

ATHANOR



S.:O.:M.:I.:
Sovrano Ordine Massonico d'Italia
Ordine Generale degli Antichi
Liberi Accettati Muratori

notiziario di cultura massonica e informazione
Anno V - numero 2 - febbraio 2019



COMITATO SCIENTIFICO

Barbara Empler
Marco Cardinale
Carlo P. D'Amico.
Marco Gladioro
Maria Concetta Nicolai
Maria Grazia Pedinotti
Amedeo Rogato

REFERENTI REGIONALI

Abruzzo: Ennio Proietto
Calabria: Angelo Russo
Campania: Umberto Maria Cioffi
Lazio: Salvatore Insalaco
Liguria: Marco Gladioro
Puglia: Roberto Filippo
Sardegna: Luisella Fadda

NOTE PER I COLLABORATORI

I contributi vanno consegnati nella stesura definitiva, in formato elettronico Word o Rich Text Format, ai Referenti regionali che provvederanno ad inviarli al seguente indirizzo: athanor.notiziario@gmail.com. Il file non deve contenere immagini. L'eventuale corredo iconografico va fornito a parte in formato jpg, risoluzione 300. Punteggiatura e accenti. I segni di interpunzione seguono le parentesi, le virgolette e i numeri di nota. Si richiama l'attenzione sull'uso corretto degli accenti acuto e grave.

Spazi. Non mettere mai lo spazio dopo la parentesi aperta e prima della parentesi chiusa, prima della virgola, del punto e di ogni altro segno grafico che non deve essere separato dalla parola cui si riferisce. L'apostrofo non vuole spazi prima o dopo. Maiuscole. Si suggerisce la massima sobrietà nell'uso delle maiuscole. È preferibile che in testo sia scritto in alto e basso (esempio no MASSONERIA ma Massoneria)

Numeri. I numeri si danno in cifre quando si tratta di date, dati statistici, quantità precedute dalle rispettive misure, mentre si preferisce la denominazione in lettere per l'uso discorsivo. Note. Le note devono essere a piè di pagina, inserite con numerazione automatica. Il rimando deve essere effettuato, nel testo e nella nota, con numerino a esponente, senza parentesi. È opportuno rinviare in nota ogni indicazione bibliografica e anche considerazioni marginali, citazioni di diverso genere, ecc. Citazioni bibliografiche. Vanno date nel seguente ordine: Autore, nome e cognome; Titolo, Casa editrice, luogo e data di stampa. Tutti gli elementi vanno separati dalla virgola. Se qualche elemento manca, viene sostituito dall'abbreviazione appropriata (s.l., s.e., s.d., s.n.t.). Nelle citazioni successive di una stessa opera, si ripetono il nome dell'autore e le prime parole del titolo, seguite da "op. cit."
Correzione di bozze. La correzione delle bozze dovrà limitarsi ai soli refusi tipografici.

Sicilia: Maurizio Di Modica

DIRETTORE EDITORIALE
Barbara Empler

COMITATO DI REDAZIONE
Antonella Antonelli
Maria Concetta Nicolai
Francesco Properzi Curti

SEGRETERIA DI REDAZIONE
Referente: Antonella Antonelli
via Romilia n.31, Roma tel. 06 7008453
www.somi-massoneria.it
athanor.notiziario@gmail.com
concettanicolai@gmail.com

SOMMARIO

LA PAGINA E LE PROPOSTE DEL SERENISSIMO GRAN MAESTRO BARBARA EMLER

3 - *Allocuzione pronunciata nella tornata di Gran Loggia 19 gennaio 2019*

6 - *Lezioni sull'obbedienza delle masse da un uovo crudo* di VITTORIO PELLIGRA

NOTIZIE DALLA GRAN SEGRETERIA

8 - *La Befana del Somi*

a cura DI ANTONELLA ANTONELLI

LE PROPOSTE

10 - *Magia e Qabbalah*

DI MARCO CARDINALE

22 - *Dalla terra al fuoco*

di MARIA GRAZIA PEDINOTTI

LE RIFLESSIONI

26 - *Ermeneutica del rituale in grado di apprendista*

DI MARCO MARINELLI

30 - *La chiave e la porta del tempio*

DI LUIGI ANNESI

QUARTA DI COPERTINA

34 - *Le edizioni Sebastos Somi*

a cura della REDAZIONE

IMMAGINE DI COPERTINA:

Samotraccia, Santuario dei Grandi Dei: Iniziazione di Agamennone ai Misteri dei Cabiri. (rilievo sec. VI a. C.), oggi esposto al Museo del Louvre, Parigi.





LA PAGINA DEL SERENISSIMO GRAN MAESTRO

Sovrano Ordine Massonico d'Italia
Gran Loggia 19 gennaio 2019 E.V.

ALLOCUZIONE

del Serenissimo Gran Maestro Barbara Empler

Carissime Sorelle e Carissimi Fratelli,
ben ritrovati a tutti.

Ringrazio e do il benvenuto a tutti i Maestri oggi presenti in qualità di ospiti ed osservatori. Tra i nostri compiti vi è anche quello di preparare la futura classe dirigente della Comunione, affinché la fiaccola della tradizione non debba mai interrompersi al rinnovo delle cariche di Gran Loggia; il coinvolgimento dei Fratelli Maestri, previsto dalla nostra Costituzione per ragioni di trasparenza, è anche finalizzato a mettere a disposizione della Gran Loggia, Fratelli e Sorelle preparati sui compiti che dovranno andare a svolgere e che possano, così, consapevolmente assumersi la responsabilità della gestione dell'Obbedienza per proseguire il percorso tracciato da chi li ha preceduti.

La Gran Loggia è il luogo ove ogni sei mesi, attraverso il confronto dei suoi Membri, si valuta l'efficacia di quanto in precedenza deliberato e si pianificano gli obiettivi futuri, valutando le attività da porre in essere per il loro raggiungimento nel breve, medio e lungo periodo. Questa è quindi la sede in cui si prendono le decisioni più rilevanti per il bene dell'Ordine.

Ringrazio tutti i Dignitari ed Ufficiali di Gran Loggia che hanno risposto alla convocazione della odierna Tornata e, lasciando i loro impegni personali, si sono messi al servizio dell'Obbedienza affrontando un lungo viaggio e sostenendone le relative spese.

Ringrazio tutti voi Maestri Venerabili che oggi siete presenti per portare il contributo dei Fratelli che degnamente rappresentate alle decisioni che riguardano l'Obbedienza, ricordando a me stessa ed a tutti voi che senza le Logge il S.O.M.I. non potrebbe esistere.

E' nota la mia preoccupazione, e non credo di peccare di presunzione nel farmi interprete anche della vostra, sulla necessità di cambiare nella coscienza pubblica la percezione che si ha della Massoneria.

Il nostro obiettivo è quello di poter un giorno dire che stiamo andando ad una riunione di Loggia con la stessa disinvoltura con cui diciamo che andiamo a fare shopping, a cena fuori o al circolo sportivo, rimanendo liberi

di decidere se rivelare o meno la nostra appartenenza, piuttosto che far dipendere tale scelta dagli atteggiamenti e dai pregiudizi degli amici, parenti o colleghi, ma la strada da fare è ancora lunga.

All'apertura dei nostri Lavori Rituali dichiariamo di lavorare "per il bene dell'Umanità ed alla gloria del GADU". Tale affermazione sul piano iniziatico definisce l'obiettivo del nostro lavoro interiore ma, poiché siamo chiamati a continuare detto lavoro nel mondo profano, dobbiamo delineare una missione e la relativa strategia per soddisfarla.

Tutte le nostre azioni quotidiane sono finalizzate al raggiungimento di un obiettivo, ed è quindi compito della Gran Loggia identificare gli obiettivi da raggiungere nel breve, medio e lungo periodo che rappresentino la nostra guida nel dirigere gli sforzi pianificando le relative strategie; si tratta di una necessità connessa alla sopravvivenza di qualsiasi organizzazione che non può essere gestita senza avere un fine da raggiungere, aspettando di vedere cosa accadrà o pensando semplicemente a cosa potrebbe accadere. Tale pianificazione deve essere fatta valutando i fattori in cui l'organizzazione stessa è contestualizzata. A tal fine sottopongo alla vostra attenzione alcuni dati che potrebbero esserci utili nelle valutazioni che andremo a fare nel programmare il nostro lavoro.

Da una indagine statistica pubblicata sul sito Masonic Service Association of North America che raccoglie i dati relativi ai Fratelli nord americani e canadesi, il numero degli aderenti nel 1924 era di 3.077.161, raggiungendo un picco di 4.103.161 nel 1959. Di lì in poi è iniziata una parabola discendente; nel 2015 il numero era sceso ad 1.157.987 per assestarsi nel 2017 ad 1.076.626 aderenti. In totale dal 1959 al 2017 il Nord America ha perso più di 3.000.000 di massoni cioè il 73,8%. Se Atene piange, Sparta non ride. Nel 1920 la Gran Loggia Unita d'Inghilterra contava circa 30.000 nuovi ingressi e nel 2015 questo numero è sceso a 7.000 con un decremento costante medio annuo dell'1% ed una differenza percentuale negativa del 76,7%. Sempre in Inghilterra oggi il 20% dei suoi membri si dimette

subito dopo l'iniziazione ed il 60% dei Fratelli ha più di 60 anni (fonte:sito UGLE).

Questi dati, ed ancor più quelli sull'abbandono e l'età, sono sovrapponibili in termini percentuali alla nostra Obbedienza. Con ciò ritengo di aver sgombrato in radice ogni dubbio che potremmo essere gli unici a soffrire ma mai, come in questo caso, è saggio pensare "mal comune mezzo gaudio". La lettura di questi dati impone più di qualche riflessione: la Massoneria ha perso il suo fascino o siamo noi singoli massoni a non essere più affascinanti?

Abbiamo dedicato molto tempo a riflettere sulle difficoltà di attrarre nuovi membri dando la colpa alla diffidenza che ci circonda sotto tutte le sue forme, e mentre eravamo impegnati in questa crociata contro gli antimassoni, dalla porta del Tempio uscivano alcuni Fratelli sterilizzando gli sforzi compiuti per iniziare i profani. Oggi attrarre nuovi membri è diventato difficile quanto coinvolgere i Fratelli perché rimangano.

La Gran Maestranza, in linea con i suoi programmi, si sta impegnando a 360 gradi per aiutare le Logge ad avvicinare i profani.

I media nazionali sono ossessionati dalle strette di mano, dai tre baci, dal nepotismo, dalla corruzione e da eventi che sono accaduti quasi 40 anni fa. Non ci sono interviste televisive fatte a massoni in cui non si parli della P2. Tuttavia solo il 4% dei giovani sotto i 25 anni legge la stampa nazionale e solo il 9% apprende le notizie dalla televisione. La principale fonte di notizie negli under 30 è internet. Di qui lo sforzo per rafforzare la nostra presenza sul web. Da ottobre scorso è online la nuova grafica del sito ed abbiamo un profilo sui maggiori social: Facebook, Instagram e Twitter tutti in via di implementazione.

Per attrarre i profani, la comunicazione è un aspetto importante. Può essere difficile per molti di noi spiegare com'è e cos'è la Massoneria, considerato che ha un significato diverso per ognuno di noi.

Se parliamo di beneficenza, volontariato, amicizia o cameratismo non siamo diversi da centinaia di altre organizzazioni e non rappresentiamo gli aspetti peculiari della Massoneria.

Non dobbiamo reinventarci per compiacere l'opinione pubblica, ma abbiamo bisogno di affinare il nostro messaggio perché possa avere un maggior effetto su coloro che potremmo influenzare, attraverso una politica basata su strategie ed iniziative che comunichino la natura unica della Massoneria e che ci renda tanto attraenti quanto preziosi. Per fare ciò dobbiamo definire noi stessi in modo chiaro e positivo all'esterno, ripartendo dal modo di presentarci.

Affrontare i cambiamenti non è un compito semplice. Dobbiamo prenderci il relativo rischio, gestirlo e annullarlo. Alcuni aspetti della nostra Istituzione sono

preziosi e devono essere preservati come parte della nostra unicità in quanto siamo custodi di antiche tradizioni, ma un'organizzazione che non si rinnova è improbabile che possa sopravvivere. Lo vediamo nella vita delle singole Logge che pur riunendosi subiscono dei cambiamenti: alcune Logge implodono ed altre invece rinvigoriscono e prosperano. Per prosperare dobbiamo essere preparati a rischiare e a cambiare.

Per non lasciare lettera morta l'impegno che abbiamo assunto quando siamo stati iniziati, è indispensabile rimanere vicino a quei Fratelli che per vari motivi si sono assognati ed è stata pertanto deliberata dalla Gran Maestranza, un'azione ispirata alle politiche del passato. Il nostro fondatore, ex Gran Maestro Silvio Vigorito, aveva l'abitudine di inviare periodicamente ai Fratelli assognati una lettera dal seguente tenore "Chiediamo di intavolare un dialogo per una intesa comune e ritrovarci ... almeno con relazioni di pace ed armonia" aggiungendo una postilla in calce "...se sei già attivo in altra Obbedienza ti preghiamo di non tenere conto della presente perché non è nostro costume distogliere i Fratelli che lavorano". Tale iniziativa, perpetuata nel corso degli anni, ha dato buoni risultati visto che oggi l'Obbedienza che ha fondato Vigorito vive in questa assemblea. Nell'ambito delle attribuzioni di cui all'art. 39 delle Cost., ho affidato al Gran Primo Sorvegliante un progetto sperimentale che tenga conto delle motivazioni espresse dai Fratelli assognati, al fine di verificare se le loro problematiche sono ancora presenti ovvero desiderino riprendere il loro percorso iniziatico.

Cari Maestri Venerabili il vostro lavoro vi impone di agire per il bene della Loggia ed in linea con gli obiettivi fissati dalla Gran Loggia di cui fate parte. Molte richieste di assognamento pervenute alla Gran Segreteria nascondono, dietro la clausola di stile "per motivi personali o lavorativi", verità spesso diverse che vanno dai contrasti interni con Fratelli della Loggia all'insoddisfazione sui Lavori svolti. Mi rivolgo, pertanto, a voi per ricordare a tutti che qui si prendono decisioni per il bene dell'Ordine e tali decisioni devono costituire l'obiettivo del vostro mandato abbandonando ogni forma di EGO. Ciò significa che dovete essere straordinariamente umili per mantenere l'unità della Loggia, l'obiettività nell'operato e portare sempre pace ed amore nei confronti di tutti i Fratelli, anche di quelli che a vostro personale giudizio non sarebbero idonei a proseguire il loro cammino massonico. Ricordatevi che nessuno di noi è perfetto e deve essere nostra premura aiutare i Fratelli a crescere anche partendo dai loro errori senza mai mortificarli. La nostra è una scuola iniziatica, non siamo una setta e non mettiamo voti sulle pagelle. Ognuno di noi è qui perché ha un proprio percorso unico e diverso da quello degli altri. Nessuno insegna nulla e ciascuno apprende nella misura in cui è

capace. È in questa diversità che dobbiamo trovare il nostro nutrimento e lo stimolo per migliorarci.

Il progetto affidato al Gran Primo Sorvegliante prende le mosse da un fallimento con l'ambizione di trasformarlo in un successo, un lavoro alchemico delicato al quale tutti dobbiamo collaborare come si conviene agli operai di un cantiere che, tralasciando ogni questione di principio estranea alla via iniziatica, lavorano in armonia per completare l'opera.

Per andare incontro ad ogni MV mi sono attivata per semplificare al massimo la gestione delle loro incombenze. Nei prossimi giorni vi sarà possibile accedere ad un'area riservata all'interno del sito, da cui potrete scaricare tutta la modulistica e la documentazione che vi occorre, dalle domande di adesione, ai rituali, ai giuramenti, agli statuti e costituzioni, alleggerendo in tal modo anche il lavoro della Gran Segreteria.

Se le Carte Costituzionali ci offrono una guida sui principi cui ci dobbiamo uniformare in quanto Istituzione Massonica, la sua gestione nel 2019 non può non tenere conto dell'evoluzione dei tempi e delle opportunità che la tecnologia offre.

Iniziare a modernizzare i processi interni è un lavoro enorme, ma certamente porterà benefici e potrà trasformare anche le esperienze dei singoli Fratelli nella loro quotidianità. Riuscite ad immaginare un sistema che manda link ed articoli che spieghino la cerimonia di iniziazione ad un iniziato il giorno dopo il suo ingresso? O un sistema che invia informazioni sulle attività del S.O.M.I.? Abbiamo già sperimentato come l'efficienza dell'Ufficio Stampa abbia inciso sulla divulgazione di notizie e di eventi aumentando la conoscenza da parte dei Fratelli sulle varie iniziative.

Per mantenere vivo l'interesse dei nostri associati dobbiamo sfruttare le risorse della tecnologia. Ancora una volta mi rifaccio alle Obbedienze straniere, in particolare alla Gran Loggia Unita d'Inghilterra che recentemente ha lanciato "SOLOMON", una risorsa gratuita di apprendimento on line. Attraverso la registrazione si accede ad un'area compatibile con il grado posseduto e si possono leggere numerosi articoli selezionati, rendendo il viaggio di ogni candidato più appagante perché viene accompagnato nel processo di apprendimento anche quando non c'è la Tornata. A tal fine stiamo studiando un adattamento di tale risorsa alle nostre esigenze tenendo conto proprio dell'importanza che ha assunto la tecnologia nella vita di tutti i giorni, la cui



finalità deve essere quella di supporto a tutti i Fratelli, compresi coloro che hanno difficoltà di deambulazione o si trovano in località distanti dal luogo di riunione della Loggia, in tal modo nessuno sarà abbandonato. C'è una quantità enorme di lavoro da programmare insieme, senza contare i numerosi eventi nazionali e locali che dovremo sviluppare per socializzare e per farci conoscere. Dovete solo decidere se ed in quale misura vorrete far parte delle sfide che abbiamo davanti.

Il S.O.M.I. ponendosi quale custode dei valori e delle tradizioni della Massoneria che ispirano le persone a condurre una vita migliore a beneficio della società, valorizzando l'amore fraterno, il sollievo e la verità, deve essere un'organizzazione semplice, di supporto, accogliente, incentrata sui membri, amichevole e divertente perché questi sono i requisiti a cui uomini e donne "Liberi e di buoni costumi" vorranno unirsi e rimanere membri. Abbandoniamo i nostri personalismi e lavoriamo tutti per il bene dell'Ordine e dell'Umanità.

Grazie per l'attenzione e buon lavoro.



