



ISSN 2465-2075

# NUOVO HIRAM

## **La Pazienza**

Stefano Bisi

## **Riti, rituali, simboli ed allegorie**

Massimo Andretta

## **Hiram alla luce dell'onomastica antica**

Claudio Saporetti

## **Lodovico Frapolli**

### **Un Gran Maestro tra maglietta e ideale**

Sergio Bellezza

## **Rituale di morte e resurrezione nella fiaba di**

### **Cappuccetto Rosso**

Daniele Ronco

## **Spiritualità laica, iniziatica e virtualità**

### **internettiana**

Francesco Pullia

## **John Rawls: una occasione di riflessione per i**

### **Liberi Muratori**

Salvatore Zappalà

## **Le religioni misteriche precristiane**

Pierluigi Cascioli

## **Il libro dei morti degli egizi: di cosa si tratta e come studiarlo**

Salvatore L. d'Ascia

## **Tradizione e dintorni**

Augusto Vasselli

## **Novità e recensioni editoriali (a cura di G. Galassi)**



**Rivista quadrimestrale del Grande Oriente d'Italia  
n.1/2021**

**Direttore responsabile: Stefano Bisi**

**Redazione:**

**Massimo Andretta**

**Claudio Bonvecchio**

**Francesco Coniglione**

**Gianmichele Galassi** (art director e coordinatore)

**Marco Rocchi**

**Francesco Simonetti**

*In copertina l'opera "Città Pellegrina" di Vincenzo Cacace*



**nuovo HIRAM**

**ISSN 2465-2253**

**Registrazione Tribunale di Roma**

**n. 178/2015 del 20/10/2015**

**Direzione e Redazione: Grande Oriente d'Italia, via San Pancrazio 8, 00152 Roma**

**email: hiram@grandeoriente.it**

**Editore: Grande Oriente d'Italia, via San Pancrazio 8, 00152 Roma. Iscrizione ROC n.26027**

**Stampa: Consorzio grafico srl - Roma**  
**Spedizione in Abbonamento Postale**

*Le opinioni degli autori, impegnano soltanto questi ultimi e non configurano, necessariamente, l'orientamento di pensiero della rivista Hiram o del Grande Oriente d'Italia. La riproduzione totale o parziale dei testi contenuti nella pubblicazione è vietata sotto qualsiasi forma, senza espressa autorizzazione scritta, secondo le norme vigenti in materia. Tutti i diritti riservati. Vietata la riproduzione anche parziale se non autorizzata. Manoscritti e illustrazioni, anche se non pubblicati, non si restituiscono.*

#### Comitato scientifico

Cristiano Bartolena, Pietro Battaglini, Pietro Francesco Bayeli, Eugenio Boccardo, Giuseppe Caprucci, Francesco Carli Ballola, Pierluigi Cascioli, Giovanni Ceconi, Massimo Curini, Marco Cuzzi, Eugenio D'Amico, Domenico Devoti, Ernesto D'Ippolito, Bernardino Fioravanti, Virginio Paolo Gastaldi, Giovanni Greco, Gonario Gwaitini, Giovanni Guanti, Felice Israel, Giuseppe Lombardo, Pietro Mander, Claudio Modiano, Massimo Morigi, Gianfranco Morrone, Moreno Neri, Marco Novarino, Carlo Paredi, Claudio Pietroletti, Giovanni Puglisi, Adolfo Puxeddu, Mauro Reginato, Giancarlo Rinaldi, Carmelo Romeo, Claudio Saporetti, Alfredo Scanzani, Angelo Scavone, Angelo Scrimieri, Dario Seglie, Giancarlo Seri, Nicola Sgrò, Giuseppe Spinetti, Ferdinando Testa.

#### Le altre riviste del Grande Oriente d'Italia

Disponibili gratuitamente online su

**[www.grandeoriente.it](http://www.grandeoriente.it)**

 **MASSONICA** ISSN 2384-9312 **mente**

n.4 Sett.-Dic. 2015

Laboratorio di storia del Grande Oriente d'Italia



Rassegna quadrimestrale online

**Massonica**mente

Laboratorio di Storia del Grande Oriente

Rassegna Quadrimestrale

**erasmo** Bollettino d'informazione del  
www.grandeoriente.it **NOTIZIE** 

**PALAZZO GIUSTINIANI**  
**IL CUORE E IL DIRITTO**



**erasmo**NOTIZIE

Bollettino d'Informazione mensile del Grande Oriente



## Il Gran Maestro

# La Pazienza

Carissimi Fratelli

**T**utti noi stiamo vivendo una fase della nostra esistenza molto complessa a causa dell'emergenza sanitaria dovuta alla pandemia che ha ghermito tante nazioni falciando la popolazione di diverse aree geografiche del globo. Questo pesante fardello, aggravato da una crisi economica sempre più aggressiva e incalzante, ci ha costretti a cambiare anche il nostro stile di vita e a dolorose rinunce.

E' innegabile che stiamo assistendo ad una delle fasi della storia che cambieranno ineluttabilmente il sistema su cui finora si è retta la Società.

Noi massoni ne siamo consapevoli e in questo momento cruciale dobbiamo fare di tutto per ribadire che i valori del trinomio, Libertà, Uguaglianza e Fratel-

lanza, sono i soli principi che, se attuati, possono dare Saggezza, Forza e Bellezza ad ogni uomo è costruire una società futura più giusta, solidale e multietnica. E in questo duro momento, proprio per cercare di contribuire a rievolvere l'Uomo e riportarlo al centro di tutto, noi massoni dobbiamo esercitare al meglio tutto quanto abbiamo appreso dall'Arte, utilizzando in primo luogo il fertile seme della Pazienza.

Si perché la pazienza è una delle qualità che tutti i liberi muratori apprendono sin dal loro ingresso nell'Ordine. "Ogni uomo - ha scritto qualche tempo fa un fratello in una bella poesia - nel Tempio porta la sua pietra. Saperla sgrossare e unirla alle altre e la più bella e difficile opera d'Arte". E in questi versi è tracciato il lungo e pericoloso

*Bisogna esercitare l'arte della pazienza*

cammino di ogni iniziato.

La pietra va sgrossata e levigata con grande pazienza e con un necessario ed incessante lavoro interiore. E' per questo che, a mio avviso, la Pazienza può essere considerata anche una virtù e va coltivata ed innaffiata come una pianta quotidianamente dentro e fuori dal Tempio.

La pazienza non è una qualità che fa parte del Dna di una persona ma è un'arte che va, appunto, coltivata ogni giorno. Ed è fortunato chi, come noi massoni, la "pratica" da tempo perché è pronto per esercitarla in questa fase di emergenza in cui c'è bisogno di molta pazienza.

Ci siamo abituati da tempo ad avere risposte immediate su tutto. Se sbagliamo una strada quando siamo in auto c'è il navigatore satellitare che ci indica, subito, la via giusta. Se non ci ricordiamo la data di nascita di qualche personaggio storico del passato c'è Wikipedia che ci dà, subito, la risposta. Se non ci ricordiamo il nome del farmaco contro l'allergia andiamo su Google e, subito, troviamo la risposta. Tutto e subito.

In questa fase non è così. Viviamo un periodo caratterizzato da quello che i sociologi definiscono con l'acronimo VUCA. Significa che la fase è caratterizzata da volatilità, incertezza, complessità, ambiguità. E' proprio così ed è per questo che bisogna esercitare l'arte della pazienza. Chi ce l'ha se la tenga ben stretta e continui a coltivarla senza sosta e con il maggior impegno possibile. Chi non ce l'ha cominci invece da subito ad esercitarla perchè un giorno ne beneficerà.

Gli tornerà utile ora e dopo quando #tuttoquesto-passerà.

Purtroppo, non tutti ne capiscono, specie nel mondo

profano, il grande valore. Alla Pazienza viene spesso data una connotazione negativa. Noia, inazione, eccessiva tolleranza, insomma tutto quello che non va bene soprattutto nel tempo della rapidità. Invece la Pazienza è, come abbiamo detto, un'Arte che si può imparare ed esercitare e che torna utile per la vita di relazione, sociale e aziendale. Ci serve per non litigare con il collega di lavoro che non è all'altezza da un punto di vista tecnologico e per l'amico che arriva in ritardo all'appuntamento. Allora che fare? "Armarsi di santa pazienza" è un modo di dire che dovremmo avere ben impresso nella mente per non rompere relazioni sociali e lavorative.

Soprattutto chi ha pochi amici e uno spazio di lavoro limitato deve avere pazienza perché, come diceva l'etologo Konrad Lorenz, "in situazioni di costrizione, in casa o fuori, si finisce per essere più reattivi e magari anche aggressivi". Invece, alleniamoci alla pazienza. Ci tornerà utile. Noi liberi muratori, oggi più che mai, continuiamo ad avere pazienza e usiamola con la Saggezza, la Tolleranza e l'Amore che ci deve sempre contraddistinguere.

Questo Mondo ha bisogno della nostra Pazienza, del dialogo per uscire presto - come scrisse il sommo Dante Alighieri in quel capolavoro che è la Divina Commedia - "a rivedere le stelle". E i massoni sanno per averla percorsa da tempo, qual è la strada giusta per guardare il cielo stellato. Tutti noi sapremo continuare la navigazione tenendo diritto e saldo il timone della ragione e aspettando con pazienza di intercettare il vento favorevole sapremo uscire da questa momentanea difficile fase del viaggio verso il porto della Conoscenza. Pronti, come sempre con coraggio e forza, ad affrontare le sfide e le insidie, a non fermarci mai, a illuminare con la bellezza delle nostre azioni l'Umanità.

*Stefano Bisi*

*Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia  
Palazzo Giustiniani*



*Le sette arti liberali: "Pythagoras arsmetricus" (Pythagora, usato per simboleggiare l'Arismetica).  
Palazzo Ducale a Venezia, capitello n. 17 del portico (contando come n. 0 quello sullo spigolo verso il Ponte dei Sospiri). Foto: Giovanni Dall'Orto, 2008.*

## Sommario

### La Pazienza .....1

Stefano Bisi

### Riti, rituali, simboli ed allegorie .....4

Massimo Andretta

### Hiram alla luce dell'onomastica antica ..... 14

Claudio Saporetti

### Lodovico Frapolli ..... 18

Sergio Bellezza

### Rituale di morte e resurrezione nella fiaba di Cappuccetto Rosso.....24

Daniele Ronco

### Spiritualità laica, iniziatica e virtualità internettiana .....34

Francesco Pullia

### John Rawls: una occasione di riflessione per i liberi muratori .....40

Salvatore Zappalà

### Le religioni misteriche pre cristiane.....48

Pierluigi Cascioli

### Il libro dei morti degli egizi .....52

Salvatore L. d'Ascia

### Tradizione e dintorni .....58

Augusto Vasselli

### Novità e recensioni (a cura di G. Galassi)..62





Massimo Andretta

# Riti, rituali, simboli ed allegorie



In apertura: *Allegoria della Filosofia. Raffaello, Stanza della Segnatura, Musei Vaticani. Ph: Darafsh (CC BY-SA 3.0)*

I rituale muratorio è costellato di simboli. In loggia, i comportamenti dei fratelli, i loro movimenti, i gesti, le modalità per prendere la parola, per esprimere i propri pensieri e spunti di riflessione possiedono tutti aspetti rituali e valori simbolici.

I rituali che si evocano in ogni tornata individuano una nuova "storia", sempre diversa per ciascuno dei presenti, in ragione della propria personale evoluzione interiore e del livello di approfondimento esoterico personale; un "racconto" in cui ciascuno dei partecipanti è, insieme, attore e spettatore.

Durante i lavori rituali, la loggia diviene, così, uno "meta-universo", altro dal mondo profano, nel quale i punti di riferimento e lo scorrere del tempo abituali cessano di esistere, per trasmutarsi in grandezze ideali. Ecco che la loggia (il cui significato si può far risalire al termine sanscrito *Loka*: Universo) assume «una lunghezza che va da Occidente ad

Oriente, una larghezza compresa da Settentrione a Mezzogiorno, un'altezza che si estende dal Nadir allo Zenit<sup>1</sup> ». Essa è coperta dal cielo stellato, che col sole, la luna e lo zodiaco, completa il simbolismo astrale del tempio quale "universo parallelo dei lavori iniziatici sempiterni e mai terminati".

Quale che sia l'età anagrafica, ciascuno dei fratelli in "Camera di Apprendista" ha tre anni, cinque in Camera di Compagno e sette in Camera di Mezzo; quale che sia l'ora segnata dall'orologio, il tempo dei lavori (ad eccezione dei rituali di commemorazione dei defunti e dei solstizi) si svolge da mezzogiorno a mezzanotte. Gli apprendisti siedono tra le Colonne di Settentrione, i Compagni d'Arte tra le Colonne di Meridione, i Maestri dove preferiscono; tutti i fratelli lavorano

<sup>1</sup> J. Boucher, *La simbologia massonica*, ed. Atanòr, Roma 2002, p.81.



Sopra: Le sette virtù. Botticelli e Pollaiuolo, Galleria degli Uffizi, Firenze.

la propria Pietra Grezza con gli strumenti che sono in grado di maneggiare e desiderano utilizzare. Nei lavori rituali è necessario riconoscere ed accettare una disciplina ed un ordine superiore che strutturano e organizzano in modo diverso lo spazio, il tempo e l'agire comune. Quello massonico è un "tempo a parte", in uno "spazio altro", sacro ed interiore, non fisico, ma "extra-fisico". Il rituale istituisce, così, una regola di lavoro, un "orizzonte di senso", un "metro di comportamento", quasi una specifica "categoria etica a priori", che permette di apprendere ogni atto sotto un'angolatura particolare, con una predisposizione d'animo pienamente ricettiva e costruttiva. Il segno e la padronanza del gesto, nei lavori rituali, invitano alla calma ed alla ponderazione, favorendo l'espressione di pensieri profondamente ragionati<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> I. Mainguy, *La Massoneria spiegata ai suoi iniziati*, Edizioni Mediterranee, Roma 2012, p.154.

Il rituale colloca, così, all'esatto posto, i diversi elementi che concorrono a costituire la cornice ideale dell'opera muratoria, definendo, in maniera precisa, la funzione dei partecipanti al rito; esso offre, a ciascun partecipante alla tornata rituale, la regola di condotta necessaria al corretto svolgimento dei lavori latomistici, improntati sui concetti cardine del nostro Ordine: Libertà, Uguaglianza e Fraternità. Principi forti, i quali, tuttavia, proprio per la possente valenza intrinseca dei loro contenuti etici e morali, necessitano di un rituale rigoroso a tutela della regolarità dei lavori e del rispetto reciproco. Regole senza le quali potrebbero facilmente degenerare in forme aberranti di comportamento quali, ad esempio: l'anarchia, l'appiattimento forzoso delle individualità, il lassismo, il permissivismo.

In questo "spazio sacro ed iniziatico" qual è il tempio massonico durante i lavori rituali, unico e diverso da ogni altro luogo profano (come ci ricorda il filosofo idealista tedesco

Johann Gottlieb Fichte nella sua opera *Filosofia della Massoneria*<sup>3</sup>), troviamo innumerevoli simboli, strumenti elettivi dell' "opus muratoria". Fra questi, sono presenti anche diverse immagini di divinità classiche.

Infatti, sebbene il culto esteriore politeista della tradizione greco-romana si sia estinto, dopo una lunga decadenza che lo aveva ridotto a rozza idolatria, in una data che gli storici fanno coincidere con l'editto di Teodosio (380 d. C.), pur tuttavia, i principi intellettuali che gli Dei rappresentavano, siti al di fuori della mera dimensione storico-temporale, permangono, ancor oggi, nei simboli del tempio massonico. L'esoterismo, quale

quello che si pratica nel nostro Ordine Iniziatico, permette, in questo modo, di realizzare una corrispondenza fra gli Dei di molte tradizioni politeiste (attributi propri di un linguaggio prettamente teologico) e gli angeli degli exoterismi monoteisti; in questo modo, si possono, così, ravvisare, in tali simboli pagani (secondo una prospettiva propria all'esoterismo autentico), i differenti aspetti della divinità unica, del G:A:D:U:., a cui tutti i Massoni si rifanno. Non tanto qualcosa di esteriore rispetto al Sé, ma proprio e caratterizzante gli stati interiori che ciascuno di noi realizza, interiormente, nel proprio cammino iniziatico<sup>4,5</sup>.

<sup>3</sup> J. Gottlieb Fichte, *Lezioni sulla Massoneria*, Gherardo Casini Editore, Roma 2009.

<sup>4</sup> P. V. Zuccarello, *Gli dei in Loggia*, Rito Simbolico Italiano, Studi di Ordinamenti Iniziatici, [http://www.ritosimbolico.net/studi1/studi1\\_](http://www.ritosimbolico.net/studi1/studi1_)

Incisione di Johannes Buno (1617-1697). Utile a memorizzare la Bibbia.



Molti dei simboli presenti in loggia rappresentano, così, diversi fondamentali attributi interiori, riconducibili, più o meno direttamente, a divinità del mito greco-romano (come, invero, anche di altre tradizioni). Fra essi, infatti, solamente tre, e cioè le statue di Minerva, Venere ed Ercole (sostituito, in alcune tradizioni, da Giunone) rappresentano divinità del mito classico; altri tre, e, precisamente: il Sole, la Luna ed il Cielo Stellato, rappresentano ulteriori simboli indirettamente riconducibili a Dei mitologici (il Sole ad Apollo, la Luna ad Artemide, detta anche Diana o Persefone, il già ricordato Cielo Stellato ad Urano). Rimarrebbe, invero, per completare questo elenco di divinità pagane riferite ai lavori muratori, un importante simbolo-dio non presente nello spazio della loggia, bensì nel calendario massonico: Giano Bifronte, cristianizzato nei due San Giovanni, patroni delle due feste massoniche della "Luce": la festa del solstizio d'estate (San Giovanni Battista) e del solstizio d'inverno (San Giovanni Evangelista).

L'identità del nostro Grande Oriente d'Italia afferma che «... *il nostro Ordine lavora con propri metodi, mediante l'uso di rituali e di simboli coi quali esprime ed interpreta i principi, gli ideali, le aspirazioni, le idee, i propositi della propria essenza iniziatica*».

Come è stato osservato da profondi pensatori ed attenti studiosi dell'Ordine, possiamo, quindi, affermare che i principi massonici risultano "velati da simboli ed illustrati da allegorie". Come Iniziati possiamo, pertanto, apprendere i principi della nostra Istituzione Universale e venir guidati nel nostro percorso esoterico grazie ad una serie di racconti, o drammi allegorici, sviluppati in forma di rituale; l'educazione filosofica e morale dei Fratelli viene così compiuta attraverso lo studio e la meditazione introspettiva di emblemi e pratiche svolte in cerimonie rituali che hanno luogo nelle nostre officine.

Si potrebbe riflettere sulle ragioni per le quali la Massoneria, così come altre istituzioni iniziatiche, filosofiche e morali di ogni epoca e cultura, utilizzi simboli, allegorie e rituali per tramandare il proprio insegnamento tradizionale. La risposta può venire riflettendo sui termini: simbolo ed allegoria. Secondo alcune recenti teorie semiologiche, il simbolo è definito come un elemento della comunicazione che esprime

contenuti di significato ideale, dei quali esso diventa il significante. Secondo tali teorie, dette della "tripartizione" (e derivate direttamente dall'antica filosofia stoica) ogni processo segnico è composto da un *semàinon*, cioè il segno vero e proprio, un *semàinomènon*, ciò che viene detto dal segno ed un *pragma*, cioè l'oggetto cui si riferisce. Una triplice distinzione che, in epoca moderna, è stata rappresentata nella forma del così detto "triangolo semiotico": *significante-significato-referente*. Possiamo quindi sintetizzare che, in semantica, «il *significato* è un modo di indicare una porzione di realtà o di idea (il così detto *referente* o *pragma*) per mezzo di una o più espressioni linguistiche, denominate *significante*<sup>6</sup>».

Questi concetti, invero, non sono affatto prerogative della recente ricerca semiologica, ma si ritrovano anche negli scritti degli antichi filosofi greci. Basti ricordare che Eraclito, nel IV secolo a.C., attribuisce ai geroglifici (elementi di un alfabeto fra i più simbolici mai creati dall'uomo) tre sensi distinti, da lui definiti: parlante, significante e nascondente. In modo tale che lo stesso simbolo geroglifico assume, a piacimento "un senso proprio, uno figurato ed uno trascendente".

Tali prerogative dei simboli si ritrovano anche nel significato etimologico del nome stesso. Il termine "simbolo", infatti, deriva dal latino *symbolum*, vocabolo che rimanda, a sua volta, al greco *σύμβολον* (*súmbolon*), dalle radici *σύμ-* (*sym-*, "insieme") e *βολή* (*bolé*, "lancio"), che porta al significato approssimativo di "mettere insieme" due parti distinte. Da qui, per estensione, il termine indica "una rappresentazione analogica in rapporto all'oggetto considerato". In greco antico, infatti, ritroviamo il significato del termine simbolo (*Σύμβολον*) come "tessera di riconoscimento" o "tessera ospitale", secondo l'usanza per cui due individui, due famiglie o anche due città spezzavano una tessera, di solito di terracotta, e ne conservavano ognuno una delle due parti a conclusione di un accordo o di un'alleanza. Da cui anche il significato di patto o di accordo, che il termine greco assume, per traslato, derivante dal perfetto combaciare delle due parti della tessera per provare l'esistenza di un accordo.

L'etimologia di allegoria, invece, viene dal medesimo nome

20.html (ultimo accesso: 15/03/2021).

<sup>5</sup> R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, ed. Studi Tradizionali, ed. Adelphi, Milano 1996, pp.102-3.

<sup>6</sup> U. Eco, *Trattato di semeiotica generale*, Bompiani, Milano 2008, pp.89-93.

latino, a sua volta ripreso dal greco ἀλληγορία (*allegoria*), nella quale ritroviamo le radici ἀλλος (*àllos*: "altro") e ἀγορεύω (*agoreùo*: dico, parlo), da cui il significato: "dico una cosa per farne intendere un'altra". L'allegoria rappresenta, pertanto, un procedimento stilistico, una figura retorica, che consente di significare un concetto ideale, morale o religioso (il così detto senso metaforico) adombrandolo e quasi velandolo con un'immagine che esprime una realtà diversa o autonoma (il così detto senso letterale). Essa può essere vista come "un insieme di simboli posti in un contesto narrativo e semantico più ampio", che fornisce un'interpretazione metaforica, simbolica e sovra-sensuale di concetti a prima vista nascosti. Il simbolo risulta, così, fundamentalmente diverso dall'allegoria. Quest'ultima, infatti, si esprime preferibilmente tramite il linguaggio naturale, mentre il simbolo contiene già di per sé stesso quello che vuole significare. Il suo significante, inoltre, può essere espresso non necessariamente in linguaggio naturale, ma, ad esempio, con modalità pittoriche, ideogrammatiche ed altre ancora. Potremmo quasi affermare che un simbolo è qualcosa di più concreto, statico ed assoluto rispetto all'allegoria, la cui interpretazione dipende, in maniera basilare, dal contesto in cui la figura retorica è posta. Ciò comporta che, spesso, l'allegoria, nella sua maggiore complessità, abbia un'interpretazione ancor più soggettiva dell'interpretazione simbolica, in quanto legata al tipo di lettura che se ne fa in un preciso momento e grado di sviluppo interiore.

Rifacendosi alle teorie semiotiche precedentemente richiamate, si può quindi affermare che «il legame tra immagine significante e oggetto significato, nell'allegoria è arbitrario e intenzionale, mentre nell'interpretazione del simbolo risulta piuttosto convenzionale, anche se la sua comprensione risulta sempre in strettissimo rapporto con le conoscenze già acquisite dal soggetto che lo studia<sup>7</sup>». Tale legame significante-significato, nell'allegoria, non può, quindi, essere decodificato in maniera intuitiva e immediata, ma necessita di una maggiore elaborazione intellettuale individuale.

