

**‘EMULATION’
Una lettura ‘esoterica’**

**Allocuzione del Gran Maestro
Fabio Venzi**

**Gran Loggia del
25 giugno 2022**

L’esoterista francese René Guénon, mai tenero verso la Libera Muratoria ‘moderna’, così ne sottolineava l’abbandono della conoscenza simbolica e della componente ‘iniziatica’: “*Quel che è più spiacevole soprattutto, è di aver dovuto troppo spesso constatare, presso un gran numero di Massoni, l’ignoranza completa del simbolismo e della sua interpretazione esoterica, l’abbandono degli studi iniziatici, senza i quali il ritualismo non è più che un insieme di cerimonie prive di senso*”¹.

‘Cerimonie prive di senso’, a mio parere Guénon identificava anche in questa componente massonica, che si risolve in un banale formalismo rituale e quindi meramente ‘associativa’ (ed oggi enormemente diffusa sia nel Craft che nei cosiddetti ‘Side Degrees’, trasformati oramai in uno squallido ‘gioco di ruolo’ per adulti) una delle più chiare manifestazioni delle forze *contro-iniziatiche*, degne rappresentanti del momento storico di decadenza spirituale e morale nel quale siamo collocati.

Per la sopravvivenza di una Libera Muratoria ‘Tradizionale’ è imprescindibile quindi un approccio ed una pratica del Rituale che sia realmente ‘iniziatica’, così da poterne comprendere le sue componenti esoteriche e spirituali.

Come sappiamo, il rituale utilizzato dalla GLRI sin dalla sua fondazione è il rituale inglese *Emulation*. Si decise all’epoca (1993) di non procedere ad una sua traduzione *letterale* (forse per motivi di tempo, richiedendo quest’ultima un lavoro lungo e

¹ René Guénon, *L’Ortodossia massonica*, in *Studi sulla Massoneria e il Compagnonaggio*, A.C. Pardes, Barcellona, 2015, pag. 107.

complesso), si scelse quindi di proporre una traduzione quanto più *simile* all'originale, la quale, conseguentemente, conteneva alcuni passaggi liberamente interpretati.

Un esempio su tutti è l'inizio della cerimonia di Iniziazione, che nella versione del 1993, poi utilizzata dalla nostra Obbedienza nel corso degli anni, recita: “*Si bussa alla porta*”, a fronte di una versione originale inglese completamente differente, ossia: “*There is a report*”, ossia: “*C'è una comunicazione*”.

Senza dubbio la versione italiana potrebbe suonare meglio, e soprattutto risponde esattamente a ciò che accade, ma non è una traduzione dell'originale inglese, è un'altra cosa.

Un altro esempio lo troviamo nella ‘Sospensione dei lavori’, nella quale il 2° S., alla domanda del MV “*Che ora è?*”, risponde: “*Mezzogiorno preciso*”, ma sappiamo che nella versione originale inglese la risposta è: “*High Time*”, che nella lingua parlata è solitamente tradotto con un solenne “*E' giunta l'ora...; E' il giusto tempo...; E' l'ora...*”, a mio parere decisamente più adatto per gli scopi che ci proponiamo. Stesso discorso nella ‘Ripresa dei lavori’, dove nel nostro precedente Rituale a fronte della stessa domanda troviamo la risposta: “*Mezzogiorno passato*”, a fronte di un originale “*Past High Time*” che potremmo tradurre con: “*E' trascorso il tempo...*”. E' evidente, a mio parere, che la versione ‘originale’ risulta essere più solenne, più ‘iniziatica’, ma soprattutto il termine ‘Mezzogiorno’ nel Rituale non è menzionato.

Differenze terminologiche sono presenti in decine di rituali inglesi che, traendo ispirazione dal rituale *Emulation*, o da altre ritualità, ne hanno poi ‘modificato’ alcune parti, senza però toccare punti ritenuti essenziali dalla United Grand Lodge of England (i cosiddetti *Landmarks*). A tal proposito, è doveroso ricordarlo, la stessa UGLE decise dalla sua fondazione di non scegliere nessun rituale ‘ufficiale’.

Di esempi ve ne sarebbero molti altri, e, lo ripeto, alcuni di essi non modificano il senso generale e iniziatico del Rituale. Ma altri purtroppo si.

Da tempo molti Fratelli della nostra istituzione mi domandavano se fosse possibile una traduzione *letterale* del Rituale *Emulation*, per questo motivo ho autorizzato la Loggia d'Istruzione *Pico della Mirandola n°33* a procedere in questa difficile e complicata operazione. I Precettori della Loggia di Istruzione hanno per anni lavorato duramente a una traduzione (e li ringrazio ancora personalmente per il molto tempo da loro dedicato), traduzione che, come *tutte* le traduzioni, può essere frutto di non condivisione o persino critiche in alcune sue parti. Ma questo è il rischio per tutti coloro che si cimentano in questo tipo di operazione così complessa, a tal proposito il linguista Roman Jakobson diceva che esistono tre tipi di traduzione: quella che facciamo quando cerchiamo altre parole per dire la stessa cosa (*endolinguistica*), quella che facciamo quando passiamo da una lingua all'altra (*intralinguistica*) e quella che facciamo quando passiamo da un mezzo di comunicazione all'altro, traducendo parole in immagini o in formato audio (*intersemiotica*). Tutti e tre i tipi implicano un passaggio, una transumanza di segni. E in effetti, sono ancora altre parole che ci vengono in aiuto: la parola *tradurre* deriva dal latino *traducere* ed è l'unione di *trans* "al di là" e *ducere* "condurre, portare".

Tradurre significa, conseguentemente, 'negoziare' significati e, necessariamente, arrivare a dei *compromessi*, compromessi sulla giusta parola da utilizzare in quello specifico contesto. Ma spesso trovare un giusto corrispettivo non è semplice, ed anche a traduzione terminata il dubbio rimane. Umberto Eco scriveva che un buon traduttore deve essere un buon traditore...

Il Rituale *Emulation* tradotto dalla Loggia di Istruzione *Pico della Mirandola n°33* ha avuto l'onore di essere stato autorizzato alla 'traduzione' e 'pubblicazione' in lingua italiana dalla Loggia che più di due secoli fa lo concepì, la *Emulation Lodge of Improvement*, che per la prima volta nella sua storia approva la pubblicazione del suo storico Rituale in una lingua straniera. Questa pubblicazione è avvenuta grazie al contributo del Fratello Martin Faulks, membro della UGLE, nostro Grande Ufficiale e proprietario della storica casa editrice *Lewis*

Masonic (la più antica casa editrice massonica del mondo); Martin ci ha supportato sin dall'inizio in questo prestigioso progetto che abbiamo realizzato, e per questo lo ringraziamo infinitamente.

Ho inizialmente dato il mio contributo a questa traduzione con una *post-fazione* storica, successivamente, dopo la pubblicazione e stampa delle prime 500 copie, a causa della presenza di alcuni refusi che ci sono stati segnalati, e della necessità quindi di procedere ad una revisione ancor più attenta del Rituale, ho voluto dare un contributo alla sua revisione.

Non avevo mai avuto occasione di studiare in maniera completa l'intero Rituale *Emulation* nella sua lingua originale; nel corso degli anni ho affrontato infatti soltanto alcuni specifici temi del Rituale nella sua versione originale, ma solo sporadicamente e a seconda degli studi che stavo svolgendo, soprattutto su alcune parti simboliche. Ho voluto quindi dare un ulteriore contributo alla traduzione che nella prossima edizione avrà delle ulteriori modifiche, alcune le abbiamo già brevemente analizzate all'inizio di questa allocuzione.

Studiando il Rituale nella sua lingua originale ho ancora di più apprezzato il grande lavoro iniziatico compiuto da colui che lo concepì, prima di affrontare alcune sue peculiarità vale la pena di conoscere brevemente il 'padre' del Rituale 'Emulation'.

Cap.1 *IL REV. SAMUEL HEMMING*

Ho sempre considerato il Rituale *Emulation* un vero e proprio ‘capolavoro’ iniziatico, e il suo creatore, il Rev. Samuel Hemming, non a caso teologo, un vero ‘iniziato’. Leggendo attentamente il Rituale nella sua versione originale, la mia considerazione verso lo stupendo lavoro di Hemming si è ulteriormente rafforzata.

Sulla figura di Samuel Hemming non abbiamo moltissime informazioni e pochi sono gli studi approfonditi, tra essi risalta il saggio di James Johnstone, membro e Maestro Venerabile della Loggia di Hemming (*Lodge of Harmony* ora n°255) in *AQC* (saggi della Loggia di Ricerca *Quatuor Coronati* di Londra) del 1928². Informazioni importanti ci sono arrivate dai Minutes del ‘*Trustees of the Free School of Hampton*’, dall’*Hampton Vestry Minutes*’ e dal ‘*Minute Book*’ (1801-1822) della *Lodge of Harmony* (all’epoca n° 384). Nella Loggia di Hampton, Hemming ricoprì per ben dodici volte la carica di Maestro Venerabile.

Samuel Hemming nacque il 3 febbraio 1767 a Teddington, entrò nella ‘*Merchant Taylor’s School*’ nel 1773, successivamente frequentò il ‘*St. John’s College* di Oxford’ dove prese il B.A. ‘degrees’ nel 1787, l’M.A. nel 1791.

Nel 1801 conseguì il ‘*Doctorate on Divinity*’, un avanzato grado accademico in teologia, che individua colui che aveva conseguito la licenza da una università per insegnare la teologia Cristiana.

Nel Regno Unito, *Doctor of Divinity* (*Dottore in Teologia*) è il più alto dottorato concesso da una università, di solito attribuito a uno studioso di religione per prestigio e distinzione. Hemming va quindi considerato a tutti gli effetti un eminente ‘teologo’.

² James Johnstone, *The Rev. Samuel Hemming*, *AQC*, Vol. 41, 1928.

Nel 1803 fu nominato ‘Headmaster’ (Preside) dell’Hampton Free School, ora conosciuto come Hampton Grammar School, sino alla sua morte il 13 giugno 1828.

La sua attività nella *Loggia di Riconciliazione*, con i frequenti viaggi da Hampton a Londra che essa comportava, certo lo distrasse non poco dalla sua attività nella ‘Grammar School’, scrive in proposito Johnstone:

We know that from the end of 1813 to early in 1816 Hemming’s duty at the Lodge of Reconciliation must have taken him very frequently in London, and as the Lodge of Reconciliation and other Masonic meetings were “usually held in the evening”, it meant that Hemming would have to stay the night in London as Dunckerley mentioned having done some years before. Hampton by road is fifteen miles from London. Transit, in these days before railways, was either by public stage coach, posting or private carriage ... In view of the time taken in transit up and down, it is obvious that Reconciliation, Grand Lodge, Grand Stewart Lodge and interviews, which were frequent, with the Grand Master, the Duke of Sussex, at Kensington Palace, must have made serious inroads on Hemming’s school time and duties.³

Nonostante i suoi impegni Hemming cercò di non trascurare la sua parrocchia che, soprattutto negli anni 1820-1827, lo vide attivo in moltissime iniziative soprattutto nel campo della charity.

Nel novembre 1826 subì un grave problema fisico, Johnstone lo definisce ‘paralitic complaint’, ma non è chiaro di cosa effettivamente si sia trattato. Sempre Johnstone scrive che all’epoca dei fatti si parlò di una sua impossibilità di completare le ‘*Lectures*’ (a cui si stava dedicando) per incapacità mentale, ma dalla documentazione riguardo la sua attività scolastica e la sua attività parrocchiale risulta che le sue condizioni mentali fossero assolutamente normali. Con la compilazione delle ‘*Lectures*’, Hemming portò a termine il suo fondamentale lavoro di costruzione del Rituale.

Hemming venne candidato per l’iniziazione nel dicembre 1802 nella *Royal Somerset House and Inverness Lodge* n° 2 (ora n°4) da due esperti Liberimuratori, Bro. Charles Marsh (che aveva ricoperto nel 1778 l’incarico di Junior Grand Warden), e Bro.

³ James Johnstone, *The Rev. Samuel Hemming*, AQC Vol. 41, 1928, pag. 189.

Hezeltine (Gran Tesoriere). Venne successivamente iniziato il 14 febbraio 1803.

La Loggia *Royal Somerset House* con la *Lodge of Antiquity* e la *Lodge of Fortitude and Old Cumberland*, fa parte delle tre Logge che nel registro della *United Grand Lodge of England* datano la loro fondazione 'from time immemorial'. Come sottolinea lo storico Andrew Curtis la scelta della Loggia nella quale Hemming iniziò la sua esperienza liberomuratoria probabilmente non fu casuale:

At the time of Hemming's entry into masonry there were already several hundred lodges: his initiation into one of such ancient and noble origins, along with his proposition by two of the most senior brethren in the country, suggest that he had either already been identified as a man of profound intellect with whom masonry wish to be identified or that he had made influential Masonic contacts prior to his being made a Mason or both⁴.

Ma la Loggia *Royal Somerset House* si riuniva a Londra, che per Hemming significava un viaggio da Hampton di più di 15 miglia, ed a quei tempi gli spostamenti non erano semplici come oggi. Il lungo viaggio avrebbe quindi comportato problemi con la sua attività nella scuola che lo impegnava a tempo pieno.

Hemming riuscì a gestire le attività nella scuola e i suoi interessi liberomuratori trasferendosi nella *Lodge of Harmony* n° 255, Loggia che si riuniva al 'Toy Inn', Hampton Court, a poca distanza dalla scuola stessa.

Il primo riferimento ad Hemming nei Minutes della Loggia risale al 21 luglio 1803, giorno dell'anniversario della Loggia (fondata nel 1785); la tradizione prevedeva che i Fratelli si incontrassero durante la mattinata, aprissero la Loggia e poi procedessero in un corteo pubblico (autorizzato dalla Gran Loggia) sino ad Hampton Court, questo il resoconto:

This day being the Annual Feast and Time of Election of Officers, the Rev. Bro. Hemming, from an application being made by the Members of this Lodge, kindly condescended to favour to us with a Sermon at the Parish Church of Hampton. The Lodge went in grand Procession

⁴ Andrew Curtis, *Samuel Hemming, 'Lecture in Old Hamptonian Lodge'*, 18th October 20002, pag.3.

to and from Church with strict order and propriety (after having obtained A Legal Dispensation from Grand Lodge for that purpose.

Sin dalla sua iniziazione Hemming fu molto attivo e interessato alla ritualità, la sua prima *'Lecture'* venne data sempre in occasione dell'anniversario della Loggia il 9 giugno 1805, soltanto due anni dopo la sua iniziazione. Occupò inoltre la *'Master's Chair'* (Maestro Venerabile) per nove volte consecutivamente (1808-1816), ed ancora nel 1820, 1821 e 1826. Durante questi incarichi, scrive Andrew Curtis:

He seems to have displayed an unusual strong aptitude for ceremony and ritual from the start and this is perhaps a clue as to how he came to the fore in the reorganization of the craft in 1813.⁵

Si è speculato molto riguardo il presunto intervento sui Rituali e le *Lectures* prodotti da Hemming da parte del *Provincial Grand Master* del Dorset, William Williams, che secondo alcuni studiosi avrebbe portato a termine il lavoro incompleto di Hemming. Johnstone non condivide tale ipotesi, perlomeno riguardo il Rituale, soprattutto per il fatto che Williams partecipò soltanto cinque volte alle riunioni della *Loggia di Riconciliazione*, rispetto alle venticinque partecipazioni di Hemming:

Hemming's work on the Ritual of the Three Degrees was completed in 1816 when the final arrangement of these was demonstrated before the Duke of Sussex and Grand Lodge and finally adopted on 5th June, 1816. There is no evidence that Williams took more than an ordinary Member's part in the work. He was certainly not one of the team of Officers who had so often worked with hemming as Master and finally demonstrated on the 5th of June. So the presumption is, unless more definite evidence to the contrary comes forward, that Williams took no usual part in the arrangement of the Ritual.⁶

Come è noto, dopo la nascita della *Gran Loggia Unita d'Inghilterra* (1813) e la decisione di una *'omogeneizzazione'* dei Rituali delle Gran Logge sino ad allora rivali, il Gran Maestro chiese di selezionare nove Fratelli in ciascuna delle due Obbedienze (*Ancients* e

⁵ Andrew Curtis, Ivi, pag. 4.

⁶ James Johnstone, op. cit., pag. 197

Moderns), per formare la *Loggia di Riconciliazione* e creare una ‘nuova e condivisa forma rituale’. Il nome di Hemming era ovviamente nella lista dei ‘*Moderns*’, e per le sue note capacità in materia venne scelto come Maestro Venerabile della Loggia:

Given his powerful intellectual ability and his reputation for the delivery of Ritual, Hemming was able to design a form of words and ceremony which would be acceptable to brethren from both jurisdiction⁷.

In conclusione, quanta parte ebbe il Rev. Samuel Hemming nella creazione e strutturazione del nuovo Rituale nato dal lavoro della *Loggia di Riconciliazione*? A nostro parere moltissima, e ciò è confermato da quasi tutti gli studiosi che si sono occupati della materia, in particolare Edward Newton nel suo saggio ‘*Brethren Who Made Masonic History*’ scrive che:

This is clear evidence that the scholarly ability of Samuel Hemming helped considerably in guiding the Lodge in the literary composition of the ritual.⁸

⁷ Andrew Curtis, op. cit., pag. 5.

