

## Pietroburgo di Andrej Belyj tra massoneria e rosacrocianesimo<sup>1</sup>

(Prima parte)

*Lena Szilard*

Nei commentari del libro *Il simbolismo* (1910) che avrebbe dovuto costituire la summa dei concetti fondamentali della nuova filosofia della cultura, Andrej Belyj chiarisce da che cosa fosse motivato lo straordinario interesse del circolo dei poeti e dei filosofi simbolisti a lui vicini nei confronti delle tradizioni esoteriche. Questo libro apparve all'incirca 'nel mezzo del cammin di nostra vita' (nel momento in cui ne scriveva i commentari Andrej Belyj aveva infatti 30 anni), cosicché contiene non solo un 'programma', ma anche un bilancio della precedente attività.

Accostando questi chiarimenti di Belyj al materiale delle discussioni delle società filosofico-religiose dell'inizio del secolo, non è difficile giungere alla conclusione che l'acuto interesse diffuso nella Russia di quell'epoca verso le 'segrete' tradizioni del misticismo era determinato in primo luogo dalla crisi della coscienza confessionale: i confini dell'ortodossia venivano sentiti come angusti ed il tentativo di superarli - magari in una direzione ecumenica - era gravido di complicazioni. Basti pensare all'esperienza della 'libera teosofia' di V. Solov'ëv (nel quale i filistei vedevano, secondo l'ironica testimonianza dello stesso Andrej Belyj, "un diavolo e un uomo pericolosissimo"<sup>2</sup>), oppure all'indignazione del Sinodo nei confronti di N. Berdjaev per la sua difesa degli onomodossi (*imjaslavy*), che ne provocò nel 1915 una condanna giudiziaria come 'eretico'.

In tal modo, la motivazione originaria dell'intensa attenzione dei simbolisti russi e dei loro circoli nei confronti dei rami 'marginali' dell'eredità mistica era del tutto tradizionale: lo sgretolarsi dei rigidi confini della coscienza confessionale — un fenomeno caratteristico delle epoche di crisi — inizia solitamente con la ricerca di una possibile conciliazione di tale coscienza con gli insegnamenti 'segreti' conservati da settori periferici della cultura<sup>3</sup>. Qualcosa del genere era accaduto in Italia all'avvento del Rinascimento ed in Germania all'inizio della Riforma<sup>4</sup>.

Anche lo stesso contenuto dei concetti (prediletto delle 'segrete' eredità del misticismo) — per quanto profondamente potessero essersi trasformati — avvicinava gli esponenti del 'prerinascimento' russo ai loro predecessori storici;

in essi ritornava a dominare l'affermazione di una 'scienza spirituale' intesa come spiegazione della "fede per mezzo della misura" (mi permetto di usare liberamente la formula di V.Chiebnikov) e come indicazione della necessità di ampliare i confini delle cosiddette scienze esatte.

Per Andrej Belyj, che aveva ricevuto un'educazione matematico-naturalistica di carattere rigidamente positivisticò (nonostante le basi filosofiche metafisiche della scuola matematica di Mosca fondata dal padre<sup>5</sup>), il concetto di 'scienza spirituale' era particolarmente vicino alla sua propensione per esperimenti e per dimostrabilità scientifica. Andrej Belyj cercava nella scienza spirituale quel dato "reale, positivo, attendibile" che può essere descritto come "un'esperienza fisica o chimica di carattere scientifico esprimibile in una descrizione e riassumibile in una formula"<sup>6</sup>.

Che questa aspirazione di Andrej Belyj non costituisse un'eccezione è confermato dalle ricerche di M. Volosin, Rerich, Kandinskij, K. Malevic, dagli esperimenti della scuola di Matjuscin — attraverso la quale passarono E. Guro, V. Chiebnikov, B. Ender ed altri — e, soprattutto, dalla sorprendente esperienza di P. Florenskij. Un'esperienza sorprendente in quanto, essendosi anch'egli formato nell'atmosfera della scuola matematica di Mosca ma consacratosi al sacerdozio, P. Florenskij introdusse nel mondo della teologia ortodossa i metodi dell'argomentazione scientifico-discorsiva, talvolta liberamente combinati con l'influsso di occultisti tra i più dozzinali, del genere di Papus<sup>7</sup>.

N. Berdjaev si affrettò a definire il cammino di P. Florenskij "un'ortodossia stilizzata"<sup>8</sup>, sebbene, in sostanza, tale cammino tendesse agli stessi fini dai quali erano ispirati Andrej Belyj e lo stesso Berdjaev: il fine comune di queste assai disparate aspirazioni era quello di sopprimere i confini, troppo angusti, dello spirituale ed introdurre nelle riflessioni sullo spirito le argomentazioni di carattere analitico elaborate soprattutto dalla matematica. Era questo che spingeva P. Florenskij, all'inizio della sua attività (nell'articolo *Sui simboli dell'infinito* e *Sui tipi di accrescimento*) quando fece conoscere la teoria di G. Cantor, esposta nel *Studi sulla teoria degli insiemi* (*Beitraege zur Begrundung der transfiniten Mengenlehre*), oppure quando collaborò alla pubblicazione sul *Messaggero teologico* della traduzione russa della *Dimostrazione matematica dell'esistenza di Dio* di Rene de Clairé. Nell'articolo *Magia della parola*, scritto negli anni Venti, F. Florenskij costruisce una buona parte della sua argomentazione, secondo la quale "anche nell'ordine della magia il morfema della parola unisce in sé l'azione 'oltrefisica' del fonema con l'azione infrapsichica del semema", servendosi ancora una volta

e senza alcuna ambiguità delle idee e della terminologia degli occultisti<sup>9</sup>. Ed alla vigilia del suo definitivo silenzio, allorché in una lettera a V. Vernadskij dichiarò di avere in mente, come oggetto speciale di ricerca, la pneumatosfera, vale a dire una “particolare parte della materia attirata nell’orbita della cultura o, meglio, dello spirito”<sup>10</sup>, esistente nella biosfera ma non riconducibile al moto generale della vita.

N. Berdjaev, che già negli anni Dieci era considerato un eretico dall’opinione pubblica, non poteva permettersi una simile disinvoltura nel fare riferimento ai dati delle scienze occulte. Ogni volta che gli capitava di parlare dell’esoterismo in Russia agli inizi del secolo, egli sottolineava la sua estraneità a tali inclinazioni delle quali forniva però una motivazione storica. Caratteristico, da questo punto di vista, è il suo articolo “Teosofia ed antroposofia in Russia”, apparso quattro anni dopo che lo steinerismo si era affermato come corrente autonoma. Vale la pena di riportare alcuni passaggi di questo articolo per la luce che gettano sul ruolo di tali correnti nelle ricerche spirituali di inizio del ventesimo secolo e sul loro posto nella storia delle ‘scienze occulte’:

