il lavoro dell'alchimista era infatti essenzialmente mediato dall'*immaginazione*. In forza dell'immaginazione i materiali utilizzati, lo strumentario del laboratorio, le tecniche e i procedimenti posti in essere, la stessa realtà umana dell'alchimista, diventavano metafore personificate di diversificati aspetti psicologici: le azioni che un alchimista eseguiva su elementi come il sale, lo zolfo, il piombo o il mercurio erano operazioni, al tempo stesso, sulla propria amarezza, la combustione autodistruttiva, la lentezza depressiva o la personale ambivalente natura.

Il tema dell'Alchimia è rappresentato nel contesto dell'opera di Jung in maniera estremamente significativa, sia sotto il profilo del numero degli scritti sia sotto il profilo della loro importanza. Dagli anni Venti in avanti la metafora alchemica sarà sempre presente nel pensiero di Jung, anche se in forme diverse: ora come fonte di materiale simbolico utilizzabile per amplificare e comprendere le immagini prodotte dall'inconscio durante il lavoro terapeutico, ora come metafora del "processo di individuazione".

In particolare, sulla scorta della propria visione antropologica e della propria teoria del funzionamento mentale, Jung aveva colto nell'Alchimia la rappresentazione più compiuta del processo psicoanalitico e della trasformazione della personalità.



Il processo di individuazione, secondo la Psicologia Analitica, rappresenta il divenire della personalità e, in particolare, la trasformazione e l'integrazione dell'individuo rispetto al collettivo:

L'individuazione è in generale il processo di formazione e di caratterizzazione dei singoli individui, e in particolare lo sviluppo dell'individuo psicologico come essere distinto dalla generalità, dalla psicologia collettiva. L'individuazione è quindi un processo di dif-

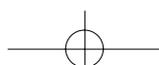
ferenziazione che ha per meta lo sviluppo della personalità individuale.

C.G. Jung, *Tipi Psicologici*, 1931

Tra gli scritti junghiani fondamentale rimane *La Psicologia del transfert* (1945), nel quale Jung mette a confronto i risultati delle proprie ricerche e della propria teoria psicologica con le illustrazioni e i commenti del *Rosarium philosophorum*.

Il *Rosarium* è un testo alchemico del XIV secolo, che la tradizione ha attribuito ad Arnaldo da Villanova, medico catalano, allievo, insieme a Tommaso d'Aquino, del domenicano Alberto Magno che, al tempo, insegnava a Parigi.

La risoluzione del *Transfert*, ovvero delle complesse interazioni che hanno luogo nel contesto del rapporto tra analista e paziente, secondo il pensiero di Jung, è fondata sulla elaborazione e sulla introiezione dei contenuti inconsci che, all'interno della relazione psicoterapeutica, si manifestano nella *quaternità* formata dalle dimensioni di





coscienza e di inconscio, e dell'analista e dell'analizzato, pervenendo a una integrazione, a una totalità psichica, "alchemica" congiunzione di opposti.

Nel suo scritto, Jung ha essenzialmente commentato le illustrazioni del *Rosarium*, che però non sono coeve al testo ma ne hanno corredato una edizione del 1550: 20 immagini (21, se si considera quella del frontespizio del libro) dense di simboli convenzionali, di allegorie, di metafore.

Le immagini sono state fondamentali per gli alchimisti:

Là dove abbiamo parlato apertamente, sosteneva l'alchimista arabo Geber, non abbiamo detto nulla; ma dove abbiamo espresso qualcosa in enigmi e figure, là abbiamo nascosto la verità.

Attraverso le immagini l'alchimista rendeva possibile una comunicazione a chi avesse orecchie per intendere e, nello stesso tempo, rendeva inaccessibile la comprensione dei significati a chi non fosse motivato da una autentica ricerca spirituale o, peggio, fosse solo meschinamente interessato, magari per la commissione di qualche avido potente.

In tal senso si rende evidente la differenza che intercorre tra le immagini alchemiche e le immagini oniriche.

Il sogno è un portato naturale del funzionamento della psiche e dell'attivazione della sua dimensione inconscia, la cui interpretazione è utilizzabile in psicoterapia ai

fini della diagnosi e della cura, in maniera, in qualche modo, sovrapponibile all'analisi di un reperto biologico.



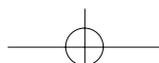
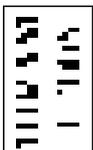
L'immagine alchemica procede piuttosto dalla intenzionale volontà di rivelare e nascondere, a un tempo, particolari contenuti di "verità", utilizzando un linguaggio "altro": un linguaggio arcano, criptico, ambiguo, comprensibile – e comunque mai del tutto – solo dopo esperienze personali di significato iniziatico. Un linguaggio *esoterico*.

E, al pari di ogni altra immagine della psiche, anche quella volontariamente realizzata dall'illustratore dei testi alchemici, artificiosa quindi per certi aspetti, finisce per veicolare un'eccedenza di significato che trascende la primigenia intenzione: la chiave di lettura prefigurata risulta, alla fine, impari allo scopo, prefigurando così un ulteriore percorso ermeneutico e conoscitivo.

Le immagini del *Rosarium* mostrano l'incontro di un Re e di una Regina, il loro scambio di promesse, la loro congiunzione amorosa.

Sin dalle immagini iniziali della sequenza è presente un terzo personaggio: una colomba che scende dal cielo, ad attestare che non si tratta di una descrizione naturalistica, ma simbolica, e che lo Spirito è coinvolto sin dall'inizio nella vicenda che si dipana tra gli altri due personaggi.

Le immagini, in sequenza appunto, descrivono un itinerario, all'interno del quale è possibile riconoscere tre fasi: la condi-





zione iniziale, il risveglio nella dimensione della propria personale realtà separata tra i molteplici aspetti della realtà esterna, quindi la salita e il ripristino dell'unità originaria di corpo, anima e spirito.

Secondo gli alchimisti, infatti, il processo di trasformazione dell'uomo aveva luogo attraverso tre fasi fondamentali: l'Opera al Nero, l'Opera al Bianco e l'Opera al Rosso.

Essenziale allo sviluppo del processo e al conseguimento dell'obiettivo è la morte iniziale e la successiva *putrefactio*, simbolicamente espressa dall'immagine del seme che deve marcire nella terra affinché possa fruttificare.

Questa fase corrisponde alla *nigredo*, alla stagione invernale, alla terra appunto, alla notte, al regime di Saturno.

Preceduta secondo alcuni autori di testi alchemici dalla *cauda pavonis* (i sette colori di Iride, messaggera di pace di Zeus), secondo altri preceduta dalla *viriditas* (la verde pianta che nasce sulla nera roccia), si definisce poi l'Opera al Bianco: fase animica corrispondente all'elemento acqua, alla "luna", alla "Regina".

Nella sua lettura del testo alchemico Jung si ferma al commento della decima tavola, e quindi al compimento dell'Opera al Bianco (*Albedo*).

Sulla scorta di Jung, altri autori successivamente riprenderanno il commento delle Tavole del "Rosarium". Così lo psicologo-analista americano Nathan Schwartz-Salant

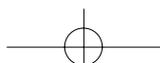
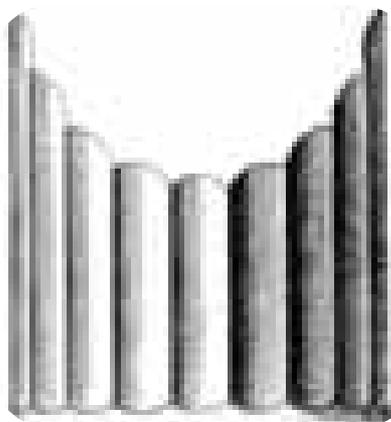
in un abito più strettamente clinico in riferimento alla "personalità *borderline*" e allo studio della "identificazione proiettiva", e così, più di recente, Augusto Vitale, che riprende questo percorso interminato e sviluppa gli aspetti di *Rubedo* (Opera al Rosso) prefigurati dalle tavole 11-17 del *Rosarium*.

Alla fine dell'Opera al Bianco è stata conquistata la libertà, dopo la prigionia di una identificazione serrata con il corpo e con le sue voglie, e con l'indomito desiderio di possesso delle "cose", oggetti necessari a quelle voglie. Ma questa libertà apre una nuova ferita: la percezione del bello e del buono accende il ricordo del cielo. È iniziato il cammino – o forse il ritorno – verso la pacificazione e l'unità, ma è un percorso che si accenna doloroso, carico di *nostalgia*, appunto: denso di sofferenza per il limite e per l'esistenza contraddittoria del male.

Per questo, verso la metà della serie, con la figura 11, ricompaiono il Re e la Regina, ma sono alati e il loro amplesso non è più dentro uno spazio fisico definito, ma è sospeso tra la terra e il cielo.

I valori desiderati – scrive Vitale – non sono più nel mondo giuridico e storico delle cose e delle persone fisiche, ma formano lo spazio celeste, cioè impalpabile, trasparente e indeperibile dell'anima.

L'imperativo *Solve et Coagula* è la cifra che caratterizza e connota questa condizione: *dai corpo allo spirituale e spiritualizza il*





corporeo. Occorre infatti affrancarsi dalla rigida letteralità dell'esperienza (*Solve*) e nello stesso tempo radicare nell'esperienza le istanze superiori (*Coagula*).

Al culmine del processo di *rubedo* si presenta una sorprendente immagine conclusiva: la figura 17, Tavola della Perfezione-*Aenigma Regis*. L'immagine è piena di grandi simboli, non difficili da interpretare, per lo meno su un piano collettivo: il Re vittorioso, i tre serpenti, l'Albero dei dodici soli, il pellicano che nutre i piccoli con il proprio sangue. Un simbolo però, inquietante e inconsueto, cattura l'attenzione e fa riflettere: il Re dispiega ali da pipistrello. Come mai? Siamo al *climax* della evoluzione dell'anima e compare un simbolo infernale. Perché?

L'autore del *Rosarium* è coevo di Dante, e il Poeta Sommo, sul finire della prima Cantica, parla di ali di pipistrello: sono quelle di Lucifero, che l'Alighieri chiama "re" o "imperatore".

Sempre Augusto Vitale guida alla comprensione dell'immagine, introducendone una terza: quella del misterioso Baphomet, figura emblematica dell'Ordine dei Templari, caratterizzata da un viso barbuto, corredato di corna, con sole e luna come occhi, e con ali di pipistrello. Le segrete simmetrie sono, tutto sommato, evidenti: papa Clemente V, inesorabile alleato di Filippo il Bello nella distruzione dell'*Ordo Templi*, non rese la vita facile neppure ad Arnaldo da Villanova, il supposto autore del *Rosarium*.

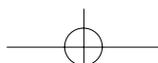
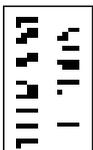


Sembrerebbe, così, che l'illustratore tardo-rinascimentale abbia voluto rendere omaggio e giustizia all'autore, con immagini che mostrassero il tentativo, vero *opus contra naturam* e di sapore sfumatamente "protestante", di far risorgere lo spirito originario del messaggio cristiano contro l'autoritarismo ottuso di un papato degenerato. Operazione questa, non solo da portarsi sul piano del rinnovamento spirituale individuale ma anche con il concreto rinnovamento delle istituzioni religiose. Ancora una volta: *Solve et Coagula!*

In tal maniera il Re della tavola 17 ha ali di pipistrello come allusione alla potenza di chi è capace di volare nel buio, di chi conosce e domina la regione oscura.

Forse il Rosarium – sono parole di Vitale – vuol dirci solo che la conoscenza del male e della morte come destino costringe la creatura ad andare oltre se stessa e a riconoscere la sua essenza; quelle ali allora potrebbero trasformarsi in strumento di liberazione, se il male e la morte, lo spazio oscuro e minaccioso che esse possono percorrere e dominare, acquistassero un senso.

Portare avanti il discorso psicologico, dissertando di Alchimia, significa, inevitabilmente, dar nome al vero protagonista, fino a questo momento attore protagonista non nominato del processo "alchemico": la *Libido*, intesa come Energia Psichica.





Questa, attraverso vari gradi di *metàbasi*, di trasformazione, l'Energia perviene prima allo svincolamento dall'immediatezza concreta e dalla facile letteralizzazione del "qui ed ora", poi raggiunge l'esperienza dell'identificazione e dell'identità mediante un confronto con la realtà che è "di fronte" ma che va guardata "attraverso", e infine può traguardare il superiore livello del "già e non ancora", dove lo sviluppo del senso estetico e del sentimento morale rendono possibili la giustizia, la compassione, la solidarietà e la carità.

Il *Rosarium*, infatti, dopo le immagini relative alla *rubedo*, presenta ancora tre silografie, l'ultima delle quali è quella di Gesù Cristo, risorto e in gloria. Per l'alchimista Cristo non si è incarnato appena per essere agnelo sacrificale, capro espiatorio, portatore dei peccati del mondo, vittima sublime del riscatto, ma per indicare ai viventi la verità e la via della santificazione.

Immagini, simboli, allegorie, significati, rimandi ...

All'uomo contemporaneo non mancano immagini. Anzi egli è sommerso dalle immagini preconfezionate e ipostatizzate offerte dai *media*, ed è sempre di più irretito da modalità tecnologicamente determinate e sostitutive dell'esperienza.

Sotto le mentite spoglie dell'informazione "in tempo reale" (sì: ma quale tempo?) e dei continui, infiniti rimandi ad altre idee, ad altre notizie, ad altri siti, nel pirotecnico

concatenarsi dei *links* ben noti, e cari, ai navigatori del cyberspazio, si declina potente e irresistibile il richiamo vorticoso al grande nulla.

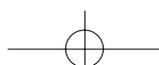
Così l'uomo appare sempre meno capace di guardare alla dimensione simbolica della realtà, dove il senso delle cose, per dirla con Tommaso d'Aquino, è sempre offerto *per speculum ... in aenigmate*.

Questa perdita di capacità di riconoscere segni e simboli, e di orientarsi nella foresta dei significanti e dei significati è forse il portato estremo della svolta cartesiana, quella che ha segnato l'inizio della modernità. Da Cartesio in avanti è sempre stato l'uomo a dire alla realtà cosa essa fosse (*Cogito, ergo sum*).

Non era così prima di tale cambiamento radicale del pensiero occidentale, quando l'uomo pensatore e ricercatore si avvicinava alla realtà per cogliere che cosa essa dicesse di se stessa.

La ricerca alchemica può essere una esemplificazione di come questo processo può essere invertito. Ma c'è un pericolo, ben presentato da un illustre studioso.

Di Alchimia ha scritto anche Elémire Zolla, esperto di letteratura angloamericana, narratore, saggista, ma anche conoscitore raffinato, critico e profondo delle strutture simboliche e delle discipline esoteriche. Interessato al cosiddetto "sapere tradizionale", si era occupato più volte dell'*Arte Regia*: si ricordi tra tutti, il bel libro *Le*





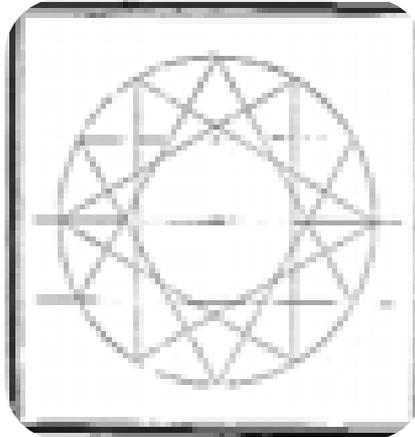
meraviglie della natura: Introduzione all'Alchimia.

L'insegnamento lasciato da Zolla è importante.

Nel nostro attuale Medioevo cibernetico, dove sono i *media* non solo a pensare, ma a desiderare e sentire per tutti, l'insegnamento che viene dall'Alchimia può essere di aiuto.

Come può essere di aiuto ogni esperienza di contatto con una dimensione governata dal simbolo, perché il simbolo connette i significati, diversamente dai concetti che hanno il compito – secondo le regole della logica – di diversificare e separare i significati.

È un cammino rischioso, perché il contatto con la dimensione misterica e iniziatica può degenerare, perché un percorso di illuminazione è esperienza umana, e ogni esperienza umana ha la sua ombra, junghianamente intesa.

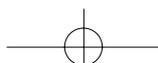
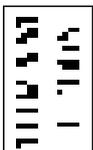


Perché, come ha scritto Galimberti, *maneggiando con disinvoltura l'inaccessibile, questo può dar luogo a tutti gli imbrogli che, dalla P2 alla stregoneria dei maghi, mette in scena, dietro le quinte di un sipario ben chiuso, tutti i cascami della storia.* Così la ricerca "segreta" dell'alchimista si risolve, minimizzata e stravolta, nella segretezza del potere politico, economico o religioso.

È, forse, utile, allora, riprendere un discorso autentico sull'Alchimia e con l'uso dell'amplificazione e della analogia, quali metodi di comprensione propri della psicologia e della psicoterapia analitica, tentare di addentrarsi sempre di più alla scoperta del senso ultimo delle immagini e delle esperienze, ben consapevoli che la responsabilità del proprio viaggio personale, della propria individuazione, del compimento del proprio destino non ha scorciatoie.

Bibliografia:

- Jung, C.G. (1980-1988) *Opere* voll. XII, XIII, XIV. Torino.
 Pieri, P.F. (1998) *Dizionario Junghiano*. Torino.
 Rocci, G. (1994) *C.G.Jung e il suo daïmon*. Roma.
 Vitale, A. (2001) *Solve Coagula*. Bergamo.
 Zolla, E. (1975) *Le meraviglie della natura. Introduzione all'Alchimia*. Milano.



Carl Gustav Jung e la cultura religiosa dell'Oriente

di **Daniele La Barbera**
Università di Palermo

The contacts with the East by Jung allowed to understand the necessity of integration between the rational and irrational dimension, not through an action of metaphysical speculation soaked with mysticism, but maintaining the differences of every culture.

L'interesse di Jung per la religiosità orientale rappresenta uno tra i più fecondi tentativi di dialogo tra Oriente e Occidente che la cultura del secolo scorso ci abbia proposto e insieme la possibilità di ricostituire un contatto e una continuità tra modi di sentire e di pensare apparentemente scissi e incommensurabili.

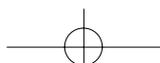
Allo stesso tempo gli studi di Jung sulle culture religiose dell'Oriente permettono di cogliere la straordinaria estensione e la profondità delle sue ricerche in ambito psicologico, ma anche antropologico e spirituale.

L'8 Maggio 1911 in una lettera a Sigmund Freud, solo due anni prima della rottura definitiva, Jung scriveva:

Dovremmo conquistare anche l'occultismo. Partendo dalla teoria dell'libido, penso. Al momento mi do da fare con l'astrologia, la cui conoscenza sembra indispensabile per capire la mitologia. In questi oscuri paesi si trovano cose sorprendenti. Mi lasci sguazzare senza preoccupazioni, La prego, in queste infinite. Ne riporterò ricche spoglie ai fini della conoscenza dell'anima umana.

A un'analogia affermazione di Ferenczi che, in quello stesso periodo, si proponeva di approfondire l'occultismo, Freud aveva scritto:

È una spedizione pericolosa e io non posso accompagnarvi.





Per contro Jung più di venti anni dopo, nel 1935, commentando il *Libro tibetano dei morti*, osservava:

Una anche troppo giustificata paura metafisica ha impedito a Freud di fare irruzione nella sfera "occulta". [...] Chi penetra nell'inconscio con presupposti biologici rimane fermo nella sfera sessuale, né può procedere verso l'esterno, ma continuare soltanto a retrocedere verso l'esistenza fisica. La premessa freudiana non può perciò fare niente altro se non concludere con una valutazione essenzialmente negativa dell'inconscio. Esso è "nient'altro che" [...]



Il breve scambio di battute aiuta a chiarire l'esigenza di Jung di ampliare l'ambito della ricerca psicologica e di spostare i confini della sua indagine sull'inconscio in modo da ricomprendervi le immense e variegata espressioni della spiritualità umana, prime tra tutte la mitologia, la storia delle religioni, l'astrologia e l'esoterismo.