BARBARA EMPLER
Serenissimo Gran Maestro

LE PROPOSTE DEL SERENISSIMO GRAN MAESTRO

Sull'editoriale de "Il Sole 24 Ore" del 20 gennaio è apparso un interessante articolo di Vittorio Pelligra "Lezioni sull'obbedienza delle masse ad un ovo crudo" che riportiamo qui nella sua versione integrale per la lucidità con cui affronta il tema e che merita veramente la maggior diffusione possibile, sperando in una presa di coscienza da parte di coloro che tendono a seguire, o peggio, si identificano nelle "masse". Il giornalista

svolge una attenta riflessione su come le persone rispondano ciecamente agli ordini che vengono impartiti. L'analisi, spietata per certi versi, ci consegna una realtà raccapricciante che non fa altro che mettere in luce il totale appiattimento intellettuale in cui vive la stragrande maggioranza delle persone. È in questa cecità culturale che la nostra missione diventa una vera e propria sfida. V'è da riflettere molto. (Barbara Empler)

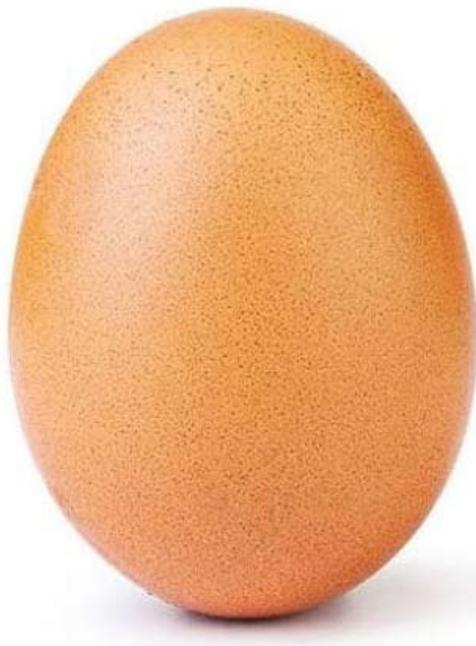
LEZIONI SULL'OBEDIENZA DELLE MASSE DA UN UOVO CRUDO DI VITTORIO PELLIGRA

Un uovo. Semplice, crudo, su sfondo bianco, senza una ragione o un perché, ha ottenuto nei giorni scorsi quaranta milioni e rotti di like su Instagram. È "piaciuto" a gente in ogni latitudine e longitudine del globo, persone che hanno speso una parte, piccola per la verità, della loro vita, per esprimere il loro "mi piace", ad un uovo. Il tutto per battere il vecchio record detenuto, con diciotto milioni di "like" da una foto di una certa Kylie Jenner e della neonata figlia Stormi.

Devo confessare che non so bene chi siano né l'una, né l'altra. Ma questo, me ne rendo

conto, è un problema mio che sono di mezz'età, direbbero i miei figli adolescenti. Acqua passata, comunque, visto che ormai la nuova star di Instagram è un uovo. E questa cosa a dire il vero è piuttosto interessante per motivi diversi: innanzitutto, perché ci aiuta a capire il peso vero di un "like su Instagram" (o qualsiasi altro social, Twitter, Facebook, etc.) come misura affidabile della popolarità, del valore, della rilevanza, dell'importanza, etc. di qualunque cosa venga postata e "likata" sui social.

Sappiatelo, idoli del calcio, della musica, influencer o ministri della Repubblica, voi, che con queste modalità effimere e volubili ci imponete la vostra macchina di propaganda e così misurate e ostentate il vostro valore, che niente, proprio niente potete contro un uovo, semplice, crudo, su sfondo bianco. Lui è, secondo questa metrica, meglio di voi, quarantacinque milioni di volte meglio di



voi, di qualunque cosa facciate, diciate, postiate. Se questa questione non vi sembrasse abbastanza seria, ce n'è un'altra più seria ancora.

Questa ha a che fare con la ragione per cui quarantacinque milioni di persone, ora che leggete saranno anche di più, hanno sentito la necessità di mettere il loro "like" all'uovo. La risposta è tanto semplice quanto disarmante: perché qualcuno, non si sa bene chi, glielo ha chiesto. Mettete un "like" su questa immagine così cerchiamo di battere il record mondiale di "like" di Kylie Jenner e della figlia Stormi. E la gente ha ubbidito, perché la gente obbedisce. Fac-

ciamo tutti, molto più spesso di quanto ci piace credere, ciò che gli altri ci dicono di fare.

Con alcuni miei colleghi abbiamo recentemente condotto un esperimento a riguardo. Abbiamo arruolato novanta volontari e a ciascuno di essi abbiamo assegnato cinquanta palline. Ogni partecipante poteva mettere le palline in due contenitori, uno blu ed uno giallo. Per ogni pallina messa nel contenitore blu ogni partecipante avrebbe ottenuto 2 punti, mentre per ogni pallina messa nel contenitore giallo ne avrebbe guadagnato 4. I punti sarebbero poi stati convertiti in denaro, denaro vero, sonante; più punti più denaro.

Ogni partecipante poteva distribuire le palline a suo piacimento, senza vincoli di sorta. Semplicemente le istruzioni dell'esperimento divano ad un certo punto: "la regola è quella di mettere le palline nel contenitore blu".

Una regola senza nessun senso particolare, che nessuno avrebbe fatto rispettare o la cui violazione nessuno avrebbe né verificato, né tantomeno sanzionato. Niente di più. L'esperimento, svolto in condizione di totale anonimato, ha mostrato in maniera inequivocabile la nostra naturale e inquietante tendenza a seguire le norme, anche quelle senza nessun senso, perfino quando queste sono costose. Ciò che abbiamo visto è che se ti dico di mettere le palline nel contenitore blu, anche se ci perdi, tu lo fai, senza discutere, e basta. Di tutte le palline messe a disposizione dei partecipanti al nostro esperimento, infatti, il sessantasette per cento sono state messe nel contenitore blu. Tutte persone, queste, che pur di seguire un suggerimento uscito da non si sa dove e non si sa perché, hanno rinunciato a metà dei loro potenziali guadagni.

In realtà questo risultato ce lo aspettavamo.

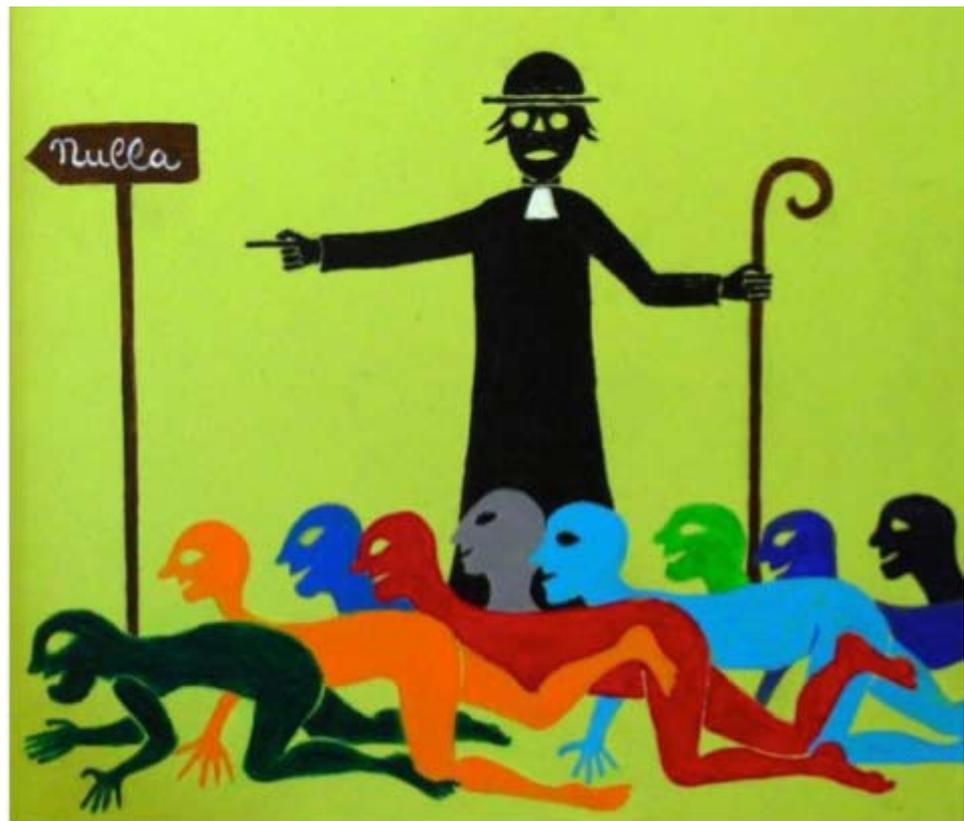
La psicologia sociale ha documentato una moltitudine di casi simili. Il più famoso, tristemente famoso, è certamente il cosiddetto Milgram experiment (*Milgram, S. 1963. "Behavioral Study of Obedience". Journal of Abnormal and Social Psychology. 67(4), pp. 371-8).*

Attraverso una serie di prove, all'inizio degli anni sessanta lo psicologo dell'università di Yale, Stanley Milgram, si prefisse l'obiettivo di misurare oggettivamente le determinanti della disponibilità all'obbedienza. Arruolò diversi volontari e li mise nelle condizioni di infliggere scosse elettriche a quelli che loro pensavano essere altri partecipanti allo studio. In una stanza attigua venivano situati degli attori che rispondevano attraverso un microfono ad una serie di domande fatte dai partecipanti all'esperimento; questi, dopo ogni risposta errata, erano stati istruiti dallo sperimentatore, uno scienziato in camice bianco, ad infliggere una scossa elettrica di intensità crescente ai partecipanti situati nell'altra stanza.

Le domande si susseguivano, così come le scosse, via via più potenti, fino al punto in cui alcuni degli attori, debitamente istruiti, emettevano grida di dolore, chiedevano che l'esperimento venisse interrotto e ad un certo punto smettevano di dare segni vitali. Ma niente, i partecipanti, su indicazione dello sperimentatore in camice bian-

co, continuavano a impartire loro la punizione. Anche quando dall'altra parte del vetro, ormai non giungeva più nessun lamento, solo silenzio, segno di uno svenimento o peggio. Alcuni dei partecipanti continuavano a fare il loro dovere e somministravano la scossa elettrica, nonostante la preoccupante mancanza di qualunque reazione proveniente dalla stanza accanto.

Milgram descrisse, dieci anni dopo, la genesi del suo studio, direttamente ispirato dalla vicenda del criminale nazista Adolf Eichmann, in un libro diventato famoso, intitolato *"Obedience to Authority; An Experimental View"*, nel quale metteva in evidenza i vari fattori scatenanti di



una tale disponibilità alla cieca obbedienza: tra questi la legittimazione attribuita al ruolo dello sperimentatore, la voce stentorea dello scienziato, l'autorità promanante dalla sua figura, la sua divisa, segno di autorevolezza e potere.

Quarantacinque milioni di like alla foto di un uovo, solo perché qualcuno lo ha chiesto. Attenzione, perché la gente è disposta a fare e a credere ciò che gli viene chiesto di fare e di credere, molto più facilmente e frequentemente di quanto siamo disposti ad ammettere. Cincicamente, senza retorica, la scienza ci dice che siamo dei creduloni. Mettere un "like" è molto, come la storia ci insegna, siamo disposti a fare se qualcuno ce lo chiede, soprattutto se lo fa con toni perentori e magari vestendo una, o più divise.

NOTIZIE DAL GRAND'ORIENTE
A CURA DI ANTONELLA ANTONELLI GRAN SEGRETARIO

LA BEFANA DEL S.O.M.I.

*arriva al reparto di oncologia pediatrica del Bambin Gesù
di Roma insieme a Mary Poppins*

Anche quest'anno abbiamo rispettato il nostro appuntamento con i bambini ricoverati al reparto oncologia del Bambin Gesù. Grazie alla riffa benefica del 15 dicembre scorso ed al generoso contributo di una nota catena di supermercati. La consegna delle calze è stata accompagnata da una famosa illusionista vestita da Mary Poppins che mettendo in scena un allegro spettacolo di magia, ha reso speciale una giornata difficile per i "cuccioli" ricoverati.

Ringrazio tutti i Fratelli e le Sorelle che hanno reso possibile la realizzazione di questo evento cui siamo molto affezionati. Non dobbiamo mai dimenticarci di chi soffre ed ha bisogno di aiuto. Portare un sorriso ai bambini malati ed ai loro genitori è solo un piccolo gesto che certo non cambia la realtà dei fatti, ma sicuramente è una goccia che se portata all'attenzione delle masse, può avere l'effetto di uno tsunami. Sono tante le associazioni benefiche che si occupano di portare un sorriso nei reparti pediatrici, ma mai abba-



stanza. È stata straordinaria la collaborazione che vi è stata da parte di chi nemmeno ci conosceva. È bastato solo dire quale fosse la finalità dell'acquisto di un considerevole numero di calze della Befana, per trovare contributi ulteriori al nostro da parte di estranei alla nostra associazione. Non si può tuttavia tacere che spesso grandi e piccole organizzazioni, spacciano per benefiche raccolte di fondi

che vengono invece utilizzate per fini diversi. Per sgomberare il campo da ogni dubbio e dimostrare la nostra serietà affinché il cuore delle persone non cessi di essere generoso, abbiamo inviato le foto dell'evento a tutti coloro che hanno in misura diversa collaborato. Siamo orgogliosi che alcune di queste foto siano anche pubblicate sul sito di alcune aziende. Speriamo che il nostro esempio sia quello da imitare, ed invitiamo tutti a segnalare alla nostra segreteria eventi ed iniziative simili cui poter dare un contributo non solo in occasione delle feste comandate.



MAGIA E QABBALAH MA'ASIT

come scienze naturali in Giovanni Pico.

Dalla teurgia orfica alla dottrina cristiana

DI MARCO CARDINALE - RL GAALAD ALL'ORIENTE DI ROMA

1 Marco Cardinale, *Strutture qabbalistiche e simbolismo astrologico nel pensiero esoterico di Giovanni Pico*, in pubblicazione.

2 P. Garsia, *Determinationes magistrales contra Conclusiones apologales Johannis Pici Mirandulani Concordie Comitum*, Roma 1489. Sulla disputa, J. Rousse-Lacordaire, *Une controverse sur la magie et la kabbale à la Renaissance*, Ginevra 2010.

3 W.J. Hanegraaff, voce *Magic I: Introduction*, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leida-Boston 2006, pp. 716-718, che prospetta una classificazione dei differenti modelli di interpretazione della magia in intellettualistici, funzionalisti e di partecipazione.

J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia 2004, p. 18, sostiene che qabbalah pratica sia un'espressione impropria, in quanto non denoterebbe una pratica magica, bensì una forma di cultura popolare ebraica, priva di autentici legami con la qabbalah speculativa. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge 1989, p. 211, p. 239, ha escluso la possibilità che Pico sia stato influenzato da testi di magia ebraica, considerando gli elementi magici legati alla cabala pratica come derivati dai testi di qabbalah speculativa.

4 J.P. Boudet, *Entre science et nigromance*, Parigi 2006, p. 119.

5 M. Idel, *Il Golem. L'antropoide artificiale nelle tradizioni magiche e mistiche dell'ebraismo* (Parigi 1922), ed. it. a cura

1. PREMESSA.

In uno studio destinato ad *Arcana*,¹ ho illustrato come per Giovanni Pico la scoperta di qabbalah, grazie all'apporto di Flavio Mitridate e ai testi da lui tradotti dall'ebraico - assai liberamente e con apporti del tutto personali - costituì un dominante strumento di analisi e recupero di sapienze precedenti, iniquamente trattate dalla cultura del primo Rinascimento e dalla teologia ecclesiastica quali pericolose discipline meritevoli di inappellabile condanna spirituale e generale biasimo ideologico.

Uno sforzo riabilitativo che muoveva non dall'assioma di un'assoluta verità tramandata da tali dottrine, bensì dal ritrovare in esse un nucleo riconducibile all'unitarietà del volere divino, espresso in molteplici esperienze le quali, per quanto sorte in ambiti e circostanze storiche assai differenti, non potevano definirsi antagoniste o negatrici della perfetta rivelazione compiuta dal Cristo. Così Pico, in due fasi del suo pensiero, giusta la sua vocazione alla "pax unifica", riabilitò l'astrologia sottraendola alla nefasta signoria della divinazione e riportandola a una scienza che, filtrata attraverso le strutture di qabbalah, contribuiva a un miglior intendimento delle finalità della creazione. Il tutto si venne a condensare nelle *Conclusiones nongentae sive theses*, da discutere a Roma in un convegno di dotti da lui stesso convocato. L'opera si compone di una prima serie in cui si commentano 400 proposizioni di vari autori e si conclude con 47 tesi qabbalistiche (ispirate dal Commento al Pentateuco di Menahem Recanati, sempre nella traduzione del Mitridate); di una seconda serie di 500 proposizioni originali, che si chiude con 72 tesi qabbalistiche *secundum opinionem propriam*. Purtroppo il progetto non vide mai la luce sia perché l'opera (terminata nel novembre 1486) fu stampata a Roma senza attendere il giudizio di cattolicità da parte della commissione pontificia sia per il fatto che, tre anni, dopo il vescovo di Ales, Pedro Garsia, tacciò di eresia tredici di queste tesi.²

Quanto detto in merito alla disciplina astrologica vale per la magia che nella riflessione di Pico assume i contorni di "scienza fisica operativa". Ciò necessita di esplicazioni, in specie a quale magia egli si riferisca: il che equivale ad ampliare il discorso alla definizione stessa della disciplina nel periodo medievale e del Rinascimento.

2. LA MAGIA MEDIEVALE

Nei suoi studi, Pico mostra un continuo confrontarsi con le difficoltà dibattute nel suo tempo in materia magica, prospettando ottiche che si pongono tra continuità e frattura con le speculazioni tipiche della fine del Medioevo e degli albori rinascimentali. Il concetto storicamente individuato di "magia" è ambiguo anche dal punto di vista di categoria generale che, nella cultura attuale, è stata criticamente determinata facendo ricorso a numerosi modelli interpretativi, ³ in rapporto a religione, scienza, superstizione, razionalità/irrazionalità. Nel suo insieme, la magia consiste in una specifica forma interpretativa del reale, una "razionalità" che si organizza in una dottrina autonoma che esprime una composita visione del mondo in cui, attraverso tradizioni eterogenee, si compendiano elementi fisici, cosmologici, metafisici, teologici, etici, antropologici, religiosi, mistici, ⁴ che collaborano all'inquadramento della magia come attività essenzialmente tecnico-operativa, prassi rituale-taumaturgica, legata a ottenere effetti straordinari, miracolosi e mirabolanti. Come tale, essa si riporta ad appropriate conoscenze teoriche che, fondando la prassi sul fine della piena realizzazione del sapere speculativo,

conducono alla conclusione che la magia rappresenti un sapere pratico⁵ una conoscenza ottenuta mediante l'azione: una superiorità pratica che si ritrova anche nel pensiero di Pico, il quale insiste sulla finalità "contemplativa", in un progetto di trasmutazione spirituale dell'uomo.

