

S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam®

**Quaderni
delle Accademie Miriamiche**

Giuliana

N° 1 - Il Timbro dell'Accademia



Info: Associazione Culturale
S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam
L.go Ferrantina, 1 – 80121 Napoli
www.kremmerz.it
scholakremmerz@kremmerz.it – scholanord@kremmerz.it
info.associazione-sphci@kremmerz.it

EDIZIONE FUORI COMMERCIO – TUTTI I DIRITTI RISERVATI

La riproduzione anche parziale dei contenuti, se non autorizzata, è vietata

Finito di stampare il 22 Dicembre 2015
Solstizio di Inverno
Presso Grafiche Millefiorini – Norcia
info@grafichemillefiorini.it

Fr + Em + di Miriam
Delegazione Generale



Protocollo N°10/2015

Ai Rispettabili Sovrintendenti e ai Presidi
delle Accademie Miriamiche regolari e ortodosse
S E D I

e per l'inoltro

Alle Rispettabili Segreterie Generali
Nord-Centro-Sud
S E D I

A TUTTI I FRATELLI E LE SORELLE IN MIRIAM

Carissimi,

la Delegazione Generale vuole sancire con queste brevi righe il patrocinio morale al lavoro fin qui svolto all'interno delle singole Accademie e nell'ambito di un progetto che potrebbe apparire ambizioso, specie a chi non fosse avvezzo ad operare entro i confini dell'Ortodossia miriamica, ma che, con ogni evidenza, in codesti "confini" va ad inserirsi per naturale affinità.

Gli input scaturiti dal Centro Operante della Miriam Suprema altro non sono che embrioni già fecondati dalla Luce radiante che solo un Amore incondizionato per l'umanità in evoluzione sa e può disinteressatamente prodigare. Ma essi vanno accolti e nutriti con pari amore, protetti e curati affinché sviluppino la forma più sana e appropriata alla propria originaria e intima essenza, per essere infine immessi in quel circuito espansivo che, con le più svariate modalità, possa diffonderne il benefico fine.

La Delegazione Generale ha così autorizzato di dare alle stampe, sebbene fuori commercio e in forma gratuita per tutti gli interessati o gli studiosi che ne facciano richiesta, i *Quaderni* delle Accademie, poiché essi non sono solo rappresentativi della sperimentazione singola e collettiva operata all'interno della Schola grazie all'acquisizione del metodo ermetico che ne contraddistingue il percorso, ma pure emblematici della sua peculiare disposizione all'apertura, al confronto e al dialogo col mondo scientifico più all'avanguardia, nel rispetto di ogni credo e di ogni pluralità culturale.

In oltre un secolo di attività ininterrotta, la Schola ha sempre tratto beneficio e nuova linfa rivitalizzante dalle iniziative promosse dai Maestri preposti alla sua dirigenza e alla propaganda: a partire dalla pubblicazione delle Riviste *Il Mondo Secreto* e *Commentarium* voluta dal Kremmerz (suo primo Delegato Generale), a quella de *La Fenice* e *Ibis* patrocinata da Benno e di altri svariati volumi sponsorizzati dalla Delegazione di P. V. Rosar. Fino a giungere, col mutare dei tempi e l'incalzare delle nuove tecnologie, all'utilizzo della rete-internet per diffondere l'Idèa primigenia che la informa, e difenderne l'identità.

Fr + Em + di Miriam

Delegazione Generale

Segue: Protocollo N°10/2015

Il pubblico in generale – ma anche una parte dei Fratelli regolarmente iscritti alla Schola – non sempre ha compreso il senso dell’impegno investito dai Maestri preposti a tutela dei segni distintivi della stessa, delle sue metodiche, della sua denominazione, e dei Timbri che ratificano l’ortodossia di ogni suo Atto ufficiale e rituale. E in un sistema sociale vittima della sua stessa burocrazia asfissiante, come quello in cui viviamo, è stato inevitabile che si assimilasse la forma sacrale, quanto intelligentemente scientifica, propria dei mezzi identificativi della Fratellanza, al mero quanto deprecabile formalismo burocratico imperante, generando talvolta immotivate critiche e prevenzioni verso questi nostri strumenti tradizionali.

Il programma speciale di studi ormai già avviato nelle cinque Accademie storiche e ancora oggi sedi operative della Schola: *Sebezia, Vergiliana, Giuliana, Pitagorica, Porfiriana*, è stato direzionato *in primis* all’acquisizione, per tutti gli iscritti da queste dipendenti, di un sempre maggior senso d’appartenenza ad una tradizione codificata attraverso segni identificativi inequivocabili e pregni di significazioni simboliche e magico-scientifiche laddove, va ricordato, il termine: *magico*, presente anche nella denominazione della nostra *Fratellanza Terapeutico-Magica*, deve essere ermeticamente inteso quale aggettivazione propria alla “Scienza delle Scienze” o, per l’appunto, “Magia”. E sarà grazie a questo lavoro singolo e collettivo che il messaggio subliminale, racchiuso nelle scritte, nelle sigle, nella grafica, nei pentacoli talismanici usati a scopo rituale e terapeutico, e trasmesso soprattutto attraverso immagini – così come le regole per una “comunicazione” più diretta e immediata a tutt’oggi suggeriscono – potrà essere decodificato attraverso un’approfondita analisi ermeneutica e analogica, svelando i più segreti arcani della Natura Mater da cui principia la nostra Tradizione Ermetica.

Con l’auspicio per la Fratellanza tutta, e per i dipendenti di ogni singola Accademia in particolare, di sviluppare una sempre maggiore presa di coscienza del principio ermetico di Fratellanza che tutti ci unisce nell’unico corpo, fecondo d’amore e salute, della Miriam Suprema, la Delegazione Generale ringrazia per l’impegno e l’entusiasmo fin qui mostrati augurando che possano essere sempre più potenziati dallo spirito collaborativo e dall’interscambio fra le Accademie, sì da rendere unitari e congiunti gli sforzi e produttive e fruttuose le realizzazioni.

21 Giugno 2015 – Solstizio d’Estate.

Il Delegato Generale

† M. A. Iah-Hel

M. A. Iah-Hel



Indice

Presentazione	p. 7
CAPITOLO I	
Contestualizzazione epocale del timbro dell'Accademia Giuliana	11
Appendice al Capitolo I	
Sul nome dell'Accademia e su Giuliano Imperatore	19
CAPITOLO II	
Analisi storica mitico-simbolica ed ermeneutica	
1. Il simbolo della Giuliana attraverso i secoli	33
2. Su moneta e monetazione	43
3. Gli elementi del simbolo: la terra, il serpente, le ali	51
Appendice al Capitolo II	
Il mito di Hermes-Mercurio, divinità eclettica	81
CAPITOLO III	
Gli elementi del timbro della Giuliana analizzati sotto il profilo scientifico	
1. Breve nota introduttiva	87
2. La terra: madre e nutrice delle forme viventi	88
3. Il serpente come specie e come archetipo primigenio	90
3.1 Il serpente in biologia	90
3.2 Il serpente in psicologia	94
4. Le ali e il loro ruolo nell'evoluzione biologica del vivente	98
5. I metalli del simbolo e della moneta	103

CAPITOLO IV

Disamina analogica fra gli elementi del timbro e la Tradizione Ortodossa della Schola

- | | |
|--|--------|
| 1. Introduzione all'argomento delle analogie | p. 107 |
| 2. Il valore del patto nella Schola | 109 |
| 3. Valenze analogiche del timbro | 111 |

Bibliografia Generale 123

PRESENTAZIONE

Il presente Quaderno è parte integrante del progetto complessivo e unitario affidato alle Accademie regolari e ortodosse della S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam[®] per il tramite del Delegato Generale manifesto, Maestro M. A. Iah-Hel. Lo scopo è quello di riportare alla luce le significazioni occultate e custodite per Volontà delle Superiori Gerarchie nei timbri delle Accademie al tempo della loro fondazione. Oggi, il disvelamento di tali significazioni si pone in linea con il disegno già da tempo posto in atto attraverso le molteplici iniziative volute e patrocinate dalla Delegazione Generale; disegno che per altro fa fronte a una duplice esigenza che, dopo oltre un secolo di vita, fa parte dei compiti precipui della Schola: da un lato adattare all'evolvere dei tempi la diffusione «dell'Idea primigenia che la informa»¹; dall'altro propiziare per gli iscritti l'acquisizione «di un sempre maggior senso di appartenenza ad una tradizione codificata attraverso segni identificativi inequivocabili e pregni di significazioni simboliche e magico-scientifiche».

Ora, fra questi «segni identificativi inequivocabili» sono da annoverarsi innanzi tutto i timbri delle Accademie, in quanto essi stessi sigilli grafici di idee-forza, oltre che suggelli di prassi e pratiche ortodosse. Sul significato e sulle funzioni dei timbri nella Schola si è trattato ampiamente nel Quaderno N°1 dell'Accademia "Sebezia" e pertanto ci si esime dal tornarvi. Allo stesso Quaderno si rinvia anche per le considerazioni generali sul *Nome/Numen* delle Accademie e su significato e valore del lavoro collettivo e della operatività ivi svolti.

Nella prospettiva integrante indicata attraverso la Delegazione Generale dal «Centro Operante della Miriam Suprema», l'Accademia Giuliana si è mossa nella consapevolezza che il contributo individuale, in quanto espressione di un "Numero" della Catena Orante, è contributo posto al servizio dell'Accademia nella sua unità, così come il contributo di ciascuna Accademia è posto al servizio della Schola-Una ed è dunque funzionale

¹ Le citazioni qui riportate sono riprese dalla Comunicazione della Delegazione Generale – Protocollo N° 10/2015 – con la quale si apre questo Quaderno così come i Quaderni delle altre Accademie.

allo scopo supremo dell'Opera della Miriam. Ed è appunto a esso che è devoluto il presente lavoro, frutto dell'impegno individuale e collettivo delle Sorelle e dei Fratelli della Giuliana, corroborato dal sostegno determinante, mai venuto meno, della Delegazione Generale, prodiga di suggerimenti e indicazioni e, soprattutto, vigile nel far sì che si restasse fermamente ancorati al metodo ermetico, unica e insostituibile bussola in grado di garantire l'orientamento in una ricerca spesso intricata e complessa come è stata quella sul nostro timbro.

Il timbro della Giuliana, concepito presumibilmente² a cavallo dei primi due decenni del XX secolo da J. M. Kremm-Erz e dai Suoi Mandanti nel contesto della fondazione della S.P.H.C.I., reca nel cerchio esterno tale acronimo con una marcata evidenziazione delle lettere S e C e la scritta Accademia Giuliana nelle parti laterale e inferiore. Nel cerchio interno è rappresentato un simbolo costruito con tre serpenti: il primo si erge diritto dalla terra aperta a zolla. Questo serpente, dotato di ali poste nella parte alta del corpo dove inizia la testa, addenta un secondo serpente chiuso su sé stesso nell'atto di mordersi la coda. Il terzo, di forma semicircolare e con la concavità rivolta verso l'alto, è solo poggiato sul secondo e ha le fauci aperte.

Terra, serpenti e ali sono dunque le componenti di un simbolo di per sé molto essenziale e che nell'insieme, se osservato per la sola stilizzazione grafica, evoca indubitabilmente quello del mercurio associato al pianeta e al metallo omonimi. Tuttavia, nonostante tale constatazione, la decodifica del simbolo in rapporto con il nome dell'Accademia, mutuato da quello dell'imperatore romano vissuto nel IV secolo d.C., già dalle prime battute si è presentata tutt'altro che agevole.

Sin dalla sua riattivazione e su esplicito input della Delegazione Generale, l'Accademia Giuliana si è dedicata alla ricerca della relazione tra l'indirizzo dato all'Accademia e il suo nome distintivo, con l'intento di portarne alla luce il senso vero. Il percorso di ricerca si è inoltrato inizialmente nella ricognizione storica della figura di Giuliano e delle sue opere, così da mettere a fuoco quelle caratteristiche iniziatiche, umane, etiche e culturali

² L'incertezza deriva dal fatto che, prima di diventare "Accademia Miriamica", la "Giuliana" era una Loggia Ammonia alle dirette dipendenze del Grande Ordine Egiziano. Su questa Loggia, operante a La Spezia, al di là delle scarse notizie riportate da Luciano Galleani (si veda, in proposito, *La Pietra Angolare Miriamica*, a cura del Maestro M. A. Iah-Hel per la Delegazione Generale, dicembre 2014), non vi sono testimonianze dirette e pertanto non è possibile stabilire se il timbro conferito alla Giuliana fosse già in dotazione della Loggia oppure se lo stesso sia stato creato precipuamente per l'Accademia omonima, erede diretta, almeno nel nome, della Loggia di La Spezia, in occasione dell'attivazione delle Accademie Miriamiche, ossia a partire dal 1909, anno della promulgazione della *Pragmatica Fondamentale*.

dell'imperatore che a suo tempo avevano indotto il Grande Ordine Egiziano ad associarne il nome a una Loggia Ammonia prima e a un'Accademia Miriamica poi.

Al termine di questo percorso preliminare, grazie anche allo studio meticoloso condotto direttamente sugli scritti di Giuliano³, oltre che su ciò che di lui è stato scritto da diversi biografi e commentatori, si è giunti a tratteggiare con sufficiente precisione quanto del personaggio risultava in linea con l'attualità del profilo tracciato e fissato dalle Superiori Gerarchie per l'Accademia. Tuttavia, restava ancora in piedi, non del tutto risolta, la questione del suo simbolo, proprio per ciò che esso significava in rapporto e in coniugazione con l'attributo "giuliana". Su questo punto cruciale, vero e proprio nodo gordiano dell'intera ricerca, è stato risolutivo il recupero della conferma rivelatrice, pervenuta direttamente dalla Delegazione Generale già durante i lavori accademicali imperniati sulla figura dell'Imperatore, che chiariva come il simbolo presente sul timbro dell'Accademia Giuliana derivasse proprio dalla rivisitazione e rielaborazione dell'immagine impressa su un'antica moneta romana. È dunque in questa direzione che si è indirizzato e sviluppato il prosieguo della ricerca.

In effetti, l'immagine rappresentata nel *campo* è straordinariamente simile a quella che si ritrova su diverse monete di epoca romana. La maggior parte di questi esemplari è riconducibile più frequentemente alla Roma imperiale e tuttavia, per come è testimoniato da alcuni reperti risalenti al I secolo a.C., si può affermare con certezza che questo tipo di tema era già presente su monete aventi corso regolare in età repubblicana o quanto meno nel periodo terminale di essa.

Così, per il fatto che l'immagine del timbro della Giuliana ripropone quella rinvenuta su monete della Roma antica, si è autorizzati a dedurre che tanto la moneta quanto l'epoca cui la stessa è riconducibile entrino a pieno titolo nella struttura del messaggio complessivo veicolato dal timbro, al quale, evidentemente, non può ritenersi estraneo il contesto storico-culturale a esso coevo. Per questa ragione, è parso naturale procedere alla contestualizzazione temporale del timbro prima ancora di addentrarsi nell'analisi suggerita dai suoi elementi iconografici.

³ Di Giuliano sono state studiate le opere principali, quali *Inno al Re Helios*, *Inno alla Madre degli Dei*, *Contro il cinico Eraclio*, il *Frammento 89* e diverse sue *Epistole*, tra le quali: *Epistola 136*, *Epistola a Temistio*, *ad Arsazio*, *agli Alessandrini*, *a Teodora*. Nell'analisi di questi scritti sono state utilizzate principalmente, se non esclusivamente, le versioni in lingua francese, risultate, a seguito di verifiche a campione condotte sui corrispondenti testi in greco, più fedeli rispetto a quelle disponibili in lingua italiana. Non è escluso che quanto scaturito da tale lavoro diventi materia di un successivo Quaderno.

La disamina del simbolo rappresentato sul timbro si svilupperà secondo tre direttrici guida: la ricerca storica e mitico-simbolica; la lettura in chiave scientifica degli elementi strutturanti il simbolo nel suo complesso; l'interpretazione ermeneutica e infine analogica comprendente, in chiusura, lo studio dei rapporti intercorrenti tra il timbro della Giuliana e il patrimonio teorico-operativo tradizionale e ortodosso trasmesso dalla Schola.

CAPITOLO I

CONTESTUALIZZAZIONE EPOCALE DEL TIMBRO DELL'ACCADEMIA GIULIANA

Il timbro si colloca nei primi due decenni del Novecento, periodo permeato dal diffuso tentativo di recuperare tanto nell'arte quanto nella cultura in generale temi e motivi classicheggianti già esplorati a inizio Ottocento, ma più ancora di stabilire una sorta di collegamento ideale con la romanità antica, alla cui suggestione non è insensibile l'uomo di inizio Novecento.

Figlio di un positivismo ormai in declino, egli appare soggetto alla tensione generata da due tendenze contrapposte: da un lato vi è la concretezza pragmatica propria del metodo sperimentale sposato dall'investigazione scientifica; dall'altro e per contro – probabile eredità lasciata dalle aspettative disattese proprio dal metodo positivista in ordine alle domande fondamentali dell'essere umano – agisce la pulsione verso l'ignoto, spesso intrisa di spiritualismo. Non è perciò escluso che nella rivisitazione della mentalità pagana, in grado di fondere insieme religiosità e azione quotidiana, divinazione e autodeterminazione, senso pratico e rappresentazione mitosacrale del divino, l'uomo di inizio Novecento intraveda una possibile sintesi tra la razionalità del pragmatismo scientifico e l'apparente irrazionalità di quanto invece attiene al mondo ignoto dell'anima umana, sul cui universo misterioso e ancora inesplorato iniziano ad aprirsi le prime finestre dell'indagine psichica.

Fatto sta che il collegamento ideale alla romanità antica e a quanto essa rappresenta nella trasfigurazione romantica ed epica dello spirito post-romanticista diventa vera e propria tendenza, i cui segni più significativi affiorano in letteratura come in architettura e in pittura, lungo un filo il cui bandolo si colloca lontano e che, senza mai interrompersi del tutto, si snoda lungo l'intero Ottocento per arrivare sino ai primi decenni del Novecento, quando andrà a intrecciarsi con la retorica della propaganda fascista.

Il richiamo alla Roma antica, alla Roma *caput mundi*, più che rappresentare una moda culturale, per un'Italia appena uscita dall'epopea unificatrice del Risorgimento, pare proporsi come una vera e propria esigenza tendente a strutturare una identità precisa evocante i tratti fondamentali e le peculiarità distintive di una *gens italica* fattiva e disincantata della quale fu erede diretta la romanità più arcaica. Di tale esigenza si fa interprete quell'orientamento letterario che trova i suoi interpreti più efficaci, sebbene non i soli, in Carducci¹ e Pascoli² prima e in D'Annunzio³ poi.

Il primo gennaio del 1904, a Firenze, viene avviata la rivista letteraria *Hermes*, inneggiante al dio Mercurio, araldo della comunicazione celebrato da D'Annunzio⁴ ritenuto il “Maestro” e il “Divo” ispiratore della rivista. Ne sono fondatori il nazionalista Enrico Corradini – che sostiene la necessità di un colonialismo imperialista – e il giornalista Giuseppe Antonio Borgese. A formarne il manifesto di intenti nella prefazione è Giuseppe Prezzolini che rivendica tutta la dignità della forma come modalità connaturata al contenuto e per l'intelligenza che ne ebbe nella Grecia antica⁵. Ora, di là dal titolo della rivista, è interessante rilevare che uno dei nomi di penna del suddetto Prezzolini fu “Giuliano il Sofista”⁶, dichiaratamente ispirato a

¹ Nelle *Odi Barbare*, composte tra il 1877 e il 1889, Carducci così declama: «Salve, dea Roma! Chinato ai ruderi/del Foro, io seguo con dolci lacrime/ e adoro i tuoi sparsi vestigi,/patria, diva, santa genitrice».

² L'intendimento di Giovanni Pascoli è quello di «rapportarsi al presente con gli occhi [...] e con le categorie interpretative di un pagano redivivo» (A. I. Villa, *La modernità dell'antico*, EDUCatt, Milano, 2012, p. 29). Il proposito trova esplicito riscontro in alcuni appunti, là dove il poeta del “fanciullino” afferma: «Voglio evocare tutto il vecchio mondo sepolto, fauni, satiri, la pitonessa dai suoi antri, i grandi lutti, per spiegarmi questo mondo che non capisco: questo mondo presente che s'agita per un confuso desiderio di nuove cose» (cfr. G. Capovilla, in *La formazione letteraria del Pascoli a Bologna*, «Quaderni di San Mauro», n. 2, CLUEB, Bologna, 1988). Sempre a proposito di Pascoli, ancora A. I. Villa mette in evidenza «da sostanziale continuità tra il primo e l'ultimo Pascoli nel segno di un mai ripudiato recupero dell'antichità ripresa nella sua dimensione religiosa pagana, non meramente quindi in quella letteraria» (A. I. Villa, *op. cit.*, p. 17).

³ Fra le imprese di Gabriele D'Annunzio, alcune delle quali rimaste epiche per temerarietà, citiamo, a titolo di pura curiosità, quella del 21 agosto del 1918 per il messaggio lanciato dall'aereo sulla città di Pola, ove era riportato il motto funebre scritto per l'imperatore Giuliano: *bis pereo*, ‘muoio due volte’.

⁴ Dalle *Laudi del cielo del mare, della terra e degli eroi*, di Gabriele D'Annunzio.

⁵ Nella prefazione si legge: «Qualcuno si maraviglierà leggendo che per noi è aristocratica quell'ARTE, nella quale la forma sia espressiva ed intimamente connaturata al contenuto.

È dunque aristocratica l'arte; e l'epiteto sembrerebbe ozioso, se non fosse oggi proprio un'esigua minoranza, una vera aristocrazia quella che riconosce il valore espressivo dell'arte e non ostenta un ebete disprezzo per la FORMA, disgraziatissima fra tutte le parole.

Del resto noi rinunceremmo volentieri all'ambiguità della parola ARISTOCRATICA, se fossero molti anzi che pochi a comprendere quando un poeta sia riuscito ad esprimere quando sia fallito; se in una parola, la folla tornasse all'intelligenza della forma, che ebbe nella Grecia antica».

⁶ Secondo quanto afferma lo stesso Prezzolini, il nome di penna “Giuliano il Sofista” si ispira sia a Julien Sorel sia a Giuliano l'Apostata, entrambi «ribelli contro l'opinione comune e la società, come aspiravo ad essere anch'io» (G. Prezzolini, *L'italiano inutile. Memorie letterarie di Francia, Italia e America*, Vallecchi, Firenze, 1964, p. 115).

Giuliano l'Apostata per la sua ribellione contro l'opinione comune. Il pensiero di questi letterati si chiarisce meglio quando, alla chiusura della rivista dopo un anno di pubblicazioni, essi ne tirano le somme dicendo «fummo scandagliatori di verità e di bellezza»⁷. Infatti, è nella prospettiva di una rinascita delle qualità italiche che va visto il loro impeto espansionista, per il quale l'impero diventa funzionale all'imperio pertinente alla nazione italica in virtù della sua legittima discendenza da Roma imperiale. Rivisitato alla luce del loro contemporaneo Kremmerz, tuttavia, il pensiero di questi letterati cambia profondamente nella forma e nel significato: così, il “nuovo risorgimento” diventa “rinascimento filosofico”⁸, l'esercizio dell'imperio politico e sociale è rinviato a quello della coscienza nel percorso evolutivo dell'essere, mentre la ricerca del bello e del vero che caratterizzò l'azione politica di Giuliano imperatore viene integrata con l'attributo di “utile” che, evidentemente, i Mandanti del fondatore della S.P.H.C.I. ritennero necessario esplicitare perché tale ricerca fosse davvero costruttiva soprattutto in riferimento all'attività terapeutica della Schola⁹.

Alle suggestioni del fascino pagano e della riscoperta della romanità non si sottrae neppure la pittura, che la sperimentazione espressiva – e innovativa – di Giorgio De Chirico sintetizza, a partire dal 1910, nel rigore geometrico della produzione cosiddetta “metafisica”. Tuttavia bisogna dire che è soprattutto l'architettura a farsi veicolo d'elezione della tendenza in atto, grazie anche alle notevoli scoperte archeologiche che, proprio in quegli anni, riportano alla luce le testimonianze degli antichi fasti¹⁰.

⁷ La prerogativa reclamata per sé stessi dai letterati in questione non doveva essere valore diffuso se lo stesso Kremmerz, nella *Breve relazione ai Dodici supremi Vecchi Maestri del Collegio Operante*, si sente indotto a precisare che «È questa una società in cui l'assoluto non è concepito né nell'espressione artistica del Bello, né nell'immagine del Vero» (G. Kremmerz, *Pragmatica Fondamentale*).

⁸ «Io credo alla resurrezione della potenzialità del pensiero pitagorico – la Pizia, il Pitone, la Spira elicoidale che prende nascita nell'astrale dell'Italia vetusta e assurge all'imperio della coscienza universa e credo a questa missione pitagorica italica come il segno di un rinascimento filosofico, scientifico e artistico, impossibile nelle mani che ancora stringono la ferula scolastica del medio evo» (Giuliano Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, Vol. II, Edizioni Mediterranee, Roma, 1974, pp. 336-337).

⁹ Nell'indirizzo e programma speciale di studi dell'Accademia Giuliana si legge: «Di Giuliano l'Apostata furono dal Kremmerz e dai Suoi Mandanti soprattutto ammirate e condivise le doti di filosofo neoplatonico, di valente autore in lingua greca, di antesignano di una cultura liberale, fondata non solo sulla rivalutazione del Bello e del Vero ma anche sul senso del reale e dell'utile nella cura del benessere di tutte le categorie umane e sociali e nel rispetto delle diversità culturali, etniche e geografiche dei popoli».

¹⁰ A partire dal 1898 e per i primi due decenni del Novecento, sotto la direzione dell'archeologo Giacomo Boni, vengono condotti gli scavi stratigrafici del Foro Romano. Parallelamente, la ricostruzione del tessuto urbano di Roma Capitale e gli scavi che ne conseguono portano alla luce numerosi ritrovamenti, alcuni dei quali del tutto casuali, che saranno documentati da Rodolfo Lanciani nella *Storia degli scavi di Roma e notizie intorno le collezioni romane di antichità*, pubblicata a Roma nel 1902 da E. Loescher & Co.

In seguito all'Unità d'Italia, con il trasferimento della capitale da Torino – passando per il breve intermezzo fiorentino – a Roma, si assiste a un rapido sviluppo edilizio. Quella parte della classe politica di orientamento massonico che si riconosce nei valori mazziniani e risorgimentali mira a mutare l'aspetto della capitale del nuovo Stato per mostrarne i nuovi valori in rottura con la Roma papalina e in continuità con quella che fu la capitale dell'Impero Romano. Nel periodo compreso tra il 1876 e il 1883 il governo del nuovo Regno d'Italia bandisce numerosi concorsi per la costruzione di ministeri, monumenti, sedi di amministrazioni pubbliche con l'intento di celebrare la "terza Roma"¹¹. Il Palazzo per le Esposizioni, realizzato da Pio Piacentini, accanto a influssi francesi presenta rimandi all'architettura dell'Urbe¹², dall'ingresso simile a un arco di trionfo ai soffitti interni che ricordano quelli delle basiliche del Foro. Nel disegno del Palazzo di Giustizia, il progettista Guglielmo Calderini mostra di voler creare uno stile nazionale che si ispiri sia all'antica Roma sia al Rinascimento, visti come i due momenti di massimo splendore del genio italico¹³. Il Monumento a Vittorio Emanuele II presenta un'idea di romanità ancora differente: «una romanità arcaicizzante, sorprendentemente imbevuta di grecità»¹⁴.

Ma l'architetto che forse riesce a sintetizzare meglio la coniugazione tra stile classico ed esigenze funzionali è Gaetano Koch. Egli mostra di sperimentare una maniera spesso differente di accostare, alle tendenze moderne, i riferimenti alla romanità e al Cinquecento: esempi ne sono il palazzo della Banca d'Italia in cui emerge un forte richiamo al Rinascimento e il progetto dell'Esedra ove lo stile è più eclettico¹⁵.

Decorazioni architettoniche evocanti il simbolismo pagano sono piuttosto frequenti; fra queste, le rappresentazioni del dio Mercurio e del suo

¹¹ «All'architettura è quindi attribuita sia una funzione simbolico-celebrativa, dal programmatico riferimento al passato all'esaltazione del presente, sia una destinazione utilitaria» (G. Accasto, V. Fraticelli e R. Nicolini, *L'architettura di Roma capitale 1870-1970*, Edizioni Golem, Roma, p. 70).

¹² Si veda G. Accasto, V. Fraticelli e R. Nicolini, *op. cit.*, a p. 71, dove gli autori, riferendosi al palazzo per le esposizioni, osservano che: «da mediazione di elementi francesi, anche se di maniera, è riuscita, e [...] la critica successiva [...] indicherà nel palazzo per le esposizioni "il primo edificio della terza Roma che si riallaccia alla tradizione romana"». Il riferimento è a G. De Angelis d'Ossat, *L'Architettura in Roma negli ultimi decenni del sec. XIX*, Roma, 1942.