la teosofia risponde ad alcune profonde esigenze dell’uomo contemporaneo, radicalmente insoddisfatto della scienza ufficiale, della filosofia ufficiale e della religione ufficiale. La diffusione della teosofia è un sintomo della crisi della conoscenza ufficiale [...]. La teosofia moderna non è il sublime, ma è in contatto con il sublime e su di essa cade il riflesso dell’antica saggezza divina [...]. La teosofia è collegata all’occultismo, ai suoi antichi insegnamenti e tradizioni. Il suo germe esoterico resta però celato, ché la teosofia è di per sé esoterica [...]. Intorno all’occultismo si sono accumulati molti elementi di ciarlataneria e mistificazione; troppo irresponsabile è risultata tutta questa celata e misteriosa sfera della vita umana [...]. Interi piani della vita cosmica erano nascosti alla comune coscienza scientifica e filosofica europea a causa del particolare pragmatismo dell’ignoranza [...]. Ma il mondo e l’uomo sono giunti a quell’età dell’esistenza in cui l’ignoranza diviene pericolosa e lascia indifeso l’uomo [...]. L’uomo esce dal limitato provincialismo della sua esistenza per raggiungere l’involucro esterno della terra... L’enorme e serio significato delle tendenze teosofiche ed antroposofiche consiste secondo me nel fatto che tali tendenze volgono l’uomo contemporaneo ai segreti della vita cosmica ed estendono la conoscenza a tutti i piani del

cosmo [...]. Solo una coscienza di tipo teosofico percepisce l'estensione segreta del cosmo, la modulazione delle energie cosmiche da un piano all'altro, il carattere transeunte di quella sintesi del mondo materiale della natura che la coscienza scientifica ritiene eterno ed immutabile ed alla quale anche la coscienza religiosa si attiene troppo strettamente [...]. Gli uomini moderni ammettono solo la possibilità di una conoscenza passiva ed astratta e non sono capaci di accogliere la conoscenza come atto creativo, come essere e vita [...]. Ma la conoscenza deve essere ripristinata nei suoi diritti magici ed universalmente sovrani [...]. I grandi mistici non temevano la conoscenza e vedevano nella gnosi non razionalizzazione, ma comunicazione divina ed azione divina [...]. La teosofia contemporanea non fa questo, ma purifica indirettamente il terreno delle anime, preparando a ciò lo strato culturale medio [...]. Il tipo di pensiero religioso e di vita spirituale verso il quale procediamo ci convincerà ancora di più del significato di una conoscenza religiosa attiva<sup>11</sup>.

Il corso di questi pensieri è del tutto affine a quello presupposto da Andrej Belyj nella sua formula “la creatività è superiore alla conoscenza”, destinata a divenire la pietra angolare della filosofia del simbolismo russo. L'incontro tra la teoria della creazione di Andrej Belyj e la filosofia della creatività proposta da N. Berdjaev nel libro *Il senso della creatività* (1916) era basato sull'affinità dei loro fondamenti. È interessante osservare come in entrambi i casi il concetto dell'atto creativo venga polemicamente contrapposto a quello della conoscenza puramente formale — personificata intenzionalmente dalla figura di Kant (“il tredicesimo scaffale del suo studio con 12 scaffali”) — e del puro scientismo<sup>12</sup>.

L'aspra polemica di Andrej Belyj contro lo ‘scientismo puro’ si proponeva tuttavia un duplice scopo:

1. la difesa (assai simile a quella di Berdjaev) dell'attività del soggetto nel suo rapporto con il mondo;
2. la difesa dei fondamenti etico-spirituali (che contemplavano una differenziazione etica e spirituale) di tale atteggiamento.

Quest'ultimo punto era richiesto dall'antichissimo concetto esoterico di iniziazione.

La questione dell'iniziazione, intesa come un'elezione fondata su una particolare base spirituale ed etica, è chiaramente formulata da Andrej Belyj nei primi paragrafi dei commentari all'articolo *Il problema della cultura*

[...] l'iniziato ai misteri egiziani doveva rinnovare se stesso creativamente per avere il diritto di accedere agli studi astronomici, matematici, magici e così via. Ad una seria istruzione venivano ammessi solo coloro la cui anima era proiettata verso l'alto<sup>13</sup>.

In una lettera alla M. Morozova la necessità di una peculiarità etica, come condizione preliminare per l'ammissione alla conoscenza, è motivata ancor più direttamente:

[...] la dinamite è utile solo nelle mani di un maestro moralmente sviluppato, mentre è distruttiva quando capita in quelle di un "compagno": la dinamite è uno strumento per far saltare in aria i macigni che ostruiscono la via, ma nelle mani dei "compagni" diviene uno strumento per far saltare in aria gli uomini. Date la conoscenza segreta ad una società moralmente poco solida e questa distruggerà sia l'umanità sia la sfera terrestre<sup>14</sup>.

Questo tanto chiaramente formulato compito di una differenziazione etica è, secondo le parole di Andrej Belyj, "una vecchia questione che mai, però, si era posta tanto acutamente quanto ai nostri giorni"<sup>15</sup>. Il suo manifestarsi era stato preannunciato da Dostoevskij ne *L'idiota* e ne *I demoni* e dalla celebre profezia di Nietzsche sul sopraggiungere di un tempo nel quale il demòs si sarebbe imposto, tutto sommergendo con l'ondata della sua meschinità. L'idea di una esperienza iniziatica, così come Andrej Belyj aveva tentato di formularla, testimonia la sua aspirazione a trovare una struttura differenziata in grado di preservare la gerarchia dei valori spirituali con i suoi fondamenti etici, in qualsiasi circostanza, vale a dire tanto in un regime autocratico quanto nell'imperversare della 'democrazia'.

Con l'utopia dell'ordine dei rosacroce la storia della cultura fornì ad Andrej Belyj un modello di questa struttura.

Nei lavori pubblicati nel corso della sua vita, Andrej Belyj non menziona mai direttamente i rosacroce (cosa non sorprendente, date le particolari

circostanze russe), ma fornisce un'abbondante quantità di allusioni. Eccone alcune.

Nell'introduzione alla raccolta di poesie *L'urna* (1909), Andrej Belyj così chiarisce il significato del titolo del suo primo libro di versi, *Oro in azzurro* (1904), (rispondendo in tal modo ad un rimprovero, il cui contenuto è sconosciuto al lettore, di A. Minclova):

L'azzurro è il simbolo delle iniziazioni superiori (nell'edizione sovietica del 1966 si legge in questo punto un errore di stampa: *prosvjasčenija* /illuminismo?/ anziché *posvjasčenija* /iniziazione/. N.d.A.), il triangolo d'oro è il simbolo di Hiram, il costruttore del tempio di Solomone. Ma che cos'è l'azzurro e che cos'è l'oro? A questo rispondono i rosacroce<sup>16</sup>.

(È interessante notare che P. Florenskij, riutilizzando il titolo della prima raccolta di versi di Andrej Belyj, vi introduce una sostanziale modifica: la sua raccolta di versi si chiama infatti *Nell'eterno azzurro*).