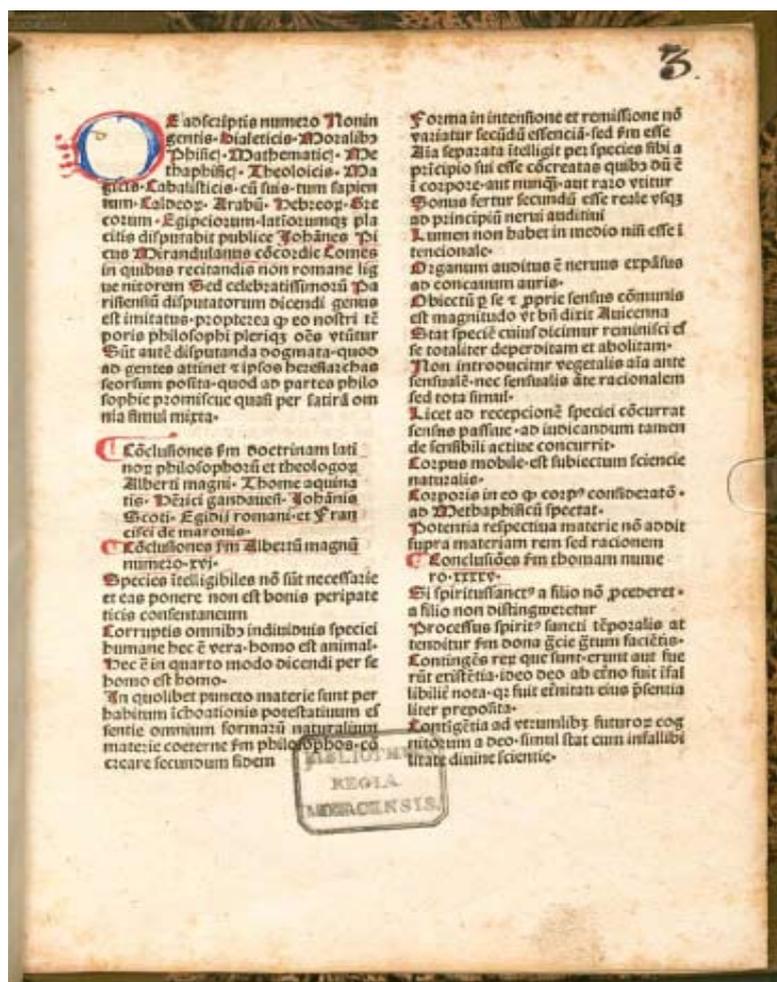
Al contempo la magia resta un sapere "occulto", espressione ambigua giacché, in ambito medievale, che assunse significati che vanno da ciò che è nascosto e ciò che può avere una spiegazione razionale a ciò che è rinvia a una realtà non manifesta e forza latente. **6**

Pertanto, dall'ottica di "scienza occulta", la magia medievale incarnava una disciplina capace di accedere ai piani nascosti del reale profondo, di decifrare i segreti della natura e operare sulle sue potenzialità segrete per compiere azioni prodigiose: una disciplina "esoterica", intrisa di conoscenze iniziatiche che conducevano il mago a uno stato superiore di coscienza, a conferirgli incredibili poteri. Quanto in natura è occulto era manifesto al mago il quale ne conosceva l'intrinseca ratio quale condizione dell'efficacia della relativa prassi: pertanto, magia come esemplare forma della "sapienza", che proprio Pico adottò mutuandone il senso persiano. **7**

In ogni caso, la magia, seppur connessa ad aspetti religiosi e scientifici (in senso medievale), restava un fenomeno indipendente, dotato di proprie regole che indussero autori come Pietro Alfonso (Disciplina clericalis 1106) e Guglielmo d'Alvernia (De fide et legibus tra il 1228 e il 1230) a giudicarla degna di annoverarsi tra le arti liberali, trattandosi di una forma sapienziale strutturata su un substrato teorico e una giustificazione "razionale" da un lato, su concetti filosofici dall'altro. Il processo di determinazione - che si accompagna alla traduzione in latino di trattati di magia (in lingua araba, ebraica, greca), svolta nell'ambito di corti come quelle di Alfonso X di Castiglia e Federico II di Svevia - provocava l'interagire di due tendenze, ovvero la magia sapiente e la magia popolare che, senza scavare confini all'interno della disciplina, indicavano un'esigenza di teorizzazione e una precipua attenzione all'applicazione tecnico-operativa. Nel dibattito dottrinale si giunse così a stabilire due direttrici generali distinte tra magia naturale e magia astrale, ma entrambe basate sul concetto di "virtus". **8**

Mentre della seconda ho parlato in precedenza, la prima trova il suo apice in Guglielmo d'Alvernia, il quale formulò la nozione di "magia naturalis" considerandola parte integrante della scienza della natura e basandone l'efficacia sull'accorto uso delle virtutes proprie delle res naturales. In tal modo, la magia fu vista alla stregua di conoscenza dei segreti della natura, volta a dominarne le forze occulte tramite apposite pratiche che agivano su leggi e cause dei fenomeni naturali: questo è il modello ampiamente accolto in epoca rinascimentale e sviluppato da Pico, nell'esigenza di distinguere un tipo di prassi magica lecita e inquadabile entro il pensiero cristiano da una illecita e blasfema che ricorre al potere demoniaco. Solo tenendosi lontano dai demoni, il cultore della magia naturale sarebbe riuscito a indagare le "virtutes occultae" disseminate nella natura e risalire alle cause nascoste dei fenomeni naturali.

È importante, nell'ambito dell'attuale indagine, annotare come contrapporre magia naturale e magia demoniaca servi a distinguere "ideologicamente" la prassi razionalmente spiegabile ed esercitabile entro le leggi di natura da quella che, valicando i limiti della conoscenza naturale umana poteva conseguirsi soltanto con l'intervento di entità spirituali. Vero che nella letteratura medievale questa differenza era vista non come separa-



di A. Salomoni, Torino 2006, p. 18.

⁶ G. Federici Vescovini, *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino 2008, p. 173.

⁷ G. Luck, *Arcana Mundi*, vol. I, *Magia, Miracoli, Demonologia*, Milano 1997, pp. 8-9.

⁸ C. Fanger - F. Klaassen, voce *Magie III: Middle Age*, in *Dictionary of Gnosis*, p. 728.

9 J.P. Boudet, *Entre Science et Nigromance*, pp. 133-137.

10 D. Pingree, *Learned Magic in the time of Frederick II*, in *Micrologus*, 2 (1994), p. 43. Sull'ermetismo magico, I. Parri, *La via filosofica di Ermete. Studi sull'Asclepius*, Firenze 2005. M. Sladek, *La Stella di Hermes. Frammenti di Filosofia ermetica*, tr. it. Milano 2005. *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo* (a cura di P. Lucentini), Turnhout 2003. M.H. Keefer, *Agrippa's Dilemma: Hermetic "Rebirth" and the Ambivalences of De vanitate and De occulta philosophia*, in *Renais. Quart.* 41 (1988) 4, pp. 614-653.

11 V. Perrone Compagni, *La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*, in *La magia nell'Europa moderna*, a cura di F. Meroi, Firenze 2007, p. 10. P. Lucentini, *L'edizione critica dei testi ermetici latini*, in V. Placella-S. Martelli, *I moderni ausili all'Ecdotica. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Napoli 1994, pp. 265-285.

12 C. Vasoli, *Le tradizioni magiche ed esoteriche nel Quattrocento*, in *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002, p. 133.

13 P. Zambelli, *Magia bianca, magia nera nel Rinascimento*, Ravenna 2004, p. 9.

14 E.R. Dodds, *Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism*, in *Journ. Rom. Stud.*, 37 (1947), pp. 55-69. H.D. Saffrey, *La theurgie comme phenomene culturel chez les neoplatoniciens (Ive-Ve siecles)*, in *Koinonia*, 8 (1984), pp. 161-171.

15 Nella sterminata bibliografia in materia mi limito a segnalare, in ordine di importanza, alcuni fra i testi da me consultati. M. Idel, *The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance*, in *Essential*

zione bensì accostamento tra due operatività tra loro interagenti; **9** tuttavia, è da questa divisione che si enucleo il concetto di "magia ermetica" **10** che rinviava a una tradizione sedimentata in opere misteriosofiche di argomento sia filosofico-religioso, che tecnico-operativo **11** redatte da Ermete Trismegisto, Salomone, Beleno, Toz il Greco, Germath il Babilonese, ove si ritrovavano elementi di ritualità sacrale, recitazione dei nomi di potenze angeliche e corretta pronuncia dei nomi ineffabili di Dio. Un'operatività che però, in un certo senso, iniziò a deviare dall'autentica conoscenza "scientifica" della natura, mirando a elevare l'uomo a dominator mundi tramite una prassi rituale capace di trarre profitto dalle virtutes operanti in natura e/o dall'azione di entità superiori. Questi vari tipi di magia, con un proprio patrimonio tecnico e rituale, confluirono nella magia del Rinascimento, in cui vennero rielaborati in base a nuove istanze relative alla visione del mondo e alla concezione dell'uomo.

3. LA MAGIA RINASCIMENTALE

Un aspetto primario del pensiero rinascimentale non risiede soltanto nel rinnovato interesse per le tradizioni classiche, ma anche nella grande attenzione alle dottrine e visioni del mondo che garantivano la rivelazione e il dominio degli "arcana mundi", **12** conseguenza dell'articolato mutarsi delle idee sulle leggi di natura. La magia difatti valutava i fenomeni naturali regolati dalle "leggi di corrispondenza" tra i diversi piani della realtà, tra mondo celeste e mondo materiale, in un'organica visione unitaria. **13**

Nella concezione magica, l'uomo capace di intervenire sulle leggi naturali assurgeva a una posizione privilegiata e il mago diveniva un "sacerdote" in possesso della conoscenza delle segrete leggi regolatrici della "machina mundi", in grado di captare e incanalare forze e potenze agenti oltre il confine del visibile. In simile impostazione, si comprende perché Ficino e Pico - accettando la distinzione tra magia naturale lecita e turpe magia demoniaca - rielaborarono in modo sistematico la decifrazione razionale della magia e dei suoi metodi in termini di "scienza", insistendo su una teoria delle sue basi speculative inquadrata nella prospettiva di "filosofia della natura" e piani dell'essere. Il mago dunque, da sacerdote si trasformava prima in "sapiente" che - assecondando le leggi regolatrici della natura - causava trasformazioni attivando certe potenzialità in essa celate, poi in "gubernator mundi" incaricato da Dio di proseguire l'azione creatrice. Si assiste così a un'ampia e discussa diffusione di modelli, dottrine e pratiche rituali di magia riconoscibile come "destinativa" ed "ermetica", tra le quali assume rilievo la qabbalah delle scuole mistiche giudaiche, diffusasi nel periodo medievale dalla Provenza e dalla Spagna. In questo difficile scenario, la diversificazione tra magia operante sulle virtutes degli enti naturali in simmetria alle leggi naturali (con il ricorso al potere di superiori entità spirituali) e magia "cerimoniale" (teorizzata dagli autori dell'epoca per garantire alla prassi magica una base scientifica e una ratifica religiosa di ortodossia) resta incerta, in quanto elementi "naturali" e "cerimoniali", pur distinti in linea di principio, spesso convivevano nelle pratiche operative. In siffatta temperie culturale si pone l'analisi pichiana sulla "magia naturalis", indirizzata a chiarirne le regole fondanti, la piena legittimità in ottica cristiana, la sapienziale importanza spirituale. Distinguendo nettamente tra la lecita magia naturale e l'illecita magia demoniaca, Pico insistette sul fatto che la prima - la vera magia - operava riferendosi solo agli "agentia naturalia" senza avvalersi di benefiche entità spirituali, alle quali invece ricorreva cabbala practica, fase operativa della scienza qabbalistica, nell'assunto che ogni opus mirabile, magico, qabbalistico o di altro tipo fosse riconducibile alla grazia divina.

Circa la molteplicità delle fonti del pensiero magico, le matrici più rilevanti dell'ottica rinascimentale sono soprattutto il pensiero ermetico e la teurgia neoplatonica **14** da cui Pico attinse a piene mani. Le fonti sottese a questi due orientamenti si identificano quindi nella traduzione del Corpus Hermeticum effettuata da Ficino e nelle opere di Giamblico, Proclo, Plotino, Sinesio. In particolare, il generale neoplatonismo si dimostrava adeguato a fornire elementi per elaborare basi magiche teoriche; e ciò a differenza del pensiero ermetico, che già nel periodo tardo-antico interagì con il precedente e ne con-

divise talune istanze e concetti. **15**

Difficile dire se sia attualmente corretto usare criteri di “sincretismo” al fine di inquadrare il fenomeno magico rinascimentale, ma è certo che il complesso di conoscenze e pratiche magiche rientrano nell’ambito di una “philosophia perennis” o “prisca theologia” come motivo teorico ricorrente che accomuna molti autori dell’Umanesimo rinascimentale. Si afferma cioè l’idea dell’esistenza di un’arcaica e originaria filosofia perenne, universale e unitaria, interamente conciliabile con il cristianesimo, in cui convergono nume-



Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e Agnolo Poliziano, ritratti da Cosimo Rosselli nella Cappella del Miracolo del Sacramento a Firenze

rose tradizioni sapienziali, teologiche e misteriosofiche dalle quali si ricava la “vera conoscenza”. In questo settore, dominano le figure dei “prisci theologi” Zoroastro, Ermete, Orfeo, nella cui segreta e omogenea dottrina iniziatica è cercato il mistero della rigenerazione spirituale. Una cornice speculativa alle cui prospettive teoriche di fondo rinviava il disegno di Pico incentrato sull’idea di “pax philosophica” e convergenza di tutte le antiche tradizioni sapienziali in un unico sapere ove risplendeva l’unico Vero. Esemplare è proprio la trattazione della magia, in cui si riscontra una difformità di elementi magici riferibili a disparate fonti e tradizioni, interconnessi e rielaborati alla luce di una programmatica visione che apre scenari di originalità.

Nelle pagine che seguono riporterò la mia traduzione in italiano dei passi picchiani, non fidandomi delle versioni attualmente pubblicate; citerò principalmente tre serie di conclusiones, ovvero orfiche, magiche, qabbalistiche, identificate dal numero e dall’argomento. **16**

4. LA DEFINIZIONE DI MAGIA IN PICO

“La magia è la parte pratica della scienza naturale” (conclusio magica III), asserisce Pico, sottolineando (conclusio XXII Apologiae): “Quella scienza che a buon diritto vien detta esser la pratica della filosofia naturale e che vien chiamata magia naturale da Guglielmo di Parigi, da Bacone e da tutti gli autori greci, non contiene in sé nulla di contrario all’ortodossia cattolica”. **17** Ciò si chiarisce nella seguente definizione: “L’operare magico in null’altro consiste se non nel maritare il mondo” (magica XIII) **18** ovvero, la realtà va intesa come unità che congloba il mondano, il sopramondano, il celeste e che il sapiente deve “far sposare” con il proprio intelletto, elevandosi dalla conoscenza naturale alla teologica, per vari gradi e forme. Oltre alle conclusiones magicae VIII-IX condannate dai teologi, le due precedenti collocano qabalah direttamente accanto alla magia naturale sostenendo che tutte le operazioni magiche e/o qabbalistiche trovano la fonte diretta in Dio “la cui grazia sparge le sovrabbondanti acque di miracolose virtù sugli uomini contemplativi” (magica VI), per proseguire dicendo: “le opere di Cristo non potterò esser fatte o per via di magia o per via di cabala” (magica VII).

Come altrove illustrato, tali parole non significano che il Cristo possedesse virtù superiori a qabalah e magia (rendendole entrambe inutili) bensì che i suoi miracoli erano frutto di magia e qabalah congiunte: un’asserzione ripresa dalla conclusio magica IX

Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy, New York 1992, pp. 197-226. L. Brisson, La vie de Plotin, vol. II, Parigi 1992, pp. 465-475. S. Eitrem, La theurgie chez les Neo-platoniciens et dans les Papyrus magiques, in Symbolae Osloenses 22 (1942), pp. 49-79. A.H. Armstrong, Was Plotinus a Magician?, in Phronesis, 1 (1955), pp. 73-79. P. Scazzoso, Il problema della magia nelle Enneadi di Plotino, in Paideia, 5 (1950), pp. 209-219. C. Zintzen, Die Wertung von Mystic und Magie in der neuplatonischen Philosophie, in Rhein. Mus. Philol., 108 (1965), pp. 71-100. J.F. Finamore, Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy, in Dionysius 17 (1999), pp. 83-94. B. P. Copenhagen, Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance, Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe, Londra-Toronto 1988, pp. 79-95.

16 Da un’ottica meramente filologica, il saggio di Ch. Wirszubski, Pico della Mirandola’s encounter resta un buon punto di partenza per le indagini sulle Conclusiones, delle quali esiste anche la pessima edizione italiana, curata da G. Biondi, Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell’anno 1486, Firenze 1995. Tre anni più tardi è stata pubblicata l’opera - interessante seppur altamente discutibile, come lo stesso titolo induce a presupporre - di S.A. Farmer, Syncretism in the west: Pico’s 900 theses (1486) The evolution of traditional religious and philosophical systems, with text, translation and commentary, Tempe 1998. 17 G. Pico, Apologia, in Iohannis Pici Mirandulani Opera omnia (Basilea 1573, rist. anast. Hildesheim 1969, p.239. Ottima l’edizione a cura di P.E. Fornaciari, L’autodifesa di Pico

di fronte al Tribunale dell'Inquisizione, Firenze 2010.
 18 Id., *Conclusiones nongentae*, p.118. Cfr. *Apologia*, pp.171-172.
 19 C. Wirszubski, *Pico's encounter*, p.194
 20 G. Pico, *Conclusiones nongentae*, p.120.
 21 G. Freden, *Orpheus and the Godden of nature*, Goteborg 1958, p.33. G. Faggin, curatore di *Inni Orfici*, Fuggi-Firenze 1949, osserva a p. 19 dell'Introduzione come Proclo (In *Platonis Timaeum commentaria*, Lipsia 1903, pp.213-20) dimostri che i testi sacri dell'orfismo contenevano indicazioni di taumaturgia; e anche ciò sia confermato da Marino di Neapoli (sec. III d.C.) il quale, in *Vita Procli* 28, afferma che Proclo curava sé e il prossimo mediante inni, tra cui gli orfici. Sulla teologia orfica, L. Brisson, *Orphee, Pythagore et Platon. Le mythe qui etablit cette lignee*, in *Metaphysik und Religion*, Monaco-Lipsia 2002, pp. 415-427. I. Klustein, *Marsilio Ficino et la Theologie Ancienne. Oracle Chaldaïques, Hymnes Orphiques, Hymnes de Proclus*, Firenze 1998. E. Wind, *Porus consilii filius* (*Notes on the Orphic "Counsels of Night"*), in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Firenze 1965, pp. 198-203.
 22 G. Pico, *Conclusiones nongentae*, p.120.
 23 *Ibidem*, p. 128. La "proprietas iudicii" è appunto la sephira (o piuttosto la middah) din, ossia la qualità divina della giustizia. A proposito del "morirà nell'estasi", Pico usa il termine "binsica", forma translitterata dall'ebraico be-nešiqah, che letteralmente significa "per via di un bacio". La figura estatica "mors osculi" è poetica e mistico-filosofica insieme, riferendosi all'atto per cui due amanti muoiono insieme nel trasporto erotico (sia in senso

(rivisitata nell'Apologia a seguito della condanna teologica): "non vi è scienza che ci renda certa la divinità di Cristo, più della magia e della cabala". Argomenti questi che saranno ripresi al termine dell'indagine.

