

Τελετουργία: το σύνολο των τυπικών μηχανιστικών κι αυτοματοποιημένα επαναλαμβανόμενων διαδικασιών σύμφωνα με τις οποίες διεξάγεται μια θρησκευτική, μαγική ή παγανιστική τελετή. Ένας πολύ επίσημος παγιωμένος τρόπος για την εκτέλεση μιας καθημερινής, απλής πράξης: Το σερβίρισμα του φαγητού ήταν μια τελετουργική ιεροτελεστία. Τελετουργία και ιεραρχία είναι κύρια γνωρίσματα των νεκρών κλειστών συστημάτων. Ο δημιουργός κι η δημιουργία, η κόλαση κι ο παράδεισος, είναι κλειστά συστήματα με τελετουργικά και ιεραρχίες. Όλα τα κλειστά συστήματα είναι πυραμιδοειδή δηλ. γραμμικά [ντετερμινισμός] κι όπου υπάρχουν ιεραρχίες απαιτούνται και τελετουργικά. Τα ανοικτά συστήματα στον αντίποδα είναι φρακταλικά όπου δεν υπάρχουν τελετουργίες αφού δεν υπάρχει ιεραρχία. Αν θέλεις να βγεις έξω από αυτά ή να ζεις σε ανοικτά συστήματα μείνε μακριά από την διαστρέβλωση της ζωντανής ζωής. Αυτονόητο έτσι; Από την άλλη Κάνε Ό,τι Θέλεις κανείς μας δεν νοιάζεται!

Θεωρίες για την Τελετουργία

Με τον όρο τελετουργία εννοείται ένα σύνολο κινήσεων που διαθέτουν συμβολικό νόημα, διαφέροντας με αυτόν τον τρόπο από τις κινήσεις της καθημερινότητας. Η διαφορά θεμελιώνεται στο ιδιαίτερο νόημα που αποδίδεται στην τελετουργική πράξη με τη χρήση συγκεκριμένων συμβόλων.

Στηριγμένος στον ορισμό του Κλίφορντ Γκερτζ (Clifford James Geertz) για τον πολιτισμό ο Ντέιβιντ Κέρτζερ (David Kertzer) ορίζει την τελετουργία ως δράση συνδεδεμένη σε ένα δίκτυο συμβολισμού. [1] Κάτι τέτοιο υπονοεί ότι η τελετουργία έχει έναν επικοινωνιακό ρόλο. Εν γένει υφίσταται ένας σκοπός, μια λειτουργία και ένα νόημα πριν την τελετουργική δράση, γεγονός που δημιουργεί επιπλοκές στις σχέσεις της τελετουργίας με την πολιτική και την κοινωνική δομή. [2]

Οι απόψεις ως προς τον σκοπό, τη λειτουργία και το νόημα της τελετουργίας διαφέρουν. Όπως υπέδειξαν οι Κέλι και Κάπλαν (John D. Kelly & Martha Kaplan), η τελετουργία συνδέεται εθιμικά με την παράδοση και το ιερό. [3] Προσπάθειες καθορισμού της διασύνδεσης της τελετουργίας με το πολιτικό και το κοινωνικό γίνεσθαι οδήγησαν τους κοινωνιολόγους στην άποψη πως η τελετουργία ενισχύει την κοινωνική δομή είτε αναπαριστώντας την άμεσα, είτε νομιμοποιώντας εν κρυπτώ την κοινωνική εξουσία. Ιδωμένος από αυτή την οπτική γωνία ο κοινωνικός ρόλος της τελετουργίας είναι είτε να προωθήσει ή να αποκρύψει την επικρατούσα πολιτική τάξη.

Από τις πρώτες θεωρίες που εμφανίστηκαν για την τελετουργία είναι εκείνη του Φρίντριχ Μαξ Μίλερ (Friedrich Max Müller) (1823-1900) που άσκησε σημαντική επίδραση στις πρώτες προσπάθειες κατανόησης της ελληνικής μυθολογίας. Ο Μίλερ υπέθεσε ότι αυτό που γνωρίζουμε ως μύθος ήταν αρχικά ποιητικές αναφορές για τη φύση, ιδιαίτερα τον ήλιο, από τους αρχαίους Ινδοευρωπαίους, ένα νομαδικό λαό που μετανάστευσε από τις κεντρικές στέπες της Κ. Ασίας περί το 1500 Π.Κ.Ε. [4]