⁸ Edward Newton, *Brethren Who Made Masonic History*, Prestonian Lecture 1965, AQC, Vol. 78, 1965, pag. 140.

2 *IL CENTRO*

Uno dei passi più controversi che ho trovato nel corso della revisione della traduzione è senza dubbio quello contenuto nell'Apertura della Loggia nel Terzo Grado:

Apertura nel Terzo Grado.

MV – Fr. 2°S, da dove venite?

2°S – Da Est.

MV – Fr. 1°S, dov'è diretto il vostro cammino?

1°S – Verso Ovest.

MV al 2°S – Cosa vi induce a lasciare l'Est per andare verso Ovest?

2°S – La ricerca di ciò che venne smarrito e che, con le vostre istruzioni e la nostra operosità, speriamo di ritrovare.

MV al 1°S – Cos'è che venne smarrito?

1°S – I Segreti Originali del MM.

MV al 2°S – Come vennero smarriti?

2°S – Per la prematura morte del nostro Maestro, H. A.

MV al 1°S – Dove sperate di trovarli?

1°S – **Nel** Centro

‘*Nel*’ Centro è la risposta che nella versione del Rituale Emulation del 1993 si decise di dare, ma in realtà nella versione originale inglese la risposta è ‘*With*’ the Centre, ‘*Con*’ il Centro. Cosa è avvenuto? Cosa ci ha portato a modificare nella versione del 1993 la risposta originale?

Nella versione del Rituale del 1993 si è evidentemente cercato di *adeguare* grammaticalmente la risposta alla domanda, mentre nella Traduzione iniziale della nostra Loggia di Istruzione, al contrario, si è scelto di adeguare la domanda alla risposta (‘*come*’ – ‘*con*’); in ambedue i casi si dà per scontato che Hemming abbia sbagliato la formulazione della domanda, o della risposta. Non è così.

Anche nei rituali inglesi che successivamente si sono ispirati al Rituale *Emulation* tale errore viene ripetuto in maniera sistematica; nel rituale *Oxford*, la domanda è modificata (‘*How*’ – ‘*Come*’), ossia “*Come* sperate di ritrovarli?”; stessa cosa nel rituale *Logic*, dove compare ancora ‘*How*’; e così ancora nel rituale *Cartwright* e *Oxoniensis*, per concludere con il Rituale del Rito scozzese inglese dove compare ancora la domanda ‘*How*’: in tutti questi Rituali ritroviamo sempre una *modifica* dell’originale ‘*Where*’ (Dove) in ‘*How*’ (Come).

In sostanza, in quasi tutti i rituali anglosassoni derivanti dal rituale *Emulation* viene perpetrato, sistematicamente, lo stesso errore. Soltanto in pochi Rituali viene seguita la originale versione *Emulation*, tra questi il Rituale *West End*, che si fida del ritualista e non modifica nulla.

Che nella versione *Emulation* (rappresentazione fedele dell'originale rituale della *Loggia di Riconciliazione*) non vi sia alcun errore, ossia che il ritualista abbia *deliberatamente* scelto di porre una risposta (o una domanda) 'apparentemente' errata, è confermato dal Rituale della Loggia di Istruzione *Stability*, che con il Rituale *Emulation* è il rituale più conforme alla versione originale del 1813-1816. La presenza dei due termini 'Where' (Dove) nella domanda, e 'Whith' (Con) nella risposta compaiono infatti anche nel Rituale *Stability*, Rituale lo ricordiamo precedente all'*Emulation* (la Loggia di Istruzione *Stability* viene infatti fondata nel 1817, l'anno successivo della stesura del Rituale originale della *Loggia di Riconciliazione*, quindi sei anni prima della nascita della Loggia di Istruzione *Emulation* nel 1823), e dimostrano che l'intenzione del ritualista era proprio quella di creare una domanda capziosa, o meglio, come vedremo, *esoterica*.

A questo punto proviamo quindi a comprendere le intenzioni di Hemming. Ciò che si sta cercando, e verrà specificato successivamente nel Rituale, è Dio, la Verità Ultima, l'Assoluto. Questa Verità Ultima, in quanto tale, non può giacere in un posto specifico (*Where*), ma è in ogni luogo, e in nessun luogo; la domanda quindi è volutamente insidiosa, volta a trarre in inganno, il ritualista, Hemming, vuole indurci a pensare, a ragionare.

Ma noi, pigramente, diamo per scontato che vi sia un errore di scrittura, magari di negligenza, e facciamo il ragionamento più semplice: c'è un errore di distrazione. Ma leggendo l'incredibile complessità e profondità del Rituale, e ricordando soprattutto che Hemming per anni lo rappresentò nelle Logge per istruire i Fratelli (ed è quindi impossibile che mai si sia accorto dell'errore), dovrebbe indurci a trovare spiegazioni più complesse.

Il ritualista ci sta 'esotericamente' indicando che potremo trovare i 'Segreti Originali', ossia la Verità Ultima, ossia l'Assoluto, ossia Dio, 'Con il Centro', ossia 'Con Dio', perché, come detto, la Verità Ultima non giace, e non può essere altrimenti, in nessun luogo specifico, altrimenti non sarebbe la Verità Ultima, e, conseguentemente, soltanto 'con Dio' si può trovare Dio, quindi 'Con il Centro'.

Che il *Centro* sia Dio è esplicitato, successivamente, sempre nel rituale.

Chiusura nel Secondo Grado

MV – Fr. 2°S, in questa posizione che cosa avete scoperto?

2°S – Un Simbolo sacro.

MV – Fr. 1°S, dove è situato?

1°S – Nel *Centro* della costruzione.

MV al 2°S – A chi allude?

2°S – Al Grande Geometra dell'Universo.

Questa volta non si parla del 'Segreto' per antonomasia, ossia della Verità Assoluta, ma di un *simbolo* che la rappresenta, e in effetti questa volta c'è un luogo dove *simbolicamente* identificarla, ed essa 'allude' a Dio.

Nel prosieguo del Rituale interverrà l'elemento fondamentale del percorso iniziatico, ossia la *Grazia*, che sempre da Dio proviene.

Ho voluto intrattenervi brevemente su questo accenno di ritualità 'comparata' nel tentativo di farvi comprendere come sia complesso lo studio dei rituali liberomuratori. Questa dissertazione sulla simbologia del '*Centro*' sarebbe infatti del tutto *incomprensibile* infatti per tutti coloro che utilizzano Rituali nei quali tale simbologia non è presente (e sono molti), a conferma di come parlare di Libera Muratoria 'in generale' non abbia, semplicemente, alcun senso. Conseguentemente non è di alcuna utilità scrivere o discutere 'genericamente' di Libera Muratoria, è necessario quindi sempre fare riferimenti specifici alla *ritualità* che si sta trattando.

UN PUNTO ALL'INTERNO DI UN CERCHIO...

Esaminiamo ora ancor più nei particolari la simbologia del *Centro*, a tale scopo procederemo nell'analisi di tale simbologia con un approccio integralmente 'metafisico'.

Il 1° Sorvegliante, dopo aver comunicato al Maestro Venerabile che i 'Misteri Originali' potranno essere ritrovati 'con il *Centro*', alla successiva domanda del Maestro Venerabile: "*Che cosa è un Centro*", risponderà menzionando il *simbolo* a mio parere più importante dell'intero rituale: "*Un punto all'interno di un cerchio, dal quale ogni punto della circonferenza è equidistante*", specificando successivamente che il *Centro*: "*E' un punto dal quale il Maestro Muratore non può errare*". Nella 'Chiusura' dei lavori nel 2° Grado, si farà ancora riferimento al *Centro* come a un '*simbolo sacro*' che allude al Grande Geometra dell'Universo, ossia a Dio.

La simbologia del *Centro* viene menzionata in altre parti del rituale: nella Leggenda Tradizionale della cerimonia di 'Elevazione' (3° Grado) in riferimento alla sepoltura dell'architetto Hiram Habiff leggiamo: "*Venne ordinato che il nostro Maestro fosse interrato tanto vicino al Sanctum Sanctorum quanto fosse consentito dalla legge Israelitica – là, in una tomba distante dal Centro tre piedi a Est e tre piedi a Ovest, tre piedi tra Nord e Sud e cinque o più perpendicolarmente*". Altri riferimenti li troviamo nella Tavola di Tracciamento di 1° Grado nella quale la 'Stella Fiammeggiante' è definita "*Gloria nel Centro*", essa: "*Ci ricorda il Sole, che illumina la Terra e con la sua benefica influenza dispensa le sue benedizioni a tutta l'umanità*".

Cosa vuole comunicarci il ritualista con questa fondamentale simbologia? L'intento del teologo Hemming è chiaro, è dal *Centro* (Dio) che le Religioni, o meglio i 'Credo', originano e nel *Centro* essi confluiscono, ed è soltanto nel *Centro* che si opera l'unificazione della Tradizione primordiale, la *Religio Perennis*; tutte le manifestazioni storiche di essa (i vari Credo), pur rimanendo differenti e distinte, rivelano perciò l'essenza di una Verità divina e indivisibile, perché: "*Il Centro è, prima di tutto, l'origine, il punto di partenza di tutte le cose; è il punto principale, senza forma e senza dimensioni, dunque invisibile, e, di conseguenza, la sola immagine che si possa dare dell'unità primordiale. Da esso sono prodotte, per irradiazione, tutte le cose, come l'unità produce tutti i suoi numeri,*

senza che la sua essenza ne riesca modificata o intaccata in alcuna maniera”⁹.

A mio parere Hemming utilizza la simbologia in questione in una forma che definirei inequivocabilmente ‘perennialista’ *ante litteram*: più di un secolo prima di Guénon, Schuon, Coomaraswamy e altri autori appartenenti alla corrente definita ‘perennialista’, viene infatti ‘riproposto’ da Hemming un concetto di Dio come ‘*Centro*’ (ossia come una *Sophia Perennis* dalla quale nascono e originano tutte le ‘forme’ tradizionali di religiosità) utilizzato già nei secoli passati in tutte le correnti mistiche e tradizionali, in una visione, direbbe Frithjof Schuon, basata sull’*Unità trascendente delle Religioni*.¹⁰

Il concetto è noto, già Sant’Agostino definì la *Sophia Perennis* come “la saggezza che non fu creata, ma che ora esiste, che è sempre esistita e sempre esisterà” (*Confessioni*, IX, 10); per la corrente ‘perennialista’ tale saggezza è il fondamento ultimo di ogni *Tradizione* primordiale (così essi la definiscono) da cui derivano le varie forme tradizionali, e tra queste la Libera Muratoria. Quindi, secondo la corrente ‘perennialista’, questo ‘*Centro*’, o ‘*Sophia Perennis*’, «*Costituisce la “Tradizione primordiale”, in cui si radicano cristianesimo, islamismo, vedismo, taoismo e tutte le altre singole tradizioni sacrali apparse in vari tempi e luoghi*»¹¹, a significare che l’unità di vertice, il ‘*Centro*’ nel nostro caso, trascende le singole manifestazioni storiche; in questa ‘visione’ si apre necessariamente un dialogo tra tutte le religioni. In sostanza i *Fratelli liberimuratori* interpretano Dio non come il “proprio” Dio o il Dio “dell’altro”, ma Dio in sé.

Così l’orientalista britannico Martin Lings, discepolo di Frithjof Schuon e studioso di sufismo, descrive il simbolismo del Cerchio con il *Centro*, i raggi e la Circonferenza in relazione all’arte sacra musulmana:

La parola “simbolismo” viene qui usata per mostrare che il cerchio è considerato non come un’immagine arbitraria, ma come una forma radicata nella realtà che illustra, nel senso che deve la propria esistenza a tale realtà di cui è in effetti un prolungamento esistenziale. Se la verità non si irraggiasse, non potrebbe esistere un raggio, neppure geometrico, e men che meno una via spirituale che ne costituisca l’esempio più alto; tutti i raggi svanirebbero, e con essi svanirebbe lo stesso universo, perché il raggio è uno dei simboli più grandi: rappresenta ciò da cui tutto dipende, e cioè la connessione tra il Principio divino e le sue manifestazioni o creazioni.

⁹ René Guénon, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano, 1990, pag. 63.

¹⁰ Frithjof Schuon, *L’Unità trascendente delle Religioni*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1980.

¹¹ A. K. Coomaraswamy, *Metaphysics*, Bollingen Series LXXXIX, Princetown University Press, pag. 37. Citato in Giovanni Monastra, *Ananda K. Coomaraswamy: dall’idealismo alla Tradizione*, Futuro Presente, n° 3, 1993.

Ognuno è conscio di “essere in un punto” o di “aver raggiunto un certo punto”, anche se questo, talora, non è altro che la coscienza di essere giunto a una certa età.

Il misticismo incomincia con la coscienza che tale punto si trova su di un raggio. Proceede poi con ciò che si potrebbe definire come lo sfruttamento di tale fatto, in quanto il raggio geometrico è bagliore della Misericordia divina che emana dal *Centro* supremo e a questo riconduce. Il punto deve da quel momento divenire un punto di misericordia. In altre parole, deve esserci una realizzazione, o attuazione cosciente, della Misericordia inerente al punto che costituisce l'unica parte del raggio di cui si può disporre in questa fase. Ciò significa approfittare delle possibilità di Misericordia disponibili immediatamente, e cioè degli aspetti formali esteriori della religione, che pur essendo sempre a portata di mano, in realtà possono essere stati interamente trascurati oppure praticati solo esotericamente, cioè considerando il punto come isolato e senza alcun riferimento al raggio nella sua interezza.

Il raggio stesso è la dimensione mistica della religione; così, nel caso dell'Islam, il sufismo, alla luce di questo simbolo, appare sia particolare che universale: particolare perché distinto da ciascuno degli altri raggi che rappresentano altri misticismi, ed universale perché, come questi, conduce all'unico *Centro*.¹²

Occorre innanzitutto comprendere che il riconoscimento da parte degli esoterici dell'unità essenziale di tutte le forme tradizionali, non li induce né a cancellare i contorni, né a disconoscere la necessità, nel suo ordine, di questa o quella Legge sacra, al contrario; poiché la diversità delle forme tradizionali non palesa soltanto l'insufficienza di ogni espressione formale di fronte alla Verità totale, ma rivela anche indirettamente l'originalità spirituale di ogni forma, cioè quello che ciascuna di esse comporta di inimitabile, nella qual cosa si manifesta l'unicità del loro principio comune: il mozzo di una ruota che unisce i raggi, è al tempo stesso ciò che ne fissa le direzioni divergenti.¹³

In sostanza, conferma il 'perennialista' Titus Burchkardt:

Le differenti vie tradizionali sono come i raggi di un cerchio che si congiungono in un solo punto: nella misura in cui i raggi si avvicinano al *Centro*, si avvicinano tra di loro; tuttavia, non coincidono mai se non nel *Centro*, dove cessano di essere raggi.¹⁴

La fondamentale simbologia utilizzata da Hemming, e ripresa dal Rituale *Emulation*, ci insegna conseguentemente che la Verità di Dio non può essere che *una*, ma le strade per raggiungere Dio sono varie perché tutto è in Lui ed ogni punto della 'circonferenza' è equidistante dal *Centro*. La Tradizione, e la Libera Muratoria ne è una sua 'forma', insegna quindi a

¹² Martin Lings, *Iniziazione al Sufismo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997, pagg. 18-19.

¹³ Titus Burckhardt, *Introduzione alle Dottrine Esoteriche dell'Islam*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1987, pag. 11.

¹⁴ Titus Burckhardt, *Introduzione alle Dottrine Esoteriche dell'Islam*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1987, pagg. 16-17.

comprendere la ‘confluenza’ di tutte le vie che conducono a Dio, affinché Dio sia veramente il termine che si vuole raggiungere, e l’uomo il punto di partenza di questo ritorno al ciclo divino.

Come ho spiegato in altri miei scritti, la Libera Muratoria può essere considerata a tutti gli effetti una sorta di ‘mistica’ (nella ritualità dell’Arco Reale troviamo specificamente una ‘*Lezione Mistica*’), e tratto caratterizzante di ogni mistica è proprio l’estrema *tolleranza* e apertura dal punto di vista religioso; ogni pretesa esclusivistica mostra *ipso facto* di non aver compreso la natura della Verità. La mistica è veramente tale quando è dialettica, ovvero capace di cogliere la verità dell’identico e del diverso in una loro superiore *unità*, che è anche indifferenza alle forme finite. Di contro al molteplice (la Circonferenza) che è parziale, ed è soltanto fenomenico, apparenza, il regno del sensibile e dell’illusione, il mistico, nel nostro caso il Liberomuratore, coglie invece l’*Uno*, (*Centro*), che è Tutto, e che non appare ai sensi, bensì soltanto a quell’”occhio” più penetrante che è l’occhio dell’anima, dell’intelligenza.