La forma compiuta dell'intrinseco legame tra magia e qabbalah è comunque stemperata nelle conclusiones magicae XV-XIX in cui Pico colloca la magia in rapporto ai "tre intelletti" (umano, medio e divino), attribuendo a qabbalah la proprietà di permettere al "mago" (il sapiente) di operare positivamente nel mondo fisico e comprendere la "natura dell'intelligenza divina". **19**

Al contrario, le nature umana e angelica possono studiarsi dall'ottica cognitiva anche senza ricorrere a qabbalah, essendo sufficiente all'umana il sapere magico-naturale, all'angelica quello religioso intermedio che si rinviene negli Inni orfici. La relazione tra qabbalah e magia si precisa quindi nelle ultime tre conclusiones magicae ove Pico, muovendo da qabbalah, ritiene i simboli (qualità formali) superiori alle qualità materiali nel campo dell'agire magico-naturale (magica XXIV); annotando la corrispondenza tra operatività magica (tramite i simboli) e qabbalistica (attraverso i numeri) (magica XXV); sostenendo che a differenza del campo magico-naturale - ove il nesso causa-effetto è rigorosamente rispettato - in ambito qabbalistico si possono verificare eventi che non dipendono da tale connessione consequenziale (magica XXVI). In breve, mediante qabbalah può succedere qualcosa di svincolato dalla magia naturale, purché l'opus cabalisticum" sia veramente tale. L'ambito superiore cui gradualmente si accede è svelato nelle conclusiones orphicae: "Come non è permesso spiegare in pubblico la magia segreta, da me per primo estratta dagli inni d'Orfeo, così sarà utile, per stimolare le menti dei contemplativi, averla dimostrata per capitoli aforistici, accennandovi appena, come avverrà nelle infrascritte tesi" (orphica I). **20**

Pico fa così capire di aver colto negli Inni orfici verità rischiose che necessitano di un'esplicazione "riservata", al pari di Ficino il quale aveva tradotto in latino gli Inni orfici, evitandone però la pubblicazione. **21** Spiega conclusio orphica II: "Nulla è più efficace degli Inni orfici nella magia naturale, se saranno state adottate la musica adatta, l'intenzione dell'animo e le altre circostanze conosciute dai saggi", **22** dettando così condizioni simili a quelle di conclusio cabalastica XIII secundum opinionem propriam, in cui la capacità di giusto operare è legata alla sapienza occulta: "Chi opera mediante cabbala senza la presenza di alcun estraneo, se si eserciterà a lungo morirà nell'estasi e se sbaglierà qualcosa nel suo operare o non vi si avvicinerà in stato di purezza, sarà divorato da Azazel, secondo le proprietà della sephira din o Giustizia". **23**

5. IL NESSO TRA MAGIA E QABBALAH

È necessario a questo punto interrompere l'indagine al fine di chiarire per qual motivo Pico insistesse nello stabilire un rapporto diretto tra magia e qabbalah. Il caso è differente da quello in precedenza trattato in merito alla disciplina astrologica, dove Pico usò le metodologie qabbalistiche al fine di epurare la dottrina astrale dalle impurità in cui essa era stata trascinata dalla divinazione e presunzione di prescienza. L'elemento basilare risiede nel trasporre qabbalah ebraica in "qabbalah cristiana", vista come rivelazione del senso più profondo di Torah in cui sono contenute e riproposte tutte le dottrine del cristianesimo. Il suo valore è così accostato a quello delle Sacre Scritture di cui rappresenta la privilegiata chiave di accesso, il deposito misterico degli insegnamenti più occulti; è insieme "scientia revelata" e "scientia humanitatis inventa", nella misura in cui postula una graduale analisi sui contenuti sapienziali e i peculiari processi metodologici. In parole maggiormente chiare, una scienza scoperta e acquisita per via dimostrativa, a posteriori e non a priori, cioè muovendo dalla considerazione degli effetti per risalire all'individuazione delle cause. Come vedremo, si tratta di una qualifica che, in virtù dell'inscindibile connessione tra qabbalah e magia, finirà per essere estesa anche a quest'ultima dottrina. La rivalutazione del pensiero qabbalistico tramite "qabbalah cristiana" si associa alla valorizzazione della prassi magica, da Pico perseguita con l'approfondire la categoria di "magia naturale": qabbalah e magia sono "scientiae" entrambe

compatibili con la fede cattolica, funzionali alla sua conferma e difesa: e, in quanto tali, hanno pieno diritto di partecipare al progetto di una sapere universale, al di là di pregiudizi e accuse. Dalle riflessioni di Pico emerge una qabalah concepita non solo quale una “sapienza filosofica” che investe in modo decisivo tutti i campi del reale, ma altresì in guisa di “sapienza trasversale”, base teorica e verifica di altre dottrine, scienza dei segreti di Dio, della sua parola, delle sue manifestazioni, della pienezza del creato: il termine che distingue questo segmento qabbalistico è qabalah ma’asit che

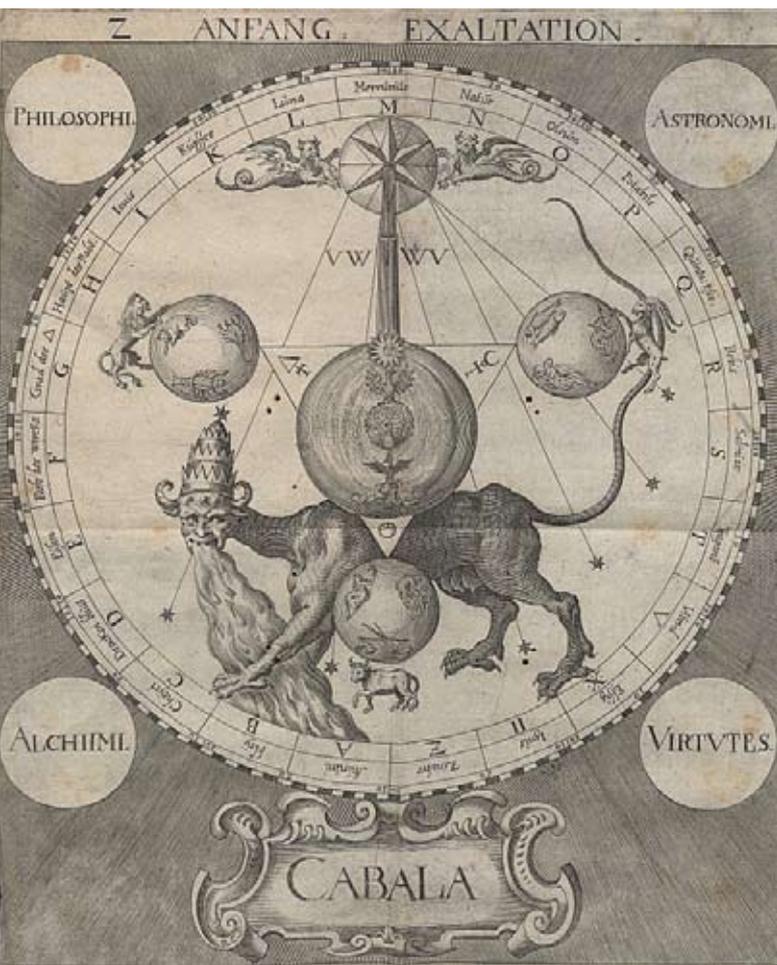


Pico traduce quale cabbala practica, come passo a esplicitare.

Qabalah speculativa è scindibile in “*revolutio alphabetaria*” (o “*philosophia catholica*”) e in “*triplex Merchiava*” (o “*philosophia particularis*”). La prima, arte della combinazione delle lettere dell’alfabeto ebraico tramite rotazione, si radica nell’idea che esse compongano il linguaggio cosmopoietico divino con cui è stata strutturata l’intera realtà. La misteriosofica “*ars combinatoria*” è così un’*autentica “filosofia universale” (“catholica”)* basata sulla conoscenza dell’ordine (“*ordo*”) della lingua ebraica che permette di pervenire alle regole dello scibile. La “*triplice Merkavàh*” consiste invece in una tripartita “*philosophia particularis*”, concernente gli articolati settori basilari della realtà secondo una ripartizione di fondo in tre grandi piani gerarchici. Ora, l’applicazione operativa agli ambiti studiati da qabalah speculativa è cabbala practica (“*qabalah ma’asit*”) - esposta da Pico in termini oscuri - che si presenta come presupposto e compimento della magia naturalis di cui, distinguendosi per base teorica e peculiare prassi operativa, costituisce la parte suprema. Un aspetto illuminante la comprensione del nesso tra magia naturale e qabalah pratica è quello per cui nessuna “*operatio magica*” può avere efficacia senza un congiunto “*opus cabbalae*”, giacché quest’ultima è in grado di agire su piani del reale e livelli di causalità superiori a quelli su cui è capace di agire la magia, con riferimento a sephiroth, nomi divini, intelligenze angeliche. La precedenza di qabalah sulla magia naturale è perciò pensata sullo sfondo di una metafisica soprattutto neoplatonica, rinviando all’assunto secondo cui nella concatenazione causale, le inferiori cause gerarchiche (su cui agisce la magia naturale) dipendono dalle gerarchiche cause superiori (sulle quali opera qabalah pratica), le quali manifestano maggior estensione causale e agiscono mediatamente sulle prime come remote condizioni per la possibilità della loro azione; e, in corrispettiva, i piani della realtà gerarchicamente meno elevati (su cui interviene la magia naturale) dipendono da quelli più elevati (ai quali si innalza la prassi qabbalistica), cui rinviano come loro dimensione di esemplare principio. Se il raggio d’azione della magia non supera i limiti della natura, quello di qabalah pratica va invece oltre, sollevandosi alle virtutes spirituali di agenti

Mirandola, Palazzo dei Pico

platonico di piacere spirituale, sia di distacco dell’anima dal corpo materiale) che li coglie nello scambio del bacio. G. Pico, *Conclusiones cabbalisticæ*, p. 42. Su questi aspetti, P. Hadot, *L’Amour magicien. Aux origines de la notion de “magia naturalis”*: Platon, Plotin, Marsile Ficin, in *Revue Phil. Étr.*, 172 (1982), pp. 283-292.



sopranaturali, sullo sfondo di una visione unitaria e organica della totalità del reale, secondo cui i vari piani di essa - salva la distinzione tra immanenza e trascendenza e la dialettica tra continuità e separatezza - mostrano una trama occulta di rapporti ove tutto è in tutto. I termini di riferimento della prassi magica sono dunque le virtutes naturales, potenze latenti, disseminate dalla provvidenza divina nella natura per il bene dell'uomo "contemplativo". Quelli dell'articolata prassi qabbalistica sono invece le superiori "virtutes spirituales" evocabili su diversi piani e con diverse modalità operative nell'ambito di intelligenze angeliche, manifestazioni sephirotiche, nomi divini.

La corrispondenza tra piani epistemologici e ontologici, riscontrabile per le due discipline in questione, implica una chiara correlazione con altrettanti piani gnoseologici. Se il piano proprio della magia naturale che caratterizza la conoscenza è individuabile in quello della ragione (che la magia concorre a perfezionare), quello di qabbalah pratica è al contrario ravvisabile nella sovraordinata dimensione intellettuale quale funzione conoscitiva intuitiva e immediata che, in Pico, prelude all'esperienza mistica. Al piano della conoscenza noetica tende la "cherubica" contemplazione filosofica, la quale, in esso e tramite esso, si sublima in amore "serafico" il quale, a sua vol-

ta, introduce alla suprema unione mistica dell'anima con Dio. Così, nell'indagine su come si relazionano magia naturale e qabbalah pratica, si rivela utile il riferimento alle causalità che interessano i due domini del sapere e i diversi livelli ontologici cui dette causalità rinviano. Quella concernente qabbalah pratica è immediata, riportandosi alla "Causa prima", che agisce - o può essere indotta ad agire - su ogni ordine e livello della realtà, diventando accessibile all'intuizione intellettuale e ponendosi come riferimento della specifica operatività qabbalistica. L'ascesi intellettuale alla "Causa prima" determina, in primo luogo, una metamorfosi e palingenesi nell'uomo, il quale può agire poieticamente sul cosmo e provocare mutamenti indipendenti dalle virtutes naturales, bensì da effettività a esse superiori. A differenza di qabbalah pratica, legata al preminente "modus causandi" della "Causa prima", la magia naturale agisce in attinenza alle "causae secundae" le quali, comprensibili dalla ragione, determinano i processi di cambiamento delle virtutes insite nel mondo naturale.

Nell'ottica di identificare una teoria generale della magia incentrata sull'elemento unificatore di qabbalah pratica, si pone il problema se essa, intesa da Pico quale "absoluta consummatio" della magia naturale, si configuri come sapienza qabbalistica nei suoi risvolti magici o come prassi magica in connotazioni qabbalistiche; ovvero se vada riconosciuto il primato a qabbalah, nelle potenzialità magiche o alla magia, nelle configurazioni qabbalistiche. Personalmente, sono per una posizione che media tra le alternative, giacché è il simultaneo concorso di magia e qabbalah a costituire un'organica prassi operativa che permette all'uomo di attuare le proprie possibilità (volute e concesse da Dio) e trova pieno compimento nella sapienza misterica di qabbalah: una progressiva prassi operativa che, nella visione antropologica dell'Oratio de hominis dignitate e sottesa alle Conclusiones, coopera a realizzare la potenzialità dell'uomo di autodeterminare la propria natura nella direzione di una graduale elevazione contemplativo-pratica nella scala dell'essere che conduce all'angelomorfosi (metamorfosi in Metatron) e tramite questa all'unione mistica con En sof. Difatti, la trasformazione dell'uomo in angelo - che Pico rintraccia anche nella sapienza qabbalistica - è legata a quest'ultima in quanto concepita come un processo di concentrazione nella parte intellettuale dell'anima in un assopimento delle altre facoltà conoscitive che prepara l'unione mistica, in una prospettiva in cui l'elevazione gnoseologica e la trasformazione ontologica dell'uomo-microcosmo coincidono. Il livello dell'intelletto - corrispondente nella scala dell'essere al piano eidetico-formale delle separate intelligenze angeliche e tale da introdurre alla conoscenza dei misteri del mondo divino - è presentato come tipico di qabbalah pratica, la quale opera attraverso l'azione delle cause superiori, promuovendo, insieme, la metamorfosi

angelica dell'uomo e la sua elevazione al mondo divino per un verso e vari processi di mutamento nell'ambito della realtà attraverso la riproduzione rituale dell'atto creativo divino. **24**

In tale finalità, magia naturale e qabalah pratica sono differenti ma convergenti, condividendo fondamenti e scopi, oltre che specifici strumenti operativi come le litterae, il cui uso può risultare appropriato sia nell'opus magicum che nell'opus cabbalae. Strumenti intermedi tra quelli propri delle due prassi sapienziali, le lettere ebraiche associano magia naturale e qabalah pratica, in un'articolata "magia qabbalistica del linguaggio" che, sottendendo una concezione linguistica incentrata sul potere performativo dei segni grafici e delle espressioni fonetiche, si incentra sulla "vox Dei" veicolata dalla lingua ebraica in cui è scritta la totalità del reale. Nel pensiero di Pico magia naturale e qabalah pratica si inquadrano così in una coerente concezione organica e coerente che riconosce a qabalah una posizione di riguardo, costituendo la base e il completamento della magia ma anche, in prospettiva universalistica, la pietra angolare dell'intero sistema pichiano: sapere tra i saperi, specifica manifestazione dell'universale sapienza e "occulta concatenatio" che unisce i vari segmenti dello scibile, cooperando a ricondurli all'unità del sapere universale su cui si fonda l'autentica "pax philosophica".

6. COINCIDENZA TRA ORFISMO, VIRTÙ E NOMI DIVINI

Ricordando il dipendere l'efficacia della prassi magica da quella qabbalistica (che ne costituisce mezzo di affinamento), nelle tesi orfiche Pico espone la convinzione che cabbala practica perfezioni la teurgia dell'orfismo, intesa quale ulteriore metodo di peculiare applicazione della magia naturalis. In conclusio orphica III, si afferma così la sostanziale conformità delle antiche dottrine magico-teologiche alle virtù divine giudeo-cristiane: "I nomi delle deità che Orfeo canta non sono di demoni ingannatori da cui proviene il male e non il bene, ma nomi di forze naturali e divine, erogate al mondo dal vero Dio soprattutto a utilità dell'uomo, perché sappia farne uso". **25** E prosegue: "Come gli Inni di Davide servono meravigliosamente a operare in senso cabbalistico, così gli Inni di Orfeo servono al meccanismo della magia naturale e veramente lecita" (orphica IV). **26**

È noto che gli Inni davidici - 76 Salmi secondo l'attuale filologia, 73 in base alla tradizione giudaica, 82 nelle versioni greche - possiedono un'alta funzione sacrale nel giudaismo ma, in merito a qabalah segnalò Salmo 34 in cui i versetti iniziano con una lettera dell'alfabeto ebraico in successione, la cui funzione qabbalistica è chiarita nella Corona del buon nome di Avraham da Colonia che ne sostiene il valore conoscitivo in relazione al nome impronunciabile di Dio, al Tetragramma e alle sephiroth: **27** un aspetto che esercitò forte influenza su Pico, insieme al ruolo attribuito da Avraham alla sonorità e musicalità delle lettere ebraiche. Nella simbologia numerica che attrasse Pico, gli 86 Inni orfici conosciuti divennero traccia dell'ispirazione della divinità universale: "Gli Inni orfici sono altrettanti quanti i numeri con cui Dio creò il triplice mondo, numerato sotto la forma della tetractys pitagorica" (orphica V). **28**

Il riferimento alla tetractys (quaternarium, in Pico) rinvia al costrutto quadrilittero dei nomi di Dio (non dei suoi attributi, degli appellativi che compongono lo "šem hameforas", nome espanso **29**), di cui YHWH è assolutamente impronunciabile, mentre Eheyeh e Adonai si possono citare nelle preghiere e sono altrettanto quadrilitteri: אהיה (AHYH) e אדני (ADNY). Il calcolo di gematryah dà i seguenti valori: Eheyeh: 5 = ה, 10 = י, 5 = ה, 1 = א; Adonai 1 = א, 10 = י, 50 = נ, 4 = ד. Sommando i due totali si ottiene 86, il numero degli Inni orfici.