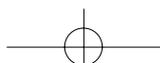
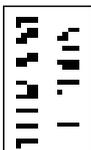
Jung infatti, esploratore attento e appassionato della psiche individuale e collettiva, è da sempre affascinato dalle dimensioni interiori dell'esistenza le cui dinamiche non ritiene risolvibili nei termini del gioco biologico di istinti e pulsioni; né sente di potere in alcun modo accettare la visione freudiana che riduceva la fenomenologia dello spirito ad una trasformazione difensiva o

nevrotica dei fenomeni vitali; piuttosto egli tenta di gettare uno sguardo sugli aspetti profondi e complessi dello psichismo e sulla spinta naturale che ogni individuo avverte e manifesta verso una comprensione e una realizzazione più piena del proprio destino; indagando la prospettiva religiosa all'interno della quale spesso si realizza questo percorso individuativo, l'incontro del suo pensiero e della sua ricerca con la religiosità dell'Oriente è pressoché inevitabile.

Vale anche la pena di considerare come l'educazione e la costruzione dell'identità del giovane Jung avvennero in un ambiente culturale particolarmente connotato in senso religioso; il padre, pastore protestante, contribuì infatti a suscitare in lui l'interesse per la fenomenologia religiosa che rappresentò una costante dei suoi studi sulla vita psichica.

Inoltre, come vedremo più avanti, lo straordinario e ricchissimo universo simbolico e mitologico delle religioni orientali offrì a Jung una quantità illimitata di materiale per l'esplorazione della dimensione collettiva dell'inconscio e per lo studio dei suoi nuclei archetipici; tali aspetti, come è ampiamente noto, rappresentano una delle sollecitazioni più interessanti della teoresi junghiana e delle sue applicazioni alla clinica psicologica.

Una rassegna sistematica ed una analisi dei numerosi scritti di Jung sull'Oriente



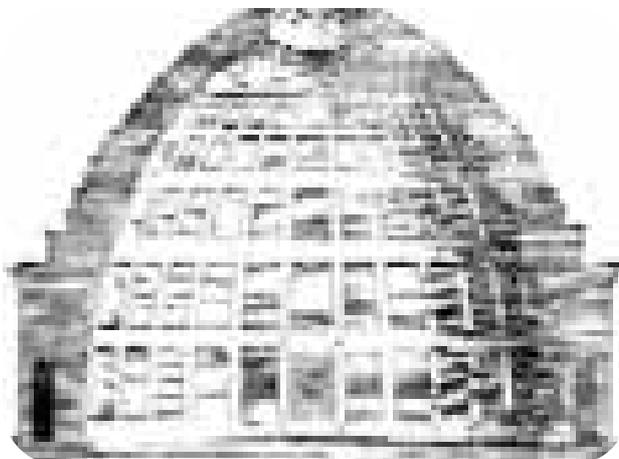


sono pressoché impossibili in uno spazio limitato; preferiamo quindi segnalare gli scritti e le considerazioni che a noi paiono più significativi o che consentono di enucleare con maggiore evidenza il suo punto di vista.

Uno dei primi testi orientali su cui Jung lavorò in maniera sistematica è *Il segreto del fiore d'oro*, trattato esoterico taoista dell'VIII secolo d.C.,

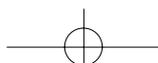
trasmesso oralmente sino alla sua prima pubblicazione nel 1700; l'interesse per il libro segna anche l'inizio della collaborazione con il sinologo Richard Wilhelm che nel 1928 gli aveva inviato il manoscritto del testo chiedendogli di commentarlo. *Il segreto del fiore d'oro* catturò immediatamente l'interesse di Jung; si tratta infatti di un libro ricco di preziose indicazioni sulle tecniche per raggiungere l'illuminazione e, come tale, rappresenta una straordinaria rassegna dei metodi iniziatici della tradizione cinese. *Il fiore d'oro* raffigura e descrive quindi la nascita di una nuova coscienza trascendente che si dischiude a seguito di una particolare disciplina interiore che si avvale sia della pratica meditativa, sia di tecniche psicofisiche, come la respirazione e l'alimentazione. L'energia spirituale viene così gradatamente sottratta ai centri inferiori del corpo e agli investimenti mondani e messa al servizio dell'evoluzione della coscienza individuale, verso gradi sempre più alti di

illuminazione e trascendenza. Come scrive Cooper nel suo libro sull'alchimia cinese:



Il Segreto del Fiore d'oro è un documento assai interessante, unico nel suo genere in cui si trovano le premesse di gran parte delle Psicologie orientali e delle pratiche psico-corporee (Tai chi e Qi-Qong) oggi tanto in voga in Occidente.

Una delle peculiarità più significative di tutta la religiosità dell'Oriente, dallo Yoga al Buddhismo Zen, è infatti quella di avere elaborato precise tecniche per sottrarre la coscienza dell'uomo ai limiti materiali che egli si autoimpone e di avere trovato nel corpo e nelle sue funzioni fisiologiche (la sessualità, la respirazione, l'alimentazione) il luogo privilegiato dove questa limitazione si concretizza ma, contemporaneamente, anche la sede e il mezzo potenziali per realizzare una progressiva liberazione della coscienza. Anche nel pensiero taoista vi è dunque il presupposto che *l'anima non esista di per sé ma è il risultato di una costruzione che in vita viene agita dal meditante sfruttando come base imprescindibile il corpo materiale. Per giungere a tale risultato, secondo la tradizione taoista è necessario un lungo lavoro alchemico durante il quale l'anima ed il corpo immortale si costruiscono misteriosamente all'interno del corpo materiale* (Brotzu R., Di Stanislao C.).





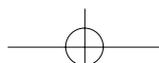
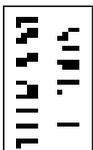
Jung capì subito che il testo poteva offrirgli innumerevoli spunti a favore della sua teoria dell'inconscio collettivo e sulla rilevanza dei suoi contenuti archetipici. Leggendo il testo taoista come un manuale di psicologia simbolica, lo psichiatra svizzero intravide delle corrispondenze tra il progetto di trascendenza delineato nel *Fiore d'oro* e il percorso evolutivo di ogni essere umano che egli denominò *processo di individuazione*, in questo infatti si determina un progressivo spostamento del centro della coscienza dall'Io al Sé, come realtà psichica sovraordinata di cui l'Io è parte; il Sé esprime, per Jung, la totalità psichica e la tensione verso di essa che porta alla realizzazione del proprio personale progetto. Perché ciò possa determinarsi, afferma Jung, il conscio deve progressivamente aprirsi e rendersi permeabile ai contenuti dell'inconscio collettivo, i cui nuclei archetipici rappresentano funzioni potenziali della psiche, che si attivano in relazione a sollecitazioni esterne ed eventi particolari dell'esistenza. Uscendo dalla finitezza delle limitate rappresentazioni razionali prodotte da una coscienza troppo unilaterale, la psiche si apre a recuperare le parti inconscie neglette e inascoltate e in tal modo si rende disponibile ad una dinamica simbolica che delinea una possibilità di superamento dei conflitti ineludibili dell'e-



sistenza umana. Nel mondo di dualità, antitesi e contraddizioni che rappresentano la struttura intrinseca del reale e della psiche conscia e in cui la vita psichica è, per così dire, precipitata, risulta quindi indispensabile accedere all'esperienza del simbolo, nella quale, l'apparente inconciliabilità degli opposti trova una possibilità di unificazione e oltrepassamento.

Jung fu anche colpito dal particolare valore che le immagini interiori assumevano nel testo taoista trovando in esso, come afferma Luigi Aurigemma, *la verifica storica delle sue ipotesi cliniche quanto ai fenomeni affettivi e immaginativi che talvolta accompagnano la guarigione da turbe nevrotiche, e in particolare tramite l'emergenza della pulsione d'ordine e di senso e delle immagini correlate [...] una comprensione che radica la coscienza in una fonte che le permette di sentirsi non più soltanto piena delle immagini delle cose, ma piuttosto di sentire di contenerle, puramente e semplicemente.*

I commenti psicologici scritti da Jung al *Libro tibetano dei morti*, nel 1935 e poi rivisto nel 1953, e al *Libro tibetano della grande liberazione*, nel 1939, rappresentano due altri importanti elementi del suo fitto rapporto con l'Oriente. Il *Bardo Thodol*, *Libro tibetano dei morti*, come lo stesso Jung scrive nel suo *Commento è un libro di istruzio-*





ni per la persona testé defunta, destinato a servirle da guida durante la sua esistenza-bardo, stato inter - medio di quaranta - nove giorni che intercorrono tra la sua morte e la sua rinascita; il *Libro* descrive quindi con lividezza di immagini ciò che l'anima sperimenta nel periodo che va dalla morte alla successiva reincarna-

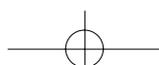
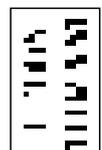


zione. Jung mostrò di apprezzare somamente, sin dalla traduzione inglese nel 1927, le illuminanti intuizioni "psicologiche" pur contenute in un testo di pregnante significato metafisico, ma che si sforza di essere anche eminentemente "pratico", aspetto che lo differenzia, invece, dal *Libro egiziano dei morti*. Un primo aspetto che nel *Commento* junghiano viene sottolineato è la sollecitazione del *Bardo* a considerare gli eventi che accadono all'uomo come in realtà prodotti dal suo interno; "il datore di tutte le cose abita in noi" e le cose che ci accadono in realtà sono ciò che noi facciamo. Con questa esplicazione Jung tenta poi di avvicinare la dottrina orientale del karma alla comprensione psicologica occidentale, attraverso un vertiginoso accostamento tra gli stati descritti dal *Bardo* e le fantasie edipiche e sessuali evidenziabili durante l'indagine psicoanalitica. Egli viene profondamente colpito dalla concordanza tra questi dati, di provenienza così abissalmente differente, e nota in particolare che il viaggio

attraverso il *Bardo Thodol* appare come una sorta di individuazione capovolta, dalla coscienza spirituale dell'anima disincarnata sino alla progressiva e limitante identificazione con il ristretto spazio fisico di un nuovo corpo, maschile o femminile.

Jung ravvisa dunque nel *Libro tibetano dei morti* una dimensione inizia-

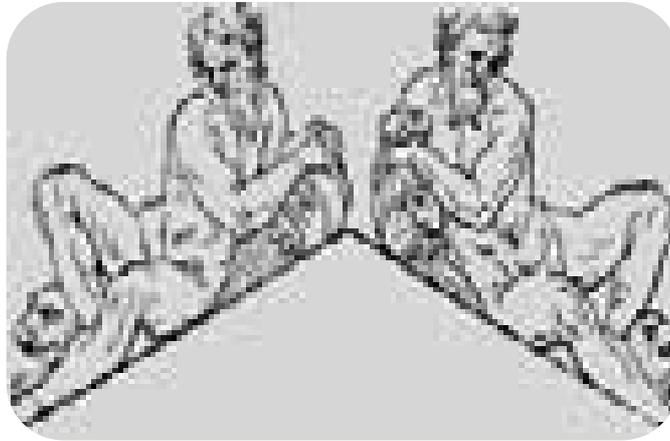
tica di grande valore euristico; in esso infatti è possibile seguire le direzioni di quella pulsione spirituale che può determinare la "morte" di una modalità di rappresentarsi la realtà del mondo per farne "nascere" un'altra; la morte è difatti, come emerge dalla lettura del *Bardo*, il momento in cui, svincolandosi concretamente l'individuo dalle leggi biologiche che lo "costringevano" sul piano materiale, si può drammaticamente realizzare l'irruzione della consapevolezza del fondamento spirituale dell'esistenza; il Lama che assiste il morente e lo segue nelle successive vicissitudini, cerca di promuovere l'esperienza liberatrice e illuminante di tale natura spirituale prima che le illusioni e la forza oscurante del desiderio spingano l'anima a reincarnarsi nuovamente. Così la dinamica "morte-rinascita" viene letta da Jung sia sul piano simbolico, sia su quello esoterico come la premessa ineludibile di ogni percorso iniziatico e anche il metodo analitico da lui proposto viene identificato come "processo di iniziazione", in





quanto centrato sulla nascita di una nuova consapevolezza di Sé e del mondo.

Anche nel *Commento psicologico al Libro tibetano della grande liberazione*, testo del Buddismo tantrico dell'VIII secolo d.C., Jung compie un interessante tentativo di leggere i contenuti metafisici del testo in chiave psicologica: il fondatore della psico-



logia analitica infatti, scorge nella definizione di Spirito Uno che il *Libro* propone, una analogia con la dimensione fondante e atemporale dell'inconscio, "unico seme" e "potenza della verità". In questo scritto Jung sottolinea anche la differenza tra il valore essenziale che viene attribuito all'io individuale nella psicologia occidentale, come centro di ogni processo di consapevolezza, e il relativismo con cui, al contrario, l'io viene percepito nella mistica orientale.

Alla mente orientale non riesce difficile immaginare una coscienza senza un io. La coscienza è ritenuta capace di trascendere lo stato di io; anzi l'io scompare completamente in quello stato più elevato.

Jung, 1954

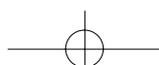
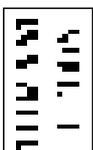
D'altra parte, per la mente occidentale risulta un enigma comprendere e accettare come negli stati più elevati di coscienza, come quelli ai quali è possibile pervenire con la pratica meditativa dello yoga, possa-

no coesistere aspetti personali e impersonali, l'individualità e la totalità.

Recentemente sono state pubblicate in Italia le quattro *Conferenze sul Kundalini-yoga* che Jung tenne nel 1932 a Zurigo subito dopo un analogo ciclo di conferenze sullo stesso tema dell'indologo Wilhelm Hauer. Sebbene Jung avesse

cominciato a interessarsi alla religiosità dell'India già nel 1912, quando aveva inserito nel testo che segnava la rottura con il pensiero freudiano, *Trasformazioni e simboli della libido*, una lettura psicologica di brani delle Upaniṣad e del RgVeda, è solo in queste conferenze che la sua analisi del significato psicologico dello Yoga si compie in maniera più articolata e completa.

Tra tutti gli approcci spirituali dell'Oriente lo Yoga è senza alcun dubbio quello che propone in modo più completo e sistematico una sorta di fisiologia energetica spirituale che ha la sua chiave di lettura nei *cakra*. Jung in queste conferenze non si lascia sfuggire la possibilità di approfondire il valore simbolico di tali centri e canali energetici dando uno straordinario contributo interpretativo che va dalla psicologia dei colori collegati ad ogni *cakra*, al significato profondo delle rappresentazioni mandaliche e alle loro corrispondenze cliniche – osservabili ad esempio nei contenuti onirici o nelle produzioni grafiche di soggetti psi-





cotici o di individui in una situazione di crisi esistenziale – dalla prospettiva olistica che emerge con chiara evidenza dalla fisiologia mistica dello Yoga, ai processi di integrazione della personalità che la pratica di questa antica disciplina favorisce. Per fare questo Jung infittisce la sua trattazione di considerazioni filosofiche, antropologiche ma anche di interessantissimi frammenti clinici (straordinaria la descrizione di una complessa sintomatologia – oggi diremmo somatoforme – presentata da una giovane paziente, che egli interpreta come effetto della dinamica fisiologica di *kundalini*, avvalendosi dell'opera di Sir John Woodroffe, *The Serpent Power*).

Ancora una volta la prospettiva utilizzata da Jung è quella di rileggere le antiche dottrine yogiche e il cosmo immaginale ad esse collegato come una dimostrazione della ricchezza e penetranza dell'inconscio collettivo e, insieme, della relatività e povertà di un punto di vista esclusivamente centrato sulla psicologia occidentale e come tale storicamente determinato e limitato, concetto già più volte espresso con efficacia:

Il tono di superiorità di noi occidentali di fronte alle concezioni indiane è frutto della nostra natura barbara, ancora assai lontana dall'averne un'idea della loro straordinaria profondità e della loro sorprendente esattezza psicologica

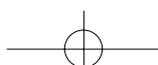
Jung, 1921



Jung è naturalmente interessato in modo specifico a evidenziare che qualsiasi atteggiamento unilaterale sulla psiche e sull'inconscio è destinato a essere parziale e fuorviante e dunque, prendendo spunto dalla prospettiva di espansione ed evoluzione della coscienza che le tecniche dello Yoga rendono possibile, sottolinea come sia indispensabile approfondire, oltre alle caratteristiche degli stati dello sviluppo psicologico infantile, anche le tappe fondamentali dello sviluppo della coscienza superiore; la psicoanalisi di Freud, dunque, insistendo sul valore preminente delle prime esperienze del bambino nel determinare l'evoluzione successiva della personalità adulta, rischia di restituirci una immagine dell'uomo infantilizzata e autolimitantesi.

Nel 1938, all'età di 63 anni, Jung compirà il suo primo e unico viaggio in Oriente: il governo inglese l'aveva invitato a partecipare alle celebrazioni per il venticinquennale dell'Associazione scientifica indiana a Calcutta. In India Jung ricevette tre lauree *honoris causa*, da Allahabad, Benares e Calcutta, che rappresentavano rispettivamente le scienze islamiche, quelle indù e quelle anglo-indiane. Ma, soprattutto, ebbe modo di percepire gradatamente il vero spirito religioso della cultura indiana, come a Sanchi, dove si narra che Buddha abbia pronunciato il primo sermone:

Sopraffatto dall'incanto del luogo sacro,





si congedò dal suo compagno per immergersi totalmente in quell'inebriante stato d'animo.

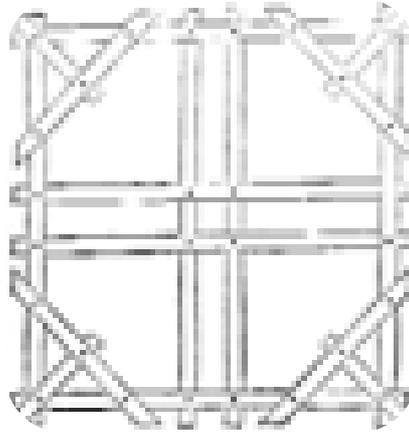
Brome, 1978

O come quando assistette a una notturna danza kathakali con il suo *concerto incessante, ingegnoso, del tamburo che riscuote l'assopito plesso solare dell'europeo*. Come scrive Brome, nella danza scorse un'infinità di sfumature diverse, dal sentimentale all'osceno, dal mostruoso all'agghiacciante, che sarebbero diventate grottesche se non fosse stato per l'insistente crescere e calare del suono dei tamburi che attingeva da forze misteriose *facendo percepire nelle viscere una nuova realtà*.

Un'altra esperienza di forte impatto interiore che Jung fece in India riguarda la sua visita al tempio di Sūrya (il Sole) nello stato di Orissa; Jung osserva pieno di stupore le "sculture oscene di squisita fattura" che abbelliscono il luogo sacro:

Obbiettai – indicando un gruppo di giovani contadini che stavano a bocca aperta davanti al monumento, ammirandone la magnificenza – che quei giovani in quel momento stavano subendo tutt'altro che un processo di spiritualizzazione, e che avevano piuttosto l'aria di essere tutti presi da fantasie sessuali. Replacò il pandit che accompagnava Jung: "Ma proprio questo è il punto. Come potrebbe realizzarsi in loro lo Spirito, se prima non soddisfacessero il loro karma?"

Queste immagini chiaramente oscene sono qui proprio allo scopo di ricordare agli uomini il proprio Dharma".

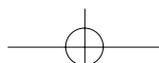
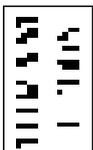


I due concetti, quello di *karma* e quello di *dharma*, hanno una certa rilevanza nell'impianto teorico junghiano. Dal primo, Jung sembra essere stato sollecitato alla messa a punto di uno dei nodi della sua teoria: l'archetipo. Come scrive Corward (1985):

Quella di archetipo fu un'idea che si sviluppò lentamente in lui, attraverso una costante interazione con la nozione indiana di "karman".

Anche Clarke (1994) sembra far derivare, almeno in parte, la formulazione della struttura archetipica dell'inconscio collettivo dall'idea del karma:

Non esistono prove esplicite della diretta influenza esercitata dall'idea di karman sulla concezione junghiana degli archetipi e dell'inconscio collettivo, ma è evidente, da varie osservazioni contenute nei suoi scritti e nelle sue lezioni degli anni Venti e Trenta, che egli trovava congeniale la nozione indiana, lasciandola filtrare nel proprio pensiero. [...] Quest'ultima rafforzava senza dubbio la sua convinzione che la mente umana dovesse essere compresa in termini molto più generali di quelli comunemente accettati in Occidente e che la coscienza individuale fosse plasmata da fattori sto-





rici più ampi e più profondi di quelli che si manifestano nel corso di una vita individuale.