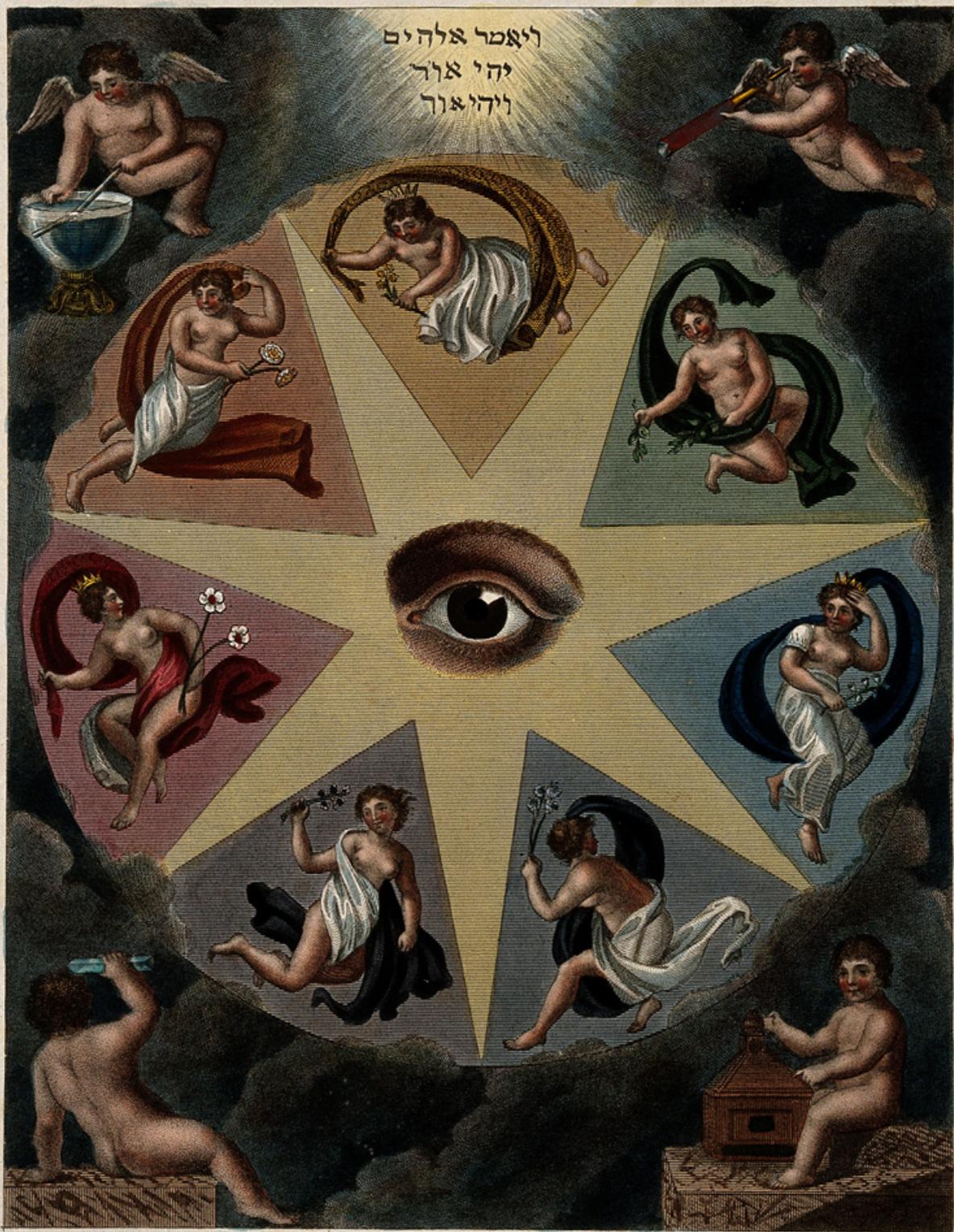
Il simbolo, per contro, con i significati più immediati a cui si riferisce, si può dire possiede una valenza quasi metafisica nascosta ma più predefinita, espressa dall'intimo rapporto tra la raffigurazione sensibile in esso espressa e la sua valenza ideale. Inoltre, come giustamente osserva Luc Benoist, rifacendosi anche all'etimologia precedentemente richiamata, «ogni simbolo è suscettibile di almeno due interpretazioni opposte che devono essere unite per ottenere il senso completo»<sup>8</sup>. I simboli ed i rituali, quest'ultimi che possono essere visti come insieme di simboli messi in azione (gesti effettuati o parole pronunciate, simboli agiti ed istanziati nello spazio e nel tempo) restano, invece, intrinsecamente più polivalenti, rivelando sempre significati diversi e spesso contrari, intrinsecamente ambigui in virtù delle antinomie da essi adombrate.

Le allegorie, invece, dissimulino e nascondano una verità profonda sotto un senso proprio apparentemente banale, fittizio o misterioso. Esse sono figure del pensiero a doppio fondo e non devono essere viste come semplice ornamento stilistico, bensì come modalità poetiche del conoscere. Velano al profano e svelano all'iniziato le verità di un mondo anch'esso a doppio fondo, sensibile ed intellegibile, fisico e metafisico, terrestre e celeste, temporale e spirituale, finito ed infinito, umano e divino.

I simboli, i rituali, le allegorie sono figure, elementi della comunicazione che rimandano tutti a significati relativi, ovvero suscettibili di una discussione critica in fase di interpretazione individuale. La funzione simbolica (o allegorica, o rituale) è sempre un modo di stabilire una relazione tra il sensibile e il sovrasensibile. Simboli, allegorie e rituali possono evocare e focalizzare, riunire e concentrare, in modo analogicamente polivalente, una molteplicità di sensi che non si riducono ad un unico significato e neppure ad alcuni significati soltanto. All'interno del medesimo simbolo vi sono molteplici evocazioni significanti, gerarchicamente sovrapposte, che non si escludono reciprocamente, ma anzi coesistono tra loro, perché, in realtà, esprimono le applicazioni di uno stesso principio a ordini semantici diversi. In tal modo, tali significati

<sup>7</sup> J. Boucher, *La simbolica massonica*, Jakin, Roma 2006, p. XV.

<sup>8</sup> L. Benoist, *Segni, simboli e miti*, Luni Editrice, Milano 2017



A.D.M. invit.

J. Chapman, sculp.

Optics.

Engraved for the Encyclopædia Londinensis, Jan. 1820.

si completano e si corroborano vicendevolmente, integrandosi nell'armonia della sintesi simbolica complessiva. Quanto fin qui richiamato rende il simbolismo un linguaggio meno limitato del linguaggio comune e adatto all'espressione ed alla comunicazione di verità trascendenti, facendone il linguaggio iniziatico per eccellenza ed il veicolo indispensabile di ogni insegnamento tradizionale.

I simboli, quindi, generalizzano ciò che le parole specificano. Essi permettono di esprimere idee e concetti generali al di là del tempo, dello spazio e delle specifiche civiltà e sono in grado di rappresentare le immutabili leggi del pensiero umano. Non hanno un unico valore determinato ed invariabile, ma, per contro, sono suscettibili di essere letti sotto molteplici punti di vista, dando luogo, quando vi si mediti approfonditamente, ad interpretazioni analoghe ma differenti, che rivelano, ogni volta, nuove sfaccettature della Verità.

La Massoneria rifugge dalle frasi stereotipate, dagli slogan e dalle formule banali (oggi giorno, ahimè, così diffuse) di cui gli spiriti volgari si impadroniscono per agghindarsi di tutti gli orpelli di un falso ed effimero sapere. Il nostro Ordine, per contro, invita i suoi membri a pensare e, di conseguenza, vela, come abbiamo visto, i suoi insegnamenti di allegorie e di simboli, obbligandoci a riflettere, ad applicarci, a comprenderne i significati più reconditi.

La Massoneria non si prefigge di fare adepti, conformati e omologati su un pensiero unico dominante, ma tende a formare degli iniziati, vale a dire uomini liberi, nel più alto significato del termine. Essa si dedica allo sviluppo dell'individuo, mostrandogli l'Arte Reale che permette di erigere il proprio tempio interiore, conquistando così le più nobili prerogative della natura umana.

I simboli costituiscono, così, gli strumenti principali dell'Arte Muratoria, in quanto incarnano lo spirito stesso della Massoneria: ogni uomo vede, infatti, in un simbolo ed in un rituale allegorico quello che è capace di vedere. Essi sono modalità di scrittura che occorre saper decifrare dentro noi stessi. Soltanto colui per il quale il simbolo e l'allegoria non sono più lettere morte può dirsi, infatti, un vero iniziato.

Il simbolismo utilizzato nelle officine non esprime mai concetti dogmatici, ma stimola ed instaura collegamenti e presentimenti soggettivi e personali che accentuano la sacralità, il non quotidiano, l'atemporalità, l'inconscio,

favorendo così lo sviluppo esoterico dell'iniziato. Tutti i rituali muratori stimolano a riconoscere la "chiave di volta", la tecnica esplorativa da adoperare per estrarre le sensazioni, i significati esoterici più profondi dei simboli in essi presenti. Tutto questo serve per speculare sulle forme, sui profili, sulle asperità del percorso interiore, tanto da sollecitare la fantasia, l'immaginazione, la spiritualità, con l'obbiettivo di arrivare alla personale Verità Interiore. A quella Verità Individuale utile per l'eliminazione del caos prodotto dalle cause profane, che permette di trovare la spiritualità del sacro e discernere il passivo dall'attivo, a favore della chiarezza delle idee.

I simboli della Tradizione Muratoria costituiscono un sistema non convenzionale per l'indagine introspettiva individuale; un sistema di lavoro per illuminare la caverna platonica in cui tutti gli uomini si dibattono e poter distinguere, così, più nettamente, le tremolanti forme proiettate sul fondo, senza farsi abbagliare dalla luce profana che tutto può sovrastare e confondere.

E questo, forse, costituisce la natura intima del famoso Segreto Massonico, intrinsecamente comunicabile, non perché esista uno specifico veto in tal senso, ma perché il contenuto della ritualità muratoria rimane incomprensibile, nella sua profonda essenza spirituale, a quanti non ne abbiano avuto esperienza e percezione diretta: come il sapore di una mela per chi non l'abbia mai provato o l'azzurro del cielo per un cieco dalla nascita (citando le parole del fratello Giacomo Casanova).

«Segreto Massonico che si può conoscere solo per intuizione, non per averlo appreso, scoprendolo a forza di frequentare la loggia, di osservare, di ragionare, di interiorizzare il simbolismo ivi praticato. E che, una volta conosciuto, ci si guarda bene dal comunicare, fosse pure al nostro migliore amico massone, perché, se costui non è stato capace di penetrare il Mistero, non sarà nemmeno capace di approfittarne se lo apprenderà da altri.»

Per queste ragioni, il Mistero del nostro Segreto rimarrà, giustamente, sempre tale.



*Elevation de Bellevue*

*J. B. Vanmour*

# Hiram

## alla luce dell'onomastica antica

Tutta la serie delle leggende di Hiram è massonica, non storica. La Massoneria ha attinto a quel poco che si sa di Hiram dalla Bibbia, promuovendolo da espertissimo fabbro ed artigiano ad architetto del Tempio di Salomone. A questo Tempio, così importante per la storia degli Ebrei e di conseguenza di tutta la civiltà ebraico-cristiana, ci si è rifatti partendo dal concetto che siamo Massoni, cioè *Maçons*, muratori, atti a costruire principalmente il nostro tempio interiore.

Nella Bibbia troviamo due Hiram: il sovrano di Tiro<sup>1</sup> ed un suo suddito, un mezzo-fenicio mezzo-ebreo, inviato a Gerusalemme a creare meraviglie per il Tempio di Salomone. Si tratta certamente di una omonimia strana, che vorrei tentare di giustificare analizzando le attestazioni del nome del nostro "eroe massonico". Noi scriviamo Hiram e spesso pronunciamo Iram, come se la H non esistesse, ma non è così. La "H" qui è un'importante consonante che veniva pronunciata alla stregua delle altre, e si sentiva, eccome. Era come una specie di raschio nella gola, così come noi ora diciamo Bach. Per rendere evidente questo suono, tra le varie maniere di evidenziarlo adottato qui il gruppo CH<sup>2</sup>. Dunque, sarebbe meglio scrivere Chiram<sup>3</sup>. E questo vale sia per il sovrano che per l'architetto, che hanno lo stesso nome, ma solo in un punto della Bibbia.

Che significa questo nome? Tra vari tentativi di interpretazione<sup>4</sup>

sono propenso ad accettare, pur non rinnegando completamente le altre, l'ipotesi che il nome venga inteso come (A)chiram<sup>5</sup>. *Achi-* significa "mio fratello" ed indica, in questo caso, che questo re non era il primogenito. Dunque era stato dato al primogenito il compito di conferire il nome al proprio fratello, cioè a un cadetto. Evidentemente questo primogenito era morto, e la regalità era stata quindi assunta da un cadetto, che presumibilmente era il secondogenito, cioè Chiram. Il secondo elemento del nome, *-ram*, può essere interpretato in due modi: o alla "akadica" (e sarebbe il verbo "amare"), o alla "amorrea" (e sarebbe "esaltare"), proprio come il nome del Patriarca Abramo, che in una delle sue interpretazioni (*Abi-ram*) ha la medesima conformazione, solo che invece di "mio fratello" (*achi*), ha "mio padre" (*abi*)<sup>6</sup>. La perdita della A iniziale di *achum*, "fratello", è certamente inusuale, ma non sarebbe l'unico caso. Per esempio, tra i nomi personali dello stato di Ešnunna (archivio di Iluni) abbiamo un *Chi-waqartum* da leggere indubbiamente <A>*chi-waqartum*<sup>7</sup>.

---

l'uomo", In F.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1072, p. 318: "to devote, to holy", cfr. anche M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Kohlhammer, Stuttgart 1928, p. 129 ed anche l'amorreo hrm, interpretato come "be/become sacred, vowed", ved. in H.B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1965.

<sup>5</sup> J. L. McKenzie, *Dizionario Biblico*, Cittadella Ed., Assisi 1978 (da *Dictionary of the Bible*, New York), 525 s.v. *Khiram*: "Il fratello [dio] è esaltato", dove non trovo però giustificabile l'introduzione fra parentesi quadre. Un omonimo *Achi-ramu* è attestato all'epoca di Assurnasirpal, ved. nel *Reallexikon der Assyriologie*, I, Walter de Gruyter & Co., Berlin-Leipzig 1932, p. 57b.

<sup>6</sup> Per le varie interpretazioni del nome "Abramo" rimando al mio Abramo, Gruppo Editoriale Bonanno, Acireale-Roma 2016, p. 56 sg.

<sup>7</sup> Ved. sub voce in *Onomastica di Ešnunna* (Informatic@pplicata, Roma

---

<sup>1</sup> Si tratta di Chiram I, che regnò secondo Giuseppe Flavio per 34 anni (c. 968-935). [Cfr.] *Reallexikon der Assyriologie IV*, p. 418.

<sup>2</sup> Gli Assiriologi usano trascriverla con una piccola mezzaluna orizzontale sottostante. Altrove con un punto sottostante.

<sup>3</sup> Così, per esempio, A.M. Gerard, *Dizionario della Bibbia*, Rizzoli, Milano 1994 (dall'edizione Paris 1989), I, p. 268b.

<sup>4</sup> L'interpretazione non è univoca. Come esempio, cito R. Chissotti, *Moderno Dizionario Massonico*, Bastogi, Foggia 2006, p. 264a: "Nome che parrebbe derivato dai monosillabi "Hi" (*vivo*) e "Ram" (*elevato*), indicante quindi la massima elevazione spirituale raggiungibile dal-



J. Bowring, Third Degree Board, 1819

Ora viene l'enigma, che sorge dal fatto che il sovrano di Tiro si chiama come il nostro "eroe massonico". Come mai? Ne tento una spiegazione, che mi viene più facile alla luce della suddetta interpretazione.

In 1Re 7,14 i due nomi corrispondono. Il nome è scritto  $CH + I + R + M$ <sup>8</sup> (con la vocalizzazione  $CH^i + I + R^a + M$ ) = *Chîram*.

Ma in 2Cron. 2,13 il nome dell'architetto suona come *Hûram abî*; cioè, con le vocali aggiunte:  $CH + U + R^a + M (+)^a + B + I$ . Non desterebbe preoccupazione questa variante *Huram*: in quelle lingue le vocali sono ballerine, in principio non erano scritte e nelle incertezze venivano anche scritte sbagliate<sup>9</sup>. Tuttavia, queste vocali qui sono lunghe, erano dunque scritte fin dall'inizio, prima ancora della vocalizzazione, e dunque la preoccupazione resta. Ma potrebbe essere una semplice variante: *achu*, "il fratello", invece di *achi*, "mio fratello". E quello *abî*? Il termine significa "padre mio", sicché molte Bibbie, su suggerimento della *Volgata*, hanno tradotto "padre mio" con riferimento all'omonimo sovrano di Tiro, che lo cita in un discorso fatto a Salomone ("ti mando *Chiram*, mio padre"). In altre parole, il nostro Chiram sarebbe stato il padre (*pater meus*) del re Chiram. Assurdo, perché il nostro artigiano figura figlio di una vedova della tribù ebraica di Neftali (1Re) o di una donna

2021). Forse anche nei nomi amorrei *Japuchum* e *Japtechum*, da leggere *Japu-achum* e *Japte-achum*.

<sup>8</sup> Per i confronti con l'originale ebraico, qui e altrove ved. in *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Kittel), Stuttgart 1990.

<sup>9</sup> Caso eclatante è il toponimo *alef+rth* letto dai 70 Ararat invece di Urartu

della tribù di Dan (2Cron.) e di un anonimo "uomo di Tiro", non del sovrano.

Dunque? Credo che la spiegazione vada ricercata nel fatto che le *Cronache* sono state composte anche con lo scopo di aggiungere, precisare, magari anche correggere quanto scritto nel *Libro dei Re*. E qui credo che si sia voluto specificare che il nostro personaggio, che aveva un antroponimo abbreviato, si chiamasse, in effetti, *Chiram-abi*. Cioè: "(Il re) Chiram (è) mio padre". Dunque *abi* non era un appellativo di Chiram, ma faceva parte del suo stesso nome. Dobbiamo allora capovolgere la parentela, e pensare che Chiram non era il padre, ma il figlio del re? Per niente. La parola *abu*, "padre", aveva a quei tempi una vasta gamma di significati. Significa anche "esperto di qualcosa" (anche nell'arabo di oggi: difatti, in Iraq, anche se io non sono l'Assiriologo, ma l'*abu tabljèt*, cioè "Il padre delle tavolette [cuneiformi]"). Altro esempio: in infiniti documenti, in Mesopotamia, comprese le colonie assire in Cappadocia, il mittente scrive al destinatario, con un frasario di rispetto e magari di sudditanza: "*abi atta achi atta*": cioè "tu sei mio padre, tu sei mio fratello". Anche in questo nome dobbiamo leggere dunque questo significato: "(Il re) Chiram è mio superiore" o sim., con una venatura di sudditanza affettiva: in Mesopotamia tanti nomi suonano così: "Il dio Taldeitali (è) mio padre". Può anche succedere, come qui, che invece del nome del dio ci sia quello del sovrano: si tratta di nomi chiamati "*Beamtenamen*"<sup>10</sup>. Ved. p.es. in Mesopotamia l'antroponimo Chamurapi-lu-dari: "Il re Chamurapi (che chiamiamo, sbagliando, Hammurabi) sia eterno". Dunque in *Cronache* l'antroponimo è riportato completo, non abbreviato con il solo nome del sovrano, come in 1Re. Probabilmente, questo nome ("Chiram (è) mio padre") era stato assunto dal momento in cui il nostro artigiano entrò al servizio del sovrano Chiram.

In 2Cron. 4,16, il nome è invece riportato con una variante: *Churam-abiu*. C'è alla fine quella lettera W, per alcuni dubbia, ma che effettivamente figura nella Bibbia ebraica (*Huram* + <sup>h</sup>+B+I+U). Ho una spiegazione che mi sembra convincente: si tratta anche qui di una variante del nome (come sopra: semplice Nominativo invece di 1a persona singolare). Invece di *abi* ("mio padre") è scritto, sia pure irregolarmente *abiu*, per *abu* "padre").

<sup>10</sup> Ved. in J.J. Stamm, *Die akkadische Namengebung*, Wissenschaftliche Buchges., Darmstadt 1968, p. 314 sg.

A destra: Hiram dipinto da Bartlma!Dill Riemenschneider  
Castel Juval, comune di Castelbello-Ciardes (BZ)

Dunque tre varianti bibliche del nome del nostro "architetto" Chiram:

(A)chi-ram; "Mio fratello è esaltato/amato [nome abbreviato nel caso dell'artigiano, ma non del re]

(A)chu-ram-abi: "(Il re) Ahu-ram (è) mio padre"

(A)chu-ram-abu: "(Il re) Achu-ram (è mio) padre"<sup>11</sup>

Credo che in tal modo le varianti bibliche del nome possano trovare una logica spiegazione.

Certamente l'abbreviazione iniziale del nome, che presupporrebbe una [A] che non esiste ma che è indispensabile per leggere *Achi-*, può costituire un problema. Ma, abbiamo visto, non è un ἄπαξ (apax). Inoltre, mi limito a prendere come esempio un altro nome fenicio, ugualmente portato da un re di Tiro (887-856 a.C.): *Itto-ba'al*, nome che si ritrova, anch'esso abbreviato all'inizio, nel biblico Tubal-cain (Gen. 4, 22), tra l'altro parola massonica. È molto interessante il fatto che sia attestato, così abbreviato, anche nei documenti assiri: *Tu-Ba'il = Tu-Ba'al*<sup>12</sup>. Come si vede, questo nome reca nella seconda parte del nome un appellativo che va separato<sup>13</sup>.

Nella Bibbia è citato anche *Tubal (=Itto-Ba'al)*, ma figura come popolo, nazione; se non c'è stata confusione con Tabal (paese dell'Asia Minore) è possibile che il nome di un re di Tiro sia stato confuso con la nazione stessa. Non per niente Tubal figura tra le nazioni che commerciavano, appunto, con Tiro (Ezech. 27,13)<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> In ogni caso, non trovo alcuna ragione valida di leggere, come talvolta si trova in ambito massonico, -abif (o -abiff), che nella Bibbia non esiste e non avrebbe alcun significato.

<sup>12</sup> Es. Tiglat-pileser III, *Annali: [86]; Stele dell'Iran: 6*; ved. in generale quanto ho riportato in *Testimonianze neo-assire relative alla Fenicia da Tiglat-pileser III ad Assurbanipal*, Appendice I in M. Botto, *Studi storici sulla Fenicia. L'VIII e il VII secolo a.C.*, Pisa, Università degli Studi, 1990, 111 sg. Su Itto-Ba'al ved. il citato Botto, p. 22.

<sup>13</sup> Nel citato *Dizionario della Bibbia* di A.-M. Gerars, I, 1602: "Caino sarebbe stato aggiunto al nome primitivo perché in molte lingue semitiche significa, appunto, 'fonditore' o 'fabbro'" (quale appunto era).

<sup>14</sup> Un esempio di nome divenuto quello di un città è p.es. in Assiria: Nemrod/Nimrud. Bella Bibbia p.es. Nahor (cfr. la città di Nahor).



Sergio Bellezza

# Lodovico Frapolli

## Un Gran Maestro tra maglietto e ideale

Nel luglio del 1870 scoppiava il conflitto franco-prussiano, che portava a profondi cambiamenti in Europa, con la nascita della Germania, la caduta dell'Impero e la proclamazione in Francia della III Repubblica. Nello stesso tempo, il ritiro delle truppe francesi dallo Stato Pontificio, la loro sconfitta a Sedan e la prigionia di Napoleone III determinavano le condizioni per la conquista italiana di Roma. Avvenimenti che, se interessarono marginalmente la nostra Istituzione, coinvolsero in prima persona Giuseppe Garibaldi, G.: M.: Onorario e Primo massone d'Italia, come pure il G.:M.: effettivo Lodovico Frapolli. Le gesta del primo sono state ampiamente celebrate dalla storiografia, molto meno conosciuti, invece, il ruolo e l'azione dell'altro, che riteniamo opportuno riproporre all'attenzione della fratellanza e degli amanti di storia patria.

Lodovico Frapolli, assurgeva nel 1867 alla guida della Massoneria italiana, come Reggente, dopo le dimissioni, per motivi di salute, di Filippo Cordova, per essere poi eletto, due anni più tardi, alla Gran Maestranza.