Le conclusiones orphicae VI e VII hanno carattere metodologico, in quanto tramite esse Pico conferma l'innovazione per analogiam del metodo conoscitivo scientifico: "Medesima è la proprietà analogica, di qualunque dimensione siano le virtù naturali o le divine, fatte salve le proporzioni e così medesimo è il nome, medesimo è l'inno, medesima l'opera e chi avrà provato a esporre vedrà la corrispondenza" (orphica VI), **30**

24 L'arcangelo Metatron "il piccolo YHVH", noto come "l'Angelo che siede in cima all'albero della vita", è una figura fondamentale in qabalah dove rappresenta il "trono di Dio". Le fonti (Esodo 23,20-23 gli apocrifi Libri di Enoch, Talmud, Hagiga 15a) lo collocano in una posizione della gerarchia divina ove viene considerato Principe degli Angeli, che schiude le porte ai misteri del Regno. Può definirsi la voce divina, essendo suo compito manifestare i pensieri di Dio attraverso onde sonore. La sua missione è assistere l'uomo al fine di ricondurlo alla perfezione dell'originario Adam Kadmon. Sul problema, M. Idel, Metatron a Paris, in Les anges et la magie au Moyen Age. Actes de la Table Ronde de Nanterre (8-9 dicembre 2000), Roma 2002, pp. 701-716. Id., Henoch c'est Metatron, in Le Livre hebreu d'Henoch, Parigi 1989. 25 G. Pico, Conclusiones nongentae, p. 120. 26 Ibidem, p. 122. 27 G. Pico, Conclusiones cabbalisticarum, pp.35-36. Sul punto, Mistica Ebraica, Testi della Tradizione segreta del Giudaismo dal III al XVIII Secolo, a cura di G. Busi - E. Loewenthal, Torino 1995, p. 361. B. Grévin, L'ange en décomposition(s). Formation et évolution de l'onomatopée angelique au Moyen Age, in Les anges et la magie au Moyen Age, École Française de Rome 2002, pp. 617-656. Per un collegamento tra nomi angelici e nomi divini, A. Di Nola, Magia e Cabbala nell'Ebraismo medievale, Napoli 1964, pp. 19-20. 28 G. Pico, Conclusiones nongentae, p. 122: "Tantus est numerus hymnorum Orphaei, quantus est numerus cum quo Deus triplex creavit saeculum, sub quaternariis pythagorici forma numeratus". Il "triplex saeculum" è il triplice mondo

celeste, medio, sublunare.
 29 H. Serouya, *La cabala* (Parigi 1969), ed. it. Roma 1989, pp. 257, ss.
 30 G. Pico, *Conclusiones nongentae*, p. 122.
 31 *Ibidem*, p. 122.
 32 *Ibidem*, p. 34.
 33 E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Milano 1968, vol. 1, pp. 185-186.
 34 G. Pico, *Conclusiones nongentae*, p. 122. R. Roques, *L'universo dionisiaco. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, ed. it. Milano 1996.
 35 È ciò che si legge al v. 14 di un'anonima traduzione fiorentina della seconda metà del 1600. Sul punto, I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*, Firenze 1987, p. 85.
 36 *Ibidem*, vv. 3-4.
 37 *Ibidem*, vv. 15-17.
 38 *Ibidem*, v. 6.
 39 Ps. Dionigi, *De coelesti hierarchia*, c. VIII, 1 (in J.P. Migne, *Patrologia graeca*, Bruxelles 1864, rist. anast. Turnhout 1983, vol. III, col. 329).
 40 *Ibidem*, c. VIII, 1.
 41 *Ibidem*, c. VIII, 1. Sull'argomento rinvio a J.R. Veenstra, *Venerating and Conjuring Angels: Eiximenis's Book of the Holy Angels and the Holy Almandal. Two Case Studies, in Magic and the Classical Tradition*, Londra-Torino 2006, pp. 119-134.
 42 *Sefer hâ-Bahir*, in *Mistica ebraica*, pp. 186-187.
 43 G. Pico, *Conclusiones cabbalisticæ*, p. 45.
 44 Il gigante si incontra due volte nell'inno omerico ad Apollo (v. 306 e v. 352) e definito con le medesime parole: "Terribile funesto Tifone, flagello dei mortali".
 45 G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo* (Zurigo 1960), ed. it. a cura di A. Solmi, Torino 1980, p. 129.
 46 Virgilio, *Eneide*, IX, 1121; Ovidio, *Metamorfosi*, V, 346-348; *Fasti*, IV, 491; Silio Italico, *Punica*, XIV, 196.



esplicitando: "Chi ignora come si possano intellettualizzare le proprietà sensibili seguendo la via dell'analogia nascosta nulla di corretto ha capito dagli Inni orfici" (orphica VII). **31**

In realtà si tratta di una tecnica anticipata nella conclusio secundum The mistium IV: "Oltre alle due specie di dimostrazione che Aristotele pone, ve ne è un'altra, quella per cui una proprietà vien dimostrata per mezzo di una proprietà concomitante". **32** A mio modesto avviso, comunicando l'adesione a uno schema in cui ricomporre i

nuovi saperi con cui era venuto a contatto con le attività della magia naturale e i dogmi del cristianesimo, il suo pensiero dimostra di trovarsi nella fase per cui "concatenazione e accordo sono la conseguenza del fatto che un fenomeno influisce sull'altro o ne viene influenzato o infine ambedue derivano da una causa comune. È una conclusione analogica arbitraria, che applica immediatamente un rapporto scoperto in una parte qualunque della realtà ad altri remoti elementi dell'essere". **33**

Un momento fortificato da qabbalah che instaura in Pico una prospettiva nuova nella struttura fenomenologica del fatto religioso. Un'immediata riprova è contenuta nella conclusio orphica VIII, in cui Pico parla di corretta interpretazione della teologia dell'orfismo, che ritiene articolarsi in "tre terne trinitarie con tre divinità archetipiche" (Venere, Fato, Saturno) alla testa rispettivamente delle tre Grazie, delle tre Parche, della triade Giove - Nettuno - Plutone. È evidente il richiamo alla scansione delle "intelligenze angeliche" proposta dallo Ps. Dionigi che - nell'ordine di emanazione da Dio all'uomo - sono troni, cherubini, serafini; quindi, in posizione intermedia, virtù, dominazioni, potestà, per finire con la triade più prossima agli esseri umani, angeli, arcangeli, principati. Vi è poi un'altra coppia significativa di conclusioni, orphicae IX e X, ove Pico prima afferma l'identità tra Cureti (deità orfiche intermedie, menzionate negli Inni 31 e 38) e Potestà dello Pseudo Dionigi, poi ne preconizza l'uso in via teurgica secondo le indicazioni proprie della quinta sephira gevurah: "I Cureti in Orfeo e le Potestà in Dionigi sono la stessa cosa" (orphica IX), **34** venendo i primi descritti come "Numi immortali, alimento e al tempo stesso rovina", **35** detentori di un potere positivo, in quanto "beatissimi, protettori del mondo terreno e dello spirito vivificante". **36** Ma sono anche terribili "peremptores" giacché "quando iracondi vi scagliate contro gli uomini ne annientate la vita e i beni, rendendoli inabili con la malattia"; **37** e soprattutto sarebbero stati i Cureti i primi a stabilire "il rito sacrificale pei mortali". **38** Pico è pertanto convinto che per i Cureti valga ciò che, in base a quanto scrive lo Ps. Dionigi, accade per la Potestà, descritta come "potenza intellettuale e sopramondana che non approfitta per niente tirannicamente nel modo peggiore delle forze della sua potenza" **39** e, al pari dei Cureti, dispone di un potere terribile che al tempo stesso "appropriatamente dirige se stessa verso la divinità con animo invitto e fa venir avanti benignamente tutto quanto la segue". **40**

Come i Cureti insegnano ai mortali il rito misterico, così le Potestà introducono alle realtà divine: intelligenze angeliche e deità omologhe nella funzione e nei poteri, una "disposizione angelica del tipo intermedio, che si purifica, si illumina e si perfeziona

grazie agli splendori della divinità”. **41** In entrambi i casi, benevoli entità mediatrici tra l’Uno e il mondo sensibile, pur disponendo di un potere spaventoso di cui l’uomo deve sempre nutrire coscienza e timore reverenziale: proprio come la quinta sephira citata nella conclusio orphica X (“timore di Isacco”) che, in Sefer hà-Bahir, è insieme giustizia (din), forza (gevurah), timore (pah□ad), **42** mantenendo in sé il duplice aspetto di emanazione divina che presiede al senso di giustizia e potenza necessaria per farla trionfare. **43**

Le tesi successive spiegano l’integrazione tra sapienza qabbalistica e teurgia dell’orfismo. In particolare, la conformità tra Tifone (entità negativa del mito greco) e

Šama’el (Zemael, in Pico): “Son la stessa cosa Tifone in Orfeo e Šama’el in qabalah” (orphica XIII). La figura di Tifone (contenuta peraltro negli Inni omerici, non orfici) **44** ben si attaglia a quella di Šama’el, equivalente qabbalistico di Satana. **45** Tifone è figlio del Sole (o di Titano) e della Terra ma, in base ad altre tradizioni, di Zeus stesso cui si ribella tentandone la cacciata dal Cielo. Vinto, è scaraventato nelle profondità marine di Ischia, secondo Virgilio o sepolto sotto l’Etna, secondo Ovidio e Silio Italico. **46** Anche Satana-Šama’el appena creato si ribella a Dio e, scaraventato nell’abisso degli inferi, origina la dimensione della “sit□ra ah□rah” (la “mala coordinatio” di Pico), articolata in 10 qliphot, entità negative, specu-



lari alle sephiroth. Di tali qliphot (gli “ultores” pichiani, elementi vendicativi in quanto caratteri dell’anti-vero) Pico aveva accennato in conclusio secundum Mercurium Trismegisto IX: “In ciascuno si annidano dieci elementi vendicativi: l’ignoranza, l’accidia, l’incostanza, la cupidigia, l’ingiustizia, la lussuria, l’invidia, la frode, l’ira e la malizia”. **47** Tuttavia, pur citando tali caratteri, Pico evita di definire le potenze negative corrispondenti a dieci ordini di intelligenze demoniache: “I dieci elementi vendicativi di cui parla la tesi precedente secondo Mercurio, un profondo spirito contemplatore li vedrà corrispondere alla successione malefica delle dieci proprietà nella cabala e alle entità preposte a tale sequenza, di cui nelle Conclusiones cabalisticæ non ho fatto menzione, poiché si tratta di un segreto” (secundum Mercurium X). **48** Con una mera allusione, si vuole così evitare a chiunque di incorrere nel rischio di pronunciare i nomi demoniaci e simile ansia è alla base anche della conclusio orphica XIV che mette in guardia dall’opera maldestra: “Se qualcuno nell’applicare la tesi precedente opererà secondo l’intelligenza, incatenerà il settentrione mediante il mezzogiorno; ma se opererà seguendo del tutto il mondo sensibile, applicherà a sé la sephira din”. **49**

Chi usasse il nome di Tifone-Šama’el, proiettandosi solo verso il mondo sensibile, cadrebbe sotto gli effetti punitivi della sephira din: un concetto ripreso nella conclusio cabbalistica secundum opinionem propriam XIII, giusta la quale operare qabbalisticamente senza le dovute competenze, ma soprattutto per scopi non spirituali, comporta la punizione di esser divorati da Azazel. Se invece il mago naturale, il sacerdote orfico, il qabbalista opererà intellettualmente secondo l’illuminazione conferita dalla terza sephira binah (intelligenza), potrà incatenare la sede di Satana (il settentrione in Sefer hà-Bahir) mediante il fuoco di ruah (mezzogiorno) che in Pico diventa lo spirito santo del cristianesimo. In tal modo l’opus qabbalisticum e l’opus orphicum convergono nel consentire

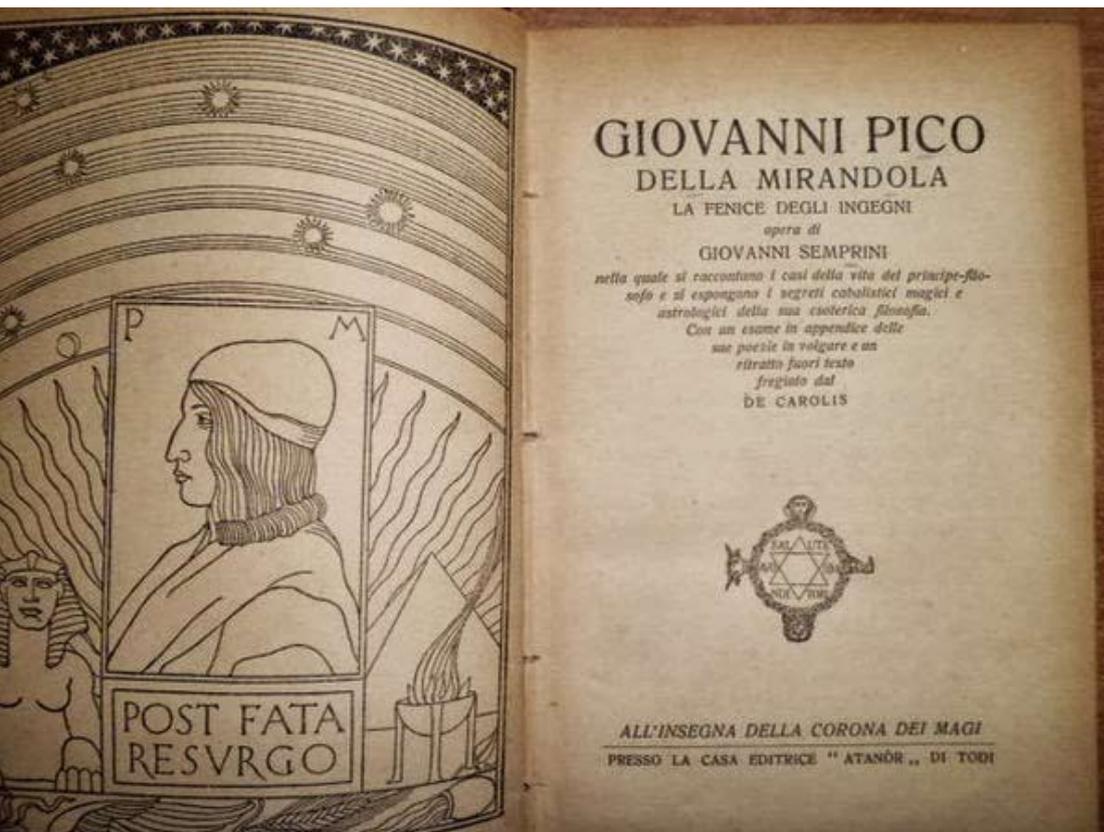
Museo del Louvre, Parigi.
Provenienti da Samotracia, Santuario dei Grandi Dei.

Sopra: le danzatrici de Misteri (rilievo sec VI a. C.)
Nella pagina precedente: Iniziazione di Agamennone ai Misteri dei Cabiri. (rilievo sec. VI a. C.)

47 G. Pico, Conclusiones nongentæ, p. 54. Mentre il testo ermetico elenca dodici elementi vendicativi, mentre Pico li riduce a dieci facendo coincidere l’inganno con la frode, la temerarietà con la malvagità.

48 Ibidem, p. 54.

49 Ibidem, p. 122.



50 G. Pico, *Conclusiones nongentae*, p. 122.

51 *Ibidem*, p. 122. Nella successiva conclusio orphica XVI l'opifex è definito "noctem consulens de opificio mundano", ossia "intento a interrogare la Notte sulla creazione del mondo".