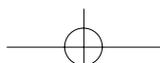
È però anche necessario segnalare le differenze, sottolineate dallo stesso Jung, tra il concetto di archetipo e quello di *karma*.

Matteo Karawatt (1990), uno psicologo analista junghiano di origini indiane, seguendo le Upaniṣad definisce il *karma* come il risultato dei ricordi di vite precedenti depositati al momento della morte nel corpo sottile. Il corpo sottile non è né visibile né tangibile, ma è costituito di sensi interni e serve come nesso tra l'Atman e il corpo materiale. Alla morte l'anima abbandona il corpo materiale ma trattiene il corpo sottile con l'impronta di tutti gli atti. Il *karma* quindi, esprimerebbe, secondo la tradizione indù, il principio della legge cosmica di causa-effetto ed è perciò, come lo stesso Jung si esprime, *una specie di teoria psichica dell'ereditarietà, basata sull'ipotesi della reincarnazione*. Il maestro zurighese, ovviamente, considera indimostrabile la presenza di eredità mnestiche prenatali individuali ed esprime perplessità sui presupposti metafisici che la dottrina del *karma* implica; mentre tende a considerare l'archetipo come eredità psichica generale e collettiva, accentuando il suo valore espressivo di un patrimonio culturale-esperienziale che riguarda tutta l'umanità, in modo tale da orientare e canalizzare il comportamento e la percezione della realtà.

Il *karma* quindi ha a che fare in ogni caso con l'esperienza passata che tende a influenzare la condotta presente, al contrario del *dharma* che esprimerebbe le potenzialità future, la parte spirituale che l'individuo deve sviluppare se vuole compiere il suo destino interiore, quello che gli dei hanno tracciato per lui.

Risulta a questo punto di un certo interesse l'osservazione che la psicoterapia junghiana tenta di recuperare un equilibrio tra questi due aspetti: da una parte dà spazio e ascolto agli aspetti retrospettivi e storico-personali ma, dall'altra, si sforza di promuovere una evoluzione della personalità, favorendo lo sviluppo delle possibilità inerenti a ogni individuo. Nell'approccio junghiano alla clinica ed alla terapia è dunque corretto affermare il punto di vista per cui l'uomo viene sicuramente influenzato dal suo passato, ma lo è altrettanto, e forse più, dal suo futuro, cioè dalla sua capacità di mettersi in sintonia con il suo progetto interno di sviluppo individuali; questi due approcci che l'analista junghiano tende a integrare nel corso del trattamento vengono definiti analitico-riduttivo, o retrospettivo, e sintetico-costruttivo o prospettico.

Nell'ultima parte del suo viaggio in India, di cui si accennava poc'anzi Jung, a seguito di un attacco di dissenteria, mentre già sentiva la fatica del ritmo incalzante di conferenze e cerimonie che si susseguivano





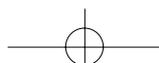
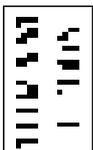
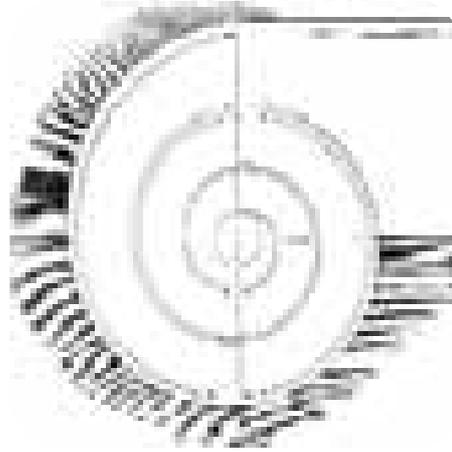
da alcune settimane, venne ricoverato per dieci giorni in un ospedale di Calcutta; il riposo forzato gli parve come *un'isola bene - detta in un caotico mare di nuove impressioni*. In quella situazione fece un sogno che, come spesso gli accadeva coi sogni, sembrava indicare una nuova direzione rispetto al presente: si trovava con un gruppo di amici zurighesi in un castello medioevale situato su un'isola sconosciuta, vicino alle coste meridionali dell'Inghilterra, per iniziare la ricerca del Santo Graal. Dopo una estenuante marcia per raggiungere con i compagni il punto più stretto dell'isola dove questa sembrava divisa in due parti dal mare, si accampavano per passare la notte, ma dopo che tutti si erano addormentati Jung decideva che era il momento di attraversare da solo il canale per recuperare il Graal; il sogno terminava proprio mentre stava per immergersi nelle acque ghiacciate.

Jung colse subito l'analogia tra l'immagine del Graal e i processi di trasformazione alchemica di cui si stava occupando prima della partenza e che aveva continuato a studiare anche durante il soggiorno indiano e realizzò anche che il sogno indicava che la sua esperienza con l'universo simbolico dell'India stava per terminare per essere seguita da una diversa stagione di interessi scientifici: di fatto, di ritorno dall'India, avrebbe scritto alcuni testi che avrebbero poi rappresentato l'ossatura del suo libro *Psicologia e Alchimia*.

Il commiato di Jung dall'India e dalla sua cultura, anticipato dalle suggestive immagini oniriche, serve anche a noi per avviarci alla conclusione di questa breve rassegna e ci dà anche la possibilità di porre in attenzione, avendo già messo a fuoco più di un elemento di concordanza e sintonia, alcuni aspetti che segnano la distanza tra Jung e l'Oriente o meglio una sua radicale diffidenza nei confronti di un approccio troppo semplicistico e banale a una così complessa cultura millenaria, forse profetica, tale diffidenza, dell'uso banalizzante e strumentale che certe sottoculture del *new age*, negli anni recenti, hanno fatto di una saggezza tanto vasta e profonda.

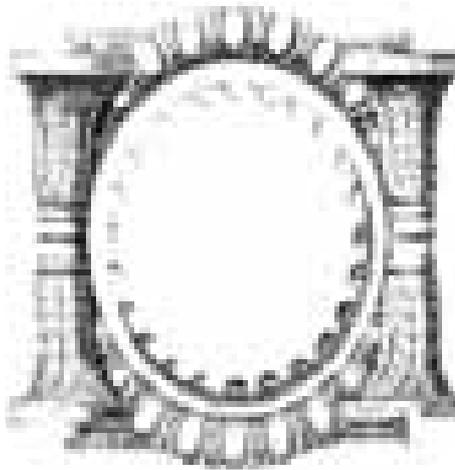
Come afferma Aurigemma (1989), per Jung l'intelligenza dei tesori di penetrazione psicologica di cui i testi orientali sono portatori è legata a due condizioni di grandissima importanza. La prima riguarda la necessità, in un ambito di riflessione scientifica come è quello della ricerca psicologica, di considerare lo sfondo metafisico e teologico che caratterizza i testi sacri dell'Oriente come radicato in una esperienza endopsichica che tende a estrovertirsi in un linguaggio poetico e metaforico, che dà vita a dei e demoni, inferni e dimore celesti.

L'altra condizione che Jung non manca quasi mai di sottolineare nella maggior parte dei suoi testi sull'Oriente, è l'importanza del dato storico e culturale: Jung, infatti,





invita sempre ad una estrema cautela nell'importazione di tecniche e metodi delle religioni orientali mettendo in guardia nei confronti di un approccio sbrigativo e ingenuamente acritico che non rispetti la specificità del contesto di appartenenza; l'ambiente culturale non è, o non è solo qualcosa che agisce in noi dall'esterno, ma è una dimensione profonda che agisce da dentro di noi, sedimentata da secoli e secoli; è per tale ragione che Jung sottolinea più volte la difficoltà per un uomo occidentale di eludere il confronto con il cristianesimo.



dell'uomo interiore.

sembrano le più adeguate a concludere queste riflessioni:

La saggezza e il misticismo dell'Oriente ci riguardano da vicino. [...] Hanno la funzione di ricordarci che anche noi, nella nostra cultura, possediamo qualcosa di simile, ormai dimenticato, e hanno il compito di dirigere la nostra attenzione al destino

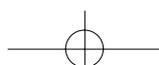
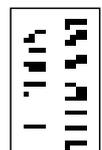
Ma, nonostante queste affermazioni che parrebbero limitare il valore di un approccio più radicale all'esperienza della religiosità dell'Oriente, Jung più volte, e in sintonia con la sua frequente e caratteristica mancanza di univocità, sosterrà anche la necessità imprescindibile, per l'uomo occidentale, di un contatto autentico e diretto con la saggezza dell'Oriente; e le sue parole in proposito



Nell'approccio di Jung ai testi religiosi dell'Oriente si disvelano quindi con grande intensità euristica e con profonde suggestioni poetiche e filosofiche la sua irresistibile propensione a indagare le radici profonde della realtà psichica, la sua propensione verso l'ignoto e le verità ultime sull'uomo e il suo progetto, la sua ricerca di senso, e, infine, l'irrimediabile conflitto tra una psicologia che vuole proporsi come scienza e la straordinaria fenomenologia

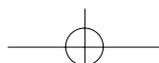
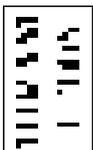
Bibliografia:

Aurigemma, L. (1989) *Prospettive junghiane*. Bollati Boringhieri, Torino.
 Brome, V. (1978) *Vita di Jung*. Bollati Boringhieri, Torino.
 Brotzu, R. - Di Stanislao, C. *Il Segreto del fiore d'oro*. www.agopuntura.org/cineserie/segreto_fiore_oro.htm
 Clarke, J.J. (1994) *Jung e l'Oriente, alla ricerca del mondo interiore*. ECIG, Genova.
 Cooper (1984) *L'alchimia cinese*. Ed. Astrolabio, Roma.
 Ellenberger, H.F. (1970) *La scoperta dell'inconscio*. Bollati Boringhieri, Torino.
 Jung, C.G. (1961) *Ricordi, sogni riflessioni*. Il saggiaiore, Milano.





- Jung, C.G. (1979) Commento al *Libro tibetano della grande liberazione. Opere*, vol. 11. Bollati Boringhieri, Torino.
- Jung, C.G. (1979) Commento psicologico al *Bardo Thodol, Il libro tibetano dei morti. Opere*, vol. 11. Bollati Boringhieri, Torino.
- Jung, C.G. (1996) *The psychology of Kundalini Yoga. Notes of the Seminar Given in 1932.* Princeton University Press (trad. it. *La psicologia del Kundalini Yoga.* Bollati Boringhieri, Torino, 2004).
- Jung, C.G. (1988) Commento al *Segreto del fiore d'oro. Opere*, vol. 13. Bollati Boringhieri, Torino.
- Karawatt, M. (1990) Il tema dell'autorealizzazione nelle Upanishad: una lettura junghiana. *Rivista di Psicologia analitica*, 42, pp. 127-146.



L'attività immaginativa: una finestra per l'Anima

di **Ferdinando Testa**

Psicologo analista del Centro Italiano di Psicologia analitica di Roma

Imagination and symbolic dimension are the main characteristic of the doctrine of C.G. Jung; images are the land of psyche, ingredients which allow conscience to communicate with unconscious in a kind of dialectic confrontation favouring the analogic and synchronic functions.

*Si ama quello che colpisce, e si
è colpiti da ciò che non è ordinario*

Aristotele

L'attività immaginativa rappresenta una sorta di grimaldello che apre le porte della conoscenza e della dimensione prospettica all'interno della quale sono calati i fenomeni interni ed esterni alla Psiche, intesa questa come totalità della coscienza e dell'inconscio; vero e proprio utensile con cui mettersi all'Opera per vedere in trasparenza e leggere simbolicamente i misteri dello sviluppo della coscienza personale e collettiva, sullo sfondo di una tela su cui si staglia l'inconscio collettivo.

Volgere lo sguardo alle immagini, collocarle in trasparenza, negli spazi dell'Anima, junghianamente intesa anche come Archeti-

po mercuriale del senso della vita, farsi attraversare in maniera compartecipata e dialogica dalle sue valenze evocatrici, per poi lavorare come uno scultore con un pezzo di marmo informe, estraendo l'invisibile contenuto in ogni forma apparente. Dare forma, presenza alle immagini, metaforicamente dipingendole, per distanziarle dal proprio Sé e guardare come un dono che l'inconscio personale e collettivo offre in maniera prospettica alla coscienza, un autentico messaggio simbolico che ha qualcosa da comunicare a proposito del passato, del presente e del futuro.

Questo è il compito che spetta oggi all'uomo che ha fatto della conoscenza sim-





bolica ed etica una delle strade principali dell'esistenza, nutrendo il pensiero di tinture alchemiche per dare spessore e consistenza al fare creativo. Come ha ben sottolineato C.G. Jung, psicologo analista di Zurigo, la creatività è un istinto al pari di quelli biologici e l'allontanamento dall'insopprimibile esigenza dell'Anima umana di creare, modellare, costruire e lasciare una traccia dipinta sulla tela della propria esistenza, può impedire la nascita delle storture del pensiero, il disagio psicologico, la nevrosi esistenziale, intesa come blocco dell'energia luminosa, possibilmente favorendo invece, accanto a tutta una serie di condizioni soggettive ed oggettive, l'ingresso sulla scena del *monstrum*... e allora "il sonno della ragione genera mostri" (Goya).



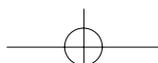
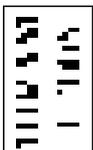
Mai come adesso, sul palcoscenico dell'*Anima Mundi*, albergano comportamenti distruttivi e terribili; Afrodite, dea della bellezza e del sapore profumato della vita, archetipo dalla cui sofferenza, lungo la sua corsa per la morte di Adone, le rose bianche diventarono rosse, il colore dell'energia e della passione, ha lasciato il posto alla presenza dei Titani liberati dagli Inferi dove il potente Zeus li aveva relegati, dopo aver ristabilito la compresenza del politeismo archetipico, dando esistenza, dignità e voce alla molteplicità che alberga nell'unità.

Le immagini titaniche invece prive di riflessione psichica, come in certe forme di

psicopatie, si muovono autonomamente, occupano il *topos* fuori e dentro la Psiche; la energia distruttiva accompagna la visione monoculare del gigante Polifemo, e i fenomeni che accadono vengono collocati in una visione che tradisce la loro intima essenza immaginale, restando intrappolati in un Logos dorato.

La legge psichica della tolleranza verso la diversità, con i Titani, non riesce a farsi riconoscere; l'*acting-out* impulsivo agisce senza coscienza, la forza muscolare del corpo si impone e la materia, nella sua forma bassa e mostruosa, preme come un sovrano tiranno sul cosmo intero; il gioco tra l'immortale ed il mortale, le storie mitiche raccontate di incontri furtivi ed inganni ermetici, lasciano il posto ad un "terrore senza nome" (Bion). L'istinto scisso dallo spirito si muove autonomamente, mentre la coscienza allontanatasi dal mito va in alto per poi cadere giù, nelle profondità, in una terra dura, compatta, non aperta ad essere fecondata dalle acque primordiali dell'energia archetipica creativa che scaturisce dal *daimon* Eros, archetipo dell'unione tra cielo e terra.

L'attività immaginativa, in tale cornice epistemologica non è qui intesa come una vana fuga nel mondo della *phantasia*, una speculazione metafisica infantile di "stare con la testa fra le nuvole", percorrendo voli pindarici, da vette in cui osservare prome-





teicamente il mondo rimuovendo "la valle del fare Anima" (Keats), come spazio psichico e geografico per sperimentare le vicissitudini delle relazioni umane, le trame e gli intrecci che accadono sul palcoscenico della vita.

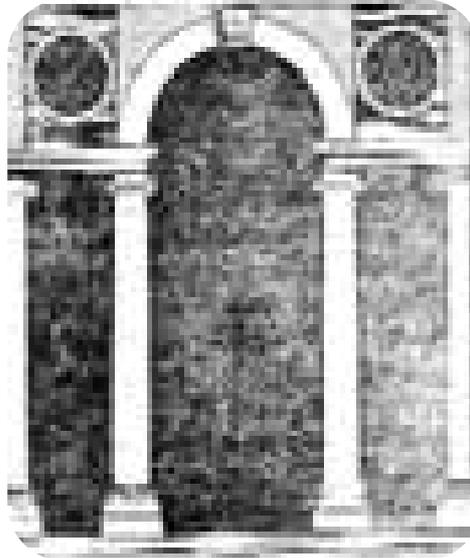
L'attività immaginativa pertanto non è un contorno estetico che abbellisce poeticamente, come in un quadro di Kandinsky, le linee e gli intrecci geometrici del pensiero, come una sorta di pennellata folkloristica per tinteggiare di emozioni i rigidi astrattismi dell'io; né tanto meno

è un regredire nostalgicamente verso la dimensione malinconica di Saturno, in cui le esperidi riempiono il giardino del vivere, in cerca di un immaginale paradisiaco dove la tensione degli opposti viene annullata in una fantasia arcaica dell'*uroboros*.

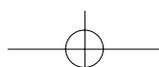
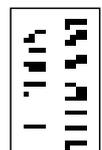
L'immaginazione invece è "il centro dell'attività creatrice dello Spirito" (Eliade); è la disposizione dell'Anima "a vedere in trasparenza" (Hillman), non letteralizzando gli eventi ma dando valore metaforico e simbolico, collocando il tutto nella cornice epistemologica in cui l'analogico, i riti, le similitudini e le connessioni psichiche diventano matrici primarie per leggere, comprendere i fenomeni che accadono, dal momento che "le immagini allargano il cuore" (Corbin).

Il pensiero, elemento di differenziazione nello sviluppo e nell'evoluzione della coscienza, nell'attuale periodo storico, non

affonda più le sue radici nell'*humus* dei miti, ha girato lo sguardo verso il tramonto, *il sol niger* è comparso all'orizzonte; la *nigredo* è seduta sul trono della direzionalità dell'*Anima Mundi* e la terra, come in un antico detto alchemico, "nera più del nero" (Jung), non è più fecondata dallo spirito immaginale, mentre la colomba, *tertium oppositorum*, simbolo dell'unione, è rimasta a terra piuttosto che librarsi nell'aria per congiungere ciò che il divino ha sempre unito.

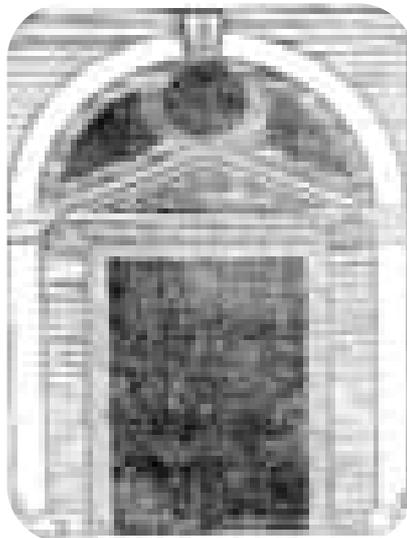


La spiga di Demetra-Kore è stata recisa, addormentata e coperta dal manto di neve in una terra fredda e sterile; Demetra la madre terra è adirata e a lutto poiché la sua parte giovane e verginale, Kore, è stata rapita ed il "sopra" ha perso i contatti con il "sotto": c'è frattura e separazione. La ciclicità come modello di pensiero, il rispetto del ritmo, la conoscenza del tempo del *Kairos*, rappresentano alcune delle matrici per la comprensione della dimensione misterica e dell'inconscio collettivo; il rito, danza mitica per percorrere i sentieri del sacro, non ha più un *temenos* dove potersi manifestare e la luce di Apollo cerca di penetrare massivamente nelle azioni di Hermes: allora tutto appare, si mostra virtualmente, asetticamente, tradendo la funzione dell'immaginazione che si pone come uno spartiacque *bordeline* tra il noto e l'ignoto, il visibile e l'invisibile, la parola e il silenzio.