Cercò subito di imporre una visione dell'Istituzione di tipo anglosassone, ricordando alle Logge della Comunione principi ispiratori, limiti e doveri della stessa:

*La Massoneria non si può lasciar trascinare nel campo delle discussioni politiche della giornata o in quella dell'azione. Non si fa campione di un'opinione religiosa o politica contro l'altra, di tale o tal altro uomo di Stato; combatte le istituzioni e le opere tendenti ad opprimere una parte qualunque del corpo sociale, a diminuire la libertà di parola, di coscienza, di associazione; penetra le sofferenze delle moltitudini e lavora a lenirle per mezzo dell'istruzione e propugnando la*

*modificazione dello stato sociale che ne è la cagione.*<sup>1</sup>

Una scelta di campo, che non ne rinnegava gli ideali repubblicani e il passato di patriota: esule a Parigi, dopo aver ripudiato la divisa austriaca, vi aveva conosciuto i più bei nomi dell'emigrazione italiana; nel '43 si recava a Londra, per conoscere Mazzini, che nel '48 lo nominava ministro plenipotenziario a Parigi della Repubblica romana; sempre nel '48, dopo le 5 giornate di Milano, fu prima segretario del Ministro della guerra e poi rappresentante in Francia del Governo provvisorio; fu nominato, più tardi, ambasciatore a Parigi del Granducato di Toscana; Luigi Farini lo designava nel '59 al Ministero della guerra delle Province dell'Emilia; l'anno successivo raggiungeva Garibaldi in Sicilia, partecipava allo sbarco nelle Calabrie e entrava tra i primi a Napoli insieme al Generale<sup>2</sup>.

Una visione, la sua, opposta all'interventismo di Garibaldi, che, proprio in quell'anno, scriveva al Supremo Consiglio massonico di Palermo: «Come non abbiamo ancora Patria, perché non abbiamo Roma, non abbiamo ancora Mass.: perché divisi [...] Io sono del parere che l'unità massonica trarrà a sé l'unità politica d'Italia [...]»<sup>3</sup>.

Un modo di concepire la Libera Muratoria divergente da quello

<sup>1</sup> Luigi Polo Friz, *La Massoneria Italiana nel decennio post unitario* (7.a edizione), Franco Angeli Storia, Milano, 2007 p. 212.

<sup>2</sup> Luigi Polo Friz, *Luigi Frapolli*, Dizionario Biografico degli Italiani, Vol. 50 (1998).

<sup>3</sup> *Epistolario di Giuseppe Garibaldi, Vol. XII, gennaio - dicembre 1867*, a cura di Emma Moscati, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, Roma, 2006.

IV

Frapolli L. 33'

A.: G.: D.: G.: A.: D.: U.:

D.: N.: P.: S.: G.: D.: S.:

Luca M.: □ c.: Dante Alighieri sotto q  
 soniche di rito Scorsese antico ed accettato  
 Muratori della G.: □ dell'Universo S.  
 Op. Monno. Verellino. 1863, 2° op. pp. 22. int.

G. H. Busla 11.

1716



Biblioteca comunale Classense - Catalogo del Fondo antico - FRAP-FRON - Frapolli L.

proprio di alcune Officine che s'erano degradate fino a trasformarsi in una sorta di club politico, nel momento stesso in cui il fratello Montemerli<sup>4</sup> gli notificava, da Parigi, che «il massone come una Loggia debbono riconoscersi ne' fatti e non

solo a diplomi, gradi e distintivi»<sup>5</sup>.

Senza lasciarsi condizionare dalle spinte interne, soprattutto dal proprio istinto libertario, seguiva da vicino la lotta risorgimentale, cercando coerentemente di non coinvolgere più di tanto l'Istituzione.

Nel corso del 1867 impegnava con discrezione le strutture del

<sup>4</sup> Esponente del bel canto, Lorenzo Montemerli venne iniziato nella *Royal Sommerset end Inverness Lodge 4 di Londra*. Nel 1858 raggiungeva Parigi dopo nel '69 fondava la Loggia *Latina*.

<sup>5</sup> Luigi Polo Friz, *La Massoneria...*, p. 199.

Grande Oriente nel collocamento di «cartelle di soccorso e sollievo dei Romani»<sup>6</sup>, sobbarcandosi, come Istituzione e nella massima riservatezza, di un consistente esborso per finanziare la Campagna dell'agro romano; investiva, però, ufficialmente e con decisione le Officine all'indomani dell'arresto di Garibaldi a Sinalunga e l'internamento al Varignanox:

*Il nostro Gran Maestro Onorario, Primo Massone d'Italia, è chiuso in fortezza. Fratelli riunitevi, firmate e fate firmare a migliaia petizioni al Parlamento per l'immediata liberazione di Garibaldi. Mandatele all'indirizzo dei vostri rappresentanti.*<sup>7</sup>

Nel '70 sollecitava la Sinistra a costringere un Governo incerto e timoroso alla presa di Roma; allo stesso tempo, impegnava la Fratellanza nell'opera di sensibilizzazione dell'opinione pubblica: sono le uniche possibilità d'azione di fronte ad una monarchia decisa ad imprimere il sigillo di casa Savoia sull'ultimo atto del nostro Risorgimento.

Il 20 agosto, Frapolli aveva ricevuto da Adam, ex-sindaco aggiunto di Parigi nel '48 e segretario di Prefettura del Dipartimento della Senna, una lettera in cui affermava perentoriamente «Che l'Italia ci perdoni Mentana e si prenda subito Roma»<sup>8</sup>. Subito il Gran Maestro scriveva ai Venerabili delle Officine:

*Carissimo amico, è urgente per l'esistenza e l'avvenire d'Italia che si trasporti la Capitale a Roma senza dilazione. Riunite meetings ed agitate l'opinione pubblica colla parola e colla penna. Il Governo è ben disposto, ma è indeciso; conviene spingerlo.*<sup>9</sup> A ciò seguiva l'ingiunzione:

*«Contemporaneamente alle riunioni, fate fuochi sulle vette circostanti. Che l'Appennino sia illuminato da Tenda ad Aspromonte. Non perdetevi un minuto»*<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Prestito promosso da Mattia Montecchi a favore del Centro per l'Emigrazione romana.

<sup>7</sup> Lodovico Frapolli, *Ai Massoni d'Italia*, Firenze 24 settembre 1867 in *Bollettino del Grande Oriente della Massoneria in Italia*, Firenze, Tipografia Nazionale del G.O., 1867, Vol. II., p. 242.

<sup>8</sup> Luigi Polo Friz, *La Massoneria...*, p. 198.

<sup>9</sup> *Ibidem*

<sup>10</sup> *Ibidem*

All'inizio di settembre, il telegrafo annunciava la capitolazione di Mac-Mahon a Sedan e la prigionia di Napoleone III, notizia che Frapolli fece riportare in neretto sulla Rivista Massonica, già alle stampe. Contemporaneamente tornava a scrivere alle Logge:

*Napoleone è scomparso [...] la diplomazia, essa stessa qui ci spinge a Roma, ci dice: fatela vostra prima che si apra il Congresso [...] Il Governo è ancora incerto. Bando alle esitanze [...] Giovedì sera tutte le vette dell'Appennino [...] debbono essere illuminate. Pensate all'esecuzione*<sup>11</sup>.

Proprio in quel giovedì 5 settembre, il Governo ingiungeva al gen. Cadorna di avviarsi sulla strada per Roma. Lo stesso, dal quartier generale di Spoleto, telegrafava al Ministero della guerra:

*per domani XI e XII divisione saranno sui confini [...] io domani sarò a Terni [...] attendo ordini dai politici di Firenze in attesa di far entrare le truppe in territorio Pontificio dal Ponte di Orte e dal Ponte Felice*<sup>12</sup>.

Per cui il G.:M.: poteva annunciare trionfalmente alla Comunione:

*Giovedì sera tutte le vette da Tenda ad Aspromonte devono essere illuminate da fuochi. Quella del 5 è una manifestazione di esultanza. Le truppe italiane sono partite per Roma. Fra ore Roma sarà la capitale effettiva dell'Italia. Moltiplicate i fuochi di Giovedì sera. Saranno fuochi di gioia*<sup>13</sup>.

In previsione degli scontri, che si prospettavano cruenti, vista la risolutezza del Papato, non dimenticava i principi umanitari e il dovere d'assistenza dell'Istituzione, con la costituzione di un apposito Comitato Nazionale per i soccorsi alle Vittime della Guerra. L'ultimo atto è compiuto il 7 di settembre, con il trasferimento di diritto del Grande Oriente da Firenze a Roma.

<sup>11</sup> *Ibidem*

<sup>12</sup> Dario Ottaviani, *L'Ottocento a Terni (II parte)*, Arti Grafiche Nobili, Terni, 1984, Cit., p.73.

<sup>13</sup> Luigi Polo Friz, *La Massoneria...*, p. 273.

Avviata ormai a soluzione la Questione romana, Frapolli riprendeva a guardare alla Francia, la nazione che da tempo aveva eletto a seconda patria. A Parigi, aveva studiato geologia all'École des mines, per poi laurearsi in Ingegneria mineraria. Segretario per l'Estero della Société géologique de France, sempre a Parigi era salito sulle barricate durante i moti del '48. Espulso nel '49 dal governo di Luigi Napoleone, solo nel '53 e per intercessione dell'amico Gerolamo Bonaparte, riusciva a ritornare in Francia, dove trasferiva le proprie attività finanziarie e imprenditoriali<sup>14</sup>.

Già a metà luglio preannunciava alla Comunione il conflitto franco-prussiano:

*Due nazioni ugualmente potenti e maestre di civiltà stanno per scagliarsi l'una contro l'altra; molti Fratelli son per cadere da ambo le parti. La Massoneria [...] deplora l'infausta guerra. Si adoprerà a che la lotta rimanga circoscritta, fa voti perché non si prolunghi. [...] come massoni e come cittadini, pel bene dell'Ordine e dell'Italia nostra, abbiamo il dovere di conservarci riservati e attenti<sup>15</sup>.*

Ne addossava la colpa alla politica aggressiva della Francia che, certa della superiorità del suo esercito, pensava di far della Prussia un sol boccone. Un delirio di potenza infranto dai continui insuccessi, fino al tracollo finale di Sedan. Un risveglio amaro, che portava alla caduta dell'impero e alla proclamazione della repubblica, mentre i prussiani minacciavano da vicino Parigi.

Sconfitto il fautore della guerra, andava ricercata la pace. Frapolli se ne fece interprete, con un appello alla democrazia dei due Paesi, indirizzo pubblicato a Parigi il 12 settembre dall'Indépendance Italienne e del quale dette il 14 informazione anche la Gazzetta di Torino:

*Si mostri la Germania grande e magnanima nelle condizioni. Che ogni popolo si dia l'organamento che gli conviene; che tutti concorrano fraternamente al progresso dell'umanità! Fratelli di Germania e di Francia! Deponete le armi, ve ne scongiuriamo in nome delle innumerevoli vittime che voi piangete.*

<sup>14</sup> Luigi Polo Friz, *Luigi Frapolli*, Dizionario Biografico degli Italiani, Vol. 50 (1998).

<sup>15</sup> Luigi Polo Friz, *La Massoneria...*, p.283.

L'arroganza prussiana e il fascino della repubblica indirizzarono successivamente le simpatie verso la Francia. Senso della democrazia e amore per la libertà spinsero i democratici di più nazioni ad accorrere oltralpe a soccorso della novella repubblica. Tra questi anche parecchi italiani, a dispetto delle misure di contenimento messe in atto, per terra e per mare, da un Governo timoroso d'intaccare gli equilibri diplomatici. Soprattutto vecchi garibaldini, più per amore del Generale, che per affetto verso la Francia, di cui non dimenticavano l'abbattimento della Repubblica romana e l'affronto di Mentana.

L'Eroe, già il 6 settembre, aveva telegrafato al Governo provvisorio «Ce qui reste de moi est à votre service. Disposez»<sup>16</sup>. Prelevato a Caprera dal gen. Bordone, un discusso medico avignonese che aveva combattuto nel '60 coi Mille, arrivava il 7 ottobre a Marsiglia, accolto da un forte entusiasmo popolare. Scettici, invece, i governanti, decisi più a sfruttarne il nome che a impegnarlo seriamente, come avrebbe poi scritto nelle memorie lo stesso Garibaldi. Le sue minacce di tornarsene a casa, costrinsero Gambetta a porlo al comando di un Esercito dei volontari, con base d'operazione nei Vosgi, destinato a ostacolare le vie di avvicinamento a Parigi delle forze prussiane.

In Francia, Garibaldi trovava Lodovico Frapolli che, ancor prima di Sedan, aveva scritto a Thevène, Gran Dignitario del Grande Oriente di Francia:

*I miei doveri massonici in questo momento mi imbarazzano, ma ve lo confesso, ho la febbre [...] Non si tratta più dell'Impero. E' in gioco la libertà dei popoli. E la nostra bella Parigi! [...] No, no, non può essere, non deve essere. Se fossi giovane e non avessi sulle spalle i pesi che ho, correrei a mettermi a disposizione della Francia<sup>17</sup>.*

A metà settembre la decisione di accorrere in Francia, dove si era insediato un Governo di Difesa Nazionale, comprendente

<sup>16</sup> Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, *Epistolario di Giuseppe Garibaldi* (a cura di Emma Moscati), Vol. XIV 1° gennaio 1870 - 14 febbraio 1871, Roma, 2009, p. 133.

<sup>17</sup> Lettera pubblicata il 28 agosto 1870 sul *Les Lettres Charentaises* di cui era direttore Babaud-Larivière, al Gran Maestro neo eletto del Grande Oriente di Francia.

i massoni Cremieux, Gambetta e Favre, come pure Emmanuel Arago, amico personale di Frapolli.

Il 25, come G.:M.: della Massoneria italiana, preparava, assieme a quello del Gran Oriente di Francia, un messaggio, inspiegabilmente mai spedito, per re Guglielmo di Hoenzollern, G.:M.: Onorario della Comunione prussiana, in cui anche Bismarck praticava l'Arte Reale<sup>18</sup>, in cui si diceva:

*I principi massonici non ammettono l'aggressione fra gli uomini; essi non riconoscono che il diritto di difesa [...] il massone che dimenticasse queste massime mancherebbe a tutti i giuramenti più sacri. Il popolo massonico [...] ha accompagnato con i suoi voti Vostra Maestà quando si è levato a difendere il suolo tedesco. Oggi il potere spergiuro che ha provocato la guerra non è più. La grande Patria tedesca è fuori pericolo [...] Sire fate cessare questa guerra ormai empia [...] ci indirizziamo all'uomo, al fratello massone, fedele ai suoi giuramenti umanitari, al guerriero indomito, ma credente, che teme il giudizio del Grande Architetto dell'Universo<sup>19</sup>.*

La contesa continuava, con la Prussia sempre più pretenziosa ed interprete agli occhi dei democratici di un nuovo imperialismo. La parola rimaneva alle armi e la Francia rispondeva allo strapotere nemico con la guerra di popolo: guardia mobile, franchi tiratori, volontari, compresi gli stranieri, tra cui il gruppo raccolto da Luigi Stanco, un fratello della Dante Alighieri, che ne lasciava il comando al colonnello Frapolli<sup>20</sup>. Proprio quel nucleo costituiva il nocciolo iniziale di quell'Esercito dei Vosgi, di cui Garibaldi nominava il G.:M.: come capo di Stato Maggiore, come conferma la lettera da quest'ultimo inviata il 7 ottobre a Mauro Macchi, eminente esponente del GOI<sup>21</sup>:

*Garibaldi è stato nominato ieri comandante di tutti i corpi franchi, volontari e guardie mobili distaccate che dovranno operare*

<sup>18</sup> Luigi Polo Friz, *La Massoneria...*, p. 300 n. 24.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 287.

<sup>20</sup> Mario Menghini, Frapolli, Lodovico, Treccani - Enciclopedia Italiana (1932). Ufficiale dell'Esercito asburgico, Frapolli aveva maturato i vari gradi nel corso delle guerre risorgimentali. Nel '59 aveva servito come colonnello al servizio di L.C. Farini dittatore dell'Emilia.

<sup>21</sup> Mauro Macchi in Vittorio Gnocchini, *L'Italia dei Liberi Muratori*, Erasmo Editore, Milano, 2005, p. 172.

*nella zona dei Vosgi, dal Giura alle Ardenne, da Strasburgo fino a Parigi. Ieri sera mi presentò al Presidente del Governo della Repubblica Cremieux come suo capo di Stato Maggiore. Non sono quindi più alla testa di un corpo di volontari e i mille e buoni ragazzotti italiani che si trovano in Chambery entreranno nell'organizzazione generale.*

Nella stessa lettera vi sono le sue dimissioni dalla carica di G.:M.:

*Fa pubblicare nella Rivista la mia dimissione dalla Gran Maestranza in data dell'8 settembre [...] con due parole che annunciano le mie funzioni attuali e dicano che non ho disertato il posto, ma che mi sono recato ove il bisogno era più urgente; che dicano (soprattutto per l'estero) che se siamo venuti a far la guerra gli è perché, dopo la proclamazione del Governo popolare ed il rifiuto a questo di una pace onorevole, far la guerra a Guglielmo è opera di pace e di civiltà<sup>22</sup>.*

Dimissioni che rendevano acefalo il GOI, impedendo di fatto il suo trasferimento a Roma, dove c'era il timore, come gli scriveva il 9 ottobre il Gran Archivista Aducci, che potessero insediarsi altre Obbedienze come quella di Angherà<sup>23</sup>, Campanella con le sue Logge indipendenti, lo stesso Supremo Consiglio di Palermo.

Il Grande Oriente ne prese atto all'inizio del nuovo anno e le ratificò nell'Assemblea di maggio, come si legge sulla Rivista dell'1 luglio 1871; cosa che suonava come una sconfessione del suo operato. Lo sostituiva, come G.:M.: reggente, l'avv. Giuseppe Mazzoni, il fervente mazziniano, triunviro nel '48 del Granducato di Toscana.

Breve la durata di Frapolli come capo di Stato Maggiore di Garibaldi, soppiantato nel ruolo dal gen. Bordone, che approfittò delle sue continue assenze, come gli rimproverava Fra' Pantaleo, per curare nuovi reclutamenti a Chambery, Lione e Marsiglia. Una rivincita, secondo alcuni, del Generale, che mal sopportava chi in Parlamento aveva votato per la cessione di Nizza; più verosimilmente il pragmatismo dello stesso, cui il francese [a chi si riferisce?], ben introdotto negli ambienti governativi, gli avrebbe potuto assicurare quanto necessario nell'organizzazione dell'Armata dei Vosgi.

<sup>22</sup> Luigi Polo Friz, *La Massoneria...*, p. 288.

<sup>23</sup> Domenico Angherà in Vittorio Gnocchini, *L'Italia dei Liberi...*, p. 14)

Il 3 novembre Frapolli ne prendeva atto e si dimetteva pubblicamente:

*Di fronte a ciò che si è fatto e che si fa intorno a Garibaldi e in faccia alla responsabilità che ho assunto nei confronti della Francia e dell'Italia, accettando dal Governo della Difesa Nazionale le funzioni di capo di Stato Maggiore dell'esercito che si doveva creare ai suoi ordini, non potendo condividere la responsabilità di ciò che sta accadendo, né lasciare offuscare 40 anni di vita politica e militare senza macchia, sono stato forzato, con vero dispiacere, a scrivere al Generale l'annessa lettera (di dimissioni)<sup>24</sup>.*

Con forte senso pratico, l'amico e fratello Gambetta lo nominava generale di brigata con l'incarico di organizzare un corpo di volontari, denominato L'Étoilé, da impiegare nella difesa di Parigi, che a fine campagna si componeva di 5.000 unità circa.

L'anonimato risucchiava però Frapolli e la sua armata, in uno scenario di guerra dominato dallo strapotere prussiano e dall'eroismo di Garibaldi.

La sua nomina fu vista in Italia come una sorta di complotto contro il Generale, tanto da raccogliere il biasimo dall'Associazione dei reduci delle patrie battaglie:

*Da lettere di amici è constatato che i volontari che accorrono in Francia vengono trattiene nei depositi di Chambery e Lione ed aggregati al corpo del signor Frapolli. Agenti inoltre del medesimo vanno percorrendo le nostre città, gettando il discredito sui volontari garibaldini. Noi ci crediamo in dovere di renderne informate le società consorelle, affinché i reduci sieno prevenuti dalle arti di coloro che per cieca ambizione [...] tentano di offuscare in Francia la fama del nome garibaldino<sup>25</sup>.*

Un preciso atto d'accusa, con cui il mondo democratico, con quel signor Frapolli, prendeva le distanze da chi invece, con

spirito massonico, in nome dell'autodeterminazione dei Popoli, cercava di aggregare ne L'Étoilé un'armata ausiliare da porre a difesa della Repubblica contro il dispotismo e l'arroganza.



Ritratto di Lodovico Frapolli (1861).  
Aristide Calani

Tratto da "Il Parlamento del Regno d'Italia", 1861.

<sup>24</sup> Luigi Polo Friz, *La Massoneria ...*, p.289.

<sup>25</sup> Luigi Polo Friz, *La Massoneria ...*, p. 291.



Daniele Ronco

# Rituale di morte e resurrezione nella fiaba di Cappuccetto Rosso

A sinistra: *Cappuccetto Rosso*.  
J. v. Klever 1908

Sotto: Diapositive risalenti al periodo  
1880 - 1910. Museo di Rotterdam

- C'era una volta una bambina,  
che aveva la mamma matta  
e la nonna più matta di lei.

La nonna le fece  
un cappuccetto rosso...

- To'!

Questa la sappiamo a mente:  
è la fiaba di Cappuccetto  
Rosso.

L. Capuana, *Il racconta-fiabe*



La storia di Cappuccetto Rosso ci è stata tramandata principalmente da due versioni letterarie: la prima, *Le Petit Chaperon rouge*, è dovuta alla penna di Charles Perrault e fu pubblicata tra i *Contes de ma mère l'Oye*<sup>1</sup> nel 1696; l'altra, *Rotkäppchen*, fu inserita da Jakob e Wilhelm Grimm tra i primi *Kinder- und Hau-*

*smärchen*<sup>2</sup> nel 1812, ma è – nel contempo – una delle più diffuse popolarmente, con varie caratterizzazioni e lezioni differenti, in tutto il mondo<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Per la versione italiana, si veda: J. Grimm, W. Grimm, *Fiabe del focolare*, Einaudi, Torino 1951.

<sup>3</sup> M. Valeri, *La fiaba popolare e la fiaba d'autore*, in: F. Cambi (a cura di), *Itinerari nella fiaba*, ETS, Pisa 1999, p. 39.

<sup>1</sup> Per la versione italiana, si veda: C. Perrault, *I racconti di Mamma l'Oca*, Einaudi, Torino 1957.

Nell'indice Aarne-Thompson<sup>4</sup>, la ritroviamo classificata al numero 333 sotto la categoria "Fiabe popolari comuni", tra le "Storie di magia" e, più specificamente, nella suddivisione "Avversari sovranaturali". Propp afferma<sup>5</sup> che dobbiamo considerare fiabe di magia, tutti i racconti che nell'*index* dell'Aarne trovano posto tra il n. 300 e il n. 749. Da questa definizione ne deriva che Cappuccetto Rosso dovrebbe essere in tutto e per tutto una fiaba di magia. Propp più avanti, nel suo studio<sup>6</sup>, puntualizza che dobbiamo intendere per fiaba di magia quel particolare tipo di racconto tradizionalmente popolare «costruito secondo l'ordinata successione delle funzioni» nel quale il protagonista, partendo da una mancanza pregiudiziale, arriva allo scioglimento dell'intreccio, giungendo fino al matrimonio o ad altre funzioni utilizzate in qualità di conclusione (possono essere considerate funzioni conclusive, il premio, il bottino; più in generale, l'eliminazione delle conseguenze della sciagura, il salvataggio dall'inseguimento ecc.). In Cappuccetto Rosso, in verità, non troviamo niente di tutto questo: né la mancanza o il danneggiamento iniziale, né il matrimonio o, addirittura, il lieto fine (nella versione Perrault). Sulla scorta di queste immediate constatazioni, allora possiamo vedere Cappuccetto Rosso sotto due aspetti differenti: 1) come apologo morale, né più né meno di una favola di Esopo o La Fontaine; 2) come metafora di un rito.