Sempre nel campo dei ‘perennialisti’, la simbologia in questione è utilizzata dal filosofo e mistico svizzero Frithjof Schuon nel saggio *L’uomo e la certezza*:

La verità può estendersi e differenziarsi indefinitamente, ma anche concentrarsi in un “*Punto geometrico*”, e tutto sta nel cogliere questo punto, qualunque sia il simbolo o il simbolismo che attualizza di fatto l’intellezione.¹⁵

In un interessante testo dello storico rumeno Mircea Eliade, *Immagini e Simboli*, nel primo saggio intitolato proprio *Il simbolismo del “Centro”*, l’autore documenta la forza demiurgica e pervasiva dell’immagine del *Centro*, inteso come origine, ombelico del mondo, il quale assoggetta l’informe a un ordine superiore e arcano e comunica inoltre con gli uomini, concedendo loro il potere di straordinarie metamorfosi.

Inclusività ed Esclusività

Come detto, nel Rituale *Emulation* il concetto di ‘inclusività’ e tolleranza tra le diverse religioni è quindi rappresentato dalla fondamentale simbologia del *Centro*, ossia del “*Punto all’interno di un Cerchio*”. Tale simbologia è la massima manifestazione del concetto di *Fratellanza* massonica, questo fondamentale *simbolo* unisce infatti tutti gli individui, al di là delle rispettive appartenenze religiose, situandoli alla stessa distanza

¹⁵ Frithjof Schuon, *L’Uomo e la Certezza*, Borla, Torino, 1967, pagg.124-125.

da un Dio che li considera ugualmente sue creature e li giudica in funzione dei loro atti individuali.

Secondo l'esoterista francese René Guénon, simbolicamente il punto geometrico è un nulla quantitativamente, *né occupa spazio*, benché sia il principio da cui è prodotto tutto lo spazio, che è lo sviluppo delle sue virtualità; allo stesso modo l'unità aritmetica è il più piccolo dei numeri se la si considera all'interno della loro molteplicità, ma in linea di principio è il più grande, poiché li contiene tutti virtualmente e ne produce l'intera serie con la sola ripetizione infinita di se stessa.¹⁶

Fine e scopo della *Tradizione* è l'eliminazione della illusoria distanza tra Dio e uomo, essa è divina e non umana perché, ricongiungendo Dio e uomo, proviene necessariamente dal *Centro* divino da cui si stacca solo in apparenza per ricondurvi l'uomo che se ne è allontanato vittima della sua ignoranza e della sua colpa. Conseguentemente l'ateismo è impossibile perché l'uomo non può giungere a Dio senza Dio.

Come ricorda la filosofa spagnola Maria Zambrano la deificazione sembra essere un processo "naturale" nell'uomo. Le religioni infatti non lo *inventano*, lo presuppongono, e nessuna avrebbe potuto farlo valere se non fosse un "presupposto" della vita umana. Al contrario, il ruolo di alcune religioni sembra essere stato quello di contenere questa tendenza spontanea del cuore umano; questa aspirazione dell'uomo al diventare divino che emerge continuamente, anche dai disinganni più atroci, come un fuoco inestinguibile.¹⁷

Tutte le *Tradizioni*, da Platone a Samkara, hanno insegnato la Conoscenza tradizionale. La *Tradizione*, pur essendo una, ha molte ramificazioni, essa può essere paragonata ad un albero: il tronco è la vita della *Tradizione* e i rami rappresentano le varie inevitabili presentazioni o adattamenti spazio-temporali. Fino a quando la conoscenza del neofita, che si trova lungo un determinato ramo, non comprende il vero nucleo vitale, il *Centro*, considererà quel particolare ramo (o punto sulla circonferenza) come il solo e unico attendibile, (da qui nascono le forme di integralismo ed esclusivismo religioso) e qualche volta può anche contrapporsi ad altri rami, ritenendoli persino non tradizionali. Il fanatismo è causato quindi dall'incomprensione dell'unica dottrina tradizionale.

La Libera Muratoria è un ramo di questo albero della *Tradizione*, che nasce innestandosi e traendo linfa da altri rami tradizionali.

¹⁶ René Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedanta*, Adelphi, Milano, 1992, pag. 38.

¹⁷ Maria Zambrano, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001, pag. 137.

Il principio massonico che accetta, all'interno dei suoi templi, gli appartenenti a tutte le confessioni religiose, ma non gli atei, si fonda sull'assunto dell'esistenza di una Verità universale e perenne, una *Sophia* primordiale o "unità trascendente", un '*Centro*', che si trasmette, immutabile nell'essenza, attraverso realtà storicamente diverse e distanti nel tempo.

Conseguentemente la "Fonte" della Libera Muratoria, è la *Religio Perennis*, la Religione Perenne, dove le varie forme religiose in cui si manifesta non si *escludono* a vicenda e non recano danno alla Verità, che è una. Possiamo spiegarlo con una similitudine, quella dei colori, che si armonizzano e non contrastano, trasmettendo infine la luce che rimane una e incolore.

In conclusione, nel "*Centro*" tutte le Forme Tradizionali confluiscono, perché solo nel *Centro* si opera l'unificazione nell'asse unico della Tradizione e tutte le prospettive, pur rimanendo differenti e distinte, rivelano l'essenza della Verità divina e indivisibile. Questa, a mio parere, è la corretta spiegazione della simbologia del *Centro*.

La simbologia del '*Centro*', o del '*Punto*' all'interno di una circonferenza, è utilizzata diffusamente in tutto il pensiero 'Tradizionale', lo ritroviamo infatti nella mistica induista e cristiana, nell'esoterismo musulmano e in altre forme della Tradizione. Esaminiamone alcune.

Induismo

L'orientalista, storico delle religioni e induista francese Jean Varenne, in relazione al concetto di 'Assoluto' (*Brahman*) incarnato (*atman*), ne colloca la presenza esattamente al '*Centro*' della creatura umana:

Né il corpo, né i sensi, né i sentimenti, né la ragione possono fondare validamente la personalità umana (o animale, o divina); la "realtà vera" è altrove: essa risiede in un Assoluto che si pone, simbolicamente, "al *Centro*" della creatura. Questo assoluto, questo *brahman* "incarnato" presso i viventi, le *Upanishad* lo chiamano *atman*.¹⁸

La simbologia del '*Centro*' e della *Circonferenza* è più volte usata nei suoi scritti dal mistico indiano Swami Vivekananda. Nel discorso del 19 settembre 1893 al Parlamento delle Religioni leggiamo:

¹⁸ Jean Varenne, *L'Induismo dei Testi Sacri*, in Marie-Madeleine Davy, *Esperienze Mistiche in Oriente e Occidente*, Vol. III, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2000, pag. 176.

Al giorno d'oggi, esistono al mondo tre religioni che provengono dai tempi preistorici: l'Induismo, lo Zoroastrismo, il Giudaismo. Ognuna di esse ha ricevuto degli urti formidabili, ed ognuna ha dimostrato, attraverso la sua resistenza, quale ne fosse la forza interiore. Ma, il Giudaismo non è riuscito ad assorbire il Cristianesimo, ed è stato cacciato dal suo luogo di origine dal proprio figlio vittorioso. Un pugno di parsi è oggi tutto quanto rimane per narrare la grande e bella religione di Zoroastro. Al contrario, nell'India, è nata una setta dopo l'altra, che sembrarono far vacillare la religione dei *Veda* sin dalle fondamenta; ma, similmente alle acque del mare sottoposte ad un formidabile terremoto, la nostra religione si è ritirata per un solo momento; per riapparire, in seguito, rinvigorita mille volte, in un maremoto che prima aveva spazzato tutto. Appena l'agitazione scomparve, tutte queste sette si ritrovarono aspirate, assorbite, assimilate nel corpo immenso della fede, da cui erano uscite.

Dai più arditi voli spirituali dei *Vedanta*, le cui ultime scoperte scientifiche sembrano essere una eco, sino alle concezioni inferiori e idolatre, con le loro diverse mitologie; l'agnosticismo dei buddisti e l'ateismo degli jainisti, tutto conserva una collocazione nella religione degli indù.

Dove si trova, quindi, il *Centro* comune verso il quale vanno a convergere tutti questi raggi tanto discosti uno dall'altro? Qual è la base sulla quale si accordano tutte queste contraddizioni in apparenza insolubili? E' la domanda alla quale cercherò di rispondere.

Nel saggio *Soul, God and Religion* sempre Vivekananda utilizza nuovamente la simbologia del '*Centro*' e dei raggi che da esso emanano (ma da esso tutti 'equidistanti'), sottolineando come lo scopo fondamentale di ogni Religione sia quello di "*realizzare Dio dentro di noi*":

If there is one universal truth in all religions, I place it here – in realising God. Ideals and methods may differ, but that is the central point. There may be a thousand different radii, but they all converge to the one *Centre*, and that is the realization of God: something behind this world of sense, this world of eternal eating and drinking and talking nonsense, this world of false shadows and selfishness. There is that beyond all books, beyond all creeds, beyond the vanities of this world, and it is the realization of God within yourself.¹⁹

Nel discorso sull'*Atman* Vivekananda torna ancora sulla simbologia del '*Centro*', della Circonferenza e del Cerchio:

¹⁹ Swami Vivekananda, *Soul God and Religion*, in *The Complete Works*, VOL. I, Advaita Ashrama, Kolkata, 2018, pag. 314.

L'indù crede che ogni anima sia un cerchio la cui circonferenza è in nessun luogo, ma il cui Centro è situato nel corpo, e che la morte significhi il cambiamento di questo centro da un corpo all'altro. L'anima non è legata alle condizioni della materia. Nella sua essenza è libera, illimitata, sacra, pura e perfetta. Ma in un modo o nell'altro si ritrova legata alla materia e pensa di essere materia.²⁰

Ed ancora in un saggio sullo *Jnana Yoga*:

Each soul is a circle. The Centre is where the body is, and the activity is manifested there. You are omnipresent, though you have the consciousness of being concentrated in only one point. That point has taken up particles of matter and formed them into a machine to express itself. That through which it expressed itself is called the body. You are everywhere. When one body or machine fails you, the centre moves on and takes up other particles of matter, finer or grosser, and works through them. Here is man. And what is God? God is a circle with circumferences nowhere and centre everywhere. Every point in that circle is living, conscious, active, and equally working. With our limited souls only one point is conscious, and that point moves forward and backward. The soul is a circle whose circumference is nowhere (limitless), but whose Centre is in some body. Death is but a change of centre. God is a circle whose circumference is nowhere, and whose centre is everywhere. When we can get out of the limited centre of body, we shall realise God, our true Self.²¹

Sempre nel saggio sullo *Jnana Yoga* Vivekananda sottolinea come gli antichi avessero compreso che l'allontanamento dal 'Centro' comportava l'allontanamento dalla vera 'Realtà', e soprattutto che tale 'Centro', Dio, era proprio dentro noi stessi:

Gli antichi pensatori scoprirono che, quanto più ci si allontana dal centro, tanto più si accentuano le variazioni e le differenziazioni, mentre quanto più ad esso ci si avvicina, tanto più si è prossimi alla unità, fuoco comune in cui tutti i raggi si incontrano. Più lontani siamo dal centro, più divergente è dalle altre la nostra linea radiale. Il mondo esterno è lontanissimo dal centro, che è la Realtà: esso quindi non offre un punto in comune nel quale tutti i fenomeni dell'esistenza si possono incontrare...Ma dove è mai questo Centro? Ecco: esso è dentro di noi. L'intuizione degli antichi sapienti finì con lo scoprire che nella più nascosta profondità dell'anima umana risiede il centro dell'universo intero. Verso quell'unico punto gravitano tutti gli altri piani dell'esistenza. Solo ponendoci in esso, che è base comune a tutti i piani, potremo trovare la soluzione finale.²²

²⁰ Swami Vivekananda, *L'Atman*, Ramakrishna Mission Italia.

²¹ Swami Vivekananda, *On Jnana-Yoga*, in *The Complete Works*, VOL. V, Advaita Ashrama, Kolkata, 2018, pag. 271.

²² Swami Vivekananda, Swami Vivekananda, *Jnana-Yoga*, Ubaldini Editore, Roma, 1963, pagg.98-99.

Per usare il linguaggio dei Veda, il movimento “centrifugo” (*pravrtta*) lungo la ruota del divenire deve riportare verso il *Centro* (*madhya*) di quella ruota, raggiunto il quale l’essere è liberato (*mukta*). Si tratta quindi di un vero e proprio passaggio dalla circonferenza al *Centro*, senza che questo passaggio possa essere realmente raffigurato da un percorso qualsiasi: il *Centro*, infatti, non è “situato” nella circonferenza, ma è quest’ultima a non essere altro che lo sviluppo di determinate possibilità inerenti al *Centro* stesso. La realizzazione metafisica, quindi, presuppone in qualche modo l’affermazione a priori del *Centro*: in vista della realizzazione di un certo stato, l’essere si deve dunque porre idealmente al *Centro* di quello stato, per poterne realizzare l’integralità. Lo stesso si dica per la totalità degli stati: infatti, affinché questa totalità sia effettivamente realizzata, l’essere deve porre a priori lo stato sul quale appoggia la propria realizzazione al *Centro* di tutti gli stati.²³

Mistica cristiana

La simbologia del *Punto* (*Centro*) e del *Cerchio* (o *Circonferenza*) è frequente anche nel pensiero mistico cristiano, “Non so quel che sono, non son quel che so: Creatura e non creatura, un Punto e un cerchio”²⁴, così inizia il poeta e mistico tedesco Angelus Silesius il suo capolavoro, *Pellegrino cherubico*.

Ancora lo stesso Silesius torna sulla simbologia in questione in altri meravigliosi ‘distici’:

(II, 83) “Io sono un monte in Dio, debbo scolar me stesso
perché il suo caro volto Iddio mi sveli”

(III, 232) “Amico, quel che sei tu non puoi rimanere:
l’uomo deve passare dall’una all’altra luce”

(III, 28) “Quando Dio fu nascosto nel grembo di una Vergine,
allora il *Punto* in sé contenne il *Cerchio*”

Il filosofo e teologo francese Blaise Pascal nei suoi *Pensieri* utilizza la simbologia del cerchio in relazione alla natura, il cui ‘*Centro*’ (Dio) è in ogni luogo:

²³ Alberto Ventura, *L’Esoterismo Islamico*, Adelphi, Milano, 2017, pagg. 190-191.

²⁴ Angelus Silesius, *Pellegrino cherubico*, I, 5.

Tutto questo mondo visibile non è che un impercettibile segmento nell'ampio cerchio della natura. Nessuna idea le si accosta. Abbiamo voglia di gonfiare le nostre concezioni, al di là degli spazi immaginabili; noi riusciamo soltanto a partorire atomi rispetto alla realtà delle cose. È una sfera infinita il cui *Centro* è dappertutto e la circonferenza da nessuna parte.

Già precedentemente, il teologo e umanista tedesco Nicola Cusano propose questa immagine di un universo infinitamente aperto che ha il *Centro* dappertutto e la circonferenza in nessun luogo. Dio, in quanto infinito, supera ogni limitazione e ogni opposizione. A mano a mano che si aumenta il diametro di un cerchio, diminuisce la sua curvatura, e al limite una circonferenza infinita diventa una retta infinita: in Dio si ha la coincidenza degli opposti. Se l'universo avesse un *Centro*, sarebbe limitato da un altro universo. Ma nell'universo Dio è *Centro* e circonferenza. La terra non può essere il *Centro* dell'universo.

Questa è una sentenza destinata a esercitare un fascino inesausto sulla cultura europea, dal Medioevo fino al simbolismo geometrico del Romanticismo tedesco; per secoli infatti la metafora della *sfera divina* stimolerà la meditazione sull'infinità di Dio (da Alano di Lille a Bonaventura, a Meister Eckhart) e alimenterà una critica della fisica classica (come in Thomas Bradwardine e, come visto precedentemente, Nicola Cusano) che prelude al pensiero di Giordano Bruno e alla cosmologia di Newton. E già questo basta a far comprendere che ci troviamo di fronte a un crocevia filosofico e mistico dell'Occidente medievale.

Il '*Centro*' appare un campo di potenze e di forze al cui interno l'uomo si sente protetto e al riparo da influssi cattivi, poiché in questo spazio chiuso egli entra in rapporto con gli Esseri superiori. Il '*Centro*' non è quindi da considerarsi solo una realtà topografica, né una costruzione rituale, ma il *punto d'inizio assoluto* dove fanno irruzione le forze divine, e allo stesso tempo il luogo in cui l'uomo sperimenta questa realtà totale. Sorgente, radice, germe di quest'ultima realtà. il '*Centro*' è allo stesso tempo il punto più profondo di ogni essere umano, il luogo in cui può incontrare l'Altro. Luogo di riferimento a cui bisogna tornare senza fine, è questa la tensione costante in cui sboccia la simbolica del *Centro*²⁵.