¹³ Si veda ancora G. Accasto, V. Fraticelli e R. Nicolini, *op. cit.*, a pag. 87, dove si annota che: «è probabilmente più esatto invece rintracciare "nello speciale carattere di Roma" (cit. da P. Quaglia, *Il Primo Concorso per il Palazzo di Giustizia in Roma*, Napoli, 1884, N.d.R.) l'esigenza di una rispondenza e di un ristabilimento di tradizioni, la necessità del collegamento del nuovo Stato alla sua capitale attraverso l'affermazione della continuità del Risorgimento del secolo XIX con il compiuto Risorgimento del '500 [...] il palazzo del Calderini è un edificio, secondo l'autore, nello stile del sec. XVI [...] che è figlio dell'antico romano e della risorgente sapienza italiana».

¹⁴ A. Restucci (a cura di), *Storia dell'architettura italiana – L'Ottocento*, Electa, Milano, 2005, p. 254.

¹⁵ Si veda di nuovo G. Accasto, V. Fraticelli e R. Nicolini, *op. cit.*, p. 103.

emblema, il caduceo (Fig. 1), e il tema del serpente e delle ali (Fig. 2)¹⁶. Questo tema, centrale nell'iconografia del timbro della Giuliana, costituisce l'elemento ispiratore di molte delle rappresentazioni artistiche di inizio Novecento e lo si ritrova in particolare negli stilemi architettonici con finalità allegoriche. Il Vittoriano o Altare della Patria, progettato e iniziato da Giuseppe Sacconi e successivamente proseguito e terminato dallo stesso Gaetano Koch, offre in proposito diversi spunti, come la *Vittoria Alata* munita di palma e serpente e, ovviamente, di ali, opera dell'architetto Nicola Cantalamessa, oppure, per quanto riguarda le sole ali, *Il Pensiero*, statua realizzata da Giulio Monteverde.

Il fatto che serpente e ali ricorrano di frequente nell'iconografia del tempo potrebbe ricondursi, fra le altre possibili ragioni, all'attenzione che in quegli anni la psicoanalisi dedica a simboli tenuti in conto come veri e propri archetipi, strutturanti un linguaggio ancora tutto da decodificare: quello dell'inconscio. La lettura in chiave psicoanalitica del serpente è infatti di quel periodo, lo stesso nel quale Sigmund Freud e Carl Gustav Jung danno corso, oltreoceano, a un ciclo di conferenze sulla psicoanalisi. Per Freud la valenza simbolica del rettile si lega alla forza sessuale e creativa di tipo fallico e al piacere erotico che, per parte sua, ha diretta trasposizione nel sogno del volo, di cui le ali rappresentano l'emblema più immediato e naturale. Nell'interpretazione del simbolo del serpente Jung si spinge poi decisamente oltre quando, in un lavoro pubblicato nel 1912, così esplicita il proprio pensiero: «Il serpente rappresenta la libido che si introverte. Attraverso l'introversione si viene fecondati da Dio, ispirati, riprocreati e rigenerati»¹⁷.

L'immagine significata dai tre serpenti è raffigurata su monete di Roma imperiale ma anche su quelle di tarda età repubblicana; tuttavia, come si vedrà nel corso dell'analisi storica e iconografica dell'effigie del timbro, essa riprende un tema molto più antico, già presente su monete etrusche del VI secolo a.C. ed elleniche del IV e III secolo a.C., nonché in alcune incisioni ancora più arcaiche, come dimostrano reperti di età sumerica e del periodo mesopotamico risalenti al III millennio a.C.. Tutto questo ha indotto a pensare che il riferimento a una dimensione temporale arcaica, ben antecedente

¹⁶ Le figure 1 e 2 mostrano due particolari visibili sulla facciata di due edifici di Udine, rispettivamente Negozio Longega ed Emporio Viezzi. Nella prima si vede la testa di Mercurio, munita di petaso alato e sovrastante un caduceo. La seconda è una raffigurazione piuttosto elaborata di un caduceo, questa volta alato, formato da due serpenti che si attorcigliano intorno a una verga. La decorazione è del 1907, come indica la scritta sottostante realizzata in rilievo e in numeri romani. Riproduzioni del simbolo di Mercurio si hanno in verità già alcuni decenni addietro; ne fa testo, ad esempio, il bollo applicato sui tessuti a partire dall'instaurazione del Regno d'Italia. Di tale uso si fa menzione nella Collezione delle leggi, dei decreti e dei regolamenti rispondenti alla Direzione generale delle regie gabelle dell'epoca.

¹⁷ Carl Gustav Jung, *La libido, simboli e trasformazioni*, Newton Compton, Roma, 2006, p.331.

a quella della Roma dei fasti imperiali evocata dalle inclinazioni artistiche e letterarie dell'epoca, costituisse di fatto una indicazione cruciale, da non trascurare nella decodifica del messaggio simbolico affidato al timbro della Giuliana. Evidentemente – se ne è dedotto – nell'intenzionalità lungimirante di Chi lo stesso timbro aveva ideato, la romanità da recuperare non era quella della Roma dei Cesari bensì quella della Roma ancora intrisa di mentalità e cultura etrusca e sabina; della Roma agganciata alla regolarità immanente del perpetuarsi dei cicli naturali, alla religiosità intrinseca al culto della terra madre, generatrice e rigeneratrice, nutrice e trasformatrice.

Dunque, posizione, quella delle Superiori Gerarchie, chiaramente in controtendenza rispetto agli orientamenti culturali del tempo; cosa che non sorprende se lo stesso Kremmerz avvia il discepolo verso questo inusuale ordine di idee¹⁸:

Si deve intendere per iniziato il discepolo che è uscito dal mare morto della volgarità ed è entrato nella irradiazione di un centro: tutto ciò che può spiegare, per meglio intenderci, che chi ne ha la possanza ha compiuta tutta un'opera di purificazione e di preparazione su di un neofita tale da staccarlo completamente dall'ambiente comune, sottraendolo alla corrente sozza del volgo e trasportandolo in una corrente più pura, più elevata, a cui il volgo non è ammesso per gravità naturale – per quella stessa legge inflessibile ed inesorabile che condanna il piombo a cadere in fondo all'acqua e la foglia a galleggiare.

A corroborare la considerazione di cui sopra concorre la scelta del personaggio che dà nome alla Giuliana e che fu egli stesso esempio vivente del non assoggettarsi alla corrente comune sospinta dalla cultura dominante. L'imperatore Giuliano tentò di ripristinare la tradizione magica e sacra in un impero romano ormai decadente e destinato all'egemonia del pensiero cristiano; esplorò, nell'intenzione di recuperarli al proprio tempo, miti e riti nelle varie culture, tentandone un sincretismo fruibile, analogamente a quanto poco più di quindici secoli dopo, nel contesto di una Tradizione millenaria codificata, avrebbe fatto Giuliano Kremmerz, delegato a fondare la Schola Philosophica Hermetica Classica Italica.

La figura dell'imperatore, stigmatizzato dalla storia con l'epiteto di "Apostata", è tutt'altro che sconosciuta alla cultura e alla società del tempo. Gaetano Negri, scrittore e uomo politico – fu deputato dal 1880 al 1882 e senatore del Regno dal 1890 – così ne tratteggia il profilo nella *Introduzione* a uno studio storico pubblicato nel 1902¹⁹:

¹⁸ Giuliano Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. I, 1975, p. 141.

¹⁹ G. Negri, *L'Imperatore Giuliano l'Apostata – Studio storico*, Ulrico Hoepli Editore, Milano, 1902.

Eppure, il giovanissimo imperatore, che doveva morire a trentadue anni, non abbandonò mai i suoi studi, non interruppe mai la sua attività letteraria, e trovò il modo e il tempo di essere uno degli uomini più colti del suo secolo, e l'ultimo scrittore, il più brillante, il più acuto, della decadenza greca. Austero di costumi, infervorato di aspirazioni ideali, meravigliosamente versatile d'ingegno, eccellente in ogni cosa a cui rivolgesse le sue cure, Giuliano è un'apparizione meritevole di profonda investigazione, è una figura, come or si direbbe, suggestionante.

Pressoché contemporaneamente, Dmitrij S. Merežkovskij dà alle stampe una trilogia di romanzi storici, *Il Cristo e l'anticristo*. L'opera narra della vita di tre grandi figure della storia, descrivendo società e pensiero della loro epoca e mettendo a fuoco momenti segnanti svolte epocali per l'umanità. Si compone dei romanzi *Giuliano l'Apostata, o la morte degli dei*, del 1896, *Leonardo o la Resurrezione degli dei*, del 1901 e *Pietro e Alessio o l'Avvento dell'Anticristo*, del 1905. Risale invece a poco più di un decennio dopo, corre infatti l'anno 1919, la circolazione nelle sale cinematografiche italiane di *Giuliano l'Apostata*, film muto diretto da Ugo Falena, a dimostrazione dell'interesse suscitato dal discusso personaggio.

Richiamo al naturalismo pagano di matrice italica, proprio alla Roma arcaica, e riappropriazione – perché venisse poi riproposto attualizzandolo, come tentò di fare Giuliano – del linguaggio simbolico veicolato *in primis* dai miti e dai riti tradizionali costituiscono due aspetti complementari del messaggio affidato al timbro della Giuliana che si completa con un terzo elemento identificabile propriamente con il “mezzo materiale”, divenuto supporto e tramite, per consentirne il transito attraverso i secoli: la moneta, protagonista essa stessa dei ritrovamenti archeologici del tempo.

In proposito, riveste un certo interesse il ritrovamento del 1879 avvenuto presso Cassino: fra i vari reperti sono registrate una ventina di monete bronzee una delle quali mostra il simbolo del timbro, seppure sprovvisto di ali²⁰. A partire da quegli anni, la numismatica comincia a lasciare l'ambito ristretto dei collezionisti per attirare l'attenzione del legislatore: i primi tentativi di

²⁰ Cfr. M. Valenti, www.accademia.edu, in *Lazio e Sabina 6, Atti del Convegno*, Edizioni Quasar, Roma, 2009, p. 488. Purtroppo, del ritrovamento in questione non si hanno notizie oltre a quelle riportate da F. von Duhn in *Münzfund bei Monte Cassino* in *Zeitschrift für Numismatik*, Berlin, 1879. All'epoca, infatti, la catalogazione delle monete avveniva in maniera tutt'altro che sistematica ed era affidata all'iniziativa dei collezionisti i quali seguivano criteri personali, spesso privi di rigore scientifico. Ciò, del resto, è imputabile innanzi tutto alla carente disciplina legislativa predisposta all'epoca a tutela dei beni culturali e della numismatica in particolare. La prima disposizione legislativa, in un certo senso organica, del Regno d'Italia è infatti del 1902. Si tratta della legge n. 185, conosciuta come “Legge Nasi”, che però si risolve in un nulla di fatto, tanto è vero che occorre attendere fino al 1909, quando con la legge Rosaldi, n. 364, nell'ambito della tutela dei beni ambientali, vengono assoggettate a una disciplina rigorosa anche «le cose di interesse numismatico».

legislazione di tutela sono del 1872, ma è con la legge n. 364 del 1909 che la numismatica rientra finalmente nel contesto della disciplina che tutela i beni culturali, tant'è che a distanza di pochi anni, nel 1912, si costituisce a Roma l'Istituto Italiano di Numismatica il quale, nato come associazione privata, sarà destinato a diventare ente pubblico due decenni dopo. La riscoperta della moneta come "bene culturale", indipendentemente dal valore intrinseco del metallo di cui la stessa è costituito, la ripropone all'attenzione del tempo come "veicolo di valore convenzionale" e quindi come testimonianza del "patto" implicito insito tra chi conferisce valore all'oggetto-moneta e chi di tale valore si rende fruitore. In sede di analisi ermeneutica e soprattutto analogica si comprenderà meglio l'importanza che assume il "patto" nel contesto iniziatico, così come si renderanno intelligibili le ragioni che verosimilmente indussero le Superiori Gerarchie ad adottare come modello ispiratore del timbro della Giuliana il simbolo di una moneta all'uopo scelta come veicolo materiale di un occulto messaggio destinato prima o poi a essere decodificato.

Sulla base di tutte le considerazioni fino a qui sviluppate, si possono a questo punto sintetizzare a beneficio del lettore gli elementi che, a partire dal prossimo capitolo, saranno oggetto di studio, ossia:

- il simbolo di Mercurio;
- la moneta e le lettere S C;
- la Terra;
- i serpenti;
- le ali in connessione con il serpente.

Per quanto invece attiene al nome dell'Accademia e al significato dell'attributo "giuliana", argomento appena accennato nel corso di queste annotazioni introduttive, si rinvia all'Appendice al presente capitolo.

SUL NOME DELL'ACCADEMIA E SU GIULIANO IMPERATORE

Il nome “Giuliano” deriva, secondo la leggenda, da *Julius* o Iulo o Ascanio, figlio di Enea, rinviante a una *gens* considerata sacra perché originata da Venere, madre di Enea, e Marte (Quirino è legato al nome di Romolo fondatore di Roma). Ma è dal Grande Ordine Egiziano, mandante del Kremmerz, che val la pena attingere il senso occulto della parola “Giuliano”²¹:

La parola Sinedrio (da Sin insieme ed hedra sede) è il solo nome intelligibile che può rappresentare la comunione dei perfetti [...]

Il Sinedrio è unico, e nella forma assoluta scientifica è Ammonio o Solare; nella forma transitoria latina è Giuliano o Solare Umano (da Julos, lanugine, pelo animale; da cui il nome del Quintilis o mese di Luglio dei Latini).

La lanugine è propriamente quella che appare nel periodo dello “sviluppo”, segnante la transizione dalla fanciullezza alla pubertà; passaggio cruciale, un tempo posto sotto la protezione di Ebe “coppiera” e dispensatrice agli dei di nettare e ambrosia. Analogicamente, il termine “giuliano” starebbe quindi ad indicare la medesima transizione che porta l’iniziato a sviluppare e manifestare il “principio” solare umano. Così come il Grande Ordine Egiziano genera l’adattamento della sua luce ammonica, in pro dell’umanità, attraverso l’opera dei suoi Vertici o Capitolo Operante allorché fisicamente (umanamente) presenti nella Loggia Ammonia, e per il tramite dei loro intermediari “araldi” o delegati. Argomento quest’ultimo da trattarsi in altra sede.

Pare che prima di essere trasformata in “Accademia Miriamica” la Giuliana fosse una Loggia Ammonia operante a La Spezia; è abbastanza logico, quindi, aspettarsi che nel logo accademiale siano rappresentati,

²¹ Dal *Regolamento* del Grande Ordine Egiziano (cfr. *La Pietra Angolare Miriamica*, cit., p. 269).

sincreticamente e simbolicamente, sia la condizione “giuliana” (solare-umana) sia il percorso indispensabile all’acquisizione di tale condizione. D’altra parte, questa condizione con molta probabilità fu propria dell’Imperatore che dà il nome all’Accademia.

Dell’imperatore Giuliano non si vuole qui percorrere una biografia esaustiva della sua breve quanto intensa esistenza, per altro resa già disponibile da storiografi accreditati, bensì porre in evidenza quei tratti che sono sintonici al carattere che le Superiori Gerarchie hanno voluto assegnare all’omonima Accademia.

La data di nascita di Giuliano è controversa. Molti la attribuiscono alla fine del 331 d.C., W. Koch²² indica invece il maggio 332. Quando nasce Giuliano «il ruolo dell’aristocrazia romana era finito»²³ ma le forze nascoste della grande confederazione mediterranea non erano spente. Anche se dopo il crollo dell’edificio politico costruito sul titolo della famiglia di Augusto si trovò una dinastia provinciale, i Flavi, per sollevare «l’impero gli uomini di questa nuova dinastia non furono paragonabili ai grandi imperatori del II secolo»²⁴.

È importante notare che la figura di Marco Aurelio ricorre nelle opere di Giuliano²⁵, e in particolar modo ne *I Cesari*. Giuliano infatti ne condivide l’imitazione degli dei nelle funzioni dello spirito, nell’aver bisogno di poche cose e fare del bene a quanta più gente possibile, nonché nell’attitudine a nutrire la divinità col fumo dei sacrifici. Nondimeno gli rimprovererà la debolezza nei confronti della moglie e del figlio, debolezza che Giuliano non farà sua. Ne *I Cesari* Giuliano farà eleggere da Mercurio, fra gli dei governati da *Jupiter*, Marco Aurelio come preminente su tutti i Cesari (nel senso di condottieri) che l’hanno preceduto: dopo di lui esaminerà solo Costantino – dandogli del debosciato – e sé stesso.

Nato a Costantinopoli Giuliano parlava soprattutto greco nonostante la dinastia dei secondi Flavi fosse originaria della Pannonia dove invece si parlava in prevalenza latino. Lui stesso nell’*Elogio dell’Imperatrice Eusebia* dice che la sua vera patria era l’amatissima Grecia e Ammiano Marcellino²⁶ ci conferma che i suoi soldati all’inizio lo tratteranno da *Graeculus*. Flavio

²² W. Koch, *Comment l’empereur Julien tâcha de fonder une église païenne*, Revue belge de philologie et d’histoire, Volume VI, Numéro 1, pp. 123-146.

²³ Ernest Renan, *Marco Aurelio e la fine del mondo antico*, Edizioni Studio Tesi, 1994, pag. 279, trad. da S. Valastro, una fra le tante pubblicazioni italiane ispirate al Vol. VII intitolato *Histoire des origines du christianisme*, della più vasta opera *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Ed. Calmann Lévy, Parigi.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ «Nella sua infanzia, senza dubbio, Marco Aurelio fu il suo eroe, il suo ideale» da Eugène Talbot, *Étude sur Julien*, Henri Pion Libraire-Éditeur, Parigi, 1863, p. VII.

²⁶ Ammiano Marcellino, *Libro XVII*, Capitolo IX.

Claudio Giuliano appartiene però anche alla dinastia costantiniana in quanto nipote di Costantino.

La storia testimonia che la famiglia dei Flavi venne sgozzata. Nella sua *Epistola al senato e al popolo di Atene*, scritta appena dopo la morte del cugino, Giuliano ricorderà che Costanzo, «della stessa sua origine per parte di padre», non si era fatto scrupolo di mettere a morte sei cugini, che erano anche i suoi, il padre di Giuliano, che di Costanzo era il fratello, più un altro zio in comune per parte di padre.

In occasione di questa carneficina, e nonostante l'eccidio del padre, i figli di Giulio Costanzo si erano salvati entrambi: Gallo, concepito con Galla, prematuramente morta, e Giuliano, avuto in secondo letto con Basilina, figlia di un pretore passato dalla parte di Costantino e di una nobildonna di campagna della Bitinia, in Asia Minore. In quella stessa regione, sei anni prima della nascita di Giuliano, a Nicea era cominciato il famoso concilio, voluto da Costantino e teso a chiarire le dispute teologiche fra le varie chiese cristiane: in quella stessa regione, a Nicomedia, presso i parenti della defunta madre, viene inviato il piccolo Giuliano di soli cinque anni rimasto solo dopo lo sterminio (il fratellastro Gallo, anch'esso restituito ai parenti, era stato mandato a Efeso).

Giuliano, che secondo l'uso latino aveva ricevuto il patronimico dell'avo materno, viene educato dai precettori che ne avevano già istruito la madre: il vescovo Eusebio – presto chiamato a Costantinopoli – e Mardonio, sciita di origine, eunuco e cristiano convinto. Sappiamo che Giuliano canta inni cristiani nelle ricche basiliche di Nicomedia e impara a suonare la lira²⁷. La sua formazione, metà cristiana metà pagana, è tipica del tempo in cui visse il filosofo imperatore; infatti, i figli delle famiglie importanti ricevevano un'educazione in cui entravano la mitologia ebraica quanto quella ellenica e «una immensa varietà di nozioni attinte alle fonti più pure della letteratura latina e greca nonché una profonda conoscenza dei testi sacri»²⁸.

A dieci anni Giuliano è trasferito in Cappadocia, nella tenuta di Macellum, dove si ricongiunge col fratellastro²⁹. Quello stesso anno il cugino Costanzo emana un editto indirizzato a Crepereius Madalianus, vicario d'Italia, per vietare, sotto pena di morte, i sacrifici pagani e la magia e comincia una campagna contro i Franchi mentre i vescovi lavorano per convertire i Goti all'arianesimo. Durante i sei anni che Giuliano trascorrerà col fratellastro in quella prigione dorata, Costante imporrà la chiusura dei

²⁷ Emile Lamé, *Julien l'Apostat, précédé d'une étude sur la formation du christianisme*, Capitolo II, Books LLC, Memphis, 2013.

²⁸ Eugène Talbot, *op. cit.*

²⁹ Era la tenuta del vescovo ariano Giorgio di Cesarea di cui l'adolescente Giuliano apprezza la biblioteca.

templi pagani, pena la morte, e ne incamererà i beni in favore dello Stato; si combatteranno i Persiani; si otterrà ad Alessandria il compromesso tra chiesa orientale e chiesa occidentale divise sulla interpretazione dei testi sacri: in modo allegorico (quella occidentale) o letterale (quella orientale).

Intorno al 344 Giuliano lascia Macellum e si reca a studiare retorica a Costantinopoli dove il sofista Ecebole lo segue per due anni³⁰. Qui frequenta una scuola superiore pubblica, come ci riporta Emile Lamé³¹:

Impallidito dallo studio, vestito con una semplicità che rasentava l'affettazione, si accompagnava agli studenti più poveri deridendo l'ignoranza dei figli di patrizi, voleva essere trattato come un qualsiasi cittadino e non come il fratello di Cesare e il nipote di Augusto, usava il suo nome per forzare i giudici alla giustizia e far riconoscere a ciascuno il dovuto, impiegava i soldi che i suoi simili spendevano in feste per tirar fuori dalla miseria la gente onesta [...].

Per riprendere le distanze dalla plebe, Costanzo trasferisce la scuola superiore sul Campidoglio ma, non ancora soddisfatto, impone al giovane cugino un trasferimento. Giuliano sceglie Nicomedia dove insegna il famoso discepolo di Giamblico, il retore pagano Libanio; da lì a poco, questi viene accusato di praticare la magia e gettato in prigione da cui esce solo per riparare a Nicea. Da Libanio stesso e sul Giuliano dell'epoca apprendiamo che «ciò che più lo commuoveva erano gli altari rovesciati, i sacrifici proibiti, la desolazione dei templi, i sacerdoti esiliati, e le ricchezze dei santuari distribuite a persone dissolute»³². Nella villa ereditata dalla nonna materna³³, in virtù della sua reputazione al giovane fanno visita molti «amici delle Muse e anche degli altri dei»³⁴ attratti dalla vasta cultura del futuro imperatore e uniti nel comune auspicio di mettere un freno alla rovina dello Stato e di restaurare il culto degli dei. Da Nicomedia Giuliano si reca a Pergamo per seguire i corsi di Edesio, maggior esponente della scuola neoplatonica e discepolo di Giamblico come lo era stato Libanio che, forse, glielo aveva raccomandato. Da Edesio Giuliano è messo in contatto

³⁰ «Ecebolus adeguandosi ai costumi degli imperatori fingeva sotto Costantino di essere il più ardente cristiano che si potesse trovare e sotto Giuliano subito si fece pagano e di ritorno dopo Giuliano volle essere cristiano [...]» (da Hermias Sozomène, *L'histoire ecclésiastique nommée tripartite, divisée en douze livres...* p. 132, *VI Livre de l'Hist.*, Chap. XXXVIII, ed. Gilles Gorbain, Paris, 1568, nuovamente tradotta dal latino in francese da Loys Cyaneus).

³¹ Emile Lamé, *op. cit.*, Capitolo III.

³² Libanio, *Elogio funebre per l'Imperatore Giuliano*, Orazione XVIII.

³³ Questa casa è la stessa di cui si parla nella lettera XLVI quando Giuliano scrive a Evagrio per fargliene dono e contemporaneamente la descrive come un appezzamento di meno di due ettari vicino al mare con un parco, dei boschi, delle fontane e un vigneto.

³⁴ Libanio, *op. cit.*, Orazione XVIII.

con i maggiori filosofi del tempo³⁵ ma, dopo averli conosciuti, si reca a Efeso da chi aveva fama di iniziatore teurgico: Massimo. Per un mese³⁶ Giuliano si priva di ogni cibo derivante da animali, per tre giorni digiuna sostenendosi solo con un infuso preparato da Massimo e recitando più volte al giorno le preghiere in una lingua sconosciuta che questi gli ha insegnato. Dunque, dopo trenta giorni, quando la luna è piena e, si dice, fra le rovine dell'antico tempio di Diana³⁷, Giuliano intraprende l'iniziazione al culto di Mitra di cui racconterà nel suo *Inno al Re Helios*. Frattanto muore in fuga Costante I, divenuto Augusto dopo la morte di Costantino insieme a Costantino II e Costanzo II; lo incalzava il germanico Magnenzio, pagano convinto che gli aveva sottratto il trono facendosi proclamare imperatore. Questi aveva ripristinato i templi, messo i pagani ai posti di comando e sulla collina del Vaticano si era tornato a sacrificare a Cibele. Siamo nella primavera del 351: il fratellastro di Giuliano, Gallo, viene elevato al rango di Cesare, assume il governo dell'Oriente e si sposa con la sorella di Costanzo, così che quest'ultimo è libero di intervenire a sua volta per mettere in fuga Magnenzio. Gallo, in viaggio per Antiochia, incontra Giuliano il quale, frattanto, tornato a Nicomedia dopo l'iniziazione mitraica, ha ripreso la sua pubblica vita cristiana come se nulla fosse accaduto³⁸.

Nel 352 Costanzo è il solo imperatore dell'Impero Romano in quanto Magnenzio si è suicidato a Lione; a Roma sono nuovamente aboliti i sacrifici notturni che Magnenzio aveva concesso. Cesare Gallo ad Antiochia abbassa il prezzo del grano per rispondere ai bisogni del popolo in carestia; così facendo si mette contro la classe media e i magistrati che nel contrasto arriva fino al punto di imprigionare. Ne seguono varie diatribe in cui la nobiltà, non volendo servire un Cesare e un Imperatore, si schiera dalla parte del secondo, disconoscendo via via i poteri a Gallo che viene richiamato più volte da Costanzo a Milano finché è costretto a partire. Purtroppo la moglie Costantina, che l'aveva preceduto per spianargli la strada, muore lungo il tragitto, così che Gallo, rimasto solo a giustificare le esecuzioni ordinate in qualità di Cesare, giunto in Illiria viene sommariamente processato e giustiziato per conto dell'Imperatore. Siamo nell'autunno del 354 ed è il turno di Giuliano di essere convocato dal cugino Costanzo. Giunto nei pressi di Milano, Giuliano intraprende una fitta corrispondenza con Eusebia, la giovane moglie di Costanzo, alla quale dedica un elogio; nel frattempo si intrattiene con i

³⁵ Eusebio di Caria, Crisanzio di Sardi, Prisco di Epiro e Giamblico di Apamea (da Eugène Talbot, *op. cit.*).

³⁶ Emile Lamé, *op. cit.*, Capitolo III.

³⁷ Emile Lamé, *op. cit.*, Capitolo III.

³⁸ Libanio, *Elogio funebre per l'Imperatore Giuliano*, Orazione XVIII.

vescovi ariani. Mentre gli Alemanni premono in Gallia orientale e in Alsazia, i Germani si stabiliscono sulla riva sinistra del Reno. Costanzo decide di convocare Giuliano a palazzo e, ottenuta l'approvazione delle truppe³⁹, lo riveste di porpora, lo nomina Cesare, lo invia a difendere le Gallie e qualche giorno dopo gli fa sposare sua sorella Elena, di circa 6 anni più vecchia di lui.

Il 1° dicembre 355 Giuliano parte per Lugdunum (Lione), disponendo di poteri limitati, una scorta di 360 cristiani e pochi collaboratori fidati. Il comando militare è affidato a Marcello, mentre dal canto suo Giuliano legge i *Commentari* di Cesare, l'opera di Tacito sui Germani e *Vite parallele* di Plutarco, senza però trascurare di esercitarsi nella pratica militare. Infine il gruppo raggiunge l'attuale Vienne, a sud di Lione. Costanzo inonda Giuliano di consigli e suggerimenti mentre, di nascosto, invia missive ai funzionari della Gallia per informarli che il titolo di Cesare a lui attribuito è puramente onorifico. Tuttavia, dopo un inverno che vede un ulteriore peggioramento della situazione, forse convinto ancora da Eusebia, l'Imperatore cugino si decide a dare a Giuliano carta bianca sul piano militare. Siamo nell'aprile 357 e Costanzo si reca a Roma per la sua prima e unica visita. Pur rendendo omaggio ai Senatori, e recandosi in udienza nella Curia romana, Costanzo emana l'ordine di levare l'*Ara Victoriae* anche se, come ci ricorda Claudio Pirillo, «era dai tempi della gens Julio-Claudia che i Senatori giuravano fedeltà agli Imperatori tendendo le mani e sacrificando alla Dea Vittoria. Il rito stabiliva una unione magica della Dea con l'Imperatore e senza l'Altare nella Curia il giuramento dei Senatori non aveva alcun carattere sacro, orbato com'era della sua forza»⁴⁰.