Innanzitutto, prima di procedere nell'esame, converrà ricordare a vantaggio di chi si è allontanato troppo dalla fanciullezza (o, come ho letto in un sito web francese, «per chi proviene da un altro pianeta») come si svolge la trama e soprattutto quali sono le differenze tra le versioni Perrault e Grimm. Cappuccetto Rosso è una bella bambina che un giorno viene mandata dalla madre a portare cibarie alla nonna ammalata. Per raggiungere la casa della nonna Cappuccetto Rosso dovrà attraversare un bosco, ed è lì che un lupo, vedendola, decide di mangiarsela. Per poter attuare questo proposito, il lupo precede Cappuccetto Rosso a casa della nonna. Quando Cappuccetto Rosso arriva, trova il lupo, che intanto ha già divorato la vecchia, nel letto travestito, e viene a sua volta mangiata in

un boccone. A questo punto termina la versione di Perrault, mentre in quella dei Grimm arriva un cacciatore che, insospettito, uccide il lupo aprendogli la pancia, dalla quale escono vive come per miracolo, sia Cappuccetto Rosso che la nonna.

Nella versione Perrault dunque manca il lieto fine, ma questo non è il solo aspetto che è contrario alla usuale struttura fiabesca. Perrault introduce frequentemente spiegazioni che hanno lo scopo di razionalizzare, di attutire la naturale immotivazione che domina molte delle azioni che i personaggi fiabeschi compiono; ad esempio: il lupo vorrebbe mangiare subito Cappuccetto Rosso per strada, ma non osa farlo perché lì nella foresta c'erano alcuni taglialegna; cosicché la precede a casa della nonna. Nella versione Grimm, il lupo chiede soltanto informazioni a Cappuccetto Rosso poiché ha di già deciso che la aspetterà a casa; più avanti: il lupo entra in casa della nonna e la divora in un boccone giacché erano più di tre giorni che non mangiava; poi: Cappuccetto Rosso arriva e sentendo la voce grossa della nonna-lupo, pensa subito, tranquillizzandosi, che forse è raffreddata; e ancor più spesso degli apprezzamenti che risultano come inutili orpelli di cui la fiaba fa normalmente e naturalmente a meno: ad esempio: «quel tipaccio del lupo», «la povera bambina, non sapendo quanto sia pericoloso fermarsi per dare retta ad un lupo», «perfido lupo» ecc.

Molto strano, invece, in un contesto così razionalizzato (il lieto fine manca anche per questo: non è concepibile che chi viene divorato da un lupo possa poi tornare alla luce del sole vivo e vegeto come se niente fosse stato) è invece un passo come quello del letto: la nonna-lupo invita Cappuccetto Rosso a coricarsi assieme a lui, e la bimba non ci sta a pensare su e si spoglia subito ed entra nel letto. Ciò non sarebbe strano in sé, poiché i bambini sono contenti quando possono dormire con i genitori o con altri famigliari, ma strano diventa in quel contesto che dicevamo. Nei Grimm così non accade e Cappuccetto Rosso si avvicina solamente al letto.

Cappuccetto Rosso è stupita nel vedere come è fatta la nonna-lupo. Ma la stessa morale posta in fine di fiaba fa cogliere con minor dubbio la possibile interpretazione erotica di quel gesto: «Qui si vede che i bimbi, ed ancor più le care bimbe, così ben fatte, belline e aggraziate, han torto di ascoltare persone non fidate, perché c'è sempre il Lupo che le può mangiare. Dico Lupo perché non tutti i lupi son d'una specie, e ben ve n'è di astuti che, in silenzio e dolciastri e compiacenti inseguon le imprudenti fin nelle case. Ahimé, son proprio questi i lupi più

<sup>4</sup> A. Aarne, S. Thompson, *The types of the folktale: a classification and bibliography*, Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki 1928.

<sup>5</sup> V.J. Propp, *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino 1966, p. 25.

<sup>6</sup> V.J. Propp, *ivi*, p. 97.

insidiosi e funesti!»

Ma l'atmosfera morbosa trapela anche dalla versione Grimm, tanto che Fromm<sup>7</sup> arriva ad affermare che «l'ammonimento di non allontanarsi dal sentiero per non cadere e rompere la bottiglia, è un chiaro avvertimento contro i pericoli del sesso e contro quelli di perdere la propria verginità». Ci sembra però necessario dire che Fromm non tiene conto che nelle fiabe esiste spesso una proibizione che viene violata, o un ordine al quale si contravviene<sup>8</sup>, a cui segue – come in questo caso – l'entrata in azione dell'antagonista.

Ma ciò che più ci interessa nella versione Grimm è la morte e "resurrezione" di Cappuccetto Rosso. Per tentare di spiegare questo motivo ci può essere d'aiuto la lettura di alcuni passi del *Il ramo d'oro* di Frazer<sup>9</sup>: «È uso fra molte tribù selvagge [...] di sottoporre i giovanetti giunti alla pubertà a certi riti iniziatici, il più comune dei quali consiste nella finzione di uccidere il ragazzo e di farlo quindi tornare in vita. La morte del vecchio individuo e la sua rinascita come nuovo membro della società. Molto spesso i riti iniziatici hanno proprio la forma di rappresentazione di una nuova nascita; [...] l'iniziazione alla tribù (Nuova Guinea sett.) è da essi concepita, come da alcune tribù australiane, come un processo in cui un mitico mostro inghiottisce e poi rivomita l'iniziato.»

Simile procedimento veniva attuato nell'India per rigenerare



#### LE PETIT CHAPERON ROUGE

« Ma mère grand que vous avez de grands bras ! C'est pour mieux l'embrasser ma fille ! »

gli "impuri", cioè coloro che venivano a contatto con stranieri, facendoli passare attraverso una immagine della sacra Yoni, simbolo del potere femminile della natura, riproducendo una nascita rituale<sup>10</sup>.

Se volessimo vedere in ciò riflessa la storia di Cappuccetto Rosso, la morte-separazione nella versione Perrault non sarebbe seguita dalla rinascita-aggregazione fermandosi praticamente al momento liminale<sup>11</sup>.

Nella versione Grimm, invece, il rituale di rinascita interessa per simpatia anche un altro personaggio della storia, ovvero la nonna: all'inizio della fiaba siamo avvertiti che la nonna è vecchia e malata, così tanto che, come poi si saprà, non ha neppure la forza di alzarsi dal letto per aprire la porta. Alla fine, invece, dopo l'intervento del cacciatore, scampata dal pericolo, è ella stessa come rinata, a tal punto che mangerà senza alcun

<sup>7</sup> E. Fromm, *Il linguaggio dimenticato*, Bompiani, Milano 1962, p. 228.

<sup>8</sup> V.J. Propp, *op. cit.*, p. 42.

<sup>9</sup> J.G. Frazer, *Il ramo d'oro: studio sulla magia e la religione*, Boringhieri, Torino 1973, p. 1063.

<sup>10</sup> J.G. Frazer, *ivi*, p. 310.

<sup>11</sup> Cfr. A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino 1981.

problema le focacce e berrà il vino (sulla simbologia del "pane" e del "vino" si potrebbe parlare a lungo). Forse in tutto questo è da ricercare anche una matrice "carnealesca" che più di ogni altra può portare a una interpretazione: come ancora possiamo rinvenire in certi episodi della drammaturgia popolare, soprattutto in Toscana nella "Segalavecchia" dove una vecchia viene "segata" (dunque uccisa) e poi torna in vita come niente fosse stato (oltre tutto, dopo le rappresentazioni vi era l'usanza di festeggiare mangiando e bevendo vino), riconoscendo in questo percorso simbolico l'immagine delle pratiche atte all'eliminazione del male. Non per niente, tipico del periodo carnealesco è il "Testamento", altra forma di drammaturgia popolare italiana, in cui un personaggio fa testamento (di solito è la personificazione dello stesso carnevale, oppure un altro capro espiatorio) e confessa pubblicamente tutti i suoi peccati, per poi venire ucciso, sempre in maniera molto violenta, portandosi dietro gli influssi negativi della comunità. In questo caso la resurrezione è solo sottintesa dal fatto che Carnevale tornerà dopo un anno pronto per subire la medesima sorte.

Nel caso della versione Perrault, dunque, non è rispecchiato nessun ricordo più o meno sepolto di un rituale di iniziazione. Tentando una spiegazione differente, Lee Burns<sup>12</sup> afferma, peraltro riportando il giudizio di altri studiosi, che Cappuccetto Rosso simboleggia il sole, il lupo e la notte. Tutta la favola nulla sarebbe altro che un mito relativo all'alba e al tramonto. Se così fosse, che funzione hanno allora la nonna e il cacciatore? E poi, la sconfitta del lupo (versione Grimm) è totale, mentre la sconfitta del tramonto non solo è impensabile, ma anche impossibile. Non sarebbe un mito che fonda uno stato di cose poiché si chiude per sempre, senza far intravedere reiterazioni (come dovrebbe invece essere per un rituale che si ripete ogni giorno). Vi è una differenza enorme con il mito di Demetra e Persefone, perché Persefone, pur abitando agli Inferi per tre quarti dell'anno, per un quarto sempre torna sulla terra. Il fatto stesso che nell'epilogo dei Grimm Cappuccetto Rosso sconfigge nuovamente un lupo-notte, questa volta addirittura senza esserne stato a contatto direttamente, non vuol significare che da allora il sole sfugge alle tenebre e le vince. Se così fosse, non avremmo più notte. Come esempio migliore riporto un breve passo da *Il tabù dell'incesto* di Gabriella Marucci<sup>13</sup>,

dove l'autrice, citando *La religion égyptienne* di J. Vandier (pp. 142-143), riporta: «La dea del Sole, Nut, era raffigurata come una vacca, che ogni mattino partoriva un vitello d'oro, il sole appunto; questi durante il giorno cresceva, diventava toro e la sera poteva fecondare la vacca celeste. Questa, l'indomani, partoriva il nuovo sole, e il ciclo continuava perennemente.»

Torniamo al colore rosso del cappuccio: siamo pienamente concordi con Max Lüthi<sup>14</sup>, che spiega, in generale, l'uso nella narrativa popolare di connotazioni ben precise (soprattutto cromatiche) per il bisogno di creare contorni netti e nitidi ben determinati, per far risaltare e rendere immediatamente e facilmente riconoscibile l'eroe. Infatti noi, di Cappuccetto Rosso, conosciamo benissimo il contorno, sapendo solo che è una bambina bellissima, con un cappuccetto rosso, e nulla di più, ma non per questo la sua figura risulta meno inconfondibile e indimenticabile. Ci troviamo di fronte a un bassorilievo che pur con un lieve spessore, ci mostra però nitida e intera l'immagine. Proprio per questo non condividiamo quanto affermato da Burns, che forzando inevitabilmente l'interpretazione, afferma: «Il colore rosso e le sue associazioni con il sangue e la passione, prefigurano la violenza dell'intreccio»<sup>15</sup>. Basterebbe soltanto ricordare che molte fiabe popolari per descrivere le fanciulle protagoniste con un velocissimo tocco che ne illustri la floridezza, le dicono "di latte e sangue", senza che in ciò si intraveda nessuna violenza, ma solo il colorito del viso delle contadine. Poco più avanti, riportando la spiegazione simbolica di J.E. Cirlot, dal *Dictionary of Symbols*<sup>16</sup> si afferma: «Il cappuccetto rosso allude a valori di vita, di luce e di energia sessuale». Anche Freud, che scopriva simboli inconsci in tutte le cose (ma che fumava anche 20 sigari al giorno), in una occasione disse che "A volte un sigaro è solo un sigaro".

Non posso non citare che, in ambito esoterico, il rosso viene associato al cinabro di memoria alchimistica e al mercurio in esso contenuto: da qui, per molti esegeti, arrivare anche al dio Mercurio il passo è breve, ma a me sembra che l'interpretazione che se ne voglia trarre, porti a non poche forzature.

<sup>13</sup> G. Marucci, *Il tabù dell'incesto*, Roma 1975, p. 84.

<sup>14</sup> M. Lüthi, *La fiaba popolare europea*, Mursia, Milano 1979, p. 37 e sgg.

<sup>15</sup> L. Burns, *op. cit.*, p. 140.

<sup>16</sup> Philosophical library, New York 1962.

<sup>12</sup> L. Burns, Cappuccetto Rosso, in: *La grande esclusa!*, Emme, Milano 1978, p. 139 sgg.



*Cappuccetto Rosso (1862). Gustave Doré, National Gallery of Victoria, Melbourne, Australia*

Per quanto riguarda il lupo, nella nostra cultura, è sempre stato identificato con il Male, simbolo della violenza ingorda e della stolta crudeltà, ovvero, in una sola parola, la Bestia per antonomasia. Basterà brevemente ricordare i “luoghi” favolistici dove è attestata questa sua prerogativa: in Esopo, Favole 54, 64, 216, 217, 221, 224, 22b ecc; Fedro, n. 119; La Fontaine, III, 13; I, 10; oppure, in altro contesto, ma frutto del medesimo *topos*, anche in S. Francesco: nella letteratura cristiana delle origini il lupo era assimilato al diavolo, e quindi S. Francesco dimostra che l'unica arma verso di lui è la fede<sup>17</sup>. Infine, l'uomo-bestia per eccellenza è il licantropo, ovvero la contami-

nazione della cultura (umana) con la naturalità bestiale (del lupo).

Ma come tutti i simboli, anche il lupo ha una natura ambivalente: la sua gola è la caverna, l'inferno, la notte, l'antro pericoloso il cui passaggio, tuttavia, è necessario poiché porta alla liberazione simboleggiando, così, un vero e proprio viaggio iniziatico che prevede l'inderogabile necessità per l'uomo di attraversare, per la sua stessa salvezza, il mondo degli inferi, per riportare la luce nella comunità umana: il lupo sorveglia l'entrata del regno dei defunti: nei musei di Perugia e Volterra sono conservati dei vasi funerari etruschi raffiguranti il lupo che si affaccia dalla caverna in comunicazione con l'altro

<sup>17</sup> M. Centini, *Le bestie del diavolo*, Rusconi, Milano 1988.

mondo<sup>18</sup>. Figura contraddittoria, il lupo che esce dall'oscurità del bosco è anche visto come luce che rompe le tenebre<sup>19</sup>: nell'etimologia del nome (*lykos* in greco), ritroviamo *Lykios* che è anche tra gli epiteti di Apollo, che aveva come suo simbolo principale il Sole.

Nel nostro caso, il lupo è l'antagonista, ma carico di tutte le valenze negative proprie non solo a lui, ma pure a tutti i suoi corrispettivi fiabeschi: draghi, streghe, orchi ecc. Non per niente, una versione italiana di Cappuccetto Rosso, forse l'unica, è quella riportata da De Nino, intitolata *L'orca*<sup>20</sup>. Il posto del lupo, infatti è qui preso da questa figura indescrivibile ma egualmente crudele e vorace a cui, però, il protagonista (che non ha neanche un nome), riesce a sfuggire con l'astuzia; questa fiaba italiana ha profonde somiglianze con un'altra, antica e di ambito francese, riportata in Burns: *La storia della nonna*.

Insistendo nelle sue visioni psicanalitiche, Burns<sup>21</sup> arriva a dire che la sessualità repressa nel personaggio di Cappuccetto Rosso dei Grimm è «simbologgiata anche dal senso di colpa implicito nel raccogliere i fiori, equivalente al perdersi in un piacere sessuale»; o, più oltre: «La ripetizione ritmica e intima di domande che portano al momento dell'orgasmo (o dell'antiorgasmo) è estremamente sensuale». A questo proposito, sarebbe bene ricordare che queste famose domande e risposte somigliano così tanto alle filastrocche in uso tra i bambini di ogni paese, e cercare spiegazioni più complesse ci pare fuori luogo<sup>22</sup>.

Nella versione Perrault dunque non si riconoscono influenze di miti o riti, ma molto più forte è l'aspirazione morale. Bruno Bettelheim<sup>23</sup> dà un giudizio che calza e che ci permette di spiegare meglio gli intenti pedagogici: «Cappuccetto Rosso non fa niente per fuggire al lupo, quando si trova nel letto con lui, da far pensare che o è stupida o vuole essere sedotta. In un caso

A destra: *Little Red Riding Hood*. Kate Gray, 72 ; James F. Queen, CR.  
Publicato da Joseph Hoover, 1873, Libreria del Congresso, USA

o nell'altro non è una figura con cui sia consigliabile identificarsi. Cappuccetto Rosso si trasforma da ragazzina bella e ingenua in donna traviata». In ogni modo, non crea nessun modello, non mostra nessuna strada da seguire. Rende chiaro anche ad un bambino, invece, quale è il comportamento da evitare: come verrà detto nella morale: sfuggire i lupi figurati e reali; e la fine di Cappuccetto Rosso è giusto che sia così crudele, senza possibilità di redenzione, per non perdere nulla di questo messaggio. Nella versione Grimm il lieto fine sembra dettato dal bisogno di diminuire la tensione ansiosa che la narrazione ha creato; per questo motivo, però, l'intera storia, per non perdere del tutto il significato educativo, ha bisogno di una appendice: la già menzionata vittoria di Cappuccetto Rosso su un altro lupo, e anche le parole che pronuncia subito dopo esser scampata al primo lupo, quale monito a se stessa: «Mai più correrai sola nel bosco, lontano dal sentiero, quando la mamma te l'ha proibito.»

Comunque, la versione Grimm, malgrado le apparenze, possiede molti elementi mediati dalla mitologia e dal rito. Abbiamo già visto questa vicinanza nel caso del rituale di iniziazione (o purificazione), e alcuni elementi della storia ci ricordano la mitologia greca, in particolare la nascita di Zeus, così descritta da Esiodo nella *Teogonia*<sup>24</sup>: Crono divora i suoi figli uno dopo l'altro, non appena Rea li partorisce. Zeus, ultimo figlio, sfugge alla morte tremenda e fa ingoiare al padre in sua vece una pietra enorme. Cosicché: «il grande Crono dai tortuosi pensieri rigettò fuori tutta la sua prole, vinto dall'astuzia e dalla forza del figlio suo». Similmente Cappuccetto Rosso dopo esser stata salvata dal cacciatore che ha aperto la pancia del lupo (ed è ancora vivo!) corre a prendere delle pietre per riempirgli lo stomaco. Solo allora, risvegliato, tentando di fuggire, il lupo morrà a causa dell'inusuale contenuto del suo corpo.

Altre similitudini sparse qua e là si possono riscontrare con un'altra serie di fiabe popolari italiane, o meglio toscane, che corrispondono al n. 327 C dell'*Indice delle fiabe toscane* del

<sup>18</sup> Cfr. <https://hyperborea.live/2017/05/14/la-simbologia-del-lupo/> (consultata in rete il 5 marzo 2021).

<sup>19</sup> R. Delort, *L'uomo e gli animali dall'età della pietra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1987.

<sup>20</sup> A. De Nino, *Usi e costumi abruzzesi*. Vol. 3, *Fiabe*, Olschki, Firenze 1883.

<sup>21</sup> L. Burns, *op. cit.*, p. 141.

<sup>22</sup> A questo proposito, cfr. I. Calvino, *Fiabe italiane*, Einaudi, Torino 1968, p. 429.

<sup>23</sup> B. Bettelheim, *Il mondo incantato*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 164.

<sup>24</sup> Esiodo, *Teogonia*, Einaudi, Torino 1977, vv. 453-500.



*Painted by  
James F. Smith*

*Little Red Riding Hood. Published by Joseph Hoover 1129 Chestnut St Philada.*



*Wm. C. ...*



Red-Ridinghood and The Wolf. P. L. 1830



d'Aronco<sup>25</sup>. Il protagonista di queste fiabe si chiama Buchettino (ma anche Bechino, Poghetino, Pampotin), ed è un ragazzo astuto, che viene scoperto dall'orco (ma in *Pampotin* e nella *Novella di Poghetino* si tratta di un lupo!) a rubare i fichi dal suo albero. L'orco lo acciuffa e lo rinchiude in un sacco per portarlo alla moglie affinché lo cucini. Per la strada però, il ragazzo, in un momento di assenza del suo carnefice, esce dal sacco e lo riempie di pietre. Dopo di che si rifugia sul tetto della casa dell'orco. A questo punto le versioni differiscono un poco: o l'orco cadrà dal tetto nel tentativo di acciuffarlo e morrà; oppure Buchettino getterà nella caldaia bollente pronta per lui la moglie dell'orco, facendo poi in modo che ci cada dentro anche l'orco stesso.

La somiglianza di queste fiabe con l'epilogo di Cappuccetto Rosso dei Grimm è molta, tale da far pensare a un archetipo comune, oppure a una arbitraria aggiunta dei Grimm a una fiaba in sé già compiuta e significativa.

Per concludere, possiamo affermare che Cappuccetto Rosso contiene moltissimi riferimenti a riti iniziatici (di morte e di resurrezione, intesa soprattutto come riaggregazione al gruppo: su questo, potremmo anche divagare arrivando a Pinocchio, che dopo essere stato ingoiato dal Pesce-cane, esce dal suo interno come individuo nuovo sotto tutti i punti di vista – prima era un essere inanimato ora è un vero bambino – e su Giona, suo sicuro punto di riferimento, ma rischieremmo di andare troppo oltre...) che si perdono in un passato antico, dove le discese agli Inferi (anche qui l'elenco dei riferimenti, da Orfeo fino a Dante, è veramente lungo e latore di complessità ulteriori) segnavano il cammino iniziatico (attraverso la morte, metaforica) verso la vita e la luce riconquistata, dopo aver trasmutato il proprio essere: a questo punto, in conclusione, ma lasciando proprio per questo aperte altre vie di meditazione, come non andare con la mente al momento in cui l'iniziando è lasciato in limine – nel Gabinetto di riflessione – a cercare dentro di sé quello che ha sempre avuto latente, ma non è mai riuscito prima di allora di afferrare (sulla parete c'è scritto «*Visita interiora terrae rectificandoque invenies occultum lapidem*»), poco prima di venire "recuperato" come individuo, aggregato ai suoi "fratelli" e spinto con loro verso la luce.

<sup>25</sup> G. d'Aronco. *Indice delle fiabe toscane*, Olschki, Firenze 1953.

Francesco Pullia

# Spiritualità laica, iniziatica e virtualità internettiana

**N**on c'è dubbio che la condizione, del tutto imprevista, in cui ci si è venuti a trovare in seguito alla diffusione pandemica abbia prospettato uno scenario fino a poco tempo fa impensabile che ha coinvolto e sconvolto la dimensione umana nella sua interezza. Da un lato ha favorito una sorta di battuta d'arresto nei confronti di una visione antropocentrica che pareva destinata ad allargarsi in modo smisurato e arrogante, dall'altro ha costituito un'occasione quanto mai opportuna per ripensare la nostra finitudine, la nostra limitatezza a partire dallo strumento prioritario di orientamento e comunicazione in nostro possesso, cioè il corpo. Ben lungi dall'essere mero involucro o, secondo un certo platonismo, vera e propria prigione per l'anima, il corpo si è rivelato invece un pretesto simbolico, un punto di partenza imprescindibile per spingerci *oltre*, verso una corallità o, se vogliamo, una *compresenza* in cui ogni essere (quindi, non solo umano), proprio a causa della propria transitorietà, acquista pregnanza.

Paradossalmente, il rischio del contagio, la malattia, l'incalzare della morte, anziché impoverire il nostro passaggio e sprofondarlo negli abissi di un nichilismo senza speranza, hanno contribuito a sollecitarci prepotentemente verso un'*ulteriorità* che ci arricchisce disvelando spazi e territori da affrontare e percorrere, direzioni che altrimenti sarebbero rimaste precluse o secondarie.

Come sempre accade in periodi di grave crisi - e quella che stiamo vivendo è sicuramente epocale - troviamo soccorso in una discesa, ardita quanto necessaria, nella nostra interiorità per reperire stimoli e strumenti utili a volgerci al presente lasciando intravedere possibili vie d'uscita.

Ci si chiede, allora, quale connotazione possa avere, nell'attuale

contesto, la spiritualità, se e come possa cioè declinarsi e definirsi senza cadere nella minacciosa lusinga di pericolosi integralismi e fideismi.

Al di là della religione, di una codificazione strutturata, irrigidita, dogmaticamente fondata, si affaccia pertanto *una spiritualità laica*, dove il termine *laico* va inteso in un'accezione non contrapposta a *religioso* ma, al contrario, come la sua espressione più alta perché ispirata a un criterio di libera ricerca non dogmatica.