Un ultimo riferimento va al grande mistico spagnolo Giovanni della Croce. *Nada*, nulla, è per lui il termine-chiave, la vera cifra del suo itinerario

²⁵ Michel Meslin, *L'esperienza umana del divino*, Borla, Roma, 1991, pagg. 218-219.

spirituale: nulla dell'anima e nulla di Dio, rimozione di ogni immagine e di ogni attaccamento – soprattutto, come è ovvio, quello dell'ego -, nientificazione di tutto sé stesso, in modo che la “*fiamma d'amor viva amorosamente ferisca dell'anima il più profondo Centro*”. Anche per Giovanni della Croce “*il Centro dell'anima è Dio*”, in quanto “*noi chiamiamo Centro più profondo di una cosa l'estremo a cui possono giungere il suo essere, la sua vita, la forza della sua azione e del suo movimento, senza poterlo oltrepassare*”, ed è appunto nel *Centro*, o sostanza dell'anima, che avviene “questa festa dello Spirito santo”, ovvero l'unione con Dio.²⁶

Mistica Ebraica

Nella mistica ebraica un primo richiamo alla simbologia del ‘*Centro*’ o ‘*Punto*’ lo troviamo nel più importante libro della tradizione cabalistica, lo *Zohar*, o *Libro dello Splendore*. In questo fondamentale testo, massima espressione dell'esoterismo ebraico, troviamo riferimenti alla simbologia del ‘*Punto*’ che verranno ripresi successivamente da molte altre *Tradizioni* esoteriche; riportiamo il meraviglioso passo iniziale nel quale si evidenziano i rapporti tra *Micro* e *Macro* cosmo:

In principio, all'inizio cioè del manifestarsi della volontà sovrana, Egli scalfì il fulgore superno. Un guizzo scuro scaturì entro i recessi dell'En Sof, il Senza Fine, un vapore informe racchiuso nell'anello di luce né bianco né nero né rosso né verde, privo di tinta. Quando ebbe dimensioni e assunse tinte lucenti, dal guizzo della fiamma si sprigionò una qual sorgente, occulta oltre ogni occulto nel mistero dell'En Sof, donde i colori scaturirono per diffondersi verso il basso; esso sfondò ma senza sfondare l'etere, senza poter essere conosciuta finché dalla forza dell'impatto si produsse come luce un *Punto* supremo e occulto (Questo punto primordiale è identificato dallo *Zohar* con la sapienza di Dio, Hochmah, pensiero ideale della creazione). Oltre di esso nulla può essere conosciuto, per questo è chiamato Re'sit, “principio”, il detto che è l'antecedente di tutto, il primo di tutti (i dieci per mezzo dei quali fu creato il mondo).²⁷

E proseguendo:

²⁶ Marco Vannini, *Lessico Mistico*, Le Lettere, Firenze, 2013, pag. 63.

²⁷ *Zohar, Il Libro dello Splendore*, A cura di Gershom Scholem, Einaudi, Torino, 1998, pag. 5.

Quando il re Salomone penetrò nel giardino delle noci, come detto, (son disceso nel giardino delle noci) Cant. 6.11), colse un guscio di noce, ne osservò gli strati e per analogia andò agli spiriti che ispirano gli impulsi sessuali degli esseri umani, come è detto e gli impulsi dei figli dell'uomo sono spiriti maschi e femmine (Eccl. 2.8)...Il Santo benedetto vide come inevitabile mettere al mondo queste cose per dargli sussistenza per mezzo di esse, di modo che fosse, per così dire, un cervello – un nocciolo – con intorno ad esso molte membrane – gusci -. Il mondo intero, sia quello di sopra che quello di sotto, si fonda su questo principio, dal *Punto* supremo mistico fino ai gradi più lontani, che sono tutti l'uno il rivestimento dell'altro, cervello entro cervello, spirito entro lo spirito, guscio entro guscio.

Il *Punto* supremo originario è la luminescenza intima, incommensurabilmente traslucida, sottile e pura, tanto che non la si comprende: quando si diffonde, diventa un “palazzo” che riveste il *Punto* con una luminescenza anch'essa inconoscibile perché traslucida oltre ogni dire. Il palazzo, vestimento del *Punto* originario inconoscibile, è anch'esso una luminescenza incommensurabile e tuttavia meno sottile e meno traslucida di quel *Punto* originario mistico. Il palazzo si diffonde con l'effusione della luce primordiale, che è il suo abito. Di qui in poi vi è estensione oltre estensione, ognuna che forma il vestimento della precedente, come la membrana per il cervello: ognuna è guscio di ciò che la precede e nocciolo di ciò che viene dopo. Analogo è il processo dabbasso: secondo questo modello, anche l'uomo in questo mondo è cervello e membrana, “nocciolo e guscio”, spirito e corpo, tutto per la perfetta armonia del mondo.²⁸

Taoismo

Riguardo la dottrina taoista, in relazione ai concetti di “io” e l'“altro”, leggiamo come essi: “*Non sono più in contrapposizione, e questa è la vera essenza del Tao. Solo questa essenza, che appariva come un asse, è il Centro del cerchio che risponde ai mutamenti perenni*”.²⁹

Dal *Tao-te-ching* di Lao Tzu, il testo fondamentale del Taoismo, leggiamo:

L'intervallo tra cielo e terra
rassomiglia a un soffio.
Svuotato, non resta appiattito,
attivato, non chiede che di essere soffiato.
Si parla...si parla senza fine,
meglio tenersi nel proprio *Centro*.³⁰

²⁸ Zohar, *Il Libro dello Splendore*, A cura di Gershom Scholem, Einaudi, Torino, 1998, pagg. 6-7.

²⁹ Fung Yu-Lan, *Storia della filosofia cinese*, Mondadori, Milano, 1956, pag. 112.

³⁰ Tao-te-ching, c. 5.

Rosacrocianesimo

Anche in uno dei testi fondamentali del Rosacrocianesimo, la *Fama Fraternitas*, troviamo la simbologia del ‘*Centro*’.

Nel 1614 a Cassel (oggi Kassel), nella Germania centro-occidentale, uscì un libello anonimo in lingua tedesca con un lunghissimo titolo: *Riforma universale e generale dell'intero universo. Seguita dalla “Fama Fraternitas” dell’Onorevole Confraternita della Rosa-Croce, indirizzata a tutti gli uomini dotti e ai sovrani d’Europa, e da una breve risposta inviata al signor Haselmeyer, il quale per questo motivo è stato arrestato e gettato in prigione dai Gesuiti e incatenato su una galera. Ora data alle stampe e resa nota a tutti i cuori sinceri.* Il testo è preceduto da un’illustrazione che rappresentava l’ancora, simbolo della speranza, allacciata al serpente di Mercurio.

La *Fama* ci racconta la vita del fondatore della Confraternita, Christian Rosenkreutz, che dopo vari viaggi giunge nella città di Fez dove fa conoscenza degli ‘Elementari’ dai quali apprende i segreti per entrare in armonia con l’universo, secondo il noto principio ermetico dell’unità tra macrocosmo e microcosmo. Successivamente Rosenkreutz lascia l’Africa per trasferire in Europa la saggezza acquisita e dopo un infruttuoso soggiorno in Spagna decide di tornare nella terra natale in Germania dove si stabilisce in solitudine continuando il suo percorso spirituale.

Dopo cinque anni decide di attuare il suo progetto di riforma universale e a tale scopo individua tre possibili Confratelli “*che avevano nelle arti (occulte) una notevole preparazione*”; ad essi ordina fedeltà, zelo e silenzio, nonché di trascrivere tutte le sue indicazioni, ad essi si aggregeranno altri membri, tutti rigorosamente celebri e con voto di castità. Successivamente i membri del Collegio partirono per il mondo allo scopo di accrescere le loro conoscenze che poi si sarebbero reciprocamente comunicati.

Il tempo trascorre e viene scoperto dal Fratello N.N. l’accesso ad una tomba nella quale era stato sepolto, 120 anni prima, il fondatore dell’ordine, Christian Rosenkrutz, la piastra fissata sulla porta murata reca una scritta esplicita “*Tra 120 anni mi aprirò*”. All’interno della tomba il corpo di Rosenkreutz è ancora intatto.

Quando i Fratelli entrano nel mausoleo simbolico del fondatore dell’Ordine così l’autore del testo si pronuncia:

Al mattino aprimmo la porta, trovammo una volta con sette lati e angoli, ogni lato era largo cinque piedi e alto otto. Benché il sole non l'avesse mai illuminata, essa brillava tuttavia a causa di un altro sole che ha imparato a brillare dal sole e che si tiene in alto al *Centro*.

I Confratelli si definiscono nel documento cristiani, evangelici e luterani, nella *Fama* si raccomanda inoltre di seguire i due sacramenti del battesimo e dell'eucarestia. Il documento si conclude con la richiesta a tutti i sapienti presenti in Europa di esprimere la loro opinione sul progetto di riforma proposto nel documento.

Nel 1615 comparirà il secondo manifesto rosacrociario, già previsto nel documento precedente, la *Confessio Fraternitatis*. Il testo, suddiviso in quattordici capitoli, è anche una difesa agli attacchi che dopo il primo documento avevano colpito la Confraternita e dopo aver dichiarato la sua innocenza, la Confraternita avvertiva che in questi ultimi giorni del mondo sarebbe stato necessario rivelare gli arcani a tutti i giusti e parteciparli a tutti gli uomini, invece di riservarli ai soli dotti, pratica utilizzata dagli alchimisti.

Quale è lo scopo e il fine dei manifesti rosacrociari? A parere dello storico francese Paul Arnold, autore del noto *Storia dei Rosa-Croce*: “*Una rigenerazione interiore, tramite quella lenta ascensione che, attraverso la rinuncia e l'ascetismo, porta agli slanci mistici e all'unione con Dio...Oltre le vane speculazioni dei falsi alchimisti attaccati ai beni terreni, oltre una scienza certamente in progresso ma tuttavia deludente in questi ultimi momenti in cui la fine dei tempi è vicina, la Confraternita chiama tutti gli uomini abbastanza saggi da poter comprendere a preparare senza indugio la loro salvezza spirituale, a riscoprire la tomba di Rosenkreutz, a contemplare il cielo aperto in cui salgono e discendono gli angeli, come la Nuova Gerusalemme*”³¹.

Le nozze chimiche di Christian Rosenkreutz o *Le nozze alchemiche di Christian Rosenkreutz* (*Chymische Hochzeit Christiani Rosekreutz anno 1459*) è il terzo testo ‘canonico’ del movimento rosacrociario, pubblicato a Strasburgo nel 1616. Il documento è di autore anonimo ma la paternità viene attribuita a Johann Valentinus Andreae.

Lo scritto si presenta come un romanzo allegorico suddiviso in Sette Giornate, o Sette Percorsi, come il racconto del Libro della Genesi, e narra del modo in cui Christian Rosenkreutz venne invitato a recarsi in un

³¹ Paul Arnold, *Storia dei Rosa-Croce*, Bompiani, Milano, 1994, pag. 47.

favoloso castello pieno di cose portentose per assistere alle "Nozze chimiche" del re e della regina, vale a dire dello *sposo* e della *sposa*.

Il manifesto nel corso del tempo è stato fonte di ispirazione per poeti, alchimisti (per i quali il "Matrimonio Sacro" simboleggiava il loro obiettivo ultimo) e sognatori grazie alla sua forza di rituale di iniziazione con il susseguirsi di prove, purificazioni, morte, resurrezione e ascensione e al simbolismo che contiene, evidente sin dall'incipit in cui Rosenkreutz viene invitato ad assistere alle nozze.

Alchimia

Nella dottrina alchemica il 'Punto' (o *Centro*) è soprattutto il simbolo di un centro creativo e misterioso della Natura, l'alchimista tedesco Johann Rudolph Glauber nel suo trattato *Novum lumen* (1664) così scrive:

Ma tu, amato lettore, dovrai anzitutto considerare con attenzione il *Punto*, nella natura ..., e non avrai bisogno d'altro, ma bada bene a non cercare quel *Punto* nel metallo volgare, (ossia) dove non c'è. Infatti questi metalli, in particolar modo l'oro del volgo, sono morti. I "nostri" metalli invece sono vivi, dotati di spirito, e sono proprio quelli che tu devi prendere. Sappi dunque che il fuoco è la vita del metallo.³²

Un altro noto alchimista, filosofo e matematico tedesco, Athanasius Kircher, nella sua più famosa opera *Oedipus Aegyptiacus*, un trattato di Egittologia stampato a Roma nel 1652, identifica nella simbologia del 'Centro' una inequivocabile rappresentazione del Divino, di Dio, che "permette l'esistenza di tutto" e che "governa e conserva tutto":

Tutto magnificamente risplende nel cerchio infinito: poiché un cerchio di tal genere è il cerchio massimo, anche il suo diametro sarà massimo; e dato che non vi può essere una pluralità di massimi, codesto cerchio è unico, nella misura in cui il suo diametro è identico alla circonferenza; ora, il diametro infinito ha un *Punto* di mezzo, o *Centro*, pur esso infinito, e, quindi, il diametro, circonferenza e centro sono una cosa sola. Tale è quel Cerchio Ermetico del quale abbiamo spesso parlato nel corso dell'opera, cerchio il cui Centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo. E come il Sommo è dunque perfetto, semplice e indivisibile entro tutte le cose, in quanto il suo centro è infinito ed in ogni luogo, così tutto circonda, essendo la sua circonferenza infinita; parimenti tutto penetra, in quanto il suo

³² Johann Rudolph Glauber, *Novum lumen*, 1664.

diametro è infinito; è quindi il principio di tutto in quanto centro, il fine di tutto in quanto circonferenza ed il mezzo di tutto in quanto diametro.

Come *Centro* è poi causa efficiente, come diametro causa formale, come circonferenza è causa finale. Come *Centro* permette l'esistenza di tutto, come diametro governa tutto, come circonferenza conserva tutto. Vedi come il Sommo non è uguale ad alcuna cosa, né indifferente ad essa; e come tutte le cose siano in esso, da esso e per esso in quanto è *Centro*, diametro e circonferenza.

E' chiaro, inoltre, come tutti gli attributi di Dio in Lui si identifichino in perfetta unità e come in Lui si risolvano tutte le contraddizioni ...In base a quanto detto come nella sfera infinita il *Centro*, la circonferenza e il volume sono una cosa sola, allo stesso modo nel Sommo, che è *Centro*, o principio, mezzo e fine, tutte le cose sono semplicemente una.³³

Sempre nel Seicento, un altro noto alchimista dell'epoca, Francesco Maria Santinelli, detto Crassellame, frequentatore dell'Accademia di Cristina di Svezia a Palazzo Riario, sostanzialmente sulla falsariga di Kircher, scrive:

Il Punto del *Centro*, non meno inscindibile che invisibile, è comprensibile solo mediante la circonferenza: il Verbo di Dio invisibile è comprensibile solo attraverso le creature. Tutte le linee si dipartono dal '*Centro* del Punto' e al '*Centro*' vengono ricondotte; tutte le cose nacquero dal Verbo di Dio e, compiuta questa circolare rivoluzione, in esso torneranno. Il punto del *Centro* è immobile, mentre le sfere ruotano; il Verbo di Dio è immutabile, mentre tutte le cose periscono. Come dal *Centro* tutte le cose furono emanate per espansione, così tutte le cose ritorneranno al *Centro* per contrazione: quella della bontà eterna e questa per sapienza occulta. Di conseguenza, l'ineffabile Verbo di Dio è, per così dire il *Centro* del Mondo: da quello fu emanata questa visibile circonferenza che, in qualche modo, contiene la materia del suo principio primo.³⁴

Dai passi citati si evidenzia come nelle dottrine alchemiche, nonostante le differenze e sfumature con le quali abitualmente le varie simbologie venivano dagli stessi alchimisti presentate, la simbologia del '*Centro*' sia sempre e inequivocabilmente una rappresentazione simbolica di Dio e del suo 'Verbo'.

Lo psicanalista svizzero Carl Gustav Jung, rileva anch'egli nella tradizione alchemica l'origine della simbologia del '*Centro*', un *leit-motiv* che accompagna tutti i suoi studi sul tema:

³³ Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Roma, 1652-54, vol. III, pag.95.

³⁴ Crassellame, *Lux obnubilata suate natura refulgens*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1981, pag.44.

Questa forte accentuazione del punto mediano è un'altra idea fondamentale degli alchimisti. Secondo Michael Maier, nel *Centro* si trova il "punctum" invisibile, che è simplex, e perciò stesso non è più soggetto a scomposizione, ma dura eternamente. Il suo parallelo sul piano fisico è l'oro, simbolo di eternità. Il *Centro* viene paragonato da Christianos al paradiso con i suoi quattro fiumi; questi ultimi simboleggiano gli umori, dei filosofi, che sono anch'essi emanazioni del centro...Dorneus dice che non v'è nulla di più simile alla divinità che il *Centro*; essa infatti non occupa spazio alcuno, ragion per cui non può essere né compresa né vista, né misurata. Simile a questa è anche la natura di Dio e degli spiriti. Il *Centro* è quindi un "abisso sconfinato di misteri."³⁵

Sempre Jung, in un'altra sua opera sull'Alchimia, *Mysterium Coniunctionis*, torna sul significato esoterico della simbologia del 'Centro', a proposito del noto alchimista inglese John Dee egli scrive:

Il punto è identico alla materia prima dei metalli che è un'aqua pinguis (grassa), la quale è a sua volta un prodotto dell'umido e del grasso. John Dee avanza la seguente ipotesi "Non è irragionevole supporre che al mistero dei quattro elementi alludano quattro linee rette che corrono in opposte direzioni a partire da un singolo punto individuale". Secondo questo autore, la quaternità consiste in quattro rette che si incrociano ad angolo retto: "Dal Punto e dalla monade hanno preso avvio le cose e gli esseri". Il *Centro* della natura è il punctum divinitus ortum (il punto nato da Dio), il punctum Solis nell'uovo³⁶.