Nella quinta nota all'articolo *Il problema della cultura*, Andrej Belyj elenca i nomi dei filosofi 'canonizzati' dai rosacroce, chiamandoli maestri. Troviamo qui Ruysbroeck, Grotte (sic!), Reichlin, Pico della Mirandola, Tritemio, Agrippa, Johann Weier, sino a Paracelso, "divenuto in breve tempo l'insegna di un interessantissimo e sinora non chiaramente compreso, ma pur sempre estremamente profondo movimento, le propaggini del quale giungono sino ai nostri giorni"... Il 'trucco' consiste unicamente nel fatto che Andrej Belyj tace il nome dell'ordine ma ne mostra il nucleo riconosciuto dalla tradizione, esponendone addirittura la storia degli ultimi secoli, conosciuta unicamente come dottrina orale:

[...] appare l'opera di Heinrich Khunrath da Lipsia, l'eterno fidanzato della teosofia'; sapiente, cabalista ed alchimista, Khunrath pubblica un volume della sua opera *Amphiteatrum*, riunendo in tal modo intorno a sé un notevole gruppo di mistici; Schweighardt, Irineo (Irinaeus Agnostus), Michail Meier, Robert Fludd [...]. Questo gruppo si perpetua ereditariamente sotto forma di ordine sino alla seconda metà del XVIII secolo, quando nella succitata corrente avviene uno scisma, sintomo del quale è l'opera del maestro Pianko (sic!) (Amsterdam, 1792); la corrente si divide in due frazioni: la frazione più giovane

esplica la sua attività sotto la denominazione di Fratelli Iniziati dell'Asia all'inizio del XIX secolo [...]. Alla fine del XIX secolo ed all'inizio del XX, la corrente fondata da Tritemio, Agrippa e Paracelso si riaccende in vari luoghi; negli scritti di storia della mistica, ma, in parte, anche nella corrente chiamata 'simbolismo'<sup>17</sup>.

I frammenti della corrispondenza di Andrej Belyj e le varianti dei ricordi non destinate ad essere pubblicate nel corso della sua vita, dicono chiaramente che l'idea dell'ordine dei rosacroce era in lui perfettamente elaborata, sia per quel che riguarda la specificità del contenuto della sua 'scienza spirituale' all'interno dei vari insegnamenti esoterici, sia per quel che riguarda la particolarità della struttura chiusa dell'ordine (confraternita) rispetto alla struttura aperta di altri gruppi, società, circoli, unioni ed associazioni di analogo orientamento.

Questo, perlomeno, è ciò che si può osservare nella sua lettera, scritta nel gennaio del 1913, alla M. Morozova per spiegarle chi fosse Rudolf Steiner. Da questa lettera appare innanzitutto chiaro che tra le numerose correnti del cosiddetto occultismo Andrej Belyj distingue in primo luogo le manifestazioni di consapevole o inconsapevole ciarlatanismo, alle quali egli riporta tanto i "ciarlatani onesti" come Stanislas de Guaita e Hugo d'Alveydre, quanto i "ciarlatani manifesti" del tipo di Eliphas Levi, Papus ed in generale di tutta la letteratura occultistica della seconda metà del XIX secolo, vale a dire tutte le opere di quei più o meno dotati sincretisti che hanno mescolato in un tutt'uno tutti i vari monumenti della 'Geheimwissenschaft'. L'altra tendenza individuata da Andrej Belyj è invece quella della

particolare corrente che nei secoli XIII, XIV e XV, ha dato vita ad una nuova filosofia, una nuova scienza ed una nuova mistica [...] costituita da coloro che si trovarono al confine tra la nostra èra e la scolastica medioevale [...]. L'abate Tritemio, Agrippa von Nettesheim (autore della *Scientia Occulta*, un convinto occultista), il suo allievo Johann Weier (un dotto medico, il primo ad affermare che la stregoneria è una malattia psicopatologica), Theophrastus Bombast Paracelso, Heinrich Khunrath, Nicolas Flamel, Kircher, Fludd e così via [...]. Un'interpretazione non volgare di Giordano Bruno induce ad inserirlo senza dubbio alcuno in questa stessa lista di nomi. La falange degli occultisti sfuma spontaneamente in

quella dei padri delle scienze naturali. Ad esempio Newton: la sua forza è senz'altro la *qualitas occulta*, - infine, la quintessenza di questa linea di sviluppo dello spirito, viene individuata da Andrej Belyj proprio nei rosacroce: -

i nomi migliori tra loro (Paracelso, Khunrath, Fludd, Kircher) sono rosacroce, appartenenti cioè ad una confraternita segreta nella quale si coltivava una conoscenza inaccessibile agli altri: la conoscenza della vera struttura dell'uomo, del suo legame con il còsmo (un legame non solo morale, ma anche anatomico e fisiologico) [...]. C'è stato un momento in cui i geni progressisti dell'umanità (nel senso del pensiero teoretico) erano riuniti in una confraternita segreta (i rosacroce); occultisti erano coloro che univano in sé la conoscenza della natura esterna con la conoscenza della natura dell'anima; la successiva frattura, provocata da una serie di complesse ed inevitabili circostanze storiche, tra queste due conoscenze ha creato una artificiosa separazione tra la conoscenza occulta e quella manifesta<sup>18</sup>.

La situazione creatasi nel XX secolo ha posto l'uomo di fronte a nuovi compiti e ciò, a giudizio di Andrej Belyj, è stato ben compreso da R. Steiner. In un'epoca in cui la 'conoscenza occulta' non è più un tabù, ma la contrapposizione tra le scienze 'occulte' e quelle 'manifeste' è "forzatamente gonfiata dai rinoceronti della scienza e dai ciarlatani dell'occultismo"<sup>19</sup>, l'attività di Rudolf Steiner e della sua antroposofia è provvidenziale, poiché la sua sostanza è la mediazione. Ma proprio questo significato di mediazione dell'attività di R. Steiner determina la complessa valutazione datane da Andrej Belyj.

Steiner, afferma Andrej Belyj nelle sue lettere a Blok e alla Morozova<sup>20</sup>, è un iniziato, cioè un portatore di conoscenze esoteriche trasmesse prevalentemente in forma orale per mezzo di una diretta comunicazione tra maestro e discepolo<sup>21</sup>, conoscenze che i rosacroce, dice Andrej Belyj, ripetendo la tradizione degli stessi rosacroce, hanno ereditato, attraverso i Templari, dagli antichissimi misteri dell'Egitto, del Vicino Oriente e dell'antica Grecia. Oltre a ciò, R. Steiner è l'organizzatore della Società Antroposofica che ha introdotto i segreti dell'ordine al di là dei suoi confini tradizionali, rendendoli accessibili ad un pubblico più ampio. In questo consiste la specificità della sua missione, rispondente alle necessità dei tempi nuovi. Andrej Belyj insiste particolarmente

su questo aspetto del compito di Steiner, sottolineando che “il suo compito è la diffusione dell’alfabeto”<sup>22</sup>, che “lo steinerismo è una sorta di *starcestvo* (missione del monaco nel mondo laico – N.A.) che resta però nel mondo e per il mondo”<sup>23</sup>.

Nei *Ricordi su Steiner* e nelle memorie intitolate *Perché divenni simbolista e perché non cessai di esserlo in tutte le fasi del mio sviluppo intellettuale ed artistico*, Andrej Belyj ricorda continuamente la differenza esistente tra Steiner e le “zie dell’antroposofia” (*antroposofskie tetki*), e insiste anche sul confine formale che li separa, osservando più volte che Steiner fondò la Società Antroposofica, ma non ne fu mai un membro. Del resto la differenza esistente tra Steiner e gli steineriani venne rilevata anche da N. Berdjaev, il cui rapporto con l’antroposofia fu, come è noto, piuttosto breve e marginale. Berdjaev riassunse la sua osservazione nella seguente formula: “[...] il cammino di Steiner e quello degli steineriani hanno ben poco in comune. Il cammino di Steiner segue la gnosi, e quando si trasforma invece in una profanazione, in un «mettere tutto in piazza», quello degli steineriani segue la fede”<sup>24</sup>.

La missione di ‘diffusione culturale’ assunta da Steiner su di sé può spiegare anche la duplicità del rapporto che Andrej Belyj ebbe nei suoi confronti, incapace di decidere quando tale ‘diffusione culturale’ possa ancora essere considerata fedele alla sua natura originaria.