Si tratta di vedere se e come questo anelito spirituale possa incontrarsi e intrecciarsi con il *percorso iniziatico*, con il dischiudersi di un orizzonte simbolico e misterico finalizzato all'acquisizione non di *conoscenze*, ma di consapevolezza volta a rapportare, in un indissolubile e fecondo legame, *l'io e l'altro*. E, ancora, alla *spiritualità laica* e a quella *iniziatica* si è aggiunta, accentuandosi soprattutto in questi giorni di restrizioni e isolamento, una sorta di *spiritualità internettiana*, in cui l'algoritmo, anche qui paradossalmente, anziché caratterizzarsi come alleato impercettibile e privilegiato di un sistema dominante dedito a controllare, vigilare, penetrare anche nella psiche e nell'intenzionalità, ha assunto un ruolo squadernante, liberante.

Già decenni fa alcuni scrittori e filosofi hanno intravisto la possibilità di utilizzare la *virtualità* per uscire dalla mondanità, da un mondo chiuso, angusto, definito, per spingerci addirittura ben al di là delle limitate e limitanti coordinate spaziotemporali a noi note.<sup>1</sup> Autori come Ernst Jünger o Henri

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Richard Gott, *Viaggiare nel tempo. La possibilità fisica di spostarsi nel passato e nel futuro*, tr. it. T. Cannillo, Milano, Mondadori 2002.



Acquerello (1859) di James G. Swan raffigurante la distribuzione di potlatch del popolo Klallam a Port Townsend, Washington. Yale Collection of Western Americana, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale.

Michaux, con le loro assunzioni di sostanze psicotrope, si sono avventurati in territori inesplorati diventando essi stessi *psiconauti*. Ma ancora prima, coloro che diedero vita alla felice stagione delle avanguardie artistiche del Novecento, e ci riferiamo in modo particolare al Surrealismo e alle sue scismatiche derivazioni fino al gruppo dei Cobra e al movimento situazionista, hanno intravisto e sperimentato l'*oltrepassamento* del ristretto orizzonte umano e umanistico destinandosi all'intentato e mostrando l'insussistenza di ogni dualismo di fondo.

È doveroso, a questo proposito, citare i più significativi René Daumal, Antonin Artaud e Georges Bataille; quel Bataille che,

insieme a Pierre Klossowski, fece propria l'accurata esortazione nietzscheana ad andare *al di là del bene e del male*, sovvertendo coraggiosamente, dietro l'impulso del filosofo della morte di Dio, un ordine morale avvertito come imposto e fallace, a partire dalla riconsiderazione, avviata dal marchese De Sade, del corpo e di una sessualità destituente l'ordinamento preconstituito.

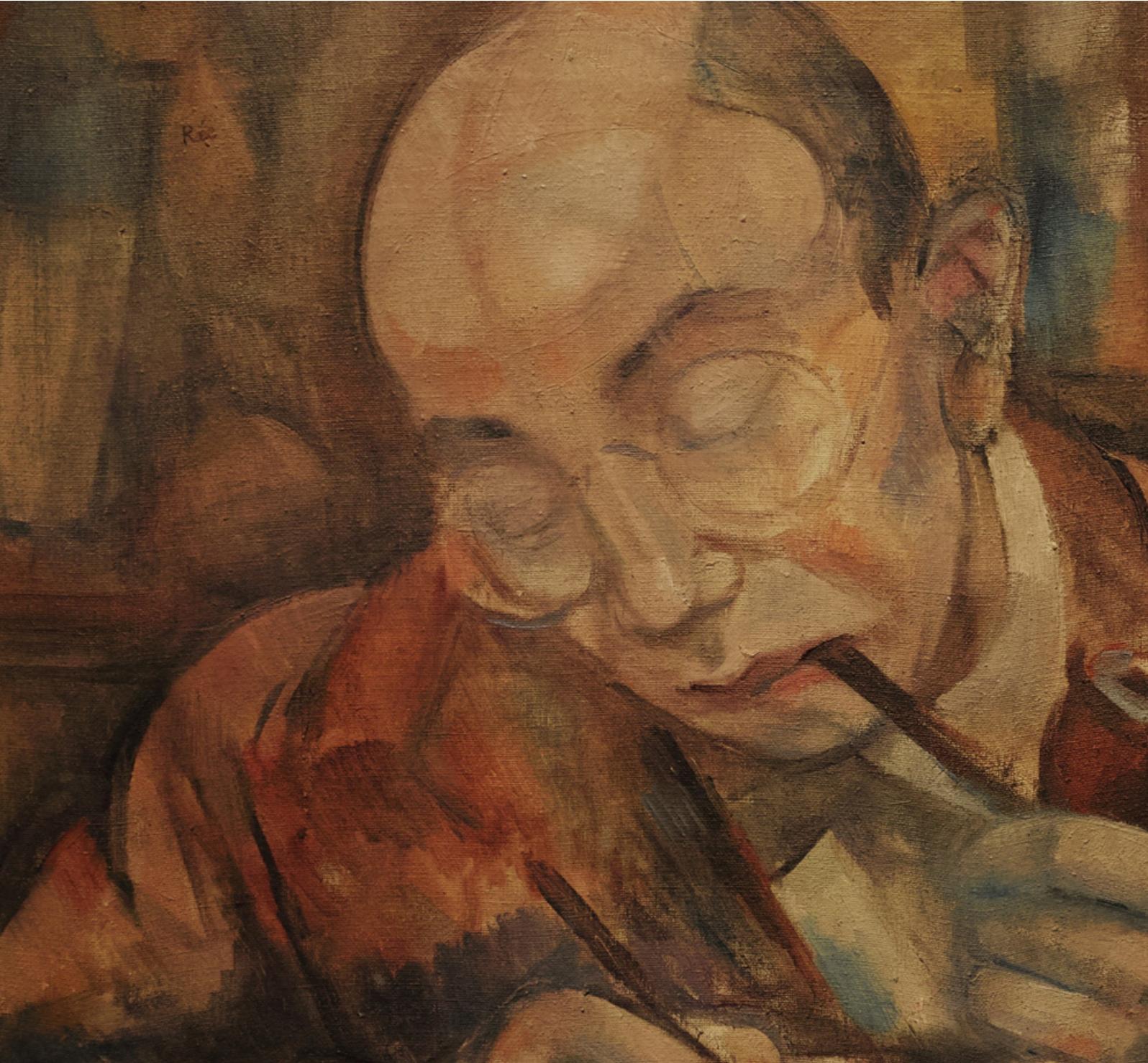
Bataille, Klossowski e, sulla loro strada, Jean Baudrillard e Mario Perniola si sono soffermati su una fenomenologia dello scambio simbolico, dell'azzardo, della ritualità fine a se stessa, dell'economia del dispendio (si pensi alla pratica del *potlatch* diffusa tra i nativi d'America secondo cui un capo tribale, quando riceve quello di un'altra tribù, fa un sacrificio con cui spreca e

distrugge risorse per dimostrargli la propria sovranità impegnando, a sua volta, la controparte a compiere un sacrificio di maggiore entità).

E ancora Baudrillard e Perniola, ognuno da proprie angolazioni, hanno esaminato l'estinzione del criterio di

autenticità e originalità e la sua sostituzione con lo spurio, l'ibrido, la ripetizione seriale generatrice di *stornamento* e *spaesamento*, l'avvento del simulacro, il mimetismo diffuso verso cui declina la soggettività.

D'altronde già Carl Eistein e Alfred Kubin, nella prima metà del



Novecento, si erano diffusi nell'alveo dell'Espressionismo. Valga tra tutte un'opera del 1912 come *Bebuquin o i dilettanti del miracolo*.

Oggi, nell'epoca del *postumano* preannunciato da Günther Anders nel celebre libro del 1956 *sull'inadeguatezza umana*,

siamo ben oltre la tarda modernità, in una dimensione che non è più nemmeno *liquida*, come sosteneva Bauman, ma addirittura *eterea*, fluttuante nella *virtualità*.

Grazie all'informatizzazione, è ormai possibile attualizzare il futuro e appare sempre meno fantascientifica e avveniristica l'ipotesi di viaggiare nell'*intratemporalità*. Di fatto, la spiritualità preconizzata da remoti insegnamenti iniziatici, che nel corso dei secoli hanno fornito linfa vitale alla cosiddetta *philosophia perennis*, trova nella *virtualità* un ambito fecondo, foriero di imprevedibili implicazioni, riscontrabili ad esempio in film come *Blade Runner* del 1982, *Minority Report*, di vent'anni più tardi, o, ancora, *Avatar*, del 2009.

Nel 1991, undici anni prima della scomparsa, Elémire Zolla elogiava l'esistenza di strumenti in grado di produrre *realità virtuali*. «All'uomo», affermava con preveggenza, «sarà offerta la possibilità di fare esperienze sciamaniche, mistiche (...) Non esisterà più una sola realtà. Il primato tirannico della realtà, con la R maiuscola, quella ritenuta finora unica, si perderà»<sup>2</sup>. In un'opera del 1992, intitolata emblematicamente *Uscite dal mondo*, lo stesso Zolla ci ha invitato ad andare al di là dei recinti concettuali per scioglierci e abbandonarci *all'immensa distesa del possibile*, sì da scorgere *lumi nelle tenebre* e, anzi, fuggare queste ultime tramite guanti, cuffie, sensori, occhiali adatti alla *tridimensionalità*, tute che consentono al corpo di spingersi oltre se stesso in territori che incrinano la pseudo realtà e la scalzano.

*Spiritualità laica e spiritualità iniziatica* trovano nell'*universo telematico e informatico* modalità per esplicitarsi, evolversi, convergere verso quell'*altrove* intravisto nel corso dei secoli da mistici, sciamani, psiconauti, visionari.

Le sperimentazioni psicoattive di Hoffman, Leary, Huxley, Castaneda, le inquietudini di esponenti della *beat generation* come Ginsberg, Burroughs, Kerouac, Gary Snyder, le intuizioni

<sup>2</sup> A. Socci, *La Gnosi non esiste*, intervista a Elémire Zolla, Il Sabato, 7 dicembre 1991, p. 73.

A sinistra:

Ritratto di Carl Einstein (1921).

Anita Réé, Hamburger Kunsthalle, Museo di Amburgo

Photo: ArishG (CC BY-SA 4.0)



FRANC. BACONIS

DE VERULAMIO /

*Summi Angliæ*

*CANCELSARIS /*

*Novum Organum*

*Scientiarum.*



Multi pertransibunt & augebitur scientia.

LVGD. BATAV.

Ex officinâ Adriani Wyngaerden.

Anno 1650.

di Einstein, Bohr, Heisenberg, Schrödinger e poi di Lovelock, Bateson e soprattutto di Fritjof Capra (si legga, a questo proposito il bel libro di David Kaiser, *Come gli hippie hanno salvato la fisica*<sup>3</sup>), la radicalità teologica di Altizer e Hamilton (ma già l'affascinante marxismo escatologico di Ernst Bloch aveva messo l'accento sull'*ateismo nel cristianesimo*<sup>4</sup>), lo zen di Daisetz Teitaro Suzuki, il tao di Alan Watts, in breve quanto di *altro* e *alternativo* è stato espresso nel Novecento rispetto a strutture cognitive e concezioni religiose coercitive trova nella *cibernetica* una sponda per un interessante rimescolamento. Si tratta, per dirla à la Michaux, di «*flusso, flusso senza fine respingendo restrizioni, delimitazioni (...) onde viaggianti su onde*»<sup>5</sup>. Questa spiritualità è espressione di quel *neotribalismo postmoderno*, indagato a fondo da Michel Maffesoli, nato *dalla* e *sulla* delusione nei confronti di stantie concezioni politiche, religiose, ideologiche e dalla spinta a ritualizzare la quotidianità. Contrariamente a quanto superficialmente si possa pensare, il web ci ha reso più *empatici* consentendoci appartenenze, vicinanze, frequentazioni, in una vertigine comunicazionale, con simili la cui fisicità spesso è immaginaria ma non per questo meno valevole, tutti partecipanti a ritualità destrutturate e *riassembleate*.

La *virtualità* non elude affatto le domande esistenziali di fondo ma le colloca in uno scenario completamente nuovo in cui l'esperienza spirituale si fa più libera e privata, svincolata da dogmatiche restrizioni, rispondente a una creatività che ha il proprio perno nella crisi e nel misconoscimento di un criterio autoritativo assolutizzante.

Ne scaturisce una *spiritualità laicizzata, secolarizzata*, ma anche, a suo modo, *iniziatica* perché presuppone innanzitutto la

messa in discussione di sé e di valori imposti che hanno via via dimostrato la propria inadeguatezza: «*La virtualità*», come ha scritto Perniola, «*non è una simulazione, una imitazione, una mimesi della realtà, ma l'ingresso in un'altra dimensione, per così dire ontologicamente differente*»<sup>6</sup>.

Con la destituzione di un unico criterio veritativo, improponibile in una società multidirezionale e composita come l'attuale, fortemente segnata dall'intersecazione di segmenti diversificati e talora contraddittori, emerge la necessità di pensare la verità nella direzione del molteplice e si ricorre al *dubbio* come bussola orientativa. È proprio in virtù del *dubbio* che le tradizioni vengono del tutto reinventate in un'intimità che fa tesoro della demitizzazione di religioni che, ammantate come sono di orpelli, risultano, nell'ottica contemporanea destinate a implodere (com'è dimostrato, d'altronde, dai violenti colpi di coda dei vari fondamentalismi, non soltanto di matrice islamica).

Nell'isolamento imposto dal protrarsi delle disposizioni miranti ad arginare la diffusione della pandemia, grazie alla virtualità e all'interazione internetiana, siamo stati sollecitati a ripensare quanto avevamo dato per scontato, a cominciare dall'onnipotenza della scienza e della razionalità, a prendere atto dell'*avvento dell'imponderabile* e della sua ineluttabilità, ad acquisire consapevolezza della *vacuità* e *impermanenza* di ogni aspetto del cosiddetto reale.

Il dialogo serrato tra noi e la molteplicità internetiana ha consentito di accentuare una spiritualità, tutt'altro che semplicistica, dai risvolti etici non indifferenti, primo tra tutti quello di un empatico legame di interdipendenza e interconnessione che ci spalanca incredibili aperture, offrendoci, tra l'altro, la possibilità di lasciarci avvincere da fascinazioni distanti, estranee ai contesti culturali in cui siamo cresciuti, ma proprio per questo maggiormente portatrici di fecondità e suggestioni innovative.

<sup>3</sup> D. Kaiser, *Come gli hippie hanno salvato la fisica*, tr.it. S. Buttazzi, F. Cremonesi, A. Frigo, Castelvechi, Roma 2015.

<sup>4</sup> E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, tr.it. F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 1977

<sup>5</sup> H. Michaux, *Ombre per l'eternità*, tr.it. D. Grange Fiori, Vanni Scheiwiller, Milano 1973, p. 23.

<sup>6</sup> M. Perniola, *Il sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino 1994, p. 38.

A sinistra:

*Il frontespizio del Novum Organum (1650) di Francis Bacon.*

*Con la rappresentazione delle Colonne d'Ercole*

Photo: ArishG (CC BY-SA 4.0)

Salvatore Zappalà

## John Rawls

Una occasione di riflessione  
per i Liberi Muratori

*“La giustizia è la prima virtù delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero. Una teoria, per quanto semplice ed elegante, deve essere abbandonata o modificata se non è vera. Allo stesso modo, leggi e istituzioni, non importa quanto efficienti e ben congegnate, devono essere riformate o abolite se sono ingiuste. Ogni persona possiede un'inviolabilità fondata sulla giustizia, su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere. Per questa ragione la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri.”*

John Rawls





## John Rawls: un filosofo globale.

Nel 2006 il *Department of Economic and Social Affairs* (DESA) ha pubblicato il report intitolato "*Social Justice in an Open World. The Role of the United Nations*"<sup>1</sup>. Questo importante documento delinea il ruolo dell'ONU sul tema della giustizia sociale e della riduzione delle diseguaglianze nel contesto internazionale. Più volte nel testo è esplicitamente nominato il filosofo americano John Rawls (1921-2002) e ci sono molte citazioni della sua opera più famosa: *Una teoria della giustizia*. Questo tributo universale testimonia – a pochi anni dalla sua morte – la fama e la reputazione universale di un filosofo che è considerato uno dei più grandi maestri del XX secolo.

In questo momento di difficoltà del mondo per la pandemia da COVID-19, la filosofia rawlsiana offre spunti interessanti per realizzare nella comunità umana la giustizia e la solidarietà.

## Una nuova definizione della giustizia.

Secondo John Rawls, il problema principale della filosofia politica è quello di giungere ad un'adeguata definizione del concetto di *giustizia*. Tale tema è trattato nella sua opera più famosa che si intitola *Una teoria della giustizia*, pubblicata nel 1971, in cui afferma che: "*La giustizia è la prima virtù delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero. Una teoria, per quanto semplice ed elegante, deve essere abbandonata o modificata se non è vera. Allo stesso modo, leggi e istituzioni, non importa quanto efficienti e ben congegnate, devono essere riformate o abolite se sono ingiuste. Ogni persona possiede un'inviolabilità fondata sulla giustizia, su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere. Per questa ragione la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri.*"<sup>2</sup>. In tal modo, "*una società può aspirare a dirsi giusta quando i diritti e i doveri che le istituzioni sociali principali assegnano agli individui sono coerenti con un'idea di distribuzione equa.*"<sup>3</sup>.

La realizzazione di una società equa può avvenire quando tutta

"Dato che la comunanza (stretta o meno) ormai dovunque prevalente tra i popoli della Terra si è estesa a tal punto che la violazione del diritto compiuta in un punto della Terra viene percepita in tutti, l'idea di un diritto cosmopolitico non è un modo chimerico e stravagante di rappresentarsi il diritto, ma un necessario completamento del codice non scritto sia del diritto dello Stato che del diritto delle genti, per il diritto pubblico degli uomini in generale, e così per la pace perpetua, verso cui si può sperare di trovarsi in continuo avvicinamento solo a questa condizione." (Immanuel Kant)

la struttura istituzionale si ispira a due principi di giustizia, che sono stati più volte riformulati dallo stesso Rawls e che nelle opere più mature assumono questa forma:

"(1) *Ogni persona ha uguale titolo a un sistema pienamente adeguato di uguali diritti e libertà fondamentali; l'attribuzione di questo sistema a una persona è compatibile con la sua attribuzione a tutti, ed esso deve garantire l'equo valore delle uguali libertà politiche, e solo di queste.*"

"(2) *Le disuguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, essere associate a posizioni e cariche aperte a tutti, in condizioni di equa eguaglianza di opportunità; secondo, dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società.*"

La struttura base di una società giusta deve comprendere alcuni diritti e libertà fondamentali come:

- la libertà di religione e di coscienza;
- le libertà politiche, tra cui libertà di espressione, di stampa, di assemblea, di voto e di associazione;
- la libertà della persona, a cominciare dall'inaccettabilità di schiavitù e asservimento, per andare alla libertà dall'oppressione fisica e psicologica, fino a includere la libertà di tenere proprietà personali, le libertà di movimento e di scelta della propria occupazione;
- i diritti e le libertà previsti dallo Stato di diritto, come il diritto alla libertà personale, l'*habeas corpus* e quello alla retta amministrazione della giustizia<sup>4</sup>.

Sullo stesso tema, Rawls è ritornato nel 2001 con il saggio *Giustizia come equità. Una riformulazione*<sup>5</sup>, a quasi trent'anni dalla prima edizione di *Una teoria della giustizia*.

<sup>1</sup> <https://www.un.org/esa/socdev/documents/ifsd/SocialJustice.pdf>

<sup>2</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2017, pag. 25.

<sup>3</sup> S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, Laterza Editore, Bari, 2010, pag. 22.

<sup>4</sup> S. Maffettone, *op.cit.*, pag. 40.

<sup>5</sup> J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano, 2002.

## Una nuova visione del contratto sociale.

Sviluppando una nuova teoria della giustizia, Rawls ha parallelamente elaborato una nuova visione del contratto sociale. In questa nuova visione centrale è il ruolo della giustizia sostenendo che: "l'idea guida è (...) quella che i principi di giustizia per la struttura di base della società sono oggetto dell'accordo originario. Questi sono i principi che persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione"<sup>6</sup>.

Il filosofo immagina un'ipotetica situazione originaria in cui soggetti liberi e razionali sottoposti ad un velo di ignoranza sulle proprie condizioni future<sup>7</sup> aderiscono al contratto sociale: "La posizione originaria è il modo specifico di costruire una situazione iniziale adeguata agli scopi generali della teoria della giustizia di Rawls. Il contratto sociale che Rawls ha in mente assomiglia a un esperimento mentale. L'idea di fondo è che se questo esperimento mentale è ben costruito, allora esso dovrebbe catturare al meglio le intuizioni morali di persone libere ed eguali sul tema della giustizia sociale. La posizione originaria è, da questo punto di vista, un «artificio espositivo» (device of representation). (...) [Tale esperimento mentale] può essere considerato in grado di giustificare un principio (o un insieme di principi) di giustizia distributiva solo se può esserlo la tesi morale sottostante."<sup>8</sup>. Tale visione del contratto sociale è strettamente connessa con la struttura della società liberal-democratica contemporanea e con lo sviluppo del Welfare State del Secondo Dopoguerra<sup>9</sup>. Una tale società è caratterizzata da un pluralismo ragionevole<sup>10</sup>.

## L'applicazione della teoria della giustizia nel contesto internazionale. Un'utopia realistica.

Rawls ha proposto una filosofia delle relazioni internazionali nel saggio intitolato *Il diritto dei popoli*<sup>11</sup> che ha come argo-

mento "una particolare concezione politica della giustizia, che si possa applicare al diritto e in generale alle relazioni tra i popoli. (...) L'idea centrale è che esista una «società dei popoli» costituita da quei popoli che rispettano in linea di principio il diritto delle genti. L'idea di giustizia implicita nel comportamento della società dei popoli è all'incirca quella nota come «giustizia come equità», basata sul contratto sociale. Questa idea deve tenere conto, però, delle differenze del caso, a cominciare dal fatto che ciascun popolo ha un suo governo politico autonomo. Il risultato consiste in una teoria che fonda i rapporti internazionali su una sorta di «utopia realistica»."<sup>12</sup>. Leggendo queste parole sono evidenti lo stretto legame del pensiero rawlsiano con il dibattito sul cosmopolitismo e sul progetto per la pace perpetua elaborato dall'Abate Charles-Iréné Castel de Saint-Pierre nel 1717 e ripreso successivamente da Immanuel Kant<sup>13</sup>, Johann Caspar Bluntschli, James Lorimer, Hans Kelsen<sup>14</sup>, Norberto Bobbio<sup>15</sup>.

In questo saggio, il filosofo americano distingue cinque tipi di società nazionali:

- 1) i popoli liberali;
- 2) i popoli decenti;
- 3) gli stati fuorilegge;
- 4) le società in condizioni sfavorevoli;
- 5) le società dominate dall'assolutismo.

Secondo Rawls è possibile costruire un sistema di relazioni tra gli stati con lo scopo di realizzare la giustizia. Il filosofo applica una *domestic analogy*, secondo la quale come gli individui aderiscono ad un contratto sociale, allo stesso modo i popoli (e i loro rappresentanti) possono aderire ad una "società di popoli"<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> S. Maffettone, *op.cit.*, pag. 139.

<sup>13</sup> D. Archibugi-F. Voltaggio (a cura di), *Filosofi per la pace*, Editori Riuniti, Roma, 1991. Questo volume è molto utile per avere una visione di insieme di tutti i principali scritti sulla pace perpetua. In particolare, si fa notare il debito di Rawls nei confronti del saggio *Sulla pace perpetua. Un progetto filosofico* di Immanuel Kant.

<sup>14</sup> H. Kelsen, *La pace attraverso il diritto*, Giappichelli, Torino, 1990.

<sup>15</sup> N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna, 2009.

<sup>16</sup> S. Maffettone, *op.cit.*, pag. 141. L'argomento della *domestic analogy* è stato sviluppato da molti autori a partire da Christian Wolff sino a Norberto Bobbio.

<sup>6</sup> Citato in S. Maffettone, *op.cit.*, pag. 24.

<sup>7</sup> S. Maffettone, *op.cit.*, pag. 32.

<sup>8</sup> S. Maffettone, *op.cit.*, pag. 28.

<sup>9</sup> S. Maffettone, *op.cit.*, pag. 60-64.

<sup>10</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino, 2012.

<sup>11</sup> J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001.