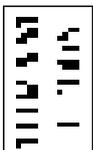
La verticalità ovvero la profondità del pensare ha ceduto il posto all'orizzontalità dell'appiattimento; l'allineamento delle coscienze e l'omologazione del pensiero non sono più in grado di ospitare, come tipico della cultura mediterranea, la tolleranza e la diversità; il fondamentalismo religioso ha relegato il senso della religiosità unicamente nei meandri narcisistici delle confessioni religiose e nelle proprie menti, ricorrendo all'immagine alchemica del "leone che mangia il cuore" (Jung), non permettendo pertanto all'atteggiamento religioso di abitare nella nobiltà del cuore, facendo germogliare una sorta di oscurantismo che fa della coscienza una meteora che vaga in una volta celeste, buia, ovvero disorientata, priva di stelle lucenti. Allora l'altro, "lo straniero" (Camus), è visto come un rivale da abbattere e distruggere; *Thanatos* ha preso il posto di *Eros* piuttosto che vivergli accanto, mentre il monoteismo psicologico è diventato il centro gravitazionale attorno a cui la molteplicità degli dei è avvertita come un vuoto paganesimo, metafore morte, statue di marmo prive di un'Anima, utilizzate come ornamento in un giardino abbandonato. La bellezza sulfurea di Afrodite, lo specchio riflettente di Atena, l'ermeticità di Mercurio, le iniziazioni ai misteri di Dioniso, la follia del dio Pan, la luce di Apollo, sono diventate parole vuote e metafore inconsistenti e "gli dei sono diventati malattie" (Jung).



Le immagini scisse dal sentimento e dal pensiero creativo, flessibile e divergente, non abitano più nei luoghi familiari, non popolano le dimore di Estia, dea dell'intimità e dell'interiorità e allora l'azione spettacolare, eclatante non crea immagini ma tende virtualmente a riproporre coattivamente gli aspetti ancestrali, arcaici e primitivi della Psiche. Il *temenos* del dio Eros è stato profanato e il *daimon* della sospensione fenomenologica è stato soppiantato dall'impulso ad agire, subito, in fretta, senza circumnavigare, come nel movimento della spirale, intorno al castello del re.

Racchiuso in una muta sofferenza, privo dell'aiuto divino, allontanatosi dall'unione col cosmo, il re attende in silenzio che l'*imaginatio* risvegli la coscienza e che la *Gestalt* ristabilisca la comprensione olistica, piuttosto che quella parcellizzante e frammentaria; su tale sfondo l'istinto naturale pascola per campi infiniti e la coscienza, come un albero cresce verso l'alto dimenticando le radici del passato, quelle della Tradizione, del micro-macrocosmo e della scintilla divina plotinica presente in ognuno come tensione verso il non conosciuto e tutto ciò che non è lecito sapere con i semplici strumenti della ragione.

Pertanto l'immaginazione diventa, come sempre, la linfa che scorre nelle venature degli alberi: nutre, bagna, rinnova e trasfor-





ma ciò che è *Senex*, quest'ultimo vero archetipo della struttura della coscienza, nonché depositario degli schemi prefissati e prestabiliti che oppone resistenza al cambiamento e a nuove prospettive che si affacciano sui davanzali delle finestre della nostra interiorità e di quella del mondo. L'immaginazione, secondo tale prospettiva, dà un respiro profondo e cambia la visione di se stessi, permette l'incontro ed il confronto, come quando puntualmente facciamo sogni nelle braccia di Morfeo, con una realtà altra da noi, sconosciuta, eppure che ci abita e attraversa le porte ermetiche delle immagini notturne, poiché "l'immaginazione non crea le immagini, ma le distorce" (Bachelard), apre una ferita nella forma, un varco in cui penetrare per cercare i misteri dell'eternità, la ferita del re, il santo Graal.

L'attività immaginativa si nutre del mondo notturno, popola i sogni, impedisce di rimanere intrappolati negli aspetti emozionali e istintivi e come in una tela di Chagall si creano figure e forme che si pongono all'attenzione del pensiero per elaborare, riflettere, comprendere e trasformare la realtà interna ed esterna. In questo dialogo dialettico tra il pensiero e l'immaginazione, la coscienza non può procedere per salti, movimenti rapidi e bruschi, ma appoggiando i piedi nell'esperienza della materia, nel costante e faticoso lavoro su se stessi, col confronto con le immagini che il sociale pone e con quelle che ci visitano di notte

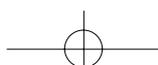
che spesso sono, come accade nei sogni, una sberla al narcisismo dell'Io: raddrizzare il timone, gradualmente seguire la rotta, secondo i movimenti e le pieghe dell'inconscio, con la consapevolezza di fare parte di un ampio processo circolare, essendo al timone, approdare in porti sicuri e ri-salpare per nuove acque.

La strada dell'immaginazione però non è una via facile, priva di pericoli ed insidie; lo sapevano

bene gli alchimisti quando ammonivano gli uomini ad immaginare con la *vera imaginatio* il processo di trasformazione dei vili metalli nell'oro filosofico. Infatti una delle ombre dell'immaginazione è l'*imitatio*, una specie di copia del modello ideale identificatosi con esso, acquisendo sicurezza e protezione, poiché i sentieri sono già stati battuti da altri e la via non è sconosciuta. Con l'*imitatio* si ha la certezza di aggrapparsi al già esistente piuttosto che sperimentare da sé il viaggio dell'Anima. L'immaginazione invece apre la strada all'iniziazione che dal punto di vista psicologico:

comincia nella confusione e nell'arretramento, una oscurità caratterizzata dalla perdita del modello e del potere. Essere nudi, impotenti, sanguinanti, doloranti, soli, impreparati al compito che ci attende e bisognosi degli anziani, sentirsi spaventosamente giovani, sono queste le esperienze iniziatiche

Hillman





L'attività immaginativa richiede non una contemplazione ascetica, ma genera caos, nel senso che destruttura gli schemi ipertrofici della coscienza e le concezioni note, immette l'individuo a contatto eticamente con le luci e le ombre della propria interiorità e, come in un dipinto del Caravaggio, la penombra diventa il *topos* psichico con cui confrontarsi. Il potere dell'immaginazione come ben evidenzia il *Libro di Lambsring*, presuppone la morte del re da parte del figlio come condizione necessaria per un processo di rinascita di entrambi, uniti dalla guida alata di Mercurio:

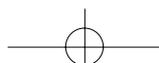
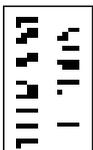
Il bagno di rinnovamento del vecchio re provoca la sua miracolosa rinascita nel figlio. Emergendo dalle acque unificanti della solutio padre e figlio sono seduti sullo stesso trono con Mercurius. La sua presenza completa l'identità di padre e figlio all'interno di una struttura trinitaria.

in Fabricius

In termini psicologici ciò significa che ogni coscienza schematica, rigida, preordinata, deve essere metaforicamente uccisa per dare spazio al rinnovamento e alla rinascita di una nuova acquisizione nata dalla capacità di poter integrare nella luce della coscienza parti del mondo immaginale, dell'inconscio personale e collettivo. Tutto ciò comporta la caduta del vecchio re, che lasciato da solo, con le sue ferite è in attesa

del giovane Parsifal che emette la domanda cruciale che era sfuggita a menti troppo letteralizzate e poco immaginative: dove è il *Graal*? Ovvero: dove è il *Centro*? L'immaginazione, e questo lo sa bene chi la utilizza come pratica di conoscenza di se stessi, porta al centro del fenomenico, lo commenta, amplifica, trova connessione, intrecci, analogie, metafore, per arrivare all'intima essenza, alla quinta essenza, ovvero a quello che gli psicanalisti junghiani chiamiamo il Sé, la meta del processo di individuazione, "divieni ciò che sei" (Jung).

L'*imaginatio*, quella vera, implica l'atto del vedere con gli occhi dell'Anima, apre una "pausa nella narrazione" (Bachelard), stimola la coscienza a perdersi creativamente nel labirinto di Cnosso per trovare soluzioni inventive al blocco, allo scacco matto in cui la vita e l'esistenza spesso conduce, a livello individuale e collettivo. Come l'irrigazione nei campi, l'immaginazione è un contenitore della rugiada mattutina, stimola creativamente e accompagna con la freschezza dell'intuizione il pensiero razionale, esplorando le caverne buie dove alloggiano draghi e figure uroboriche e il cui risveglio a volte necessario mette a dura prova la determinazione, la costanza dell'individuo e del sociale. Percorrere i meandri di immagini bizzarre ed invalidanti è un pericolo che accompagna ogni viaggio per la conquista della conoscenza sapienziale e



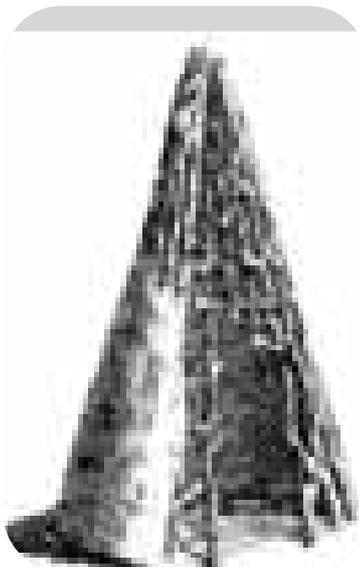


la capacità di poter affrontare il *monstrum* è quella di "possedere" la passione piuttosto che "essere posseduti" dalla passione, in quanto dalla solidità, dalla stabilità e dalla identità flessibile della coscienza dell'io è possibile dialogare col mondo immaginale senza essere travolti e inflazionati, pena il deragliamento della coscienza, con un viaggio senza ritorno, nelle zone desertifiche della Psiche.

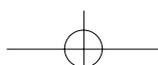
Pertanto guardare i fenomeni che accadono dalla prospettiva del pensiero immaginale, comporta la presenza di una coscienza che sappia reggere gli urti delle immagini patologizzanti, accogliendo nel proprio ricettacolo, come una madre personale e archetipica, la nascita di un bambino umano e divino, simbolo per eccellenza di quello che deve ancora avvenire.

Nel confronto con le immagini inconse, quando si decide di aprire la porta "all'ospite straniero che bussava di notte" (Jung), l'uomo che ha scelto la strada della comprensione simbolica, sa bene che questa è una conoscenza che deve avere al proprio fianco un tipo di pensiero particolare, non quello razionale e reale, importante in ogni processo di stabilità e di organizzazione, ma sa che solo questo risulta insufficiente, carente e non comprensivo della totalità del sapere. Pensare per immagini è uno stile particolare di pensiero; l'acquisizione della meta e dell'obiettivo, avviene non secondo un modello lineare e unicamente basato sulla

legge di causa-effetto, ma attraverso percorsi, strade e itinerari, che privilegiano le connessioni analogiche che al pari degli assi cartesiani rappresentano i veri nodi, punti di incontro, il cui fulcro è costituito dalla conoscenza simbolica ed immaginale. In tale contesto il pensiero che nasce, viene costruito gradualmente, non è già dato in maniera preconfezionata, non nato ancora all'orizzonte, segue il ritmo ciclico della spirale piuttosto che quello di una retta all'infinito; è una coscienza che



sullo sfondo dell'immaginale collega miticamente gli eventi e i fenomeni, si sintonizza lungo il tempo dell'esperienza psichica e, come un artigiano o un alchimista che lavora al suo *atanor*, rispetta ciò che è *in nuce* aprendosi ad una concezione ciclica del tempo, richiamando il "mito dell'eterno ritorno" (Eliade). La ricerca da parte del pensiero divergente del suo fratello gemello, il pensiero convergente, in tale contesto può avvenire, come indicato dallo stesso Jung nei suoi molteplici scritti, ripescando creativamente la conoscenza e il significato dei simboli presenti nella visione alchemica e nella Tradizione ermetica, entrambe ricche di enigmi e autentici tesori per poter esplorare le strutture mitiche dello sviluppo della coscienza solare: mi riferisco alla fase della *nigredo*, *albedo* e *rubedo*, come stadi immaginali che delineano e strutturano le diverse fasi della nascita della formazione del pensiero simbolico, integrando la legge





di causa-effetto con una approfondita riflessione sulla epistemologia dei fenomeni di sincronicità con cui spesso nelle nostre ricerche teoriche ed esperenziali veniamo in contatto senza a volte sapere dare una adeguata collocazione a vari livelli.

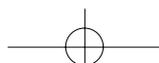
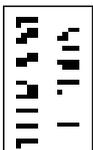
Come Teseo nel labirinto di Cnosso aveva deciso di affrontare il Minotauro, dopo aver usato la forza sapeva che occorreva l'astuzia, quella che proviene dal mondo dell'Anima, archetipo del Femminile e del senso della vita, rappresentato simbolicamente nel racconto dal filo di Arianna. Da questa compresenza dell'Anima sulla scena dell'incontro col *monstrum*, si struttura per la coscienza dell'eroe una dimensione che suggerisce, propone, inventa, crea soluzioni e stratagemmi per affrontare i pericoli che ogni uomo incontra quando abbandona il castello delle certezze e delle sicurezze per mettersi alla *Cerca*, seguendo quello che i propri compiti etici gli impongono a favore di un *telos* non unicamente personale ma archetipico. Avere il contatto col filo, retrocedere sui propri passi, essere collegati dal dentro al fuori, sperimentare una dimensione nuova ed unica, relazionarsi con la dimensione animica, permette all'umano di riprendere il cammino con la consapevolezza che l'immagine e il simbolo mutano e rigenerano il pensiero razionale, restituendogli la freschezza, l'orientamento e la luce della stella mattutina.



L'immaginazione richiede dunque disciplina, impone all'individuo un atto di responsabilità e di etica poiché il confronto con le forze irrazionali induce la coscienza individuale a un'attenzione fluttuante per canalizzare l'energia numinosa costruttiva/distruttiva connessa ad ogni processo trasformativo, ogni volta che la materia e lo spirito decidono di incontrarsi per far nascere qualcos'altro, l'Anima, il terzo che congiunge gli opposti. Il confronto con la dimensione archetipica attiva la fuoriuscita della

libido che può imboccare sentieri distruttivi, inflazionando la coscienza dell'Io e come avviene nei processi psicotici producendo una frammentazione della centralità, vivendo il naufragio in un mare tempestoso su una nave senza nocchiero. La capacità di rimanere attenti e vigili alle immagini, da parte di una coscienza stabile ma curiosa di varcare le mitiche colonne d'Ercole permise allo psicologo zurighese di superare l'allagamento emozionale:

Finché riuscivo a tradurre le emozioni in immagini, e cioè a trovare le immagini che in esse si nascondevano, mi sentivo interiormente calmo e assicurato. Se mi fossi fermato alle emozioni, allora sarei stato distrutto dai contenuti dell'inconscio. Forse avrei anche potuto scrollarmele di dosso, ma in tal caso sarei caduto inesorabilmente in una nevrosi, e alla fine i contenuti mi avrebbero distrutto ugualmente. Il mio espe-





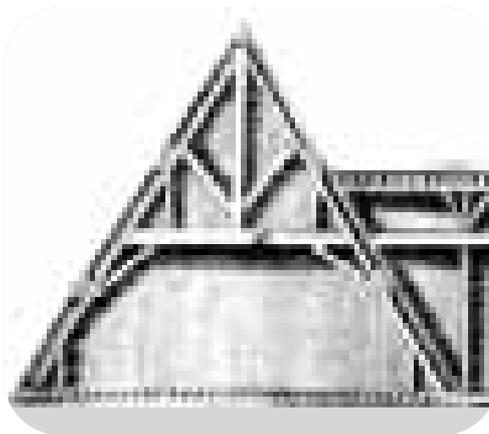
rimento mi insegnò quanto possa essere d'aiuto – da un punto di vista terapeutico – scoprire le particolari immagini che si nascondono dietro le emozioni.

Jung

Gli enigmi della mente affascinano; l'uomo primitivo e arcaico che è dentro ognuno desidera essere portato sulle spalle dall'uomo civile, in un costante confronto dialogico evitando identificazioni massime e inflazioni; l'immaginazione cambia lo sguardo, spinge lo spettatore ad essere attore, munito di una responsabilità etica per accogliere in maniera ospitale lo sconosciuto, lo straniero con cui arrivare a un patto, prospettando l'idea della continuità piuttosto che quella della segmentarietà tra il dentro e il fuori. L'immaginazione ci ricorda che la ricerca dell'invisibile è una *Cerca* eterna e il compito di cui ognuno secondo la propria storia è portatore, rappresenta il senso della vita mentre il lavoro con le immagini, i processi di riflessione e di elaborazione psichica della realtà e la Tradizione ermetica diventano lo sfondo a cui guardare quando le prove diventano difficoltose, impervie e che in fondo la complessità dell'esistenza è racchiusa in un granello di semplicità.

L'immaginazione intesa in tale senso, sullo scenario della costruzione e dell'acquisizione della conoscenza si pone come la chiave di Iside, che permette all'individuo e al collettivo di dare spazio ad un atteggiamento del pensiero sensibile, fluido, circo-

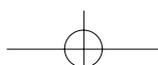
lare che parte dall'autenticità del proprio essere senza rimuovere le ombre, da quello che ognuno è, per proiettarsi alla ricerca di soluzioni che costantemente inducono a guardare, *regarder*, sporgersi con gli occhi oltre il muro della propria ristretta e limitante visione.



Lo sguardo del pensiero ha bisogno di spingersi oltre il noto, non in una sorta di operazione speculativa e metafisica che allontana dalla realtà e dalla materia, poiché l'immaginazione, come ben sapevano gli alchimisti,

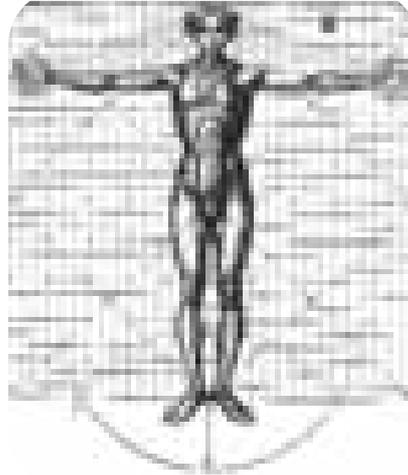
ha connessioni ed intrecci col corporeo, il fenomenico, dal momento che l'alchimista operava agendo sulla materia, rintracciando in essa, dopo vari processi trasformativi la quinta essenza, la pietra filosofale, il Sé. In ambito psicologico questo insegnamento, secondo una prospettiva immaginale e non nominalista, permette di evidenziare che la realtà psichica ha una sua valenza troppo spesso trascurata e che inoltre ogni processo di conoscenza passa attraverso l'unione tra l'*artifex* e la materia.

Così come avviene in ambito psicoanalitico ogni processo creativo attiva il *transfert* e il *controtransfert*, come nell'*opus* dello scultore e di ogni artista esiste un reciproco scambio e cambiamento tra l'io e il tu, dentro di noi e là fuori, in una sorta di *contaminatio* reciproca, superando il dualismo degli opposti che la coscienza intrinse-





camente ha trovato sulla strada dell'evoluzione per acquisire metodiche e prospettive che integrano, amplificano e allargano gli orizzonti quotidiani. Pertanto immaginare diventa un'azione che porta all'immaginarsi, che mette al centro del processo di trasformazione l'uomo stesso, colmando la scissione operata dal pensiero cartesiano tra materia e spirito, ponendosi come un avvolgimento sulla propria interiorità per dare senso e significato ad una civiltà, che sempre di più oggi si è allontanata dal divino inteso come forza archetipica e numinosa, per manipolarlo a proprio uso e consumo, secondo progetti di supremazia e di repressione della diversità dell'Altro.



Se "l'uomo è fatto della stessa sostanza di cui sono stati fatti i sogni" (Shakespeare) ed "è una figura tra le tante" (Rilke), allora fare germogliare la vitalità numinosa e archetipica dell'immaginazione, incanalarla, con l'ausilio di utensili adeguati (per esempio la ricchezza del pensiero della Tradizione, la conoscenza dei processi creativi, gli stimoli della ricerca scientifica e psicoanalitica) in forme molteplici e variegate può contribuire a far muovere emozioni e sentimenti contenuti nel crogiolo alchemico per far nascere una nuova ma antica consapevolezza, quella della unione degli archetipi Maschile e Femminile, dell'umano col divino.