In ogni caso l’esperienza steineriana risultò tanto significativa per l’utopia rosacrociiana di Andrej Belyj che il momento dell’incontro con Steiner separa il suo rosacrocianesimo in due fasi distinte. La prima fase ebbe inizio, secondo le vaghe testimonianze dello stesso Andrej Belyj, in seguito alle conversazioni con A. Petrovskij nel 1889 e culminò nel suo consenso a fondare, con la ‘ispiratrice’ A. R. Minclova e Vjaceslav Ivanov, le ‘confra-ternite’ di Pietroburgo e Mosca. Un consenso che venne meno nella primavera del 1910:

La sua mediazione tra il cerchio intimo ed i maestri che avrebbero dovuto comparire tra noi si trasformò in una cronica situazione di attesa [...]. I miei dubbi sullo spirito della confraternita di Vjaceslav Ivanov e della Minclova raggiunsero il massimo, sotto l’influsso di una serie di avvenimenti personali, nella primavera del 1910 (sic, cioè nel 1910 e non nel 1904 come riportato dall’edizione e stampa. N.d.A.)<sup>25</sup>.

Nel corso di tutti quegli anni, sino al 1910, Andrej Belyj sperò di creare una ‘confraternita’ di adepti vicini alle sue idee e sulla base di un programma sufficientemente definito. Il circolo degli ‘Argonauti’ ed il gruppo di ‘Orfeo’ devono essere inseriti in questa serie di tentativi<sup>26</sup>. Anche la furibonda polemica giornalistica degli anni 1907-1909 si spiega con la sua aspirazione a definire rigidamente i confini ideologici della ‘confraternita’. Una severa ‘cristallografia’ dei rapporti sociali all’interno della ‘confraternita’ avrebbe dovuto, secondo Andrej Belyj, incarnare l’idea della specificità cosmoritmica delle loro strutture, contrapposte all’eterogeneità della società. Il carattere eterogeneo della società e l’assenza in essa di una ben strutturata ‘vita comunitaria’ sono a suo giudizio le ragioni principali della sua inevitabile degradazione:

Ogni società all’interno della quale non si sviluppi una ‘vita comunitaria’ degenera in stato, e ciò non solo per il fatto che viene regolamentata e posta sotto controllo, ma anche perché, assorbendo i principi della statualità, essa sviluppa dentro di sé (a) un’aritmia di aspirazioni contrastanti, (b) detestabili forme di violenza sotto l’insegna del governo di uno o di pochi, che trasformano il ritmo sociale in una frusta; la tirannia oppure il caos meccanizzato da un regolamento che ne soffoca costantemente i membri, queste sono le due forme di degenerazione della società<sup>27</sup>.

In tal modo l’ordine-confraternita era proposto da Andrej Belyj come uno strumento per superare le tendenze destrutturanti, quanto mai distruttive nel mondo estremamente eterogeneo della Russia. L’ordine era così inteso come una via di trasfigurazione del caos in cosmo.

La seconda fase ebbe inizio nel luglio 1912 quando, secondo le parole di Andrej Belyj, cominciò il suo “sodalizio antroposofico”<sup>28</sup>. La partecipazione all’impresa di R. Steiner condusse Andrej Belyj ad una situazione internamente contraddittoria. Egli riconosceva infatti che la “diffusione culturale” steineriana (la cui missione consisteva nel porre fine al letargo delle “ziette” tedesche<sup>29</sup>) era accettabile come via di compromesso tendente ad un’unificazione preliminare in un’epoca di dissoluzione universale. Andrej Belyj osservava con approvazione la “riforma antroposofica” compiuta da Steiner all’interno del movimento teosofico, traducendo l’induismo ed il brahmanismo “della teosofia ufficiale in una nuova lingua, nonché riportando in primo piano i secoli

del Medioevo e le verità dei rosacroce”<sup>30</sup>. Accettabile era per Andrej Belyj anche la differenziazione della Società Antroposofica in tre gradi, che Steiner aveva voluto, distinguendo in tal modo le sue lezioni secondo un concentrico ordine gerarchico. L’idea di una struttura di questo tipo era stata ripresa dalla Blavatskaja, che nel 1889 aveva distinto all’interno della Società Teosofica un “nucleo esoterico”, riproducendo così parzialmente la tradizione della differenziazione gerarchica dell’ordine. Anche Andrej Belyj dopo il suo ritorno in Russia da Dornach, quando si diede, secondo le sue parole, al “culto della luce”, organizzando ogni sorta di libere associazioni filosofiche e gruppi antroposofici, si espresse a favore di una struttura differenziata in “tre centri concentrici”<sup>31</sup>.

Si potrebbero portare numerose prove a sostegno del fatto che in questa sua aspirazione Andrej Belyj era tutt’altro che isolato, e che la struttura architettonica dell’ordine era, per numerose ragioni, quanto mai attraente per la Russia di quel tempo, ma mi limiterò alla sola, forse la più convincente, ovvero la testimonianza di V. Kaverin riguardo alla nascita, il 14 gennaio 1921, dei “Serapionidi”:

Il gruppo dei Fratelli di Serapione venne inizialmente creato proprio alla stregua di un ordine, benché non esistesse tra noi alcun regolamento. Per alcuni membri del gruppo — per me, per Lunc, per Slonimskij — il gruppo divenne realmente un ordine. I Fratelli avevano ognuno il suo nome, e il significato romantico di tutto questo era per le surricordate persone del tutto indiscutibile. Ma come ordine il gruppo esistette relativamente per poco tempo, e questo nonostante il fatto che un’amicizia personale abbia unito alcuni di noi per tutta la vita<sup>32</sup>.

Possiamo così vedere in quale misura l’idea di un ordine rispondesse alle necessità dell’epoca. D’altra parte, tuttavia, la conclusione più generale alla quale Andrej Belyj fu portato dalla pratica presso Steiner e dalle circostanze storiche, consistette nel riconoscimento che la nuova epoca e la “nuova cultura sono incompatibili con la tradizione degli ordini iniziatici”<sup>33</sup>.

Per trovare una via d’uscita da una situazione tanto contraddittoria, egli pose l’accento sul cammino individuale: “Solo alla scuola della propria interiorità si creano le condizioni della socialità che ricerchiamo”.

Fu questa spirale di riflessioni ed esperienze che lo condusse ad una nuova svolta — al rifiuto dell'idea stessa della 'confraternita' e del "templarismo"<sup>34</sup> — ed all'affermazione di una via personale ed inferiore di iniziazione e di conquista individuale della scienza dello spirito. La percezione dell'affinità del suo autonomo cammino con quello di Steiner indusse Andrej Belyj a parlare di una sua specificità di simbolista nell'antroposofia e di antroposofa nel simbolismo<sup>35</sup>, sebbene, come sappiamo, questa specificità non facesse di lui un'eccezione: è sufficiente ricordare M. Voloscin, che è comunemente posto tra gli antroposofi ed il cui nome compare in un poco noto elenco di massoni, ma nel quale la Cvetaeva vedeva un vero rosacroce:

Egli era un mistico nascosto, vale a dire un autentico mistico, un segreto discepolo del segreto insegnamento del mistero. Un mistico sepolto più che nascosto. Mai una parola dalle sue labbra tanto ricche, che parlavano ex abundantia cordis. Da ciò deduco che fosse un iniziato. Questa sua essenza è effettivamente sepolta con lui. E forse, in qualche posto, là sulla montagna di Koktebel' dove giace, vi è ancora, postovi da chissà chi, un mantello da rosacroce<sup>36</sup>.