Elena, incinta del figlio di Giuliano, abortisce nel viaggio a Roma in cui accompagna il fratello e la cognata; frattanto il marito, spingendosi di là dalla frontiera del Reno, vince i barbari e nell'autunno 357 inoltrato⁴¹, stabilitosi a Lutetia Parisiorum⁴², si interessa all'amministrazione del paese

³⁹ Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont, *L'Histoire des Empereurs... justifiée par les citations des Auteurs originaux*, Tome Quatrième, chez Charles Robustel, Parigi, 1697.

⁴⁰ Claudio Pirillo, *L'eredità politico-spirituale di Roma: il Risorgimento*, Vol. I, Editrice La Riflessione, Cagliari, 2010, p. 81.

⁴¹ È probabilmente di questo periodo la *Lettera XVII* di Giuliano a Oribasio, nella quale lo consulta su un sogno in cui ha visto due alberi, uno sradicato e l'altro rimasto eretto. Si lamenta in seguito di un miserabile che ha voluto fargli firmare degli arresti ingiusti.

⁴² Così viene descritta da Giuliano nel *Misopogon*: «[...] la mia cara Lutezia [...] I Celti chiamano così la cittadina dei Parisii. È un'isola non grande, posta sul fiume, e un muro la cinge tutta intorno, ponti di legno permettono il passaggio da ambo i lati, e raramente il fiume cala o s'ingrossa, in generale rimane uguale d'estate e d'inverno, offrendo un'acqua dolcissima e purissima a chi vuole vederla o berla. Proprio perché è un'isola, di lì soprattutto gli abitanti devono attingere l'acqua [...] presso di loro cresce una buona vite, vi sono inoltre alcuni fichi che hanno disposto proteggendoli

riducendo le tasse (malgrado le proteste del prefetto del pretorio Florenzio) e perseguendo la corruzione dei funzionari imperiali. Nel *Misopogon* dirà:

Appena giunto all'età virile, ho soggiornato presso i Celti e i Germani in piena foresta erciniana e con loro ho vissuto a lungo come un cacciatore in lotta e guerra con le bestie feroci, in mezzo a gente che non sa né corteggiare, né lusingare e che preferisce a tutto il resto la semplicità, la libertà e l'eguaglianza [...] Bellicosi quanto valorosi, non conoscono Venere se non per la riproduzione della specie né Bacco se non per sopire la sete.

I successi ottenuti dal Giuliano Cesare gli valgono le invidie e lo scherno alla corte di Costanzo dove viene soprannominato 'Vittorino'. Siamo nel 360 e l'Imperatore, sensibile alle rivalità, col pretesto di una guerra contro i Persi, ordina agli ufficiali militari che aveva mandato in Gallia con Giuliano di inviargli gli Eruli e i Batavi delle legioni galliche. Anche Giuliano si dispone a obbedirgli ma, essendosi impegnato con questi soldati ad averli al servizio dell'Impero «senza mai far loro oltrepassare le Alpi»⁴³, è sul punto di rinunciare al titolo di Cesare quando vede che le sue rimostranze non vengono ascoltate; poi, vorrebbe defilarsi onde evitare addii che vede a rischio di insubordinazione. Tuttavia, durante la notte, dopo un sogno premonitore e una calma apparente, le truppe intimano a Giuliano di scegliere il titolo di Augusto: il Giuliano Cesare capitola⁴⁴. Rimane traccia delle sue lettere a Costanzo e dei tentativi fatti per conservare la pace anche dopo aver accettato il titolo ed essersi messo in marcia per andare incontro all'Imperatore verso Oriente⁴⁵. Nonostante il tentativo di Costanzo, già sperimentato con Magnenzio, di scatenare le orde barbare contro Giuliano, questi riesce a mantenere l'ordine e la sottomissione di quelli che da lui erano già stati vinti precedentemente e continua ad avanzare da ovest a est. Per parte sua Costanzo, fermo ad Antiochia per preparare l'attacco al cugino, mantiene il controllo dell'Africa che, col suo grano, sfama gran parte dell'Occidente e, in più, può recuperare le truppe schierate contro Sapone il quale decide spontaneamente e per divinazione ricevuta di rinunciare all'attacco. Tuttavia, per una febbre virale,

d'inverno [...]. Mentre sulla riva destra si estende una foresta, oltre all'isolotto sulla Senna, anche la riva sinistra del fiume è abitata e vi sorgono case, un anfiteatro e l'accampamento delle truppe».

⁴³ Ammiano Marcellino, *Libro XX*, cap. IV.

⁴⁴ Abel Hugo, *L'Histoire générale de la France depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Delloye, 1836, p. 332.

⁴⁵ Si veda a tale proposito la celebre *Lettera al Senato e al popolo di Atene* scritta da Giuliano nell'autunno 361 per riassumere tutta la sua vita fino al momento del bivio e della scelta imposta dai Galli contro Costanzo e anche la *Lettera XIII* allo zio materno suo omonimo in cui dà notizie della propria salute e cerca di scusarsi della propria marcia contro Costanzo.

Costanzo muore il 13 novembre 361. Ammiano Marcellino arriva a dire che l'Imperatore morendo avrebbe designato Giuliano come suo successore⁴⁶; in ogni modo Giuliano si trova a essere imperatore di oriente e occidente. L'11 dicembre 361 arriva quindi a Costantinopoli e sbarazza il palazzo da eunuchi, scribi, delatori e funzionari che erano stati di Costanzo, allontanandoli e privandoli del potere. Il 4 febbraio 362 Giuliano pubblica a Costantinopoli un editto che ordina la restituzione ai templi pagani dei beni e dei proventi che i cristiani si erano accaparrati durante il regno di Costantino e dei suoi successori e proclama per tutti la libertà di culto. Un ulteriore editto consente il ritorno alla propria diocesi dei dignitari cristiani già esiliati da Costanzo⁴⁷. L'arianesimo non è più religione di stato e i sacerdoti galilei non sono più esentati dal pagamento delle tasse e delle imposte comunali. All'inizio dell'aprile 362⁴⁸ Giuliano convoca i vescovi per ribadire l'editto e il fatto che nell'impero deve regnare la tolleranza⁴⁹. Il 10 maggio parte da Costantinopoli diretto ad Antiochia⁵⁰, lungo un percorso che include la Frigia⁵¹ e la Galazia

⁴⁶ Ammiano Marcellino, *Libro XXI*, Capitolo 15.

⁴⁷ L'esistenza di tale editto è confermata da Teofilatto di Atri (o "il Bulgaro"), oscuro storiografo bizantino del X secolo che precisa pure come il medesimo sia stato affisso in Alessandria il 9 febbraio 362. Nondimeno si trova eco di tali misure presso Ammiano Marcellino (*Libro XXII*, Capitolo V): «Mediante editti chiari e formali egli ingiunse di riaprire i templi e di offrire nuove vittime agli altari abbandonati. Per assicurare l'effetto di tali disposizioni, convocò a palazzo tutti i vescovi divisi fra loro per dottrina, e i rappresentanti delle varie sette che dividevano il popolo e significò loro, benché con dolcezza, che occorreva far cessare le dispute e che ognuno poteva senza timore professare il culto di sua scelta. Se si mostrava tollerante su questo punto è perché contava che la libertà facesse moltiplicare gli scismi in modo che non ci fosse unanimità contro di lui, sapendo per esperienza che divisi sul dogma i cristiani sono peggio delle bestie feroci gli uni per gli altri».

⁴⁸ Sono di questo periodo la *Lettera IX A Ecdicio*, prefetto di Egitto, e le *Lettere XXIX e XXX* all'amico Alipio in cui gli chiede di andarlo a trovare, loda un suo libro di geografia e lo complimenta per la sua amministrazione. Sempre di questo periodo è la *Lettera XL* all'amico e filosofo Giamblico suo contemporaneo e chiamato da lui figlio quanto Telemaco lo fu a Ulisse (si veda a tale proposito e sul concetto di paternità probabilmente spirituale anche la lettera XXXIV sempre indirizzata a Giamblico).

⁴⁹ La sua tolleranza fu ferocemente confutata dai suoi detrattori cristiani. Ad esempio Gregorio Nazianzeno: «La sua bontà era piena di durezza, la sua persuasione era violenza, la sua indulgenza serviva da scusa alla crudeltà [...] Fra gli altri motivi, voleva rifiutare agli atleti (di Dio) l'onore del martirio. Così fece in modo di usare la violenza senza averne l'aria, di farci soffrire senza che potessimo raccogliere l'onore di aver sofferto per il Cristo [...] Nell'intenzione di privare i cristiani di una grande gloria [...] ciò che attacca prima di tutto è la nostra reputazione. Lo fa senza averne l'aria. Contrariamente agli altri persecutori, egli non pubblica la sua empietà con un editto di persecuzione; mancando di comportarsi come un re, non si comporta neppure da tiranno nei nostri riguardi per difendersi dal crimine che commetterebbe facendo violenza alla popolazione del mondo opprimendo una dottrina che è superiore a tutte le altre» (*Discours de Saint Grégoire de Nazianze contro l'empereur Julien l'apostat, avec des remarques*, trad. du grec par l'abbé Troya d'Assigny, chez Marcellin Duplain, rue Mercière, Lyon, 1735 pp. 109 e segg.). Sono di questo periodo il libello di Giuliano *Contro i cani ignoranti* e l'epistola *Contro il cinico Eraclio*.

⁵⁰ Viaggiando per Antiochia scrive l'*Inno alla Madre degli Dei*, dove si legge: «che io possa ottenere la verità nel mio credo e la perfezione nella teurgia, la virtù e la buona fortuna nella missione che intraprendo per mettere ordine negli affari civili e militari»; invia anche la *Lettera*

che il nuovo imperatore vuole visitare. Ammiano Marcellino ci narra che Giuliano si ferma a Pessinunte «per far visita all'antico tempio di Cibele di cui Scipione Nasica, conformemente agli ordini della Sibilla, trasportò il simulacro a Roma ai tempi della seconda guerra punica»⁵². Il simulacro della Dea giunge ad Antiochia l'ultima settimana di luglio durante i festeggiamenti tributati ad Adone ed è accolto con grandi manifestazioni di giubilo. L'usanza, niente affatto rara presso i Romani, di importare divinità straniere e i relativi culti non sorprende. In proposito, Emile Lamé annota⁵³:

La religione del popolo era una singolare mescolanza di credenze caldee, galilee ed elleniche. I quattro culti praticati dal popolo erano quello di Adone, di Astarte, del Cristo (non il Gesù di Galilea ma il Messia, terribile giudice dell'ultimo giorno) e di San Babila. La festa di Adone aveva da tempo abbandonato l'antica forma siriana per assumere quella di un mistero ellenico analogo a quello di Iaccho e si celebrava all'epoca della mietitura. La festa celebrata in onore di Astarte si svolgeva invece all'epoca della fioritura, mentre i misteri del Cristo erano celebrati in gran pompa più volte l'anno e il culto di San Babila era giornaliero.

Ad agosto Giuliano si reca al tempio di Dafne aspettandosi⁵⁴ una festa solenne del dio Apollo, con libagioni, cori, incenso, giovani intorno al tempio e genti vestite di abiti bianchi. Ma nel tempio non vi è né incenso né altro e Giuliano stupito si domanda come sia possibile che festeggiamenti che si fanno ovunque non abbiano luogo proprio lì dove la tradizione ha le sue radici e dove invece i soldi sono spesi per nutrire i Galilei di ogni ceto. Così, a settembre emana l'editto che interdice ai professori cristiani la pubblica lettura degli autori greci⁵⁵. Il 22 ottobre 362 Giuliano dispone che i resti di san

XXXVI A Porfirio, sovrintendente o tesoriere generale della casa imperiale, dicendogli di ricercare con cura e mandargli ad Antiochia i libri di Georgio.

⁵¹ Qui Giuliano scrive la *Lettera XXI A Calissena*, sacerdotessa di Cerere, in cui l'investe anche del sacerdozio della Grande Dea Frigia per essere rimasta fedele al culto degli dei.

⁵² Ammiano Marcellino dà qui – *Libro XXII Capitolo IX* – ragione del nome di Pessinunte, che deriverebbe etimologicamente dal Greco 'cadere' in quanto la dea sarebbe caduta dal cielo, secondo il nome dato dal re frigio Mida, come narrato da Teopompo.

⁵³ Emile Lamé, *op.cit.*, Capitolo VII.

⁵⁴ Vedasi il *Misopogon* composto negli ultimi mesi del suo soggiorno ad Antiochia, all'inizio del 363 d.C.. L'Imperatore filosofo, avversato per la pretesa di far risorgere il culto degli dèi pagani e deriso per i costumi rudi simboleggiati dalla barba ispida, reagisce scrivendo *L'odiatore della barba*, satira sulla città. Questo testo, che fu anche amato da Leopardi, mescola amarezza e sfoggio di erudizione in un virtuosismo retorico che confonde passato e presente della vita di Giuliano e narra i costumi dell'Impero d'Oriente in raffronto a quelli dell'Occidente (che ne esce comunque vincitore in virtù).

⁵⁵ *Lettera XLII*. Sul fatto Emile Lamé annota: «Secondo Giuliano, solo gli Elleni avevano bisogno di parlare puramente la lingua greca al fine di poter comprendere gli antichi e trovare nel passato le prove a sostegno del loro credo; ma era una vergognosa doppiezza e costituiva commercio contrario all'onestà spiegare Omero, Esiodo, Demostene, Platone e Aristotele quando se ne disapprovava la religione.

Babila vengano rimossi dal bosco sacro a Dafne, ma durante la notte il tempio di Apollo viene incendiato; quindi Giuliano chiude la cattedrale di Antiochia e confisca i tesori dei Galilei per finanziarne la ricostruzione. Si supporrà poi che il responsabile fosse tale Asclepiade, inutilmente andato al tempio per incontrare l'imperatore, che aveva acceso malaccortamente dei ceri alla statua di Apollo vicino a una balaustra in legno. Verso la fine dell'autunno⁵⁶, il ministro delle finanze di Giuliano che lo stava aiutando a calmierare i prezzi, in particolare del grano dopo un periodo di carestia, muore improvvisamente. Giuliano, che combatte a forza di decreti imperiali contro una borghesia molto forte e la cupidigia dei mercanti, non viene capito dal popolo agli occhi del quale appare solo come un apostata che vorrebbe impedire la carità cristiana.

Intanto passa l'inverno. Il 12 febbraio 363 Giuliano promulga l'editto in cui introduce la disposizione a che i funerali vengano celebrati solo di notte⁵⁷. Poi, di fronte all'incombente minaccia dei Persi, decide di muoversi contro di loro nonostante i funesti presagi: mentre Giuliano si reca al tempio del Genio a capodanno, cade e muore il sacerdote più anziano; Costantinopoli viene scossa da un terremoto e infine i libri Sibillini, che lui chiede di consultare circa gli esiti della guerra contro i Persi, proibiscono con chiarezza di lasciare le frontiere per quell'anno. Ciononostante Giuliano si muove e giunge a Ellenopoli nel marzo 363. Ammiano Marcellino ci racconta⁵⁸ che l'Imperatore vi si ferma qualche giorno⁵⁹ per i preparativi necessari e sacrificare alla Luna, divinità di quelle contrade. Tormentato da sogni premonitori di catastrofi, d'accordo con i suoi sacerdoti risolve di osservare gli avvenimenti successivi a quel 19 marzo. Si saprà poi che quella notte stessa a Roma il tempio di Apollo Palatino fu ridotto in cenere e i libri Sibillini divorati dalle fiamme. Per parte sua, Giuliano vede un

Infatti, o si presentavano i miti ellenici agli studenti come favole puerili e racconti per poppani, e allora il sovrano pontefice dell'ellenismo doveva intervenire contro il sacrilegio, o se ne parlava in tono adatto, e allora si sarebbe mentito pubblicamente» (Emile Lamé, *op. cit.*, Capitolo VI).

⁵⁶ Probabilmente indirizzata a Vettius Agorius Pretextatus, proconsole di Achaia, nel Peloponneso, la *Lettera XXXV* scritta nel 362 è una richiesta da parte di Giuliano in favore degli Argi contro le pretese dei Corinzi nella ripartizione delle imposte per i giochi della Grecia svoltisi l'anno prima: 285a Olimpiade.

⁵⁷ Giuliano, *Lettera 136*: «Non bisogna che il passaggio dei morti davanti alle porte aperte dei santuari vi faccia penetrare emanazioni immonde e rumori di cattivo auspicio. Bisogna soprattutto impedire che gli sguardi del dio del giorno ricadano sullo spettacolo delle cerimonie riservate alle divinità inferne».

⁵⁸ Ammiano Marcellino, *Libro XXIII*, Capitolo III.

⁵⁹ *Lettera LXVII* – A Arsazio (lo prega di andarlo ad aiutare nella guerra contro i Persi); *Lettera LVIII* agli Alessandrini per chiedere loro un monolite con caratteri egiziani che era in Alessandria e in cambio accordare il permesso di far erigere una statua di bronzo; *Lettera LXII* a un pontefice pagano che rimprovera per aver picchiato uno dei suoi subordinati ragion per cui gli comunica di averlo sospeso dai suoi uffici per tre mesi.

cavallo di nome Babilone che cade morto rovinando a terra la sella tempestata di preziosi, e gode di quel presagio trascorrendo con gaiezza il 27 marzo, lo stesso in cui a Roma si celebravano i misteri di Cibele. Fra gli eventi di quei giorni, Giuliano riceverà dei re saraceni venuti a prosternarsi e recargli una corona d'oro. Sempre più determinato a proseguire, l'Imperatore filosofo aspetta sull'Eufrate l'arrivo della flotta con cui muoverà contro il persiano Sapore, verso la Caldea⁶⁰. Secondo Ammiano questa terra era «nutrice dell'antica Filosofia e vera culla dell'arte divinatoria»⁶¹. Racconta Ammiano che «un fuoco sacro giunto dal cielo sarebbe [N.d.R. dai Persi] conservato e sarebbero capaci di preparare un olio chiamato nafta in grado di alimentare una fiamma inestinguibile se non dalla sabbia»⁶². Sono dunque questi i Persi che Giuliano vuole «sottomettere alla Repubblica e ridurre in provincia di Roma»⁶³.

Ci racconta Ammiano Marcellino che la notte prima di morire Giuliano sogna il medesimo genio che gli era apparso in Gallia alla vigilia della sua acclamazione a Imperatore. Il rapidissimo lampo di luce passa e svanisce con velocità fulminea e l'Imperatore sacrifica durante la notte per scongiurare il pericolo che sente minacciarlo. Ma il giorno successivo, assalito dai Persi, si getta imprudentemente senza scudo alla testa delle truppe e un giavellotto lo ferisce mortalmente al fegato. Siamo al 26 giugno 363 e Giuliano si spegne a soli 32 anni «senza rimorsi, a causa di un colpo da lungo tempo predetto, consapevole di avere mantenuto puro il pegno ricevuto dagli Immortali senza nominare successori e augurandosi che la repubblica⁶⁴ trovi, dopo la sua morte, un capo degno di lei»⁶⁵.

Giuliano fu un imperatore che si sentiva in contatto diretto con il suo *Numen* o *Genius*; in tal senso si può dire che egli aveva avuto coscienza di essere un "numero" nell'accezione ermetica del termine, ossia di potenzialità posta al servizio di una finalità superiore, corrispondente alla condizione dell'esser numero oggi nella catena terapeutica orante di Miriam. Forte di tale consapevolezza e dell'importanza di una missione che travalicava la sua

⁶⁰ Giuliano scrive a Libanio raccontandogli del suo viaggio presso i Persiani: siamo a marzo 363.

⁶¹ Ammiano Marcellino, *Libro XXIII*, Capitolo VI.

⁶² *Ivi*.

⁶³ *Ivi*.

⁶⁴ N.d.R. Il riferimento alla "repubblica" da parte di un imperatore, così come ci viene riportato da Ammiano Marcellino, potrebbe apparire quanto meno curioso se non addirittura paradossale, a meno che il termine non venga qui preso nella sua stretta accezione latina di *res publica*, ossia "cosa pubblica"; in questo caso, allora, il senso della frase "che la repubblica trovi dopo la sua morte un capo degno di lei", attribuita da Ammiano a Giuliano quale ultima speranza augurale da lui stesso espressa *in extremis*, diventa assai verosimilmente "che la cosa pubblica trovi un amministratore degno".

⁶⁵ Ammiano Marcellino, *Libro XXV*, Capitolo IV.

stessa persona⁶⁶, egli cercò di recuperare e restituire ai propri contemporanei un universo etico informato ai valori immutabili della Tradizione Iniziatica e un codice operativo vitalizzato dallo spirito pratico e pragmatico del paganesimo antecedente. La sua devozione al Sole, cui dedicò un Inno è, come vi si legge, la celebrazione di una «potenza fecondante e organizzatrice mediante le metamorfosi che opera nell'universo». Non si può non notare qui la stretta correlazione tra il concetto espresso dal Giuliano del IV secolo d.C. e quello che ci viene da Giuliano Kremmerz che scrive del Sole come «virtù infinita che cangia l'arena in diamante, la terra in fiore, la crisalide in farfalla, l'oscura notte in aurora lucente»⁶⁷. Ancora osserviamo che la Luna delle Lune «matrice delle forme universe che genera le cose, le accresce, le distrugge, le rigenera» trova analogia con le funzioni che Giuliano attribuisce ad Attis⁶⁸:

Convieni anzitutto ricordare in poche parole ciò che intendiamo per Attis [...] Attis è la causa essenziale [...] presiede alla generazione e la provoca [...] partorisce la materia [...] la sua mutilazione è limitazione dell'infinito [...] Mercurio Ermafrodito è il soprannome che danno a tale dio gli iniziati le cui lampade brillano in suo onore.

Il mito di Attis, celebrato da Giuliano, si pone perciò quale allegoria dell'opera divina per cui il principio vitale, decaduto entro la materia e disperso in una generazione infinita quanto mortale, ritorna all'Una, Matrice ed eterno Utero di ogni trasformazione. Esponente significativo della cultura filosofica e magica del suo tempo, Giuliano manifesta nell'*Inno alla Madre degli dei* tutta la tensione verso la "mater", quella stessa Matrice che si sostanzia nella I-dea della "Matriarchia" sul cui principio Kremmerz fonda la *Pragmatica Fondamentale*.

Il riferimento storico all'imperatore Giuliano si rivela dunque denso di significati per la portata e la profondità del suo pensiero e per il coraggio di un'opera decisamente controcorrente, ma anche per l'indiscutibile rilevanza della personalità i cui tratti più salienti, pur nelle variegate sfaccettature che contraddistinguono prima il giovane in via di formazione, poi il militare e, infine, il politico e l'uomo di potere, non mancano di evidenziare innanzi tutto la forte e non comune tensione ideale. In estrema sintesi,

⁶⁶ La peculiarità di Giuliano qui tratteggiata trova conferma nell'*Epistola a Temistio*, laddove egli stesso afferma testualmente: «Dio si serve di noi per accordare agli uomini un bene maggiore di quanto non comporti l'idea che ho di me stesso».

⁶⁷ Dal *Credo* della Schola.

⁶⁸ Giuliano, *Inno alla Madre degli Dei*.

Giuliano appare come una figura decisamente avanti rispetto al tempo nel quale la contingenza storica lo ha relegato, portatore, fra l'altro, di una visione della giustizia e di quelli che oggi chiamiamo "diritti umani" decisamente fuori dagli schemi a lui contemporanei⁶⁹.

L'insieme di questi elementi dà ampiamente conto dell'associazione del suo nome a quello dell'Accademia, così come le qualità da lui dimostrate già durante il periodo di amministrazione della Gallia in veste di "cesare", ossia apertura mentale, tolleranza e rispetto verso le diversità culturali degli altri popoli e la predisposizione a integrare piuttosto che a separare⁷⁰ legittimano la corrispondenza con l'ulteriore caratterizzazione del compito affidato dalle Superiori Gerarchie all'Accademia Giuliana, della quale è infatti detto⁷¹:

Contestualmente, l'ubicazione della "Giuliana" a Torino, città di tradizione magica, ma anche porta di comunicazione e scambio con le culture europee (come Roma lo fu per quelle occidentali, e Bari-Lecce e Napoli per quelle mediorientali e mediterranee), vuole auspicare, per la Fratellanza, l'abbattimento di frontiere e pregiudizi e l'apertura, più consona ai tempi, verso un dialogo interculturale fra Tradizione e modernità. Questa stessa ubicazione induce inoltre a intravedere nella "Giuliana" il germe in grado di svilupparsi e attestarsi quale "anello nodale" di comunicazione con gli ermetisti francesi, col mondo anglosassone e con quelle regioni nord europee le cui terre sono ancora intrise degli effluvi della cultura celtica.

⁶⁹ A titolo di esempio riportiamo le parole di Giuliano che in proposito ci appaiono assai eloquenti: «Quando vi sono tanti detenuti alla vigilia gli uni di una condanna e gli altri di un'assoluzione, piuttosto che lasciare che i criminali profittino della pietà dovuta agli innocenti ci si mostrerà dunque, a causa dei criminali, impietosi e disumani verso coloro che non hanno fatto nulla di male?» [Frammento 89]

⁷⁰ «Noi chiamiamo centralità [...] quello che unifica e raccoglie ciò che è separato» (*Inno al Re Helios*).

⁷¹ www.kremmerz.it, alla sezione *La Schola – Le Accademie Miriamiche Riconosciute – Accademia Giuliana*.

ANALISI STORICA MITICO-SIMBOLICA ED ERMENEUTICA

1 – Il simbolo della Giuliana attraverso i secoli

L'immagine rappresentata sul timbro, ricondotta alla sua essenzialità grafica, richiama indubitabilmente il simbolo che la tradizione esoterica associa a Mercurio ☿, comprendente il mercurio metallico e il pianeta omonimo. Il simbolo è anche posto in relazione con la divinità pagana che ne porta il nome, il cui emblema, il caduceo, per la diffusione avuta nello spazio e nel tempo, ha rappresentato una sorta di vera e propria firma iconografica del messaggero dei cieli. Tuttavia, sulla base di quanto è scaturito dalla ricerca storica e di ciò che si evince dal materiale raccolto sulle diverse raffigurazioni del caduceo ermetico lungo i secoli, ci pare doveroso chiarire sin da ora un punto essenziale: l'immagine evocata dal simbolo della Giuliana non è quella del caduceo comunemente associato all'Hermes classico. La rappresentazione originaria del simbolo al quale si ricollega il timbro dell'Accademia è, nei suoi elementi costitutivi sia grafici che allegorici, altra cosa rispetto all'emblema raffigurato dai due serpenti che si intrecciano intorno a una verga. D'altra parte, che i due simboli siano tra loro distinti lo dimostrerebbero anche le testimonianze archeologiche che ci provengono dai tempi più remoti della civiltà umana. Secondo tali testimonianze, infatti, la presenza nel tempo di entrambi i simboli sarebbe stata concomitante e il contenuto di Fig. 3 e Fig. 4 ne è un esempio. In esse sono proposte le due versioni del caduceo risalenti entrambe a un periodo che si pone a cavallo tra il III e il II millennio prima dell'era cristiana. Nella prima immagine, realizzata in rilievo su una coppa del re mesopotamico Gudea, si osservano i due serpenti intrecciati attorno a una verga, tema che sarà ripreso più tardi dal caduceo classico. Nella seconda si nota invece la rappresentazione, in uno stile piuttosto grezzo, di quello che sarà poi il simbolo che transiterà nei secoli successivi come emblema del dio Hermes-Mercurio.

Nel corso della ricerca iconografica ci si è imbattuti soprattutto nel secondo dei due simboli che pare abbia scandito i secoli intersecando le diverse civiltà dell'area mediterranea: lo si è ritrovato come attributo di divinità arcaiche, come appunto quella di Ishtar di Eshnunna riportata in Fig. 4, e come elemento ricorrente nella decorazione di vasellame e specchi etruschi, a partire dal VI-V secolo a.C. fino al tempo di Roma repubblicana e oltre, ovviamente con qualche variante che però non ne ha alterato la struttura iconografica di partenza. È assai probabile perciò che il simbolo originario, che inizialmente appare sprovvisto di ali, abbia una storia a sé e sia portatore di un significato primigenio non sovrapponibile, in tutto o in parte, a quello veicolato dalla più nota versione costituita dai serpenti intrecciati intorno alla verga. I termini κηρύκειον e *caduceus* indicano entrambi la verga o insegna dell'araldo¹, la cui rappresentazione è quella corrispondente all'immagine stilizzata e privata delle ali del timbro della Giuliana e non quella della forma classicheggiante. Ciò nonostante si è dovuto prendere atto che, in generale, sia i numismatici sia coloro che si occupano di reperti antichi non appaiono inclini a fare distinzione tra le due raffigurazioni, entrambe accomunate sotto l'appellativo di 'caduceo', così come ci si è dovuti confrontare con un dato di fatto innegabile e cioè che durante i secoli e a partire da un punto imprecisato della storia entrambi sono stati assunti a emblema di Hermes-Mercurio.