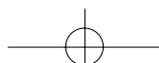
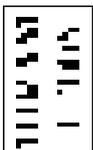
Vorrei raccontare una immagine cara al pensiero mitico e a quello psicoanalitico

come un vettore che potrebbe condurre l'Anima personale e quella del mondo a ripiegare su se stessa, recuperando l'intima essenza della conoscenza intesa come amore

per la riflessione considerata come "un istinto che induce l'uomo a genuflettersi, ripiegarsi" (Jung) di fronte alla energia archetipica, in un momento storico dove le immagini sono diventate idoli, dogmi e portatrici di lacerazioni e di morte, inflazionando la comunicazione con apparizioni che ne tradiscono la complessità; le immagini staccate e separate dai luoghi rituali si stanno

prendendo la rivincita sul loro uso perverso da parte dell'uomo, diventando maniacali, esplosive piuttosto che anche segrete ed iniziatiche come nei "riti di passaggio" (Van Gennepp).

Penso immaginalmente al racconto della favola di "Eros e Psiche" di Apuleio dove la giovane Psiche cerca di fare luce con una fiamma di una candela nei misteri dell'unione col divino, avvolta nella oscurità uroborica dell'ignoto e del divieto di conoscere. Psiche che ama penetrare, oltrepassa il limite imposto e guarda l'Altro, si sporge per colpire il giovane amante ed allora scopre che in fondo il *monstrum*, non è niente altro che *Eros*, il *daimon* che congiunge il pieno col vuoto, la povertà con la ricchezza, la terra col cielo. Questa coppia immaginale, *Psiche/Eros*, induce a riflettere sulla capacità dell'inconscio collettivo di produrre storie simboliche che ampliano la





coscienza come si verifica ogni volta che tentiamo di superare i confini imposti, per conoscere l'altro, l'invisibile e tale operazione deve avvenire con uno stile del tutto particolare, ovvero attraverso la fiamma di una candela, la luce fioca della coscienza, che non si impone con forza erculea ma penetra furtivamente, ermeticamente nella prospettiva dell'altro, abbandonando inoltre l'atteggiamento apollineo accecante. Tutto questo per dire che la conoscenza dell'ignoto e dell'invisibile necessita una sorta di elogio della penombra e che la conoscenza autentica, profonda, deve essere accompagnata da Eros come tensione verso il mistero, vero compito dell'uomo esoterico. L'invisibile, il demoniaco, appare qui nella veste di *monstrum*, avvolto nelle fantasticherie sottili che l'ombra invidiosa delle sorelle ha insinuato nel cuore della giovane fanciulla; l'ombra come un manto di oscurità, accende la fiaccola della curiosità nella interiorità di Psiche che decide di uscire dalle sue certezze dorate, ma vuote, da stanze solitarie per immettersi nel talamo nuziale, oltrepassando i vincoli imposti dall'amore silente e tenebroso: la rottura del patto, come condizione necessaria per la nascita e l'evoluzione della coscienza si impone come evento religioso e divino: intraprendere la strada dell'individuazione all'interno della cornice relazionale con il *daimon Eros*.

Psiche, guardando nei misteri della notte

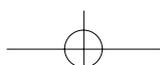
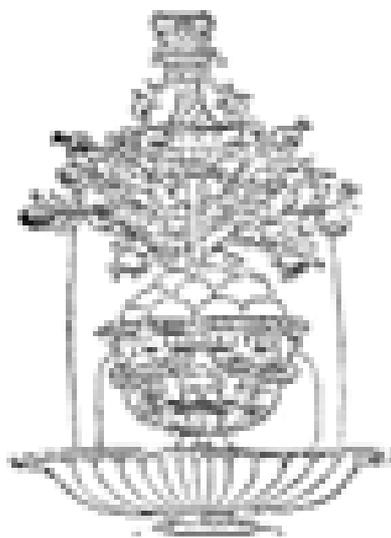
quando il dio è addormentato, tradisce la conoscenza iniziale di cui era portatrice ed apre il pensiero ad una nuova dimensione: quello della *Cerca*, del viaggio dell'anima personale nell'*Anima mundi*, attraverso il confronto non più con la presenza piena e nascosta ma con l'assenza, la mancanza derivante dall'essersi avvicinati, anche se per poco, alla visione dell'invisibile.

Il contatto col divino, la forza transpersonale ed archetipica dell'*Eros*, accende in Psiche la fiaccola della conoscenza esoterica ed iniziatica, colorata dalla consapevolezza che l'umano tende a sviluppare, integrare e ampliare la funzione religiosa intrinseca all'archetipo del Sè:

Il vero rapporto dell'uomo con dio per essere completo, deve includere sia l'amore, sia il timore. Se ci sono entrambi, possiamo essere certi che il nostro rapporto con lui è adeguato: l'uno relativizza l'altro; nel timore possiamo sperare, nell'amore diffidare. Queste due condizioni fanno appello entrambe alla nostra coscienza, alla nostra riflessione, alla nostra ragione.

Jung

La bellezza a cui giunge questa conoscenza è ricoperta dall'unione tra gli opposti: il cielo e la terra, il maschile col femminile, la presenza e l'assenza. È la bellezza di vedere l'inaspettato che sfugge alla cattura permanente della mente della giovane fan-





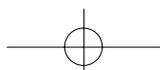
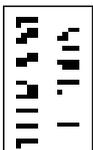
ciulla, ma viene fermata invece dagli occhi spaventati ed innamorati di Psiche. Sembra che solo l'*imaginatio*, possa permettere al pensiero di "pensare" l'invisibile, accostarsi ed aprire un varco, un contatto, per entrare in relazione. La meraviglia, lo *stupor*, sono emozioni e stati d'animo che sempre di più andiamo smarrendo relegandoli in qualche stanza di museo; Psiche invita invece il pensiero a non perdere il gusto della meraviglia e della sorpresa che l'umano sperimenta negli eventi incomprensibili. La coscienza di Psiche tenta di aprirsi una feritoia nei giardini rinascimentali dove la relazione con l'altro diventa elemento privilegiato; è una coscienza che si avvale non della superbia del sapere come potere, ma con una luce fioca rispetta i tempi di esplorazione e comprensione della totalità del mistero; pertanto è una coscienza che affonda le radici non nel potere ma in Eros; inoltre non è ammaliata dall'ubbidienza verso l'omologazione di rimanere al proprio posto, perpetuando una sorta di adattamento nei confronti di una condizione uroborica. La vera *imaginatio* allarga il respiro della nascente coscienza e conduce alla luce, la vicinanza con la scintilla plotinica come condizione aprioristica dal momento in cui, come accade nella favola di Aupleio, l'umano si riposa e si addormenta accanto al divino.



Possiamo anche sottolineare come il mortale quando guarda, apre, si insinua e penetra come l'acqua di un ruscello, nelle pieghe del misterico, ne viene contagiato, si brucia, in una sorta di inflazione psichica momentanea: la disperazione di essere abbandonata, la perdita dell'unione con l'altro, spinge la Psiche ad essere viandante, approdare per picchi e valli non alla ricerca della nostalgia dell'*uroboros* vissuto, ma della potenza luminosa del *daimon* che unisce gli opposti.

La conoscenza che si crea in Psiche quindi le permette di lasciare la bellezza statuaria, marmorea, come in una scultura di Canova, a cui l'avevano sottoposta gli dei suscitando le ire di Venere, per recuperare una sua totalità completamente umana e che attraverso l'esperienza è possibile dare corso all'*Opus* del fare creazione/distruzione.

Psiche sa che quando si avvicina troppo alla bellezza eterna, *vis à vis*, le cose ritornano alla propria dimora, non in terra, ma nel cielo, attivando nell'umano il compito della *Cerca* del mistero dell'unione del personale con l'archetipico, confrontandosi con l'Anima, intesa come *artifex duplex*, archetipo mercuriale della vita, l'unione degli opposti, condizione necessaria per il processo di individuazione. Psiche va oltre, conosce con passione erotica, risveglia la coscienza dalle anestesie quotidiane, evi-





denza che il sapere nella sua trasmissione deve essere accompagnato dal desiderio dell'Anima di incontrare l'altro, piuttosto che solipsisticamente rimanere prigionieri nelle proprie torri d'avorio.

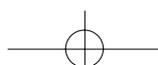
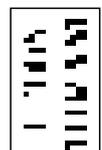
La giovane fanciulla immette sul campo del suo peregrinare la percezione estetica dei sensi, accoppiando la ricerca dell'amore con quello della conoscenza

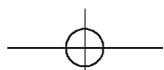


senza snaturare l'identità dell'archetipo del Femminile, rimanendo fedele al tema della bellezza come uno degli enigmi della mente umana, ma soprattutto invita e suggerisce di immaginare esteticamente i fenomeni che accadono con gli occhi di Afrodite, vero archetipo dell'armonia del Cosmo.

Bibliografia:

- Apuleio (1988) *Metamorfosi*. Mondadori, Milano.
Hillman, J. (1979) *Il mito dell'analisi*. Adelphi, Milano.
Hillman, J. (1989) *Anima*. Adelphi, Milano.
Jung, C.G. (1978) *Ricordi, Sogni, Riflessioni*. Rizzoli, Milano.
Jung, C.G. (1980) *Opere IX*. Boringhieri, Torino.
Neumann, E. (1978) *Amore e Psiche*. Astrolabio, Roma.
Ortega Y Gasset, (1978) *Saggi sull'Amore*. Sugarco, Milano.
Platone (1979) *Simposio*. Adelphi, Milano.
Romano, A. (1999) *Madre di morte*. Moretti & Vitali, Bergamo.
Romano, A. (1996) *Il flaneur all'inferno*. Moretti & Vitali, Bergamo.
Schellenbaum, P. (1991) *La ferita dei non amati*. Red, Como.
Schwartz-Salant, N. (1996) *Narcisismo*. Vivarium, Milano.
Tedeschi, G. (1986) *Seminari di Psicologia Jungiana*. Il Pensiero Scientifico, Roma.
Zoja, L. (1993) *Crescita e Colpa. Psicologia e limiti dello sviluppo*. Anabasi, Milano.





La psicanalisi di S. Freud

di Anna Maria Buonincontro
e Francesco Sinatra

The beginning of psychoanalysis starts from a basic and necessary condition: the existence of unconscious. In this context human life cannot be set apart from this symbolic reality while the comprehension of the events can be read through the thematic of life and death.

Nella Vienna degli inizi del XX secolo, sotto il regno dell'imperatore Francesco Giuseppe (1848-1918) in una effervescenza artistica e culturale senza precedenti nell'Europa moderna, nasce la psicanalisi di Freud (1856-1939), scienza dell'inconscio. *L'interpretazione dei sogni* del 1900 s'inserisce dunque in un clima culturale dove il positivismo da una parte ed il surrealismo dall'altra regnano sul vecchio continente.

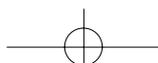
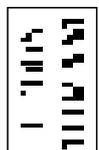
Sembra quasi che al ritmo del Valzer si sveglino uomini e cose in un'altra dimensione, quella dell'inconscio, terra di desideri e di fantasmi, territorio prettamente umano perché soggettivo e singolare.

Klimet, Dalì, Picasso, Breton, Mahler e tanti altri creano in pittura e musica questo mondo sconosciuto che, grazie all'arte, si

materializza; Nietzsche in filosofia e Pirandello, con Kafka Joyce e Musil in letteratura, sembrano essere particolarmente emblematici di questo discorso soggettivo in cui è: *A ciascuno la sua verità, Così è (se vi pare)* e *Sogno (ma forse no)*.

Tra sogno e realtà, l'umano dunque fluisce in una miriade di combinazioni singolari. Come diceva F. Fellini, l'uomo sogna per il 50%: sogno e realtà si mescolano come corpo e anima.

Nella prima topica, Freud chiama *Inconscio*, l'istanza costituita dagli elementi rimossi che si sono visti rifiutare l'accesso all'istanza precosciente e cosciente. Questi elementi sono dei rappresentanti pulsionali che obbediscono ai meccanismi del processo primario, cioè a carattere pulsionale (TRIEB).





Nella seconda topica il termine d'inconscio qualifica l'istanza dell'Es e si applica parzialmente a quelle dell'Io e del Super Io.

Per la psicanalisi contemporanea, l'inconscio è il luogo d'un sapere costituito da un materiale linguistico in se stesso sprovvisto di significazione che organizza la "jouissance" e che regola il fantasma, la percezione, ed anche una grande parte dell'economia organica. Questo sapere ha per causa il fatto che il rapporto sessuale non può essere compreso come un rapporto naturale, poiché non c'è uomo né donna se non partendo dal linguaggio.

Dictionnaire de la psychanalyse

Larousse, 1993

In questo senso Jacques Lacan affermava in maniera lapidaria: *l'inconscio è strutturato come un linguaggio*. E dava agli aspiranti analisti la consegna di fare molti rebus e cruciverba.

È così, nella parola, attraverso la libera associazione, metodo della terapia analitica scoperta da Freud, che il soggetto si rivela a se stesso, attraversando i meandri dell'inconscio.

Attraverso il percorso analitico, come in una metafora del cammino di Ulisse, ciascuno scopre se stesso, per mezzo dell'Altro, parte nascosta del Sé.

L'uso del termine "psicanalisi" ha storicamente consacrato l'abbandono della catarsi sotto "ipnosi" della suggestione e il

ricorso alla sola regola della libera associazione per ottenere il materiale dell'inconscio.

Il procedimento delle "libere associazioni" è dunque costitutivo della tecnica psicanalitica: *esso consiste nell'esprimere senza discriminazioni tutti i pensieri che vengono in mente sia a partire da un elemento dato (parola, numero, immagine di un sogno, rappresentazione qualsiasi), sia in modo spontaneo* (*Enciclopedia della psicanalisi* di Laplanche

Pontalis, Ed. Laterza, 1981).

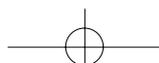
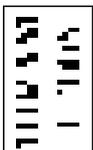
Ma dire tutto quello che viene in mente non è cosa semplice.

Questo processo permette al soggetto di rivelare il "movimento pulsionale" che lo abita, al di là di ogni razionalizzazione e convenienza sociale. In questo senso l'interpretazione dei sogni e dei lapsus costituisce il paradigma fondamentale dell'atto analitico, che rivela "la libido" stessa del soggetto.

Questo concetto fu alla base della separazione tra Freud e Jung, attorno al 1910.

Per S. Freud la libido è *l'energia costituita dalle trasformazioni della pulsione sessuale riguardo all'oggetto* (spostamento degli investimenti), *alla meta* (sublimazione, per esempio), *alla fonte dell'eccitazione sessuale* (diversità delle zone erogene).

In C.G. Jung la nozione di libido si è ampliata sino a designare *l'energia psichica* in generale, presente in tutto ciò che è *tendenza verso*. In definitiva essa è l'energia vitale.





Ora il termine “libido” significa in latino “desiderio”. In questo senso, la sessualità è per Freud alla sorgente stessa del desiderio: desiderio dell’Altro.

D’altronde, uscire dal mondo dei “bisogni”, delle necessità della vita ed entrare in quella dei “desideri” costituisce forse l’essenza stessa della cura, in cui il soggetto diventa artefice d’una parola e di un desiderio e diventa attore di un mondo che è il suo.

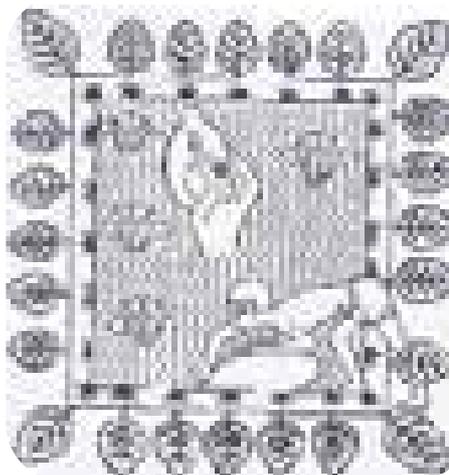
Da un punto di vista qualitativo – sostengono giustamente Laplanche e Pontalis – la libido non è riducibile, come vorrebbe Jung, a una energia mentale non specificata. Se essa può essere “desessualizzata”, specie negli investimenti narcisistici, ciò avviene solo secondariamente e in seguito a una rinuncia alla meta specificatamente sessuale.

Inoltre, la libido non ricopre mai tutto il campo pulsionale. Essa si situa al limite somatico-psichico e non è che la manifestazione dinamica nella vita psichica della pulsione sessuale.

Nella prima edizione dei *Tre saggi sulla teoria della sessualità* del 1905, Freud insiste sul fatto che *la libido* – che sta all’amore come l’istinto di nutrizione sta alla fame – *rimane affine al desiderio sessuale in cerca di soddisfacimento e consente di riconoscere le vicissitudini.*

Così, la libido, secondo Freud, comincerebbe con l’investirsi nell’Io (narcisismo primario) prima di essere inviata, a partire dall’Io, su oggetti esterni.

Questo segna le fasi dello sviluppo dell’Io: fase orale, fase anale e fase genitale. Dall’Io all’Altro, il soggetto può “divenire” e trasformarsi.



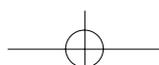
La fonte della pulsione è di origine interna, psichica: essa costituisce o il luogo in cui appare l’eccitazione (zona erogena, organo, apparato) o il processo somatico che si attua in quella parte del corpo che viene percepito come eccitazione.

In questo senso, la pulsione sessuale può essere concepita come il prototipo o il paradigma di ogni investimento pulsionale del soggetto.

Altri concetti importanti, alla base della psicanalisi freudiana, sono: Trauma, Interpretazione, Transfert e Controtransfert.

A partire dal trauma del paziente che si costituisce in soggetto d’analisi ed attraverso l’interpretazione dell’analista, il processo della cura si svolge fondamentalmente in un movimento di va e vieni tra transfert (soggetto verso l’analista) e controtransfert (analista verso il soggetto) che è figura di un dialogo tra due inconsci, tra legame e separazione.

Trauma: evento della vita del soggetto che è caratterizzato dalla sua intensità, dall’incapacità del soggetto a risponderci adeguatamente, dalla viva agitazione (ansia) e dagli effetti patogeni durevoli che esso provoca nell’organizzazione psichica; *Trauma* equivale a *ferita*.





Interpretazione: esplicitazione, mediante l'indagine analitica, del senso latente nei discorsi e nei comportamenti di un soggetto. Essa determina le modalità del conflitto difensivo e favorisce l'emergenza del desiderio, nella produzione dell'inconscio.

Transfert (o traslazione): designa il processo con cui i desideri inconsci si attuano su determinati oggetti nell'ambito di una determinata relazione stabilita con essi e soprattutto nell'ambito della relazione analitica.

Controtransfert: è il processo o movimento di desideri inconsci che va dall'analista al paziente / soggetto.

Il sogno (e la sua interpretazione) costituisce dai tempi più remoti, il mondo segreto dell'uomo, nella sua più pura soggettività.

Già l'oracolo di Delfi, nell'antica Grecia, consegnava a chi lo volesse intendere il destino, a cui veniva incontro.

Sognare è cosa seria per l'uomo, forse più della realtà.

Come l'investigatore o l'archeologo, l'analista ha funzione di decifrare l'inconscio e di trovare le tracce del crimine del trauma. Così, da una parte, in senso geografico *il paesaggio dell'inconscio* necessita di luce per uscire dall'ombra in tutto lo splendore della sua bellezza; dall'altra il *sapere atavico*, in senso storico, ci offre gli elementi di comprensione del romanzo familiare, attraverso quello della linea ancestrale.

Scoprire il senso di questi mondi apparentemente segreti è compito della psicanalisi.

In essa, confluiscono ogni sapere (tra la scienza ed il sogno) che ha come oggetto il fatto di essere umano, soggetto. L'analisi ci offre così la possibilità di "prendere coscienza" del tempo, della nostra storia e del desiderio di essere quello che siamo e non quello che dobbiamo essere. Già Freud aveva sottolineato il conflitto che nasce tra l'individuo e la società in *Il disagio della civiltà* (1929) poiché gli interessi tra la libertà dell'uomo e l'economia dell'altra sono contrastanti come normalità e libertà.