"La civitas maxima come organizzazione del mondo: questo è il nocciolo politico dell'ipotesi giuridica del primato del diritto internazionale, che è però al tempo stesso l'idea fondamentale di quel pacifismo che nell'ambito della politica internazionale costituisce l'immagine rovesciata dell'imperialismo." (Hans Kelsen)

Questo modello di società di popoli può essere realizzato più facilmente solo tra i popoli liberali e i popoli "decenti" (ossia quelle società regolate da un regime che garantisca un pur minimo sistema di consultazione e di rispetto dei diritti umani) attorno ad otto principi di giustizia:

- 1) libertà e indipendenza di popoli;
- 2) rispetto dei trattati;
- 3) eguaglianza tra i popoli;
- 4) dovere di non intervento;
- 5) diritto di autodifesa;
- 6) rispetto dei diritti umani;
- 7) restrizioni nel modo in cui è condotta la guerra;
- 8) dovere di assistenza verso i popoli che, per condizioni generali sfavorevoli, hanno difficoltà a far parte della società dei popoli<sup>17</sup>.

In quest'opera, si distingue nettamente tra *popoli* e *stati*. Semplificando al massimo, Rawls ritiene che il diritto internazionale fondato sugli stati sia essenzialmente il frutto dell'equilibrio di potenza e degli eserciti, il risultato della diplomazia e dell'economia. Al contrario, la società dei popoli rawlsiana è fondata sulla concreta partecipazione dei popoli e dei loro rappresentanti e sull'applicazione in ambito internazionale dei principi di giustizia e – in senso più ampio – dei diritti umani e della morale<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> S. Maffettone, *op.cit.*, pag. 144.

<sup>18</sup> J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, pag. 30-37. Questo passaggio del libro di Rawls può essere compreso meglio rileggendo alcune riflessioni critiche di G. W. Leibniz sul *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe* dell'Abate Saint-Pierre (1717). Leibniz affrontò con grande profondità il rapporto tra equilibrio di potenza e creazione di un'organizzazione internazionale per mantenere la pace. L'Abate riteneva che "l'istituzione di un'organizzazione internazionale fosse la via migliore per cancellare l'equilibrio di potenze". Anche il Presidente Wilson pensava che l'istituzione della Società delle Nazioni avrebbe fondato un nuovo diritto internazionale e avrebbe fatto morire l'equilibrio di potenze e la diplomazia segreta. Rawls sembra ripetere una tesi simile.

## Diritti umani e sovranità degli stati.

Tra gli otto principi dei diritti dei popoli, Rawls presta grande attenzione al rispetto dei diritti umani (principio 6), perché essi "costituiscono una classe di diritti destinati a svolgere un ruolo all'interno di un ragionevole diritto dei popoli: essi limitano le ragioni che giustificano la guerra e specificano i limiti dell'autonomia interna di un regime. È questo il modo in cui riflettono i due mutamenti di base, storicamente profondi, nella concezione dei poteri di sovranità intervenuti dopo la seconda guerra mondiale. Primo, la guerra non è più ammissibile come mezzo al servizio della politica del governo ed è giustificabile solo per autodifesa o in casi di intervento a protezione dei diritti umani."<sup>19</sup>.

In questo passaggio, Rawls sembra sostenere un'idea simile a quella contenuta nella risoluzione dell'Assemblea Generale dell'ONU UN Doc. A/RES/60/1 in cui si parla di "*shared responsibility*" come elemento essenziale delle relazioni internazionali (par. 4). Inoltre, al paragrafo 138 tale documento stabilisce che "*Each individual State has the responsibility to protect its populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity. This responsibility entails the prevention of such crimes, including their incitement, through appropriate and necessary means. We accept that responsibility and will act in accordance with it*" (trad. «ogni stato ha la responsabilità di proteggere la propria popolazione dal genocidio, crimini di guerra, pulizia etnica e crimini contro l'umanità. Questa responsabilità comporta la prevenzione di tali crimini, inclusi anche l'istigazione attraverso l'uso di mezzi appropriate e ne-

Leibniz affrontò questo problema in alcune lettere in cui parla del *Projet*. Contrariamente all'Abate, Leibniz riteneva che "l'equilibrio tra le potenze non fosse totalmente negativo, ma che, anzi, potesse in qualche modo favorire la creazione di un'organizzazione internazionale". In modo molto lucido, il filosofo di Hannover riteneva che in un'ipotetica organizzazione internazionale ci sarebbe stata una disparità tra gli stati economicamente e militarmente più forti rispetto a tutti gli altri. Si preoccupava anche di come rendere efficace un sistema giurisdizionale internazionale. In questa sede non è possibile aggiungere altro. Va solo ricordato che Leibniz aveva una visione del diritto internazionale molto diversa rispetto a quella dell'Abate e nelle sue lettere dimostra di avere compreso a fondo le tematiche proposte dal suo collega diplomatico e sviluppa delle argomentazioni molto penetranti. Leibniz intuì in anticipo alcuni dei problemi di funzionamento della Società delle Nazioni e dell'Organizzazione delle Nazioni Unite.

<sup>19</sup> J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, pag. 104-105.

cessari. Noi accettiamo tale responsabilità e agiremo in accordo con ciò»<sup>20</sup>.

Seguendo questa prospettiva, la Prof.ssa Peters ha definito la sovranità come "responsibility to protect"<sup>21</sup>. Altri parlano di "sovranità responsabile" (R. Falk), di "sovranità condivisa" (K. Sikkink), di "sovranità umanizzata" (A. Peters)<sup>22</sup>.

In ragione di quanto esposto in precedenza, sono pertanto giustificabili, secondo Rawls, sia le sanzioni contro gli stati che non proteggono i diritti umani sia anche il cd. *intervento umanitario*<sup>23</sup>.

Ne *Il diritto dei popoli*, il corpus dei diritti umani diviene, allora, il criterio morale e regolativo a cui riferire tutti gli atti compiuti a livello internazionale. L'applicazione concreta dei diritti umani è una misura con cui stabilire l'idoneità di un popolo ad entrare all'interno della società dei popoli<sup>24</sup>.

### La struttura della società dei popoli. Giustizia redistributiva tra i popoli e tutela giurisdizionale dei diritti umani a livello internazionale.

La società dei popoli che Rawls ha in mente ha natura *confederale* con un ampio decentramento<sup>25</sup>. Inoltre, accanto alle organizzazioni politiche, prevede la possibilità di istituzioni per il mutuo soccorso e per il commercio. Indica come possibili punti di riferimento il GATT – ossia l'antenato dell'Organizzazione Mondiale del Commercio – e la Banca mondiale.

Il fine della società dei popoli è quello di realizzare una vera giustizia redistributiva tra i popoli<sup>26</sup> e il sostegno alle società svantaggiate<sup>27</sup>. Il report intitolato "Social Justice in an Open

World. The Role of the United Nations", già citato, sviluppa soprattutto questo aspetto dell'opera rawlsiana.

Sempre nel saggio intitolato *Il diritto dei popoli*, il filosofo americano accenna anche ad un sistema giurisdizionale internazionale per la protezione dei diritti umani<sup>28</sup>. È un passaggio molto breve, in cui il filosofo, purtroppo, non ha approfondito il tema della *regionalizzazione dei diritti umani* ossia la redazione di Carte Internazionali a protezione dei diritti umani e l'istituzione dei relativi Tribunali Internazionali per la loro tutela (Convenzione Europea per la Salvaguardia dei diritti dell'Uomo, la Carta Araba dei diritti dell'Uomo, la Convenzione Americana dei diritti dell'uomo, Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli, Carta Asia-tica dei diritti dell'Uomo). Non si occupa assolutamente della giurisdizione penale internazionale e della Corte Penale Internazionale.

### Dibattiti e critiche.

Per lungo tempo, la filosofia politica di John Rawls è stata apprezzata da coloro che sostengono un liberalismo attento alla giustizia sociale e alla redistribuzione della ricchezza. Per tale ragione, Rawls è stato criticato dai filosofi sostenitori del libertanesimo e del miniarchismo come Robert Nozick, autore del fortunato saggio intitolato *Anarchia, stato e utopia*<sup>29</sup>.

Le proposte rawlsiane sulla giustizia sono state estese nell'ambito internazionale da Charles Beitz e Thomas Pogge. In questi due autori la riflessione sulla giustizia è collegata con la dottrina del cosmopolitismo<sup>30</sup>. Sempre questi due filosofi hanno avanzato alcune critiche al *Diritto dei popoli* sul tema del giustizia redistributiva internazionale<sup>31</sup>.

<sup>20</sup>[http://mdgs.un.org/unsd/mdg/Resources/Attach/Indicators/ares60\\_1\\_2005summit\\_eng.pdf](http://mdgs.un.org/unsd/mdg/Resources/Attach/Indicators/ares60_1_2005summit_eng.pdf)

<sup>21</sup> A. Peters, *Humanity as the A and Ω of sovereignty*, «The European Journal of International Law», 3 (2009), pp. 522-523.

<sup>22</sup> K. Bennoune, *Sovereignty vs suffering? Re-examining the Sovereignty and Human Rights through the Lens of Iraq*, «European Journal of International Law», 1 (2002) pp. 245-247.

<sup>23</sup> J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, pag. 106-107.

<sup>24</sup> *Idem*, pag. 84-90, 105-106.

<sup>25</sup> *Idem*, pag. 80.

<sup>26</sup> *Idem*, pag. 151-159.

<sup>27</sup> *Idem*, pag. 141-151.

<sup>28</sup> *Idem*, pag. 108-109.

<sup>29</sup> R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano, 2000.

<sup>30</sup> Sul *cosmopolitismo morale interazionista* di Charles Beitz e il *cosmopolitismo morale istituzionale* di Thomas Pogge vedi A. Taraborelli, *Il cosmopolitismo contemporaneo*, Editori Laterza, Bari, 2011, pag. 7-14.

<sup>31</sup> Si segnalano anche la voce "International Distributive Justice" contenuta nella Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/international-justice/>) e la voce "Distributive Justice" contenuta nell'International Encyclopedia of Philosophy (<https://iep.utm.edu/dist-jus/>). Vedi anche A. Taraborelli, *op.cit.*, pag. 14-28.

Il concetto di giustizia elaborato da Rawls è stato sottoposto a critiche dal filosofo comunitarista Michael Sandel nel saggio *Il liberalismo e i limiti della giustizia*<sup>32</sup>. Secondo questo studioso, il concetto rawlsiano di giustizia sarebbe vuoto e assolutamente astratto. Nella realtà concreta, il senso di giustizia di ogni individuo è strettamente influenzato dalla cultura, dall'educazione, dal contesto storico sociale e culturale.

John Rawls ha espresso un favore verso alcune organizzazioni internazionali come il GATT (antenato del WTO) e la Banca Mondiale. Tuttavia, nel corso degli ultimi due decenni queste istituzioni-cardine della globalizzazione sono sempre più contestate e criticate. Molti intellettuali esprimono perplessità sulla reale efficacia delle grandi organizzazioni internazionali. Critiche feroci sono state sollevate all'uso e abuso dell'intervento umanitario (Siria e Libia). Probabilmente, lo stesso Rawls sarebbe oggi molto più cauto nel sostenere l'intervento umanitario in caso di grandi violazioni dei diritti umani.

Una particolare rielaborazione di alcune tematiche rawlsiane è stata compiuta dal teologo Hans Küng nel *Progetto per un'etica mondiale*<sup>33</sup>.

Inoltre, John Rawls è stato impegnato in un importante dibattito con il famoso sociologo Jürgen Habermas<sup>34</sup>.

Una particolare menzione merita la filosofa Martha Nussbaum che nel saggio intitolato *Le nuove frontiere della giustizia* ha riflettuto sul tema della disabilità<sup>35</sup>. Usualmente le teorie contrattualistiche come quella di Rawls presuppongono individui liberi e razionali e non considerano assolutamente i disabili o i soggetti affetti da patologie rare. La Nussbaum ritiene che tali teorie siano deboli su questo punto e ha dedicato specifica attenzione al problema con riflessioni e argomenti molto interessanti.

<sup>32</sup> M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1994.

<sup>33</sup> H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano, 1991.

<sup>34</sup> J. G. Finlyason, *The Habermas-Rawls debate*, Columbia University press, New York, 2019.

<sup>35</sup> M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, Il Mulino, Bologna, 2006, pag. 113-242.

## Rawls e i massoni.

A cento anni dalla sua nascita, i massoni hanno un'occasione importante per riflettere e discutere sull'opera di Rawls.

Non dimentichiamo che il massone opera per "*edificare templi alla virtù e scavare oscure e profonde prigioni al vizio*". La giustizia è la prima virtù e sicuramente Rawls ha affrontato tale argomento in modo magistrale nel suo saggio intitolato *Una teoria della giustizia*.

Inoltre, i massoni hanno sempre praticato la libertà e la tolleranza, temi su cui Rawls e Habermas hanno scritto pagine memorabili sull'uso pubblico della ragione.

Ma c'è un argomento su cui Rawls può provocare i massoni: la formula secondo la quale il massone lavora per "*il bene e il progresso dell'umanità*". Come interpretare una tale formula? Immanuel Kant riteneva che la realizzazione del progresso umano fosse la realizzazione della pace perpetua, ossia una confederazione (o una federazione) mondiale per realizzare la pace e la giustizia. Sulla stessa linea, Rawls ha proseguito nel suo saggio sul *Diritto dei popoli* e le sue idee sono state anche accolte nel report "*Social Justice in an Open World. The Role of the United Nations*".

I massoni sono strutturalmente ed emotivamente molto vicini a questi temi.

Su questi ambiti sono sempre stati in prima linea e hanno attivamente contribuito alla fondazione delle organizzazioni internazionali come la Società delle Nazioni e l'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU). La prima fu tenacemente voluta dal fratello massone, docente di diritto pubblico, Presidente degli USA Woodrow Wilson, la seconda fu innalzata da altri due fratelli massoni: Winston Churchill e Franklin Delano Roosevelt. L'opera di Rawls sulla giustizia e sulla società dei popoli – sicuramente – può essere un'ottima occasione di riflessione e di formazione per tutti i massoni affinché possano essere veri e credibili "*corpi di luce*" in un mondo funestato dalla pandemia.

# THE UNITED NATIONS FIGHT FOR FREEDOM



UNITED STATES



GREAT BRITAIN



SOVIET RUSSIA



CHINA



AUSTRALIA



BELGIUM



BRAZIL



CANADA



COSTA RICA



CUBA



CZECHOSLOVAKIA



DOMINICAN REPUBLIC



EL SALVADOR



ETHIOPIA



GREECE



GUATEMALA



HAITI



HONDURAS



INDIA



LUXEMBOURG



MEXICO



NETHERLANDS



NEW ZEALAND



NICARAGUA



NORWAY



PANAMA



PHILIPPINES



POLAND



SOUTH AFRICA



YUGOSLAVIA



Pierluigi Cascioli

## Le religioni misteriche precristiane

Tutte le nazioni, che vissero sulle sponde del Mediterraneo, avevano ognuna la sua religione ufficiale. In esse l'individuo era soltanto un atomo all'interno della massa; in misura modesta era un essere singolo specifico. La persona ne era un fedele a motivo della nascita in quel popolo. Era una religione istituzionale, statutale, obbligatoria. Nelle religioni ufficiali il soggetto è il popolo inteso quale *corpus* collettivo, al cui interno l'individuo è indistinto.

Nell'antica Grecia, intorno ad un tempio esisteva una zona recintata denominata *témenos*. In questa "area sacra" i fedeli non potevano entrare, era riservata ai sacerdoti. Gli archeologi hanno scoperto un "trucco" ripetuto in tre santuari: quello "nazionale" di Delfi; sull'Acropoli di Atene, nel santuario più sacro che era l'Eretteo; ed a Corinto. Lontano dagli occhi dei fedeli, all'interno dell'area "sacra" riservata, un pozzo dava accesso ad un tunnel, di dimensioni limitate, può entrarvi un solo uomo. Il tunnel termina alla base del "pozzo sacro", a cui si accostavano i fedeli, accompagnati da un sacerdote. Costui là, dall'alto, chiedeva alla divinità un oracolo, che riguardava quel fedele in quel momento là presente, cioè il cliente di turno, il quale pagava. Sotto, alla base del pozzo, c'era in servizio un compare, un altro sacerdote, che rispondeva quale voce della divinità. Nell'ambito delle religioni pagane precristiane, un gruppo ebbe caratteristiche specifiche. Gli studiosi le hanno chiamate "religionie misteriche", perché erano avvolte dal mistero; i loro fedeli non dovevano rivelarne i riti. Nelle altre religioni, la casta sacerdotale costituiva una barriera tra l'individuo e la divinità. Invece, nelle misteriche, la persona era in comunicazione diretta con la divinità. La comunità religiosa procedeva all'iniziazione

del neofita con un rito che lo inseriva all'interno del gruppo. Consisteva in una cerimonia compiuta sul candidato ed era individuale e, pertanto, individuava, riconosceva la singola, specifica persona.

Il rito di iniziazione individuale, individuando l'individuo nella massa, lo costituisce persona; per meglio dire, lo riconosce e "rinforza" quale persona. Le persone esistono dal tempo di Adamo ed Eva. Però, in un certo senso, le religionie misteriche hanno creato, fondato la persona.

"La storia dell'occidente è la storia dell'elaborazione, a partire da un nucleo greco-cristiano, del concetto di 'persona'. [...] Con sfumature anche significative, comunque, 'individuo' e 'persona' sono varianti (e reciprocamente) del concetto di 'soggetto'. Attributo della persona, come del soggetto, viene considerato il suo essere autonomo e responsabile di sé, della sua vita, e del rapporto con gli 'altri'"<sup>1</sup>.

Le religionie misteriche promettevano la salvezza eterna dopo la morte? Gli studiosi sono divisi. Secondo alcuni, avrebbero prospettato l'immortalità dell'anima; secondo altri, promettevano in questa vita una nuova illuminazione sulle realtà. L'imperatore romano Iulianus, nel IV secolo d.C., le definisce "un'ancora sicura nella vita". Nel corso di un seminario tenutosi a Roma, nella Villa "Il Vascello", il 25 febbraio 2012, lo studioso Moreno Neri ha comunicato quanto segue: "I misteri erano una nuova conoscenza nella vita ed invitavano ad un cambiamento della vita umana". Non proponevano di morire al

<sup>1</sup> Angiolo Bandinelli, *Un Sinodo laico*, Il Foglio, 13 ottobre 2015.

mondo. Non c'era svalutazione della vita. *Mistes* voleva dire iniziato. Il culto segreto era definito *mistikos*; in autori latini *initiatio*. Per i *mistes* non esisteva un'organizzazione. Il gruppo degli iniziati non dava scomuniche. Le iniziazioni antiche restano un enigma. Abbiamo soltanto cinque attestazioni su Eleusi. Le iniziazioni moderne non sono una continuazione di quelle antiche. Non vi è stata continuità.

Non tutti aderivano alle religioni misteriche. Chi lo faceva, operava una libera scelta sulla base di una personale convinzione. Ai riti potevano partecipare anche le donne, gli stranieri, perfino gli schiavi. L'individuo era riconosciuto ed accettato in quanto lui o lei, singola specifica persona. Il fatto che, nel momento del culto, tutti i partecipanti avessero la medesima dignità, probabilmente aveva "un effetto" anche al di fuori dei riti, nella vita quotidiana, quale elemento di fraternità, con conseguente spinta verso una maggiore integrazione della società. Gli Stati tolleravano le religioni misteriche, che coesistevano con quella ufficiale della nazione. In scavi di siti del II millennio a.C., paleozoologi hanno ritrovato resti ricollegabili a riti misterici<sup>2</sup>.

Gli studiosi individuano otto diverse linee di religioni misteriche. Però segnalano che il santuario di Eleusi fu l'archetipo, forse anche perché iniziò le proprie attività in tempi remoti, verso il 1550 a.C. ed operò per circa duemila anni, fino alla distruzione nel 398 d.C. In queste religioni, la persona era in contatto diretto con la divinità, senza intermediari. Ad Eleusi non esisteva il "trucco" dei due pozzi collegati da un tunnel.

Forse le religioni misteriche più diffuse furono quelle di: Dioniso (questo nome significa: figlio di dio - il dramma di Euripide *Le Baccanti* è centrato su questo culto); Iside (raffigurata con un manto stellato ed una mezza luna sotto i piedi - il romanzo *L'asino d'oro* di Apuleius è centrato su questa religione); Osiride; Mithra (riservata agli uomini). Queste religioni ebbero fedeli tra tutte le genti dell'impero romano. È improbabile che i contenuti delle religioni misteriche siano rimasti immutati nei due millenni circa della loro esistenza; ed è improbabile che fossero identici in Paesi distanti geograficamente e culturalmente. Per i popoli che vissero sulle rive del Mediterraneo, le religioni misteriche costituirono una "primavera di libertà", per più di un millennio.

## Il cristianesimo

Come è ben noto, nella concezione cristiana, Dio è persona e si rapporta con ogni individuo. Il cristianesimo ha rinforzato il concetto di persona, che era nato già nel II millennio a.C. con le religioni misteriche. L'editto dell'imperatore Galerius (firmato a Milano nel 311) garantì libertà per tutte le religioni, compreso, quindi, anche il cristianesimo. Tale libertà fu confermata dall'imperatore Costantinus con l'editto di Milano del 313. Dal 311 fino al 380 ci fu piena libertà di religione. Nel cristianesimo, la persona è in ascolto ed in ubbidienza di Dio, il quale è persona e si rapporta con tutti i singoli individui. Anche le religioni misteriche richiamavano gli esseri umani alla responsabilità personale nei confronti della divinità. Il cristianesimo rinforzò il dovere di responsabilità davanti a Dio.

Nel 380 d.C., nell'Impero Romano, la libertà di religione terminò.

Una nevicata abbondante ricopre i campi con una spessa coltre. Lentamente la neve si scioglie ed alimenta la falda freatica sottostante. Coloro che hanno vissuto la propria interiore libertà di coscienza hanno prodotto un' "Acqua di Libertà", un flusso vitale di alimentazione della doverosa e responsabile libertà della persona. La responsabile libertà di ogni individuo è la colonna portante della Civiltà Occidentale. Il cristianesimo dei primi quattro secoli e le religioni misteriche furono la radice della libertà di coscienza, che è elemento fondante dell'identità occidentale; lasciarono un "capitale invisibile" preziosissimo: la consapevolezza del diritto alla libertà di coscienza. Gli Occidentali hanno ricevuto in eredità il capitale invisibile della libertà di coscienza. Le menti degli Occidentali hanno beneficiato di un'eredità: la capacità vitale, che gradualmente ha portato alla vittoria della Libertà di coscienza nel mondo occidentale.

## Le radici della Civiltà Occidentale

Tutti gli studiosi concordano che sono costituite da:

- la *Graecitas* classica
- Roma patria del diritto e del buon governo tollerante e liberale
- il cristianesimo
- il Rinascimento
- l'Illuminismo, iniziato in Inghilterra e sviluppato in Francia.

<sup>2</sup> Tra gli altri, un deposito di uova, previsto dai riti orfici.

Ma, forse, la Civiltà Occidentale ha anche un'altra radice, che cronologicamente è la prima: le religioni misteriche, che furono una scuola di libertà. La Civiltà Occidentale nacque nelle menti delle donne e degli uomini che vollero essere liberi. Tutti i libri sostengono che la Civiltà Occidentale nacque a partire dalla *Graecitas* classica, quella del I millennio a.C. Forse essa è nata dalle religioni misteriche, nel II millennio a.C. nella Grecia preclassica, ad Eleusi, verso il 1550 a.C. L'iniziazione individuale individuava l'individuo nella massa. Da atomo indistinto del corpo sociale, lo trasformava in persona responsabile verso Dio, verso se stesso e verso la comunità. Quelle religioni rinforzarono l'indipendenza e la sovranità intellettuale e morale della persona. Il soggetto "persona" inizia da là un percorso

che giunge fino alla *Dichiarazione universale dei diritti umani*, documento approvato nel 1948 dall'Organizzazione delle Nazioni Unite - ONU.