Va detto che Jung si occupò della simbologia del 'Centro' ancor prima dei suoi studi sull'Alchimia, la simbologia del 'Centro' venne infatti già ampiamente utilizzata per rappresentare il concetto basilare dei suoi studi, il 'processo di individuazione':

Il tratto fondamentale è la premonizione di un *Centro* di personalità, una sorta di punto centrale all'interno della psiche, col quale tutto si relaziona, e attraverso il quale tutto è ordinato, e che è esso stesso fonte di energia. L'energia del punto centrale si manifesta nella compulsione quasi irresistibile a diventare ciò che è l'uno ... Nonostante il *Centro* sia rappresentato come un punto interiore, esso è circondato da una periferia contenente tutto ciò che appartiene al Sé...Questa totalità include prima di tutto il conscio, poi l'inconscio personale e, infine, un grosso segmento dell'inconscio collettivo i cui archetipi sono comuni a tutto il genere umano.³⁷

³⁵ Carl Gustav Jung, *Paracelso come fenomeno spirituale*, in *Studi sull'Alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1988, pagg.187-188.

³⁶ Carl Gustav Jung, *Mysterium Coniunctionis*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, pag.48.

³⁷ Carl Gustav Jung, *Gli Archetipi dell'Inconscio Collettivo*, Opere, Vol.9, Bollati Boringhieri, 1977, pag.427.

Partendo dalla simbologia del ‘*Centro*’ Jung si addentrò nella complessa simbologia alchemica all’interno della quale un insieme di fattori diversi ma concomitanti lo portò a trarre la conclusione che la Pietra Filosofale degli alchimisti fosse il simbolo del Sé, un Sé rappresentante l’unione degli opposti, ossia il *Centro* della psiche. Tramite la sua teoria degli archetipi, il Sé, come la Pietra, poteva così essere personificato e diventare una figura interiore, e, come la Pietra, il Sé era depositario della saggezza e rappresentava il fine ultimo di tutti i processi alchemici. Il Sé fungeva da depositario di tutta la vita psichica, e, soprattutto, era il punto di arrivo del processo d’individuazione.

Riguardo la *Circonferenza*, ossia il *Cerchio*, sappiamo che Jung, prendendo spunto dalla simbologia alchemica, individuava nel *Cerchio* la ‘Quaternità’, ossia l’archetipo della totalità o del Sé (il *Cerchio* per la sua forma perfetta e la Quaternità, in quanto quattro è il numero minimo di parti in cui può essere naturalmente diviso il *Cerchio*); al centro di questo *Cerchio* vi è inevitabilmente un ‘Punto’, un ‘*Centro*’: “*Quaternità e Cerchio, l’uno sottolinea l’inclusione dell’Io nel più vasto ambito del Sé, l’altro accentua la rotazione, che appare anche come circumambulazione rituale. Psicologicamente la rotazione denota il concentrarsi dell’attenzione e dell’interesse su un Centro, concepito come il Centro d’un Cerchio e formulato perciò come Punto*”³⁸.

In conclusione, nella psicologia analitica si parla del ‘*Centro*’ come di un’immagine con caratteri di completezza, totalità e globalità, tale immagine è intesa come il prodotto di un processo psichico innescato propriamente dal senso di *incompletezza* e parzialità della coscienza. Il ‘*Centro*’ è essenzialmente un’immagine senza spazio e senza tempo che emerge non attraverso, per così dire, un salto del soggetto, bensì a partire dalla condizione in cui quest’ultimo si trova, ovvero attraverso il suo prendere coscienza di essere situato e limitato nello spazio e nel tempo, per cui nella sua psiche si è venuta ad attivare la funzione trascendente.³⁹

In una trasposizione nel rituale liberomuratorio potremmo dire che in esso ci viene comunicato che il ‘simbolo sacro’ (*Dio*) è situato nel *Centro* (*Sé*) della ‘costruzione’, ossia del Tempio di Salomone (*la nostra Coscienza*).

Il ‘processo di centratura’, termine usato sovente anche riguardo le dinamiche iniziatiche, si riferisce conseguentemente alle ‘trasformazioni

³⁸ Carl Gustav Jung, *Aion*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, pag.213.

³⁹ Paolo Francesco Pieri, *Dizionario Jungiano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, pag.73.

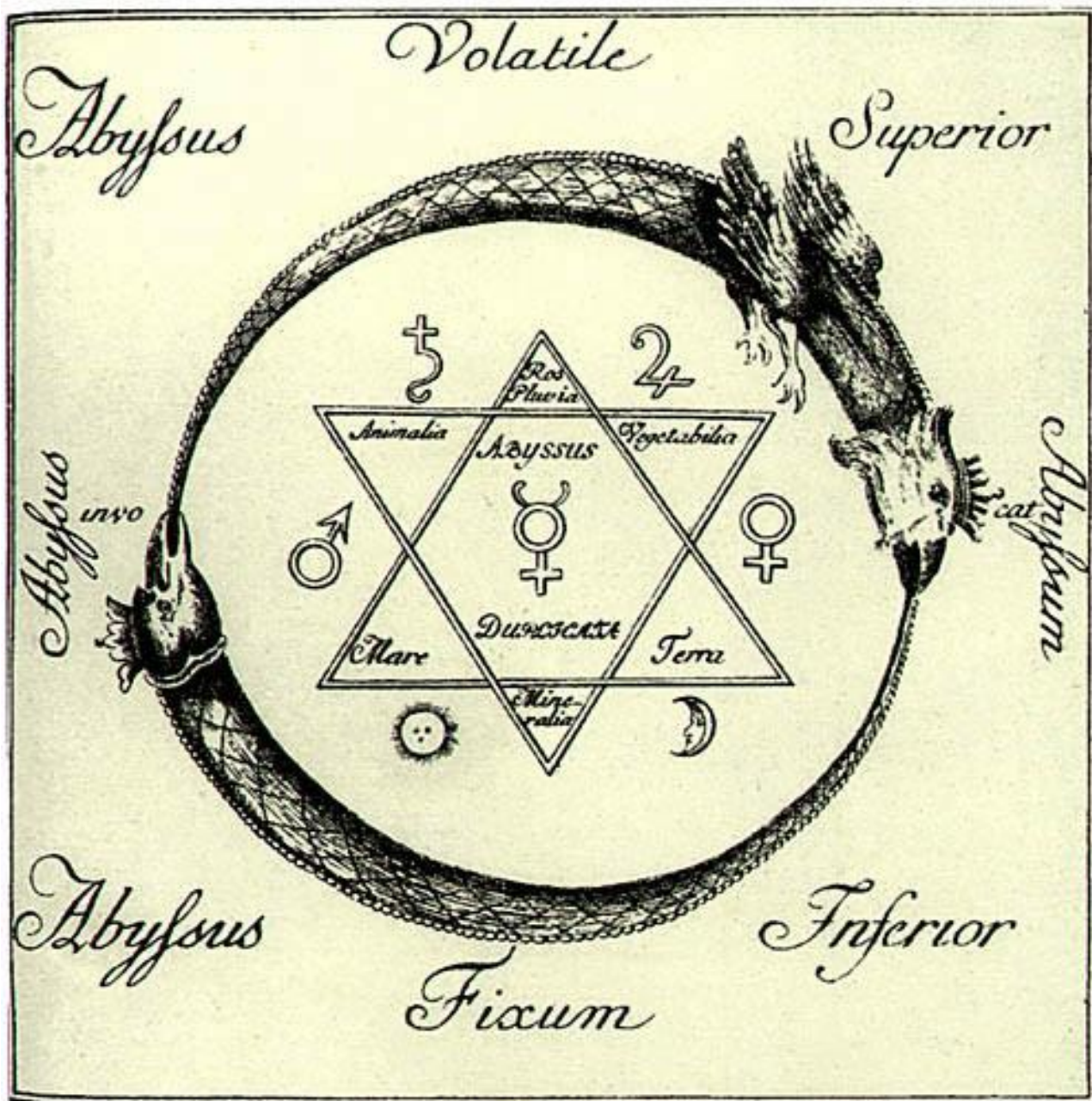
psichiche' rivolte al rinnovamento e completamento della propria personalità; l'Adepto, identificando la sua psiche come un sistema 'centrato' rispetto al Sé e 'a-centrato' rispetto all'Io, cerca attraverso il percorso iniziatico, la gnosi, una integrazione tra conscio e inconscio, una integrazione tra l'Io e il Sé profondo. Da un punto di vista mistico scoprire il nostro Sé profondo significa perciò arrivare al cospetto del Divino, di Dio.

Come detto, la simbologia della *Circonferenza*, o del *Cerchio*, è costantemente presente nei trattati alchemici, ricorda Evola nel suo *La Tradizione Ermetica*:

L'ideogramma alchemico di "Uno il Tutto" è il cerchio: linea o movimento che si conchiude in sé stesso; e che in sé stesso ha principio e fine. Ma questo simbolo nell'ermetismo esprime l'universo e, simultaneamente, la Grande Opera...Questo "tutto" è stato anche detto caos (il "nostro" caos), ed uovo, perché comprende in modo indistinto le potenzialità di ogni sviluppo o generazione: dorme nel profondo di ogni essere e come "mito sensibile" – per usar l'espressione di Olimpiodoro – si dispiega nella molteplicità caotica delle cose e delle forme sparse quaggiù, in spazio e tempo. Peraltro la linea conchiusa di *Uroboros* comprende anche un altro significato: allude al principio della "chiusura" o "suggerello ermetico" che, metafisicamente, esprime essere, a questa tradizione, estranea l'idea di una trascendenza unilateralmente concepita.⁴⁰

Nella Libera Muratoria tale simbologia si ripresenta, la ritualità liberomuratoria riprende infatti le dinamiche dell'*opus* alchemico sostituendo ai Metalli 'impuri', dai quali successivamente verrà estratto l'Oro, la simbologia della Pietra Grezza, destinata, dopo un duro lavoro, a divenire una Pietra perfettamente Levigata.

⁴⁰ Julius Evola, *La Tradizione Ermetica*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2006, pagg.48-49.



L'Uroboros

Ritroviamo la simbologia del 'Centro' anche in un noto sito alchemico a Roma. La *Porta Magica* di Roma era situata un tempo nella villa del marchese Massimiliano Palombara, amico della regina Cristina di Svezia e del perseguitato alchimista e medico Francesco Borri. Il monumento attesta le conoscenze della cerchia degli ermetici romani del secolo XVII. Sul frontone si distinguono il *Sigillo di Salomone*, formato da due triangoli con vertici rispettivamente in alto e in basso, segno dell'equilibrio dei movimenti; il circolo, segno della perfezione divina; iscritta nel circolo, la croce. La scritta sulla circonferenza dice: 'CENTRUM IN TRIGONO

CENTRI’, “*Il Centro è nel triangolo del Centro*”, ovvero della Trinità di Dio, centro della sfera del mondo. Il punto, che è Dio, è un triangolo.⁴¹

Concludiamo l’excursus sulla simbologia del ‘*Centro*’ nel mondo alchemico con alcune considerazioni di Titus Burckhardt. Secondo il filosofo ‘perennialista’ svizzero, l’intento dell’alchimista più che una *ricerca* di Dio, era molto più ambizioso, ossia sarebbe stato quello di *farsi* Dio:

L’uomo è creato in vista di una partecipazione attiva all’Intelletto Divino di cui è il riflesso centrale. Solo a causa di una partecipazione del genere egli è realmente il centro dello stato terreno, e possiamo anche dire, in funzione della sua identificazione con l’Intelletto, il centro di ogni manifestazione formale o dell’intero cosmo. La realizzazione del centro dello stato terreno è il fine stesso dell’alchimia ed anche del significato più profondo dell’oro. Se l’oro, infatti, è un “corpo” come gli altri metalli, in esso la massa, la densità e la divisibilità dei corpi sono state trasmutate in pura qualità simbolica. E’ luce divenuta corpo. Gli alchimisti stessi descrivono sovente lo scopo della loro opera come “volatilizzazione del fisso e fissazione del volatile”, o come “spiritualizzazione del corpo o corporificazione dello spirito”. L’oro altro non è che questo. Dato che il *Punto centrale* del cerchio figura solamente nel segno dell’oro, esso sta a indicare che solo nell’oro l’unità essenziale del prototipo e del suo riflesso materiale è attuale. Allo stesso modo, solo nell’uomo perfetto la somiglianza della creatura a Dio diviene spiritualmente efficace⁴².

Quindi, sostiene Burchardt, cercare il ‘*Centro*’ non significa semplicemente cercare Dio, ma tentare di raggiungere la “somiglianza” con Dio, partecipando alla creazione del mondo e ritrovando il divino che è già presente in noi. Conseguentemente, ‘perdere’ il ‘*Centro*’ significa quindi soprattutto perdere la *consapevolezza* della nostra natura divina.

Esoterismo islamico

Moltissimi sono i riferimenti alla simbologia del ‘*Centro*’ e della *Circonferenza* nell’esoterismo musulmano. In tale esoterismo, e nella mistica *sufi* che lo rappresenta, la conoscenza del Principio è possibile solo

⁴¹ Elémire Zolla, *I Mistici dell’Occidente*, Adelphi, Milano, 1997, Vol. II.

⁴² Titus Burckhardt, *Alchimia*, Arché, Milano, 2005, pag.71. Titolo originale, *Alchimie Sa signification et son image du monde*, 1960.

mediante il Principio stesso, che è il Conoscitore universale e totale.⁴³ Seguendo tale prospettiva metafisica lo studioso italiano Alberto Ventura sostiene che la ‘molteplicità’ è tutta intera e istantaneamente prodotta dall’unità, senza passaggi gradualità o “uscite” che rappresenterebbero una vera contraddizione in termini, perché non si può realmente uscire dall’Uno. E’ per questo che l’esoterismo islamico rifiuta l’enunciato filosofico di un certo neoplatonismo, comune nel pensiero medioevale sia in Occidente che in Oriente, per il quale “dall’uno non può derivare che uno”. A sostegno della sua tesi Ventura menziona il grande filosofo e mistico arabo Ibn ‘Arabi, il quale per chiarire questo delicato passaggio presente nella sua dottrina, ricorre spesso al simbolismo geometrico del *Cerchio* (*da’ira*), che meglio di ogni altra immagine ci permette di intuire la vera natura dei rapporti fra l’unità e la molteplicità: il Centro del Cerchio (*nuqta*) rappresenta evidentemente l’unità; la Circonferenza (*muhit*), con tutti i punti contigui dei quali è composta, esprime lo sviluppo della molteplicità; infine i raggi (*hutut*), che partono dal *Centro* per finire in uno dei punti della *Circonferenza*, sono il legame fra l’uno e l’altra, fra l’unità in sé e la compiuta manifestazione della molteplicità. Il *Centro*, pur essendo ciò che dà origine alla *Circonferenza*, non dipende da questa, nel senso che esso rimane uno e inalterabile nella propria essenza a prescindere dall’esistenza o meno della *Circonferenza*⁴⁴, così Ibn ‘Arabi:

Il *Centro* di un cerchio è ciò che fa esistere la circonferenza; ora, che quest’ultima esista in concreto o solo virtualmente, sei obbligato a supporre per essa un punto che le faccia da centro. L’esistenza del *Centro*, invece, non implica quella della circonferenza, perché il cerchio (prima di essere tracciato) è solo un’idea di chi lo traccia e non esiste effettivamente: Dio era e nulla era con Lui.⁴⁵

Ventura continua il suo ragionamento chiarendo che quando dall’idea passiamo alla produzione effettiva del “cerchio dell’esistenza” (*da’irat al-wugud*), che è la produzione della molteplicità a partire dall’unità; possiamo ancora una volta descrivere il processo servendoci della stessa figura geometrica, così ancora Ibn ‘Arabi:

⁴³ Alberto Ventura, *L’Esoterismo Islamico*, Adelphi, Milano, 2017, pag. 47.

⁴⁴ Alberto Ventura, *Ivi*, pagg. 60-61.

⁴⁵ Ibn ‘Arabi, *Al-Tadbirat al-ilahiyyafi islah al-mamlakat al-insaniyya*, in Alberto Ventura, *L’Esoterismo Islamico*, Adelphi, Milano, 2017.

I raggi partono dal *Centro* e, attraversato il cerchio, terminano sulla circonferenza che da quel *Centro* è generata, allontanandosi in modo **equidistante** fino a ogni singola parte di quella circonferenza. Lo stesso tipo di relazione esiste fra il Vero – che sia esaltato! – e la totalità degli esseri, una relazione unica che non implica nel modo più assoluto alcuna forma di cambiamento (nel Principio che rimane immutabile): Tutte le cose mirano a Lui e da Lui ricevono ciò che Egli dona loro, proprio come fanno le parti di una circonferenza nei confronti del loro *Centro*” (Ibn ‘Arabi, *Al-Futuh al-makkiyya*, Vol. I, pag. 125).