Την άποψη του Μίλερ αμφισβήτησαν ο εθνολόγος Άντριου Λανγκ (Andrew Lang), (1844-1912) και ο ανθρωπολόγος Έντουαρντ Μπαρνέτ Τάιλορ (Edward Burnet Tylor), (1832-1917) [5] Ο Τάιλορ θεώρησε πως ο μύθος δε θα έπρεπε να ερμηνεύεται ως

παρανόηση, αλλά ως συνειδητή φιλοσοφική προσπάθεια ερμηνείας και κατανόησης του κόσμου. Υπό αυτή την οπτική γωνία ο μύθος μελετάται «ως ενδιαφέρον προϊόν του ανθρώπινου νου» και «πρωτόγονος τρόπος αιτιολόγησης» των πραγμάτων. [6]

Με τη σειρά του ο Γουίλιαμ Ρόμπερτσον Σμιθ (William Robertson Smith) (1846-1894), γλωσσολόγος, ακολουθώντας εν γένει το εξελικτικό πλαίσιο του Τάιλορ, αμφισβήτησε ωστόσο τα πρωτεία της τελετουργίας από τις αντιλήψεις περί ψυχής ως βασικού θεμέλιου της θρησκείας και της κοινωνίας. Η θρησκεία κατά την άποψή του δεν προήλθε από τον ανιμισμό, αλλά από δραστηριότητες που στερέωναν τους δεσμούς της κοινότητας. Σύμφωνα με τα λόγια του ίδιου **η «θρησκεία δημιουργήθηκε από μία σειρά πράξεων ... και δεν δημιουργήθηκε για την λύτρωση των ψυχών αλλά για την διατήρηση και την ευημερία της κοινωνίας»** [7].

Οι έρευνες του Ρόμπερτσον Σμιθ στην τελετουργία έβαλαν τα θεμέλια για την ανάπτυξη τριών διαφορετικών σχολών ερμηνευτικής της θρησκείας. [8] Η πρώτη ήταν η σχολή του «μύθου και της τελετουργίας», που συνδέθηκε εξ αρχής με το έργο του Τζέιμς Φρέιζερ (James George Frazer), στο οποίο κατέθεσε την άποψη πως για να γίνει κατανοητός ο μύθος, χρειάζεται καταρχήν να καθορίσει κανείς την τελετουργία με την οποία συνδέεται. Η δεύτερη ήταν η κοινωνιολογική άποψη που συνδέθηκε με τον Εμίλ Ντιρκέμ (Emile D. Durkheim), για τον οποίο **η θρησκεία ήταν κοινωνική κατασκευή** που υπάρχει όχι για σωτηριολογικούς λόγους, αλλά για την συντήρηση και ευημερία της κοινότητας. [9]

Μια τρίτη ερμηνευτική προσέγγιση, εκείνη της ψυχαναλυτικής σχολής του Ζίγκμουντ Φρόιντ (Sigmund Freud), υιοθέτησε τις ιδέες του Ρόμπερτσον Σμιθ για τον τοτεμισμό, την πρωταρχική θυσία και τις κοινωνικές αρχές της θρησκευτικής αυθεντίας, της ενοχής και της ηθικότητας. Για τους ψυχαναλυτές η έμφαση του Ρόμπερτσον Σμιθ στη σημασία της τελετουργίας, υποδείκνυε τρόπους ανάλυσης και ερμηνείας που εξαπλώνονται πέρα από το τι νομίζουν οι άνθρωποι ότι κάνουν ή πιστεύουν. Από αυτή την άποψη ο Ρόμπερτσον Σμιθ θεωρείται πρωτοπόρος σε αυτό που ονομάστηκε «αντιδιανοητική» κατανόηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς, δηλαδή, συμπεριφοράς που είναι ριζωμένη σε παράλογες παρορμήσεις και δε συμορφώνεται με τους βασικούς κανόνες της - πρωτόγονης έστω- λογικής.