E con questo ci siamo forse avvicinati al problema centrale della nostra ricerca: per quale ragione Andrej Belyj, orientato verso la struttura di un ordine iniziatico, ebbe sempre in mente il rosacrocianesimo e non la massoneria? Per quale ragione Andrej Belyj, pur sapendo che anche in Russia (soprattutto nell'epoca di Novikov, del quale egli, pubblicando gli scritti di Böhme, continuò in parte l'opera) si compie una decisa distinzione tra le due tendenze e dice 'no' alla massoneria?

"Non credi alla massoneria? No, non ci credo"<sup>37</sup>.

Tale distinzione è tanto più notevole in quanto l'esempio di una sintesi tra queste due correnti era proprio dinanzi agli occhi di Andrej Belyj: come è noto, infatti, nel 1902, vale a dire 11 anni prima di fondare la Società Antroposofica, Steiner divenne membro della SRA (Societas Rosicruciana in Anglia), nella quale venivano ammessi solo i massoni, a partire del terzo grado; e Andrej Belyj, che era stato introdotto da Steiner nel circolo più interno, esoterico, della Società doveva certo essere a conoscenza di questo fatto<sup>38</sup>.

Una delle cause di questa rigida demarcazione penso si possa spiegare con l'atteggiamento estremamente sospettoso della società russa nei confronti del

movimento massonico. Dal tempo della condanna di N. Novikov, ogniqualvolta la Russia si è trovata a dover affrontare una crisi sociale ed ha iniziato a cercarne i responsabili, la causa è stata sempre individuata nell'attività sotterranea di "massoni, francomassoni e giudeo-massoni". Così era stato all'epoca della crisi decabrista quando, nel 1831, il principe A. B. Golycyn pronunciò la sua denuncia, rivolgendosi "a tutta la Russia" ed in nome dell'Altissimo. Così avvenne nella rivoluzione degli anni 1905-1908, così avviene anche oggi, quando si ricercano i responsabili delle rivoluzioni del 1917<sup>39</sup>.

Un'altra ragione della netta distinzione fatta da Andrej Belyj tra massoneria e rosacrocianesimo è determinata dalla reale differenza esistente nei momenti più importanti dei programmi di queste due correnti. La massoneria, come è noto, si è concentrata sempre più su di un'attività tesa sì alla trasformazione etica, ma anche alla ristrutturazione socio-politica della società. Una propensione che si riflette anche nei suoi simboli fondamentali quali, innanzitutto, il cubo levigato (immagine della raggiunta perfezione, contrapposta a quella della pietra grezza), gli strumenti da muratore (cazzuola, filo a piombo, squadra, compasso, martello di legno), l'alveare (segno del lavoro costruttivo, così come il tempio), il parallelepipedo (simbolo dell'universo) ed il globo, il cui significato è invece nella "reciproca aspirazione dei fratelli dispersi e nella loro solerte volontà di incontrarsi e di essere utili gli uni agli altri"<sup>40</sup>.

Tra i rosacroce ha invece sempre dominato l'idea della conquista individuale del cammino verso l'armonizzazione di microcosmo e macrocosmo. Quest'idea è contraddistinta da una particolare interpretazione dei triangoli equilateri, della piramide, della Rosa, della Croce, del giglio, dell'essere di fronte alla Sfinge, del leone alato come immagine della volontà illuminata e così via.

È evidente che, proprio a causa delle interferenze verificatesi nel corso della storia, non è agevole delimitare nettamente l'ambito delle idee e del simbolismo, ad esse corrispondente, delle differenti correnti massoniche e rosacrociane. Molti concetti, ed i simboli ad essi corrispondenti, devono essere considerati comuni. Così, ad esempio, l'occhio onniveggente, più spesso inscritto in un triangolo (peraltro raffigurato in varie maniere), il grembiule (anch'esso di varie fogge), la scala ascendente di cinque oppure sette gradini, la piramide, la delimitazione semantizzata dello spazio secondo i punti cardinali, l'imitazione della superficie della scacchiera (simbolo dell'antinomicità dei principi oscuri e luminosi dell'essere) e molti altri. Cionondimeno, persino all'interno di tutti questi elementi comuni, è possibile distinguere due diversi fattori dominanti: da

un lato l'orientamento massonico verso un'edificazione etico-sociale del mondo, dall'altro la propensione dei rosacroce alla conquista individuale dei 'segreti del cosmo'. Questa differenza si manifesta anche nel fatto che delle riunioni massoniche molto è noto alla storia, mentre quasi nulla sappiamo di quelle rosacroce. I massoni, inoltre, sono una "corporazione di muratori", mentre i rosacroce sono "filosofi-sconosciuti", persone isolate che si incontrano soltanto di rado, cosa accuratamente sottolineata dal soggetto del racconto di Christian Rosenkreutz e dei suoi discepoli. Questa discordanza può essere osservata anche in altre manifestazioni sublimite, ad esempio nella nota predilezione massonica delle sette scienze "della simmetria e della proporzione", logica, grammatica, retorica, aritmetica, musica, astronomia e geografia, assai distante dall'insistenza rosacroce sulle "scienze occulte". Il processo di elevazione spirituale, di autoperfezionamento, tanto importante nell'uno come nell'altro sistema, è descritto dalla massoneria con l'aiuto di allegorie riguardanti la lavorazione della pietra e l'architettura, laddove i rosacroce trasmettono il loro simbolismo per mezzo della trasmutazione alchemica e della scoperta della pietra filosofale.

Le immagini più caratteristiche delle *Nozze alchemiche* (*Chymische Hochzeit*) sono la messaggera alata, l'unicorno, il leone alato, il vello d'oro, la Virgo Lucifera ed altri ancora, nonché le metafore di omicidio-decapitazione e resurrezione, pesature e ascensioni, trasformazioni cromatiche dal nero all'azzurro ed all'oro attraverso il rosso, il bianco ed il verde, nascita e morte della Fenice: tutto questo trasmette per mezzo della lingua oscuramente simbolica degli esperimenti alchemici il processo di trasfigurazione dell'essenza dell'uomo come trasformazione di tutti i livelli della sua composizione fisica e spirituale, un processo simile ai 14 gradi della trasmutazione alchemica. Oltre a ciò, l'oscillazione — caratteristica della terminologia alchemica — tra le allusioni all'atto sessuale e l'androgenismo (tipica della corrente rosacroce, assai meno della massoneria) esprime l'idea fondamentale dei rosacroce sull'autosufficienza originaria dell'individuo. Analogamente al macrocosmo, l'individuo-microcosmo possiede la pienezza degli elementi costitutivi necessari (inclusi i principi maschile e femminile). L'ascensione spirituale consiste pertanto non in un'acquisizione di elementi mancanti, ma nella trasformazione e purificazione di quelli già posseduti, a somiglianza della sublimazione alchemica che trasforma gli elementi inferiori in elementi superiori. Il principio dell'autosufficienza dell'individuo si manifesta anche nei rituali iniziatici dei rosacroce: mentre la massoneria si contraddistingue per la rigorosa gerarchia che collega il Maestro al

discepolo, i rosacroce possono conferire a questo legame un carattere puramente simbolico, ammettendo, a determinati livelli, l'auto-iniziazione come mezzo di scissione della coscienza in 'Io' ('discepolo') e 'Super-Io' ('Maestro'). Estremamente significativo è in questo caso l'impiego dello specchio al fine di 'oggettivare' l'idea della poli-composizione dell'economia psichica, sino al confine oltre il quale inizia la 'grande opera' della trasmutazione e dell'armonizzazione dei suoi elementi. Andrej Belyj sottolineava la pericolosità di questo momento, osservando che "la via rosacroce inizia a quel limite dell'anima oltre il quale si ha o la deformazione della salute o la conformazione dello spirito"<sup>41</sup>.