Una delle più antiche raffigurazioni del simbolo ispiratore del logo della Giuliana è proprio quella dell'oggetto – verosimilmente una versione molto remota di caduceo – impugnato dalla figura femminile di Fig. 4, personificazione di Ishtar, divinità babilonese di probabile derivazione dalla sumera Inanna. Dea dell'amore e della fertilità, dell'erotismo e della generazione, ma anche della potenza incontrollata della natura, Ishtar può a buon diritto essere considerata come ipostasi del femminile universale, matrice di vita e fattrice di ogni trasformazione. In questa accezione di divinità protogona, Ishtar è assimilabile alla Grande Madre, il cui culto, già presente in area mediterranea sin dall'età neolitica, si sovrappone a quello della Iside egizia e di Cibele, Madre degli Dei immortali e delle creature mortali, signora della terra e delle acque. Secondo Patricia A. Johnston² la divinità fu portata nell'area settentrionale del Mar Nero dai coloni greci tra

¹ Κηρύκειον ha il significato di 'bandire', 'annunciare' e Κήρυκες erano gli Araldi, antica famiglia sacerdotale ateniese (cfr. L. Rocci, *Vocabolario Greco Italiano*, Società Editrice D. Alighieri, p. 1042), mentre presso i Romani *caduceatores* erano coloro che portavano il *caduceus*.

² Cfr. P. A. Johnston (Professore di Studi Classici alla *Brandeis University* del Massachusetts), in *Cybele and her companions on the northern littoral of the Black Sea*, in *Cybele, Attis & Related Cultes*, E. J. Brill, Leiden, 1996, p. 101.

l'VIII e il VI secolo a.C.. Tuttavia, sempre secondo la studiosa, vi sono testimonianze che fanno risalire il culto della Grande Dea a un periodo di molto anteriore. Scrive infatti la Johnston³:

È adesso accettato che Cibele ebbe origine in Asia Minore, dove la primigenia rappresentazione di Cibele, ritrovata a Çatal Hüyük, come confermato dalla datazione al carbonio, appartiene al quinto millennio a.C..

Dalle mani di Ishtar, divinità protosemantica, il caduceo trasmigra per diffondersi nelle altre zone dell'Asia Minore. Se ne trova traccia nel XIII secolo prima dell'era cristiana nella penisola del Sinai sul monte Har Karkom⁴: in uno degli innumerevoli graffiti portati alla luce dagli archeologi si distingue un disegno che somiglia molto al simbolo del quale ci si sta occupando e, fatto curioso, lo si trova associato a quello di un serpente. L'abbinamento è degno di rilievo in quanto, come si vedrà più avanti, alcune monete romane propongono l'immagine della *Nemesis Pax* che punta il caduceo in direzione del serpente, quasi a voler attestare la potestà esercitata sull'animale ctonio proprio in virtù dei poteri insiti nello strumento.

Diversi secoli dopo, a Efeso, il caduceo riappare come attributo di una divinità barbata (Fig. 5) da taluni identificata in Eracle e da altri in Hermes. In proposito osserviamo che a partire dal VI-V secolo a.C. Hermes, munito di caduceo, compare come partner di Cibele⁵, talvolta insieme con Hecate, altre volte in coppia con Attis, a formare la duplice triade Cibele-Hermes-Hecate e Cibele-Hermes-Attis con Cibele nel ruolo di personaggio principale e Hermes (con Hecate o Attis a seconda del caso) in posizione subalterna⁶.

³ P. A. Johnston, *op. cit.*, p. 101n.

⁴ Le ricerche sono state condotte per vent'anni in oltre mille siti dalla missione archeologica del Centro Camuno di Studi Preistorici (cfr. E. Anati, *Har Karkom – 20 anni di ricerche archeologiche*, Edizioni del Centro, 1999).

⁵ Notizie in proposito ci vengono da G. Sfameni Gasparro, ordinario di Storia delle religioni all'Università degli Studi di Messina: «La più antica attestazione della triade formata da Cibele, Hermes e la Vergine dadofora (Hecate, N.d.R.) è data tuttavia da un coperchio in argento, con incisione, proveniente da Olinto, datato dal suo editore all'ultimo quarto del V sec. av. Cr.» (cfr. Giulia Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, E. J. Brill, Leiden, 1973, p. 138).

⁶ Il duplice accostamento a Cibele di Attis e Hermes e di Hecate e Hermes pone qualche problema di ordine non soltanto temporale. Scrive Giulia Sfameni Gasparro: «Questa circostanza fa insorgere una serie di problemi storico-religiosi, una volta che l'associazione di Cibele con Hermes da una parte e dall'altra la costituzione di una triade in cui la dea ha come assessori quest'ultimo e la fanciulla portatrice di torce è stata da alcuni studiosi considerata sostitutiva in ambiente greco dell'accostamento Cibele-Attis di origine schiettamente asiatica o addirittura pessinuntina, ovvero distinta da quella che viene ritenuta una formula tardiva, nella quale il pardo frigio si accompagna alla dea insieme con il greco Hermes» (*Ivi*, pp. 139-140).

La particolarità delle immagini riferibili a questa epoca è che in esse il caduceo viene spesso rappresentato provvisto di ali, come a indicare che le prerogative della dea, prima fissate nella sua stessa natura, sono ora trasferite a un intermediario divino perché siano trasmesse a loro volta. Le ali, perciò, rappresenterebbero il moto-tramite per la realizzazione del volere della Dea; in virtù di tale moto le prerogative della Dea da essa promano e a lei fanno ritorno.

Questo almeno è quanto ci suggerisce l'accostamento con il principio del *do ut des*, posto a fondamento della pratica ortodossa e iniziatica della Schola: la Miriam Suprema, Regina Eterna ed Eterna Rosa, dispensa attraverso i propri Anelli Nodali il "fermento" di Amore, Salute e Luce, perché ciascun anello della Catena Orante se ne nutra, lo metabolizzi e indirizzi verso l'Opera – e dunque restituisca alla Miriam – il frutto del proprio essere ri-generato.

Posto nella mani della divinità suprema, il caduceo va interpretato dunque come attributo sincretico e sintetico delle prerogative sopra dette, ipotesi questa che ci verrebbe confermata dal fatto che lo stesso simbolo, in un'altra area mediterranea si coniuga all'iconografia della dea Tanit, divinità fenicio-punica equivalente a Cibele e venerata nel cartaginese a partire almeno dal VI secolo a.C.. Ne sono testimonianza le rappresentazioni della dea scolpite in rilievo su alcune stele del V-IV sec. a.C. riportate alla luce nel *Tofet*⁷ di Cartagine e sulle quali si distingue chiaramente il simbolo del caduceo, assai simile nella forma a quello impugnato da Ishtar di Eshnunna.

L'associazione del caduceo a Tanit, Dea Madre di Cartagine e del suo popolo, non è casuale; anzi, la ricorrenza dell'emblema ne fa il carattere distintivo. Al riguardo, Josephine Crowley Quinn ci conferma infatti in modo inequivocabile che costituiscono «il Segno di Tanit il caduceo, la mano e il disco crescente»⁸.

Dai territori mediorientali il simbolo del caduceo si diffonde nelle aree geografiche che affacciano sul Mediterraneo: lo si ritrova sulle coste italiche e, naturalmente, nelle isole, in Sicilia, in Sardegna e in Corsica, in Gallia e nella penisola iberica. La trasmigrazione del simbolo segue evidentemente quella dei popoli.

Storicamente, nel periodo in cui si assiste alla diffusione del simbolo, i

⁷ Il termine 'tofet', o 'tophet', indica un'area sacra a cielo aperto, di età fenicio-punica, adibita al riponimento rituale di urne funerarie contenenti i resti combusti di bambini.

⁸ J. Crowley Quinn, (docente di Storia Antica al *Worcester College* di Oxford), *The Cultures of the Tophet – Identification and Identity in the Phoenician Diaspora*, in *Cultural Identity in the ancient Mediterranean*, Getty Research Institute, Los Angeles, 2011, p. 400.

Focesi (o Focei)⁹ solcano il Mediterraneo e dopo la Grecia e la Magna Grecia risalgono il mare dei Tirreni-Etruschi per toccare le coste occidentali dell'odierna Corsica. Della diaspora focea parla già Ammiano Marcellino¹⁰:

La [...] tradizione vuole che un gruppo distaccato di Focesi dell'Asia, fuggendo l'oppressione di Arpalò, satrapi di Ciro, avesse dapprima posto piede in Italia fondando la città lucana di Velia e poi fosse andato con il resto delle sue genti a fondare Marsiglia nella Gallia Viennese, stanziamento che, divenuto prospero, avrebbe in breve costellato il paese di numerose colonie.

In pratica, la diffusione del caduceo anche in area celtica, oltre che in quelle tirrene e ioniche, si accompagna alla navigazione dei Focesi che giunsero a penetrare fino in Spagna, come è dimostrato dai ritrovamenti di Barcellona. Tutto ciò lascia supporre che questo popolo di navigatori avesse avuto contatti con i culti della dea fenicio-punica Tanit o con quelli di Cibele, della quale Hermes era diventato una divinità paredra. La seconda evenienza è data per certa da Margherita Guarducci che scrive¹¹:

[...] i Focei – noi lo sappiamo – conobbero veramente il culto di Cibele e lo diffusero nelle plaghe del Mediterraneo occidentale. A Massalia, ad esempio, e a Velia, celebri colonie focee, sono venuti in luce rilievi che mostrano la tipica immagine di Cibele seduta dentro il suo *naiskos*¹².

Il cerchio dell'ipotesi, infine, si chiude sulla base di un ulteriore riscontro: proprio ai Focesi il binomio Cibele-Hermes era tutt'altro che sconosciuto. Ce ne dà conferma ancora Giulia Sfamèni Gasparro: «Da parte nostra ricordiamo, tra i monumenti più significativi, una moneta di Focea che mostra Cibele nel diritto ed Hermes nel rovescio»¹³.

Della moneta non si è riusciti a reperire l'immagine ma, grazie alle

⁹ Focea, greco antico Φόκαια, città greca della Ionia, fondata nell'attuale Turchia nel sito della odierna città di Foca (o Eskifoca), nel golfo di Izmir. Fondata da coloni di Eretria e Teos nell'VIII sec. a.C., il suo nome proviene dalla parola 'foca' che fu il simbolo della città, o più probabilmente dalla Focide, regione della Grecia centrale da cui provenivano alcuni coloni. Focea fu un importante porto commerciale; da essa i navigatori focesi sciamarono nel Mediterraneo per fondare diverse città sulle terre che vi si affacciavano, come Massalia (l'odierna Marsiglia), Nizza, Tartessos, Ampurias, Alalia ed Elea.

¹⁰ Ammiano Marcellino, *Libro XV*, Cap. IX.

¹¹ M. Guarducci, *Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul cristianesimo*, E. J. Brill, Leiden, 1983, pp. 23-24.

¹² N.d.R. Il *naiskos* è un tempietto diffuso nell'architettura funeraria classica e costituito di colonne e timpano, elemento architettonico originariamente di forma triangolare e collocato sopra la struttura orizzontale del cornicione frontale.

¹³ G. Sfamèni Gasparro, *op. cit.*, p. 139n.

indicazioni fornite dalla studiosa, se ne è trovata una descrizione, seppure assai scarna, nel *Trattato delle monete greche e romane* pubblicato a Parigi nel 1910, nel quale, al numero di catalogazione 2188, si legge¹⁴:

Testa turrata di Cibele, a destra.

R.¹⁵ Testa di Hermes ornato di petaso, a destra. Quadrato cavo limitato da una linea.

In tutto questo transito, tuttavia, il simbolo sembra aver perduto la primitiva valenza che lo voleva, non alato, nelle mani della Dea. Raffigurato nelle mani dell'Hermes-Mercurio diventa alato per significare la sua funzione di intermediario della dea fra gli umani, conformandosi alla funzione di psicopompo, mediatore degli dei, divinità protettrice dei commerci e dei ladri così come sarà evidenziato nel mito ellenico riportato in Appendice al presente capitolo. Nella progressiva diffusione nell'area mediterranea le ali del caduceo si perderanno così come la sua origine legata alla Madre degli dei, per tornare solo quando verrà recuperato il culto della Dea.

Del resto, la metamorfosi dell'Hermes segue da vicino la contrazione progressiva cui è soggetto il culto della Dea, che a sua volta riflette la profonda trasformazione culturale che dilaga ormai nell'intero Occidente civilizzato. La dimensione panteistica del sacro, personificata nella Grande Madre dispensatrice di vita, viene soppiantata da un Olimpo popolato di deità spesso capricciose, che rispondono a una divinità suprema coniugata adesso al maschile, simbolo di autorità e potere. La nuova organizzazione del mondo divino è per altro specchio della ricomposizione dell'assetto politico-sociale improntato a una cultura patristica e guerriera. Fatto sta che Hermes-Mercurio diventa emblema prevalente dei negozi, degli scambi e dei viaggi, inclusi quelli effettuati dalle anime dei defunti che hanno per meta l'oltretomba: per questa ragione il caduceo diventa anche segno della funzione di psicopompo svolta dal dio.

Così è soprattutto nella nuova veste che il dio viene rappresentato insieme col caduceo su oggetti di varia natura ritrovati un po' in tutta l'area di influenza dell'antica Grecia, Etruria compresa, come vasellame e oggetti ornamentali e di utilità quotidiana come gli specchi.

Sotto la protezione di Hermes-Mercurio sono dunque posti i commerci, gli scambi e i negoziati che li propiziano. Ma i negoziati non riguardano

¹⁴ E. Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines*, Vol. II, Ernest. Leroux, Paris, 1910, p. 1222.

¹⁵ N.d.R. La R. sta per *Revers*, 'rovescio'.

soltanto il raggiungimento di accordi volti a concludere uno scambio. Data l'indole guerriera dei popoli del tempo, i negoziati sono anche lo strumento diplomatico per trattare le condizioni della pace, compito questo affidato precipuamente agli araldi i quali, in virtù della criticità e dell'importanza dell'incarico rivestito, sono spesso protetti dalla inviolabilità della persona. Scrive in proposito Carmine Ampolo¹⁶:

L'uso reale del caduceo, almeno da parte di araldi mandati presso stranieri, greci e non greci, anche in guerra sembra confermato dalle fonti letterarie almeno fino a tutto il V secolo a.C. (o poco dopo). Il caduceo era in sostanza il segno della inviolabilità dei *kerykes*, particolarmente necessario presso comunità ostili e in guerra. [...] Anassimene di Lampsaco giudica un'empietà «violare le prerogative di araldi e ambasciatori». Uccidere araldi significava «violare le leggi (*nomina*) riconosciute da tutti gli uomini» (così Serse secondo Erodoto, 7, 136).

Ecco dunque che la valenza simbolica del caduceo si estende per inglobarne la nuova prerogativa funzionale ed è così che il simbolo, nella forma del bastone araldico, diventa il sacro emblema dei messaggeri. Questa funzione dei *Kerykes*, membri della famiglia sacerdotale ateniese degli Araldi, così viene ricordata¹⁷ a metà Ottocento:

Dicesi che in Atene costoro fossero tratti da una famiglia sacerdotale detta *Ceryces* che si pretendeva discesa da Mercurio (Tucid. 8 c.53); e forse dagli Araldi d'Atene ebbero il nome tutti quelli della Grecia. Era una funzione di sacerdozio ed una delle più cospicue dignità della Grecia, il presiedere che facevano gli Araldi ateniesi ai Misteri di Eleusi, alle feste ed alle pompe di Cerere.

Presso i Romani il caduceo diventa simbolo di pace o, meglio, di cessazione delle ostilità. I *caduceatores* non sono araldi generici: il loro ruolo è diverso da quello dei *fetiales* (sacerdoti officianti il protocollo che sfociava nella dichiarazione di guerra) e neppure va confuso con quello dei *legati* (messi senatoriali). Secondo Hannah Cornwell, più che inviare *caduceatores*, figure diplomatiche importate dal mondo greco, i Romani erano usi ricevere quelli inviati dai sovrani di altri popoli per negoziare le condizioni della pace. Nel contesto di questa specifica funzione, la

¹⁶ C. Ampolo, *Diplomazia e identità culturale delle comunità: la testimonianza dei caducei, in Guerra e pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico (VIII-III sec. a.C.)*, Vol. I, Edizioni della Normale, Pisa, 2006, p. 182.

¹⁷ Giuseppe Pomba e comp., *Nuova Enciclopedia popolare*, 1843.

separazione dei due serpenti del caduceo simboleggiava la separazione dei due “veleni” che, intossicando le relazioni tra i due popoli contendenti, avevano poi portato alla guerra¹⁸.

Osserviamo ancora che la conclusione positiva del negoziato sottende giocoforza il rispetto del patto che vi è contemplato, condizione vincolante della quale l'attributo araldico di Hermes-Mercurio e il dio stesso diventano rispettivamente sigillo e sigillatore¹⁹.

La garanzia del mantenimento del patto del quale si pone a custodia il caduceo sembrerebbe stridere con almeno uno degli attributi assegnati dal mito al dio di cui lo stesso caduceo è emblema. Hermes-Mercurio è infatti anche il protettore dei ladri, di coloro che si servono dell'astuzia e dell'inganno per perpetrare la truffa e la frode. Secondo noi, in questa apparente contraddizione bisogna leggere l'ambivalenza del simbolo e, in senso lato, la coesistenza degli opposti nella duplicità complementare della manifestazione. Ogni cosa contempla il suo contrario, così come ogni azione produce una reazione e tutte le monete hanno due facce. Del resto, il concetto non è estraneo alla tradizione fluita nella Schola; spiega il Maestro Kremmerz²⁰:

Così come sei puro e sei volenteroso, l'opera di Magia avrà la sua realizzazione.

Ariel viene, intelligenza, spirito, dèmone se tu sei puro, forte, rigoglioso, potente, animoso e vitale [...]

Capovolgì l'atto.

Vuoi tu che Ariel, vita, creazione, vittoria, pensiero scenda e venga per opera malvagia, che la tua sete sia di dominio e che l'ora della tirannia soni a due battenti la campana?... invoca lo stesso. Ariel non viene. Ma è lo spirito di menzogna che arriva...

Di materiale iconografico attestante come e quanto si sia diffuso il simbolo del caduceo araldico ne esiste una mole imponente, a partire dalle monete²¹ (ne è un esempio l'*Asse di Populonia* di Fig. 6), ma in pratica se ne

¹⁸ Hannah Cornwell, *The Role of the Peace-makers (Caduceatores) in Roman Attitudes to War and Peace*, in *Ancient Warfare: Introducing Current Research*, Vol. I, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 331-348.

¹⁹ Francesca Ghedini precisa che: «accanto a una accezione genericamente pacifica il caduceo dei Romani presenta anche un significato più specifico e pregnante, che è quello di garanzia del rispetto della pace; in tal caso il *caduceator* (oppure *Hermes* con il caduceo) diventa il garante del mantenimento della *fides*» (F. Ghedini, *Giulia Donna tra Oriente e Occidente*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1984, p. 39).

²⁰ Giuliano Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. I, p. 325.

²¹ La cosa non deve poi sorprendere se si pensa che la moneta diventa presto il riferimento universale, o unità di conto, per ogni tipo di intermediazione e di scambio.

trova testimonianza in ogni tipo di espressione figurativa, sia che riguardi oggetti di uso quotidiano sia rappresentazioni più impegnative come mosaici e rilievi (Fig. 7). Come si può notare, la forma grafica del caduceo resta sostanzialmente invariata per qualche secolo, verosimilmente perché rimane inalterata anche la valenza allegorica che gli viene attribuita. È a partire dal III-II sec. a.C. che il simbolo sembra riappropriarsi del significato primigenio, quando riappare di nuovo nella versione alata.

Non che si voglia qui stabilire una connessione storica, tuttavia non si può fare a meno di notare che nello stesso periodo comincia a diffondersi a Roma il culto della Grande Madre, culto per altro mai scomparso del tutto dall'area del Mediterraneo. La Grande Madre *Idæa*²² arriva a Roma in un momento assai critico, anzi cruciale per le sorti della Repubblica, alle prese con la minaccia portata dall'esercito di Annibale. Dopo le sconfitte del Trasimeno e di Canne il Senato cerca una via per arginare il dilagare della potenza cartaginese. Vi è in Roma, ma non solo in Roma, un senso diffuso, quasi un presagio, per il quale chiunque esca vincente dal confronto che si protrae ormai da più di un decennio, sia essa Roma o Cartagine, il mondo non sarà più lo stesso e Oriente e Occidente saranno destinati a fondersi in un'unica potenza militare ed economica. Scrive Georges Radet²³:

All'indomani di Trasimeno e di Canne, tutte le potenze mediterranee avevano la sensazione che cominciasse una vita nuova del mondo, che l'Occidente e l'Oriente andassero fatalmente a fondersi in una corrente unica. Divenne evidente, come ha osservato Polibio, «che il vincitore, qualunque fosse, Cartaginese o Romano, non si sarebbe arrestato alla conquista dell'Italia e della Sicilia, ma avrebbe portato più lontano le proprie mire e le proprie forze». La questione dell'Impero, rimasta in sospeso dopo la morte di Alessandro, rinasceva con altri paladini.

È per questo che, messo in allarme da alcune misteriose profezie contenute nei *Libri Sibillini*, fra le quali vi sarebbe stata anche quella che prevedeva l'esito funesto della battaglia di Canne, il Senato incarica il collegio dei decemviri di cercare se fra detti libri vi fosse l'indicazione per capovolgere la situazione a favore di Roma. Il responso arriva ed è inequivocabile: Roma si salverà se ammetterà fra i suoi culti quello della Madre degli Dei, divinità la cui protezione sarà in grado di contrastare

²² Cioè del monte Ida, dell'isola di Creta, da non confondere con l'altro monte Ida, situato nei pressi di Troia e luogo di culto della dea Rea.

²³ G. Radet, *La Terre-mère* [Henri Graillot. *Le culte de Cybèle mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain.*], in *Journal des savants*, 13e année, Décembre 1915, p. 534.

quello garantito dalla Grande Dea Madre protettrice di Cartagine, e se trasferirà nell'Urbe l'aerolite sacro custodito a Pergamo. Da qui l'invio di ambasciatori presso Attalo nel 205 a.C. e il trasferimento, l'anno successivo, della pietra sacra, accolta a Roma con solennità e con manifestazioni di tripudio. Da allora e fino all'avvento sullo scranno imperiale di Costantino, ossia per circa cinque secoli, il ruolo della Grande Dea nel pantheon di Roma antica cresce per importanza e contestualmente cresce quella dei riti celebrati nel suo nome. Il simbolo del caduceo alato sembra percorrere un cammino parallelo: lo si trova rappresentato ovunque, nelle decorazioni delle pareti e nei mosaici, sul vasellame e nella pietra. In Gallia lo si rinviene quale attributo di Mercurio in coppia con la Dea Rosmerta e talora impugnato dalla stessa Dea, assimilata per molti aspetti a Cibele (Fig. 8). Ovviamente non può mancare nelle incisioni monetali, dove il caduceo alato, nella raffigurazione assai vicina all'emblema del timbro della Giuliana, diventa protagonista in numerose esecuzioni di conio, ad attestare l'importanza e la profondità allegorica assunte dal simbolo (Fig. 9).

Il culto di Cibele si salda con quello di Iside, sbarcato sulle coste partenopee probabilmente nello stesso periodo dell'arrivo a Roma della dea frigia. Le evidenze archeologiche ci dicono che i culti isiaci sono presenti a Pompei già nel II sec. a.C., ma è all'influenza tolemaica che si deve la crescente popolarità del pantheon egiziaco, completo della "gens isiacca" come la definisce Michel Malaise²⁴, ossia, oltre alla stessa Iside, Serapide, Horus, Nefti, Ermanubi, Api e altre divinità. Dalla metà del I sec. a.C. i culti isiaci perdureranno per i tre secoli a venire, fino all'estremo tentativo dell'imperatore Giuliano di riportarli in auge in tempi di cristianesimo dilagante²⁵. Delle vicende di questo lungo arco di tempo si ha ampia

²⁴ M. Malaise, *La diffusion des cultes isiaques: un problème de terminologie et de critique*, in *Nilo nel Tevere - L'Egitto nel mondo Romano - Atti della III Conferenza Internazionale di Studi Isiaci*, Leiden, 11 maggio 2005, p. 22.

²⁵ Boris de Rachewiltz e Anna Maria Partini ci fanno sapere che: «L'imperatore Giuliano volle esprimere pubblicamente il culto d'Iside e Serapide facendo coniare una medaglia nei *Vota Publica* con le figure delle due divinità egizie e sul retro l'imperatore nell'aspetto di Serapide» (cfr. B. de Rachewiltz, A. M. Partini, *Roma Egizia*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1999, p. 207).

In stretta correlazione col simbolo della Giuliana e con il suo nome si pone poi questa ulteriore testimonianza, della quale si fa menzione nel *Dizionario storico-mitologico di tutti i popoli del mondo*. Alla voce *Nibba* si legge: «Dio Sirio, che si crede lo stesso che Anubi. Giuliano, dopo aver rinunciato al Cristianesimo, affettò di ristabilire il quasi dimenticato culto di questa divinità; ne fece anche sulla sua moneta incidere l'immagine portando il caduceo da una mano ed un egizio scettro dall'altra» (cfr. G. Pozzoli, F. Romani. A. Peracchi, *Dizionario storico-mitologico di tutti i popoli del mondo*, Tomo IV, Tipografia Vignozzi, Livorno, 1829, p. 1777).

Ancora più precisa è la descrizione che, verosimilmente della stessa immagine, fanno ancora Boris de Rachewiltz e Anna Maria Partini: «I numerosi motivi isiaci che ornano altre medaglie del IV sec. d.C. incise in occasione dei *Vota Publica* [...] mettono in evidenza la sopravvivenza degli dei egizi:

documentazione monetale della quale si riportano esempi in Fig. 10 e Fig. 11. Nella prima si mostrano esemplari di monete coniate tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C.: entrambi recano l'immagine del caduceo alato. In particolare si fa notare la moneta con la *Nemesis Pax*, del 41-42 d.C., cui si è fatto cenno in precedenza. La seconda riproduce una moneta coniata durante il regno di Giuliano – siamo quindi nel IV sec. d.C. – e raffigurante su un verso l'effigie dell'imperatore e sull'altro il dio Api. L'evocazione, sul piano iconografico, del dio Api e spesso di Ermanubi dà la misura di quanto fosse intenso il collegamento, quanto meno ideale, dell'imperatore cui si deve il nome della nostra Accademia con la tradizione e i culti misterici legati all'antico Egitto.

Il simbolo del caduceo, nella raffigurazione che più lo avvicina a quella fissata sul timbro della Giuliana, viene così affidato principalmente alla moneta, oggetto corrente in grado, per sua stessa natura, di transitare con facilità di mano in mano e di resistere all'usura del tempo. La moneta, tuttavia, si presta a diverse significazioni che non sono tutte e soltanto quelle legate al suo valore. Ma di questo ci si occuperà nel prossimo paragrafo. Per ora, e a conclusione di questo ampio *excursus* sulle origini del simbolo del timbro e sul suo cammino attraverso i secoli, si sottopone all'attenzione del lettore che fosse interessato all'evoluzione morfologica del caduceo un particolare curioso: sulla pavimentazione del Mitreo Felicissimo (II sec. d.C.) di Ostia Antica si può ammirare un caduceo la cui forma – due sagome stilizzate simili a serpenti, intrecciate intorno a una verga – lascia intravedere quella che sarà poi fissata nella sua rappresentazione più nota.

2 – Su moneta e monetazione

La parola moneta trae origine dalla vicinanza della Zecca di Roma al Tempio di Giunone Moneta²⁶, dea che deve – secondo quanto riportato da Livio – il suo appellativo di *ammonitrice* alla leggenda delle oche sacre alla dea Giunone che starnazzando avvisarono i Romani dell'attacco dei Galli guidati da Brenno. Il tempio fu fatto costruire da Lucio Furio Camillo

Iside e Serapide vengono celebrati come protettori della navigazione e giocano un gran ruolo soprattutto in occasione della cerimonia del *Navigium Isidis*. Anche Anubi è rappresentato frequentemente sulle monete dei *Vota Publica*, come in un esemplare dello stesso imperatore Giuliano, in cui il dio appare vestito con la toga di senatore con il sistro e il caduceo alato» (cfr. B. de Rachewiltz, A. M. Partini, *op. cit.*, p. 207).