Ένας μαθητής του Ρόμπερτσον Σμιθ, ο Τζέιμς Τζορτζ Φρέιζερ (1854-1941), ενδιαφέρθηκε επίσης για τις εμπειρίες και τις δραστηριότητες από τις οποίες προέκυψε η θρησκεία. Αν και η έρευνά του ήταν εντοπισμένη κυρίως στις πίστεις που υποκρύπτονται στην τελετουργία, η έρευνά του για τα τελετουργικά έθιμα του προσέδωσε το προσωνύμιο του «επιφανέστερου προγόνου της γενεαλογίας της τελετουργίας» [10]. Ο Φρέιζερ ξεκίνησε χρησιμοποιώντας τη θεωρία του Τάιλορ για τον μύθο ως ερμηνευτική προσέγγιση, αλλά σταδιακά υποβίβασε τον μύθο ως δευτερεύον υπόλειμμα ή επιβίωση της τελετουργικής δραστηριότητας. Συνεπώς για τον Φρέιζερ η τελετουργία είναι η αρχική πηγή των περισσότερων από τις πλέον εκφραστικές μορφές πολιτισμικής ζωής. [11]

Οι διαδοχικές εκδόσεις του έργου του Φρέιζερ “**Ο Χρυσός Κλώνος**” ανέπτυξαν την ιδέα του Ρόμπερτσον Σμιθ για την τελετουργική θυσία του θείου τοτέμ σε μια σύνθετη νέα θεωρία, η οποία συνοπτικά αναφέρει ότι το παγκόσμιο πρότυπο πίσω από την τελετουργία είναι η πραγμάτωση του θανάτου και της ανάστασης ενός θεού ή θείου βασιλιά, ο οποίος συμβόλιζε και εξασφάλιζε τη γονιμότητα της γης και την ευημερία του λαού. Για τον Φρέιζερ και εκείνους που ασπάστηκαν τις θεωρίες του περί του τελετουργικού θανάτου και αναγέννησης του θεού έγινε η βάση όλων των μύθων και της λαϊκής παράδοσης.

Ο Φρέιζερ άρχισε να καταλογογραφεί αδιάκριτα έθιμα των «πρωτόγονων» της εποχής του -από τη γαλλική επαρχία ως τους πλέον απομακρυσμένους νησιωτικούς πολιτισμούς του Ειρηνικού- αν ικανοποιούσαν τη συνθήκη του κεντρικού θέματος του θανάτου και της ανάστασης του θεού, γεγονός που οδήγησε στη δωδεκάτομη 3η έκδοση του έργου του (1911-15). Όπως ο Τάιλορ και άλλοι προγενέστεροι, ο Φρέιζερ θέλησε να καταγράψει την πλήρη εξέλιξη του ανθρώπινου πνεύματος «από την άγρια κατάσταση έως τον πολιτισμό» όπως επίσης και τις επιβιώσεις της πρωτόγονης μαγείας και της προκατάληψης στις «υψηλές θρησκείες» του χριστιανισμού, του ιουδαϊσμού και του ισλαμισμού. [12]

Ερμηνευτικές Προσεγγίσεις

Οι Ρόμπερτσον Σμιθ και Φρέιζερ ήταν οι δύο πόλοι έμπνευσης της σχολής του μύθου και της τελετουργίας, μια προσέγγιση ουσιαστικά στα ιστορικά και πολιτισμικά πρωτεία της τελετουργίας, που θεμελίωσαν και δύο αλληλεξαρτώμενους κλάδους της έρευνας της Εγγύς Ανατολής και των Κλασικιστών του Κέιμπριτζ. [13] Από τον πρώτο κλάδο ο μελετητής της Παλαιάς Διαθήκης Σάμιουελ Χένρι Χουκ (Samuel Henry Hooke) (1874-1968) υποστήριξε τη θέση ότι ο μύθος και η τελετουργία -αυτό που λέγεται και αυτό που πράττεται- ήταν αναπόσπαστα συνδεδεμένα στους πρώιμους πολιτισμούς της Αρχαίας Αιγύπτου, της Βαβυλώνας και της Χαναάν σε μία τελετουργική θρησκεία που επικεντρωνόταν στην δραματοποίηση του θανάτου και της ανάστασης του βασιλιά ως θεού, στον οποίο στηριζόταν η ευημερία της κοινότητας. Ουσιαστική για την τελετουργική πράξη ήταν η απαγγελώμενη ιστορία, που φαίνεται ότι περιέκλειε ίση δυνατότητα με την τελετουργική πράξη. Βέβαια, στην πορεία του χρόνου η πράξη και η εξιστόρηση διαχωρίστηκαν, γεννώντας διακριτές θρησκείες και δραματικά είδη. [14]