Sarà qui opportuno ricordare come entrambi gli aspetti della rosacroce alchimia dello spirito siano risultati fruttuosi per la teoria e la pratica di Carl Gustav Jung: sia come immagine della regolazione dei principi maschile e femminile dell'economia psichica, sia come caratterizzazione del processo di 'scoperta della personalità'. Come ha riconosciuto lo stesso Jung, lo studio del simbolismo alchemico e rosacroce lo ha molto aiutato a raggiungere il nucleo della sua teoria, vale a dire il concetto del processo di individuazione<sup>42</sup>.

*Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens* (1912), che segnò la fine della collaborazione con Freud, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und Unbewussten* (1916), *Die Psychologie der unbewussten Prozesse* (1917), *Das Geheimnis der Goldenen Blute* (1929), *Ueber der Energetik der Seele* (1929), *Psychologie und Religion* (1940), *Paracelsica* (1942), *Paracelsus als geistige Erscheinung* (1942), *Psychologie und Alchemie* (1944), *Die Psychologie der Übertragung* (1946), e, infine, *Mysterium coniunctionis* (1955-56) hanno rappresentato le pietre miliari del cammino della ricerca junghiana sulla correlazione tra gli elementi dell'Io e del Super-Io, una ricerca alla cui base stava la decifrazione dei dati della memoria inconscia e collettiva sull'esperienza psicologica della stirpe e della nazione, oggettivata nell'oscuro simbolismo dell'alchimia rosacroce.

Andrej Belyj scorgeva nella scienza spirituale dei rosacroce anche una dottrina del cammino volitivo di scoperta della personalità; una dottrina particolarmente attuale nel livellatore ed impersonale mondo del XX secolo. La tragedia della deformazione della personalità è descritta da Andrej Belyj nel romanzo *Appunti di un originale*, nel quale, tuttavia, è anche indicata la soluzione di questo problema. La soluzione, proposta dalla stessa tradizione rosacroce, consiste nel concetto di 'segnatura', che raffigura il mondo come un Libro, vale a dire come un sistema di segni nel quale sono codificate le leggi universali della costruzione del mondo. L'acquisizione della capacità di leggere questo Libro

crea quella disposizione della vita culturale che consente di armonizzare microcosmo e macrocosmo. Un cammino iniziatico correttamente seguito rappresenta un processo di creazione filosofica del microcosmo (non a caso la *Chymische Hochzeit* dura 7 giorni), vale a dire quella stessa ‘seconda nascita’ in seguito alla quale il microcosmo diviene non solo equivalente al macrocosmo, ma anche operante secondo i suoi stessi principi: il principio energetico che governa il mondo fa dell’adepto un mago o, meglio, un teurgo. I livelli più profondi, esoterici, del simbolismo dei romanzi di Andrej Belyj fissano la ricerca e la scoperta di questi concetti, e solo una parte di essi ha trovato riflesso negli insegnamenti sulla magia della parola, sulla creazione come teurgia e nella teoria del valore come processo energetico di interazione tra creatore, creazione e recettore<sup>43</sup>.

A ciò è collegata anche la specificità del codice dantesco all’interno del simbolismo russo, in quanto Dante venne inteso dai simbolisti russi come la più autentica incarnazione dell’idea del ‘cammino’; “l’unico, il primo e l’ultimo, grande cavaliere che ha cantato la Croce e l’Eterna Rosa”; l’apparizione della Rosa al centro della Croce alla fine della *Divina Commedia* venne interpretata come un simbolo del cammino e la prima manifestazione pubblica del segno dei rosacroce<sup>44</sup>.

Questa tanto sottolineata propensione per Dante, come anche la scelta dei nomi di Paracelso, Fludd e così via, dimostra una volta di più che il rosacrocianesimo di Andrej Belyj e dei simbolisti russi a lui vicini riteneva di seguire assai più il “cosmismo natural-filosofico” che l’occultismo estetizzante e modernistico-secessionistico il quale, divenuto di moda nei salotti di Parigi e Londra a partire dalla seconda metà del XIX secolo, aveva attratto in varia maniera poeti, scrittori ed artisti europei quali Hugo, Huismann, Gustave Moreau, Peladan, Yeats e molti altri. Proprio per la particolarità dei suoi interessi natural-filosofici nella scienza dello spirito, Andrej Belyj trovava necessario distaccarsi tanto dalla teosofia (e questo benché egli citi anche la Blavatskaja), quanto dallo spiritismo, tracciando una netta divisione tra Rudolf Steiner e la Società Antroposofica da lui creata e, infine, contrapponendo il rosacrocianesimo alla massoneria.

Il più chiaro esempio di tutto ciò è costituito dal romanzo *Pietroburgo*.  
(continua).

## Note

<sup>1</sup> La base dell'articolo è rappresentata dalla variante preliminare della presente ricerca, pubblicata nella raccolta: *Filosofia, religione e letteratura in Russia all'inizio del XX secolo*, 1993, Istituto Suor Orsola Benincasa, Guida editori, Napoli: 221-262.

<sup>2</sup> Andrej Belyj 1964: 262.

<sup>3</sup> Cfr.: V. B. Fedjuschin 1988; J. E. Malmstad 1988-1990; B. I. Nikolajevskij 1990; A. I. Nemirovskij 1994; M. Spivak 1995; A. I. Serkov 1997; V. V. Kravcenko 1997; A. L. Nikitin 1998; A. Bogomolov 1999; G. V. Nefedjev 1999; G. Obatnin 2000; A. I. Serkov 2000; *Enziklopediceskij slovar'* 2001; G. V. Nefedjev 2001; G. V. Nefedjev 2002.

<sup>4</sup> G. Gentile 1920; M. Giardo 1961; F. L. Borchardt (s.a.); J. A. Mazzeo 1964; F. Yates 1964; F. Yates 1975; W. Shumaker 1972; B. Vickers (ed.) 1984; Dobbs Betty Jo Teeter 1991; M. Bath 1994; W. Eamon 1994; H. Gatti 1999; L. V. Skvorzov 1994.

<sup>5</sup> Cfr.: L. Szilard 1987; Pavel A. Florenskij 1989; L. Szilard 1997; N. Kauciscivili 1999.

<sup>6</sup> Andrej Belyj, *Pis'mo k M. Morosovoj*, gennaio 1913, in *Minussce* 6/1988: 420, anche: Andrej Belyj 1995.

<sup>7</sup> P. Florenskij 1914: 730; cfr. L. Szilard 1988.

<sup>8</sup> N. Berdjaev 1914.

<sup>9</sup> P. Florenskij 1988: 36.

<sup>10</sup> P. Florenskij 1989: 198; cfr. V. Kaznaceev 1989; P. Florenskij 1994: 202-206, 217.