²⁶ Il termine latino passò poi a indicare il luogo della coniazione, come attesta per la prima volta a noi nota Cicerone (*Philippicae* 7,1), e in seguito anche il prodotto dell'officina, ovvero conio e moneta (Ovidio, Marziale, Plinio). Si veda Federico Barello, *Archeologia della Moneta*, Carocci, 2006, p. 110.

dopo aver sconfitto gli Aurunci nel 345 a.C.. Stando ai ritrovamenti archeologici²⁷, si pensa che la vetta del Campidoglio sia stata luogo di culto della dea sin dal VI-V secolo a.C.. L'epiteto 'Moneta' è stato attribuito anche a un altro tempio di Giunone, sull'acropoli di Segni²⁸. Il primo tempio, sulla base della datazione del materiale rinvenuto in alcuni depositi votivi, dovrebbe risalire al VI-V sec. a.C.²⁹; altro materiale è stato datato alla fase medio repubblicana (IV-III sec. a.C.), a cui risalgono 3 antefisse con la *Potnia Theron* dotata di ali³⁰ e accompagnata da leoni o cerbiatti. Dietro il tempio, sulla parte terminale e più alta dell'acropoli, vi è una terrazza su cui doveva esservi una struttura di particolare importanza data la sua posizione di vertice. Un'ipotesi avanzata riguarda la costruzione dell'*Auguraculum*, che punterebbe verso la cima del Monte Albano, sede del culto di *Juppiter Latiaris* ovvero del *Nomen Latinum*³¹. Parimenti, a fianco del tempio di Giunone Moneta sul Campidoglio, è stato individuato l'*Auguraculum* che ugualmente puntava verso la sede del culto del *Nomen Latinum*³². Da tali somiglianze si potrebbe desumere che la *Juno Moneta* venerata sul Campidoglio fosse proprio la *Potnia Theron*, la Grande Madre. Pertanto, la vicinanza della Zecca di Roma al tempio fa pensare a una protezione della Dea Moneta sulle attività di coniazione³³, per cui il segno che la Zecca imprimeva sulle monete costituiva la garanzia statale che andava ad affiancare la più antica valenza sacra loro attribuita dalla credenza comune³⁴.

Le origini della moneta si fanno risalire all'area dell'Asia Minore; alcuni autori propendono per la Frigia e altri per la Lidia. I primi considerano come fonte Aristotele che scrive di una donna cumana³⁵ di nome Ermodice andata in sposa a Mida, re di Frigia, che fu la prima a

²⁷ Si tratta di un'antefissa a testa femminile, come riportato in F. Barello, *op. cit.*, p. 110.

²⁸ L'epiteto 'Moneta' potrebbe riferirsi alle dee poste a protezione dell'acropoli cittadina. Si veda ancora F. Barello, *op. cit.*, p.110.

²⁹ Si veda al riguardo Francesco Maria Cifarelli, *Il Tempio di Giunone Moneta sull'acropoli di Segni*, L'Erma Di Bretschneider, 2003, pp. 30-32.

³⁰ Per una dettagliata descrizione delle antefisse, F. M. Cifarelli, *op. cit.*, pp. 154-156.

³¹ F. M. Cifarelli, *op. cit.*, nota 333 a p. 105.

³² *Ibidem*. Si veda anche, nella stessa opera, la pianta dell'*arx capitolina* riportata in fig. 94 a p. 106.

³³ In merito all'attribuzione della parola moneta, il Ferrara, citando il *Regime del principe* (libro attribuito a S. Tommaso), riporta la frase: *moneta, quia monet mentem, ne fraus inter homines committatur*, riferendosi all'ammonimento affinché non si compiano frodi nello scambio (Francesco Ferrara, *Della moneta e de suoi surrogati*, Stamperia dell'unione tipografico-editrice, Torino, 1857, p. LV.

³⁴ Massimo Bustreo, Alberto Zatti, *Denaro e psiche: valori e significati psicosociali nelle relazioni di scambio*, FrancoAngeli, Milano, 2007, p. 17.

³⁵ Evidentemente il qualificativo fa riferimento alla Cuma Eolica, città dell'antica Grecia situata in Asia Minore, e non alla località campana dove era ubicato l'antro della Sibilla Cumana.

coniare monete a Cuma³⁶. I secondi si basano sul ritrovamento di *elektron* presso l'*Artemision* di Efeso, in Lidia³⁷; l'elettro era composto di una lega di argento e oro e recava un segno che rappresentava la garanzia statale della sua validità³⁸. Vale la pena notare che le due ipotesi potrebbero integrarsi tra loro in quanto un legame tra la Frigia e la Lidia potrebbe essere dato – se si vuole riconoscere valido il riferimento di Aristotele – dal fatto che nei pressi di «Cuma vi erano miniere che dopo essere state sotto il controllo dei Frigi passarono sotto quello dei Lidi»³⁹.

Da quanto sopra esposto si può ricavare l'esistenza di un filo conduttore che collega la monetazione con templi e/o luoghi consacrati alla Grande Dea, da Giunone Moneta presso la Zecca di Roma all'*Artemision* di Efeso. Il collegamento alla Dea potrebbe essere poi spiegato dalla considerazione che i metalli, di cui le monete sono fatti, vengono estratti dalla Madre Terra.

Prima che la moneta assumesse la funzione condivisa di unità di conto, le transazioni commerciali si basavano sullo scambio o baratto, consistente in un dono condizionato dall'obbligazione morale e sociale della reciprocità, e cioè dalla restituzione immediata o rinviata di un altro dono. Insomma, con il tempo, lo scambio di doni diventa un rituale complesso e meticoloso, regolato da convenzioni rigorose e reciprocamente vincolanti (una sorta di *do ut des*, sebbene *ante litteram*). I baratti si perfezionavano attraverso lo scambio di materiali di comune utilità, quali alimenti, legno, ma anche di mano d'opera; oppure mediante lo scambio di oggetti dotati di particolare bellezza, ovvero perché ritenuti preziosi e dunque portatori di intrinseco valore, come collane e monili⁴⁰. Gli scambi di oggetti preziosi, in particolare, non avvenivano come transazioni private ma costituivano eventi solenni nei quali si manifestavano l'onore e il prestigio del donatore⁴¹. Si rivestivano quindi di un carattere sacrale,

³⁶ Come si riscontra nel riferimento alla moglie di Mida nella Costituzione di Cuma che Eraclide Lembo riprende dalla *Politeia* di Aristotele: «Ermodice, moglie di Mida re di Frigia, fu donna di rara bellezza, oltre che saggia ed esperta, e fu la prima a battere moneta per i Cumani». (Nicola Parise, *La nascita della moneta, segni premonetari e forme arcaiche dello scambio*, Donzelli, 2000, p. 59).

³⁷ Secondo Erodoto l'origine della moneta si fa risalire a Cresos, che utilizzò una lega naturale di oro e argento, appunto l'elettro.

³⁸ Dall'uso di gocce di metallo di peso e forma definiti all'uso di pezzi muniti d'impronte che ne garantivano la più ampia accettabilità (N. Parise, *op. cit.*, p. 51).

³⁹ *Ivi*, p. 59.

⁴⁰ Ciò spiegherebbe anche un'altra interpretazione data a Giunone Moneta dallo studioso francese Jean Haudry, professore all'Università di Lione, secondo cui l'etimologia del nome sarebbe da ricercarsi nella radice 'moni' per cui Moneta sarebbe la 'dea dal collare' (Cfr. J. Haudry, *Juno Moneta Aux sources de la monnaie*, Arché, 2009).

⁴¹ Secondo Mauss gli oggetti preziosi nelle società arcaiche erano utilizzati ai fini di acquistare beni,

attestante un impegno reciproco. La reciprocità di tale impegno sarà successivamente trasferita alla moneta.

Il passaggio dal baratto alla moneta fu lungo e graduale e soprattutto eterogeneo dal punto di vista geografico. Ad esempio, quando la moneta era già utilizzata in Grecia e nel bacino del Mediterraneo, a Cartagine era ancora in uso il baratto di merci: prevalentemente era solito lo scambio con animali come le pecore, che dal latino *pecus* originano il termine *pecunia*, che si attesta come pre-moneta.

Oltre al valore dato dal metallo e dal suo peso (valore intrinseco), una caratteristica della moneta è quella della sua personalizzazione: in fase di coniazione, infatti, era possibile stampare delle effigi sui due lati, ma antecedentemente a Creso, la cui moneta in electrum riportava su un lato una testa di leone con un raggio di sole, i Sumeri utilizzavano una moneta anonima in argento per regolare gli scambi commerciali; a loro si deve poi l'invenzione della scrittura e delle prime operazioni matematiche atte proprio a registrare gli scambi.

Ai Greci si deve la diffusione della moneta coniatata, che ne garantiva valore e peso oltre che la provenienza. La diffusione della moneta nelle aree geografiche adiacenti al territorio ellenico si deve al commercio che, grazie a questo nuovo sistema di pagamento, influenzò le produzioni di materie prime quali i derivati dell'agricoltura e delle altre necessarie alla civiltà dell'epoca. Per esempio gli Ellenici preferirono non coltivare più il grano, ma acquistarlo con la moneta da altri popoli, il che determinò un'attribuzione del valore delle merci che si risolse a scapito di civiltà meno evolute⁴².

Nell'epoca romana la monetazione subisce una ulteriore evoluzione dettata da più esigenze. A differenza di quella ellenica, l'economia romana era basata non sulla produttività bensì sull'espansione militare e sulla tassazione delle attività produttive delle colonie conquistate. La moneta, quindi, aveva funzione di mezzo di scambio, unità di conto e riserva di valore. I Romani capirono per primi che questo mezzo per avvalorare il "potere" doveva essere diffuso anche nei ceti più bassi;

ma tali oggetti avevano anche un valore che trascendeva l'aspetto meramente economico; in questo senso gli oggetti in questione venivano utilizzati come denaro. Gli scambi tra i clan o tra le tribù avvenivano mediante il dono, che doveva essere accettato da chi lo riceveva e parimenti doveva essere ricambiato e quindi, in quel contesto, il dono non va più inteso nel solo senso moderno della parola, bensì con una valenza più ampia (cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono - Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, 2002).

⁴² Il valore delle merci era tradotto nel corrispondente valore della moneta usata nella transazione e questo, evidentemente, non poteva essere stabilito da chi vendeva ma da chi comprava, ossia dal possessore della moneta.

nacquero così le monete di bronzo che valevano nominalmente un decimo di quelle di argento (primo esempio di valore estrinseco) e quindi potevano essere alla portata del popolo che, per contro, non poteva più sfuggire alla tassazione.

I metalli che nel corso della storia sono stati utilizzati per coniare monete sono stati l'oro, l'argento e il rame (o leghe metalliche come l'ottone e il bronzo)⁴³. Le prime monete di bronzo sono state coniate in Sicilia e nella Magna Grecia, nella seconda metà del V secolo a. C.⁴⁴. L'esigenza di una moneta di basso valore è legata alla sua facile disponibilità nel favorire gli scambi⁴⁵. A tale riguardo, il Davanzati propone un interessante paragone tra la circolazione del sangue e la circolazione monetaria⁴⁶: analogamente al sangue, che veicola nell'organismo le sostanze nutritive, così la circolazione monetaria nutre e alimenta l'economia; infatti consente di mantenere in vita e far accrescere i commerci e, di conseguenza, contribuisce allo sviluppo della società. E infatti nel corso delle diverse epoche le monete di metallo prezioso hanno spesso visto un loro utilizzo più o meno esteso anche in Stati diversi rispetto a quello in cui venivano coniate. Nelle varie epoche si è tentato più volte di definire un rapporto di cambio tra le monete di differente metallo, tuttavia l'Autorità statale non è mai riuscita a evitare che tale cambio fluttuasse in ragione innanzitutto delle variazioni nelle quantità di metallo nobile che le monete contenevano, ma anche in ragione della relativa disponibilità di un metallo rispetto all'altro. In tale contesto variavano anche i prezzi delle merci per adeguarsi al maggior o minor contenuto di oro e di argento, e quindi al valore unitario della moneta.

⁴³ «L'oro e l'argento senza eccezione alcuna occupano da per tutto il primo ed il secondo grado. Il terzo metallo nei varj secoli è stato diverso. L'Europa tutta oggi usa il rame: usarono ancora gli antichi; ma i Romani più spesso usarono il rame giallo o sia ottone e il bronzo; anche del bronzo servironsi i sovrani successori di Alessandro e le città greche» (Ferdinando Galiani, *Della Moneta*, in *Scrittori Classici italiani di economia politica*, Tomo III, Stamperia e Fonderia De Stefanis, Milano, 1803, p. 25).

⁴⁴ F. Panvini Rosati (a cura di), *La Moneta Greca e Romana*, L'erma di Bretschneider, 2000, p. 56.

⁴⁵ «L'utilità non s'incontra mai generalmente parlando colla rarità; ma anzi quanto cresce l'utilità primaria tanto si trova più abbondanza, e perciò non può essere grande il valore. Quelle cose che bisognano a sostentarci sono così profusamente versate sulla terra tutta, che o non hanno valore o l'hanno assai moderato» (F. Galiani, *op. cit.*, p. 69).

⁴⁶ Il paragone è riportato nell'introduzione al lavoro di F. Ferrara, già citato, in cui l'autore a pag. LXVIII cita la lezione di Bernardo Davanzati del 1584, nel corso della quale è detto testualmente: «siccome il sangue che è il sugo e la sostanza del cibo nel corpo naturale, correndo per le vene grosse nelle minute, annaffia tutta la carne; così il danajo [...] correndo per le borse grosse nelle minute, tutta la gente rinsanguina di quel danajo, che si spende e va via continuamente nelle cose che la vita consuma; per le quali nelle medesime borse grosse rientra, e così rigirando mantiene in vita il corpo civile della repubblica».

Per le monete di rame (o lega)⁴⁷ si è sempre riscontrata una differenza tra il valore convenzionale e il valore intrinseco e tale differenza non ha mai avuto gli stessi impatti come per le monete di metalli nobili. Pertanto, il valore riconosciuto concretamente dalla società è stato di solito maggiore di quello intrinseco⁴⁸ e in linea con il valore nominale. Da ciò discende che i prezzi delle merci non subivano sensibili variazioni al variare del titolo della moneta di rame. La garanzia fornita dallo Stato non si riferiva infatti solo al valore intrinseco del metallo, ma anche al suo valore convenzionale come mezzo di pagamento⁴⁹; accade così che con l'aumentare della fiducia nella moneta perde importanza il valore intrinseco⁵⁰.

La monetazione romana comincia nella seconda metà del IV secolo a. C. con l'*aes grave*⁵¹: si tratta di una moneta di bronzo con circolazione locale riferibile a pesi di tipo romano-italico. Secondo Aristotele la moneta nasce come mezzo di scambio, pertanto è definita *nomisma* (cosa legale) perché sorge non per natura ma per *nomos* (legge) che, come tale, sta in nostro potere mutare⁵². La moneta è dunque un "oggetto sociale" essendo la sua funzione definita da un'organizzazione sociale a sua volta che la concretizza nell'apposizione di un segno, un sigillo⁵³. Tale sigillo

⁴⁷ «L'utilità del rame (sotto qual nome comprendo tutti i metalli inferiori [...]) è sopra gli altri grandissima; [...] vi sono state nazioni intere che non hanno usato altro, siccome fu Roma e Sparta [...] né la moneta di *billon* merita di essere distinta dal rame. È adunque il rame siccome la più vile, così la più utile moneta; [...] perciocché essendo certo che si trovano molte cose che non hanno maggior prezzo d'un quattrino» (F. Galiani, *op. cit.*, p. 196).

⁴⁸ «Le piccole e basse monete andavan serbate ai bisogni interni dello Stato, si sparpagliavan in molte mani, si spendevano alla giornata, niuno pensava ad accumularne, e non dovendosi accumulare, niuno era interessato o premurato a verificarne titolo e peso» (F. Ferrara, *op. cit.*, p. XLI).

⁴⁹ «Questa garanzia non attestava solamente il valore intrinseco del metallo, bensì assicurava l'esistenza di qualcuno in grado di pagare» (M. B. A. Zatti, *op. cit.*, p. 18).

⁵⁰ N. Parise spiega che: «La moneta non consiste nell'impronta, che è solo il riconoscimento e la sanzione del suo valore legale, prima e più che nel suo valore rappresentativo la moneta consiste nel suo valore intrinseco, che è misurato dal peso di metallo cui corrisponde. Ma la quantità di metallo non fa una moneta» (N. Parise, *op. cit.*, p. 111). Sempre da questo autore apprendiamo che la riforma monetaria augustea, che introduce l'utilizzo dell'oro, porta a definire un rapporto fisso tra l'*aureo* (che pesa 1/40 di libbra, ovvero 8,17 g.) e il *denario*, pari a 1:25 e tra il *denario* e il *sesterzio*, pari a 1:4. Durante il regno di Settimio Severo, la quantità di argento presente nel *denario* è pari a circa il 50% del peso, mentre rimane stabile il rapporto di valore nominale tra *aureo* e *denario* a quanto stabilito da Augusto. Con la crisi dell'impero romano nel III secolo d.C. il *sesterzio* perde buona parte del suo peso e il contenuto di argento nel *denario* si riduce ulteriormente, anche il peso dell'*aureo* non è più stabile. Rimane in circolazione come moneta fiduciaria l'*antoninianus*, dal nome dell'imperatore Marco Aurelio Antonino Caracalla, che ormai non aveva che il 2-3% di argento (N. Parise, *op. cit.*, pp. 107 e segg.).

⁵¹ Il peso era di una libbra romana (272,45 g.) suddivisa in 12 once.

⁵² La citazione tratta da Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 5, 1133a, 29-38 è presente in M. B. A. Zatti, *op. cit.*, a p. 56.

⁵³ «Per oggetto sociale intendiamo lo status che un oggetto fisico può assumere grazie a un processo attuato da esseri umani: a un dato tempo si può, tramite un'azione intenzionale, attribuire a un

costituisce il simbolo del patto fiduciario tra i membri dell'organizzazione sociale stessa⁵⁴. È per questa ragione che su tutte le monete in lega di rame si trova la sigla S C, stante per *ex Senatus Consulto*, ossia emessa per decreto del Senato. Essa sta ad attestare che il valore della moneta, diversamente da quella in metallo prezioso dotata di valore intrinseco, è garantito, in quanto meramente convenzionale, per decisione senatoriale. Questa sigla sarà presente in tutte le monete fino al III secolo⁵⁵.

Sebbene la dicitura *ex Senatus Consulto* sia presente col suo acronimo soprattutto fra i reperti numismatici, occorre tuttavia dire che presso l'antica Roma essa possedeva un'estensione ben più generale ed esprimeva l'autorità stessa del Senato, anche se la sua valenza giuridica andò modificandosi nel tempo. Durante il periodo regio, quello della Roma più arcaica, la locuzione indicava il parere espresso dal Senato in seguito a richiesta esplicita del sovrano. Non possedeva valore vincolante sul piano giuridico, ma di sicuro ne aveva sul piano etico-sociale, costituendo una sorta di "Consiglio dei Padri" (*Consilium Patrum*)⁵⁶. La situazione cambiò con l'avvento dell'età repubblicana, durante la quale il Senato raggiunse il culmine del potere, nell'esercizio del quale dovette confrontarsi spesso con i "magistrati" che, così come i senatori, provenivano dall'aristocrazia romana, sebbene fosse il Senato a esserne la principale rappresentanza. Entrambi gli organismi, Senato e Magistratura, erano evidentemente interessati a mantenere l'equilibrio e l'ordine sociale e questo spiega perché le decisioni assunte

oggetto fisico una certa funzione, che a sua volta viene codificata grazie a un segno, una traccia, che è l'elemento proprio di quell'oggetto fisico perché esso possa venire riconosciuto come oggetto sociale. In seguito a ciò l'oggetto fisico perde il proprio specifico e unico significato per assumere in toto il valore delle funzioni attribuitegli [...] La condizione necessaria dell'oggetto sociale moneta, il modo in cui esso si costituisce a seguito di un atto compiuto da almeno due individui, è una iscrizione che gli conferisce una riconosciuta validità-legalità [...] La moneta è pertanto il prodotto di un'intenzionalità sociale che ne rappresenta la seconda condizione necessaria e che fa sì che l'oggetto venga utilizzato per le funzioni attribuitele» (M. G. Turri, *op. cit.*, p. 19).

⁵⁴ «Il denaro come patto fiduciario tra le parti, garantito da un istituto stabile. La rappresentazione [del patto] in un oggetto che diviene simbolo. L'oro si presta a rappresentare il denaro perché è materia incorruttibile» (M. B. A. Zatti, *op. cit.*, p. 16).

⁵⁵ F. Barellò, *op. cit.*, a p. 198: «Su tutta la monetazione in *aes* compare in maniera sistematica la sigla SC (*Senatus Consulto* 'per decisione del Senato'), che occasionalmente era stata indicata su alcune emissioni repubblicane [...] si ritiene che questo potere fosse, come molti altri del supremo organo politico repubblicano, del tutto nominale, mentre di fatto la potestà assoluta fosse saldamente nelle mani del principe, che disponeva a sua discrezione di tutte le scelte che concernevano la monetazione». Inoltre, a p. 106 si legge: «Con Augusto la moneta di bronzo ritornò ad avere una notevole importanza, in quanto il *princeps* riteneva necessario aprire uno spazio più ampio ai commerci e alle contrattazioni di modesto volume economico fondamentali per l'economia del nuovo stato».

⁵⁶ Al *Consiglio dei Padri* si fa riferimento anche nei Regolamenti dell'Ordine Egizio, il cui Rito Antico fu modificato nell'850 a. C. (cfr. *La Pietra Angolare Miriamica, cit.*, p. 277), ossia circa 100 anni prima della data cui si fa risalire la fondazione dell'Urbe.

appunto *ex Senatus Consulto*, per quanto non fossero strettamente vincolanti *de iure*, fossero dotate, *de facto*, di indiscussa efficacia.

Il tramonto dell'era repubblicana e il sorgere del principato prima e dell'impero poi modificò nuovamente status e contenuti della locuzione. Le decisioni assunte dal Senato in questa forma divennero sì vera e propria fonte di diritto tanto nei confronti dei magistrati quanto verso funzionari e semplici cittadini, tuttavia lo furono in quanto contenitori legali della volontà dell'imperatore, il quale esponeva in Senato le proprie decisioni per raccogliere intorno a esse il consenso dei senatori che poi le promulgavano secondo la formula tradizionale. Lo svuotamento progressivo della formula *ex Senatus Consulto*, corrispondente alla progressiva perdita di autorità e di potere da parte del Senato, continuò senza più arrestarsi, fino a quando con l'imperatore Nerva la formula stessa cadde definitivamente in disuso⁵⁷.

Chiudiamo queste brevi note storiche con una considerazione che ne riconduce l'essenza alla Schola. Le monete con la scritta S C, lettere che il logo dell'Accademia pone in evidenza in seno all'acronimo S.P.H.C.I., sono in metallo vile, per lo più in rame e in bronzo. Fatte di tali materiali, di povero valore intrinseco, non potevano di per sé stesse avere peso nello scambio, da cui la necessità della garanzia senatoriale. Di contro, la bassa lega ne favoriva la diffusione e questi due elementi, la "garanzia" del Senato e l'intensa circolazione assicurata dal passaggio "di mano in mano", dovettero certamente pesare nella riqualificazione delle due lettere in sovraimpressione al momento dell'assegnazione del timbro.

Infatti, il valore convenzionale e "di patto" veicolato dalla moneta diviene, nel rapporto tra Grande Ordine Egiziano e Schola, evidenza di un altro "patto", contratto sia in nome collettivo (nella fattispecie con l'Accademia Giuliana e, in senso lato, con la Schola tutta della quale ogni Accademia è emanazione operativa), sia con il numero virtuale del singolo iscritto: patto, questa volta, sancito non dal Senato ma, per trasposizione analogica, *ex Synedrii Consulto*. Si fa poi notare che moneta, numero e nume⁵⁸ rimandano tutti alla medesima radice latina che indica la cosa assegnata e la quantità regolata⁵⁹. Vincolo tra due parti contraenti, il patto

⁵⁷ Cfr. Dario Mantovani, *Diritto e costituzione in età repubblicana*, in *Introduzione alla storia di Roma*, di E. Gabba, D. Foraboschi, D. Mantovani, E. Lo Cascio, L. Troiani, Edizioni LED, Milano, 1999.

⁵⁸ Come si approfondirà nel prossimo paragrafo, nelle case romane tale nume o *genius* era rispettato sotto le sembianze del serpente.

⁵⁹ Nel 1891, parlando del *mana* melanesiano, Robert Henry Codrington ne diede una definizione che sinteticamente lo significava come forma elementare del sacro che è credenza in un potere o influenza sovranaturale presente nell'atmosfera della vita. Interessante notare che nel 1926 il latinista inglese Herbert Jenkins Rose riprese il medesimo concetto sostenendo che gli antichi

contiene l'implicito monito a non tradire – *pacta sunt servanda* – che già era ascritto in Roma alla Dea Moneta, divinità presente nella religiosità primitiva e più tardi assimilata a Giunone. Quella del patto è una questione densa di significato e sottende una materia gravida di conseguenze. Su tale questione sarà perciò opportuno tornare nuovamente e a tempo debito, per declinarne meglio la portata in chiave ermeneutica ma soprattutto per approfondirne le implicazioni sul piano iniziatico.

3 – Gli elementi del simbolo: la terra, il serpente, le ali

La potenza espressiva del timbro della Giuliana sta nella forza di sintesi dell'immagine che vi è rappresentata e che, nella sua semplice essenzialità, lo fa apparire di immediata lettura. Dal punto di vista del simbolismo iconografico salta subito all'evidenza la corrispondenza analogica tra i suoi tre elementi costitutivi, la zolla di terra, i serpenti e le ali, e gli elementi terra, acqua e aria della tradizione. Manca, per completare il quaternario, l'elemento fuoco. Probabilmente, l'apparente omissione non è casuale e vi è da pensare che faccia parte essa stessa del significato complessivo sigillato nel timbro. Del resto, anche nella metafora cara agli alchimisti il “fuoco segreto dei saggi” non si rende mai visibile all'artista, sebbene agisca lungo l'intero corso dell'Opera nel ruolo di artefice onnipresente e soprattutto indispensabile. L'assenza della testimonianza grafica dell'elemento fuoco non deve perciò trarre in inganno e infatti le tracce della sua azione si troveranno disseminate un po' ovunque nel corso della nostra analisi che, tuttavia, non può che muovere dagli elementi visibili, a partire dalla terra dalla quale origina il primo serpente.

La zolla e l'elemento terra

Terra che nasconde le miniere di tutti i metalli, dai più vili ai più preziosi, e che, come le corna di Amaltea, la mitica capra che nutrì insieme alle Ninfe il Re degli Dei con nettare e ambrosia, può far prorompere da sé ogni abbondanza e dar forma ad ogni desiderio dell'alchimista⁶⁰.

romani avessero pari credenza e che il nome latino per *mana* fosse *numen*. Una volta espressa da un determinato dio tale forza o *numen* diventava *numen dei* e quindi si personificava (Georges Dumézil, *La religione romana arcaica*, edizione italiana e traduzione a cura di Furio Jesi, Rizzoli Editore 1977).

⁶⁰ AA.VV., *Le terre della Sibilla appenninica*, Ed. Miriamica, 1999, p. 107.

Questo diceva il Maestro M. A. Iah-Hel spiegando ruolo e funzione della terra nella *Cavea Sibillarum*⁶¹, ciò che introduce agli innumerevoli significati che l'immagine di questo elemento ha nel nostro timbro.

La terra, considerata da molte tradizioni la madre stessa della vita, è l'elemento sacro per eccellenza perché è quello che contiene in sé tutti gli altri: l'aria tra zolla e zolla e, all'interno della zolla stessa, l'acqua nelle sue sorgenti sotterranee, il fuoco nelle sue viscere. A livello simbolico la terra indica densità, fissazione, condensazione, realizzazione; è il contrapposto dell'aspetto aereo, è il *coagula* complementare al *solve*, è il punto di partenza e il punto di arrivo, come recita la Tavola di Smeraldo⁶²: «Ei rimonta dalla Terra al Cielo, subito ridiscende in Terra, e raccoglie la forza delle cose superiori ed inferiori». Secondo la Teogonia di Esiodo la Terra, Gaia, apparsa subito dopo il Caos, partorì tutti gli dèi e generò le condizioni perché si manifestasse ogni cosa visibile. Racconta Esiodo⁶³:

Prima sorse il Caos; poi Gea, dall'ampio seno, solida ed eterna sede di tutte le divinità che abitano lassù, oppure in lei stessa, nella Terra, ed Eros, il più bello tra gli dèi immortali, che scioglie le membra e soggioga lo spirito di tutti gli dèi e di tutti gli uomini. Dal Caos discendono Erebo, il buio privo di luce delle profondità, e Nyx, la Notte. Nyx partorì l'Etere, la luce del cielo, ed Emera, il Giorno, essendosi unita in amore con Erebo. Gea invece prima di ogni altra cosa partorì come suo simile il Cielo stellato, Urano, affinché questo l'abbracciasse interamente e fosse sede solida ed eterna degli dèi beati. Essa partorì poi le grandi montagne, nelle cui valli dimorano così volentieri certe dee, le Ninfe. Infine diede alla luce Ponto, il Mare deserto e spumeggiante. Essa creò tutto ciò senza Eros, senza accoppiamento.