Η σχολή των κλασικιστών του Κέιμπριτζ ανέπτυξε συστηματικά τούτη τη θεωρία, επιχειρηματολογώντας ότι η λαϊκή παράδοση και η λογοτεχνία ξεπήδησαν από τελετουργικές δραστηριότητες αρχαίων ιερών βασιλέων, όχι από την πραγματική ιστορία ή τη λαϊκή φαντασία, όπως πίστευαν επί μακρόν οι άνθρωποι. Ιδιαίτερα οι Γκίλμπερτ Μάρεϊ (George Gilbert Aimé Murray), Φράνσις Μ. Κόρνφορντ (Francis Macdonald Cornford) προσπάθησαν να δείξουν με ποιον τρόπο παρέχει τα δομικά πρότυπα του ελληνικού δράματος ο μύθος του θνήσκοντος και αναγεννώμενου θεού-βασιλέα της Εγγύς Ανατολής, παρών και στις τελετουργίες της διονυσιακής γονιμότητας. [15]

Μία από τις σημαντικότερες μορφές που επηρέασε τους σύγχρονους και μεταγενεστέρους κλασικιστές του Κέιμπριτζ ήταν η Τζέιν Έλεν Χάρισον (Jane Ellen

Harrison) με δύο σημαντικές μελέτες, τα Προλεγόμενα στη Μελέτη της Ελληνικής Θρησκείας (1903) και το Θέμις (1912), προσπάθησε εν μέρει να στερεώσει τις απαρχές του ελληνικού μύθου, του δραματικού θεάτρου ακόμη και τους ολυμπιακούς αγώνες στις αρχαίες τελετουργίες που περιγράφει ο Φρέιζερ. [16]

Θέτοντάς το απλά, η Χάρισον είδε την τελετουργία ως πηγή του μύθου. Το εξελικτικό της πλαίσιο υπέθετε πως οι αρχέγονες τελετουργικές δραστηριότητες έσβησαν με το πέρασμα του μύθου, ενώ οι συνοδευτικοί μύθοι συνέχισαν να υπάρχουν σε διάφορες μορφές. Θεώρησε επίσης ότι από τη στιγμή που ο μύθος έχασε την αρχέγονη σχέση του με την τελετουργία, εξαιτίας του εγγενούς δυναμικού του διευρύνθηκε διανοητικά εφαρμοζόμενος σε συγκεκριμένες ιστορικές μορφές, ενώ ταυτόχρονα υιοθετήθηκε ως ψευδοεπιστημονική -μαγική κατά τον Ράπαπορτ (Angelo Solomon Rappoport)- ερμηνεία ιδιαίτερων φαινομένων. Τούτη η υπόθεση, την οποία παρουσίασε η Χάρισον στο Θέμις, αποκρυστάλλωνε ουσιαστικά τις βασικές ιδέες της σχολής των τελετουργιστών του Κέιμπριτζ και πολλοί ερευνητές τις εφάρμοσαν ευρύτατα, όπως ο Κόρνφορντ, ο Μάρει ή ο Χουκ. [17]

Σε μια ιδιαίτερα σημαντική κριτική που άσκησε ο Κλάιντ Κλάκχον (Clyde Kluckhohn), υπέδειξε ότι όπως υπάρχουν **μύθοι και τελετουργικά πλήρως αλληλεξαρτώμενα, έτσι είναι δυνατόν να υπάρξουν μύθοι και τελετουργικά πλήρως ανεξάρτητα μεταξύ τους**. Βασισμένος στις δικές του μελέτες υποστήριξε ότι «μήτε ο μύθος ούτε η τελετουργία μπορεί να θεωρηθεί πρωταρχική» [18] Προκειμένου να βελτιωθούν οι μέθοδοι που χρησιμοποιούσε η σχολή του μύθου και της τελετουργίας, ο Κλάκχον κάλεσε την ακαδημαϊκή κοινότητα να δοκιμάσει τις γενικότητες με πραγματικά δεδομένα και λεπτομερείς μελέτες των πραγματικών σχέσεων ανάμεσα στον μύθο και την τελετουργία. [19]