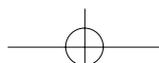
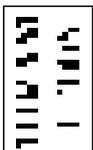
Conquistare questi spazi interni, senza essere vittima delle convenzioni sociali, sembra essere allora lo scopo ultimo della cura, che tra fantasmi e simboli naviga (come tra Scilla e Cariddi) per strappare ai resti archeologici del soggetto quel sapere di cui lui stesso era ignaro e che pertanto lo costituiscono come "soggetto di parola e desiderio".

Nascere a se stessi non è dato purtroppo a tutti, ma solo a colui che vorrà veramente rendersi libero, aldilà di ogni apparenza umana. Questa rivelazione comporta un lavoro.

Mozart, nel *Flauto magico* ci offre un rito d'iniziazione che solo l'arte può suggerire con le ali di una musica così sublime.

L'analisi è forse questo "flauto" per chi vuole svegliarsi da un lungo sonno mortifero: il sonno secolare della ripetizione.

Un flauto che parla ed attraverso la parola si dice. Perché l'uomo è *parl - essere*, nel





gioco simbolico del linguaggio (Lacan).

La psicanalisi è un'avventura, la più grande avventura: quella di far

fronte e *scoprire sé a se stesso*.

La psicanalisi in definitiva opera una rottura con il sapere lineare della scienza. Essa costituisce una seconda rivoluzione copernicana, in cui la coscienza (come la terra) non è più al centro di tutto.

Quante paure, quante difese, per accedere alla libertà di orizzonti sconosciuti: come Prometeo occorre rubare il fuoco degli dei, malgrado tutti i rischi e i pericoli.

L'uomo, né angelo né bestia – diceva Pascal – strano miscuglio dei due. L'amore e Psiche ed Eros e Thanatos. Corpo ed anima. Tempo e ...

No l'eternità non è che dei bambini: eppure essa fa sognare, come l'Olimpo dei Greci.

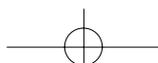
La cura analitica è un'opera d'arte, perché essa non è che la creazione stessa del soggetto.

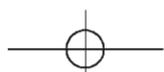
Gli artisti sono i nostri veri maestri, diceva Freud stesso. L'arte ci stimola a vivere, come l'amore. La psicanalisi è forse la *scienza dell'arte*, un'esperienza profonda, viva d'umanità.

E poi la morte. Se la sessualità fu un tabù del XX secolo, la morte, forse, è quello del XXI secolo, in un pensiero magico che ci offre ogni giorno la visione di un

mondo in cui domina un Eros insaziabile ed adolescente e quasi "immortale": il culto dell'eterna giovinezza.

Non siamo che paesaggio di quotidianità sognante, in trasformazione e metafora (poesia).







Segnalazioni editoriali

LUIGI POLO FRIZ

La Massoneria italiana nel decennio post-unitario. Lodovico Frapolli.

FrancoAngeli *Storia*, Milano, 1998, pp. 368, € 22,00

La Massoneria italiana, intesa come componente di una entità politica unitaria, nacque nel 1859. A partire dal 1862 del suo filone più ortodosso ed istituzionalizzante fu interprete assoluto Lodovico Frapolli, che con Francesco De Luca ne rese le sorti, alternandosi con lui alla *Gran Maestranza* o alla Presidenza del Supremo Consiglio fino al settembre 1870. Quanto si è scritto fino ad oggi su questo periodo è incompleto ed approssimato; è oltretutto frutto di una letteratura di parte, massonica ed antimassonica. L'autore ha recuperato le *Carte Frapolli*, uno dei rarissimi casi, se non l'unico, in Italia, di conservazione quasi completa di archivi sul tema. Grazie ad esse ha potuto ricostruire origine e sviluppo dell'Istituzione nel nostro Paese ai suoi albori. Ha integrato questa fonte con i documenti conservati nei principali archivi italiani ed ha condotto approfondite ricerche in biblioteche estere, in particolare a Parigi e a Budapest.

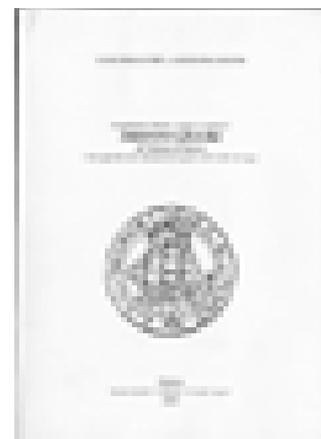


LUIGI POLO FRIZ – GIOVANNI ANANIA

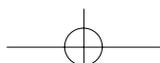
Rispettabile Madre Loggia Capitolare TRIONFO LIGURE all'Oriente di Genova. Uno sguardo alla Massoneria ligure dall'Unità ad oggi.

Associazione Culturale *Trionfo Ligure*, Genova, 2004. pp. 389

Con questa opera avviamo le celebrazioni per il 150^{mo} anniversario della Trionfo Ligure. È certamente affascinante leggere la propria storia. Lungo il percorso può accadere che si scoprano con entusiasmo le nostre origini, per la Massoneria caso rarissimo se risalgono a tempi lontani.



1/2005
HIRAM





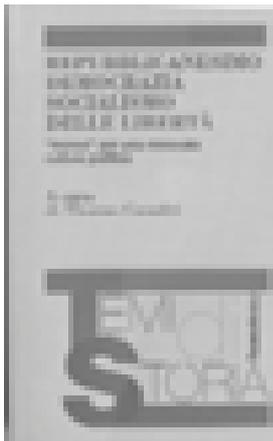
Con un intenso lavoro di ricerca, gli autori di questo volume hanno ritrovato i documenti di fondazione della Loggia. Solo la peculiare condizione dell'Officina, per sette anni dalla fondazione all'obbedienza del Grande Oriente di Francia, ha loro consentito di recuperare dalla Bibliothèque Nationale di Parigi le Carte che ne comprovano la costituzione. Ne illustrano inoltre l'attività fino al 1925 e ne ricostruiscono la rinascita dopo la seconda guerra mondiale. Ancor più, sfruttando persino testimonianze orali, hanno saputo inoppugnabilmente dimostrare la continuità del lavoro iniziatico durante il ventennio fascista. Considerata la particolare situazione dell'Italia in quel periodo, le distruzioni operate dal Regime e gli occultamenti in condizioni precarie, per la più antica Loggia italiana tutto questo ha del miracoloso.

Esprimiamo la nostra meraviglia nel vedere così estesamente sfruttati gli organi ufficiali dell'Ordine, che solo da qualche anno sono utilizzati dagli storici. Eppure si può dire che dal 1862 ad oggi il lavoro massonico è ampiamente riportato in riviste che con continuità ne hanno riprodotto gli atti. Di fronte a così ricche fonti a stampa, facilmente consultabili da tutti in alcune biblioteche profane di chiara fama, sentiamo l'obbligo di chiederci in che cosa consistesse il famoso segreto massonico, tanto conclamato in passato dagli avversari dell'Istituzione.

Possiamo oggi rispondere con maggiore serenità a questa domanda. All'interno delle Logge sono il perfezionamento dell'individuo, la levigazione della pietra grezza che vengono perseguiti e di tutto ciò vogliamo essere i gelosi custodi, considerato che la Massoneria è comunque una società di iniziati, cioè di persone che per entrarvi hanno dovuto affrontare delle prove.

Trionfo Ligure

Marco Amadei, ex Venerabile – Giampaolo Barbi Venerabile in carica

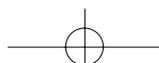


A CURA DI THOMAS CASADEI

Repubblicanesimo Democrazia Socialismo delle Libertà. "Incroci" per una rinnovata cultura politica.

Franco Angeli *Temi di Storia*, Milano, 2004, pp. 246

In questo volume, a partire dall'originale riflessione di autori da qualche anno oggetto di un nuovo interesse, come Carlo Rosselli e Guido Calogero, studiosi con diverse sensibilità mettono a fuoco, attraverso gli strumenti offerti da molteplici discipline, alcuni rilevanti aspetti che mostrano la possibilità di fecondi "incroci" tra culture politiche non sempre adeguatamente considerate nelle loro specifiche fisionomie: il socialismo liberale di Carlo Rosselli, connesso per alcuni versi alle idee repubblicane (di cui era interprete il fratello Nello), il liberalsocialismo di Guido Calogero, inscindibil-





mente legato ad una rigorosa filosofia della democrazia, consentono di delineare un orizzonte complessivo che può essere di grande fascino per ripensare i fondamenti, le forme, le pratiche della Repubblica democratica, anche e soprattutto negli odierni scenari globali.

Attraverso percorsi che si snodano tra movimenti politici e contesti storici e culturali (dal Risorgimento alla Resistenza fino alla prefigurazione dell'Europa Unita), ma anche geografici (le radici repubblicane del civismo nei comuni italiani e il confronto con i modelli europei, a partire da quelli elaborati in Inghilterra), si affrontano concetti e categorie centrali del lessico politico e istituzionale, come quelli di libertà, eguaglianza, federalismo, diritti, cittadinanza, ma anche nozioni, spesso in ombra, come quelle di dovere, socialità, dialogo pubblico, educazione democratica.

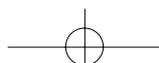
Ripensare le radici della Repubblica, a partire dal pensiero di uomini che si sono posti all'incrocio tra culture politiche volte al rafforzamento e all'espansione della democrazia, è esercizio utile anche per esaminare problematiche che attengono il presente, sia su un versante prioritariamente teorico-politico – le forme della libertà e i nessi tra questa, la democrazia e l'eguaglianza –, con il rischio di torsioni autoritarie e illiberali, nonché la crisi di quella "democrazia del dialogo" (su cui, calogerianamente, si impernia la democrazia stessa) messa sotto attacco da tendenze come quella del video-potere.

MARCO MASSIMILIANO LENZI

Forme dell'invisibile. Esperienze del sacro.

Editrice Clinamen, Firenze, 2004, pp. 111, € 13,60

Termini quale *Invisibile*, *Sacro* e *Mistero* risuonano ancora in tutta la loro interlocutoria potenza. In un tale contesto, esoterismo e mistica si mostrano come due nozioni base. Il rapportarsi ad un simile ambito problematico dà luogo a due diverse modalità conoscitive. La prima è quella di chi, percorrendo una via iniziatico-sapienziale, oppure un cammino mistico, parla e scrive dall'*interno*. La seconda, definibile come *esterna*, è invece propria di quelle discipline che hanno per oggetto d'indagine l'esoterismo e la mistica. L'unico linguaggio che può esprimere compiutamente l'ineffabile dinamica del *Sacro*, del *Mistero* e dell'*Invisibile* è quello del simbolo. In questa cornice, rivestono particolare rilievo le esperienze compiute nell'ambito di culture religiose come la cristiana, la ebraica, la islamica, la buddhista etc. E particolare rilievo rivestono le riflessioni, le teoresi e le esperienze di mistici ed iniziati quali René Guénon, la cui figura si mostra centrale, in senso di adesione ma anche di critica, nella presente opera.





BARBARA CARUSO

Preludio a una dittatura. La legge fascista del 26 novembre 1925. Atti Documenti, testimonianze.

Aracne Editrice, Roma, 2003. pp. 222 € 13,00

Se esiste un dato condiviso dalle innumerevoli opere dedicate al fascismo, questo è senza ombra di dubbio la identificazione del 3 gennaio 1925 quale simbolica data di inizio del regime autoritario in Italia.

La trasformazione dello Stato avviene attraverso una serie di leggi – le cosiddette leggi “fascistissime” – mediante le quali Mussolini consolida il suo potere predisponendo una serie di meccanismi

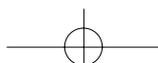
all'interno delle istituzioni tali da neutralizzare e da sottoporre alla decisiva volontà del Governo le concorrenti autorità statutarie che fino a quel momento, nella storia del Regno, avevano contribuito – anche se con alterne fortune – all'equilibrio costituzionale e alla progressiva parlamentarizzazione dello Stato italiano.

Le leggi sul potere esecutivo, le alterazioni normative della fisiologica dinamica dei lavori della Camera rappresentativa, la contrazione dello stesso istituto monarchico, l'affiancamento di una milizia armata, il concordato con il Vaticano sono stati temi oggetto di studio, ampio e approfondito per ricchezza di fonti e forza delle testimonianze, da parte di autorevoli studiosi che hanno reso possibile disegnare un quadro storico compiuto ed esaustivo dell'epoca, sebbene le attuali tendenze revisionistiche abbiano riaperto la delicata questione relativa alle interpretazioni del fascismo.

Resta forse un ultimo punto, in tema di legislazione fascista, ancora da indagare: la legge sulle associazioni del 26 novembre 1925. L'attenzione marginale ad essa dedicata dagli storici è probabilmente attribuibile al suo nominale indirizzarsi alla sola Massoneria, come pure alla profonda convinzione che un tale provvedimento costituisse null'altro che la logica, immediata conseguenza dell'instaurazione di un regime illiberale.

Eppure, ad uno studio più approfondito, essa dimostra essere molto di più di una semplice tappa del processo di trasformazione tecnico-costituzionale in atto. Il suo significato politico va ben oltre l'incidenza normativa delle singole disposizioni, perché ciò che si vuole combattere non è semplicemente la forma organizzativa della libertà, ma un determinato modo di intendere la libertà, la sua concezione liberale, come valore assoluto fondante la convivenza tra gli uomini. È l'abrogazione di quel principio e la sostituzione ad esso della supremazia della volontà dello Stato sulla libertà degli individui il vero obiettivo della legge e non l'istituzione massonica, se non per quel significato simbolico di cui essa stessa si fregia per l'assoluta indipendenza nel pensiero e nelle azioni.

Quanto appena accennato confidiamo emerga chiaramente dalle vicende descritte nelle pagine che seguono andandone a costituire la principale chiave di lettura.





Esso risulta invece, in tutta evidenza, dal dibattito parlamentare sul disegno di legge nel quale la distanza tra gli oratori è tale da far pensare che essi si confrontino su due diversi provvedimenti: da un lato, fatti e misfatti della Massoneria; dall'altro, il diritto di associazione e i principi dell'ordinamento liberale.

In coloro ai quali non sfugge il reale intendimento della legge è piena la consapevolezza della drammaticità dell'evento che sta per compiersi: la fine di un'epoca, di una concezione del mondo e del diritto incapace di difendere il suo bene più prezioso: la libertà. È pur vero che la lezione non andrà smarrita e gli uomini della Costituente sapranno, essi per primi, trarne i frutti migliori e, a nostro avviso, non ancora superati. Resta tuttavia il disagio per una memoria che scolora, per una storia che sembra non abbia più nulla da insegnare all'uomo nuovo del terzo millennio, al cittadino del mondo. Ma lo spazio infinito e le infinite possibilità possono distogliere, ma non risolvono quello che resta un problema antico: il rispetto, insieme alla propria, dell'altrui libertà.

FRANCO VALGATTARRI

Il rito di York in Italia (1962-1983)

Artemis, Reggio Calabria, 2004, € 25,00



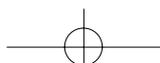
L'introduzione in Italia della Massoneria del Rito di York è piuttosto recente ed è collegata alla esigenza, avvertita in tutto l'Ordine ai primi degli anni '60, di adeguare il sistema italiano alle più moderne ed evolute forme di Massoneria praticate nel mondo.

Alla fine della seconda guerra mondiale, dopo che la vittoria degli Alleati aveva abbattuto la dittatura fascista, la riconquistata libertà di associazione consentì la rinascita della Massoneria, che Mussolini aveva abolito nel 1926. [...]

Il loro modello per la ricostruzione dell'Ordine e dei Corpi Rituali non poteva essere altro che la Istituzione nella forma che essi avevano conosciuto, praticato ed apprezzato più di cinquant'anni prima. [...]

Ma lo scenario era completamente cambiato. Ora la politica la facevano i Partiti, che in epoca umbertina non esistevano, forze potenti, organizzatissime e prevalentemente dominate da ideologie ostili alla Massoneria, che, passando attraverso l'integralismo cattolico, spaziavano dal fascismo al comunismo. [...]

Di tutto ciò e di molte altre condizioni ostili alla nostra Istituzione, la maggior parte dei Grandi Maestri che si avvicendarono alla guida dell'Ordine, dalla ripresa post-bellica fino alla fine degli anni '50, sembrarono non volersi rendere conto e si impegnarono con ostinazione nel tentativo di imporre una forma di paleomassoneria ormai non più proponibile e del tutto priva di corrispondenza con quelle appartenenti ai modelli stranieri, nettamente progredite e molto diverse da come la ricordavano gli italiani, con le quali il confronto era inevitabile. [...]





Ma le nuove regole in Italia stentavano ad entrare e ad essere applicate e ciò scontentava non poco coloro che ambivano ad una Massoneria evoluta ed al passo con quello che sembrava a molti il punto di riferimento più ideale e perfetto: il modello di Massoneria praticato negli Stati Uniti d'America.



A CURA DI PAOLO SCOPELLITI

Grimorio per scongiurare lo spirito di un luogo. Le formule e il racconto di un patto col diavolo.

Mimesis *i cabiri*, Milano, 2004, pp. 73, € 7,00

L'anonimo autore del presente manoscritto settecentesco – finora inedito – è un Faust tanto più autentico, quanto non sostenuto dalla penna di un Goethe. Con coinvolgente sincerità, e mescolando inestricabilmente istruzione magica e confessione umana, ci insegna come fare un patto col diavolo, ma non solo. Con tutta la confusione del mortale messo a confronto con realtà trascendenti e incomprensibili, ci racconta anche come egli stesso ne abbia effettivamente stipulato uno.

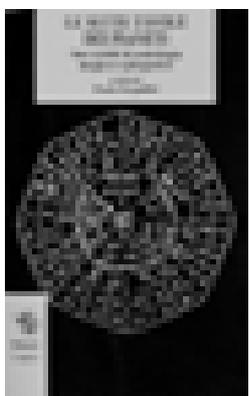


A CURA DI PAOLO SCOPELLITI

Magia olimpica. Tre scritti per evocare entità angeliche.

Mimesis *i cabiri*, Milano, 2004, pp. 117, € 7,00

Gli Spiriti Olimpici erano considerati – fin dalla tarda antichità – come entità benigne vicine a Dio, intelligenze associate ai pianeti e generalmente evocate per la consacrazione dei talismani. Come entrare in contatto con loro e, soprattutto, come ottenerne ciò che si desidera nel modo più fruttuoso, sono le domande principali cui questo manoscritto – composto nel XVIII secolo, ma di origini molto più antiche – cerca di rispondere. Dalle sue pagine emerge la voce di una tradizione millenaria, documento originale di una visione del mondo misteriosa e magica.



A CURA DI PAOLO SCOPELLITI

Le sette tavole dei pianeti. Due scritti di astrologia magica e pitagorica.

Mimesis *i cabiri*, Milano, 2004, pp. 77, € 7,00

Le tavole dei pianeti si potevano consultare per sapere qualcosa circa l'esito di una malattia, di un affare o di un viaggio, anticipando il futuro. Quali sono queste tavole, a chi risalgono e come servirsene





è oggetto del primo scritto. I rimedi più efficaci, e al contempo non improvvisati, che possono agevolare la buona sorte – amuleti, incantesimi e scongiuri – sono invece spiegati nel secondo, composto sotto forma di un'erudita lettera di un padre al figlio. Lo stile dei due scritti testimonia, in pieno XVIII secolo, la sopravvivenza di una tradizione esoterica di tipo ermetico e magico, in forte contrasto con l'immagine di razionalismo radicale solitamente associata all'età dell'Illuminismo.

FABIO TRIPALDI

L'ossessione dello Spirito

Mimesis, Milano, 2004, pp. 287, € 16,00

Cos'è l'"Ossessione dello Spirito"? Più che una forma di malattia psichica individuale, si tratta di una sorta di epidemia che, in maniera sottile quanto implacabile, permea le strutture del mondo in cui viviamo.

A circa un secolo da *Totem e Tabù*, in cui Freud paragonò le forme della nevrosi ossessiva alle tradizioni sociali e religiose dei popoli "primitivi", questo libro segue quella lontana traccia, applicandola però alla società attuale.

L'autore, prendendo le mosse dalle proprie esperienze di psicoterapeuta, ci conduce in un viaggio archetipico alla ricerca di forme e strutture ossessive nascoste nello sviluppo del pensiero matematico-scientifico, come anche nelle espressioni sociali, economiche e politiche del mondo in cui viviamo.