Evidentemente, fu proprio per questa sua prerogativa di produrre la vita da sé medesima che le fu attribuito l'appellativo di Grande Madre, prerogativa che, stando a quanto ci racconta Esiodo, emerse insieme con la Terra direttamente dal Caos e senza alcuna intermediazione, ossia "senza accoppiamento". Inoltre, colpisce anche l'insistenza con la quale Esiodo parla della Terra come di "sede solida ed eterna" delle divinità, quasi a voler sottolineare e a rendere evidente, fra le pieghe allegoriche del mito, la concretezza della realtà materiale quale espressione visibile e tangibile dell'opera divina. D'altronde anche il Maestro J. M. Kremm-Erz, con la capacità che lo contraddistingue di palesare nella maniera più chiara verità

⁶¹ Incisione tratta dall'opera alchemica *Chimico Crivello*, dell'olandese Parafraste Ocella del 1666.

⁶² Rivista *Ibis*, Phoenix, Genova, 1979, p. 34.

⁶³ Károlyi Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Il Saggiatore, Milano, 2009, p. 29.

che altri invece amano ammantare di mistero, parlando della terra dice⁶⁴:

Un contadino che con il punteruolo fa un buco nella terra, vi gitta un seme e dopo una stagione raccoglie il frutto, fa tutte le quattro operazioni espresse nel tetragramma divino [...] Questa operazione tanto sciocca e comune del villano è simile a quelle che l'uomo fa per riprodurre sé stesso ed è simile a qualunque operazione di creazione in tutti i regni della Natura.

Dunque la terra come generatrice di vita, dispensatrice di nutrimento, ma anche fattrice di metamorfosi, che permette al seme di trasformarsi in fiore, al fiore di cambiarsi in frutto e al frutto di produrre di nuovo un seme, in un ciclo continuo di morte e rinascita.

Sulle capacità intrinseche alla natura della terra, sulla sua attitudine a generare moltitudini di specie viventi, così si esprime Cornelio Agrippa⁶⁵:

Essa racchiude le semenze d'ogni cosa e contiene tutte le virtù seminali, il che l'ha fatta chiamare animale vegetale e minerale [...] Essa è suscettibile d'ogni sorta di fecondità e, come la prima madre, capace di essere il punto di partenza d'un accrescimento illimitato d'ogni cosa. Per quanti segreti naturali voi possiate carpirle, purché le sia concesso di ristorare le sue forze e di restare esposta all'aria, essa non tarda a ridiventare fertile e feconda sotto gl'influssi astrali e produce da sola piante, vermi, animali, pietre e metalli.

È dunque un luogo di fecondità e trasformazione che «partorisce tutti gli esseri, li nutre, poi ne riceve nuovamente il germe fecondo», come scriveva Eschilo nelle *Coefore*, e difatti la terra, come materia da cui la vita si origina, è presente in molti miti sulla creazione del mondo, dove la Divinità forma l'uomo usando ora la terra argillosa, ora l'humus, oppure usa un impasto di «terra e acqua, come la donna di Esiodo»⁶⁶.

L'idea stessa di humus, terra fertile, umida, grembo ideale per produrre la vita, rimanda a quella simbolica di utero femminile, luogo d'elezione per il riprodursi della vita: è sempre esistita, infatti, come attestano gli studi di antropoarcheologia, una correlazione tra la fertilità del suolo e il potere generatore della donna da cui è scaturita l'immagine della Madre Terra in tutte le sue rappresentazioni. Piuttosto, la particolarità rilevata da Marija Gimbutas⁶⁷ può consistere nel fatto che il legame tra il suolo fertile e la

⁶⁴ Giuliano Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. I, p. 185.

⁶⁵ Cornelio Agrippa, *La filosofia occulta o la magia*, Vol. I, Edizioni Mediterranee, Roma 1972, pp. 10-11.

⁶⁶ Nicole Loraux, *Nati dalla terra*, Meltemi Editore, Roma, 1998, p. 25.

⁶⁷ Marija Gimbutas, *Il linguaggio della Dea*, Longanesi & C., Firenze, 1990.

Madre Terra sembra precedere l'avvento dell'agricoltura, il che darebbe conto della correlazione tra ciclo produttivo del terreno e fertilità femminile. Non a caso immagini di statuette femminili incinte compaiono già nel Paleolitico, dunque ancora prima che la Terra potesse essere identificata come dispensatrice di nutrimento prodotto in modo sistematico ed estensivo. Possiamo affermare perciò che l'immagine della terra, legata al mistero della nascita e della morte e quindi al mistero della vita, ha interessato l'essere umano da sempre, o almeno da quando comparvero le prime sculture, ossia 25.000 anni fa circa. Il mistero della vita è anche il mistero della molteplicità delle forme: «L'Uno – dice il Maestro – che tutto in sé contiene»⁶⁸; laddove, forse, quell'Uno potrebbe essere interpretato come “Una” alla luce di un altro passo, sempre del Kremmerz, nel quale è detto che «la materia è eterna, segue una legge immutabile di ricostituzione; decomposta, si ricompone in una forma»⁶⁹.

Anche gli studi di Erich Neumann sulla lettura in chiave archetipale del mito della Grande Madre si muovono in questa direzione. Lo psicologo e psicanalista tedesco così si esprime rispetto all'immagine della Dea riprodotta in una statuetta tracia del Neolitico: «Essa è la madre terra, la madre della vita, che domina su tutto ciò che è scaturito e nato da lei e che ritorna a lei»⁷⁰.

Dunque, l'uomo, per simboleggiare il mistero dell'unità di tutte le forme di vita esistenti sulla terra, ha usato, fin dai primordi della sua storia, l'immagine di una figura femminile. Concetto che, come si è accennato trattando del nome della Giuliana, il Maestro Kremmerz ha sintetizzato nell'idea di “Matriarchia”, termine il cui significato è stato esplicitato dal Maestro M. A. Jah-Hel nel modo seguente⁷¹:

Il termine Matriarchia (voce inesistente nel vocabolario Treccani) appartiene invece alla sfera del Sacro e va inteso come derivante dalla radice del latino *matrix-cis*, matrice, utero, e dalla sincope del greco *ἱεραρχία*, gerarchia, ordine sacro, cioè naturale e divino insieme e quindi assoluto.

Questo “ordine sacro”⁷² – connubio ierogamico tra “matrice” e “ordine”

⁶⁸ Dal Credo della Schola.

⁶⁹ Giuliano Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. III, p. 262.

⁷⁰ Erich Neumann, *La Grande Madre*, Astrolabio, Roma, 1974, p. 110.

⁷¹ AA.VV., *La Sibilla appenninica – I volti di pietra della matriarchia*, Editrice Miriamica, Bari, 1997, pp. 5-6.

⁷² In lingua greca, *ἱεράρχης*, letteralmente ‘gerarca’, significa ‘sommo sacerdote’ o ‘capo spirituale’. Dunque, gerarchia intesa non nell’accezione profana di ordinamento verticistico, bensì come espressione di una “superiorità spirituale”, naturale e divina insieme, come è appunto detto nella citazione.

che adesso possiamo intendere come manifestazione susseguente al caos originario e regolata da una Legge – contenente in sé ogni cosa è dunque assimilabile alla materia (dalla radice latina *mater*, equivalente anche foneticamente al greco μήτηρ, ‘madre’)⁷³, simbolicamente rappresentata nella terra, la stessa terra che gli antichi avevano ipostatizzato sotto le sembianze femminili della Dea vista nella sua totipotenza di vita ma anche di morte, di amore e dolore, di giovinezza e vecchiaia: la terra è produttrice di seme e frutto e allo stesso tempo è luogo di morte e putrefazione. Pernety ne parla come di «matrice universale del mondo, ricettacolo degli elementi, il gran vaso della Natura, il luogo nel quale si compie la corruzione delle sementi, sepolcro e tomba vivente di tutte le creature»⁷⁴.

Nella iconografia classica l’aspetto polivalente della terra è espresso dalla triplice Dea: Kore, giovane vergine, Persefone, donna feconda e matura, e infine Ecate, vecchia saggia che sa dare la morte per avviare un nuovo ciclo.

Ora, sulla scorta delle considerazioni fatte, torniamo al simbolo della Giuliana e a quella “zolla” dalla quale emerge e si innalza il serpente.

La zolla disegnata in evidente rilievo rimanda all’idea di rigonfiamento della terra e questo, a sua volta, richiama l’immagine di una collina che fin dal Neolitico è stata associata al ventre gravido della Dea, mentre alla sua sommità si è fatto corrispondere l’ombelico, l’*omphalos*⁷⁵. Pausania⁷⁶ ritiene che esso occupi il centro della terra mentre per Pindaro l’*omphalos* rappresenta la via di comunicazione fra i tre livelli dell’esistenza o i tre mondi: dell’uomo, della dimora sotterranea dei morti, della divinità. Per i Romani il *mundus* rappresentava la porta di comunicazione fra le tre sfere e Varrone in particolare sottolinea come «l’*omphalos* di Delfo sia la tomba del serpente sacro di Delfo», quindi «porta dei tristi dei dell’inferno»⁷⁷. In effetti, l’*omphalos* racchiude in sé più valenze tutte collegate tra loro, o meglio tutte collegate alla stessa idea della Terra come Dea Madre gravida, in quanto contenente in potenza tutte le forme e tutte le possibilità realizzative.

Il legame tra l’*omphalos* e la cavità che ne rappresenta in qualche modo la porta di accesso ci riporta alla mitologia greca per la quale l’abisso, il profondo tenebroso, è l’utero della terra, spesso abitato da

⁷³ Da cui il “materialismo sacro” di Giuliano Kremmerz, punto di riferimento cardinale nonché caposaldo, teorico e pratico, nella prassi della Schola.

⁷⁴ Antonio Giuseppe Pernety, *Trattato dell’opera ermetica*, Phoenix, Genova, 1979, p.87.

⁷⁵ Michel Dames, *The Silbury Treasure*, Thames and Hudson, 1976.

⁷⁶ Pausania X, 16, 2.

⁷⁷ Varrone, *De lingua latina*, VII, 17.

serpenti⁷⁸, così come emerge dai rituali in onore di Demetra, nelle cosiddette *Thesmophorie*⁷⁹, dove le donne gettavano nella Megara, una fossa profonda abitata da serpenti, dei porcellini vivi, finché i loro resti putrefatti venivano estratti dalle fosse e gettati nella terra insieme ai frutti per propiziare l'abbondanza⁸⁰.

Ora, se come afferma la Gimbutas⁸¹ l'*omphalos* è sia la Madre Terra nel suo aspetto giovanile sia il serpente⁸², si potrebbe ipotizzare che nel timbro dell'Accademia Giuliana quella ivi raffigurata sia una terra pregna di significati, un luogo in cui l'energia vitale si concentra al suo massimo grado di sviluppo, un luogo di forza particolarmente ricco di magnetismo e adatto, per questo, a modificare la natura degli esseri che con esso riescono a stabilire un punto di contatto e di mutua interazione. Dunque, terra come archetipo ancestrale del femminile, a proposito del quale è stato opportunamente osservato che «i luoghi numinosi della vita preorganica sono il monte, la caverna, la roccia, il sottosuolo. È qui che risiede il potere femminile: in tutto ciò che è germinativo e sta all'origine dei fenomeni concreti. La donna, pertanto, è la Veggente Primordiale, poiché in lei emerge una "energia vibrazionale" che si traduce in parola»⁸³.

Di nuovo, per spiegare le implicazioni e il senso profondo di questo concetto dobbiamo ricorrere alle parole di M. A. Iah-Hel – tra le più chiare nel panorama culturale odierno nello spiegare i misteri della Vita – che, parlando del Monte Sibilla, terra particolarmente pregna di forze ed energie, dice⁸⁴:

[...] si potrebbe considerarlo come un alambiccio in cui la materia caotica e informe si quintessenza in germi vitali, organizzati per legge creativa d'Amore, in idee e forme. Ma vuol essere anche un'enorme antenna parabolica, rice-trasmittente,

⁷⁸ Erich Neumann si pone sulla stessa linea interpretativa del mito greco, dal quale mutua immagini e parole quando osserva che «l'abisso è l'utero della terra, il contenitore la cui fertilità viene rappresentata [...] dal serpente legato a esso» (Erich Neumann, *op. cit.*, p.191).

⁷⁹ Da Demetra detta Tesmofora, in quanto legislatrice in materia di agricoltura, matrimonio e vivere civile. Le *Tesmoforie* si celebravano in autunno e ad Atene duravano tre giorni durante i quali le donne, che dovevano essere libere, si recavano al santuario, digiunavano per cucinare poi, al terzo giorno, la carne degli animali sacrificati offrendone parte alla Dea insieme ai prodotti della terra. Ai rituali delle *Tesmoforie* era rigorosamente inibita la partecipazione agli uomini.

⁸⁰ Luciano di Samosata, *Dialoghi delle cortigiane*, in *Le religioni dei misteri*, a cura di Paolo Scarpì, Vol. I, Mondadori, Milano, 2002.

⁸¹ M.Gimbutas, *op. cit.*, p. 149.

⁸² Nelle rappresentazioni su alcuni vasi greci l'*omphalos* ha al suo interno un serpente (J. E. Harrison, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Ed. Cleveland: Meridian, 1962) e l'idea che il potere del serpente nell'*omphalos* sia legato alla forza del femminile è espressa su un altro vaso dove, nel "ventre", al posto del serpente, è rappresentata direttamente una Dea.

⁸³ AA.VV., *Sibilla Appenninica*, cit., P. Calenda, *La Sibilla e i Misteri tellurici*, p. 28.

⁸⁴ *Ivi*, p. 6.

volta verso gli spazi cosmici più sconfinati per comunicare col mondo delle Cause.

La sacralità della Terra assume anche un aspetto pratico quotidiano la dove è usata per sacrifici e giuramenti: è presente in questa accezione fin dal mondo arcaico, così come attestato dalla Gimbutas che scrive⁸⁵:

La terra è la cosa più sacra che esista e non si può scherzare con essa. I sacrifici in suo onore sono di suprema importanza e gravi conseguenze sono possibili se le offerte non sono fatte ad intervalli regolari.

La stessa cosa accade nel mondo Greco (è sulla dea Terra, o Gea, oltre che su Giove, che Omero fa giurare Agamennone e i principi troiani⁸⁶) e anche nel mondo pre-romano e romano: basti pensare alla cerimonia del *Ver Sacrum* degli Italici, in cui la terra dei nuovi insediamenti, così come quella delle origini, riveste un carattere sacro in virtù del quale interviene spesso come garante nei giuramenti. Il nesso che si stabilisce tra terra e giuramento diventa per altro comprensibile se si pensa che il giuramento è il legame vitale che unisce in maniera indissolubile i componenti di un gruppo, il quale gruppo, come ogni altra forma sociale collettiva, è esso stesso figlio della terra, madre e nutrice di ogni società⁸⁷.

Il serpente tra simbolo e mito

Dati i fini e il contesto significante in cui si colloca l'argomento che si sta per affrontare, è opportuno almeno far menzione di come l'interesse magico rituale per il serpente sia universalmente riscontrabile in tradizioni antiche, o antichissime, nelle quali ha importanza simbolica di assoluta preminenza. Questa constatazione, in era moderna, ha dato la stura a un profluvio di stimolanti e interessanti ipotesi sul significato originario di un simbolo così diffuso. Significato che, con buona probabilità e a dispetto della marea di dotte interpretazioni, nella sua sostanza autentica e originaria probabilmente sfugge ancora. Bisogna infatti tener presente che la modalità del "conoscere", da noi oggi utilizzata nell'approcciare un qualsiasi fenomeno già noto e considerato dagli antichi, potrebbe essere

⁸⁵ Marija Gimbutas, *op. cit.*, p. 159.

⁸⁶ Omero, *Iliade*, Libro IV, versi 375-371.

⁸⁷ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Robert Laffont, Paris, 1982. Alla voce 'Terra' è detto testualmente: «Con questo carattere sacro, con questo ruolo materno, la terra interviene nella società come garante dei giuramenti. Se il giuramento è il legame vitale di un gruppo, la terra è madre e nutrice di tutta la società». In proposito è interessante notare che è rimasta nelle abitudini popolari l'usanza di giurare sulla "propria madre" per suggellare con maggior forza il valore simbolico dell'atto.

significativamente difforme da quella usata dai nostri antenati appunto vari millenni fa, così come lo può essere tuttora da quella delle comunità indigene, ancora non alfabetizzate, che costituiscono il prevalente interesse di etnologi e antropologi. Un esempio in tal senso lo si riscontra nella tradizione magico-sciamanica: quando si parla degli animali di valore totemico (e praticamente tutti lo sono), spesso non si pone distinzione tra l'animale concreto e vivente e quello comparso nel sogno o nel "viaggio" sciamanico. Quando lo sciamano dichiara di avere "incontrato" il serpente, può indifferentemente riferirsi a un incontro reale, a un sogno o a una visione, senza che si avverta, né da chi racconta né da chi ascolta, la necessità di specificarlo. Sotto questo punto di vista, affascina, e andrebbe ermeticamente penetrata la constatazione che, per i popoli che vivono o vissero profondamente l'esperienza magico-sciamanica, la distinzione tra realtà concreta, sogno e visione, risulta essere meno importante di quanto lo sia per noi moderni e istruiti alfieri di un razionalismo positivista postumo.

Quello della conoscenza, che qui si è accennato *en passant*, non è un problema trascurabile e non lo è neppure per la Scienza Ermetica se è vero, come afferma il Maestro Kremmerz, che «per conoscere ciò che è la cosa, bisogna essere la cosa stessa»⁸⁸. Da qui la necessità, nell'interpretazione di simboli antichi e antichissimi, di affidarsi in prima istanza a quanto ci viene da una Tradizione codificata da oltre seimila anni, come è quella della Schola, e poi di sottoporre il tutto al vaglio dell'esperienza e della verifica sperimentale, i cui capisaldi operativi fanno parte anch'essi di una prassi consolidata e a prova certa.

Ma torniamo al serpente che, come icona allegorica e mitica, è presente sin dai tempi più remoti della storia umana e spesso con significazione ambivalente. Il serpente è identificato con la corrente vitale primigenia⁸⁹ che si biforca, come la lingua del rettile, nelle opposte polarità della vita universale. Dice il Maestro J. M. Kremm-Erz che «la Magia volgarizza l'unità della forza e della materia nella *corrente vitale o astrale* – il gran serpente della trasformazione»⁹⁰.

L'apparenza duale della manifestazione ha formato il tema centrale di molti dei miti dell'umanità, spesso semplificato nel conflitto dialettico tra spirito e materia e nella contrapposizione cielo-terra. In questo confronto antitetico e inconciliabile degli opposti, nel quale le culture di tutti i tempi

⁸⁸ G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi, op. cit.*, Vol. II, p. 326.

⁸⁹ Per Marija Gimbutas il serpente «è forza vitale, simbolo seminale, epitome del culto della vita su questa terra» (M. Gimbutas, *op. cit.*, p. 121).

⁹⁰ G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi, cit.*, Vol. I, p. 74.

hanno voluto ravvisare la rappresentazione dell'eterna lotta tra bene e male, il serpente ha finito, da un certo punto in poi, per essere assimilato al secondo termine del binomio, assumendo per questo una connotazione negativa che si è accentuata soprattutto nelle religioni. Ambrogio Donini, ad esempio, nella *Enciclopedia delle religioni*, annota⁹¹:

Il Cristianesimo ha portato alle sue estreme conseguenze queste manifestazioni negative del mito del serpente; per contrasto, alcune sette gnostiche, che denunciavano come malvagio il dio creatore dell'Antico Testamento, avevano al centro del loro culto il serpente, come antagonista di Jahvèh, cui avrebbe sottratto il dono della conoscenza e della salvezza, per trasferirlo poi agli uomini.

Tipici rappresentanti di questo culto erano gli "ofiti" o "naasseni"⁹², detti tali perché appunto adoratori del serpente, considerato la fonte prima di ogni conoscenza e vero latore della *Sophia*.

Come simbolo della forza cosmica primordiale, il serpente è il motore di ogni trasformazione, evidente in primis nel mutamento e nell'alternarsi dei cicli stagionali. Ora se tale forza, figurata in terra con l'immagine ctonia del serpente, si biforca nel riflesso degli opposti, è ragionevole supporre che i nostri remoti avi avessero cercato anche nel cielo un segno che di quella immagine fosse evidente corrispondenza. E in effetti, il mitologema del serpente trova rappresentanza di sé anche nel firmamento visibile, nel riconoscimento del 13° segno dello Zodiaco, detto *Ofiuco* o *Serpentario*, segno per altro mai entrato nell'astrologia ufficiale.

In Fig. 12 è mostrata la costellazione di *Ofiuco*, posta tra *Scorpione* (a destra nell'immagine) e *Sagittario* (in alto) nella fascia zodiacale. Come si può notare la posizione di *Ofiuco* appare piuttosto decentrata rispetto all'eclittica che risulta esserne intersecata per la sola parte inferiore della costellazione (corrispondente nell'immagine alla gamba destra). Al disallineamento evidente, accentuato dall'estensione della dimensione apparente della costellazione, si deve forse l'esclusione di *Ofiuco* dalla fascia zodiacale così come ci è nota. Altre ragioni vanno probabilmente cercate nella scelta di ripartire in dodici settori il piano dell'eclittica che invece, con l'inclusione di *Ofiuco*, sarebbe stato suddiviso in tredici parti⁹³.

⁹¹ A. Donini, *Enciclopedia delle religioni*, alla voce 'Serpente' (culto del), Edizioni Teti, 1977, p. 388.

⁹² I due termini provengono rispettivamente dal greco ὄφις e dall'ebraico *nāhāsh* e significano entrambi 'serpente'. Gli 'ofiti' o 'naasseni' facevano parte di una setta gnostica del II secolo d.C..

⁹³ Lo zodiaco è la fascia celeste comprendente il percorso apparente che il Sole effettua nel suo moto annuale, percorso che è chiamato, per l'appunto, eclittica. Tale percorso viene suddiviso in dodici parti uguali, tre per ogni stagione; ciascuna parte, o arco, sottende un angolo di 30° e corrisponde a un segno zodiacale. Lo zodiaco comprende dunque dodici segni che si fanno partire, per convenzione, da quello

Questo tipo di suddivisione, per altro non ignota agli antichi, diventa interessante sul piano simbolico in quanto pone in risalto il collegamento analogico non tanto con i cicli lunari astronomici (tredici cicli lunari richiederebbero infatti circa 384 giorni, troppi rispetto a un anno di 365 giorni) ma con i cicli mestruali della donna: la durata media di un ciclo – più o meno 28 giorni – moltiplicata per 13 dà come risultato 364, praticamente coincidente con la durata in giorni di un anno solare. Dice Kremmerz⁹⁴:

Così la luna alchimica la quale non ha niente a che vedere col satellite della terra, ma con funzioni del corpo umano analogiche alla luna satellite. Così avrai spesso sentito dire: luna rossa il mestruo delle donne, ma luna alchimica è spazio di tempo passante tra due lune rosse.

Ecco allora che il serpente celeste si troverebbe a cadenzare il percorso solare sul ritmo di un ciclo naturale eminentemente femminile e volto alla generazione, riproduzione e al mantenimento della vita. Sta di fatto che oggi i segni zodiacali sono quelli stabiliti nel II secolo d.C. dall'astronomo alessandrino Tolomeo, mentre del *Serpentario* e di quello che il simbolo celeste rappresentava per i nostri avi si è perduta la memoria⁹⁵.

L'associazione del serpente al genere femminile, e più ancora alla coniugazione al femminile della divinità, ha origini assai remote. Marija Gimbutas ci informa che tracce in tal senso sono diffuse in tutta l'Europa, e nell'Età del Bronzo della Creta minoica, già a partire dalla metà del VII millennio a.C.⁹⁶. Parimenti, testimonianze arcaiche quali decorazioni di ceramiche che iniziano a comparire nella seconda metà del VI millennio a.C. associano il serpente all'elemento acqua e ai simboli a esso collegati⁹⁷. Sul rapporto tra il serpente, «simbolo transfunzionale [che] permea tutti i temi dell'antico simbolismo europeo»⁹⁸, e l'elemento da cui sgorga la vita

dell'*Ariete*, coincidente con l'inizio della primavera, per terminare col segno dei *Pesci*, che sancisce la fine dell'inverno. In realtà, l'estensione apparente del tratto di percorso corrispondente a ciascun segno non è affatto uguale per tutti, ma varia da segno a segno e ciò basterebbe di per sé per consentire a *Ofiuco* di entrare legittimamente fra le costellazioni dello zodiaco.

⁹⁴ G. Kremmerz, *Corpus Philosophicus Totius Magiae*, paragrafo 155.

⁹⁵ Giovanni Pozzoli associa il tredicesimo segno dello zodiaco a Esculapio che trattiene fra le mani un serpente. Per questo autore Esculapio è il simbolo del Sole all'equinozio di autunno e *Ofiuco* è appunto collocato fra le costellazioni autunnali (cfr. G. Pozzoli, F. Romani, A. Peracchi, *Dizionario storico-mitologico di tutti i popoli del mondo*, Tip. Vagnozzi, Livorno, 1829, Tomo II, pag. 983).

⁹⁶ «Sigilli di argilla con motivo a spira di serpente dimostrano che, fin dalla metà del VII millennio a.C., la spira probabilmente fungeva da insegna della Dea nella sua epifania come serpente» (M. Gimbutas, *op. cit.*, p. 122).

⁹⁷ *Ivi*, p. 125.

⁹⁸ *Ivi*, p. 121.

si sofferma ancora Marija Gimbutas⁹⁹:

Non il corpo del serpente era sacro, ma l'energia emanata da questo animale che striscia o si raggomitola, energia che trascende i suoi limiti e influenza il mondo circostante. Questa stessa energia si trova nelle spirali, nelle viti, negli alberi in crescita, nei falli e nelle stalagmiti, ma si concentra in modo particolare nel serpente, in cui è, quindi, più potente. Il serpente era qualcosa di primordiale e di misterioso, emerso dagli abissi delle acque dove la vita comincia.

Nella civiltà sumera il serpente si rivela come attributo di *Enki*, divinità il cui nome sta per 'signore della terra'. In accadico e nella mitologia babilonese *Enki* diventerà *Ea*, originariamente *E-a*, che in lingua sumera significa 'casa delle acque'. Il significato di *Ea* è quasi coincidente con quello di *E-abzu*, 'casa delle acque sotterranee', termine col quale veniva chiamato il tempio principale di *Enki* a Eridu, nella bassa Mesopotamia¹⁰⁰. Secondo il mito, dalle "acque sotterranee" è nata la vita e dunque il tempio di *Enki*, *E-abzu*, è anche il luogo sacro che ha dato origine alla vita¹⁰¹. Ecco allora che il serpente, in quanto carattere distintivo di *Enki*, si ripropone nella valenza simbolica di forza vitale primordiale, ribadendo coerenza semantica e analogica all'interno dei miti che lo vogliono protagonista¹⁰². Il motivo del serpente, ricorrente in particolar modo nelle decorazioni arcaiche prodotte sulle ceramiche, raggiunge il proprio apice tra il 5000 e il 4000 a.C. e non di rado lo si ritrova nelle rappresentazioni degli ibridi serpente-donna come epifania della Dea. Serpente, serpente-donna e infine Dea dominatrice del serpente sono elementi mitici destinati a durare per molti dei secoli a venire. Una pregevole statuetta di epoca minoica (1600 a.C.), custodita al Museo Archeologico di Eraclio a Creta, offre una superba raffigurazione della *Dea dei serpenti* (Fig. 13). In essa la natura prorompente della femminilità si annuncia trionfante e padrona della corrente duale: la Dea si mostra con i seni gonfi della nutrice

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Peeter Espak, *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology*, Tartu University Press, 2010.

¹⁰¹ Secondo Carlos A. Benito, nella lingua sumera la radice 'ab' oltre che indicare l'acqua ha anche il valore semantico di 'liquido seminale' (cfr. C. A. Benito, "Enki and Ninmah" and "Enki and the World Order": a Dissertation in Oriental Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1969).

¹⁰² L'accostamento del serpente alla terra e alle acque – sotterranee e non – operato dalla mitologia sumera è davvero sorprendente se rapportato all'immagine fissata nel timbro della Giuliana: qui il primo dei tre serpenti si erge da una zolla di terra aperta; la zolla appartiene allo strato propriamente detto "suolo", quello strato, cioè, che oltre a ospitare forme vitali elementari nutre la vita di superficie e la cui formazione, come si vedrà meglio trattando degli elementi del timbro da punto di vista scientifico, si deve primariamente agli effetti indotti dalla circolazione delle acque sotterranee e dalle acque di infiltrazione.

generosa, mentre stringe tra le mani, a braccia distese, due serpenti vivi – come attesta la tensione dei due rettili – ma domi: nessuno dei due, infatti, appare nell'atto di mordere.