Il ‘*Centro*’, pur rimanendo uno e indivisibile, proietta istantaneamente fuori di sé gli indefiniti punti della *Circonferenza*, proprio come l’Uno per così dire pone di fronte a sé stesso l’intera molteplicità:

Ogni raggio che parte dal *Centro* verso la circonferenza ha eguale misura rispetto agli altri raggi e va a terminare in un determinato punto della circonferenza. Il *Centro*, però, nonostante la molteplicità dei raggi che da esso si dipartono verso la circonferenza, nella sua propria essenza non diviene molteplice né subisce un aumento. Esso comprende essenzialmente, avendoli dinnanzi a sé, tutti i punti della circonferenza, perché se uno di questi punti fronteggiasse un centro diverso da quello col quale sono in corrispondenza gli altri, evidentemente il centro sarebbe frazionabile e non più unico, come invece è. Così, questo *Centro* unico ha di fronte a sé, ma solo in essenza (senza cioè che questa corrispondenza lo venga in qualche modo a pluralizzare), tutti i punti della circonferenza nella loro molteplicità. E’ proprio in questo modo che la molteplicità si manifesta direttamente da un’essenza unica, che in se stessa non è assolutamente spiritualizzabile: è quindi errata l’affermazione di chi sostiene che dall’uno non può derivare che uno. Il raggio che parte dal *Centro* per terminare in un singolo punto della circonferenza simboleggia il modo in cui ciascun essere deriva dal suo Creatore - che sia glorificato! Come dice Egli stesso: “La Nostra parola, quando Noi vogliamo una cosa, è: ‘Sii’, ed essa è” (Corano, XVI, 40): questa volontà divina è appunto quel raggio che abbiamo supposto partire dal centro verso la circonferenza, è cioè la “direttrice divina” (al-tawagguh al-ilahi) che, per mezzo dell’atto di dare l’esistenza (igad), va a determinare quel punto sulla circonferenza. Quest’ultima è la circonferenza degli esseri contingenti (mumkinat), mentre il punto che ne è al *Centro* e che è l’origine di questa circonferenza che lo circonda è l’Essere di per sé necessario (Wagib). (Ibn ‘Arabi, *Al-Futuh al-makkiyya*, Vol. I, pag. 260).

In conclusione, senza il ‘*Centro*’ (Dio) non esisterebbe la *Circonferenza*, ossia le sue manifestazioni (i vari Credo), leggiamo ancora Ibn ‘Arabi:

Il *Centro* simboleggia il Vero, mentre il vuoto che sta al di fuori della circonferenza è il nulla, o puoi anche dire l’oscurità; lo spazio che vi è fra il centro e ciò che è oltre la circonferenza (vale a dire lo spazio compreso nel cerchio limitato da quella

circonferenza) sarà allora il contingente...E' solo il *Centro* che fa esistere la circonferenza del cerchio e le consente di manifestarsi allo stesso modo in cui il contingente si manifesta solo grazie al Vero...Ogni punto della circonferenza costituisce la fine di un raggio, così come il punto dal quale quel raggio è partito (cioè il *Centro*) ne rappresenta l'inizio: il punto è così al tempo stesso primo e ultimo, ed è all'origine di ogni contingente così come il punto centrale è all'inizio di ogni raggio" (Ibn 'Arabi, *Al-Futuh al-makkiyya*, Vol. I, pag. 275).

In riferimento all'equidistanza' dei punti sulla *Circonferenza* dal *Centro* ('*ala l-sawa*') Ventura specifica, e conclude, che dal punto di vista dell'Uno, tutte le realtà non-divine, quali che siano le loro *differenze relative*, sono esattamente *equivalenti*, proprio come i punti di una circonferenza sono tutti a una identica distanza dal '*Centro*'. Della stessa immagine e simbologia si serve anche il teologo medievale irlandese Scoto Eriugena per affermare che i raggi di un *Cerchio*, indistinguibili nel '*Centro*', man mano che si allontanano da questo per giungere infine alla *Circonferenza* interpongono fra loro degli spazi intermedi: "*Che sono tra loro equivalenti, in modo che non si trovi nessuno di questi più largo o più stretto di altri, come anche nelle linee stesse la lunghezza è una sola e medesima, dal momento che nessuna di esse è più lunga o più breve delle altre*".

Il filosofo e mistico sufi Sadr al-Din al-Qunawi (1207-1274) descrive l'ascesa del mistico verso Dio come la liberazione dalle limitazioni proprie delle creature, grado dopo grado:

Lo gnostico viaggia verso il mondo superiore, e dal momento in cui parte dalla terra non passa mai accanto ad alcun elemento, presenza o sfera celeste, senza abbandonare presso di essi la parte di se stesso che corrisponde loro – la parte che acquisì quando in principio venne al mondo. Così obbedisce alle parole di Dio: Iddio vi comanda di restituire i depositi agli aventi diritto (4:58).⁴⁶

Qunawi spiega che quando i viandanti raggiungono il nome di Dio, secondo la cui forma essi sono stati creati, si stabiliscono nei nomi di primordiale misericordia e gentilezza. Questi designano ciò che lui chiama "*Il Punto centrale del Cerchio*" o il "punto di equilibrio". Non riuscire a stare al '*Centro*' significa cadere nella periferia dell'esistenza, che è il dominio della collera e della severità.⁴⁷ Così Qunawi:

⁴⁶ Qunawi, *Miftah al-ghayb*, Teheran, 1905-1906, pag. 296.

⁴⁷ William C. Chittick, *Il Sufismo*, Einaudi, Torino, 2009, pagg.127-128.

Coloro che abbandonano questo *Punto* mediano, centrale – che è il punto della perfezione in presenza dell'unità che tutto comprende – verranno giudicati in base alla loro distanza o alla loro vicinanza rispetto al *Centro*. Alcuni saranno vicini e altri più lontani. Tra il completo squilibrio specifico del satanico e questo perfetto equilibrio divino, che deriva dal nome, vengono designati tutti i gradi della gente della felicità e della gente dell'infelicità.⁴⁸

L'ignorante non è in alcun modo capace di vedere l'Assoluto quale è, e la sua mente è *naturaliter* ristretta a un grado estremo. Ogni ignorante adora e venera Dio solo in una forma definita da una particolare religione alla quale egli appartiene e nega ogni altra adorazione divina. Così Ibn 'Arabi:

Generalmente parlando, ogni uomo (della classe degli ignoranti) aderisce necessariamente a una particolare religione ('aquidah, cioè religione quale sistema di dogmi) riguardante il suo Signore. Egli va sempre verso il suo Signore mediante il suo particolare credo religioso e cerca Dio all'interno di esso. Un tale individuo riconosce effettivamente Dio solo quando Egli Si manifesta nella forma peculiare alla sua tradizione religiosa. Ma se Egli Si manifesta conformemente ad altre forme tradizionali, costui rifiuterà assolutamente di accettarlo e fuggirà da Lui. Così facendo egli si comporterà semplicemente in modo non adeguato verso Dio mentre è convinto di usare, in tal modo, le corrette maniere nei Suoi riguardi. Colui che si tiene stretto al credo della propria religione crede in una divinità che ha soggettivamente collocato nella sua mente. Dio, in tutte le particolari religioni, dipende dall'atto soggettivo di collocazione da parte del credente. Un simile uomo vede perciò (nella forma di Dio) solo il suo io e ciò che ha posto nella sua mente.⁴⁹

Arditamente ed esplicitamente, in quest'ultima frase contenuta nel brano citato, Ibn 'Arabi espone la propria fondamentale posizione riguardante la religione perenne e le varie forme religiose storicamente palesatesi. E' sua ferma convinzione che ogni religione sia in ultima analisi *una*, perché ogni religione adora l'Assoluto in un modo molto particolare e limitato. Qualsiasi cosa venga adorata come divinità, una tale adorazione sarà rivolta a una particolare forma dell'Assoluto e a nient'altro; perché in realtà non vi è nulla, nell'intero universo, che non sia una Sua particolare automanifestazione.⁵⁰

Il mistico e poeta persiano Hafiz ha lasciato un classico della letteratura persiana, il *Diwan* (canzoniere), i temi principali delle sue 500 ghazal sono

⁴⁸ *I'jaz al-bayan fi tafsir al-Qur'an*, Osmania Oriental Publication Bureau, Hyderabad-Deccan, 1949, pag.300.

⁴⁹ Ibn 'Arabi, *Fusus*, pagg. 135-136.

⁵⁰ Toshihiko Izutsu, *Sufismo e Taoismo*, Mimesis, Milano, 2010, pagg. 286-287.

l'amore, la messa a nudo dell'ipocrisia di coloro che si definiscono 'guardiani' e giudici della morale. Nel testo troviamo anche un riferimento alla simbologia del *Centro* e della *Circonferenza*:

Verso l'Unione

Ascolta, o beneamato!
Io sono la realtà del mondo,
il *Centro* e la *Circonferenza*,
Io sono le parti e il tutto.⁵¹

L'anima mia è il velo del Suo amore,
il mio occhio è lo specchio della Sua grazia.⁵²

Molto interessanti per gli scopi di questo capitolo sono i *diagrammi* di Haydar Amoli, il più profondo commentatore shiita di Ibn'Arabi. I diagrammi fanno parte della sua opera maggiore, il *Testo dei Testi*, la ragione di tutti i diagrammi di Haydar Amoli in forma di *Cerchio* dipende dal fatto che è estremamente difficile far comprendere il *tawhid* (ossia il principio alla base del concetto dell'unità e dell'unicità di Dio), ed estremamente arduo spiegare l'*Essere*. Molti filosofi infatti si sono persi nel tentativo di comprendere il *tawhid* (l'atto unitivo) e l'essere, e di conseguenza hanno confuso molti altri interpreti.

Per Amoli integrare significa contemplare l'Essere Divino (l'Unico) senza contemplare simultaneamente le creature (il molteplice). A costui resta velata la visione dell'Essere Divino nelle sue forme epifaniche (visione del Dio-Uno negli Dei molteplici), forme nelle quali in un certo senso egli si mostra, benché in un altro senso esse siano diverse da lui. Ciò che importa dunque è avere simultaneamente la visione dell'essere Divino con la visione delle creature, e simultaneamente la visione delle creature con la visione dell'Essere Divino. L'importante, insomma, è vedere il *molteplice nell'unità* stessa di questo molteplice (e vedere *l'unità* nella *molteplicità* stessa di questa unità), visione integrale che è integrazione dell'integrazione".

⁵¹ Ibn'Arabi, in *I Mistici dell'Islam*, Antologia del Sufismo a cura di Eva de Vitray-Meyerovitch, Guanda, Parma, 1991, pag. 41.

⁵² Hafiz, in *I Mistici dell'Islam*, Antologia del Sufismo a cura di Eva de Vitray-Meyerovitch, Guanda, Parma, 1991, pag. 103.

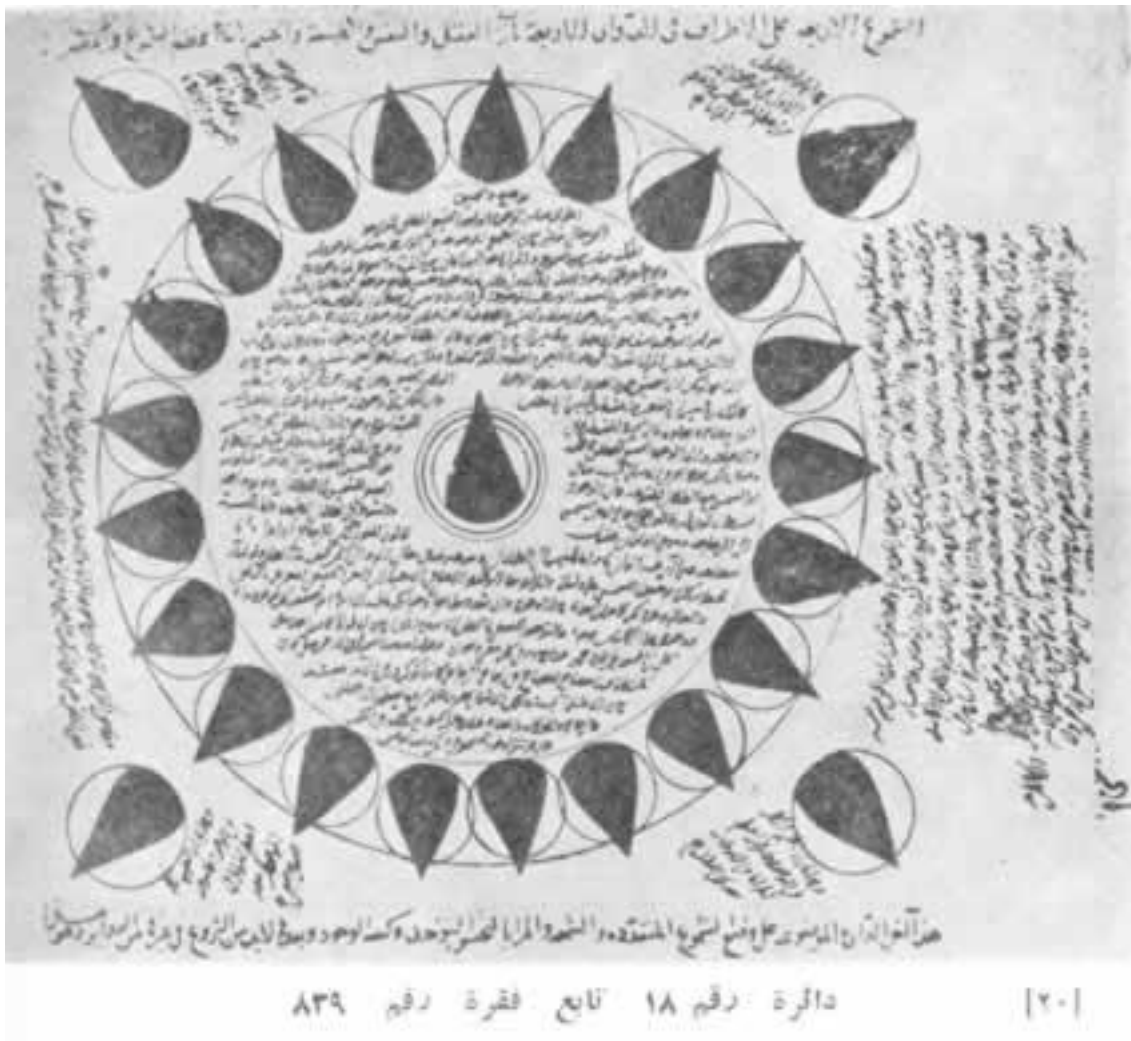


Diagramma degli Specchi

Nel *Diagramma degli Specchi* troviamo al centro il Dio-Uno, le molteplici fiamme, nei molteplici specchi intorno, sono altrettante teofanie di questo Dio-Uno; uno in sé, molteplice nelle sue teofanie, senza che la verità dell'Unità abolisca quella della molteplicità, e viceversa.⁵³

Riguardo il diagramma così Haydar Amoli:

La visione della pluralità nell'unità e della pluralità nell'unità, non può essere compresa veramente se non tramite l'immagine di uno specchio unico, nel quale vi è un unico cero posto al *Centro*. Tutt'intorno vi sono molteplici specchi, di modo che in ogni specchio un cero compaia secondo la posizione di questo specchio. Tali sono nei loro rapporti reciproci l'essere e l'ente determinato (o l'Uno unifico e le sue unità che esso monadizza). La maggior parte delle persone rimane perplessa davanti

⁵³ Henry Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, Mimesis, Udine, 2011, pag. 46.

all'essere, davanti alla sua unità essenziale e alla sua molteplicità, riguardo ai suoi Nomi e alle sue forme di manifestazione. I teosofi mistici risolvono la questione con la visione dell'Uno nella molteplicità, e della molteplicità nell'unità. Chiunque infatti contempi lo specchio unico posto al *Centro*, e gli specchi concentrici tutto intorno, contempla in ognuno di questi specchi uno stesso cero, in modo tale, tuttavia, che questo cero unico sia ogni volta uno stesso cero diverso. Costui non resterà sorpreso del fatto che il cero al *Centro* sia unico, pur essendo molteplice nelle sue teofanie (gli specchi).