Questo insolito viaggio approda sulle spiagge di una "consolazione della filosofia", dove le riflessioni degli ultimi filosofi occidentali si alternano alle antiche massime del *Tao-Te-Ching*, alla ricerca di possibili risposte, o meglio di un nuovo domandare, sulla reale natura di quell'"inquietante" che, come già suggerì Sofocle, così ben rappresenta l'essenza dell'uomo.

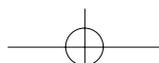
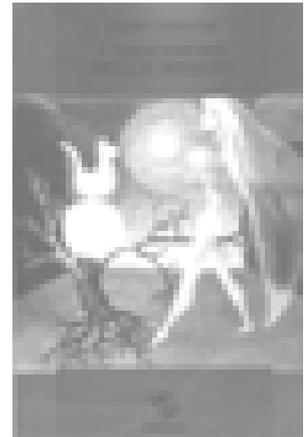
FRANCESCO DI MARINO

Sophia. Il ritorno della gnosi.

Con un saggio introduttivo di Claudio Bonvecchio

Mimesis *i cabiri*, Milano, 2004, pp. 128, € 10,00

Incertus vixi, incertior moriar. l'orgoglio del dubbio e la speranza della Gnosi, attraverso un percorso esoterico che trova le sue basi nel pensiero biblico, paleocristiano, gnostico e neo-gnostico. Sophia come persona divina, Angeli e Arconti, la presenza del Male: interrogativi che l'autore si pone assieme ad una riflessione sulla metodologia della ricerca esoterica.





YÓLOTL GONZÁLEZ TORRES

Il culto degli astri tra gli Aztechi

A cura di Annalisa Addolorato. In allegato: una mappa a colori del calendario solare azteco.

Mimesis, Milano, 2004, pp. 149, € 17,00

La vita quotidiana degli aztechi era sottoposta in ogni suo aspetto alle credenze astrologiche. Tutte le divinità del mondo messicano erano strettamente connesse ai cicli dei pianeti e per mantenere l'ordine cosmico le popolazioni precolombiane pagavano un enorme contributo in sangue e sacrifici umani.

A partire dai resoconti spagnoli del XVII secolo l'autore analizza l'insieme delle credenze e dei rituali degli Aztechi che concernevano gli astri in quanto divinità, o meglio, le divinità che avevano caratteristiche astrali.



MANLIO MARADEI

Nove Lune Altrove. Un cammino iniziatico.

Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 2004, pp. 179, € 12,00

In *Nove Lune Altrove* il girovago Orazio dice che "ogni libro serve a salirci, per avere due o tre centimetri in più sotto i piedi, finché arrivi a guardare oltre il muro che nasconde l'infinito". Anche *Nove Lune Altrove* ha l'ambizione di essere un piccolo gradino per chi legge.

È la storia delle estreme avventure vissute da un misterioso viandante dalla barba di rame che era diventato come un'antenna orientata su altri mondi: per suo tramite particelle di sacro facevano irruzione su chi gli stava accanto, e scatenavano profonda commozione. Ma quali erano i suoi veri poteri? E perché una setta malefica voleva ucciderlo?



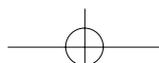
EPICURO

Lettera a Meneceo (o della felicità)

Traduzione e commento a cura di Giulio Cesare Maggi

Prendendo le mosse dalla celebre *Lettera a Meneceo* di Epicuro, limpidamente resa in italiano da Giulio Cesare Maggi, Past President del Rotary Club Milano Est, medico ed umanista, il pensiero dell'antica felicità è qui analizzato nella sua evoluzione storica e culturale.

È interessante osservare come il pensiero umano, partendo da quel-





lo degli Antichi, sia andato evolvendo, talora aderendo, talaltra contrastando gli accadimenti che hanno caratterizzato la storia dell'Uomo e l'*ethos* ad essa correlato.

Il commento che segue il testo epicureo analizza l'etica della felicità che la Costituzione americana del 1776 e quella francese del 1789 riconobbero come uno dei diritti fondamentali dell'Uomo.

Sono particolarmente lieta di presentare questa opera che l'autore, con il sostegno del Rotary Club del Gruppo Milano 3 del Distretto 2040 del Rotary International, offre a favore di quella importante Istituzione umanitaria che è la Fondazione Floriani per le cure ai malati terminali: la Presidente della Fondazione donna Loredana Floriani è socia onoraria del Rotary Club Milano Est.

Il volume merita quindi tutto il mio apprezzamento ed il mio plauso così come mi auguro quello dei Lettori dato anche lo scopo umanitario dell'iniziativa.

Alessandra Faraone Lanza

GIOSUE CARDUCCI

Discorsi parlamentari

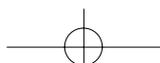
Con un saggio di Roberto Balzani

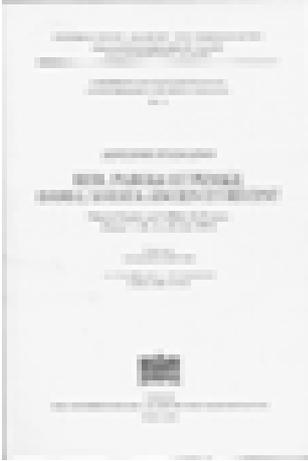
Senato della Repubblica, Roma, Archivio storico e Società Editrice il Mulino, Bologna, 2004. pp. 190 € 15,00

Il volume raccoglie i discorsi pronunciati da Giosue Carducci nell'Aula di Palazzo Madama, introdotti da un saggio di Roberto Balzani.

Carducci fu nominato senatore il 4 dicembre 1890, all'età di 55 anni, insieme con 73 nuovi senatori, per aver illustrato la Patria con "servizi o meriti eminenti" (categoria 20°) e per essere stato componente effettivo del Consiglio superiore della pubblica istruzione per sette anni (categoria 19°).

I discorsi, pronunciati in un arco temporale breve, dal 1892 al 1899, mettono in luce Carducci politico, dimensione poco nota e trascurata della letteratura disponibile sul Poeta. A questo aspetto dà risalto, tra l'altro, il saggio introduttivo di Roberto Balzani, che illustra il contesto nel quale si inserisce la nomina a senatore del Vate. Arricchiscono la raccolta dei discorsi numerosi documenti, alcuni inediti, conservati presso l'archivio storico del Senato, e presso Casa Carducci, pubblicati con la relativa trascrizione, scelti tra quelli più significativi sulla nomina a senatore e sull'attività parlamentare di Carducci: sono anche riportati alcuni articoli tratti dai giornali per testimoniare l'eco che ebbe sulla stampa la sua nomina a senatore e il "discorso in difesa della Grecia", pronunciato il 13 aprile 1897.





ANTONIO PANAINO

Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent

Quatre leçons au Collège de France (Paris, 7, 14, 21, 28 mai 2001)

Österreichische Akademie der Wissenschaften

Queste quattro lezioni, tenute presso il Collège de France (maggio 2001), sono dedicate a quattro argomenti riuniti sotto il titolo *Rite Parole e Pensiero nell'Avesta Antico e Recente*: 1) la questione e la definizione della tradizione rituale zoroastriana e la cosiddetta caratteristica anti-ritualistica della letteratura *gāthica* con una discussione critica sui dibattiti recenti a proposito della cronologia e della storicità di Zoroastro; 2) l'interiorizzazione del rituale con

particolare attenzione rivolta alla funzione delle pratiche rituali rispetto al testo sacro e al potere del *mqθra-*; 3) il concetto e la funzione di *aša-* tra rituale ed etica con uno sguardo generale sul contesto indo-iranico, con particolare riguardo alle relazioni tra *ná-*, *druh-* e *ánrta-*; un altro paragrafo affronta la definizione del ruolo di Zoroastro nelle *Gāthā* e la sua presunta dimensione "mitica" e "letteraria"; 4) l'ultima lezione è dedicata alla definizione dell'orientamento religioso della letteratura antico avestica in confronto con i testi mazdaici recenziatori in avestico, antico persiano e pahlavi. La definizione dell'idea di scelta operata dai due Mainyu primordiali (*Spənta* e *Angra*) è affrontata dopo alcuni passi *gāthici* con un'analisi del ruolo giocato dalle forze ahrimaniche nel sistema mazdaico. Il lettore troverà anche alcune riflessioni sulla inferiorità ontologica dei demoni sviluppata alla luce dell'interpretazione di E. Cassirer.

Il testo è dotato di indici utili per l'interesse degli studiosi che operano nel settore della linguistica e della filologia indo-iranica così come per gli storici della religione.



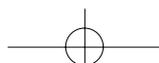
A CURA DI CARLO GALLI

Guerra

Testi di Machiavelli, Erasmo, Vitoria, Gentili, Grozio, Hobbes, Vattel, Kant, Constant, Hegel, Clausewitz, Marx, Lenin, Jünger, Schmitt, Kelsen, Foucault

Editori Laterza, Biblioteca di cultura moderna, 2004. pp. 239
€ 18,00

Questa antologia fornisce un quadro delle posizioni teoriche di alcuni autori classici della cultura occidentale che in età moderna e contemporanea hanno riflettuto sulla guerra e sul suo rapporto con la politica (benché la questione della pace non possa non essere presente in queste pagine, il pacifismo come corrente di pensiero





non è, di per sé, oggetto di questa scelta). Dei molti ambiti disciplinari coinvolti nel discorso sulla guerra si documenta qui quello filosofico, in senso lato: accanto ai filosofi, infatti, sono presenti pensatori politici, militari, giuristi; sono invece esclusi gli apporti delle scienze umane e sociali e delle relazioni internazionali. La destinazione prevalentemente didattica di questo lavoro (che ha indotto a premettere a ciascun brano un'analisi concettuale che ne agevoli la comprensione, e che integra le finalità di questa Introduzione) e il taglio estremamente selettivo (che ha portato – oltre che a esclusioni dolorose di autori e opere – a tralasciare, nonché quella europea, la ricca produzione antica e medievale sulla guerra e l'intera problematica delle nuove guerre e della guerra globale) non tolgono che si sia aspirato ad attingere alcuni tratti di originalità: infatti, non solo si presentano, tra l'altro, le prime traduzioni italiane moderne di parti del *De iure belli ac pacis* di Grozio diverse dai *Prolegomeni*, nonché dei lavori di Vitoria, di Gentili, di Vattel; non solo viene recuperato un testo scarsamente circolante come quello di Erasmo; ma soprattutto – attraverso la scelta degli autori e dei brani – si aspira a fornire il profilo di una più generale ricostruzione teorica e storica dei modi in cui è stato pensato, nel corso degli ultimi cinque secoli, il rapporto fra guerra e politica.

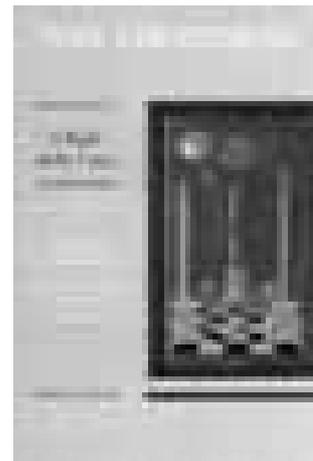
ROGER PEYREFITTE

I Figli della Luce (Il Grande Oriente)

Raffaelli Editore, Rimini, 2005

pp. 387, € 23

Esce in questi giorni il volume di Roger Peyrefitte *I Figli della Luce (Il Grande Oriente)*. Il libro, primo titolo di una collana esoterico-massonica, denominata ΤΟΙΣ ΣΕΒΑΣΤΙΚΟΙΣ, contiene due introduzioni parallele, la prima di Gustavo Raffi, Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia, e l'altra di Don Paolo Renner, docente di Teologia cattolica presso l'Istituto di Scienze Religiose di Bolzano. Pubblichiamo qui la prima nella sua integrità.



Sulla Massoneria è insorta e si è diffusa, ormai da molti decenni, una vasta letteratura dal diseguale valore che ha contribuito a chiarirne la storia, le idee e le finalità. Si tratta di testi per lo più di facile reperibilità sul mercato editoriale e chiunque, pur animato da semplice curiosità, volesse conoscere i rituali dei vari gradi non ha che da consultarli. Parallelamente anche la storiografia scientifica si è andata via via affinando in questi ultimi anni con notevoli contributi di parte accademica. E, fra tutti, va qui ricordato almeno il più recente e magistrale saggio del prof. Fulvio Conti, *Storia della massoneria italiana-Dal Risorgimento al fascismo* (Il Mulino, Bologna, 2003).

All'approfondimento della sua autentica natura è valsa altresì l'opera di rinnovamento della stessa Libera Muratoria ben consapevole della necessità d'un franco e serio confronto con

1/2005
HIRAM





la società civile del nostro tempo. La trasparenza caratterizza il suo rapporto col mondo, la riservatezza dei suoi lavori rituali quello dell'intimo affinamento interiore del massone proteso al superamento delle sue scorie, retaggio di umana miseria. Questo sforzo, compiuto negli ultimi anni dal Grande Oriente di Palazzo Giustiniani, si concretizza in un numero crescente di iniziative pubbliche che ha il suo culmine in questi mesi con le celebrazioni del bicentenario della Massoneria italiana contrassegnata dal simbolo del GOI.

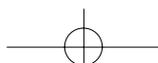
Tanto impegno, culturale e organizzativo, dovrebbe certamente preludere ad una più felice stagione di reciproco rispetto con le istituzioni del nostro Paese, in passato spesso diffidenti sulla reale natura delle attività massoniche. La via della conoscenza in realtà non ha alternative nell'odierna complessità delle dinamiche sociali.

E, tuttavia, curiosamente fra tanta saggistica si segnala ben poca narrativa; si direbbe che gli autori italiani non abbiano mai considerato la Massoneria come tema interessante per un romanzo. La lacuna viene ora colmata attingendo all'estero, con la riproposizione di un classico quasi del tutto dimenticato. Si tratta de *I Figli della Luce* di Roger Peyrefitte, che fu pubblicato in Francia nel 1961 e tradotto in italiano nell'anno successivo. L'opera, ormai introvabile, riappare in libreria grazie all'ammirevole e meticoloso impegno del fratello Moreno Neri; la sua nuova versione è particolarmente curata non solo nella fluidità della traduzione quanto ancor più negli aspetti filologici e lessicali cosicché sono state corrette diverse imprecisioni della terminologia massonica fin troppo evidenti nella prima traduzione.

Per quanto datata – il romanzo fu scritto sul finire degli anni Cinquanta – l'opera mantiene ancora una certa freschezza dell'impianto complessivo e non può quindi essere relegata al genere dell'antiquariato. Tutt'altro, essa è una testimonianza di vita autenticamente vissuta e getta uno squarcio di luce notevole sulla Massoneria, e non solo su quella francese, nelle sue varie articolazioni di Obbedienze e riti. È a suo modo un piccolo capolavoro di antropologia libero-muratoria, che descrive nelle varie fasi un'avventura spirituale.

Il protagonista del libro, dato alle stampe da Raffaelli Editore, è Georges, un giovane ex-diplomatico (come lo stesso Peyrefitte, solo una coincidenza?). Un gesuita, padre de Trennes, lo instrada in qualche modo a scegliere la via massonica come più pertinente al particolare temperamento del postulante, personalità inquieta animata da grande curiosità e vivacità intellettuale. Ancorché apprendista, Georges conoscerà della Massoneria tutte le diverse Obbedienze sia francesi che italiane, riuscirà a conquistarsi fiducia e confidenze da parte dei suoi capi, perpetuamente teso a sciogliere il suo personale filo d'Arianna. Indurrà finanche la compagna Françoise a condividere l'adesione al messaggio massonico.

Ma altro è il filo conduttore del romanzo di Peyrefitte, estremamente denso e ricco di particolari frutto di documentazione di prima mano. I rapporti tra la Massoneria e la Chiesa costituiscono dalla prima all'ultima pagina il vero nodo gordiano della riflessione svolta da Peyrefitte. Si tratta di un tema ancor oggi attualissimo seppur attenuato da una reciproca miglior conoscenza che di fatto si traduce in reciproco rispetto che tien conto delle dis-





tinzioni e delle diversità dei fini e dei ruoli, da intendersi come arricchimento e giammai come immiserimento delle coscienze. Certo molta acqua è passata (e per fortuna) dal clima preconciliare, dalle vicendevoli rigidità scaturite all'indomani del secondo conflitto mondiale. *I Figli della Luce* ne è lucida testimonianza e basterebbe qui ricordare la misteriosa e inquietante attività dei sinarchi francesi, un movimento ben attivo negli anni Quaranta che vagheggiava una rivoluzione invisibile dall'alto con la nascita d'un governo occulto.

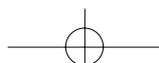
Tutto ciò è radicalmente contrario alle autentiche finalità della Massoneria che insegna anzitutto a coloro che frequentano le Logge a sottomettersi ad un lungo e paziente lavoro per il perfezionamento di se stessi, fondato sul celebre adagio: *conosci te stesso*.

Come giustamente rileva Serge Hutin (*Governi occulti e società segrete - Dietro le quinte della storia*, tr. it., Mediterranee, Roma, 2ª edizione, 1996): *Esiste una differenza radicale tra quelle società segrete il cui fine è innanzitutto di condizionare i propri adepti e poi il mondo intero, e quelle che, al contrario, perseguono il fine d'una liberazione interiore sempre più completa. Qui sta il motivo per cui i regimi totalitari proibiscono le Logge massoniche e le organizzazioni similari. Non possono perdonare loro d'insegnare i mezzi per pensare e agire liberamente*. È assolutamente incontestabile: la Massoneria indica ai propri adepti la via del raggiungimento del perfezionamento individuale, e di conseguenza poi del gruppo, una concezione più chiara del proprio ruolo nei confronti degli altri onde consentire agli iniziati di esercitare più attivamente come cittadini le loro funzioni professionali, sociali o politiche.

Queste note non potrebbero concludersi senza un riconoscimento ai meriti ed alla personalità dell'autore de *I Figli della Luce*. Roger Peyrefitte (1907-2000) è stato grande conoscitore ed amante dell'Italia, uno degli ultimi *viaggiatori* sull'orma di Goethe. Anticonformista e spiritito libertario, si è nutrito alle fonti del pensiero liberale. Fatale e ineludibile doveva perciò risultarne l'incontro con la Massoneria, di cui nel romanzo che presentiamo dimostra assoluta conoscenza. Scrittore colto e raffinato, acuto polemista, dalla vena a tratti caustica, Peyrefitte è stato un punto di riferimento per le intelligenze più deste del nostro tempo, sempre pronto a battersi contro tutti gli integralismi e le incomprensioni ideologiche. Seppe con grande anticipo sui tempi puntare il dito contro le intolleranze dominanti nei confronti dei *diversi* (si veda il suo primo romanzo, *Le amicizie particolari*).

Nessun romanzo aveva mai affrontato con altrettanta lucidità e dovizia di particolari il tema della Massoneria, arduo argomento per uno scrittore seppur di rara perizia. Ancor oggi dobbiamo essergliene grati e, in un momento storico in cui la scuola italiana pare aver dimenticato le sue antiche radici romane, dobbiamo rilevare con franchezza: *desinunt ista non pereunt*.

Gustavo Raffi
Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia





Recensioni

FULVIO CONTI

Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo

Società editrice il Mulino, Collana *Biblioteca storica*.

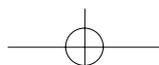
Bologna, 2003. pp. 464, € 24,00

di Giuseppe Giarrizzo

Di questo libro dirò subito che si tratta di un testo importante, rilevante soprattutto per l'imponente apporto di conoscenze criticamente saggiate, sia riguardo la geografia di quel complesso fenomeno sociale sia per le accurate statistiche sulla sua dinamica. L'Autore è consapevole di muoversi su un terreno storiografico su cui hanno già fatto prove "utili" Aldo Mola e Ferdinando Cordova: sa bene altresì di essere andato molto oltre e nel merito e nel metodo (chi volesse può leggere utilmente le note che Conti ha scritto per *Clio* 1998). E non ho dubbi che da quest'opera può e deve muovere quella moderna lettura storica della Massoneria otto-novecentesca in Italia da più parti auspicata. Altri vorrà riprendere il tracciato sicuro dell'ampia parabola, a me preme piuttosto indicare quel che reputo acquisito e il molto che ci aspettiamo dall'Autore stesso o da altri ricercatori che volessero cimentarsi nell'impegno storiografico sul tema.