52 G. Pico, *Conclusiones cabbalisticæ*, p. 48:

53 A ciò è funzionale la peculiare versione del paganesimo offerta dal sincretismo orfico (Pico ignorava l'esistenza di una rappresentazione cristianizzante di Orfeo crocifisso) nel senso di esser volto a un atteggiamento di teocrasia positiva in cui ogni divinità partecipa delle qualità di ogni altra, atteggiamento che ben si attaglia alle urgenze di "pax unifica" che egli avvertiva. Il "cristo-orfico" si trova inciso su un pendente in ematite (secc. III-IV d.C.), ove è raffigurato un crocifisso sormontato da una mezza luna e da sette stelle, mentre in basso si trova un'iscrizione su tre linee. Reso

dio antecedente la forma". 52

Il complesso delle ultime tre serie di tesi rappresenta pertanto un totum unicum nel pensiero picchiano, persuaso della sostanziale unità tra sapere scientifico, teurgico, teologico nonché di essere entrato in sintonia - grazie a qabbalah e agli Inni orfici - con il "deus absconditus" che pervade di sé l'universo. Magia naturale quale branca più elevata della scienza fisica operativa; teurgia suggerita dall'orfismo, atta a intervenire nel "saeculum neutrum", ovvero nel mondo sopramondano intermedio; sapienza qabbalistica per governare l'intervento sui processi fisico-naturali entrando in diretto rapporto con Dio: tre dottrine iniziatiche confluenti in un complesso organico che gradatamente ammette il sapiente alla conoscenza massima, se capace di capire l'intimo sistema di corrispondenze esistente tra mondo naturale, rappresentazione poetico-religiosa orfica delle forze naturali, riproduzione astratta formalizzata nelle sephirot. 53

7. LA NATURA DIVINA DEL CRISTO.

Come si è visto in apertura Pico, nell'Apologia, difese dall'accusa di eresia l'assunto di conclusio magica IX secundum opinionem propriam, usando la strategia del carattere "naturale" e giungendo così a qualificare magia e qabbalah practica quali "scientiae inventae" e "non revelatae". 54 Una difesa che ovviamente sottintendeva la distinzione - ampiamente illustrata - tra illecita magia demoniaca e la magia naturale conforme alla fede cattolica. 55

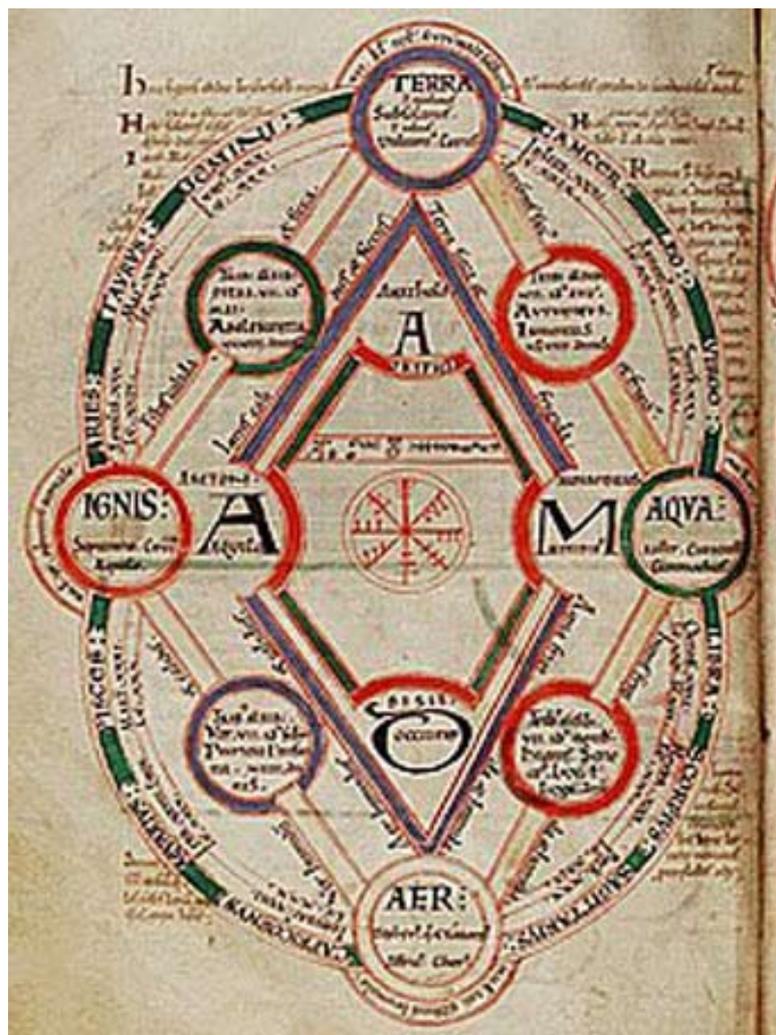
Sempre in sua difesa, Pico sottolineò che nella conclusio incriminata, con l'espressione "nulla est scientia" non si riferiva al concetto di scientia in generale, ma solo a quelle inventae: tra le quali, nessuna meglio delle criticate era maggiormente idonea a certificare la divinità di Cristo, pur restando esse inferiori alle "scientiae habitae ex revelatione". Riguardo alla divinità del Cristo, ciò che l'uomo conosce per rivelazione - sulla base di una scientifica sapienza teologica - coincide con quanto si apprende tramite l'indagine condotta con dimostrazioni magico-qabbalistiche. Esse infatti, facendo conoscere ciò che è fatto "in virtute naturali", mettono in condizione di comprendere, "per differenza", che le opere del Cristo, nella loro modalità operativa, trascendono gli "agentia

di incatenare il demonio e raggiungere superiori livelli di attività teurgica. L'interesse qabbalistico degli Inni orfici si completa con: "Son la stessa cosa Notte in Orfeo ed En sof in qabbalah" (orphica XV), 50 giacché entrambe le entità descrivono una presenza caotica e informe, compresente con un'assenza di forma e distinzione su cui opera l'opifex mundi; 51 una corrispondenza ripresa nel concetto di "informitas" definito nella conclusio cabbalistica secundum opinionem propriam XXXI: "Quando i qabbalisti pongono la materia informe, non bisogna intenderla come materia senza la forma, ma piuttosto come materia allo sta-

naturalia”, essendo compiute esclusivamente “in virtute Dei” e non “naturaliter aut per artem”; **56** permettono altresì di accedere a un’approfondita conoscenza dei “miracula”, riconosciuti come eccedenti il grado e i limiti delle opere che eseguite “per media naturalia” quali sono, tra le altre, le “opere mirabili” compiute dalle scienze umane che si adeguano e assoggettano agli elementi naturali. Se pertanto il definitivo risultato risiede nel proclamare “soprannaturali” le opere del Cristo, quelle realizzate attraverso magia e qabalah practica restano nel novero di qualsivoglia altro effetto raggiunto mediante il procedere, attualizzare e unire le “virtutes naturales”. **57**

Secondo in pensiero espresso in Apologia la conclusio magica IX secundum opinionem propriam contiene una verità che i teologi non sono stati accorti a rilevare, in quanto hanno teso a leggere le diverse conclusiones in maniera tra loro separate. Al contrario, tale conclusio magica IX per essere rettamente intesa va necessariamente interconnessa con le precedenti magiche VII-VIII. La prima recita: le opere di Cristo non potettero esser fatte o per via di magia o per via di cabala”, mentre la seconda specifica: “I miracoli di Cristo sono argomento certissimo della sua divinità non in ragione della cosa fatta, ma in ragione del modo di farla”. **58**

La contraddizione pare superata: in merito ai “miracula” non bisogna guardare a quanto compiuto - perché, ciò è raggiungibile per via magica o qabbalistica - bensì al “modo” che, vista la natura divina del Cristo, è irriducibile a quello della magia e di qabalah.



8. CONCLUSIONE

Giunti a questo punto, è opportuno rileggere anche conclusio orphica VI: “La proprietà analogica di qualsiasi virtù, qualità, potere, potenza naturale o divina è la stessa, come è lo stesso il nome” (in senso di magia naturale), “l’inno” (orfico), l’operare” (in termini qabbalistici), “mantenendo la proporzione: e chi tenterà di chiarirlo, vedrà la corrispondenza”. **59** Il significato si integra con quanto Pico afferma nella conclusio orphica XXI: “Ogni operare connesso agli inni precedenti è nullo senza l’operare della cabala, la cui proprietà specifica è quella di dare concretezza a ogni quantità formale, sia continua che distinta”. **60**

Capire la natura e intervenirevi sopra per padroneggiarla, nel senso di elevarsi fino alla mente di Dio: il tema dell’Oratio de hominis dignitate. Ciò non è per tutti, ma per quanti capaci di far risplendere nella propria mente l’illuminazione divina. Il convergere di magia, orfismo e qabalah conduce gli elementi di magia naturale e teurgia misterica arcaica in un quadro teologico consacrato dall’unzione divina costituita da Torah še be-‘al peh, (tramandata da bocca a orecchio) filtrata, “invitis judaeis”, nella rivelazione ultima, ossia la cristiana.

noto in Germania nel 1896 e conservato al Museo di Berlino, scomparve in circostanze misteriose durante la seconda guerra mondiale. Su questo re-perto assai controverso, rinvio allo studio di A. Mastrocinque, Orpheus Backhikos, in Zeit. Papyr. Epigr., 97 (1993), pp. 16-24 (in lingua italiana).
54 G. Pico, Apologia, pp. 48-60. Ciò non si riferisce a qabalah speculativa, frutto della rivelazione in quanto parte integrante di Torah orale.
55 Ibidem, pp. 50-51.
56 Ibidem, p. 50.
57 Ibidem, p. 52.
58 Conclusiones nongentae, p. 496.
59 Ibidem, p. 122.
60 Ibidem, p. 124.

DALLA TERRA AL FUOCO

o il percorso della purificazione

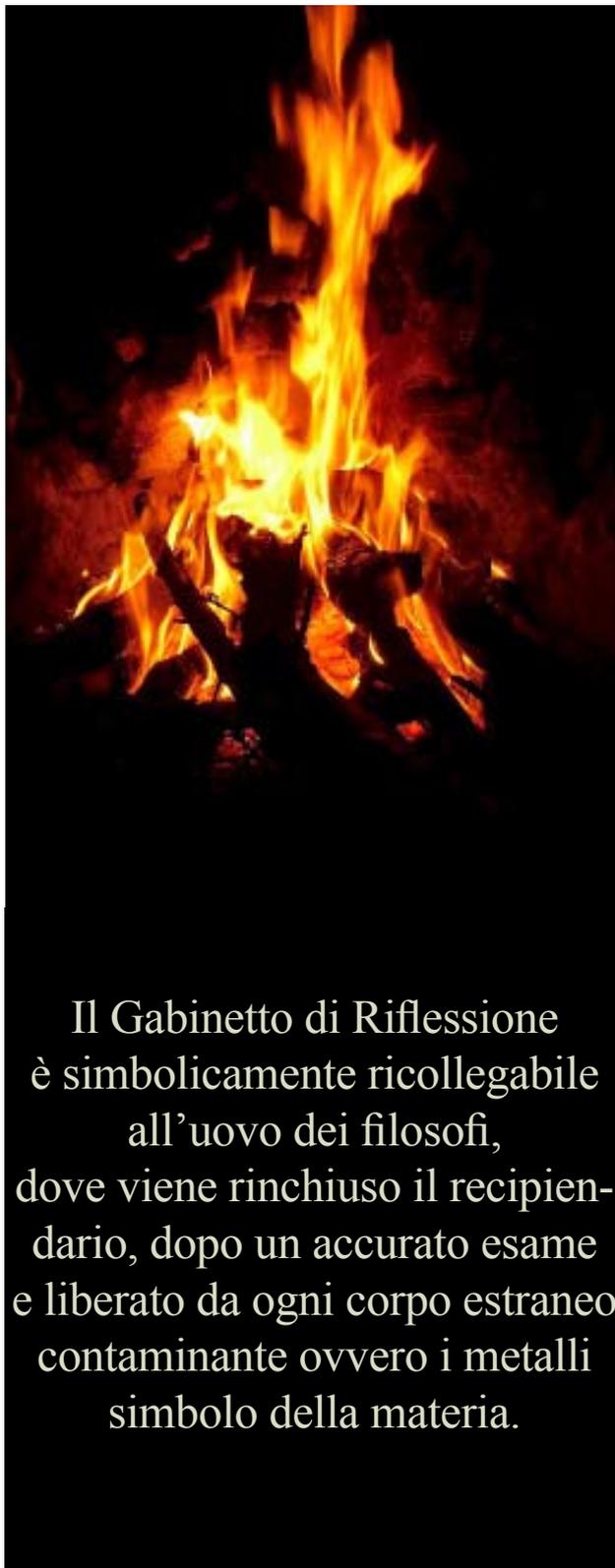
DI MARIA GRAZIA PEDINOTTI - RLN ANTICHI DOVERI

Chiuso nel Gabinetto di Riflessione, il profano deve riflettere per riuscire a separare la materia dallo spirito (prova della terra), e mettersi in condizione di superare e sopportare le altre prove che dovranno completare la sua fatica iniziatica.

La piccola stanza in cui viene rinchiuso il profano ha le pareti dipinte di nero, sul tavolo sono posti un cranio, una candela accesa, un pezzo di pane, una brocca d'acqua, una coppa contenente sale, altre due contenenti rispettivamente lo zolfo e il mercurio. Vi si trova una bara contenente ossa umane. Sulle pareti figurano scritte severe; spesso vi è raffigurato un gallo, una falce, una clessidra e l'acrostico V.I.T.R.I.O.L.

Il pane e l'acqua ricordano al profano la semplicità che dovrà governare la sua vita. Lo zolfo è il simbolo dello spirito, il sale rappresenta la saggezza, il Mercurio, rappresentato dal gallo, la vigilanza e l'arditezza.

Le lettere V.I.T.R.I.O.L. che significano "*Visita. Interiora, Terrea, Rectificando, Invenis, Occultam, Lapidem,*" sono un preciso invito alla ricerca interiore. Verrà poi chiesto al profano di rispondere a tre domande che costi-



Il Gabinetto di Riflessione è simbolicamente ricollegabile all'uovo dei filosofi, dove viene rinchiuso il recipiente, dopo un accurato esame e liberato da ogni corpo estraneo contaminante ovvero i metalli simbolo della materia.

tuiscono il Testamento Spirituale. Prima di entrare nel Gabinetto di Riflessione il profano viene privato di tutti i metalli, la spoliatura dei quali vuole essere una rinuncia alla materialità, un taglio con il passato, liberarsi dai legami di natura terrena per prepararsi spiritualmente a ricevere la Luce. I metalli rappresentano l'impurità e, secondo il concetto alchemico di purificazione, ci fanno pensare al profano come materia grezza che deve essere purificata con la sublimazione, e deve quindi affrontare l'Iniziazione puro anche magicamente per poter essere Iniziato alla conoscenza del sapere Massonico con i mezzi che la Massoneria gli dà sotto forma di Simboli.

Ad un certo punto del Rito Iniziatico viene offerta al profano una coppa detta "delle Libagioni". Il suo significato deve essere inteso come senso mistico, si ricollega al Mito del Graal e assume quindi un simbolo di assoluta purezza, di grande potere iniziatico di assoluto impegno d'amore. Questa prova richiede grande raccoglimento, in quanto coinvolge la psiche dell'iniziando ed è il momento magico di una cerimonia irripetibile nella sostanza e nella forma.

Subito dopo dove prestare il seguente giuramento : “Io mi impegno sul mio onore al silenzio più assoluto su tutti i particolari delle prove che sto per subire”

Appena pronunciate queste parole gli viene imposto di bere nuovamente; ma questa volta il contenuto sarà amaro così come sarà amara la sua vita assalito dal rimorso qualora mancasse alla parola data.

Ora l'iniziando è pronto a superare altri viaggi. Uscendo dal Gabinetto di riflessione ha già lasciato parte della sua materialità, il prossimo viaggio si svolge attraverso un percorso accidentato pieno di ostacoli e di rumori che lo rappresentano in balia e preda delle passioni umane. L'elemento purificatore è l'Aria che spazza via come un uragano ogni forma di costruzione insicura lasciando l'iniziando frastornato ma libero, e nel silenzio che segue può ritrovare l'energia necessaria per proseguire nella via della ricerca interiore.

Il secondo viaggio ha meno ostacoli, il rumore è quello dei metalli che stanno a significare il lavoro delle Officine ove si forgiavano i caratteri dei Massoni e il rumore delle spade tintinnanti ricorda che si dovrà sempre combattere contro l'ignoranza e l'ingiustizia.

Il terzo viaggio sarà agevole e senza ostacoli e rumori, la mano della guida darà all'iniziando il senso della fiducia verso il prossimo. La prova del Fuoco servirà a sublimare i suoi intimi sentimenti, la vanità e l'orgoglio saranno annientati dal fuoco e lo stesso fuoco arderà nel suo cuore d'amore per il prossimo. per la carità e rende puri i suoi sentimenti i suoi pensieri, le sue parole e le sue azioni. Abbiamo così elencato i quattro elementi :



Terra - Corpo - Materialità

Aria - Mente - Filosofia

Acqua Anima Religiosità

Fuoco - Spirito - Iniziazione

Quattro elementi che ricordano la Tetractys Pitagorica

O Fuoco
OO Aria
OOO Acqua
OOOO Terra

che rivela il suo carattere sacro poiché racchiude in se la sorgente e la radice della natura eterna, riassumendo

tutti gli elementi e gli insegnamenti relativi al mondo creato.

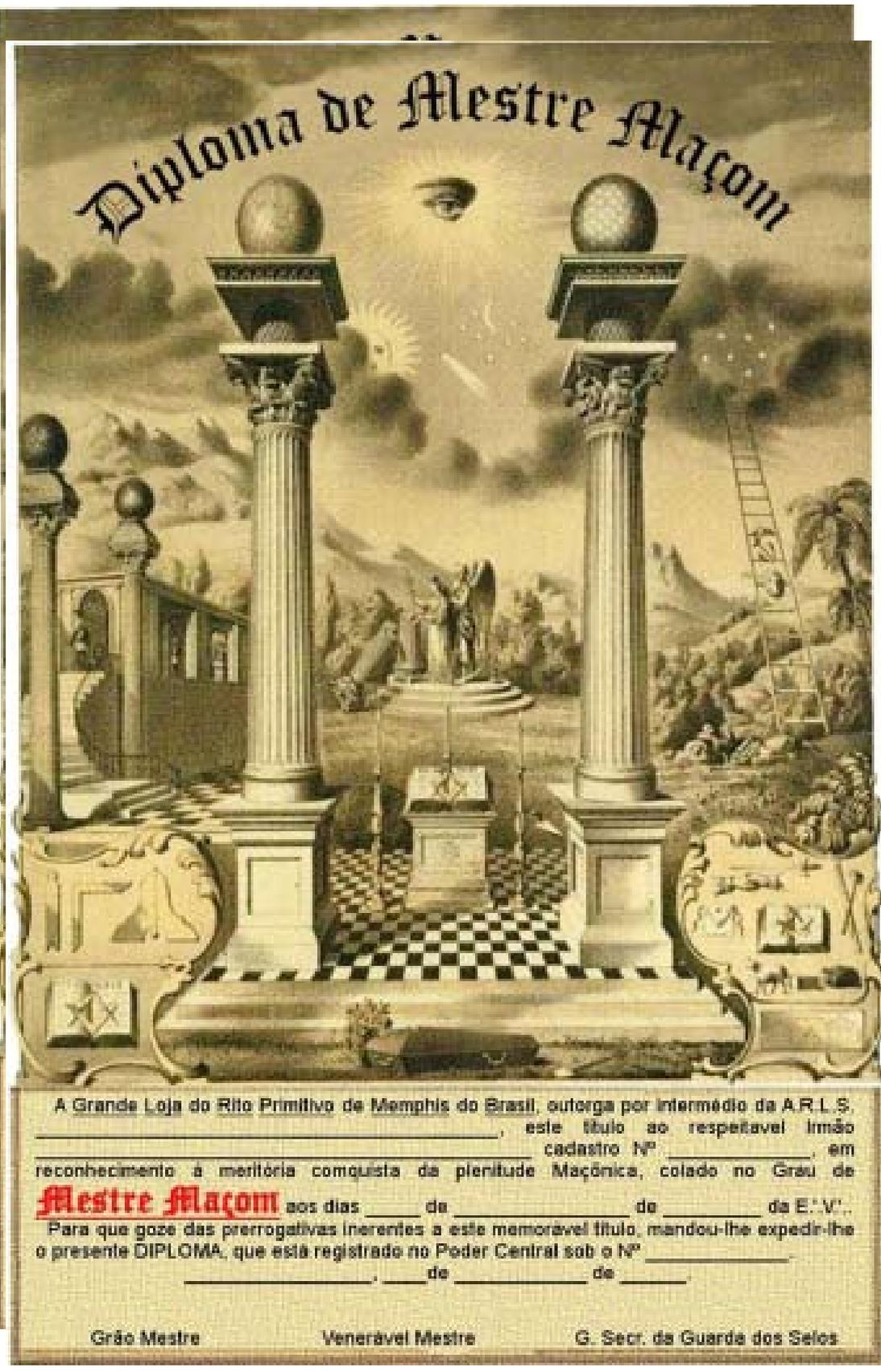
Ancora bendato l'iniziando deve ascoltare la formula di giuramento e dichiararsi disposto a sottoscriverla, in caso contrario è ancora in tempo a ritornare su i suoi passi.