### **Antigone è figlia delle religioni misteriche ed è la madre dell'*Homo Occidentalis***

Sofocle nacque ad Atene nel 497 circa a.C. e qui morì nel 406. Di lui ci sono rimaste sette tragedie, tra le quali l'*Antigone*, che fu rappresentata nel 442. Questa ne è la trama: la città di Tebe ha appena sconfitto i nemici che l'avevano attaccata. Il re di Tebe, Creonte, proibisce che i corpi degli attaccanti siano sepolti; chi lo farà, sarà punito con la morte. Violando consapevolmente tale ordine, Antigone dà sepoltura

---

*Il sito archeologico di Eleusi. Photo: Carole Raddato*



a suo fratello. Interrogata dal re, la ragazza conferma di averlo fatto. Creonte ammette: "È stata molto brava e consapevole nella sua colpa, questa donna, quando violava leggi che erano in vigore"<sup>3</sup>. Al re che le dice: "Il nemico, neppure morto, è amico", Antigone risponde: "Non condivido l'odio, ma l'amore" e ripete anche successivamente il suo messaggio di amore del prossimo: "Se gli altri sono in colpa, vorrei che non patissero più di quanto ingiustamente fanno patire a me". Rinchiusa in un antro sotterraneo, la donna si suicida.

Con il suo comportamento, coraggioso e deciso fino alla morte, Antigone afferma il primato della persona sulle leggi dello Stato. In caso di contrapposizione tra individuo e Stato, il pri-

mato spetta all'individuo. L'indicazione della coscienza deve prevalere sulle leggi dello Stato. *L'Antigone* costituisce una conferma della nascita della concezione dell'individuo. Sofocle presenta la persona quale fondamento della società e fa dire al coro la stupenda affermazione: "Non c'è nulla più prodigioso dell'uomo".

Antigone è figlia delle religioni misteriche, che hanno costituito e diffuso il principio della libertà di coscienza; incarna tale principio, gli dà corpo; per meglio dire: gli dà persona. Anche altri personaggi creati da Sofocle incarnano tale ideale; Antigone è il più noto.

Per Hegel è "la più radiosa figura umana mai apparsa sulla terra".

<sup>3</sup> Sofocle, *Tutte le tragedie*, Roma, Newton Compton, 2000.



Salvatore L. d'Ascia

## Il libro dei morti degli egizi: di cosa si tratta e come studiarlo

**A**nche solo valutando il mercato editoriale - ma più appropriatamente valutando le contemporanee Obbedienze a carattere iniziatico - riteniamo che il *libro dei morti* degli antichi egizi costituisca un universo *fascinoso* e tuttavia perennemente appesantito da una certa confusione<sup>1</sup>. Tentiamo dunque di chiarire e iniziamo ricordando che gli antichi egizi - l'invincibile impero del Kemit<sup>2</sup> - non hanno lasciato te-

<sup>1</sup> Fascino deriva dal latino *fascinum* (maleficio, o amuleto): «1. Influenza malefica che si ritiene possa emanare dallo sguardo degli invidiosi, degli adulatori, degli affetti da qualche morbo. 2. Potenza di attrazione e di seduzione [...]. 3. Nome che i Romani diedero al dio Priapo, e poi all'attributo sessuale del dio, a cui si riconobbe valore apotropico.» Cfr. AA.VV., *Enciclopedia Italiana di Scienze Lettere e Arti*, Istituto G. Treccani, Roma, 2020.

<sup>2</sup> L'Egitto antico era l'impero del Kemit, quello a noi contemporaneo è invece il Kemet; entrambi i termini vengono dal copto *kemi* (*terra nera*). L'impero fu fondato dal faraone Narmer (?-3125 a.C.) della I dinastia (3150-2925 a.C. circa) mediante la riunione dei regni del nord e del sud (*legatura delle tue terre rappresentata dal simbolo semat-thaui*).

*Il defunto al cospetto dei mostri del mondo dei morti, da un Libro dei morti (N 3096) al Museo del Louvre, Parigi.*





A central register containing 14 vertical columns of hieroglyphic text. The columns are arranged in a regular grid, with each column containing approximately 15-20 hieroglyphs. The hieroglyphs are drawn in black ink on the yellowish papyrus background. The text is organized into two groups of seven columns each, separated by a vertical line. The hieroglyphs include various symbols such as birds, snakes, lotus flowers, and geometric shapes, which are standard in ancient Egyptian writing.



A bottom register containing 14 vertical columns of hieroglyphic text, similar to the central register. The columns are arranged in a regular grid, with each column containing approximately 15-20 hieroglyphs. The hieroglyphs are drawn in black ink on the yellowish papyrus background. The text is organized into two groups of seven columns each, separated by a vertical line. The hieroglyphs include various symbols such as birds, snakes, lotus flowers, and geometric shapes, which are standard in ancient Egyptian writing.

stimonianze dirette delle loro pratiche *misteriche*<sup>3</sup> e dunque gli scritti *esoterici* del tempo si riducono al *corpus liturgico*<sup>4</sup> - nonché *funerario*<sup>5</sup> e *tanatologico*<sup>6</sup> - costituito dal *libro delle piramidi* (V e VI dinastia, 2500 a.C. circa), poi dal *libro dei sarcofagi* (XI dinastia, 2000 a.C. circa) e infine dal *libro dei morti* (dal 2000 a.C.). Un unico insieme, insomma, ma stratificato nei millenni e il cui studio è specialistico, ma ciò nonostante aggredibile dallo studioso esoterista, poste alcune premesse. Prima di tutto *libro dei morti* - che volutamente scriviamo in minuscolo non essendo il titolo di un'opera - fu la designazione araba per qualsiasi papiro rinvenuto in tombe egizie, indifferentemente che fossero piramidi, sepolcri, o sarcofagi<sup>7</sup>. La traduzione letterale è infatti *RU.NU.PERET.EM.HERU.* - ovvero *libro per emergere nella luce* - e questo poiché contiene indicazioni che si pensava guidassero il defunto *post-mortem*: all'interno di un oscuro oltretomba fatto di caverne. Un universo *ctonio* - da cui nascerà il mito in tradizioni successive - e che gli egizi chiamavano *duat*<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Il termine mistero deriva dal latino *mysterium*, greco *musterion*, che a sua volta si relaziona a *mystes* (iniziato) derivazione di *mýo* (muto). Aggiungiamo, inoltre, che due aggettivi si trovavano spesso connessi a tali termini ed erano *aporrheta* (proibiti) e *arrheta* (indicibili) a indicare pratiche che nell'antichità erano considerate non diffondibili, laddove l'accezione moderna indica non comprensibili.

<sup>4</sup> Dal greco *leitourgos*, a sua volta derivato da *leiton* (il luogo degli affari pubblici), a sua volta derivato da *laos* (popolo) e *urgon* (opera): "1. Nell'antica Grecia, e soprattutto in Atene, servizio di utilità pubblica imposto dallo stato ai cittadini più facoltosi, che dovevano provvedere a finanziare iniziative di carattere vario (feste, giochi, preparativi militari, ecc.). 2. "L'ordinamento tradizionalmente fissato per le manifestazioni del culto pubblico e anche, comunemente, il complesso delle cerimonie di un culto." Cfr. Treccani, cit.

<sup>5</sup> *Funerario* è, invece, ciò che è attinente alla sepoltura comprese le pratiche di mummificazione.

<sup>6</sup> Dal greco *tanatos* (morte) e *logos* (studio): "Settore della medicina specializzato nello studio delle cause di morte, e dei fenomeni relativi a questa, nonché delle modificazioni morfologiche e fisico-chimiche dell'organismo che ne conseguono, così da poter accertare, tra l'altro, il momento della morte (importante anche ai fini del prelievo di organi per trapianti), il tempo trascorso dal decesso, e comunque l'eventuale esistenza di fenomeni di vita residua." Cfr. Treccani, cit.

<sup>7</sup> L'Egitto fu conquistato dagli arabi nel 641 a.C.

<sup>8</sup> La *dat* o *duat* - letteralmente oltre il cielo - era immaginata come un sottosuolo fatto di caverne ed è la prima testimonianza mitica di un universo *ctonio*. Essa è quindi antecedente al regno dei morti bi-

Di tale *corpus* vi sono centinaia di copie differenti, generalmente indicate con il nome del defunto, ad esempio *libro dei morti di Panedjem*, piuttosto che *libro dei morti di Nakht*. Tali testi contengono un numero variabile di frammenti - indicati con i numeri romani - che in inglese sono detti *spells* (*incantesimi*) e in italiano sono indicati come *formule*, o *capitoli*, poiché sempre introdotti da un titolo e talvolta accompagnati da disegni. Una singola *formula*, tuttavia, viene talvolta anche indicata come *rituale*, *litanìa*, *canto*, o *libro a sé stante*, e questo accade soprattutto se molto lunga, o se ritrovata da sola su un papiro. L'ingannevole indicazione di *libro a sé stante*, del resto, può riguardare anche un ristretto assemblaggio di formule: ad esempio le quattro riportate nel *papiro Bremner Rhind*, talvolta chiamato *Il libro segreto del tesoro che nessuno ha mai visto*, o *il papiro matematico* (poiché contenente indicazioni di calcolo). Addirittura, tale papiro viene detto il *papiro matematico di Londra*: denominazione del tutto fantasiosa e dovuta al fatto che è conservato al British Museum (assieme a centinaia di altre pergamene).

Volendo fare un *excursus* dei testi ricordiamo almeno tre studiosi che ne hanno curato diverse edizioni, che sono facilmente reperibili:

- G. Kolpaktchy (1886-1973), che ricostruisce un *libro dei morti* proponendo 190 formule riferendosi all'opera di R. Lepsius (1810-1884) del 1842, ma con la specifica che entrambe queste raccolte assemblano differenti fonti storiografiche, ovvero differenti papiri fisici<sup>9</sup>.

- Boris de Rachewiltz (1926-1997), che analizza il *papiro di Torino* che contiene 163 formule ed è conservato al Museo di Torino - reperto No°1791 del 332 a.C., ovvero di epoca tarda saitica-tolemaica (XXXI dinastia)<sup>10</sup>.

blico indicato dai termini *sheol* (Gn 37,35; Sm 16,10), *abbaddon* (Gb 26,6) e *gē Hinnom* (Mt 5,22-30). In tale luogo si cumulavano le ombre dei trapassati (in ebraico indicate dal termine *refaim*, esseri deboli); la parola verrà poi tradotta in greco come *ades* e *ennom* (il regno di Ade), in latino come *infernus* (il regno di Dite) e in italiano come *inferno*.

<sup>9</sup> Cfr. G. Kolpaktchy, D. Piantanida, *Il libro dei morti degli antichi egizi*, Atanor, Roma, 2013, pag. 13.

<sup>10</sup> Cfr. B. de Rachewiltz, *Il libro dei morti degli antichi egizi, il papiro di Torino*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2001.

- Pietro Testa (1943-in vita), che analizza il *papiro di Iuf-Anchk I* della XXI dinastia (1069-945 a.C.) il quale conta 162 formule ed è conservato al Museo del Cairo<sup>11</sup>.

Il fraintendimento tra il *corpus* totale e i tanti *libri* in cui il principiante si imbatte riteniamo sia dovuto alla metodologia: l'esoterista ragiona infatti *per contenuti* (spesso associando le fonti storiografiche), ma l'archeologo ragiona invece *per reperi*, ovvero si riferisce agli scritti fisicamente ritrovati all'interno di un sepolcro, piuttosto che altrove.

Il *libro dei morti* era concepito come uno strumento *post-mortem*: lasciato fisicamente in dotazione al defunto doveva guidarlo, ma sarebbe ridicolo pensarlo come uno strumento materiale (anche perché la maggior parte dei defunti non sapevano leggere). Le formule, del resto, venivano pronunciate durante la sepoltura, ma erano commissionate molto prima della stessa e *interiorizzate* dal defunto che le avrebbe utilizzate.

L'interpretazione dei concetti espressi in ogni *libro* - così come per tutti i testi antichi - può essere tanto letterale quanto simbolica; le traduzioni, invece, sono quanto più letterali possibili. A tal proposito ricordiamo che un egittologo non si riferisce mai a un geroglifico come un simbolo, ma solo come segno: in questo rifacendosi a diverse *liste-segno* (glossari) che ne permettono la traduzione.

Non vi è traccia, ad oggi, di due testi identici e questo sia riferendoci a una singola formula che a una raccolta di più formule. Ciascun committente raggruppava infatti contenuti che assecondassero le proprie esigenze, presumibilmente la propria economia, e non ultima l'interpretazione soggettiva dello scriba di turno. Non è chiaro, inoltre, se vi fosse distinzione tra gli autori e i copisti.

La versione più antica di questo *corpus* consta di 228 formule e tappezzava le pareti della piramide di Unis, o Unas, o Uenis, poi ellenizzato in Oenas, o Onnos, che era l'ultimo faraone della V dinastia (2500-2350 a.C. circa). Il più spettacolare dei papiri è invece, probabilmente, il *Greenfield Papyrus* (detto *Libro di Nesitanebisheru*), che ha una lunghezza di 37 metri

ed è conservato al British Museum di Londra - reperto EA10554,87 - con datazione 950-930 a.C. (nello specifico *Nesitanebisheru* era la figlia del sommo sacerdote di Amon a Tebe e morì nel 930 a.C.)<sup>12</sup>. Uno dei papiri più rilevanti, del resto, ci appare quello trovato durante il regno di Men-Kau-Ra della IV dinastia (2620-2500 a.C. circa) e contenente la formula 64 (LXIV). Tale formula costituisce infatti un riassunto dell'intera opera, con una *efficienza magica* giudicata di rilievo dagli stessi egiziani<sup>13</sup>.

All'esoterista proponiamo dunque questo metodo di studio: avere diverse edizioni del *libro dei morti*, ma identificando i papiri fisici a cui si riferiscono. Tenere dunque presente la dinastia e il faraone presso cui fu prodotto il testo. Infine ragionare sulle singole formule, ma senza farle precedere dalle parole *libro*, *rituale*, o *litania*, ovvero tenendo presente che fanno parte di un unico insieme. Ad esempio: *Il libro segreto del tesoro che nessuno ha mai visto* è in realtà il *papiro Bremner Rhind*, conservato al British Museum con reperto No. 10188. Esso è stato prodotto in epoca tarda (305 a.C.) e, come già detto in precedenza, è talvolta impropriamente detto *Papiro matematico di Londra*, in quanto vi sono riportati dei calcoli. Contiene cinque frammenti e di questi un *colophon*<sup>14</sup> che ne ha permesso la datazione e poi le quattro formule (appena quattro) dai titoli: *Il canto di Iside e Nephthys* (formula 37)<sup>15</sup>, *Per essere trasformato in Sobek* (formula 88)<sup>16</sup> che da alcuni è anche tradotta con *Per trasportare Sobek*<sup>17</sup>, *Per combattere Apopi* (formula 39)<sup>18</sup> e infine *Il nome di Apopi* (formula >190). Concludendo: come per la maggior parte dei testi antichi ci troviamo di fronte ad un unico insieme di nozioni, ma tramandato

<sup>12</sup> Cfr. <https://www.britishmuseum.org/>

<sup>13</sup> G. Kolpaktchy, *op. cit.*, pag. 52.

<sup>14</sup> Il termine latino *colophon*, in italiano desueto *colofone*, indica un breve testo che riporta informazioni relative alla produzione di una pubblicazione (equivalenti alle moderne note tipografiche). Cfr. Trecani, cit.

<sup>15</sup> Cfr. G. Kolpaktchy, *op. cit.*, pag. 96.

<sup>16</sup> *Ivi*, pag. 161.

<sup>17</sup> *The Ritual of Bringing in Sokar* è il titolo attribuito dal British Museum. Cfr. <https://www.britishmuseum.org/>

<sup>18</sup> G. Kolpaktchy, *op. cit.*, pag. 98.

<sup>11</sup> Cfr. P. Testa, *Libro dei morti egiziano*, Harmakis Edizioni, Monteverchi (AR) 2018; nonché C. Basile, A. Di Natale, *Il restauro del papiro di Djed-Khonsu-Iuf-Ankh I*, in AEGYPTUS no. 1, Edizioni Vita e Pensiero, Roma 2011.

dato e riprodotto in periodi differenti, con differenti lunghezze, e mai del tutto corrispondente a un primitivo originale. Le indicazioni riportate, del resto, facevano parte di una tradizione orale perduta, furono sviluppate in migliaia di anni, e venivano periodicamente adattate al contesto corrente. In pratica, insomma, tali nozioni furono in origine appannaggio di chi poteva permettersi una piramide, poi di chi poteva permettersi una sepoltura e poi di chiunque avesse i papiri ed è quindi addirittura ipotizzabile un tradimento dei primi misteri, ovvero una diffusione estesa di conoscenze che prima erano esclusive

della sola casta dominante. Citiamo in merito Kolpaktchy (1886-1973): «È risaputo da un testo importante<sup>19</sup> che i misteri furono effettivamente traditi. Questo fatto storico si verificò dopo la caduta della V dinastia (2400 a.C. circa) [...]. D'ora innanzi le formule onnipotenti un tempo riservate ai soli faraoni e agli alti dignitari (iniziati) sono in possesso del popolo. La magia è divulgata, i segreti dei faraoni sono stati profanati, e i misteri di Osiride sono celebrati pubblicamente, l'intera popo-

<sup>19</sup> *Papiro di Leida*, pubblicato e tradotto da A.H. Gardiner (1879-1963) nel 1909, nota nostra.

*Papiro di Ani*, Reperto EA10470,3, British Museum, Londra. Viene rappresentata la psicostasia (libro dei morti, formula 125): datato 1250 a.C. circa (XIX dinastia 1320-1200 a.C.) - fu ritrovato a Tebe nel 1888 e donato al museo dall'egittologo inglese Sir Ernest Alfred Thompson Wallis Budge (1857-1934).



lazione vi partecipa.»<sup>20</sup>

Ma in ogni caso: non è nostra intenzione un approfondimento storico, per quanto affascinante, ma solo sottolineare come gli scritti conservarono negli anni la medesima funzione, poiché riportavano le indicazioni che il defunto doveva utilizzare nel sotterraneo oltretomba per *emergere nella luce*. A tal proposito, lo ricordiamo, l'oratore del testo era il defunto stesso: solitario nel *pesare il proprio cuore*<sup>21</sup> e assolutamente solitario nell'impedire la sua *seconda morte*<sup>22</sup> e tuttavia mai

<sup>20</sup> G. Kolpaktchy, *op. cit.*, pagg. 39-40.

<sup>21</sup> La pesatura del cuore (*psicostasia*) è descritta nella formula CXXV (125) e avrà corrispondenze in tutte le religioni successive comprese la giudaica e la cristiana.

abbandonato, poiché membro di una società che era *teocrazia* e dunque preparato dai *misteri*, istruito dai *mistagoghi*<sup>23</sup>, accompagnato dagli *psicopompi*<sup>24</sup>, e persino dotato di un *libro dei morti*: una guida assoluta per l'extra-materiale.

<sup>22</sup> Formula 44 (*Per non morire una seconda volta nella duat*), o anche formula 176 (*Per non morire una seconda volta*). Ivi, pagg. 108 e 314.

<sup>23</sup> *Mistagogo* è il termine greco attribuito ai sacerdoti che erano guida nei misteri, ruolo che in Egitto era direttamente attribuito ai *netet* e per la precisione ad Anubis, Sekhmet, Seth, Bes e Thot.

<sup>24</sup> *Psicopompi*, ovvero che accompagnano le anime nella *duat*. Principalmente Anubis e Thot che venivano raffigurati nell'atto di condurre il defunto per mano.



## Bibliografia

- [EN] C.A.R. Andrews, *Egyptian Treasures from the British Museum*, The Bowers Museum of Cultural Art, Santa Ana 2000.
- AA.VV., *Enciclopedia Italiana di Scienze Lettere e Arti*, Istituto G. Treccani, Roma 2020.
- C. Basile, A. Di Natale, *Il restauro del papiro di Djed-Khonsu-luf-Ankh I*, in AEGYPTUS no. 1, Edizioni Vita e Pensiero, Roma 2011.
- S. L. d'Ascia, *Magia e Massoneria, comprendere il mondo iniziatico*, Edizioni Mediterranee, Roma 2019.
- B. de Rachewiltz, *Il libro dei morti degli antichi egizi, il papiro di Torino*, Edizioni Mediterranee, Roma 2001.
- B. de Rachewiltz (a cura di), *Il libro egizio degli inferi*, Atanor, Roma 1982.
- Gillings R., *Mathematics in the Time of the Pharaohs*, Dover Publications, New York 1982.
- Kemp B., *The Egyptian Book of the Dead*, Granta Books, London 2007.
- G. Kolpaktchy, D. Piantanida (a cura di), *Il libro dei morti degli antichi egizi*, Atanor, Roma 2013.
- R. Lachaud, *Magia e Iniziazione nell'Egitto dei Faraoni*, Edizioni Mediterranee, Roma 1997.
- A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Leroux, Paris 1902.
- Piankoff A., *The Pyramid of Unas*, Princeton University Press, Princeton 1968.
- R.A. Schwaller de Lubicz, *La Teocrazia Faraonica*, Edizioni Mediterranee, Roma 1994.
- Szumianska M. W., *Les Hommes Rouges*, Adyar, Paris, 1952, poi Dover Publications, New York 1985.
- Taylor J., *The Great Pyramid: why was it built and who built it?*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- P. Testa, *Libro dei morti egiziano*, Harmakis Edizioni, Monteverchi (AR) 2018.



Augusto Vasselli

# Tradizione e dintorni

La Tradizione, che nel passato veniva indicata come filosofia perenne, è un "corpus" sapienziale, non sempre riferibile a un piano "ordinario" della nostra esperienza, e una fonte dalla quale attingere per avvicinarsi alla conoscenza "intuitiva", ovvero alla consapevolezza, mediante le quali si può accedere alla coscienza unica, raggiungibile non certo con la ragione o la logica, ma con l'intuizione e quindi con il cuore. La Tradizione, presente anche in Occidente, è stata veicolata attraverso la metafisica e dai vari Ordini iniziatici, che si sono succeduti nel corso delle varie epoche. Tale vero e proprio strumentario, arrivato a noi per il tramite di un qualcosa che ricorda un fiume carsico dai mille affluenti e rivi, che ci ha trasmesso, ad esempio, la metafisica di Platone e quanto introdotto in Italia da Pitagora e Plotino, ha una matrice operativa attiva, che è stata oscurata con l'avvento del Cristianesimo, beninteso essoterico, che si è limitato a ricercare il raggiungimento dei piccoli misteri, diversamente dalla tradizione islamica (sufi) e da quella ebraica (cabalistica). Oscuramento che si è ulteriormente accentuato, agli albori dell'Illuminismo, con l'indirizzo positivista e poi anche materialistico, nei cui ambiti viene considerato il tutto attraverso una limitata chiave di lettura razionalista, anche dal punto di vista filosofico. Tutti i rami tradizionali, seppur diversamente espressi, conducono verso la consapevolezza, attraverso la quale si "verifica" che esiste qualcosa al di là della manifestazione comunemente intesa: la meraviglia della cosa unica, come Ermete Trimegisto a suo tempo ci ha detto, analoga nella sostanza a quanto detto da Parmenide e al messaggio vedico: "l'essere è e non diventa, perciò è realtà assoluta"; "la manifestazione non è niente altro che apparenza, che appare al-

---

A sinistra:

Rituale di iniziazione ai Misteri. Dettaglio di parte dell'affresco della Villa dei Misteri a Pompei, dipinto nel "secondo stile" pompeiano, del 60 a.C. circa.



l'orizzonte e poi scompare".

Come noto, il termine "tradizione", a sua volta derivato dal latino traditio-onis (tradere, trasmettere), presuppone il ricevimento, mediante una vera e propria consegna, di una conoscenza sapienziale utile al raggiungimento di piani coscienti, che solitamente non sono percepiti.

In altri termini, si tratta di un patrimonio, nei fatti assolutamente necessario, allorché ci si riferisce ad un contesto che va al di là del meramente psicofisico, mediante il quale soddisfare l'insito desiderio, seppur latente nell'essere umano, di conoscere il suo profondo.

In tale contesto tradizionale, la modalità attraverso la quale trasmettere le correlate conoscenze è generalmente di natura esoterica ed iniziatica, anche con riferimento alle modalità operative, comunque necessarie per intraprendere un cammino volto alla consapevolezza riferita a se stessi e alle proprie potenzialità, con le quali superare le barriere che limitano i vari stati sensoriali, per poter cercare di comprendere, almeno in parte, ciò che è reale rispetto a quanto è illusorio, a prescindere dalle emozioni, dai sensi e dalla razionalità.