Acquisita è, con grande sobrietà e chiarezza espositiva (molto comunque si legge nelle ricche note), la dimensione politica della Massoneria in Italia, ricostruita su fonti archivistiche note e meno note: in particolare l'archivio, finalmente riordinato e accessibile, del Grande Oriente d'Italia. Una storia a volte intricata, cui conferisce unità l'azione dei grandi maestri – da Lemmi a Nathan a Ferrari, oggetto da tempo di monografie e di giudizi non sempre adeguati, che nella esposizione di Conti trovano un assetto equilibrato e un disegno coerente della loro personalità. Qui a dettar l'approccio non sono solo le fonti, ma l'assunzione del ruolo in prevalenza politico dell'azione svolta dal centro, un centro che si identifica nella sostanza col GOI, e l'invito a leggere la presenza "nazionale" della Massoneria *italiana* come guidata e plasmata dalle scelte politiche dei suoi Gran Maestri. Ma una storia "politica" e "nazionale" della Massoneria italiana non è *la* storia della Massoneria *in Italia*, che

1/2005
HIRAM





resta quindi il desiderato: ed è su questo che vorrei richiamare l'attenzione dell'Autore e dei suoi lettori.

L'introduzione si apre con un quesito che muove dalla constatazione di un diverso status tra la storiografia relativa al Settecento muratorio e la storia della Massoneria nell'Italia dell'Otto-Novecento: "Mentre la massoneria *italiana* del Settecento è entrata da tempo nell'ambito degli interessi della storiografia accademica (basti pensare ai lontani studi di Carlo Francovich [1974, ma ancora 1991] o a quelli, più recenti, di Vincenzo Ferrone [1989], Giuseppe Giarrizzo [1994], Gianmario Cazzaniga [anni '80 e '90], Antonio Trampus), altrettanto non può dirsi per le vicende del sodalizio liberomuratorio nel secondo Ottocento e nel Novecento". Donde questa diversità? Per Conti quel che ha fatto la differenza è stata la diversa reputazione della Massoneria nei due periodi: positiva nel caso settecentesco, che assume la Massoneria "come parte di quel vasto fermento sociale e culturale che sfociò nella Rivoluzione francese e aprì le porte alla modernità"; non così per l'Ottocento, quando "le obbedienze massoniche [...] ebbero caratteristiche sociali assai diverse", giacché si vennero riempiendo di esponenti della media e piccola borghesia, soprattutto la borghesia delle professioni e del pubblico impiego". E "l'impegno nella vita politica e amministrativa a livello locale e nazionale, il costante tentativo di esercitare un controllo su alcuni settori delle istituzioni e della società civile, la capacità di costruire reti di relazione anche di natura clientelare" avrebbero prodotto un diffuso sentimento di sospetto e di ostilità, che ha portato ad una interpretazione demonizzante di lunga durata – "che si è riverberata anche sull'indagine storiografica, che ha finito per descrivere, retrospettivamente, la massoneria dell'Italia liberale come [...] priva di fatto di un progetto ideale e politico che non si riducesse a un vacuo anticlericalismo e la rendesse pertanto meritevole di particolare attenzione da parte degli studiosi". E però non si è potuta giovare dell'interesse recente per la storia delle borghesie, sia per riprendere "la pur discutibile equazione gramsciana fra massoneria e partito della borghesia", sia per accogliere "la fondamentale lezione di Maurice Agulhon".

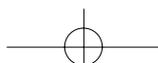
Ho provato a riassumere con ampiezza queste pagine, poiché le reputo insoddisfacenti. Il riferimento cumulativo agli studi sulla Massoneria settecentesca sembra ignorare differenze vistose, e per la storiografia italiana le originarie motivazioni degli studiosi coinvolti: non c'è relazione tra gli originali ma parziali contributi di Cazzaniga, dal *Cercle social* alle sette carbonare, e la sommaria sintesi di Trampus, tra la prospettiva europea di Francovich e quella "napoletana" di Ferrone. E poiché sono chiamato in causa anch'io, debbo ricordare che l'interesse originario nacque in me dal dissenso con Franco Venturi, nel cui Settecento europeo la Massoneria era solo una presenza vistosa ed ingombrante, storiograficamente emarginata ad un banale ruolo "umanitario". E debbo ribadire che non solo per il '700 ma anche per l'Otto e Novecento (si veda la voce "Massoneria", che scrissi dieci anni fa per l'Enciclopedia delle scienze sociali) reputo sterile ogni approccio "nazionale" alla storia della Massoneria, e deformante ogni storia meramente "politica" di essa. Perciò prendo le distanze dal lavoro di Conti fin dal suo titolo, giacché avrei definito correttamente il suo





obiettivo come una *Storia politica della massoneria in Italia*: "storia politica", perché egli ne esclude ogni profilo iniziatico e religioso (v'ha pure in quel secolo una *religio laica*!) ed ignora la dimensione *europaea*, in quanto europea (e come ...) è stata – con caratteri tutto sommato poco originali – la vicenda liberomuratoria che si è consumata in Italia, e nell'Italia dei secoli XIX e XX. Si tratta quindi del libro di Conti di una "storia politica" della Massoneria, in cui agli aspetti socio-culturali è data attenzione solo in quanto pertengono alla storia politica (laicismo, liberalismo, radicalismo, "nazione armata" etc.): ma questa stessa storia "politica", mancando di profondità, accoglie la Massoneria come fatto della politica, ma è lungi dal porlo come problema – dal momento che Conti non dà sviluppo alle buone intenzioni espresse nell'introduzione in materia di nesso tra centro e periferia, e identifica le ragioni dell'adesione di singoli o gruppi al "segreto muratorio" con le motivazioni del tradizionale ingresso in un partito o movimento politico, in cui si sta per convinzioni ideologiche o per tutela degli interessi. Ma perché mai, nella scelta di un modello di socialità, un individuo abbia optato per il modello massonico accanto o in alternativa al partito, quando non alla *société de plaisir* o alla Dante Alighieri o al Club Alpino o alla Società del tiro a segno (ove stanno molti non massoni), Conti non dice, lasciando inevasa quella che fu sin dall'origine la più seria obiezione alla proposta Agulhon della *sociabilité*: l'esistenza e l'esperienza settaria, iniziatica, ritualistica può restare così un'inutile variante, un pretesto appiccicato e indifferente – anche se, a livello storico e nel contesto mondiale, si tratta del più forte segno distintivo che ha fatto e fa della società muratoria e del segreto di cui si dichiara custode e che prende senso e sviluppo non solo dalla leggenda ma anche dal vissuto (che l'adesione ai tratti mitici della stessa cumula per l'individuo come socio – che tale è, l'iniziato, per un vincolo mistico-religioso), prende senso e sviluppo quel che è stato ed è nei differenti contesti un fenomeno storico significativo per sé e per quanto vuole esprimere ed interpretare della società e della cultura.

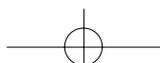
Proverò a fare quindi alcune osservazioni sul merito, per sottolineare l'importanza di correzioni nel metodo. La geografia comparata delle logge: rappresenta, esemplata sulla geografia del partito politico, nella dinamica degli insediamenti, uno dei contributi più apprezzati della presente ricerca. Si parte dai dati del 1885, con opportune distinzioni tra logge di rito simbolico e logge di rito scozzese (e loro eventuale coesistenza in una stessa struttura), quando oltre due terzi delle logge si addensavano in sole quattro regioni: "il 30,8% in Toscana, il 14 circa sia in Campania che in Sicilia, il 9,3 in Liguria" [p. 117]. E si rilevano i differenti equilibri della fine del secolo: quando avanzano Molise e Calabria, cedono Toscana e Liguria [pp. 138-139]. E le informazioni continuano accurate sino alla fine. Ma solo per la tumultuosa crescita dell'età giolittiana, e per il caso estremo della Sicilia, Conti offre spiegazioni e cerca di dar conto di quella dinamica: discute la tesi di M. Saja che per la Sicilia (orientale) l'attribuisce a fattori socio-culturali, e propone invece di spostare l'attenzione sul successo dei "blocchi popolari", a guida socialriformista, che in quegli anni conobbero (solo in Sicilia?) successi nella conquista del potere locale. L'indicazione è chiara: ma può il con-





corso elettorale, e il contributo (quando ci fu) al loro programma "democratico", che fu semmai un effetto dell'espansione muratoria, diventarne la causa? Si prenda in considerazione il 1908: "in altre parole, alla fine del 1908, la massoneria restava un fenomeno essenzialmente urbano, anche e soprattutto per la tipologia delle figure sociali che essa era in grado di reclutare, ma rivelava una crescente capacità di radicamento in piccoli centri e persino in borghi con poche centinaia di abitanti, che della realtà urbana non avevano certo le dimensioni, pur aspirando a replicarne gli stili di vita e le forme di socialità" [p. 198]. Ma a proposito della Massoneria in Sicilia [p. 205]: "Essa dovette la sua affermazione anche alla peculiare capacità di elaborare un progetto culturale e politico [*solo in Sicilia?*], che in questo periodo riuscì ad attrarre vasti segmenti del ceto medio desiderosi di combinare l'esclusivismo della struttura associativa e dei suoi rituali con un generico desiderio di progresso, di modernità, di rinnovamento laico e democratico del tessuto civile del paese [*di tutto il paese? o della Sicilia?*]" . Non starò qui a ripetere tesi e argomenti, prodotti e discussi nei lavori di storici catanesi in cui ho avuto qualche parte, ed ai quali Conti rinvia, per notare che il carattere urbano di un centro non è certo dato dalle dimensioni (territorio o popolazione?). E quanto al "progetto culturale e politico", cosa induce a credere che la sua elaborazione pertenga al laboratorio massonico – di cui, tacendosi della individuale formazione "muratoria" di eminenti o comuni iniziati, nulla apprendiamo. Non mi resta che ripetere quel che ho detto, che una storia *politica* della Massoneria in Italia non ne esaurisce la portata e la complessità, ed abbisogna di spiegazioni non tautologiche.

Non mi persuade, per gli stessi motivi, la ricerca della base sociale della Massoneria: i dati che accrescono contributi già noti (Viallet 1978), e parziali analisi e indicazioni delle "professioni" dei Fratelli, disegnano scenari fin troppo noti. Ci teniamo tra artigianato medio-alto e professioni borghesi, constatiamo l'appartenenza e ne cerchiamo le ragioni nelle opzioni ideologiche: a queste rinvia costantemente l'identificazione dell'area politica della Massoneria come di quella del "liberalismo", moderato o radicale. Conforta "il ruolo di spicco [che la Massoneria s'era ritagliata] in quel processo di costruzione del mito del Risorgimento e di elaborazione di una liturgia patriottica che tanta parte avrebbe avuto (specie dopo l'avvento al potere della Sinistra) nel tentativo di legittimazione dello stato unitario e di nazionalizzazione delle classi medie o popolari" [p. 106]. E ciò con il corteggio di significative scelte "laiciste": il matrimonio civile, il divorzio, la cremazione, *la morte laica* [p. 106; vd. Conti 1998 e Mengozzi 2001]; e scelte "umanitarie" in materia di legislazione sociale o di tradizionali forme associative. Ma tutto ciò coglie e sottolinea il ruolo *politico* in termini di potere e di interessi: la curva storica è tracciata con le coordinate segnate dalla divisione dei liberali tra moderati e democratici, poi tra i democratici nella formazione di partiti (repubblicano e radicale); la curva è segnata da uno spostamento prima da Lemmi-Nathan, sinistra storica, a Ferrari "radicale". Donde la rottura con Fera e "piazza del Gesù": il lettore è lasciato nel limbo non solo in materia di diversità di riti (scozzese, simbolico etc.) quanto in materia di ragioni *non politiche* dell'adesione alla Massoneria. Non solo la storia

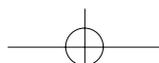




esterna, ma anche la vita interna della Massoneria è tutta esaurita dall'impegno (e dal conflitto) su scelte politico-sociali: divorzio, esclusione dall'insegnamento religioso nelle scuole (la elementare in particolare), solidarietà interclassista, creazione di piccola proprietà, imposta di successione etc. I rapporti col PSI ed i repubblicani: ma "il vero potere della massoneria risiedette nella sua capacità di mobilitare l'opinione pubblica intorno a determinate *issues* politiche e sociali, capacità che fu resa possibile dalla capillare penetrazione di suoi affiliati nel tessuto associativo delle città e in settori vitali della burocrazia e della pubblica amministrazione" [p. 184]. E la natura delle fonti impone a Conti di privilegiare il centro rispetto alla varia realtà del mondo liberomuratorio. Anche quando la Massoneria si modifica, a suo dire, da struttura elitaria in "società di massa" – una proposta interpretativa, che appiattisce ulteriormente il modello massonico sul modello partito, e impone una distorsione storiograficamente deformante.

Ripeto per concludere: quel che manca non è poco, a tratti è – a mio giudizio – il più. E poiché confido nella esperienza e intelligenza dello storico è a Conti soprattutto che ne chiedo la ripresa, con l'impegno a colmare la lacuna. Manca la dimensione internazionale, anche sotto gli aspetti politici, quando è nondimeno determinante sotto il profilo strutturale dei riti, nell'analisi dei modi in cui un "iniziato" vive la politica sul terreno politico e la propria religione (muratoria) sul terreno etico-sociale. La inadeguatezza dell'approccio "nazionale" è patente: che senso ha suggerire una lettura europea della forma partito in Italia tra Otto e Novecento, senza eccezione dai repubblicani ai socialisti ai cattolici, e confinare il gioco interno della Massoneria in Italia ad un continuo palleggiamento con le vicende per lo più esterne del potere? E il mutar dei contesti culturali, anche nello stile della politica e nella ricerca di "religione", non va colto ogni volta che si vuole dare conto dei cambiamenti nell'indirizzo delle varie osservanze, o di conflitti interni variamente motivati? Voglio richiamare tra gli altri due casi ottocenteschi che ebbero echi in Italia, e nella cultura non solo politica del nostro paese: il *Kulturkampf* e l'influenza dei suoi esponenti luterani sulla formazione del nostro diritto ecclesiastico (Ruffini e in particolare Scaduto) per la Germania; e l'affare Dreyfus per la Francia. E lascio fuori il caso siciliano di Salvatore Majorana Calatabiano, che ottiene da Crispi l'associazione del figlio Giuseppe alla delegazione italiana ai congressi di Berlino (sulla legislazione del lavoro) e di Madrid (sul lavoro dei minori).

La domanda ritorna insistente: si può fare una storia solo politica, e per di più solo nazionale della Massoneria? Ho cercato di mostrare perché non si può, se si vogliono evitare sterili conclusioni o rappresentazioni solo esteriori. Non vorrei però equivoci: storie politiche e storie nazionali sono storiograficamente legittime, a condizione che non vengano presentate come *la* storia di un fenomeno che continuamente e legittimamente rinvia ad altre dimensioni, la mondiale e la religiosa, che sono e ne rimangono caratteri originari. Confido nella disponibilità di Conti a dar respiro ad una storia che per quantità e qualità degli apporti merita la gratitudine e degli storici della Massoneria e degli storici dell'Italia moderna.





SCRITTO, DIRETTO E PRODOTTO DAL FR.: GINO BERTINI DELLA LOGGIA FRANCESCO BURLAMACCHI NR.: 1113 OR.: DI LUCCA

DOCUMENTARIO DVD

I TEMPLARI – MISTERI E LEGGENDE

durata di min. 40 €15,00

a cura di Francesco Galeone

Il mistero che circonda i Templari è un labirinto fatto di miti, di segreti, di verità scomode e nascoste, dove ogni risposta solleva nuovi interrogativi.

Le molteplici attività dei Cavalieri del Tempio, le accuse rivolte contro di loro e la loro tragica fine, quali martiri della libertà che dimostrarono la loro sottomissione fino alla fine a quella Chiesa che li stava uccidendo, fa parte della loro storia.

Ma dove finisce la storia, che ha lasciato molte tracce nella coscienza collettiva, cominciano i misteri e le leggende.

E tutto questo è ben noto all'autore-regista Gino Bertini che, dopo aver affrontato il punto di vista storico nel cortometraggio "I Templari – Monaci e Guerrieri", si cimenta ora in uno nuovo e affascinante: "I Templari – Misteri e Leggende".

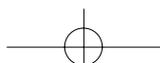
L'autore sa bene che, pur partendo da basi storiche, nel tempo si sono formati, diffusi e deformati misteri, tradizioni e leggende sui Cavalieri Templari. Sa anche che spesso alcuni aspetti, per svariate ragioni, non vengono considerati dalla storiografia ufficiale. Però è convinto del fatto che lo storico non deve occuparsi solo del vero, ma anche del veritiero, di quello che è stato creduto vero e deve interessarsi anche dell'immaginario e del sogno.

Le sequenze che il regista mette a disposizione dello spettatore mostrano tutti quei luoghi che hanno testimoniato la storia e le vicissitudini dei Templari e hanno dato origine a misteri e leggende.

Agli appassionati del templarismo, a chi ha visitato quei luoghi che continuano a testimoniare la presenza dei Cavalieri di Cristo, Gino Bertini fornisce le bellissime immagini che la sua macchina da presa ha catturato durante una ulteriore "peregrinazione" tra i siti europei tuttora esistenti.

Ci gratifica con le suggestive documentazioni visive delle principali cattedrali gotiche, quei monumenti che verosimilmente rappresentano il collegamento temporale tra la fondazione dell'Ordine del Tempio e l'affermarsi di una nuova ed originale tecnica di costruzione di edifici imponenti, che si attestò in un breve intervallo temporale e che vide il lavoro di un elevato numero di architetti, capomastri e costruttori. Non possiamo disconoscere che chi dette il via a questo nuovo stile era certamente un custode geloso di conoscenze di ingegneria, geometria, matematica e delle dimensioni del globo terrestre, fino ad allora misconosciuti nell'Europa cristiana.

È anche verosimile che chi partecipò a queste costruzioni godette di un rapporto stretto con i Cavalieri del Tempio e dei privilegi che ne derivavano, organizzandosi in una struttura





gerarchica simile alle attuali logge massoniche. Da questo derivò che, con la soppressione dell'Ordine, tutti quei privilegi vennero meno e questo determinò la diaspora dei costruttori.

L'autore si sofferma, poi, sul mistero della scomparsa della flotta templare dal porto di La Rochelle e ci propone il nuovo rapporto che intercorse tra le nazioni che accolsero i Templari che sfuggirono alla persecuzione di Filippo il Bello e le nuove scoperte geografiche del secolo XV.

Ampio spazio viene dedicato ai luoghi dove si pensa possa essere stato nascosto il tesoro: il castello di Gisors, Rennes le Chateau, la Foresta d'Oriente, la Nuova Scozia.

Il documentario non trasalascia di riprendere le immagini della Collegiata di San Matteo, meglio conosciuta come la cappella di Rosslyn. Viene mostrata quella meraviglia architettonica, tempio della spiritualità e del misticismo, monumento commemorativo dell'Ordine del Tempio, ma anche parte di quel mistero che lo accomuna al Sacro Graal, che si suppone essere nascosto in qualche meandro di questa cappella. Quest'ultimo aspetto viene affrontato e diventa il motivo per mostrare e descrivere il mito del Sacro Catino della Cattedrale di San Lorenzo di Genova e il Sacro Calice in pietra di calcedonio che viene conservato in Spagna nella Cattedrale di Valencia.

Le ricerche approfondite hanno permesso di redigere per il filmato un testo esaustivo, ma allo stesso tempo semplice e comprensibile che, narrato dalla calda voce di Claudio Capone, accompagna lo spettatore nell'itinerario alla scoperta dei misteri e delle leggende dei Templari.

Anche la scelta di una colonna sonora di grande efficacia, in cui brani pieni di forza trascinate si alternano a musiche dolci e struggenti, sottolinea in maniera armonica il susseguirsi delle scene e delle immagini.

Ancora una volta Gino Bertini ci dà in visione atmosfere sospese e struggenti in grado di evocare, specie in chi ne "riconosce" il giusto significato, il fascino inalterato dei Cavalieri del Tempio.