<sup>11</sup> N. Berdjaev 1989: 464, 466-67, 478, 485, 486; cfr. N. Berdjaev 1916; N. Berdjaev 1983: 186-87.

<sup>12</sup> Riguardo a questo problema si veda L. Szilard 1990.

<sup>13</sup> Andrej Belyj 1910: 457.

<sup>14</sup> Andrej Belyj 1988: 426.

<sup>15</sup> Andrej Belyj 1910: 457.

<sup>16</sup> Andrej Belyj 1966: 545.

<sup>17</sup> Andrej Belyj 1910: 460.

<sup>18</sup> Andrej Belyj 1910: 419, 418, 420, 428. Cfr. I. Dmitriev 1999; A. Gorfunkel' 2000.

<sup>19</sup> Andrej Belyj 1910: 428.

<sup>20</sup> A. Blok - Andrej Belyj 1940: 293-65; anche Andrej Belyj 1988: 432-33.

<sup>21</sup> Cfr. G. Reale 1987; V. Semencov 1988.

<sup>22</sup> Andrej Belyj, *Pis'mo A. Bloku ot 1/14 maja 1912*, in A. Blok – Andrej Belyj 1940: 294.

<sup>23</sup> Andrej Belyj, *Pis'mo M. Morozovoj 1912*, in Andrej Belyj 1981: 511.

<sup>24</sup> N. Berdjaev 1989: 481.

<sup>25</sup> Andrej Belyj 1982: 68, 69.

<sup>26</sup> Ivi: 62. Cfr. anche: Andrej Belyj 1994: 450-451, 468-469; Daniela Rizzi 1995: 285.

<sup>27</sup> Andrej Belyj 1982: 55, 45 e 47.

<sup>28</sup> Ivi: 86.

<sup>29</sup> Andrej Belyj, *Pis'mo A. Bloku ot 1/14 maja 1912*, in A. Blok – Andrej Belyj 1940: 293.

<sup>30</sup> Ivi: 294.

<sup>31</sup> Andrej Belyj 1982: 107.

<sup>32</sup> Per il materiale comunicato ringrazio Agnes Goller. Sarebbe opportuno confrontare questa testimonianza di V. Kaverin con i dati sulla “comune” di M. Matjuscin e di Elena Curo, cfr: N. Baschmakova, O. Kuslina, I. Loscilov (ed.) 1999.

<sup>33</sup> Andrej Belyj 1982: 97.

<sup>34</sup> Ivi: 96, 93.

<sup>35</sup> Ivi: 76.

<sup>36</sup> V.B. Fedjuschin 1988: 197-211; N. Svitkov 1932 : 23; M.Cvetaeva 1980: 253.

<sup>37</sup> Andrej Belyj 1921: 8. Cfr. P. N. Sajzev 1999: 503.

<sup>38</sup> In realtà gran parte di queste informazioni dovrebbero essere precisate; cfr. R. Steiner 1967; H.E. Miers 1986: 386; Interview mit Hella Wiesberger uber eine wenig bekannte Episode im Leben Rudolf Steiners, in *Zeitschrift info3*,10/1987: 7.

<sup>39</sup> La bibliografia sulla massoneria russa dei secoli passati oggi è abbastanza ricca. Il libro più profondo è “Russkoe masonstvo i ego znacenie v istorii obscestvennogo dvizenija (XVIII i pervaja cetvert' XIX stoletija)”, Pietroburgo (senza anno di stampa) di T. Sokolovskaja; cfr. anche: T.A. Bakunina 1991; più moderni possono essere considerati i tre volumi della serie “Russkoe masonstvo. Materialy i issledovanija”, pubblicata dalla casa editrice “N.I.Novikov” di Pietroburgo (G. V. Vernadskij, Russkoe masonstvo v zarstvovanie Ekateriny II, 2. ed.; A. I. Serkov 1997; A. I. Serkov 1999). Cfr. anche: R. Faggionato 1993; anche: “Novikov i russkoe masonstvo. Materialy konferenzii 17-20 maja 1994. Kolomna” Moskva – Rudomino 1996. Tutta una serie di scritti giornalistici russi testimonia di una speculazione, solo in parte riflessa dalla stampa, estremamente morbosa intorno a questo tema. Cfr. A. M. Kazancev, Pis'mo Gorbacevu M.S: «Sobytija razvoracivajutsja pò judomasonskomu scenariju, in «Glasnost'», 15/1988; A. Kudrjavcev - A.Sabov, Netipicnye masony? Cetyre interv'ju s velikim magistrrom masonskoj lozi 'Velikij Vostok Francii' Roger Lerais, in «Mezdunarodnaja zizn'», 13 dicembre 1989.

<sup>40</sup> T. Sokolovskaja, cit.: 94.

<sup>41</sup> Andrej Belyj, Pis'mo A. Bloku ot 28 dekabrja 1912, in: A.Blok - Andrej Belyj 1940: 311.

<sup>42</sup> “...Throuth understanding of alchemical symbolism I arrived at the central concept of my psychology: the process of individuation”: C. G. Jung 1983: 235. Sulla possibile influenza della concezione del simblismo russo su C.G.Jung cfr.: M. Ljunngren 1994.

<sup>43</sup> Per informazioni più dettagliate riguardo a questo argomento si veda: Andrej Belyj 1981; cfr.: L. Szilard 1988.

<sup>44</sup> Ellis 1913: 27. Più dettagliatamente su questo argomento: L. Szilard 2002.

*Bibliografija*

- Bakunina, T. A., 1991, *Znamenitye russkie masony*, Moskva;
- Bath, M., 1994, *Speaking Pictures: English emblem Books and Renaissance Culture*, Medieval and Renaissance Library, London;
- Belyj, A., 1910, *Simvolizm*, Moskva;
- 1921, *Ofejra*, Moskva;
- 1964, *Kotik Letaev*, Eidos Verlag, Munchen;
- 1966, *Stichotvorenija i poemy*, Moskva-Leningrad;
- 1981a, "K voprosu o ritme, K buduscemu ucebniku ritma, Ritm i smysl/", in *Trudy po snakovym sistemam* 12, Tartu;
- 1981b, *Peterburg. Literaturnye pamjatniki*, Moskva;
- 1982, *Pocemu ja stal simvolistom i pocemu ja ne perestal im byt' vo vsech fazach mojego idejnogo i chudozestvennogo razvitija*, Ann Arbor;
- 1994, *Simvolizm kak miroponimanie*, Moskva;
- 1995, "O religioznych pereživanijah; Osnovy moego mirovossrenia" // *Literaturnoe obosrenie* 252, 4/5;
- 1998 - 1990, "Pis'ma i dokumenty", in: Malmstad, J. E., "Andrei Belyj i antroposofia", *Minussee*, 6, 7, 9;
- Berdjaev, N., 1914, "Stilizovannoe pravoslavie", in *Russkaja mysl'*, 1;
- 1916, "Gnoseologiceskoje rasmyslenie ob occultisme" // *Trudy i dni* 8;
- 1983, *Samopoznanie*, YMCA-Press, Paris;
- 1989, *Tipy religioznoj mysli v Rossii*, YMCA-Press, Paris;
- Blok, A. - Belyj, A., 1940, *Perepiska*, Moskva;
- Bogomolov, N. A., 1999, *Russkaja literatura naciata XX veka i okkul'tizm*, NLO, Moskva;
- Borchardt, F. L., senza anno, *The Magus as Renaissance Man*;
- Dmitriev, I., 1999, *Neizvestnyj Newton*, SPb, Aleteja;
- Dobbs Betty Jo Teeter, 1991, *The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*, Cambridge University Press, Cambridge;
- Eamon, 1994, *Science and the Secrets of Nature*, Princeton University Press;
- Ellis, 1913, "Parsifal" Vagnera, in *Trudy I dni*, 1-2;
- Enziklopediceskij slovar', 2001, Moskva;
- Faggionato, R., 1993, "La fine di un'utopia. Contributo alla storia della massoneria nella Russia di Caterina II", in *Rivista storica italiana*, anno CV – Fascicolo I;
- Fedjuschin, V. B., 1998, *Russlands Sebensucht nach Spiritualitaet. Teosophie, Antroposophie, Rudolph Steiner und die Russen*, Schlafhausen;
- Florenskij, P., 1914, *Stolp i utverzdenie istiny*, Moskva: 730;
- 1988, *Magičnost' slova* // «Studia Slavica Hung», 34/1-4: 36;
- 1989, "Pis'mo V. Vernadskommu ot 21 sentjabrja 1929 g.", in *Novyj mir*, 1989/2;