Η κριτική του Γιόζεφ Φόντενροουζ (Joseph Fontenrose) σχεδόν τριάντα χρόνια αργότερα υπήρξε ακόμη πιο αυστηρή από του Κλάκχον. Υποδεικνύοντας ασυνέπειες και λάθη της σχολής του μύθου και της τελετουργίας, ιδιαίτερα στο έργο του Φρέιζερ, ο Φόντενροουζ έδειξε ότι δεν υπάρχουν ιστορικά ή εθνογραφικά στοιχεία που να μπορούν να χρησιμεύσουν ως μαρτυρίες για το πρότυπο της θυσίας στους βασιλείς της Εγγύς Ανατολής. Η κριτική του που ήταν συνδυασμός των προκλήσεων του Κλάκχον και άλλων υπονόμωσε σε μεγάλο βαθμό τις τάσεις καθολικής εφαρμογής προτύπων των προηγούμενων γενεών ερευνητών. [20]

Με τη σειρά τους οι φαινομενολόγοι της θρησκείας μετατόπισαν αρκετά την ιδέα της τελετουργίας στη βάση της Religionswissenschaft, ή της «επιστήμης της θρησκείας», όρο που χρησιμοποίησε πρώτος ο Μίλερ για να προσδιορίσει μία μη θεολογική και μη φιλοσοφική προσέγγιση στη θρησκεία, ακόμη και αν δεν ήταν σίγουρος πως ήταν η κατάλληλη εποχή για τέτοιες ιδέες. Οι φαινομενολόγοι απέρριψαν την ορθολογιστική προσέγγιση της θρησκείας του Τάιλορ ως μορφή πρωτόγονης ερμηνείας. Ανέπτυξαν την ιδέα του ότι οι μύθοι είναι ή αντιπροσωπεύουν μια μορφή κατανόησης, ενώ παράλληλα απέρριψαν το συμπέρασμά του ότι «τέτοιες θρησκευτικές ερμηνείες, αν και ενδιαφέρουσες, δεν είναι τίποτα άλλο από υποκειμενικές πλάνες και λανθασμένες λογικές επαγωγές».

Ένας από τους πρώτους φαινομενολόγους, ο Ρούντολφ Ότο (Rudolf Otto) (1869-1937) στο “Ιδέα του Ιερού” (1917), προσέγγισε τη θρησκευτική εμπειρία ως πραγματικό φαινόμενο και συμβούλεψε τους λόγιους ερευνητές να εξερευνήσουν τα στοιχεία τέτοιων εμπειριών όπως η βίωση του μύθου, η τελετουργία και άλλες εμπειρίες του «ιερού» ως κάτι εντελώς διαφορετικό. Αργότερα οι φαινομενολόγοι κατανόησαν πως δεν μπορούν να χρησιμοποιήσουν το εξελικτικό πρότυπο για να αιτιολογήσουν τις διαφορές ανάμεσα στις διάφορες θρησκείες, ούτε να διερευνήσουν την ιστορικότητα του μύθου και της τελετουργίας. Σε γενικές γραμμές για τον ιστορικό των θρησκειών το γεγονός ότι η τελετουργία ή ο μύθος είναι σχεδόν πάντα ιστορικά τροποποιημένος, δεν εξηγεί καθόλου την ίδια την ύπαρξη του μύθου ή της τελετουργίας. **Με άλλα λόγια η ιστορικότητα μιας θρησκευτικής εμπειρίας δεν μας λέει απολύτως τίποτα για το τι είναι εν τέλει η θρησκευτική εμπειρία.**

Η Τελετουργία στην Εσωτερική Παράδοση

Οι θρησκείες, οι φιλοσοφίες και οι επιστήμες ωριμάζουν όσο ωριμάζει η ίδια η ανθρωπότητα, επεκτείνοντας τη συνειδητότητά της προς το άγνωστο –κάτι που συνιστά απόλυτη αναγκαιότητα για την εξέλιξη. **Η βάση όλων των πεποιθήσεών μας δεν είναι τίποτε άλλο από «μαγεία»**[21]

Ο ορισμός της μαγείας είναι σε ένα μεγάλο μέρος του ζήτημα ατομικής άποψης, δεδομένου ότι σημαίνει τόσα πολλά πράγματα σε διαφορετικούς ανθρώπους. Ωστόσο, στη θεμελιακή ερμηνεία της η μαγεία ήταν η πλέον αποφασιστική προσπάθεια για να καθιερωθεί μια πραγματική λειτουργική σχέση μεταξύ των εσωτερικών και των εξωτερικών καταστάσεων της ύπαρξης.