Un siffatto insieme, per così dire dottrinario, appare particolarmente utile, in particolare nel cosiddetto mondo occidentale, soprattutto ai nostri giorni, ove il progresso tecnologico, che ha apportato enormi e indubbi benefici nella vita quotidiana, non contribuisce certamente a favorire il sentire interiore dell'uomo, in un ambito temporale caratterizzato da una sorta di decadenza sapienziale e spirituale. Decadenza derivata, peraltro, allorché ha prevalso quello che potremmo definire "esoterismo di matrice religiosa", ovvero un percorso riferito alla conoscenza e alla pratica devozionale, meramente fideistica e correlata ad un piano razionale, riguardante la morale, l'etica e il mondo socio-politico, spesso contraddistinto e derivato peraltro da una logica espiatoria, che non consente la conoscenza, intesa naturalmente nella sua accezione tradizionale. Fenomeni dai quali è altresì originata quella che può essere considerata una sorta di "detradizionalizzazione" e "disincanto", che nasconde all'essere umano, e non poco, i percorsi che consentono di avvicinare il mondo delle anime, inteso come luogo del sentire interiore.

Tra le varie forme, attraverso le quali viene tramandato detto patrimonio sapienziale, troviamo, nei vari contesti storici di riferimento, diverse modalità e tecniche volte appunto alla evoluzione dei singoli. Tale specifica tradizione, soprattutto per quanto concerne l'Occidente, al di là degli influssi e delle cor-

rispondenze offerteci dal contesto tradizionale orientale, ci è arrivata attraverso la scuola eleusina, l'ermetismo alessandrino, il pitagorismo, l'astrologia, l'alchimia, la magia, la cabala e le cosiddette società segrete. Le quali, nel tempo, hanno assunto diverse vesti, ovvero trasformazioni e adattamenti, che sono divenuti parte essenziale dell'insieme di riferimento, necessario per poter offrire, a chi lo desidera, le nozioni alle quali si sono ispirate le molteplici società iniziatiche e mistiche.

Grazie a tutto questo, esistono ancora soggetti od ambiti collettivi che tramandano questo particolare insieme di messaggi tradizionali, rivolto agli esseri umani, che ricercano il proprio sé superiore e un rapporto con il numinoso e il sacro. Tutto questo per consentire, a chi lo vorrà, di ritrovare la propria scintilla divina, che può favorire la consapevolezza riguardante il rapporto con la manifestazione.

Limitandosi a un passato relativamente non lontano, templari, fedeli d'amore, alchimisti, rosacroce, martinisti, massoni, sufi, teosofi, ed altri ancora, mediante la loro azione e capacità di trasmissione, hanno consentito e, in alcuni casi, ancora consentono di ricevere il lascito di quelli che spesso sono definiti i maestri passati.

Tali scuole hanno così trasmesso la Tradizione, che può certamente essere, altresì, considerata un vero e proprio strumento utile a comprendere se stessi e il proprio ruolo, per il tramite delle metodologie offerte, quali le entità eggregoriche, i simboli e i riti; i quali, di fatto, svolgono la funzione tipica di un vero e proprio catalizzatore e mediatore.

Per il tramite del percorso tradizionale, l'adepto è messo, in tal modo, in grado di trovare il proprio "graal", il quale altro non è che uno dei tanti modi con il quale viene indicato l'ignoto presente in noi, utilizzando, in successione, le varie conoscenze ricevute. Dapprima per purificare le proprie passioni ed affinarsi, per poi portare finalmente alla luce "la scintilla divina", fasi equivalenti, ad esempio, alla nigredo, alla albedo e alla rubedo, se parliamo di alchimia; o la ritualità riferita agli apprendisti, ai compagni e ai maestri, se ci riferiamo alla tradizione muratoria.

Philipp Theophrast Bombast von Hohenheim, meglio noto come Paracelso, ricorda che l'essere umano ha una coscienza divina nascosta, che necessita di essere sviluppata, attraverso un insegnamento e una tecnica, ma soprattutto con la Tradizione, al fine di aiutare il singolo individuo a sviluppare la parte animico-spirituale dello stesso.

Ed è proprio attraverso queste conoscenze e l'arte di usare le

facoltà "latenti" che viene consentita la possibilità di conoscere l'essenza intima degli esseri e di scoprire la chiave, attraverso la quale poter accedere ai piani superiori. Anche oggi, grazie a questo messaggio, può continuare il viaggio dell'uomo diretto verso il suo centro interiore, che racchiude il suo autentico essere "nascosto" e le potenzialità "segrete", che non sono finalizzate ad ottenere un obiettivo pratico o utilitaristico, ma che, qualora scoperte, possono contribuire a dischiudere la propria essenza, alla quale si riferisce appunto il grande Paracelso. Tale metodologia tradizionale insieme all'evoluzione della scienza, nel diciannovesimo secolo, si è giunti a meglio comprendere i vari livelli della realtà. Cosa della quale è stato capace un filosofo della natura quale Franz von Baader, medico e ingegnere appassionato studioso di Jakob Boehme, e, attraverso l'utilizzo derivato dalle riflessioni ed elaborazioni, Fabre d'Olivet, grande adepto ed erudito glottologo, ed altri ancora. Tra i quali, forse, giova citare Jaques Francois Le Boys des Guays, che tradusse in francese Swedenborg, e il sansimoniano Pierre Leroux, che ha riproposto Pitagora e quanto da quest'ultimo elaborato in materia di trasmigrazione delle anime e di iniziazioni segrete.

Certamente l'Ottocento è stato un secolo molto vivo anche da questo punto di vista; vi si può rilevare, altresì, l'opera, a volte ritenuta contraddittoria, dell'abate Constant, meglio noto come Elifas Levi, come pure quella di Gérard Encausse, conosciuto anche come Papus, e di Saint-Yves d'Alveydre, autore dell'Archeometro. Opera, quest'ultima, mediante la quale l'autore descrive, tra l'altro, un metodo per ricercare la corrispondenza delle dimensioni cosmiche.

Alla fine dell'Ottocento, grazie anche alle tecnologie, che hanno consentito di ridurre le distanze temporali, e ancor più nell'epoca moderna a noi coeva, si è accresciuta la possibilità e l'intensità di incontro tra Occidente ed Oriente, e quindi anche tra i vari ambiti tradizionali, sempre intesi anche come espressione della filosofia perennis (sapere universale), che ha riguardato praticamente tutte le varie forme con il quale l'insieme stesso viene formulato.

Con la fondazione della Società Teosofica, avvenuta nel 1875, grazie all'iniziativa di Hélène Petrovna Blavatsky, filosofa, teosofa, saggista occultista e medium russa, poi naturalizzata cittadina statunitense, si allarga ulteriormente, pur con le controverse e discutibili dottrine introdotte, il perimetro del quadro di riferimento della Tradizione, odierna e del ventesimo secolo.

Secolo, che riprende quanto alla fine del Medioevo, tra gli altri, Costantino Michele Psello, l'erudito monaco bizantino scoperto da Leonardo da Pistoia, e Gemisto Pletone avevano reso noto, richiamandosi all'ideale catena sapienziale che unisce Zoroastro, Ermete Trismegisto, Orfeo, Pitagora, Platone e Plotino. A cui si correlano, evidentemente con le dovute differenze formali derivate dal diverso contesto storico, anche Coomaraswamy, Krishnamurti, Gurdjieff, Steiner, Andreev, Florenskij, Pessoa e, a loro modo, Crowley, Evola, Guénon e Bardone, solo per citarne alcuni. Grandi maestri grazie ai quali continua a manifestarsi, in modo più o meno riservato e talvolta più palese, questa sorta di filosofia occulta, mediante la quale è giunta a noi la "Tradizione primordiale", cara ai "perennialisti", e che è riaffiorata, in particolar modo, nel Rinascimento. Periodo nel quale Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e altri hanno contribuito a rilanciare e a perpetuare, con una ulteriore evoluzione, quanto più tardi giungerà nel XX ed oggi nel XXI secolo. Secoli caratterizzati da un enorme sviluppo della tecnica, durante i quali, ciononostante, si continuano a mettere in discussione i "valori insensibili", grazie agli "uomini di desiderio", nei quali rimane viva l'attenzione nei confronti della Tradizione e la cui eredità continua a essere quasi magicamente trasmessa.

Sempre riferendosi a questo specifico perimetro sapienziale, il francese Raymond Abellio e il tedesco Leopold Ziegler, offrono anch'essi conoscenze, similmente a quanto hanno fatto i grandi maestri del passato. Come pure si può "ricevere", nonostante tutto, dal proliferare di numerosi consessi tradizionali ed esoterici, che talvolta si caratterizzano come movimenti poco distinti, come nel caso degli ambiti che fanno capo alla cosiddetta "new age" e dei "nuovi movimenti religiosi". Questi ultimi, spesso neppure orientati verso una ricerca interiore e, nei fatti, non in grado di dare di risposte e offrire contenuti. I quali testimoniano, tuttavia, la presenza di una domanda spirituale, che non è altro che il riflesso del desiderio latente, presente in ogni essere umano, volto a riscoprire piani esistenziali che vanno oltre la normale "fisicità".

In concreto, cosa offre all'uomo la Tradizione, soprattutto a quello appartenente al mondo occidentale, post globalizzato, post industriale, "post tutto" e per di più nichilista? Certamente un supporto che lo aiuti ad acquisire, almeno parzialmente, uno sviluppo completo e armonico della personalità e del proprio essere, in particolare a colui che sarà disposto ad accogliere, oltre l'inconscio personale, quello che Jung, anch'Egli

un iniziato, chiamerà il confronto con la propria ombra. Confronto certamente indispensabile per iniziare e completare un processo di individuazione e comprensione. Processo che ha il fine di consentire di ampliare, in maniera efficace la propria personalità, e che deve muoversi in dette due direzioni, con abbandono e leggerezza, per permettere di ritrovare il sé ed ottenere l'integrazione del lato "oscuro" presente in ciascuno di noi.

Obiettivo, questo, che rende, altresì, indispensabile uno sviluppo, che mira a liberare l'individuo da tutto ciò che implica solamente un ambito binario, caratterizzato da scelte e non scelte (ovvero rifiuti). Attraverso tale sviluppo è possibile reintegrare le potenzialità latenti e permettere alla personalità di passare da uno stato solo potenziale a un piano più elevato, attraverso un rapporto dinamico che consente di non subire passivamente la forza degli elementi che compongono l'inconscio collettivo. E attivando, così un complesso sistema di relazioni tra lo stesso inconscio collettivo e l'io dei singoli. Un insieme di rapporti dinamici, che altro non sono che la personalità integrata, cui mira il processo di individuazione, ottenuto per il tramite di operazioni complementari e parallele di differenziazione e integrazione, il solve et coagula di alchimistica memoria.

Ciò implica, naturalmente, per l'adepto un'azione volta sia verso la conoscenza, complessa e terribilmente difficile da padroneggiare, sia attraverso il misticismo, la meditazione o la operatività. Questo in quanto è difficile comprendere i diversi piani e profili contemporaneamente: l'obiettivo è la padronanza di tutte le forze superiori e terrene, che nella tradizione latomistica sono simboleggiate dalla squadra e dal compasso, equivalenti a molti simboli e figure contrapposte quali, solo per fare un esempio, lo Yang e lo Yin, ovvero la terra e il cielo. In tal modo è possibile ricevere il portato archetipo e simbolico, trasmesso dalle varie ritualità e dalle icone (simboli) presenti nei luoghi sacralizzati, attraverso quello che la neuroscienza chiama "stato modificato di coscienza"; ovvero espansione della stessa, che "supera" la nostra ragione e i blocchi che la stessa attiva, consentendo all'essere umano, di reintegrarsi, con tali percezioni e conoscenze metarazionali.

Si scopre, così, l'appartenenza con il tutto e la comunione con gli altri esseri come trascendenza, anche grazie all'abbandono, l'equivalente della chiusura ermetica dei luoghi sacri, e il rispetto della assoluta conformità dei dettati della Tradizione, che permette l'espansione della mente soprattutto a favore

della intuizione.

Affinché la Tradizione sia trasmessa, anche alla luce delle nozioni psicoanalitiche offerte dalla scienza attuale, non è sufficiente la semplice trasmissione; questa deve anche essere decodificata e interiorizzata costantemente. La Tradizione non può essere padroneggiata solo ricevendo insegnamenti teorici, meramente accademici e nozionistici.

La Tradizione non è solo una cosa che appartiene al passato. Essa parla attraverso l'individuo, nel quale lo spirito tradizionale caratterizza colui che ha acquisito la modalità e l'essenza della trasmissione e quindi, allo stesso tempo la conoscenza. Essa è un autentico patrimonio, mediante il quale si attivano insegnamenti e messaggi tradizionali, con cui si può arrivare infine all'idea della causa prima. Di un essere astratto ed assoluto, forza universale, da cui tutto emana e che tutto comprende e riassume in sé, nel macrocosmo e nel microcosmo, permettendo all'adepto di divenire maestro, consapevole del proprio agire e desideroso di conoscere il mistero della vita e della sua evoluzione.

In altri termini, possiamo considerare questo contesto sapienziale come trasmissione di un insieme d'idee, di arcaiche conoscenze e di esperienze, frutto di rivelazioni e di meditazioni dei pensatori, dei maestri e delle scuole iniziatiche nel tempo succedutesi.

Il modo più semplice ed efficace per comprendere pienamente il significato della Tradizione è quello della cosiddetta filiazione spirituale da maestro a discepolo e quello che viene trasmesso in un ambito collettivo, attraverso cui viene ottenuta un'influenza formatrice analoga a quella derivata dalla vocazione o dall'ispirazione. Altrettanto consustanziale allo spirito, quanto l'eredità biologica lo è rispetto al corpo fisico.

Quindi, una trasmutazione interiore coesistente alla vita quotidiana, che conduce progressivamente alla realizzazione di una coscienza superiore, la quale tende a chiarire lo scopo della nostra esistenza, facilitando il discernimento di un principio immanente d'ordine universale, in quanto l'uomo non riesce a concepire l'origine e la ragione della propria realtà effettiva.

A destra:

*Incisione di Pitagora.*

*R. Burgess, Portraits of doctors & scientists in the Wellcome Institute, London 1973, no. 2404.3. Credit: Wellcome Collection CC BY 4.0*

PYTHAGORAS.



*Apud Fulvium Ursinum  
in nomismate aereo.*

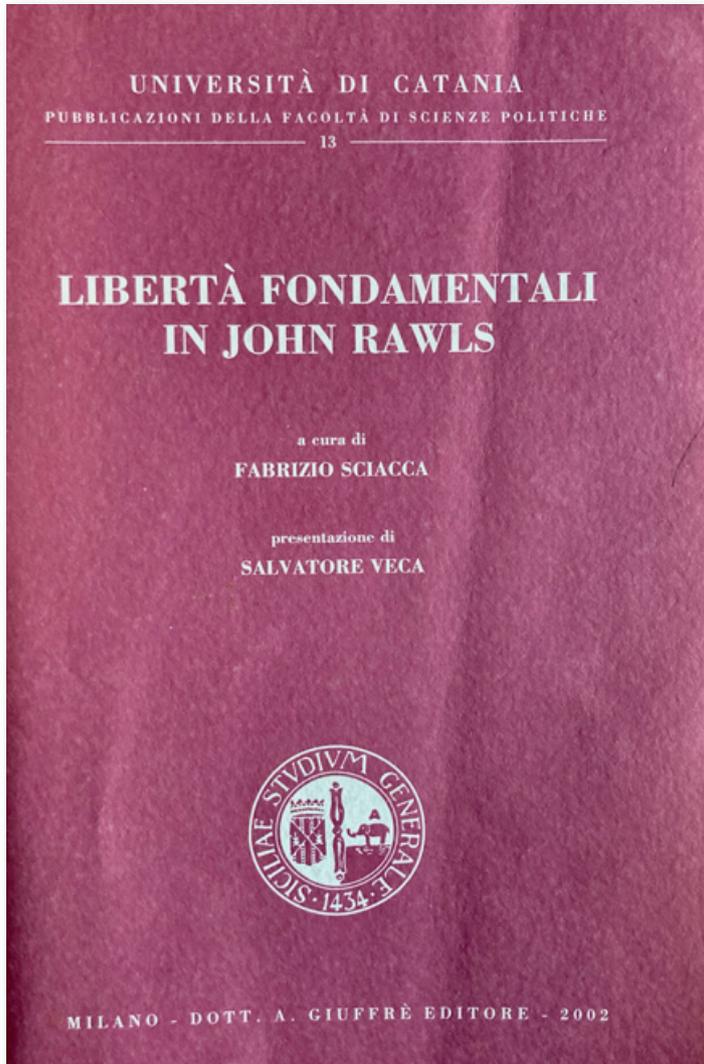
## Suggerimento Editoriale

Fabrizio Sciacca

### Libertà fondamentali in John Rawls

Il volume *Libertà fondamentali in John Rawls*, a cura di Fabrizio Sciacca, viene pubblicato nel 2002, qualche mese prima della scomparsa del filosofo americano. In questo lavoro vengono analizzati sostanzialmente due aspetti di un punto centrale della filosofia politica contemporanea in generale e rawlsiana in particolare: le libertà fondamentali. Viene messa in evidenza la duplice funzione delle libertà fondamentali in Rawls. Esse rilevano tanto come un set di principi a tutela del pieno dispiegamento dell'autonomia individuale nella società civile, quanto come lo strumento che garantisce il fatto del pluralismo ragionevole nelle democrazie liberali. Riguardo al primo aspetto, le libertà fondamentali sono un momento decisivo della teoria politica rawlsiana: si collocano infatti alla base dell'enunciazione del primo principio di giustizia esposto da Rawls in *A Theory of Justice* nel 1971 e poi riformulato nel 1993 in *Political Liberalism*. Si tratta degli eguali valori universali di rango costituzionale che le istituzioni di base di una società bene ordinata devono lasciar condividere, in egual misura, a tutti i consociati. Rievocando Kant, i consociati vengono intesi da Rawls come individui liberi ed eguali dotati di *moral powers*, capacità di sviluppare un senso del diritto e della giustizia e di coltivare una concezione del bene.

Riguardo al secondo aspetto, il dispiegamento di tali poteri morali avviene nell'ambito dell'adesione alle libertà fondamentali tutelate dalla costituzione. È quindi proprio nella cornice costituzionale che gli individui possono realizzare una intersezione ragionevole di valori e principi. Ciò assicura da un lato il perseguimento di quelle dottrine morali comprensive (religiose, politiche e filosofiche) che caratterizzano le concezioni del mondo di ogni soggetto, dall'altro una forma di consenso per intersezione (*overlapping consensus*) che muove verso il consolidamento della lealtà civile in una società giusta.



F. Sciacca

*Libertà fondamentali in John Rawls*

Ed. Giuffrè 2002

EAN: 9788814098161

pp.X-148, €12,00

## NORME EDITORIALI PER I COLLABORATORI HIRAM

1) Tutti i contributi (per gli articoli/saggi, lunghezza massima: 24.000 caratteri, note e spazi inclusi; per le recensioni, lunghezza massima: 4.000 caratteri e senza alcuna nota) saranno inviati, via mail e redatti in forma definitiva, al seguente indirizzo [hiram@grandeoriente.it](mailto:hiram@grandeoriente.it)

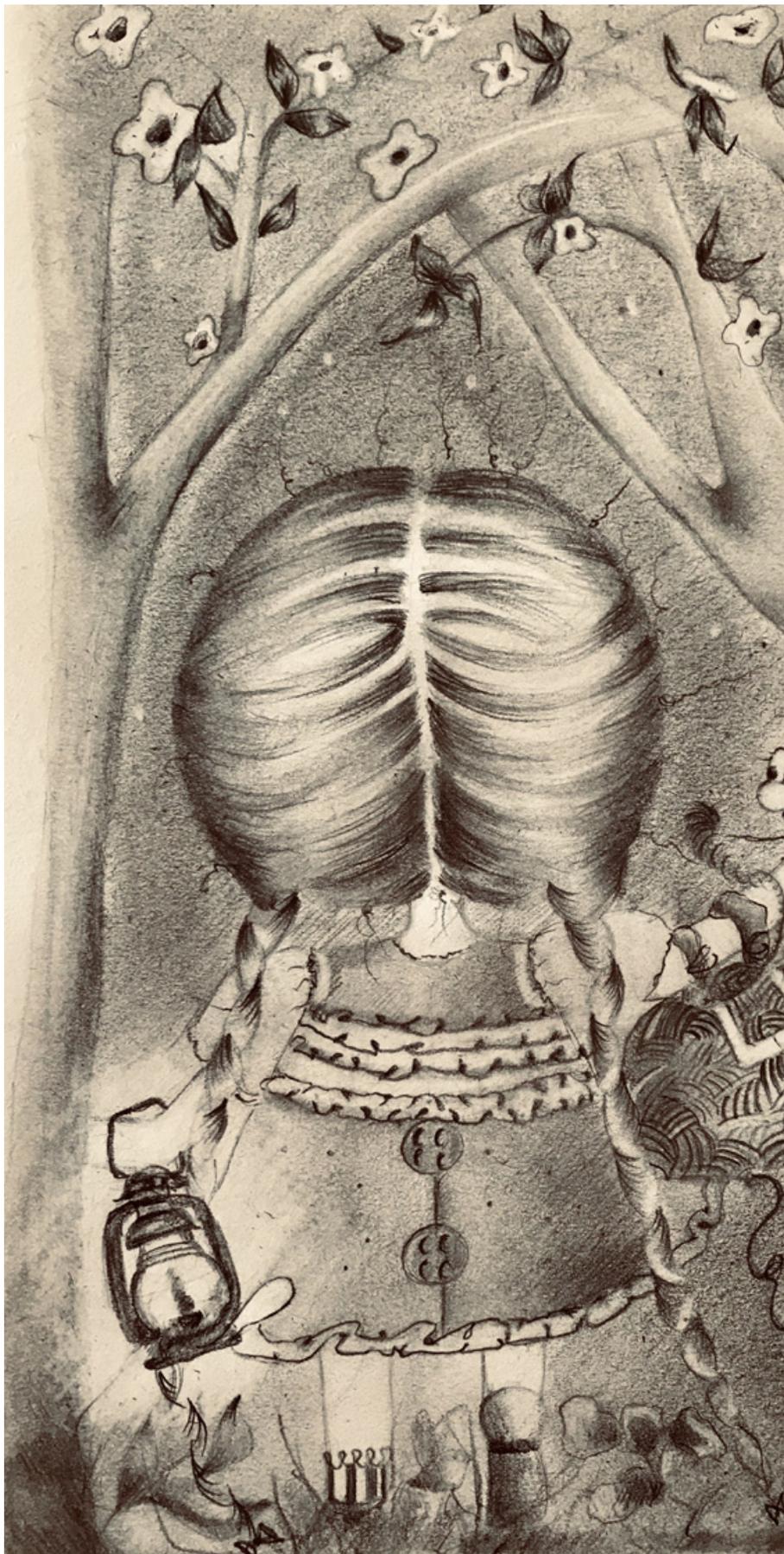
2) Si richiede:

- le eventuali note, numerate di seguito e poste in fondo al testo, devono avere natura funzionale e riferirsi alle opere menzionate nel testo, evitando di concepirle come una rassegna bibliografica sulla letteratura esistente in merito all'argomento trattato;
- il numero della nota va posto sempre prima del segno di interpunzione (xxxx<sup>3</sup>; e non xxxx;<sup>3</sup>)
- i rimandi interni devono essere ridotti al minimo, e devono avere la forma: "cfr. *infra* o *supra* p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
- le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari «...»;
- per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi: "...";
- nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore né porlo in maiuscoletto (MAX WEBER), e mettere in corsivo il titolo dell'opera;
- per i libri indicare casa editrice, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es.: C. Bonvecchio, *Esoterismo e massoneria*, Mimesis, Milano-Udine 2007;
- per gli articoli di rivista, il titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Es.: R. Rosdolsky, *Comments on the Method of Marx's Capital and Its Importance for Contemporary Marxist Scholarship*, «New German Critique», 3 (1974), pp. 62-72;
- per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo in corsivo e preceduto da "in". Es.: P. Galluzzi, *Il "Platonismo" del tardo Cinquecento e la filosofia di Galileo*, in P. Zambelli (a cura di), *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, Laterza, Bari 1973, pp. 39-79;
- per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), *cit.* (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); *ivi* (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- non è necessaria una bibliografia finale se tutte le opere sono già indicate nelle note.

3) i contributi devono essere inviati entro le seguenti date, per la pubblicazione sul primo numero utile di Hiram: novembre (per il numero di gennaio), marzo (per il numero di maggio), luglio (per il numero di settembre).

3) gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via e-mail) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali.

4) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.



"La partenza"  
Dalila Lazzarini