- 1989, *Attualità della parola* (Traduzione dal russo di Maria Chiara Pesenti ed Elena Treu), ed. Guerini e associati;
- 1990, *U vodorasdelov mysli*, Moskva;
- 1993, *Imena. Maloe sobranie socinenij*, vypusk 1, TOO "Kupina";
- 1994, *Opravdanie kosmosa*, SPb;
- Gatti, W. H., 1999, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Cornell University Press, Ithaca and London;
- Gentile, G., 1920, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze;
- Giardo, M., 1961, *Giordano Bruno tra l'Umanesimo e lo storicismo*, Patron, Bologna;
- Gorfunkel', A., 2000, "Newton – isvestnyj i neisvestnyj", in *Novoe literaturnoe obosrenie* 46;
- Jung, C. G., 1983, *Memories, Dreams, Reflections*, Random House, London 1983;
- 1912, *Wandlungen und Symbole der Libido. Beitrage zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*;
- 1916, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und Unbewussten*;
- 1917, *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*;
- 1929, *Das Geheimnis der Goldenen Blute*;
- 1929, *Ueber der Energetik der Seele*;
- 1940, *Psychologie und Religion*;
- 1942, *Paracelsica*;
- 1942, *Paracelsus als geistige Erscheinung*;
- 1944, *Psychologie und Alchimie*;
- 1946, *Die Psychologie der Übertragung*;
- 1955-56, *Mysterium coniunctionis*;
- Kasnaceev, V., 1989, *Ucenie V. I. Vernad'skogo o biosfere i noosfere*, Novosibirsk;
- Kauciscivili, N., 1999, "Andrei Belyj i Nikolaj Vasilievic Bugaev" // *Moskva i "Moskva"* Andreja Belogo, RGGU, Moskva;
- Kravcenko, V. V., 1997, *Mistizizm v russkoj filosofskoj mysli XIX – naciala XX vv.*, Moskva;
- Ljunnggren, M., 1994, "The Russian Mephisto", *Acta Universitatis Stockholmiensis* 27, Stockholm;
- Malmstad, J. E., 1988-1990, "Andrej Belyj i antroposofija" // *Minussee. Istoriceskij al'manach*, 6, 8, 9, Paris;
- Mazzeo, J. A., 1964, *Renaissance and Seventeenth Century Studies*, Columbia University Press, New York;
- MIERS, H. E., 1986, *Lexikon des Geheimwissens*, Goldmann Verlag, Munchen;
- Nefedjev, G. V., 1999, "Russkij simvolizm: ot spiritisma k antroposofii" // *NLO* 39;
- 2001, "Russkij simvolizm i rosenkrejzerstvo", statja 1, *NLO* 51, 2001;
- 2002, "Russkij simvolizm i rosenkrejzerstvo", statja 2, *NLO* 56, 2002;
- Nemirovskij, A. I., 1994, *Svet zvezd ili poslednij russkij rosenkrejzer*, Moskva;
- Nikitin, A. L., 1998, *Mistiki, rosenkrejzery i tampliry v sovetskoj Rossii*, Intergraf Servis, Moskva;

- Nikolajevskij, B. I., 1990, *Russkie masony i revoljuzija*, Terra;
- Obatnin, G., 2000, *Ivanov-mistik*, NLO, Moskva;
- Reale, G., 1987, *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*. Vita e Pensiero, Milano;
- Rizzi, D., "Ellis i Steiner // *Europa Orientalis* XIV/1995, 2: 285;
- Sajzev, P. N., 1999, "Is dnevnikov 1926 – 1933", in *Moskva i „Moskva“ Andreja Belogo*, RGGU, Moskva;
- Semencov, V., 1988, "Problema transljicii tradicionnoj kul'tury na primere sud'by Bachavadgita" // *Vostok-Zapad*, Moskva;
- Serkov, A. I., 1997, *Istoria russkogo masonstva. 1845 – 1945*, SPb 1997; 2000, *Ruskoje masonstvo*;
- Shumaker, W., 1972, *The Occult Sciences in the Renaissance: A Study in Intellectual Patterns*, University of California Press, Berkeley;
- Skvorzov, L. V. (ed.), 1994, *Celovek: obras i suscinost' (gumanitarnye aspekty). Esoterism, istoria i sovremennost'*, RAN, Institut naucinoj informazii po obscestvennym naukam, Moskva;
- Sokolovskaja, T. (senza anno), *Russkoe masonstvo i ego znacenie v istorii obscestvennogo dvizenija (XVIII i pervaja ceterť XIX stoletija)*, Pietroburgo (senza anno di stampa);
- Spivak, M., 1995, "Andrej Belyj – Rudolf Steiner – Maria Sivers" // *Literaturnoe obosrenie* 252, 1995, 4/5;
- Steiner, R., 1967, *Mein Lebensgang*, Stuttgart;
- Svitkov, N., 1932, *Masonstvo v russkoj emigracii*, Paris;
- Szilard, L., 1987, "Andrej Belyj i P. Florenskij (Mnimaja geometrija kak vrtreca novych koncepcij prostranstva s iskusstvom)" // *Studia Slavica Hungarica*, 33/1; 1988a, "Cennost' kak process. Belyj i Mukarзовskij" // *Studies in Slavic Literatures and Cultures*, in Honor of Zoya Jurieff, a cura di Munir Sendich, Michigan; 1988b, *Ideja izomorfizma u Florenskogo i Andreja Belogo*, relazione alla conferenza internazionale dedicata a Florenskii, Bergamo; 1990, "M. Bulgakov contro N. Berdjaev" // *Studia Slavica Hung.*, 36; 1997, "Mathematics as Utopia by Florenskij, Belyj and Zamjatin" // *Hungaro-Slavica*; 2002, *Germetism i germenevtika*, SPb, Limbah editori;
- Vernadskij, G. V., *Russkoe masonstvo v zarstvom Ekateriny II*, 2. ed.;
- Vickers, B., 1984, (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge University Press;
- Wiesberger, H., 1987, "Ueber eine wenig bekannte Episode im Leben Rudolf Steiners", in *Zeitschrift info3*, 10/1987;
- Yates, F., 1964, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, London;

1975, *The Rosicrucian Enlightenment* (1972), Paladin, St. Albans.