Η μαγεία μεταφράζει ή προσπαθεί να μεταφράσει ενέργειες από τη μία κατάσταση ύπαρξης σε μια άλλη στηριζόμενη στην πρόθεση της ενεργητικής διάνοιας. Το ίδιο κάνει ουσιαστικά και η επιστήμη αλλά με έναν διαφορετικό τρόπο και διαφορετική μέθοδο. **[22] Τα συμβολικά εργαλεία του μάγου και του μαθηματικού λειτουργούν στις εσωτερικές διαστάσεις του σύμπαντος για να παράγουν εξωτερικά αποτελέσματα.**

Υπό αυτή την έννοια η τελετουργία είναι ένα εξαιρετικό εργαλείο μετουσίωσης της δύναμης και είναι ανεκτίμητης αξίας για εκείνους που μπορούν να τη χειριστούν αποτελεσματικά, ενώ σαν τρόπος ζωής έχει πολλά να προσφέρει σε εκείνους που μπορούν να ακολουθήσουν τα μονοπάτια της. [23] Ουσιαστικά είμαστε όλοι τελετουργοί, γιατί η ίδια η ζωή χρειάζεται μια τελετουργικά επαναλαμβανόμενη πράξη, προκειμένου να κυλήσει τον τροχό του χρόνου. Είμαστε επίσης τελετουργοί στη λογοτεχνία, στο δράμα, τη μουσική, την τέχνη και την επιστήμη. Όλες οι εκφάνσεις της ζωής υφαίνουν τελετουργικά το χαλί της ύπαρξης είτε το συνειδητοποιούμε είτε όχι.

Στη σύγχρονη εποχή η τελετουργία θεωρείται τύπος στερεότυπης συμπεριφοράς που συμβολίζει ή εκφράζει κάτι και, υπό αυτή τη μορφή, συσχετίζει την ατομική συνείδηση με την κοινωνική οργάνωση. Δηλαδή, δεν είναι πλέον συνταγή γραμμένη για να ρυθμίσει

την πρακτική του εσωτεριστή, αλλά ένας λειτουργικός τύπος πρακτικής ερμηνεύσιμος και αντιπροσωπευτικός μιας αόρατης και σιωπηρής πράξης. [24]

Από τα τελετουργικά κείμενα και τα μαγικά γκριμουάρ η ανθρωπότητα έφθασε να συνειδητοποιεί την τελετουργία ως πράξη επαναλαμβανόμενης συμβολικής συμπεριφοράς, [25] γεγονός που υποδεικνύει την ευρύτητα του όρου στις διαφορετικές εκφάνσεις όχι μόνον της εσωτερικής αλλά και της εξωτερικής ζωής.

ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η ΜΑΣΟΝΙΚΗ ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΑ;

Ο Ελευθεροτεκτονισμός είναι ένα μνητικό Τάγμα και, ως εκ τούτου, λειτουργεί μέσω Τελετών για να επιτύχει τον σκοπό του: την Πνευματική και Προσωπική ανάπτυξη των Αδελφών. Ωστόσο, είναι απαραίτητο να διευκρινιστεί τι είναι μια ιεροτελεστία και τι την διακρίνει πραγματικά από μια μπανάλ τελετή. Αυτή η διάκριση είναι πολύ σημαντική και η έλλειψη γνώσης αυτού οδηγεί σε σοβαρούς κινδύνους για τον Τεκτονισμό και τον Τεκτονισμό.

Μια τελετή είναι ένα σύνολο από περισσότερο ή λιγότερο πομπώδεις, κωδικοποιημένες δράσεις, που δημιουργούνται με στόχο να «εορτάσουν» οποιοδήποτε γεγονός με συναισθηματικά δυνατό και κοινωνικά σημαντικό τρόπο. Η τελετή είναι ένα καθαρά βέβηλο πράγμα, χωρίς καμία μνητική αίσθηση και οποιαδήποτε πνευματική δύναμη. Λειτουργεί, το πολύ, στη συναισθηματική πλευρά των ανθρώπων, προδιαθέτοντάς τους σε μια συγκεκριμένη ψυχική κατάσταση, η οποία έχει να κάνει πολύ με την ανθρώπινη ψυχολογία, αλλά ελάχιστη σχέση με την πνευματικότητα και τη μύηση.