La pronuncia del giuramento, in posizione genuflessa con un ginocchio a terra, implica la partecipazione dello Spirito (il compasso) della Rettitudine (la squadra) e dell'accettazione del giusto Castigo (la spada). È il primo di una serie di Giuramenti che il Massone è tenuto a prestare durante il suo progredire nella Piramide, ma è anche il più importante. Il Giuramento è un atto e non un patto, che il Massone sottoscrive spontaneamente, come recita la formula: "Io liberamente e spontaneamente, con pieno e profondo convincimento dell'anima, con assoluta ed irremovibile volontà, alla presenza del Grande Architetto dell'Universo, prometto e giuro"

Il Giuramento è un impegno solenne. Consta di tre parti:

- 1) l'invocazione al Grande Architetto dell'Universo affinché con la Sua testimonianza renda indissolubile l'atto;
- 2) la promessa di operare, agire, pensare e sentire la volontà di volgere ogni azione futura ai principi Massonici .
- 3) la richiesta del Castigo qualora lo spergiuro rendesse vano l'impegno assunto tanto solennemente .

Il Giuramento è così l'impegno solenne assunto con la testimonianza di valori ritenuti sacri.



Superate le prove e prestato il Giuramento, avviene la cerimonia della Vestizione anche essa molto importante. La Vestizione, infatti, comporta l'imposizione del Grembiule e dei Guanti.

Seguendo le antiche tradizioni iniziatiche al Neofita viene imposto un vestimento che oltre al significato di protezione da influssi estranei, ha anche quello di mantenere inalterata la purezza conseguente alle prove superate e alle purificazioni subite. Il Grembiule è il simbolo del lavoro; bianco a significare la purezza degli ideali; dovrebbe essere di pelle d'agnello perchè protegga come una seconda pelle. Deve proteggere da influssi esterni ma deve anche contenere tutte quelle dimostrazioni viscerali, violente, intolleranti. È formato da un rettangolo sormontato da un triangolo, il Neofita porta la bavetta rialzata a maggior protezione della zona epigastrica al disopra della cintola (plessus solare).

Insieme al Grembiule vengono dati i Guanti, anche questi bianchi a simbolo del candore che deve sempre distinguere un Massone

in ogni sua azione, come recita il rituale: "Le mani di un Libero Muratore devono restare sempre pure".

La cerimonia del Rito d'Iniziazione ha termine con la proclamazione del Neofita che solennemente viene presentato alla Loggia quale nuovo membro a tutti gli effetti, con tutti i diritti ed i doveri che ne derivano.

Infine viene recitata dal Maestro Venerabile l'invocazione al Grande Architetto dell'Universo perchè pensieri, parole ed opere dei Liberi Muratori riescano sempre nel raggiungimento delle migliori idealità per il bene dell'Umanità della Patria e dell'Uomo di qualunque razza, credo e religione.

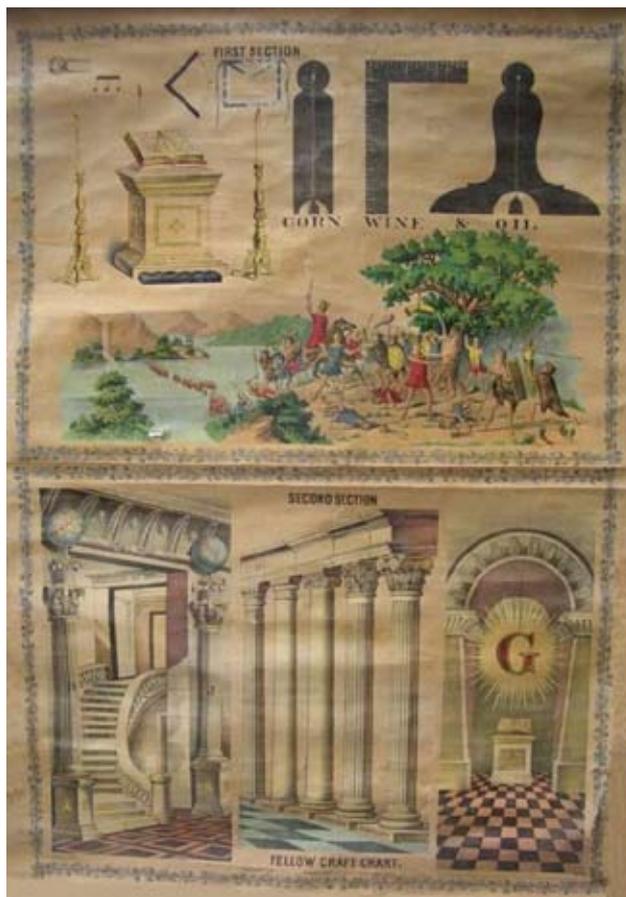


ERMENEUTICA

del Rituale in grado di Apprendista

DI MARCO MARINELLI

RL LA SCUOLA DI SALOMONE ALL'ORIENTE DI SPOLTORE



Il Rituale come noi lo intendiamo, è composto dall'insieme di Parole, Comportamenti, Gesti ed Oggetti rituali. Esso presuppone la presenza di una comunità iniziatica i cui partecipanti agiscono ed operano facendo riferimento e dando continuità ad una Tradizione Operante la quale non può però prescindere dagli uomini che ne fanno parte e dalle condizioni socio-culturali in cui è inserita. Una tradizione deve essere vissuta, e compartecipata, e accettata, perché solo in questo modo diventa il nucleo regolativo della comunità. Il processo di comunicazione tra coloro che aderiscono a una tradizione, è la intermediazione iniziatica, una comunicazione che avviene con l'uso di linguaggi verbali e non verbali, di parole e di simboli, nonché comportamenti e atti rituali individuali o collettivi.

L'intermediazione iniziatica è una mediazione ermeneutica tra la tradizione, come luogo di riferimento, e la ritualità operante, badando a non confondere l'ermeneutica con l'esegesi anche se spesso e a sproposi-

to i due termini vengono usati indifferentemente: in realtà quest'ultima analizza e cerca la spiegazione di ciò cui si fa riferimento contestualizzando il momento storico, mentre l'ermeneutica mira all'attualizzazione dello stesso, cercando di far comprendere il significato di ciò cui si fa riferimento, a persone che fanno parte di un contesto storico diverso da quello

originale. Si potrebbe dire che l'esegesi è "comprensione", l'ermeneutica è "capacità di far comprendere" come suggerisce l'etimologia di ermeneutica che pare derivi da Hermes, il messaggero degli dei, il quale fa da tramite tra questi e gli uomini, rendendo loro chiaro il pensiero divino.

La mediazione ermeneutica è quindi la trasposizione effettiva dei contenuti della tradizione nella ritualità, interpretando questi contenuti relativamente alle condizioni e alle specificità del momento storico e della psichiche dei soggetti; la mediazione ermeneutica fornisce una ampia interpretazione della tradizione vista non come una mera sequenza definita di norme

rigide le quali, al contrario, devono “rivitalizzarsi” all’interno di uno ‘spazio ermeneutico’.

L’ermeneutica, la capacità di far comprendere, presuppone una predisposizione a trasmettere al neofita, con atti e con parole, i contenuti della tradizione: se questa predisposizione non è effettiva, il Rito si riduce a una sequenza ripetitiva di parole, gesti e comportamenti in cui noi siamo dei semplici attori che si limitano a replicare per l’ennesima volta un vecchio e per certi versi superato copione sul palcoscenico del nostro Tempio, semplice luogo fisico in cui noi operiamo, e non quel “parallelepipedo quadrilungo che si estende in lunghezza da Oriente ad Occidente, in larghezza da Nord a Sud, in ampiezza dallo Zenit al Nadir”.

Anche il neofita, a sua volta deve essere tale da poter accogliere il trasferimento di contenuti iniziatici da parte della comunità a cui ha chiesto di far parte. Non tutti gli uomini posseggono la disposizione adatta per intraprendere un cammino iniziatico e non tutti quelli che la posseggono intendono intraprendere questo cammino; chi lo intraprende, però, la deve possedere. In termini massonici si dice che l’adepto deve essere nato libero e di buoni costumi. L’esegesi interpreterebbe questa condizione come “l’essere affrancati dalla servitù”, in quanto ai tempi della muratoria operativa, quando il maestro prendeva a bottega un nuovo apprendista, investiva su di lui e voleva essere certo che la trasmissione del suo sapere non

venisse vanificata dalla possibilità che un eventuale “padrone” reclamasse un domani il possesso dell’allevio. L’ermeneutica ci direbbe che l’adepto deve essersi affrancato dai metalli, cioè da tutto ciò che lo potrebbe tenere ancora legato alla sua precedente vita

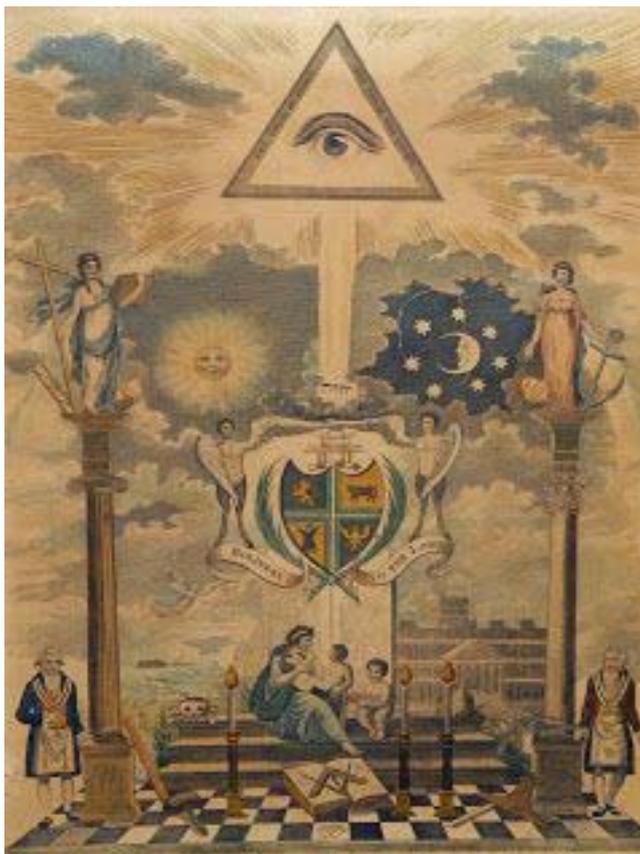


profana.

Il Rituale si svolge in uno spazio sacralizzato al quale viene assegnato il nome di Tempio: esso è fisicamente e simbolicamente un luogo chiuso in quanto racchiude la ritualità che è partecipata solo da coloro che ne sono ammessi. Questa chiusura fa sì che ciò che avviene in esso sia comprensibile ed accessibile solo a coloro che posseggono le qualità per potervi partecipare. Ciò lo rende un luogo segreto in quanto racchiude significati cui si può accedere solo se sono stati trasmessi ritualmente e al contempo perché non è accessibile al mondo circostante; nello stesso tempo è anche un luogo occulto perché il suo significato non si esaurisce in ciò che viene percepito e

quindi parte della conoscenza sensibile: se un membro estraneo vi accedesse non potrebbe che restare legato alla sua percezione sensibile: allora vedrebbe oggetti e comportamenti e ascolterebbe parole senza conoscere il loro significato e non potrebbe andare oltre. Infatti il Rituale è composto di fattori simbolico-comunicazionali. In essi sono compresi gli oggetti usati nel rito, la parola (logos), i comportamenti e i gesti con i loro relativi significati assegnati dalla Tradizione Operante in cui la ritualità è inserita.

Gli oggetti sono gli strumenti materiali che portano con sé un significato esoterico in quanto sono simboli che rispecchiano un contenuto razionale della tradizione: per esempio, la pietra grezza, la pietra levigata, lo scappello, il mazzuolo. Al contempo, questi strumenti materiali e simbolici veicolano una significazione intrinseca ad ogni dimensione sacrale in grado di imprimere una modificazione dello stato dei soggetti coinvolti. Si pensi, per esempio, ai quattro viaggi iniziatici nelle terra, nell'acqua, nell'aria e nel fuoco: essi sono strumenti simbolico-materiali: la materia di cui sono composti ha il significato di mutare lo stato del postulante da quello di estraneo alla comunità a quello di membro di essa e purificandolo gli permettono di accedere a una fase successiva del rito e di accedere a una nuova vita, un po' come fa l'acqua battesimale che lava il peccato originale accogliendo



il battezzando nella comunità cristiana.

La parola, il logos, è lo strumento di mediazione per eccellenza, il veicolo di scambio, di comunicazione tra gli officianti, e tra essi e la Tradizione Operante: tramite il logos, nel rito iniziatico è la Tradizione Operante che parla, dando così uno specifico significato ad esso. Nel logos si identificano gli officianti, e con esso avviene la trasmissione esoterica dagli iniziati al neofita. Il logos, come mediatore, permette al Rito di svolgersi non solo sul piano fisico, ma su quello più elevato di natura intellettuale. Non sono parole che descrivono, ma parole che indicano

il cammino, la porta che permette di accedere alla Tradizione Operante. In tal senso, il logos è centrale nel rito iniziatico proprio perché possiede i due aspetti dell'essere sensibile e dell'essere occulto; sensibile, in quanto è costituito dal significato palese delle parole; occulto per il fatto che il loro proferimento è comprensibile per gli officianti alla luce della Tradizione Operante ed è sentito come un messaggio non interamente comprensibile dal neofita che però percepisce che gli potrà essere svelato nel proseguo del suo iter iniziatico.

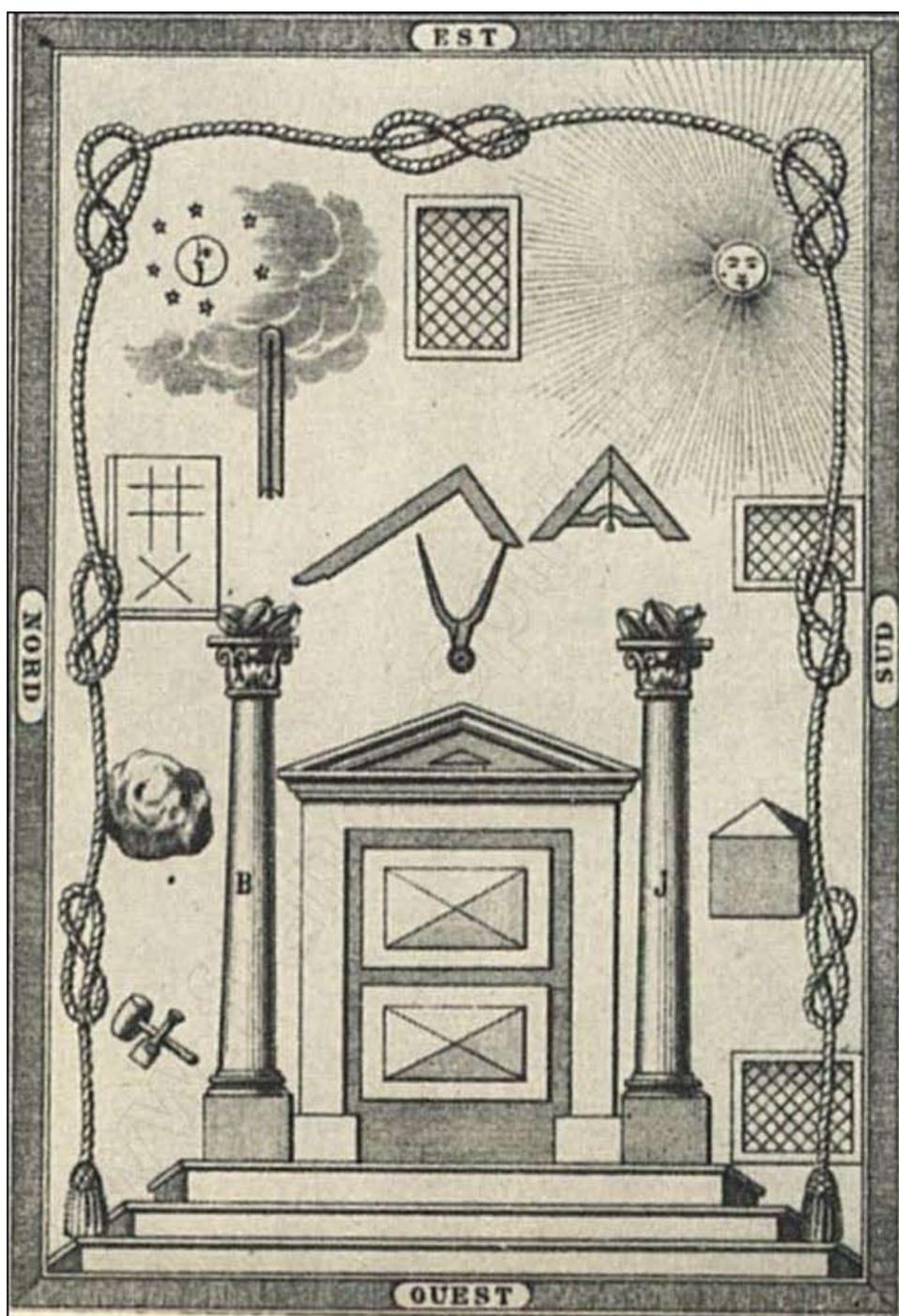
Vi sono poi i comportamenti e i gesti che sono anch'essi un veicolo di comunicazione simbolica che non si svela palesemente al neofita. Comportamenti e gesti costituiscono un diverso piano del logos, che si esplica in un linguaggio non verbale che accede a una comprensione per immagini, evocazioni, intuizioni, processi analogici e metaforici che permettono un accesso diverso al Rito e ai suoi contenuti. Questo tipo di comunicazione, inoltre, veicola significati non esplicabili verbalmente e quindi propri della sfera emozionale ed affettiva o, se si vuole, di un significato che non è di natura logico-intellettuale: un tipo di comunicazione che accede più a fondo nella interiorità e che permette un dialogo tra il mondo interiore degli officianti e quello del neofita. Per questo, la correttezza rituale dei gesti e dei comportamenti possiede un valore fondamentale nei riti, ben

al di là di una semplice questione di adeguamento a una normativa rituale. Non si tratta, quindi, di compiere normativamente un rito, ma di compierlo con quei comportamenti e gesti che se attuati in un certo modo trasmettono specifici significati che accompagnano e completano il logos espresso tramite il linguaggio verbale. La forza del comportamento e del gesto generano uno stato psichico di coinvolgimento rituale del neofita e al contempo una trasmissione di contenuti che incidono sulla sua comprensione e sulla sua condizione emozionale.