Nelle culture arcaiche mediterranee, a partire dalla preistoria e fino ai tempi storici, l'immagine del serpente non è mai impiegata per trasmettere un messaggio di ostilità; conseguentemente, lo stesso rettile non è chiamato a svolgere un ruolo negativo, mentre è vero invece l'esatto opposto: il rinnovo stagionale che ne caratterizza l'esistenza, il mutar pelle, il cadere in letargo e il successivo risvegliarsi agli inizi della primavera, il suo stesso movimento ritmico fatto di contrazioni e dilatazioni ne fanno il simbolo del perpetuarsi ciclico della vita. Sarà solo molto più tardi, in uno con l'avvento e l'affermarsi della cultura patriarcale, che il serpente verrà rappresentato con connotazioni negative e sempre in associazione con figure femminili, in un'alleanza che si profila prima con contorni ambivalenti, ambigui, poi decisamente inquietanti, tenebrosi, ostili. Ne saranno esempio le immagini terrificanti delle Gorgoni dell'antica Grecia, donne con la testa ricoperta da un fitto e ributtante groviglio di serpi, che tuttavia avranno poco o nulla a che vedere con la Gorgona arcaica la quale, invece, come osserva la Gimbutas, «era una Dea potente della vita e della morte, e non il successivo mostro indoeuropeo che gli eroi come Perseo devono uccidere»¹⁰³. Dalla Mesopotamia all'Egitto, il serpente si tipizza nella femmina del cobra, rappresentazione iconografica del dio *Apophis* e ipostatizzazione del caos primordiale e delle tenebre. In eterna lotta con *Ra*, il dio-sole, *Apophis* contende all'antagonista, a sua volta difeso da *Mehen*, il dio-serpente avvolto su sé stesso, il dominio sul mondo, senza per altro prevalere ma neppure restare sconfitto definitivamente. Avvolto intorno al cerchio solare, il serpente – nella fattispecie il cobra eretto – dà origine all'Ureo e, sotto forma di corona o copricapo, diventa simbolo regale ed emblema delle potestà divine del faraone, emblema che perdurerà fino all'estinzione della dinastia tolemaica la cui ultima rappresentante, Cleopatra, si darà la morte proprio mediante un serpente facendosi mordere da un aspide.

Nella Roma arcaica e fino a epoca più tarda, pur mantenendo pressoché inalterato il valore allegorico di origine, il serpente trasla o, se si preferisce, estende la propria valenza simbolica per incarnare il ruolo di entità protettrice di luoghi, come è il *genius loci*, e delle linee di ascendenza e discendenza della famiglia (*gens*), come è nel caso del *genius familiaris* e di quello associato al *pater familias*. In quest'ultima tipizzazione viene

¹⁰³ M. Gimbutas, *op. cit.*, p. 208.

spesso raffigurato accanto ai Lari nel luogo della *Domus* destinato al loro culto e detto appunto *Larario*, come si può vedere negli affreschi pompeiani di Fig. 14 e Fig. 15. La prima si segnala per la presenza contemporanea del serpente e del caduceo, mentre la seconda ripropone il tema delle danze e dei sacrifici che ritroviamo anche nell'affresco di Fig. 16. Qui la coppia di serpenti occupa il primo piano: entrambi paiono approssimarsi all'ara sacrificale come per appropriarsi dell'offerta votiva. Questo particolare rimanda al rito di Giunone Sospita (*Iuno Sospes*) di Lanuvio, il cui culto fu introdotto a Roma nel 338 a.C., più o meno contestualmente alla concessione della cittadinanza romana agli abitanti della città etrusca. Giunone di Lanuvio faceva parte delle divinità sotterranee il cui culto era legato al ciclo delle stagioni e al ritorno della fioritura¹⁰⁴. In quanto propiziatrici della fecondità della terra, tali divinità erano rappresentate dal serpente, animale ctonio per eccellenza. Del rito dedicato a Giunone Sospita ci parla Properzio¹⁰⁵, secondo il quale ogni anno delle vergini offrivano focacce a un serpente che viveva in fondo a un antro. Le fanciulle procedevano verso la grotta da sole, percorrendo un tragitto in discesa. Ciascuna di loro recava con sé una cesta contenente le offerte alimentari: l'accettazione del dono da parte del serpente era auspicio di un anno foriero di raccolti fruttuosi; per contro, il rifiuto del dono era interpretato come segno di sventura e la fanciulla veniva sacrificata per scongiurare il rischio di carestie. Dello stesso rito Eliano¹⁰⁶ ci tramanda una versione appena modificata. Secondo la variante, il serpente accettava il dono soltanto da fanciulle vergini e il rifiuto indicava l'assenza di verginità nella giovane, che veniva poi punita secondo le leggi. La focaccia rifiutata veniva portata nel bosco dalle formiche che, in tal modo, provvedevano alla purificazione del luogo contaminato dalla rea sacrilega.

A conclusione dell'argomento sul serpente, sottoponiamo all'attenzione del lettore la suggestiva scena riportata in Fig. 17, offerta da un affresco di datazione incerta (il periodo va dal I sec. a.C. al I sec. d.C.), proveniente dal Tempio di Iside di Pompei e conservato al Museo Archeologico Nazionale di Napoli. L'immagine, mostrante anch'essa la contemporanea

¹⁰⁴ Secondo W. F. Otto l'aspetto originario di Giunone sarebbe stato quello di divinità del sesso femminile; dalle *Iunones* delle singole donne si sarebbe poi formata una unica *Iuno*, da riguardarsi come una dea ctonia connessa con la fecondità della natura: come dea della fecondità, essa prese a proteggere i popoli (*Iuno Regina*) e la nascita; e, perché dea della nascita, essa divenne divinità del principio e signora delle calende (cfr. W. F. Otto, *Iuno: Beiträge zum Verständnis der ältesten und wichtigsten Tatsachen ihres Kultus* 'Giunone: contributi alla comprensione dei più antichi e importanti fatti del suo culto', in *Philologus*, n. s., XVIII, 1905, pp. 161-223).

¹⁰⁵ Properzio, IV, 8, 3-14.

¹⁰⁶ Eliano, *Storia degli animali*, I, 10, c. 16.

presenza del serpente e del caduceo, attesta la rilevanza occupata dai culti isiaci nella società romana: l'affresco mostra la dea Iside con il braccio sinistro avvolto da un cobra eretto; mentre la dea è nell'atto di ricevere Io, la figura in secondo piano impugna un sistro e il caduceo.

Chiudiamo questa esplorazione della simbologia associata al mito del serpente ricordandone la presenza nelle tradizioni e nelle culture dei popoli orientali, dove lo si ritrova associato all'energia di *kundalini*.

Iconografia e simbologia delle ali nel tempo e nel mito

Non si può non convenire che lo studio dell'evoluzione delle specie biologiche si è sempre accompagnato a quello dell'evoluzione del loro movimento. Dal regno vegetale, ancorato radicalmente alla Terra Madre, il regno animale si è differenziato innanzi tutto per la capacità di muoversi nei vari ambienti in cui piante e alberi sono invece fissi. Gli arti deputati al movimento, pinne, gambe, ali possono quindi essere visti come forme funzionali ai differenti tipi di spostamento in relazione alle caratteristiche dell'ambiente. Tuttavia l'essere umano, cui per altro il mito della creazione nella Genesi attribuisce il dominio su tutti i viventi, pare monco della possibilità di viaggiare nell'aria. Da qui, e sin dall'antichità, l'idea delle ali come di condizione da conquistare o addirittura da ri-conquistare dopo la caduta dallo stato che vedeva l'uomo in grado di spaziare sovrano entro tutti gli elementi. Kremmerz annota¹⁰⁷:

L'uomo in ipotesi è appena il contenente di un angelo decaduto; l'involuzione dello spirito angelico è appunto la sua umanazione, come la sua evoluzione è l'integrazione, la conquista della sua libertà divina, vale a dire la sua completa spiritualizzazione.

Nel logo accademiale le ali sono legate al serpente il quale – sebbene in stato di amore abbia capacità e forza per ergersi in tutta la sua lunghezza – nondimeno non ha la capacità – e verosimilmente neppure l'utilità – di far durare intensamente e indefinitamente questo stato. La ragione di tale continuità, ove sussista, nel simbolo della Giuliana è ricondotta alla necessità di mordere, ossia agganciare e padroneggiare, una circolarità che appare quale condizione indispensabile alla rigenerazione, come del resto è indicato dalla valenza simbolica del secondo serpente, emblema di un eterno ritorno di cui l'animale è soggetto e oggetto, attivo e passivo

¹⁰⁷ Giuliano Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. I, p. 380.

insieme. Nel cammino verso l'alto, inteso qui allegoricamente, le ali accompagnano quindi un morso che è aggancio ed è nutrimento di materia dinamica e dinamizzante¹⁰⁸. C'è tuttavia da chiedersi se le ali siano una conseguenza della tensione verso l'alto o se invece siano quanto la consente. In proposito, il celeberrimo mito di Dedalo e Icaro offre parecchi spunti interessanti. In primis il fatto che Dedalo (dal greco Δαίδαλος, 'lavorato con arte'¹⁰⁹), costruttore del labirinto capace di contenere il Minotauro (mezzo umano e mezzo toro), vi resti egli stesso imprigionato insieme col figlio, benché i fatti successivi dimostrino come conoscesse ben due modi di uscirne: uno, dato ad Arianna per Teseo (figlio del Sole), è il filo da svolgere e riprendere a ritroso; l'altro, utilizzato da lui stesso, sono appunto le ali. Secondo, il fatto che Icaro non riuscirà a giovare delle ali in quanto incapace di tenersi alla giusta distanza dal sole e precipiterà – in mare – per aver fuso la cera che consentiva alle ali di restare coese e a lui di trattenerle. Dunque se ne deduce che le ali, quando non prodotte direttamente dalla natura, siano una potestà ottenuta con artificio da trattarsi però con equilibrio e prudenza. Più ancora, si può arguire che esse abbiano una funzione analoga a quella dei natanti in quanto servono a superare quei tratti di percorso in cui, data la diversa consistenza dell'elemento da attraversare, il peso della propria persona condurrebbe ad affondare. Sotto questo punto di vista, entrambi gli elementi, acqua e aria, non sono esenti da insidie e in proposito parrebbe calzare quanto affermato nella lettera del 30 giugno 1908 inviata da Giuliano Kremmerz ai Fratelli (nell'Ordine Egizio) Jesboama, Crisogenon e Abeon¹¹⁰:

[...] pensa che se prevarichi vi è un serpente che nasce dal mare (acqua) ed uccide per sempre l'uccello del Fuoco.

Nella storia, Dedalo riesce infine a toccare terra e consacra le ali a Febo¹¹¹ nonostante sia stato proprio lui, Φοιβος, (luminoso-splendente-puro, qualificativo di Apollo) a privarlo per sempre del figlio. Le ali di Dedalo sono ali applicate all'uomo ma, se ci si concentra sul simbolo in sé, si viene rimbalzati all'idea dell'elemento: «la caratteristica rappresentazione iconografica del vento è data dalle ali»¹¹². Per traslazione, chi porta le ali è

¹⁰⁸ Si ricordi che, per quanto si è visto seguendone l'iconografia nello spazio e nel tempo, il serpente è universalmente indicativo di forza vitale.

¹⁰⁹ Francesco Bonomi, *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, 2004-2008.

¹¹⁰ M. A. Iah-Hel, *La Pietra Angolare Miriamica*, cit., p. 381.

¹¹¹ Publio Virgilio Marone, *Eneide*, Libro VI, vv. 14-33.

¹¹² Marco Bussagli, *Dal Vento all'Angelo*, in *Le Ali di Dio, Messaggeri e Guerrieri alati tra Oriente e Occidente*, catalogo della mostra a cura di M. Bussagli, M. D'Onofrio, Milano 2000, pp. 33-35.

capace di muoversi nell'aria e quindi su un piano più sottile rispetto alla consistenza dura propria della superficie terrestre. Per estensione, poi, le ali indicano il passaggio da uno stato all'altro, da una condizione all'altra nella direzione di un crescente dinamismo e, di conseguenza, di aumentata leggerezza della materia. A tale proposito incuriosisce l'accostamento tra serpente alato e ibis narrato da Erodoto¹¹³:

C'è in Arabia, molto vicino alla città di Buto, un luogo dove mi sono recato per informarmi dei serpenti alati. Vidi al mio arrivo una quantità incredibile di ossa e di spine del dorso di questi serpenti. Ve ne erano mucchi sparsi ovunque, grandi e piccoli. Il luogo in cui sono ammonticchiate queste ossa si trova all'ingresso di una gola chiusa fra montagne che sbocca in una vasta pianura confinante con quella dell'Egitto. Si dice che tali serpenti alati volino dall'Arabia in Egitto all'inizio della primavera ma che gli ibis, andando loro incontro allo sbocco nella pianura, ne impediscano il passaggio.

Più avanti, Erodoto torna a parlare di serpenti volanti e specifica che «somigliano ai serpenti acquatici [ma] hanno ali senza piume, del tutto simili a quelle dei pipistrelli»¹¹⁴. Ora, nel logo dell'Accademia Giuliana è fuor di dubbio che le ali raffigurate siano di uccello il che, tenuto conto del mito, farebbe pensare a una sorta di fusione tra il serpente alato e l'ibis: nella prospettiva di un'allegoria della materia vivente, si potrebbe supporre una trasmutazione che darebbe conto della diversa forma assunta dal secondo serpente, chiuso su sé stesso e nell'atto di continuamente riprendere da dove aveva concluso al giro precedente. Facile a questo punto l'accostamento a quanto detto da Hahaiah¹¹⁵ nei *Commenti alla Tavola di Smeraldo* e su cui si ritornerà in sede di disamina dal punto di vista analogico. Considerando tuttavia qui quanto tramandato dallo storico greco, si può cogliere il fatto che l'incontro è tra due animali sacri benché, dei due, il serpente alato non abbia rispondenza reale nei regni della Natura. Inoltre, appaiono evidenti: il *periodo* – la primavera – in cui tutta la Natura, sospinta da un impulso rigeneratore, appare procedere dal basso in alto e mentre dalla terra fiorisce il germoglio anche il moto apparente del Sole si sposta verso lo Zenit, innalzandosi in direzione della perpendicolare; il *cambiamento*, in questo caso della terra, o meglio della “qualità” della terra mentre ci si sposta dall'Arabia all'Egitto¹¹⁶; il *moto*

¹¹³ Erodoto, *Storie*, Libro II, Cap. LXXV.

¹¹⁴ Erodoto, *op. cit.*, Libro II, Cap. LXXVI.

¹¹⁵ Hahajah in *Ibis*, Phoenix, Genova, 1979, pp. 34 e segg..

¹¹⁶ Sempre Erodoto fa osservare come la terra dell'Egitto sia nera a causa del limo importato dall'Etiopia, mentre la terra dell'Arabia, più argillosa e pietrosa, prosegue la tinta rossastra che è

che procede da oriente a occidente (dall'Arabia i serpenti alati volano verso l'Egitto) a un certo punto appare interrotto o, per così dire, fermato dagli ibis proprio all'uscita dalla gola montuosa; particolare questo significativo del perché il volo possa proseguire allorquando alla natura "terrestre" (il serpente alato) subentra quella "celeste" (l'ibis).

Il serpente alato non è estraneo ai miti che si rifanno al ciclo agricolo: Diodoro Siculo ci racconta che Trittolemo era compagno di Osiride, dal quale ricevette l'incarico di diffondere l'agricoltura in Attica; ma Trittolemo è lo stesso che riceve da Demetra un carro trainato da serpenti alati col quale deve seminare il grano su tutta la terra. Del mito esistono diverse varianti, tutte comunque collegate a Cerere, equivalente latina di Demetra, e ai Misteri che a lei si riferivano¹¹⁷.

Tornando al logo accademiale, si rileva che le ali sono collocate circa a metà della figura. Fra le divinità, quella che presenta le ali alle spalle o comunque in una posizione simile a come è rappresentata sul simbolo del timbro, spicca Eros (Fig. 18). A differenza di Hermes-Mercurio, che ha le ali ai piedi e al capo (in realtà le ali sono apposte al petaso e perciò sarebbero ali derivanti da "artificio") ma non all'altezza delle spalle, Eros, al pari delle divinità femminili babilonesi e sumere del secondo millennio a.C. (Fig. 19), mostra gli organi che consentono il volo in quella zona del corpo dove gli esseri umani hanno le scapole (queste ultime per altro dotate di spine come nel racconto dei serpenti di Erodoto). Possiamo considerare che a quell'altezza l'uomo ha la gabbia toracica, dove attraverso i polmoni avviene lo scambio di ossigeno tra il sangue e l'aria, e la sede del respiro¹¹⁸. Resta invece aperta l'indagine sulle attinenze delle ali ai piedi, o meglio ai talloni, in contemporanea a quelle del capo. In proposito, una risposta ci viene suggerita dal fatto che Hermes-Mercurio ha la potestà di muoversi rapidamente fra gli umani, da cui le ali ai piedi, e fra i cieli dell'Olimpo (il petaso alato). E comunque c'è da chiedersi: come mai la divinità che rappresenta la forza dell'eros, del fermento amoroso, richiede di essere simboleggiata con una figura alata? Qual è il significato del volo evocato dalla forma con la quale si è voluto fissare il simbolo dell'energia erotica?

Come fatto in occasioni analoghe, lasciamo l'eventuale risposta al momento in cui ci si occuperà dell'analisi analogica dei simboli e delle

anche della Libia (Erodoto, *op. cit.*, Libro II, Cap. LXXVI).

¹¹⁷ Per le diverse varianti del mito di Trittolemo si rinvia a Ovidio, *Fasti*, Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* e Apollodoro, *Biblioteca*.

¹¹⁸ 'Respiro' in greco antico è πνεῦμα, 'pneuma'; ma pneuma, oltre che 'vento' o 'aria in movimento', significa anche 'soffio vitale' e, per estensione, 'anima', 'spirito divino' (cfr. Lorenzo Rocci, *op. cit.*, p. 1516).

immagini che stiamo incontrando lungo il nostro cammino e torniamo a Hermes-Mercurio e alla questione delle ali. La metamorfosi iconografica dell'Hermes ne riflette la crescente rilevanza come divinità, cui fa riscontro la parallela progressiva contrazione del culto della Dea: dapprima divinità paredra, acquisterà in seguito un ruolo preminente e, in tale passaggio, le ali si dislocheranno ai due poli della figura, subendo quindi anche uno sdoppiamento oltre che un mutamento di posizione. L'iconografia cristiana, di epoca posteriore, recupererà per gli angeli le ali all'altezza delle scapole, mentre è ipotizzabile che lo sdoppiamento delle ali, proprio della figura di Ermete, migri in quello fra angeli del cielo e angeli ribelli o inferi. Elemento comune, le ali, resteranno attaccate all'arcangelo Michael come a Lucifero, «portatore di luce» che, appunto come Eros, «è fiamma e luce»¹¹⁹.

Il serpente, che nella Genesi e già «prima del Chaos passeggiava per l'Universo in cerca di Eva»¹²⁰, che mitologicamente parlava alla Donna e che consentì l'inizio della coscienza e l'umanazione (è la Bibbia a parlare di «tuniche di carne») nel momento in cui si libra richiama nella stessa fonte «lo spirito di Dio che volava sulle acque». C'è pertanto da concludere che le ali non costituiscono solo l'emblema di un passaggio di stato «fisico», dalla materia grave a quella eterea, ma anche e soprattutto significano un ritorno, questa volta cosciente, alle origini della creazione e del mondo.

Associati alle ali, nei Tarocchi troviamo l'Arcano Maggiore della Temperanza – dove è una donna alata a far fluire dell'acqua da un vaso d'argento a uno d'oro¹²¹ – e l'Arcano Maggiore dell'Imperatrice – dove una figura molto affine alla Vergine Maria per le dodici stelle che le circondano il capo, come già la Temperanza, non usa le ali per volare ma le presenta in potenza e come costituente dell'imperio che esprime sul crescente lunare.

Il Maestro Kremmerz ne *I Tarocchi dal punto di vista filosofico*, focalizzò l'attenzione su due tipi di uccello legati alla vita umana¹²²: uno, migratore, legato alla reincarnazione «uccello intelligenza, anima che si reincarna» e l'altro «uccello luce, ibis coronata, spirito immortale».

¹¹⁹ Giuliano Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol.III, p. 69.

¹²⁰ *Ivi*, p. 127.

¹²¹ Giuliano, *Lettera XIX* a Ecebole «Il saggio Omero chiama l'argento sfavillante e l'acqua argentata in quanto i puri raggi del sole vi riflettono il lambo della loro immagine. La bella Saffo dice che la luna è argentina, perché ci sottrae la vista degli altri astri. Da cui è consentito concludere che gli dei preferiscono l'argento all'oro. Quanto agli uomini, sono tutti gli antichi a dire che nei bisogni della vita l'argento è più prezioso dell'oro [...]».

¹²² Giuliano Kremmerz, *I Tarocchi dal punto di vista filosofico* in *Oracoli*, Editrice Miriamica, Bari, 1997, *La Morte*, p. 157 e segg. «La vivificazione della mummia laccata e fasciata è l'incanto perché, ritornando a vivere la vita umana, il KA e gli altri due complici (uccello intelligenza, cicogna o migratore, anima che si reincarna = BA, uccello luce, ibis coronata, spirito immortale = AKH) si riuniscono di nuovo per continuare la identica felicità della vita vissuta».



FIG. 1 – Testa di Mercurio e caduceo – Udine, Negozio Longega (flickr.com).

FIG. 2 – Caduceo con le ali – Udine, Emporio Viezzi (flickrhivemind.net).



FIG. 3 – Elaborazione grafica della coppa libatoria del re mesopotamico Gudea (2144 – 2124 a.C.) con caduceo formato da due serpenti che si attorcigliano intorno a una verga. (didanawisgi.tumblr).



FIG. 4 – Ishtar di Eshnunna con caduceo privo di ali (inizio II millennio a.C.). – Parigi, Museo del Louvre (wikipedia).

FIG. 5 – Hermes con caduceo alato (Efeso VIII - VI sec. a.C.) (ephesustravelguide.com).



FIG. 6 – Asse di Populonia (IV sec. a.C.) (etruschi.name).

FIG.7 – Sacello dei quattro dei, Ercolano – Rilievo arcaistico raffigurante Mercurio con caduceo, forse di età augustea (Foto da collezione privata).



FIG. 8 – Rosmerta e Mercurio con il caduceo alato (periodo gallico) (earthandstarryheaven.com).
FIG. 9 – (A sinistra) Denaro con al rovescio due mani che si stringono tenendo un caduceo, 48 a.C. (numisbids.com). (A destra) Moneta bronzea di epoca domiziana con caduceo alato e scritta S C (Archivio S.P.H.C.I.).



FIG. 10 – Moneta del 41-42 d.C. raffigurante la Nemesis Pax che punta il caduceo alato verso il serpente (numisbids.com).

FIG. 11 – Moneta con effigie di Giuliano e Bue Api (coinarchives.com).

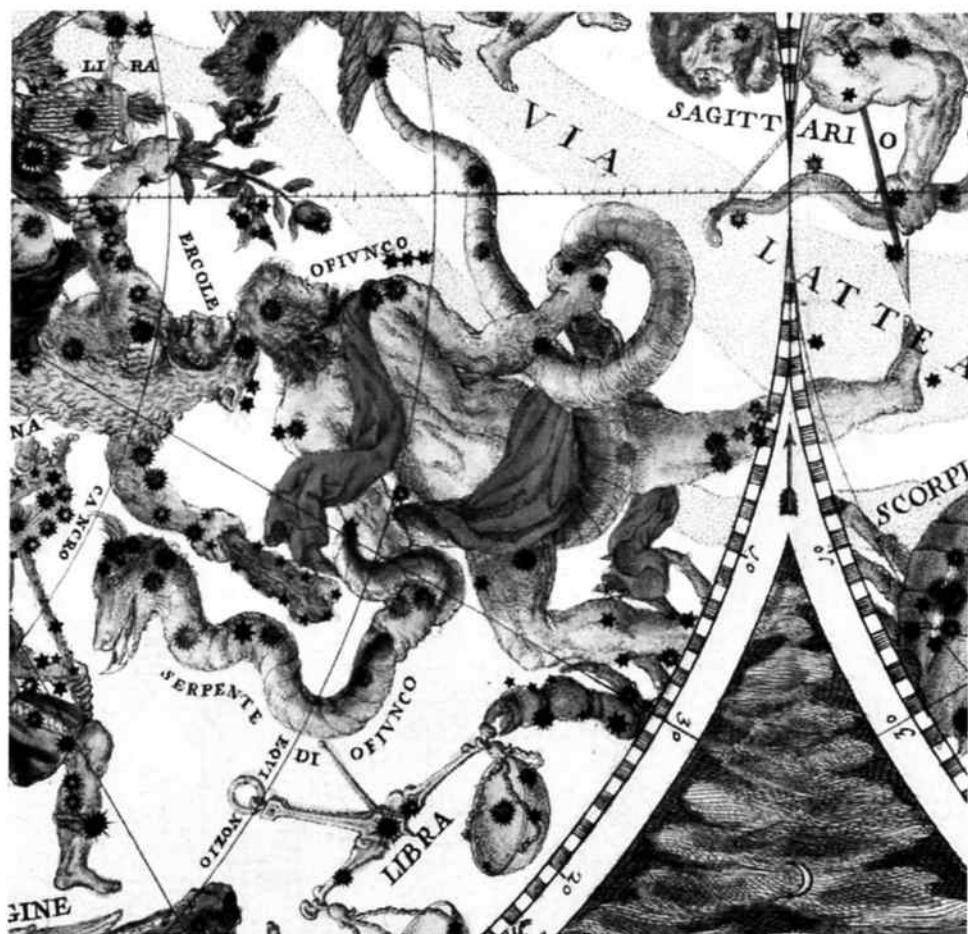


FIG. 12 – Rappresentazione grafica di Ofiuco o Serpentario e sua collocazione rispetto alla fascia zodiacale (bergamospot.it).



FIG. 13 – La Dea dei Derpenti – Statuetta minoica del 1600 a.C. – Eraclio, Museo Archeologico (Wikipedia) .

FIG. 14 – Affresco Larario, I sec. d.C. – Pompei, Casa del Criptoportico (pompeisites.org).



FIG. 15 – Affresco Larario. I sec. d.C. – Pompei, Casa dei Vettii (Wikipedia).

FIG. 16 – Affresco Larario con scena di sacrificio – Museo Archeologico Nazionale di Napoli (Wikipedia).



FIG. 17 – Affresco Arrivo di Io a Canopo (I sec. a.C. – I sec. d.C.) – Museo Archeologico Nazionale di Napoli (Foto da collezione privata).



FIG. 18 – Statua raffigurante Eros, Musei Capitolini di Roma (Wikipedia).



FIG. 19 – Tavoleta babilonese conservata al British Museum e databile tra il 1792 e il 1750 a.C. (Wikipedia).

IL MITO DI HERMES-MERCURIO, DIVINITÀ ECLETTICA

Scopo di questa Appendice non è quello di illustrare il mito nella forma o nelle forme per come esse ci vengono tramandate dalle narrazioni leggendarie e per le quali rinviamo il lettore a un qualunque dizionario mitologico; lo scopo che ci proponiamo tende piuttosto a enucleare dal mito quegli elementi strutturali – elementi che Claude Lévi-Strauss chiamerebbe ‘mitemi’¹²³ – fruibili poi in sede di interpretazione simbolica ed ermeneutica, consapevoli che la dimensione del mito è una dimensione del tutto particolare, essendo allo stesso tempo storica e astorica¹²⁴, e che il suo linguaggio va oltre l’immediatezza semantica per strutturare universi di significati fatti in prevalenza di archetipi e di «fasci di relazioni»¹²⁵, queste ultime quasi sempre basate su corrispondenze allegoriche. In questa ottica, dunque, ripercorriamo il mito brevemente, per soffermarci poi sui suoi aspetti salienti.

Secondo gli *Inni Omerici*¹²⁶ Hermes era figlio di Maia¹²⁷, la più giovane delle Pleiadi, e di Zeus. Maia dimorava in una grotta del monte Cillene in Arcadia e fu lì che concepì Hermes dopo dieci mesi di gestazione e al quarto giorno del mese. Il giorno stesso della nascita Hermes dimostrò grande precocità: nato al mattino di buon’ora, in breve si liberò dalle fasce e scese dalla culla dove era stato posto; a mezzogiorno già suonava la cetra costruita da lui stesso con il guscio di una tartaruga, uccisa con le proprie mani, e

¹²³ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, EST, il Saggiatore, Milano, 1998.

¹²⁴ «Tutto può succedere in un mito; sembra che in essi la successione degli avvenimenti non sia subordinata a nessuna regola di logica o di continuità». (*Ivi*, p. 233).

¹²⁵ *Ivi*, p. 237.

¹²⁶ Gli anonimi *Inni omerici* celebrano gli dei individualmente e sono una collezione di trentatré inni greci risalenti al VII-VI secolo a.C. chiamati “omerici” perché scritti nello stesso dialetto dell’*Iliade* e dell’*Odissea*.