Μια ιεροτελεστία, από την άλλη πλευρά, είναι ένα σύνολο συμβόλων διαφόρων ειδών (εικόνες, χειρονομίες, λέξεις) που ως τέτοια έχουν μια πολύ διαφορετική λειτουργία. Ένα σύμβολο είναι στην πραγματικότητα μόνο η φαινομενική μορφή που προσλαμβάνει μια πνευματική δύναμη για να εκδηλωθεί και να ενεργήσει. Η Ιεροτελεστία, επομένως, είναι ενεργή, λειτουργική και δεν ενδιαφέρεται για ψυχολογικές στάσεις ή συναισθηματικές επιδράσεις.

Το Τελετουργικό είναι συνήθως απλό και άμεσο, δεν χρειάζεται σύνθετες αισθητικά θεραπευμένες ενέργειες, αλλά δρα από τη φύση του, για αυτή τη Δύναμη που έχει εγγενή στον εαυτό του. Το Rite δεν έχει τίποτα ψυχολογικό. Είναι αποτελεσματικό εάν γίνεται με τον σωστό τρόπο από κάποιον που έχει λάβει εξουσιοδότηση να το κάνει μέσω της αρχικής μετάδοσης. Όλα όσα ακούγονται για τη σημασία της πρόθεσης που τίθεται κατά την εκτέλεση της Τελετουργίας, ή τη δυνατότητα αυτομύησης για την άσκηση Τελετουργικών οποιοδήποτε είδους, είναι αποκλειστικά και μόνο το αποτέλεσμα της βεβήλωσης πολλών μνητικών οργανώσεων και της κοινωνίας. ένα ολόκληρο.

Ο Τεκτονισμός χρησιμοποιεί τόσο τελετές όσο και τελετές στον τρόπο λειτουργίας του. Το Τελετουργικό που εφαρμόζεται στους Γύρους είναι ένα σύνολο από τα δύο, κατάλληλα αναμειγμένα για την επίτευξη των επιθυμητών σκοπών.

Ο Τεκτονισμός είναι προοδευτικός, στοχεύει δηλαδή στην πρόοδο του ανθρώπου, στην επίτευξη εκείνων των αρχών της Ισότητας, της Ελευθερίας και της Αδελφότητας που σίγουρα δεν πρέπει να κατανοηθούν με τη βέβηλη έννοια. Ο Ελευθεροτέκτονας, μέσω της πρακτικής της Βασιλικής Τέχνης, τοποθετεί τον εαυτό του στο υπεραίσθητο και στο υπεράνθρωπο, σε εκείνο το βασίλειο του Πνεύματος που υπερνικά τις ατομικότητες, το μόνο βασίλειο όπου οι άνθρωποι, που επέστρεψαν στην αρχέγονη κατάσταση της πνευματικής ανύψωσης από την οποία έπεσαν, είναι πραγματικά Ίσοι, Αδέρφια και Ελεύθεροι.

Στην πραγματικότητα, σε αυτόν τον τομέα οι διαφορές της ατομικότητας, οι ψευδαισθήσεις που ανήκουν στις κατώτερες καταστάσεις, χάνουν το νόημά τους με την πραγματοποίηση της Ισότητας, τα όντα απελευθερώνονται από τους δεσμούς της ψευδαίσθησης και της ατομικότητας, πραγματοποιώντας έτσι την αληθινή Ελευθερία και κατά συνέπεια την Αδελφότητα.

Αυτός είναι ο απώτερος στόχος της Μύησης, όποια και αν είναι αυτή. Μπορείτε να ακολουθήσετε διαφορετικά μονοπάτια, φτιαγμένα από διαφορετικά και φαινομενικά αντίθετα σχήματα, αλλά ο στόχος είναι πάντα και σε κάθε περίπτωση το κοινό κέντρο. Αυτό που αντίθετα στοχεύει να πάει προς την αντίθετη κατεύθυνση, αυτό που λίγο-πολύ συνειδητά στοχεύει να κρατήσει τον άνθρωπο στον τομέα της υλικότητας, αποτελεί αντιμύηση.