Nel Rituale in grado di Apprendista distinguiamo gli officianti e il neofita, l'apprendista, appunto. Essi interagiscono nell'ambiente sacrale svolgendo, ovviamente, ruoli differenti: gli uni si pongono nella condizione di trasferire e l'altro di accogliere, ma non in una semplice forma materiale che potrebbe essere realizzata anche dai profani, come attori che su un palcoscenico recitano le parti degli officianti e del neofiti. Che differenza vi sarebbe tra questa "recita" e una reale iniziazione all'interno di un tempio? E se anche questo tempio venisse ricostruito sul palcoscenico, la recita diventerebbe un rito? O al contrario, se invece di una simulazione teatrale questa "recita" venisse realizzata in un reale tempio, ma da profani, che differenza vi sarebbe? La differenza risiede proprio sulla pregnanza significativa che viene assegnata all'ambiente dalla presenza di uomini che sono legati a una Tradizione Operante che hanno vissuto e fatta propria nel loro mondo interiore.

Non è quindi l'esteriorità sensibile che caratterizza la natura degli officianti, bensì il loro legame alla Tradizione Operante che viene trasmessa non solo in una comunicazione standard (tipica della vita ordinaria) ma anche in una comunicazione ultra-sensoriale, cioè che supera la concretezza sensibile di oggetti, parole, comportamenti e gesti. Potremmo chiamarla pregnanza esoterica propria del rito che accade solo con la presenza fisica della comunità degli iniziati e della Tradizione Operante, in qualsiasi luogo essi possano trovarsi.

Sono quindi la effettiva presenza della comunità iniziatica e il collegamento con la Tradizione Operante



che dà luogo alla pregnanza esoterica: senza questa pregnanza esoterica il Rito si profanizza e quindi non possiede alcun significato esoterico. L'ermeneutica rappresenta questo collegamento tra la Tradizione Operante, depositaria dei valori originali sempre validi, ed il mutare dei tempi e del linguaggio cui si deve adeguare senza perdere nulla del suo valore universale.



LA CHIAVE E LA PORTA DEL TEMPIO

DI LUIGI ANNESI - RL GAALAD ALL'ORIENTE DI ROMA

I popoli antichi percepivano le manifestazioni fisiche della natura e le interpretavano con una visione totalmente sacra della loro vita e dell'intero universo. L'idea ancestrale di porta trae origine dai ciclici ritmi solari dei solstizi ed è strettamente collegata alla figura del Dio Giano, un personaggio mitico, bifronte; le sue due facce hanno una le sembianze da giovane (il Futuro) ed una da vecchio (il Passato). Nella statuaria è rappresentato con l'asta, o lo scettro, in una mano e due chiavi nell'altra.

Giano è la divinità che apre e chiude, con le sue chiavi, le porte dei due Solstizi che scandiscono il ciclo annuale. La porta del Solstizio d'Estate, in corrispondenza del segno del Cancro, è detta "Porta degli uomini"; quella del Solstizio d'Inverno, legata al segno del Capricorno, è deno-

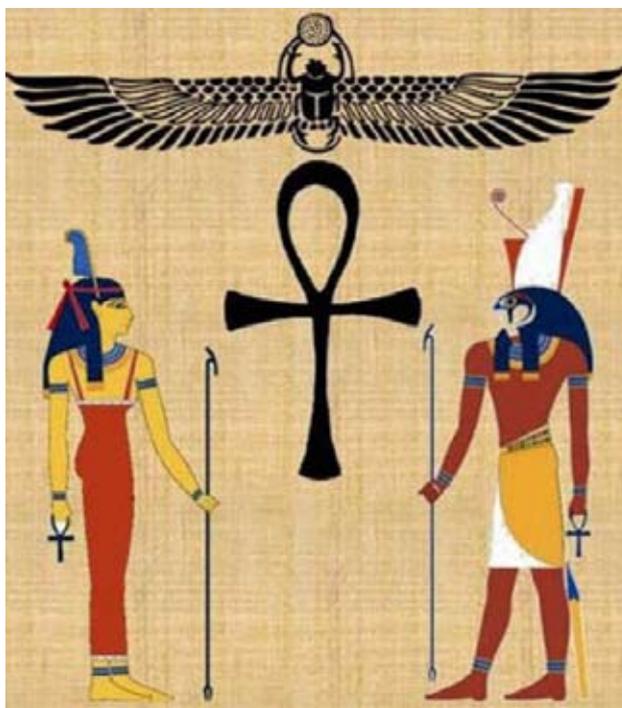
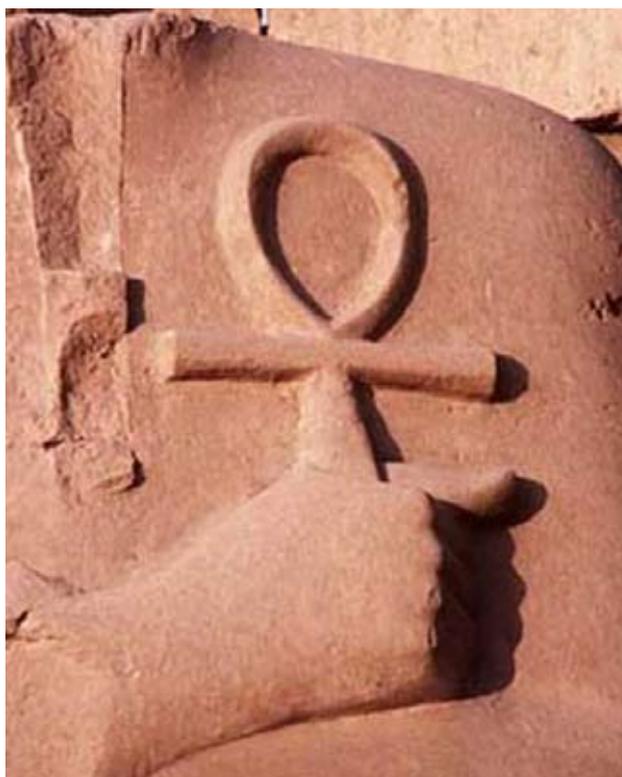


minata "Porta degli Dei". Sembrerebbe esserci una contraddizione essendo il Solstizio d'Estate il trionfo della luce mentre quello d'Inverno cade nel periodo del buio. In realtà, dal punto di vista esoterico, ciò che ha raggiunto l'apice è destinato a discendere ed il Solstizio d'Estate rappresenta la porta minore, destinata agli uomini; al Solstizio d'Inverno, invece, il Sole riprende a salire verso l'alto all'orizzonte e la luce ad aumentare, per questo esso è considerato la porta degli Dei.

Ciò è da mettere in relazione, non solo al simbolismo dell'anno, ma più precisamente con le due parti dell'anno stesso, infatti, se con una retta dividiamo il cielo in due parti, delle due porte solstiziali, l'una apre la parte ascendente del sole e l'altra la parte discendente; l'una sotto il segno del cancro e l'altra sotto il segno

del capricorno. Quindi axis mundi, una unità che due porte solstiziali o ceuomini e degli dei di pita- Anche se non si sa quando tipo di conoscenza tut- avevano messo in relazio- solstiziali, con la migra- del Cancro è legato alla simbolo della manifesta- gno del Capricorno, lega- possibilità per ogni scin- di reintegrarsi alla Divini- buona sostanza, la Porta una entrata attraverso la voli volte prima di uscire, degli Dei.

Uno dei simboli dello solstiziali è rappresentato quale simbolo di Inizia- dere qualsiasi essere uma- volontà. E Giano, con le Porta degli Uomini e Dopo aver incardinato il zione di carattere mitico- ora ad alcuni approfondi- ficato simbolico della L'idea di chiave è quella metallo, che ha una for- un altro (serratura) ; ogni zione alla serratura cui è in quest'ultima permette coperchio. Questa idea sottende il suo significato evidente che è solo per il si possono avere chiavi: Si delle porte per cogliere il La Chiave è lo strumento che non si conosce, ma che cando e trovando” la giu- il cammino e per aprire le presentano, da aprire o da superarle. Questo antico pre svariati significati. In è ciò che permette di apri- un qualche luogo occulto si intende conoscere o La sua forma deve corri- tura della porta per questo, getto, è costituita da un in- ze idonee per accedere a nuovo stato emergente La conformazione del indotto alcuni ricercatori a



Due raffigurazioni della chiave della vita o croce ansata.

A pag. 28: i due volti di Giano.

A pag. 32 e 33: le porte monumentali del tempio di Luxor (l'antica Tebe)

Giano simboleggia, come racchiude due entità: le lesti che sono le porte degli gorico riferimento.

abbia avuto inizio questo tavia si sa che i Pitagorici ne lo Zodiaco, ed i segni zione delle anime. Il segno Luna, è un segno di acqua, zione, della nascita. Il seto a Saturno, rappresenta la tilla divina, per ogni anima tà di cui è parte. Quindi, in degli Uomini è soprattutto quale si passa innumere- alla fine, attraverso la Porta

Zodiaco e dei due segni dalla “Caverna Cosmica” zione alla quale può acce- no purchè sorretto dalla sue chiavi apre e chiude la quella degli Dei.

tema con questa introdu- astronomico ci accingiamo menti riguardanti il signi- chiave e della porta.

di un oggetto, in genere di ma tale da poter entrare in chiave è tale solo in rela- dedicata e il suo ingresso di agire su una porta o un materiale della chiave simbolico ed esoterico. E' fatto che ci sono porte che deve partire dall'esistenza significato delle chiavi.

per accedere a qualcosa si può raggiungere “cer- sta Chiave per rischiarare innumerevoli Porte che si chiudere, e che sfidano a simbolo possiede da sem- senso esoterico, la chiave re una porta per entrare in che non si conosce, ma che raggiungere.

spondere alla toppa/serra- anche se è un singolo og- sieme di tratti o conoscen- una nuova dimensione, un etico, psichico o gnosico. “buco della serratura” ha pensare ad una sua origine



Egizia. Avevano una forma analoga infatti dei medaglioni legati al culto di Hathor (la Grande Madre) ed anche di Horus.

Egizia è anche la “Chiave di Iside” o anche “Chiave dei grandi Misteri” cioè l’Ankh. La forma dell’Ankh ha molti particolari significati simbolici: analizzandolo si vede un cerchio sulla sommità che rappresenta l’infinito, i cicli della vita che si susseguono senza fine, con sotto di esso una croce a T che rappresenta l’unione del maschile e del femminile, le due polarità che danno origine alla vita (la linea orizzontale indica la ricettività mentre quella verticale l’attività). Secondo alcuni l’Ankh rappresenterebbe gli Dei Osiride e Iside, il maschile e il femminile appunto. La croce e il cerchio stanno anche a rappresentare l’unione del cielo e la terra,

L’Ankh, conosciuto anche come chiave della vita e croce ansata, è un antico simbolo sacro egizio che essenzialmente simboleggia la vita. Gli dèi sono raffigurati con un Ankh in mano, o portato al gomito, oppure sul petto. Come simbolo dell’unione dei due principi cosmici sta ad indicare anche l’unione mistica tra il cielo e la terra, ovvero il contatto tra il mondo divino e il mondo umano, nonché l’unione dei due principi intesa come generatrice dell’esistenza. La denominazione “chiave della vita”, oltre che un richiamo alla forma del simbolo stesso, sta ad indicare anche il significato esca-

tologico del simbolo: l’ankh è anche infatti vita eterna, grazie alla quale l’uomo riesce a superare la morte, per giungere alla rinascita.

Nelle diverse culture l’atto del “varcare la soglia” ha il significato di entrare in un mondo nuovo e la porta rappresenta la separazione o la comunicazione tra i due ambiti, non solo come identificazione dello spazio fisico che delimita l’esterno dall’interno o viceversa, ma anche come passaggio tra due livelli: il noto e l’ignoto, il profano e il sacro.

A seconda che la porta si apra o si chiuda essa diventa il simbolo della separazione o della comunicazione: da una parte l’ambito terreno, estraneo e perciò ostile, rappresentato dal caos, dall’altra il luogo chiuso della sicurezza, lo spazio di ciò che si possiede, in cui avviene la manifestazione sensibile della divinità (comparsa di eventi naturali, di segni o di animali considerati sacri). La soglia, segnalata spesso simbolicamente con una pietra infissa nel terreno, con un gradino, con un palo o con un portico, diviene il punto d’incontro dei due livelli. Anche la porta della città svolge una analoga funzione, con lo scopo di preservare e di separare la comunità dallo spazio “caotico”, dalla landa che si estende oltre di essa.

La porta acquisisce la valenza di “espressione” divenendo una sorta di “porta-volto” in grado di esprimere

compiutamente l'essenza dell'edificio di cui fa parte. I battenti figurati, le figure scolpite sulla strombatura, nelle arcate, sul frontespizio riassumono, anche sotto il profilo simbolico, la natura dell'intero manufatto-santuario. L'identificazione di Cristo con la porta è simboleggiata dall'immagine della Divinità riprodotta sul timpano della porta centrale di numerose cattedrali. La porta acquisisce il ruolo di rappresentazione dell'essenza dell'edificio anche nelle costruzioni laiche dove la "spiritualità di volto" non si esprime attraverso manifestazioni trascendenti, ma nell'uso della "divina proporzione". Misura e armonia visibili nei portali dei palazzi rinascimentali che esprimono la potenza e la dignità del nobile committente con soluzioni puramente architettoniche, senza affidarsi a statue o ad immagini allegoriche.

Nella vita quotidiana le porte di cui ci serviamo sono quelle materiali che frapponiamo tra noi, gli altri e il mondo in modo da preservare ciò che riteniamo essere proprio della nostra sfera privata, intima e necessaria.

La chiave esprime qui una idea di possesso (la casa come necessità primaria).

In senso esoterico-iniziatico le porte sono quelle che l'iniziato ha dentro di sé sul suo cammino; aprendole egli può entrare in nuove condizioni dell'essere e più egli si allontana da quello che è qui ed ora e più si proietta in un altrove che non conosce ancora; in questo caso le porte sono ostacoli che l'iniziato deve superare per accedere alla conoscenza.

Dunque, sia nel senso profano sia in quello esoterico-iniziatico, le porte veicolano dei significati. Il principale è quello del "superare la soglia" che è derivato direttamente da quello di "aprire", ma sottolinea che la chiave, da un lato, permette di superare una soglia, un punto intermedio e, dall'altro, di poter andare oltre un limite, di porsi al di là di esso e di inoltrarsi lungo la via dei misteri. Tali significati esoterici delle chiavi, in relazione a quelli delle porte, permettono all'iniziato di intraprendere il suo cammino, di aprire le porte dei misteri e di chiudere quelle del mondo per lasciare dietro di sé tutto ciò che è stato superato. Si può dire che la chiave è il Simbolo dell'Iniziazione.

Nelle tradizioni esoteriche si fa riferimento ad una Chiave d'argento e ad una Chiave d'oro che sono fondamentali per ogni percorso iniziatico; queste Chiavi permettono di accedere a differenti stadi dei cammini iniziatici. La Chiave d'argento apre la via che permette all'iniziato di scendere all'interno di se stesso e della terra (VITRIOL) per conoscere se stesso e liberarsi dai vincoli che lo legano al mondo, dalle schiavitù e dai dodici tormenti.

Il primo e più insidioso tormento è la mancanza di

conoscenza. L'ignoranza cui fanno seguito: dolore, incontinenza, desiderio, ingiustizia, cupidigia, inganno, invidia, frode, ira, temerarietà, malvagità. L'ignoranza consiste nella Assenza di Consapevolezza dei Tormenti nel proprio mondo interiore. Senza questa consapevolezza l'Iniziato non può neanche operare per liberarsene: Riconoscere questa condizione significa riconoscere i propri limiti e decidere di superarli.

La Chiave d'oro chiude la via della discesa, all'interno di se stesso e della terra, ed apre la Porta del Cielo che permette di salire verso la conoscenza di ciò che è oltre il mondo profano, di ciò che è invisibile allo sguardo mondano.



Si possono descrivere i diversi aspetti della realtà ricorrendo alla metafora delle due facce di una moneta. Come la testa è diversa dalla croce, così il mondo percepibile dai sensi è diverso da quello occulto e sovransensibile. Ma i due mondi, pur mostrando apparenze diverse, sono aspetti di una realtà unica: come le due facce che costituiscono la realtà unica della moneta. L'interazione tra questi due mondi è possibile grazie alla Volontà, una forza reale che può essere allenata e guidata per produrre effetti sul TUTTO. In questo caso la volontà è priva di ogni idea di sforzo e tensione ma è la FORZA calma e determinata ad ottenere o fare qualcosa. Ecco allora che la "Chiave" da oggetto materiale, poi simbolo è diventata quello che realmente è: la CAPACITÀ, la VOLONTÀ di innalzarsi dalla materialità ed intraprendere la via iniziatica, capacità e volontà che stanno dentro ognuno di noi ma sono diverse in ognuno di noi.

Del resto non si sono individualizzati anche gli "oggetti chiavi"? Si è passati dal ferro alle schede magnetiche, alle tastiere per finire, con le intelligenze artificiali, alle impronte digitali, al riconoscimento vocale, quello dell'iride e, adesso, al riconoscimento del volto.

SEBASTOS - EDIZIONI SOMI

A CURA DELLA REDAZIONE

Le edizioni Sebastos-SOMI, dirette dal Serenissimo Gran Maestro Barbara Empler, in occasione della Gran Loggia, tenutasi a Roma lo scorso 19 gennaio, hanno licenziato il primo numero della collana tascabile "Il Cavallo di Bellerofonte" con "Cabala, Gnosi e Stelle. Scritti massonici" di Maria Grazia Pedinotti che, per la profondità dei contenuti e per la raffinatezze editoriale, ha immediatamente ottenuto un grande successo di lettori.

Seguiranno tra breve gli scritti di Marco Cardinale, colonna portante delle riviste Athanor per l'Ordine ed Arcana per il rito, con le quali il SOMI si è conquistata un posto di primo piano nella pubblicistica periodica massonica, sia nazionale che estera.

Le edizioni Sebastos-SOMI, come già accade per le due summenzionate riviste, è a disposizione delle Sorelle e Fratelli che amano scrivere e che vogliono condividere le loro opere con la Comunione di appartenenza, ma anche con l'universo massonico di riferimento.

La collana "Il Cavallo di Bellerofonte" di piccolo formato e con una soluzione estremamente prestigiosa per grafica e materiali, è riservata alla saggiistica di contenuto, storico, esoterico e simbolico in senso lato, ma le edizioni Sebastos intendono proporre anche altre linee letterarie di diversi formato e realizzazione, dedicate alla poesia, alla narrativa e all'arte.

Insomma, grazie alla lungimiranza del Serenissimo Gran Maestro, le edizioni Sebastos-SOMI offrono a tutti la possibilità di partecipare ad un grande progetto che qualifica la nostra Obbedienza.