Su tale diagramma il grande orientalista francese Henry Corbin così si pronuncia:

Ricapitoliamo: chi soltanto differenzia vede gli specchi, ma non vede il cero unico che è al *Centro*. E' il caso dei più. Chi integra, e niente altro, non fa che infrangere tutti gli specchi e vede soltanto il cero unico, al *Centro*, come accade al monoteismo essoterico. L'integrazione dell'integrazione consiste nel vedere tutti gli specchi differenziati, e nel vedere contemporaneamente il cero al *Centro*. Questo è il monoteismo esoterico, il teomonismo.⁵⁴

Più vanti Corbin commentando un altro diagramma di Haydar Amoli sempre sulla medesima simbologia:

Il *Centro* è il punto in cui hanno origine e terminano i raggi. Il problema non è quello di passare, di "convertirsi" da una casella all'altra: è quello di raggiungere il *Centro* a partire da una qualsiasi delle caselle, poiché "*essere al Centro*" significa percepire la verità di tutte le caselle, significa essere per esse "l'arca di salvezza". Un solo gruppo può essere quest'arca: il *Centro*.⁵⁵

Sulla simbologia del '*Centro*' concludiamo con una poesia del più grande poeta mistico in lingua persiana, Gialal al-Din Rumi:

Necrologio mistico

Taci, come il *Centro* del Cerchio, ché ormai il Sovrano ha cancellato il tuo nome dal quaderno del Dire.

Il *Centro* del Cerchio, pur producendo il Cerchio, ne è l'origine silenziosa, il verso significa: "Taci ora, ché Iddio non vuole che si riveli di più delle realtà ineffabili rappresentate dal *Centro* del cerchio".⁵⁶

⁵⁴ Henry Corbin, Ivi, pag. 47.

⁵⁵ Henry Corbin, Ivi, pag. 56.

⁵⁶ Rumi, *Poesie Mistiche*, BUR-Rizzoli, Milano, 2014, pag. 54.

Conclusioni

Lo storico dell'arte austriaco Hans Sedlmayr in un noto saggio del 1948 intitolato *'Perdita del Centro'*, al termine del suo percorso riporta il lettore al tema iniziale, appunto la "Perdita del Centro": allontanarsi dall'arte classica per Sedlmayr significa infatti *allontanarsi da Dio* che dell'artista è l'ispiratore:

L'esame complessivo di questi gruppi di sintomi conduce alla diagnosi: l'uomo ha perduto il suo *Centro*. Anche l'arte si allontana quindi dal *Centro*...L'uomo vuole uscire dall'arte che per sua natura costituisce il "*Centro*" fra lo spirito e i sensi. L'arte si sforza di uscire dalla stessa arte nella quale essa trova il medesimo scarso appagamento che l'uomo trova nell'uomo. L'arte si allontana dall'uomo, dall'umanità e dalla giusta misura ... A cominciare dal 1880 si diffonde sempre più intorno all'uomo e dentro di esso il senso del Nulla e, all'inizio del secolo ventesimo, si fanno strada orientamenti che non possono né vogliono più raffigurare un'immagine umana che non sia deformata.

Se dunque la diagnosi alla quale conduce necessariamente un esame dei simboli rivelati dall'arte moderna porta a stabilire che il mondo ha perduto il suo *Centro*, in sé stessa essa significa una ipertrofia nell'uomo delle forme spirituali inferiori a spese di quelle superiori. Da questo punto di vista il turbamento designato come "*perdita del Centro*" potrebbe essere ricercato, per l'appunto, nella inconcepibile separazione del divino dall'umano, nella scissione fra Dio e l'uomo e nella perdita del mediatore fra l'uomo e Dio, cioè l'Uomo-Dio.

Il *Centro* che l'uomo ha perduto è appunto Dio; la più profonda causa del male è il turbamento del rapporto con Dio.⁵⁷

Ecco il punto, allontanarci dal "*Centro*" significa, in ultima analisi, allontanarci dal Divino, ma il Divino è in noi stessi e quindi l'uomo, nel processo di alienazione, si allontana in definitiva sempre più da se stesso. Per combattere questa tendenza, che si ripresenta ciclicamente nell'uomo, nacquero le Scuole Iniziatiche, che da sempre si propongono come compito quello di riportare l'uomo alla sua essenza divina, di aiutarlo a ritrovare il suo "*Centro*".

⁵⁷ Hans Sedlmayr, *Perdita del centro*, Edizioni Borla, Roma, 2011, pagg. 195-203.

**IL VIAGGIO INIZIATICO:
UN CAMMINO VERSO LA 'LUCE' DELL'ORIENTE METAFISICO**

Durante la Cerimonia del 2° Grado, ossia la Cerimonia di 'Passaggio' dal Grado di Apprendista Ammesso a quello di Compagno di Mestiere, il Maestro Venerabile chiede (tramite il 1° Sorvegliante) al 1° Diacono di istruire il Candidato sulle corrette modalità con le quali egli dovrà 'avanzare verso Est', ma anche in questo caso, come nell'esempio precedente riferito al 'Centro', la risposta è incomprensibile: il 1° Diacono infatti spiega al Candidato che il metodo corretto per avanzare da Ovest verso Est è "come se si stesse salendo una scala a chiocciola...".

Quindi, viene spontaneo chiedersi, di quale Oriente, e di quale Occidente, il ritualista ci sta parlando?

Cominciamo col dire che nel mondo iniziatico quando parliamo di *Oriente* non ci riferiamo, come nel mondo profano, all'Oriente 'geografico', ma ovviamente ad un Oriente 'spirituale', ossia 'metafisico'. La ricerca di questo *Oriente 'iniziatico'*, nel mondo Tradizionale, è per eccellenza rappresentata sotto forma di un viaggio, esso è infatti una vera e propria avventura spirituale, una metamorfosi del Soggetto conoscente.

Quindi, l'avventura del filosofo mistico, nel nostro caso il Liberomuratore, può essere essenzialmente definita come un *viaggio*, un cammino verso la Luce, allegoricamente definita '*Oriente*'.

Il motivo dell'Oriente 'metafisico' e del viaggio spirituale in Avicenna e Sohrawardi.

I temi dell'*Oriente 'iniziatico'*, 'metafisico' (non geografico), e del viaggio sono costantemente presenti nel mondo della Tradizione, e in particolare nell'*esoterismo islamico*.

L'opera del grande filosofo Avicenna (m. 1037), parzialmente tradotta in latino nel XII secolo, ha profondamente condizionato la nostra scolastica medievale. In seguito al dilagare dell'averroismo la sua influenza rimase tuttavia discreta nel XIV secolo nella mistica della scuola renana. Nel considerevole insieme dell'opera avicenniana si staglia, in contrasto con i trattati teorici, un ciclo di tre racconti mistici. Quel che i simboli di tali racconti ci trasmettono è il senso di un "*Oriente*" 'metafisico', impossibile

da trovare nelle nostre carte geografiche, e l'idea che il *viaggio* nel quale consiste l'avventura del filosofo-mistico ha lo scopo di pervenire a questo "Oriente". E' una metamorfosi del Soggetto cosciente che i filosofi gnostici dell'Islam intendono per *viaggio*, si tratta di superare l'intera distanza che separa la certezza della conoscenza teorica e la certezza gnostica della conoscenza personalmente realizzata e vissuta.

Il primo racconto di Avicenna, il *Racconto di Hayy ibn Yaqzan*, costituisce essenzialmente un'iniziazione a tale "Oriente", Oriente ovviamente non riconducibile all'Est geografico, ma considerato il mondo delle Forme arcangeliche di Luce, situato all'*opposto* dell'"Occidente", non ovviamente l'Occidente geografico ma il mondo terrestre, e dell'"Estremo Occidente" della Materia pura. Il maestro invita l'adepto a farsi compagno dell'Angelo, a intraprendere attraverso questa foresta di simboli il viaggio mistico verso quell'"Oriente".

Sohrwardi, contemporaneo di Averroè (m. 1198), occupa con Ibn'Arabi (m. 1240), una posizione chiave. Sia l'uno che l'altro hanno profondamente influenzato tutto quello che è seguito nell'islam orientale.

Anche in Sohrwardi, come in Avicenna, la ricerca dell'*Oriente* è per eccellenza rappresentata sotto forma di viaggio, più spesso con l'intervento di un messaggero che invita ad intraprenderlo, ed è in questa forma della gnosi islamica che si raffigura l'avventura spirituale. Un esempio tipico se ne ha nel tema dell'ascensione celeste del Profeta, il *Mi'raj* (Corano XVII, 1), laddove, nel corso di un'estasi notturna, il Profeta Mohammad è invitato dall'angelo Gabriele a effettuare sotto la sua guida la visita dei sette cieli e dei profeti che vi dimorano.

Se si può dire che l'esperienza vissuta dal suo Profeta è il prototipo che nell'Islam il mistico si sforza di riprodurre e di vivere a sua volta, si potrà anche conseguentemente affermare che, nella misura in cui la ricerca filosofica deve completarsi nell'esperienza mistica, la vocazione del filosofo è una preparazione all'esperienza mistica, e che c'è nella stessa misura, qualcosa in comune tra la vocazione del filosofo e la vocazione del Profeta. E' questa una delle preoccupazioni degli *Ishraqiyyun*, i platonici di Persia di cui Sohrwardi fu l'alfiere nel XII secolo, lasciandoci, accanto a *summae* dialettiche, tutto un ciclo di racconti mistici, nei quali il motivo del messaggero e del viaggio occupa un posto preponderante.

Sohravardi si è spiegato assai chiaramente sul significato tecnico che attribuisce ai termini *ishraq* e *ishraqi*, equivalenti di *mashriq* e *mashriqi*, “oriente” e “orientale”. Il mistico persiano dà a questi termini un significato spirituale, non geografico, seguito in questo da una consistente tradizione. Quel che egli ha voluto, l’instaurazione di una “teosofia orientale”, che fosse, secondo le sue reiterate dichiarazioni, una “resurrezione della saggezza teosofica degli antichi Persiani”, poiché tale saggezza era al tempo stesso una conoscenza dell’*”Oriente”* nel senso *spirituale* della parola.

Nel testo intitolato *Racconto dell’esilio occidentale*, numerosi episodi corrispondono punto per punto a quelli che troviamo nel celebre racconto degli *Atti di Tommaso* (108-113), noto con il nome di “*Canto della Perla*”. Nel racconto di Sohrawardì la teosofia “orientale” conduce lo gnostico a prendere coscienza del suo “esilio occidentale”, coscienza di quello che è in realtà il mondo del *barzakh*, come “Occidentale” contrapposto all’*”Oriente delle Luci”*. Il Racconto rappresenta dunque una *iniziazione* che riconduce il mistico alla sua origine, al suo *Oriente*. E l’evento reale che si compie attraverso questa iniziazione presuppone l’esistenza autonoma del *mundus imaginalis* e il valore noetico plenario della coscienza immaginativa.⁵⁸ La grande preoccupazione dello gnostico “orientale” è quella di sapere in quale modo l’esiliato può ritornare *nella sua patria*.

La storia narra di un giovane principe che i genitori inviano dall’Oriente, la sua patria (individuata come il paese dei Parti), verso l’Occidente, l’Egitto, per conquistare la perla unica (la gnosi). Il giovinetto lascia l’Oriente, abbandona il suo abito di luce e giunge in Occidente, in Egitto. E’ solo; è lo Straniero, lo sconosciuto. Adotta lo stesso abbigliamento degli Egiziani per non essere individuato. Gli fanno assaggiare una vivanda che annulla la sua memoria; dimentica di essere “figlio di re”. Ma ecco che gli perviene un messaggio da parte di suo fratello (il suo padre celeste). Tutti i nobili della Partia l’hanno firmato. Il giovane principe si rammenta allora della sua origine regale, della perla per la cui conquista era stato inviato in Egitto. Se ne impadronisce, si spoglia degli abiti impuri e si mette in cammino, dritto verso l’*Oriente*. Quando arriva alla frontiera di questo *Oriente*, indossa di nuovo il suo misterioso mantello di luce, la *Veste* che è uno dei più bei simboli gnostici dell’Io celeste.

⁵⁸ Henry Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 1991, pag. 223.

Punto cruciale del racconto è quando l'esiliato infine richiamato a sé deve scalare una montagna e raggiungere la vetta, la Roccia di smeraldo e, scrive Henry Corbin: *“Da questa soglia ha inizio il “clima dell’Anima”, il mondo di una “materia” sottile di luce, intermedio tra quello delle pure Luci cherubiniche e quello della physis, quest’ultimo comprende sia la materia sublunare corruttibile che la materia astrale dei Cieli incorruttibili. L’intero universo della physis (materia) forma l’Occidente cosmico; l’altro universo è l’Oriente, e questo Oriente ha inizio con il clima dell’Anima, l’“ottavo” clima...In effetti poiché l’ottavo clima, la Terra celeste di Hurqalya, riceve la qualifica di Oriente, e poiché la direzione che ne viene indicata è quella del nord cosmico, “vetta del mondo”, è chiaro che non si tratta di un Oriente reperibile sull’estensione di una cartografia terrestre. L’Oriente orienta qui sul centro che è la sommità della cupola cosmica, il polo: è la Roccia di smeraldo sulla vetta della montagna di Qaf...(Sorveglianti Monte Ator e Sinai). E’ l’orientamento di una geografia visionaria che si orienta sul “clima dell’anima”, dove si trovano le città smeraldine illuminate dal bagliore di una luce interiore che esse stesse secernono. Oriente sovrasensibile, esso governa il fenomeno primario dell’orientamento dello gnostico verso la sua patria di origine. Oriente - origine, essendo origine si identifica con il centro, il polo nord celeste, che si annuncia a sua volta come soglia dell’Aldilà, là dove la visione diviene storia reale ovvero storia dell’anima”.⁵⁹*

Questo Oriente non è compreso in alcuno dei sette climi (i *keshvar*); è infatti l’*ottavo* clima. E la direzione in cui questo “ottavo clima” va cercato non è quella orizzontale ma quella verticale. Questo Oriente mistico sovrasensibile, luogo dell’Origine e del Ritorno, oggetto della Ricerca eterna, è collocato infatti al polo celeste; esso è il Polo, un estremo nord così estremo da essere la soglia della dimensione “al di là”. Per questo si rivela e può rivelarsi soltanto a un preciso modo di presenza al mondo; ad altri non si rivelerà mai. E’ il modo di presenza che caratterizza il modo di essere del sufi, ma nella sua persona è anche quello dell’intera famiglia spirituale alla quale il sufismo, e in particolare il sufismo iraniano, si ricollega. In conclusione, l’*Oriente* cercato dal mistico, Oriente non situabile sulle nostre mappe, è in direzione del *nord*, al di là del nord.

⁵⁹ Henry Corbin, *L’Uomo di Luce nel Sufismo iraniano*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988, pagg.51-52.

Soltanto un cammino ascensionale può avvicinare a questo Oriente, questo nord cosmico scelto come punto di orientamento.⁶⁰

Un altro viaggio iniziatico è quello rappresentato dalla grande epopea mistica che ha per titolo *Il Linguaggio degli Uccelli* di Faridoddin 'Attar, opera del XII secolo. 'Attar è uno dei maggiori poeti mistici in lingua persiana. Come nel racconto di Avicenna, assistiamo al levarsi in volo degli Uccelli. Il messaggero, o meglio la messaggera, che invita i prigionieri a liberarsi è qui l'upupa, l'uccello di Salomone. Vengono quindi menzionate le sette valli che segnano i vari stadi dell'ascensione. 'Attar le individua nelle valli mistiche della ricerca, del desiderio, della conoscenza, dell'indipendenza, dell'unità, dello stupore, della privazione. Come nel racconto avicenniano era solo dopo aver superato il nono cielo che si intravedeva la città del Re, così qui è dopo aver superato le valli che si scorge il palazzo del *Simorgh*, il punto d'arrivo del viaggio degli Uccelli. Simorgh è il nome di un uccello misterioso che compare già nell'*Avesta*, il libro sacro degli zoroastriani. L'episodio finale del poema conclude in una gloria mistica il viaggio degli Uccelli. Quanto ciascuno degli Uccelli ha trovato al termine del suo lungo e faticoso viaggio, quel che gli è stato rivelato, è il mistero del suo proprio Sé, del suo corrispettivo celeste. Il simbolo di Simorgh rappresenta in 'Attar ciò che Maestro Eckhart esprimeva dicendo: "*L'occhio attraverso il quale Lo vedo è l'occhio attraverso il quale Egli vede me*", è l'Occhio Onniveggente. Il punto di arrivo della mistica speculativa è lo stato in cui l'uomo interiore si scopre come specchio (*speculum*) della divinità. E' questa divinità che l'epopea di 'Attar ci presenta come costituente essa stessa lo specchio. Ciò perché vi è, in effetti, reciprocità tra contemplato-contemplante. Simorgh contempla a sua volta se stessa nella contemplazione dei si-morgh (trenta uccelli) che la contemplano. Lo specchio indica che l'Essere divino non è mai l'oggetto ma il soggetto attivo di ogni conoscenza di esso, come di ogni esperienza che ne è prova. Occorre scoprirlo perché la dottrina divenga avvenimento, e in questo consiste il viaggio.

Ecco quindi la risposta al nostro iniziale quesito: l'*Oriente* verso cui ci dirige il ritualista è un *Oriente* 'metafisico', è il 'Polo Nord Celeste' raggiungibile non tramite un tragitto 'orizzontale', ma tramite un cammino '*ascensionale*', ossia '*verticale*', sempre raggiungibile tramite l'aiuto di

⁶⁰ Henry Corbin, Ivi, pag.8.

una ‘scala’, a tal proposito leggiamo nella spiegazione Tavola Tracciamento 1° Grado che:

La copertura della Loggia di Liberimuratori è una volta celeste di diversi colori, alta quanto il cielo. Noi, come muratori, speriamo di arrivarvi con l’aiuto di una scala, nelle Scritture chiamata Scala di Giacobbe. Essa è fatta di molti gradini o pioli, che indicano altrettante virtù morali e specialmente le tre principali: la Fede, la Speranza e la Carità.