Σημειώσεις

- [1]. Kertzer, D.I. (1988) *Ritual, Politics and Power*, London: Yale University Press, σ. 9.
- [2]. Alan Barnard – Jonathan Spencer (eds), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, New York, USA, σ. 738.
- [3]. Kelly, J.D. – Kaplan M. (1990) «History, Structure and Ritual», *Annual Review of Anthropology*, 19, σσ. 119–150.
- [4]. Βλ. το Muller F. Max (1967) *Lectures on the Science of Language*, Scribner, Armstrong and Co., New York.
- [5]. ‘Αποψη που εκτέθηκε στο Lang Andrew, (1968) *The Making of Religion*, AMS Press, New York.
- [6]. Ackerman Robert, (1975) «Frazer on Myth and Ritual», στο *Journal of the History of Ideas*, 36, σ. 117.
- [7]. Robertson Smith William, *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*, KTAV Publishing House, New York, σσ. 28-29.
- [8]. Beidelman T.O. (1974), W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion, University of Chicago Press, Chicago, σσ. 57-61.
- [9]. Robertson Smith William, (1969) *ό.π.*, σ. 29.
- [10]. Ackerman Robert, (1975) *ό.π.*, σσ. 115, 122.
- [11]. Για τις σύνθετες μετατοπίσεις της σκέψης του Φρέιζερ βλ. Ackerman Robert, (1975) *ό.π.*, 123, 132.
- [12]. Frazer James George (1955), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3d ed. [1911] Macmillan, London, vol. 10, p. vi. επίσης Jonathan Z. Smith, (1973) «When the Bough Breaks», *History of Religions* 12, no. 4, σ. 345.

- [13]. Περαιτέρω ανάλυση αυτών των σχολών στο Doty W.G. (1986), *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, University of Alabama Press, Tuscaloosa, σσ. 73-78 και Segal R.A. (1980), «The Myth-Ritualist Theory of Religion», στο *Journal for the Scientific Study of Religion* 19, no. 2 : 173-85.
- [14]. Bell, Catherine M., (1997), *Ritual: perspectives and dimensions*, Oxford University Press, New York Oxford.
- [15]. Arlen Shelley (1990), *The Cambridge Ritualists: An Annotated Bibliography of the Works by and about Jane Ellen Harrison, Gilbert Murray, Francis M. Cornford, and Arthur Bernard Cook*, Scarecrow, Metuchen, N.J. και το Calder W.M. (1991)(ed.), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, Scholars Press, Atlanta.
- [16]. Jane Ellen Harrison, *Προλεγόμενα στη μελέτη της ελληνικής θρησκείας*, Ιάμβλιχος, Αθήνα και Jane Ellen Harrison, *Θέμις: Μια μελέτη των κοινωνικών πηγών της ελληνικής θρησκείας*, Ιάμβλιχος, Αθήνα.
- [17]. Hyman St.E., (1955), «The Ritual View of Myth and the Mythic», *Journal of American Folklore* 68 σσ. 463-65.
- [18]. Kluckhohn Clyde (1942), «Myths and Rituals: A General Theory» στο *Harvard Theological Review*, σσ. 54, 55.
- [19]. Kluckhohn Clyde (1942), «Myths and Rituals: A General Theory» ό.π., σ. 59. 35.
- [20]. Fontenrose Joseph (1971), *The Ritual Theory of Myth*, University of California Press, Berkeley, σσ. 56-59, όπου εφαρμόζει έναν λειτουργιστικό τύπο προσέγγισης, χρησιμοποιώντας για παράδειγμα τον σχηματισμό του μύθου που προτείνει ο Μπρόνισλαβ Μαλινόβσκι.
- [21]. Gray William G., *Magical Ritual Methods*, Wiser, Maine, York Beach, 7.
- [22]. Butler Eliza Marian 1949, *Ritual Magic*, Cambridge University Press, 3.
- [23]. Gray William G., ό.π., 8.
- [24]. Asad, Talal. «Toward a Genealogy of the Concept of Ritual» in Asad (ed.). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1993. 55–79. σ 57.
- [25]. Boudewijnse, B. 1998. «British roots of the concept of ritual» in Molendijk and Pels (eds.) *Religion in the Making*, 277–295, σ. 277.