Dove si trova questo *Oriente*, questo mondo immaginale? Come vi si penetra? Che ne è infine della topografia di questo viaggio al quale invitano sia il messaggero dei racconti di Avicenna e di Sohrevardi che quello che si manifesta all’inizio delle *Nozze chimiche di Christian Rosenkreuz*? Sohrevardi lo definisce *Na-koja-abad*, il “paese del Non-dove”, un luogo fuori dalle coordinate dello spazio sensibile, e pur sempre un paese, dunque un luogo, quello in cui “hanno luogo” gli avvenimenti e i viaggi visionari. Stiamo ovviamente parlando di uno spazio spirituale in cui vi sono ugualmente distanze e lontananze, ma che si superano, rimanendo immobili, in funzione della maggiore o minore intensità del desiderio. E’ oltrepassare il limite a partire dal quale il pellegrino, invece di trovarsi *nel luogo*, oramai è *egli stesso il luogo*. Uscire da questo mondo (superare la IX Sfera), significa non essere più nel mondo, significa avere ormai il mondo in se stessi, essere il luogo del mondo, ed è proprio questo *spazio immaginale*, lo spazio in cui l’Immaginazione attiva dispiega liberamente le sue visioni e le sue epopee.⁶¹

Apertura verso il Cosmo e ricerca dell’Oriente ‘metafisico’

L’uomo delle società arcaiche viveva in costante contatto con il Cosmo, gli edifici che abitava erano aperti sulla sommità in modo da consentire questa comunicazione permanente con il mondo *di sopra*. La *Scala* simboleggiata nella *Tavola di Tracciamento di 1° Grado* è collegata metaforicamente alla volta celeste la quale costituisce anche il tetto della Loggia che, dunque, è aperta. La *Scala di Giacobbe* può essere così considerata come l’evoluzione del *palo sacro* delle società arcaiche che aveva la funzione cosmologica di consentire la comunicazione permanente con il mondo superiore, nonché di orientamento e controllo del caos.

⁶¹ Henry Corbin, *L’Iran e la Filosofia*, Guida Editori, Napoli, 1992, pagg. 117-145.

Tra i simboli la *Scala* rappresenta quindi più di tutti la connessione con il mondo superiore, la *rottura* di livello che rende possibile il passaggio da una dimensione ad un'altra, dalla terra al cielo. Solitamente nei riti arcaici la *Scala* si ergeva da un 'Centro', rendendo possibile la comunicazione tra i diversi livelli dell'essere, così come nella *Tavola di Tracciamento*, essa poggia sul *Volume* della *Legge Sacra*, 'Centro' sacro della Libera Muratoria.

Il viaggio 'iniziatico'

“Le diverse fasi iniziatiche sono sovente descritte quali tappe di un viaggio...”, così scrive Guénon nei suoi *Studi sulla Massoneria*. Essere “in viaggio”, “in cammino”, è quindi sinonimo di quello stato di ricerca, di “erranza”, che è stato intermedio e probatorio necessario sia all'individuo che ai popoli. Quello descritto dai Sorveglianti nell'Apertura e Chiusura nel 3° Grado è a tutti gli effetti un viaggio, un viaggio alla ricerca di 'Segreti' smarriti; il Primo Sorvegliante ovviamente non riuscirà a trovare ad 'Occidente' i veri 'Segreti', essi infatti giacciono ad *Oriente*, ma ora sappiamo che è un *Oriente* non geografico ma 'metafisico', conseguentemente l'idea di questo viaggio presuppone, etimologicamente ed ontologicamente, un differente *orientamento*.

Per gli iniziati il viaggio è una vera e propria *metamorfosi* del Soggetto conoscente, si tratta di superare l'intera distanza che separa la certezza della conoscenza teorica e la certezza gnostica della conoscenza personalmente realizzata e vissuta. Conseguentemente è sotto forma di viaggio che si presenta la speculazione del Liberomuratore, giacché tale speculazione è per essi essenzialmente una ricerca, l'equivalente della ricerca del Graal nelle nostre tradizioni occidentali. Del resto lo spirituale, il mistico, nel nostro caso il Liberomuratore, è sempre designato come *sàlik*, viaggiatore, pellegrino (*homo viator*). Essere filosofo significa mettersi in cammino, e non accontentarsi di una teoria sul mondo, né di una riforma o di una illusoria trasformazione di se stessi, alla metamorfosi interiore che il termine di nuova nascita o nascita spirituale sottintende. L'avventura del filosofo mistico è essenzialmente definita come un viaggio, un cammino verso la Luce.

È il compimento di un percorso arduo, impegnativo, un viaggio solitario pieno d'incognite e senza certezze, come ricorda Mariano Bianca:

L'iniziato, come si dice, percorre sempre un viaggio ed è questa la dimensione che lo caratterizza: viaggiare salendo e scendendo, allontanandosi e avvicinandosi, scoprendo laghi e deserti, abbeverandosi a sempre nuove fonti, cogliendo le rose che trova nel suo cammino, cibandosi di ogni frutto che riesce a cogliere. Egli si offre a sé, agli altri e al mondo sempre nuovo a se stesso: egli è un pulcher, un infante, che si entusiasma del mondo e ne sa cogliere ogni profumo ed ogni essenza arricchendo di sapore ogni luogo che incontra. Egli è anche senior, vecchio, che assapora le méte raggiunte che sono ciò che lo spinge ancora oltre: più in alto e più in basso. Egli, come dice Ermete Trismegisto, non è ancora nato e si offre al mondo come morto, dopo la sua morte.⁶²

Il tema del 'viaggio' verso l'*Oriente* 'metafisico' è ancor più evidente nelle Lezioni Emulation, dove leggiamo:

Prima Lezione – Prima Sezione:

D. Come Muratore da dove venite?

R. Da Occidente.

D. Verso quale direzione siete incamminato?

R. Verso Oriente.

D. Quale motivo vi ha indotto a lasciare l'Occidente per andare verso Oriente?

R. Per cercare un Maestro e ricevere un insegnamento.

D. Chi siete voi che desiderate un insegnamento?

R. Un Libero e Accettato Muratore.

Seconda Lezione - Seconda Sezione:

D. Avete mai viaggiato?

R. I miei progenitori lo hanno fatto.

D. Ed essi dove viaggiano?

R. Verso Est e verso Ovest.

D. Quale era lo scopo del loro viaggio?

R. Essi viaggiano verso Est per istruirsi e verso Ovest per propagare la conoscenza da essi acquisita.

Il "Viaggio" del Liberomuratore può essere definito come l'approfondimento interiore (o riflusso del Sé finito) in direzione del suo Principio divino. E' un ritorno interiore, alla reintegrazione del Sé individuale, finito e frammentario, nell'Infinitudine del Sé Divino.

⁶² Mariano Bianca, *L'Oltre e l'Invisibile*, Atanòr, Roma, 2002, pag. 92.

Esso è soprattutto la ricerca di una gnosi, una conoscenza che non resta mai allo stato di conoscenza teorica, e che è invece una conoscenza salvatrice, che necessita della *Grazia*, giacché avvia l'uomo spirituale, l'uomo interiore, sulla strada della liberazione e della salvezza. E' proprio questo il senso del viaggio al quale ci invita il nostro rituale, che ho appena letto. Mediante tale viaggio, la filosofia, la gnosi, è trasmutata in una saggezza divina, etimologicamente una *theosophia*.

Orientamento

Orientarsi significa scoprire *dove* si è. L'orientamento ci insegna perché assume un *sensu* il fatto di parlare di un *Occidente* e di un *Oriente* del cosmo. Allora soltanto si può porre la domanda "dove?", ma la risposta non è possibile che indicando *eo ipso* un *sensu* che situi l'esistenza umana e che al tempo stesso le riveli *chi* essa è. La risposta orienta dunque simultaneamente l'anima nel senso della sua condizione di *straniera* (è il motivo dell'"Allogeno" nell'antica gnosi). Orientarsi, da un punto di vista 'iniziatico', è quindi dirigersi verso l'Oriente 'metafisico'; è uscire dalla cripta cosmica per ritrovare un "Oriente" assoluto che è la patria vera e originaria.

E' l'orientamento che già veniva dato agli adepti dell'orfismo, così come viene assegnato nel poema di Parmenide, dove, guidato dalle figlie del Sole, il poeta intraprende un "viaggio verso la Luce", un viaggio verso l'*Oriente* cosmico. Il cosmo non è più, quindi, l'oggetto esteriore, il lontano modello di descrizioni e d'inventari teorici; è vissuto come la successione delle tappe di un *esodo* più o meno pericoloso nel quale ci si impegna. Non ci si contenta più di descriverlo; qualcuno, il Messaggero, la Guida, vi mostra come poterne uscire, giacché siete lì uno *straniero*. Quest'esodo non è né un'allegoria né una storia esteriore. E' la storia interiore dell'anima.⁶³

L'Oriente, secondo l'etimologia, designa l'Origine (*oriens* ha per radice *oriri*, da qui *origo* in latino), il luogo in cui appare il Sole nascente, donde viene e sorge la Luce, il punto iniziale e la referenza spirituale nell'ottica della orientazione iniziatica, è infatti la direzione verso cui si volge l'essere in cerca della Verità.

Secondo Guénon vi giace la memoria dei sacri principi, ove si trovano il deposito della metafisica autentica e la residenza dei maestri della via. E'

⁶³ Henry Corbin, *L'Iran e la Filosofia*, Guida Editori, Napoli, 1992, pag. 124.

anche, per analogia, la designazione del Regno divino, l'eterna e inaccessibile dimora dell'Altissimo, il riposo dei beati e delle anime privilegiate, il luogo dove è possibile contemplare Dio in tutta la sua gloria e nello splendore soprannaturale.⁶⁴ Dalle parole di Guénon si comprende immediatamente che l'Oriente a cui l'esoterista francese si riferisce non è l'Oriente geografico, che è, procedendo orizzontalmente, a Est, ma iniziatico e metafisico, che si colloca, sulla verticale, in alto.

L'orientamento è un fenomeno primario della nostra presenza al mondo. E' proprio di una presenza umana spazializzare un mondo intorno a sé, e questo fenomeno comporta un certo rapporto dell'uomo col mondo, con il *proprio* mondo, un rapporto determinato dal *modo* stesso della sua presenza nel mondo. I quattro punti cardinali, est e ovest, nord e sud, non esprimono cose incontrate da questa presenza bensì direzioni che ne esprimono il *senso*, l'acclimatamento al suo mondo, la familiarità con esso. Avere questo senso vuol dire orientarsi nel mondo. Le linee ideali che vanno da Oriente a Occidente, da settentrione a mezzogiorno, formano una rete di evidenze *a priori* senza le quali non vi sarebbe orientamento geografico né antropologico.

⁶⁴ Jean-Marc Vivenza, *Dizionario guénoniano*, Edizioni Arkeios, Roma, 2007, pagg. 292-293.

5 *LA COMPITAZIONE*

Come ho accennato in alcune riunioni delle nostre Logge di Ricerca, la Mistica è una scienza non verbale, essa infatti esclude ogni approfondimento concettuale, ogni discorso speculativo. Per tale motivo i mistici procedono ad un'esperienza interna alla lingua così da renderla, come dicono spesso, "balbettante". Ed è solo attraverso il balbettio, non attraverso le parole che balbetta, che essa tenta di parlare.

Compitare nella lingua italiana significa pronunciare distintamente, e lentamente, staccando bene le lettere e le sillabe di ciascuna parola, un'espressione che rimanda alla mente i bambini che imparano a leggere, "tutti quei bimbi compitanti in coro", scriveva il D'Annunzio nelle *Novelle di Pescara*. Compitare significa soprattutto *incertezza*, un attento mettere un passo davanti ad un altro.

Ed è proprio in questo senso che va interpretata la comunicazione della Parola Sacra. Nel Rituale 'Emulation' leggiamo: "*La pronuncerò lettera per lettera, o dimezzandola*", quindi nei suoi primi passi del percorso iniziatico il Candidato è assimilabile infatti a un "*bambino che passa dall'utero materno al mondo*"⁶⁵.

Ne consegue che l'atto della *Compitazione* andrebbe considerato una delle allegorie rituali nella quale si mostrano più evidenti le analogie con le dinamiche dell'*Opus* alchemico, esso richiama infatti il fondamentale processo del 'solve et coagula', ossia della trasformazione del *caos* in *ordine*.

Bisogna trasformare il caos in ordine, ma solo per mezzo e in virtù dell'organizzazione armonica, al momento del passaggio dalla potenza all'atto, avviene, come per l'operazione alchemica del solve et coagula, e come per l'operazione del *Fiat Lux* della cosmogonia biblica, la gerarchizzazione capace di fare sorgere da sé l'ordine dal caos.

Questa dinamica come detto è ben evidenziata nel Rituale. La *Parola* infatti, se viene in un primo momento *scomposta*, ossia compitata, verrà successivamente pronunciata *per intero*. Ovviamente, da un punto di vista iniziatico il termine *Parola* non va inteso soltanto come una semplice sequenza di suoni o segni grafici, esotericamente infatti una sequenza di suoni o segni costituisce una *Parola* soltanto se è tale da rispondere ad un

⁶⁵ Johannes Fabricius, *Alchimia*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997, pag.67.

fine, che è quello di evocare un ‘significato’ nella mente di colui che ascolta o legge, essa così diviene un *simbolo*.

Su un piano iniziatico quindi, pronunciare nuovamente la *Parola*, ma stavolta per intero, dopo averla precedentemente compitata, riunire ciò che prima era suddiviso, significa, *simbolicamente*, ritrovare la traccia del *Principio* (questo è il significato) nelle fasi sparse della manifestazione.

All’interno delle dinamiche del rituale la *Parola* è quindi da interpretare come *simbolo*, termine che deriva dal greco (sun-bolon) e che indica “la riunione di due parti di un oggetto spezzato, ciascuna delle quali ha la capacità di ricordarci l’oggetto originale”. Ecco allora che il concetto di *Parola* richiama alla mente i concetti di *fine* e di *ordine*, dove per *ordine* si intende la conformità delle parti (in questo caso le lettere) che costituiscono un determinato insieme (la *Parola*) al fine dell’insieme (l’evocazione di un significato). La compitazione della *Parola* può dunque simboleggiare il passaggio dall’Uno (la *Parola*) alle forme molteplici e differenziate del mondo fisico (le lettere), dall’ordine supremo del *Principio* non manifesto all’ordine relativo della manifestazione universale.

Non si può quindi non cogliere la relazione esistente tra il simbolismo della *Compitazione* (con successiva pronuncia per intero) e quello alchemico del “*solve et coagula*”, ambedue atti a rappresentare la complementarità non equivalente di due fasi inverse; sarà infatti la pronuncia per intero, successiva alla *Compitazione*, a realizzare l’ordine’, cioè a rispondere al fine della *Parola*.

Il simbolismo della *Compitazione* ed il principio alchemico del “*solve et coagula*”, evocando la complementarità gerarchizzata delle due fasi inverse della manifestazione cosmica, ascendente e discendente, possono essere ambedue ricondotti ad un unico modello simbolico universale. E’ il modello, l’archetipo primordiale, che troviamo espresso in forme diverse nella Cabala (frammentazione e reintegrazione dell’*Adam Qadmon*), nell’Induismo (disintegrazione e ricostituzione del *Purusha*), negli antichi riti egizi (smembramento e ricostituzione di *Osiride*) e nel processo di individuazione junghiano, dove la dissoluzione della iniziale *Persona* porta successivamente, e per gradi, alla conoscenza del *Sé* più interiore (Dio). Se con il termine *Solve o Solutio*, si manifesta la rottura degli elementi, successivamente l’espressione *Coagula* si riferisce alla loro riunione, così, per il ricercatore dello Spirito, se “*solve*” esprime la dissolvenza delle posizioni forzate, degli stati negativi del corpo e della

mente, il dover dissolvere e far svanire cariche energetiche negative, “coagula”, si riferisce alla coagulazione degli elementi dispersi in un tutto integrato, che rappresenta la nuova sintesi.

Conclusioni

La Libera Muratoria, pur continuando nei suoi antichi rituali, non è riuscita spesso a sottrarsi al caos del tempo ed a preservare intatto il proprio patrimonio di sapere iniziatico ed esoterico. La perdita di significato dei *gesti*, dei *simboli* e dei *riti*, non può che preludere infatti ad uno ‘svuotamento’ di senso della stessa Libera Muratoria che vaga ormai incerta della propria identità, ondivaga tra le cose del mondo profano, ridotta ad un improbabile e patetico ‘gioco di ruolo’.

Se vogliamo che la Libera Muratoria sopravviva, dobbiamo quindi tornare, ed in tempi brevi, ad una interpretazione dei suoi Rituali che sia ‘integralmente’ esoterica e iniziatica.