¹²⁷ Il *Dizionario etimologico* ci dice che il nome *Maia* (sanscrito *mahi*, radice *magh*, *mag*, *mah*) indica ciò che presiede alla crescita (da cui *major* e *majus*) e simboleggia la Grande Madre. *Maius* è anche indicativo del mese di maggio e quindi del risveglio della natura a primavera. Il sacrificio di una scrofa, a opera del flamine Vulcanale, era a lei dedicato perché il calore del sole, diffondendosi sulla terra, favorisse lo sviluppo della vita vegetale e animale

con sette corde fatte di budello di pecora. La sera si recò in Pieria¹²⁸, l'ombroso monte dove pascolavano le vacche degli Dei, e ne rubò cinquanta, dissimulando il furto facendo camminare le bestie a ritroso e su di un terreno sabbioso, mentre lui stesso si era legato ai piedi delle strane suole, ottenute intrecciando rami di mirto e tamarindo, che l'*Inno* descrive come "manufatto perfetto" e "singolare artificio". All'alba del giorno successivo, il piccolo Hermes «prese un bel ramo d'alloro e lo scorticò col ferro, impugnandolo saldamente: una calda vampa si diffuse; Hermes fu il primo a mostrare l'accensione del fuoco»¹²⁹. Del fuoco da lui stesso acceso si servì per arrostire le carni da offrire in sacrificio agli Dèi e quando ebbe finito buttò le suole nel fiume, spense il fuoco e disperse le ceneri. Ritornato al monte Cillene fu redarguito duramente dalla dea sua madre. A lei Hermes rispose che per quanto lo riguardava il suo desiderio era quello di poter vivere con gli altri dèi tra ricchezze inesauribili piuttosto che in una grotta e che perciò avrebbe fatto di tutto per procacciarsi quanto secondo lui gli spettava; inoltre, precisò in termini molto espliciti che se Zeus non gli avesse dato gli stessi onori del fratello Apollo allora avrebbe cercato di diventare il signore dei ladri, aggiungendo di averne certamente le doti.

Nel frattempo Apollo, che si era messo alla ricerca dei capi rubati, venuto a conoscenza dell'identità del ladro si recò sul monte Cillene. Di fronte alle accuse mossegli dal dio, Hermes menti con sfrontata impudenza, obiettando che, essendo soltanto un bambino, di certo non avrebbe potuto compiere il furto del quale era accusato. Apollo, divertito da tanta insolenza, gli intimò di alzarsi e di condurlo alle mucche e lo nominò, seduta stante, "capo dei ladri". Infine, grazie all'intermediazione di Zeus, Hermes si risolse di restituire ad Apollo il maltolto e, per placarne le ire, suonò la lira da lui stesso costruita. Apollo rimase affascinato dalla bellezza e dall'armonia del suono e chiese in dono lo strumento, in cambio del quale offrì a Hermes dapprima la verga e la dignità di pastore, e poi un'altra verga, questa volta d'oro e ornata con tre foglie, che produceva ricchezza.

¹²⁸ La Pieria (in greco antico Πιερία) è una antica regione della Macedonia meridionale. "Pieridi" era un epiteto delle muse e la Pieria fu uno dei luoghi dove si diffuse il loro culto e, secondo diversi autori, la loro dimora (cfr. Anna Ferrari, *Dizionario di mitologia*, UTET, Milano, 2006, p. 563; citazione originale da: Pindaro, *Olimpiche X*, 96). Il testo è anche rinvenibile in Pindaro, *Olimpiche*, BUR, 2001, (terza ristampa), pp. 178-179.

¹²⁹ Nell'*Inno* Hermes è rappresentato come l'inventore dell'accensione del fuoco: fino a quel momento gli uomini utilizzavano il fuoco che mantenevano dagli incendi provocati dalla folgore di Zeus, fino a quando Prometeo non aveva insegnato loro come conservarlo nella ferula; tuttavia, non erano in grado di produrlo autonomamente. Hermes inventa per gli uomini la tecnica dell'accensione tramite lo sfregamento (cfr. Cecilia Nobili, *L'«Inno omerico a Hermes» e le tradizioni locali*, LED, Milano, 2011).

Apollo non poté conferirgli anche il dono della divinazione più alta perché solo a lui era dato di conoscere le decisioni di Zeus, però gli concesse il vaticinio di tre vergini del Parnaso. In aggiunta, gli lasciò la propria sovranità sugli animali, la carica di messaggero presso Ade e quella di Psicopompo, guida delle anime. Zeus, per parte sua, gli attribuì il privilegio di essere tramite tra immortali e mortali e, quindi, il ruolo di messaggero degli dei.

Questa, dunque, la parte essenziale del mito dal quale, ai fini del lavoro che si sta conducendo, proviamo a estrarre le «unità costitutive»¹³⁰, ossia gli elementi strutturali sui quali è assemblato il mito stesso e che nello specifico coincidono con le peculiarità che caratterizzano il protagonista.

In primis, va rilevato il fatto che Hermes è un «Dio bambino»¹³¹, ossia un dio “in potenza” per “diritto di nascita” (i genitori sono essi stessi delle divinità). Il secondo punto è che il dio, non ancora nella pienezza delle proprie potestà, si sottopone a un vero e proprio percorso iniziatico per entrare in possesso delle prerogative divine, non più solo potenziali ma “in atto”¹³². Anche nel caso di Hermes-Mercurio il percorso iniziatico comincia, come di regola, con un rito di passaggio, rappresentato, nello specifico, dal furto delle vacche¹³³, che insieme con l’invenzione della cetra permetteranno al dio di essere ammesso nell’Olimpo al cospetto di Zeus (riconoscimento dello status di “pari”) e di ottenere quegli onori che si era posto come obiettivo e dei quali aveva già parlato alla madre: il dialogo con la madre – la *matrix* divina da cui tutto origina – sullo scopo della propria vita è il riconoscersi nell’individuazione della missione associata all’incarnazione.

Proseguiamo. Nel percorso compiuto da Hermes alla ricerca della propria identità divina Apollo assume il ruolo di guida e mentore – elemento mitico, questo, di portata universale, presente in tutte le narrazioni nelle quali il viaggio, il cammino, l’impresa del protagonista rivestono carattere allegorico: è lui, infatti, a conferire, alla fine, i doni ai quali Hermes aveva aspirato e cioè la capacità profetica e la *rhabdos*, bacchetta con la quale potrà esercitare la funzione di araldo e guida delle anime dei morti.

Questi, dunque, gli elementi strutturali sui quali è assemblato il mito. Di essi possiamo ora mettere a fuoco quei contenuti che più di altri ne caratterizzano la dimensione simbolica. Fra tutti, ci paiono degni di nota i seguenti:

¹³⁰ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 237.

¹³¹ Negli *Inni Omerici*, oltre a Hermes dio bambino, troviamo Apollo, Atena, Eracle.

¹³² Cecilia Nobili, *op. cit.*

¹³³ Una pratica tipica delle società sciamaniche interpretava il ratto di bestiame, al pari della caccia, come la prova più usuale a cui un giovane poteva sottoporsi per dimostrare le proprie capacità ed entrare a pieno titolo nella comunità degli adulti.

la generazione; Hermes, figlio di Maia e di Zeus, partecipa della duplice natura divina: la manifestazione visibile (Maia come Grande Madre di tutto ciò che germoglia e vive) e quella invisibile (Zeus celato dalle nubi che circondano l'Olimpo; si noti che Zeus non si mostra mai agli umani nelle sue fattezze vere, ma sempre sotto sembianze prodotte da travestimenti o trasformazioni, specialmente quando deve dare corso alle proprie esuberanze amorose);

la gestazione; la durata complessiva è di dieci mesi e quattro giorni: dieci è il simbolo della prima moltiplicazione e della congiunzione del fallo con la cteis e quattro è rappresentativo del quaternario;

il luogo di nascita; quello della grotta o caverna è un mitologema già incontrato ed entra come elemento comune nella nascita di più di una divinità; anche Hermes-Mercurio non si sottrae a questa peculiarità e, venendo alla luce da un antro, mostra così di scaturire dall'elemento "terra";

la precocità: una volta nato, il dio si sviluppa in fretta, pur mantenendo pressoché inalterato l'aspetto fisico visibile (resta infatti fanciullo);

la creatività asservita alla determinazione della volontà: Hermes-Mercurio vuole a ogni costo acquisire le prerogative di un dio; per questo ricorre all'inventiva e, se necessario, anche ai trucchi e alle astuzie;

la manualità, ovvero l'arte di manipolare e trasformare in funzione di uno scopo da raggiungere; ne sono esempio la costruzione della lira servendosi del guscio di tartaruga e la manifattura di calzari particolari;

la plasticità, ossia la prerogativa di poter assorbire e dar forma alle qualità-finalità più disparate¹³⁴, quali: protezione (dei commercianti e viandanti; nella sua accezione opposta, dei ladri) e garanzia (rispetto dei trattati), invenzione-promozione delle arti (scrittura, musica, esercizio fisico), delle scienze (astronomia) e della tecnica (coltivazione, bilancia);

la funzione di intermediazione e di contatto, attestata dal saper "accendere il fuoco": il fuoco è sempre stato considerato analogo e omologo alla natura "divina", della quale rappresenta la prima manifestazione visibile; saper accendere il fuoco, significa dunque possedere le chiavi per collegare mondo delle cause e mondo di relazione;

¹³⁴ Nel *Fascicolo B* della Schola, a pag. 5, è detto che «Hermes è una entità divina se si concepisce come il tipo perfettissimo dell'equilibrio tra due binomi

Saturniano/Lunare Hermes Mercuriale/Solare

come si può intendere per lo stato di luce beatificante che ci predispone alla conoscenza di tutto ciò che esiste» (G. Kremmerz, *Fascicolo B – I preliminari di pace*, p. 5).

la complicità strutturale con i maggiori esponenti della gerarchia divina, camuffata nel mito sotto l'apparente contrasto con Apollo, dio del sole, dal quale Hermes riceve i doni che ne caratterizzeranno la qualità in quanto "dio": tra questi un frustino, attestante la sua dignità di pastore (colui che alleva e custodisce) e, dopo la promessa a Zeus di servirsene secondo etica, la bacchetta d'oro o verga, della quale si servirà più tardi per domare i due serpenti che le si attorciglieranno attorno per formare il caduceo.

Hermes-Mercurio emerge dal mito come divinità *sui generis*, eclettica e per certi versi spregiudicata e imprevedibile. Le sue sono qualità innate, insite *ab origine* nella sua stessa natura e dunque non acquisite in virtù di un percorso il quale, semmai, è invece funzionale alla loro manifestazione nel mondo visibile. Di lui si potrebbe dire che rappresenti l'intelligenza creativa incarnata nella forma umana, intelligenza che si esplica nei campi più svariati, dalla manualità alla scaltrezza, dalla predisposizione artistica alla destrezza, dall'inventiva alla diplomazia. Ma bisogna anche dire che si tratta di una intelligenza che entra in azione con una certa disinvoltura nei confronti dei vincoli morali convenzionali, fortemente orientata al conseguimento dello scopo e poco o per nulla condizionata dalla liceità dei mezzi impiegati. Con linguaggio attuale, si direbbe che quella di Hermes-Mercurio sia una intelligenza fuori dagli schemi e che i suoi segni siano propriamente quelli distintivi di un intelletto "mobile", un po' come il metallo liquido indicato dal nome latino del dio, del quale Kremmerz parla come di «ladro divino», di «messaggero della Luce degli dèi», di «ambasciatore fra le divinità e l'uomo, [che] rappresenta il vero legame tra il finito e l'infinito, tra il mistero della natura e la comprensione umana, a cui l'*Idea nuova* arriva come un messaggio dell'intelligenza universale»¹³⁵.

¹³⁵ Le citazioni sono riportate da G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi, cit.*, Vol. III, p. 8.



GLI ELEMENTI DEL TIMBRO DELLA GIULIANA ANALIZZATI SOTTO IL PROFILO SCIENTIFICO

1 – Breve nota introduttiva

Dopo aver esplorato la dimensione storica, mitica e simbolica e aver accennato all'ermeneutica degli elementi costitutivi del timbro della Giuliana e prima di affrontare il tema impegnativo della loro interpretazione sul piano analogico, è opportuno predisporre alcuni punti di appoggio ben saldi, così da costruire una base che abbia consistenza scientifica e che renda poi più agevole per il lettore seguire lo sviluppo delle considerazioni che verranno esposte nel prossimo capitolo. Per altro, questo modo di procedere fa parte anch'esso del metodo ermetico, che riconduce costantemente il ricercatore del Vero alla concretezza della Natura e al suo modo di operare, nel presupposto, propriamente scientifico, che ogni considerazione, sviluppata dal punto di vista analogico e simbolico, debba poi trovare un inevitabile riscontro oggettivo o, quanto meno, un campo applicativo inseribile nel contesto di una prassi sperimentale non illusoria, bensì fattiva e a risultati controllabili. Gli aspetti scientifici che saranno presi in considerazione riguarderanno perciò gli stessi elementi dei quali ci si è occupati dal punto di vista storico e simbolico e cioè:

- la terra, come madre e nutrice delle forme viventi;
- il serpente in quanto specie e in quanto archetipo primigenio;
- le ali, sotto il loro aspetto funzionale e per il ruolo che hanno giocato nell'evoluzione della materia biologica e del regno animale.

Infine, in quanto generati nelle viscere della terra, un breve accenno sarà anche dedicato ai metalli rappresentati direttamente o indirettamente nel timbro della Giuliana: segnatamente il mercurio, associato al simbolo nel suo insieme, il rame e il bronzo suo derivato, metalli costitutivi della moneta dalla quale, verosimilmente, è stato tratto il simbolo stesso.

2 – La terra: madre e nutrice delle forme viventi

La terra della quale ci occupiamo è quella che cade sotto i nostri sensi, quella che chiamiamo *terreno* o *suolo*. Il suolo ha la medesima origine in ogni punto del pianeta: la *roccia madre*. Se si immaginasse di sezionare il terreno con un piano verticale si osserverebbero quattro stratificazioni, dette anche *orizzonti*, ciascuna con proprietà, morfologia e caratteristiche proprie. Procedendo dallo strato più esterno a quello più interno si distinguono lo strato detto *eluviale*, lo strato *illuviale*, quello cosiddetto *pedogenetico* e, infine, *la roccia madre*.

Il terreno è lo strato detritico superficiale della crosta terrestre ed è fatto di sostanze minerali e organiche. Il terreno è sede di attività biologiche e di processi chimici e fisici il cui insieme ne determina le caratteristiche atte a ospitare la vita delle piante e più in generale quella biologica. Il terreno si forma per pedogenesi – da πῆδον, ‘suolo’, e γένεσις, ‘nascita’ – che avviene per modificazione della *roccia madre* costituita dal materiale litologico originario. Il materiale pedogenetico che prende origine dalla *roccia madre* va a formare poi il substrato omonimo. Tuttavia, perché si formi il *suolo* propriamente detto non è sufficiente la semplice alterazione, anche se è piuttosto intensa, dei materiali delle rocce; perché il suolo acquisti le caratteristiche utili alla vita è necessaria l’azione di una componente ulteriore che è quella biologica, vera e propria discriminante che differenzia il suolo da un mero accumulo di sedimento. Dunque, lo strato pedogenetico è effettivamente tale quando vede la compresenza – e la co-azione – di sostanza organica e di sostanza minerale.

Tipologia e intensità dei processi pedogenetici dipendono inoltre dalla interazione di fattori concomitanti, quali la composizione primitiva della *roccia madre*¹, la morfologia e il clima del luogo, l’azione degli organismi viventi, uomo incluso, e lo scorrere del tempo. Sul substrato inorganico

¹ La costituzione e la morfologia della *roccia madre*, vera e propria genitrice del terreno, dipendono dall’origine della stessa, che può essere: *magmatica* o *eruttiva*, come nel caso del granito o del basalto, *sedimentaria*, come ad esempio la roccia dolomitica, calcarea, arenaria, *metamorfica*, come nel caso dell’ardesia o del marmo. In estrema sintesi, si può affermare che la natura della *roccia madre* è legata a cause che hanno a che fare con fenomeni geologici di vasta portata, strettamente connessi con le dinamiche evolutive cui è soggetta la crosta dell’intero pianeta. Conseguentemente, anche le caratteristiche iniziali del processo di *pedogenesi* dipendono dalla genesi stessa della *roccia madre* e dalle forze che successivamente prendono ad agire su essa, come ad esempio le pressioni endogene, le variazioni di temperatura, l’erosione, le reazioni chimico-fisiche. (Per approfondimenti sulla *pedogenesi* si rinvia a: M. Panizza, *Manuale di geomorfologia applicata*, FrancoAngeli, Milano, 2005 e M. Businelli, *Principi di chimica del suolo*, Morlacchi Editore, Perugia, 2007).

originario, formatosi dalla prima modificazione della *roccia madre*, vanno a insediarsi colonie di organismi semplici quali licheni, muschi e batteri, che da una parte proseguono l'opera di alterazione fisico-chimica del substrato e dall'altra provvedono a nutrire il suolo "neonato" di un primo complesso di sostanze organiche e ioni minerali; quest'ultimo agglomerato, più ricco del precedente, sarà successivamente sfruttato per l'insediamento di organismi più complessi ed evoluti, come ad esempio le piante.

La composizione pedogenetica del suolo dipende molto, oltre che dalle prime trasformazioni cui è soggetta la *roccia madre*, dai processi che hanno luogo negli strati sovrastanti detti *orizzonti*; fra questi, quello più significativo è determinato dall'infiltrazione delle acque meteoriche. L'acqua, infatti, essendo un eccellente solvente, ha la proprietà di sciogliere le basi minerali, che trasforma in ioni, e i composti organici coi quali giunge a contatto. I prodotti di soluzione, insieme ai materiali in sospensione, vengono trasportati in profondità dalla stessa acqua (processo di *eluviazione*) e quindi depositati nello strato sottostante (processo di *illuviazione*). Entrambi i processi, *eluviale* e *illuviale*, da cui i rispettivi strati cui si è fatto cenno all'inizio, dipendono dalla quantità di acqua che si deposita al suolo, dalla ciclicità delle acque meteoriche e, non di secondaria importanza, dalla velocità con la quale l'acqua stessa filtra dagli strati superiori a quelli inferiori. L'insieme di questi processi determina le caratteristiche del suolo, la sua attitudine a trasformarsi nel tempo e, in ultima analisi, la capacità della terra di propiziare condizioni più o meno favorevoli all'insediarsi della vita biologica e al nutrimento della stessa grazie soprattutto alla quantità e diversità delle sostanze minerali disciolte.

Ciò che emerge da questa rapida escursione è che l'elemento "terra" appare essere una sorta di matrice niente affatto statica ma in trasformazione incessante, la cui dinamica e le cui caratteristiche principali sono dovute a fattori di grande complessità. La terra, inoltre, è sede di un riciclo continuo grazie al quale può ospitare la vita biologica e nutrirla con i materiali dei quali dispone; in più, è in grado di riutilizzare le stesse sostanze della vita organica, sia durante l'espletamento del ciclo vitale sia dopo che lo stesso sia giunto a compimento, "digerendo" e assimilando i resti degli organismi che in essa, su di essa e attraverso di essa hanno condotto la propria esperienza di forme vitali individuate.

Le trasformazioni endogene della terra, i cicli di assemblaggio, di demolizione e di riassorbimento di materiale organico nella continuità dei processi vitali da essa stessa generati e alimentati pongono in evidenza l'analogia con un'altra "terra", quella ancora una volta evocata dalla Tavola di Smeraldo e per la quale è detto:

[...] la terra è la sua nutrice [...] la sua forza o potenza è intera se essa è convertita in terra [...]

Di questa “terra”, della terra presa nella sua significazione simbolica di sede dove ha luogo il cominciamento e il compimento del lavoro ermetico, ci si occuperà nel prossimo capitolo.

3 – Il serpente come specie e come archetipo primigenio

Il serpente – si è detto – è animale ctonio per eccellenza. Silenziosità, sinuosità, agilità, capacità di scatti fulminei rendono questa specie biologica affascinante e inquietante a un tempo, inducendo a suggestioni evocative di forze ancestrali, sfuggenti per loro natura a ogni controllo razionale e a ogni tentativo di asservimento volitivo. Sarà per questo insieme di ragioni che il serpente ha da sempre esercitato una forte presa sull’immaginario collettivo, diventando simbolo di forze oscure quanto ataviche e, nella psicologia analitica, raffigurazione archetipica dell’inconscio e della libido. Eppure, il collegamento dell’immagine del serpente alle rappresentazioni delle spinte più profonde e primitive della natura umana non deve possedere una funzione esclusivamente simbolica se nell’ambito dell’evoluzione dell’organizzazione strutturale e funzionale del cervello umano quello “rettiliano” si pone come struttura primigenia, seguita solo in un secondo momento dallo sviluppo del sistema limbico e, in ultimo, da quello della neocorteccia². Queste considerazioni ci spingono a trattare del serpente sotto due punti di vista: quello biologico e quello psicologico.

3.1 Il serpente in biologia

Filogenesi e morfologia strutturale

I fossili di serpente più remoti risalgono al Cretaceo inferiore, a circa 130 milioni di anni fa; dai rinvenimenti si desume che morfologia e struttura di questi rettili non siano sostanzialmente cambiate negli ultimi dodici milioni di anni. Si suppone inoltre che essi siano derivati da animali del gruppo delle lucertole, verosimilmente, stando a quanto suggeriscono

² Ci si riferisce qui agli studi di Paul D. MacLean sul “cervello tripartito”, che saranno ripresi più avanti.

alcuni resti fossili, da ceppi portatori di attitudini scavatrici e di abitudini sotterranee. I serpenti fanno parte della famiglia dei rettili, dal cui ceppo, nel corso della filogenesi, si sono poi evoluti due gruppi distinti, quello degli uccelli e quello dei mammiferi.

La duplice modalità di movimento del serpente – longitudinale e trasversale – dovuta alla particolarità della sua struttura ossea³ ha consentito all'immaginario di varie culture di metterlo in relazione alla colonna vertebrale umana o anche all'intestino (da cui in oriente l'idea dell'energia vitale attorcigliata o *kundalini*). Resta comunque il fatto che fisiologicamente entrambi – colonna vertebrale e intestino umano – hanno collegamento con il cervello, la cui materia grigia rispecchia le medesime volute serpeggianti del ventre umano. Inoltre, il movimento peristaltico, che caratterizza il moto per contrazioni successive del nostro tubo digerente, incorpora – per così dire – il sistema di nutrizione e digestione che costituisce l'intero corpo del rettile.

Struttura sensoriale e comportamento

Il senso più sviluppato dei serpenti è l'olfatto, la cui modalità di funzionamento ha nella lingua la sua sede centrale: muovendo avanti e indietro la lingua bifida, l'animale raccoglie dall'aria le molecole sublimite delle sostanze presenti nell'ambiente. I campioni così prelevati vengono inviati all'*organo di Jacobson*, un insieme complesso di cellule sensoriali e di nervi collegati ai lobi olfattivi del cervello, dove sono poi elaborate, sotto forma di percezioni, le informazioni intercettate mediante la lingua. Tali informazioni possono riguardare odori, umidità e temperatura dell'ambiente circostante e sono dunque cruciali per la vita stessa del serpente il quale, privo della lingua, andrebbe incontro a morte certa. Importante, tuttavia, è anche la vista, mentre l'udito appare essere un organo del tutto secondario e marginale.

I serpenti sono soggetti all'alternanza attività-letargia; questa, però, non è una regola generale, essendo legata alla latitudine: i serpenti che vivono nella fascia tropicale restano in attività per la durata di quasi l'intero anno,

³ La struttura ossea del serpente, una sorta di vero e proprio telaio, si sviluppa secondo uno scheletro simmetrico formato di circa 300 vertebre, delle costole e del cranio. Ciascuna vertebra presenta ben cinque punti di contatto con quella che la precede, caratteristica, questa, che consente alle costole e ai muscoli cui le vertebre stesse sono collegate di compiere rapidi spostamenti in tutte le direzioni, così che il movimento complessivo può risultare di tipo ondulatorio, a fisarmonica oppure cruciforme, a seconda della natura del terreno sul quale si muove il rettile. La colonna termina col cranio, che presenta una struttura assai leggera fatta di ossa mobili collegate fra loro per mezzo di legamenti.

mentre man mano che ci si sposta verso latitudini settentrionali i tempi del letargo invernale crescono progressivamente e, conseguentemente, si accorcia lo spazio di attività vitale, fino a ridursi ai pochi mesi coincidenti con quelli più caldi della stagione estiva del luogo.

L'attività di predazione consente di operare una distinzione ulteriore tra serpenti costrittori, che utilizzano la forza per avvolgere la preda fino a soffocarla, e serpenti velenosi, che mordono la preda iniettando in essa, nel medesimo atto, il veleno che produrrà poi l'effetto letale⁴.

La muta

Di notevole interesse è il processo che porta alla muta che, nel caso dei serpenti, è dettata da una impellenza inevitabile: la sostanza della quale è costituito lo strato superficiale dell'epidermide non è elastica e non si rigenera, ciò che fa somigliare la pelle del serpente a un vestito che si fa sempre più stretto. Da qui la necessità di "cambiare pelle", ciò che avviene con una muta completa in periodi che variano dai sei mesi a un anno a seconda della specie e in funzione di altri fattori, quali condizioni di alimentazione, tasso di crescita, età. Quando la muta si approssima si assiste a rilevanti cambiamenti comportamentali: perdita di appetito, facile irascibilità e soprattutto costante ricerca di acqua per far fronte alla disidratazione cui gli animali andranno incontro durante il cambio dell'involucro superficiale. Il processo di muta inizia quando la nuova pelle sottostante è completamente formata; a questo punto il serpente rompe il vecchio rivestimento, a partire dalla testa, e lo spinge indietro aiutandosi con sfregamenti continui contro il terreno. A operazione ultimata la vecchia pelle resta sul terreno praticamente intatta, ma rivoltata come un guanto. Liberatosi del vecchio rivestimento, detto *exuvia*, i rettili appaiono ringiovaniti e possono esibire colori più brillanti. Nella femmina

⁴ C'è da notare, nondimeno, che non sempre il morso del serpente è velenoso. Talune specie (es. gli Hognose) non iniettano veleno e si cibano di prede vive. Capita pure che il morso dei serpenti velenosi si ritorca sul serpente stesso se questi, messo alle strette, magari in cattività, scambia la propria coda per un altro serpente. E a proposito di veleni va detto che questi sono classificati in base agli effetti che producono sull'organismo in cui vengono iniettati; tali effetti possono essere: ad azione *neurotossica*, se attaccano il sistema nervoso; ad azione *emolitica*, con effetti sul sangue fino alla liberazione di emoglobina da parte degli eritrociti; ad azione *proteolitica*, con liberazione di istamina e bradichinina che può portare alla necrosi muscolare; ad azione *cardiotossica*, con effetti sulla funzionalità dell'apparato cardiaco; ad azione *iperipocoagulante*, compromettente la dinamica coagulatoria e, infine, ad azione *antigene*, in grado di scatenare abnormi risposte del sistema immunitario (cfr. Atlanti Natura Giunti, *Serpenti.*, Giunti Editore, Firenze, 1998, pp. 151-155). Tuttavia va aggiunto che i veleni sono anche utilizzati per la produzione degli antidoti corrispondenti e per la produzione di farmaci utili, ad esempio, per combattere ischemia, reumatismi, asma ed epilessia (cfr. AA.VV., *Rettili e anfibi*, Fabbri Editore, Milano, 2001).

la muta è contemporanea all'ovulazione: in essa il processo di rinnovamento esteriore coincide con la predisposizione interna al rinnovamento della vita attraverso la continuità della specie⁵.

L'attività riproduttiva

Nei serpenti il dimorfismo sessuale è piuttosto accentuato; lo si riscontra nelle diversità di colore, nelle differenze di brillantezza e di ornamentazione della pelle e nella diversità di dimensioni tra maschi e femmine (di regola, e per motivi biologici, i maschi sono più lunghi delle femmine). In ordine alla riproduzione, i serpenti si distinguono in ovipari, ovovivipari ed infine vivipari⁶.

In generale la riproduzione si attiva in primavera, al termine del letargo invernale e dopo una nutrizione piuttosto abbondante tendente al recupero delle energie perse⁷. Il processo riproduttivo ha luogo fra individui assolutamente adulti: le femmine, infatti, sono del tutto insensibili ai richiami sessuali dei maschi giovani di età inferiore ai quattro anni, mentre attirano quelli adulti grazie alla scia lasciata sul terreno. Ovviamente, al richiamo si mostra sensibile più di un maschio, così che si rende spesso necessario un combattimento tra rivali. Il vincitore avrà diritto alla prosecuzione del rituale di accoppiamento fino alla copula, mentre il perdente si dovrà accontentare di "seconde nozze" con la stessa femmina, ciò che garantisce maggiori probabilità di fecondazione e quindi maggiori

⁵ Il processo di muta (per approfondimenti si rinvia a *Rettili e anfibi*, op. cit.) ci induce a una considerazione analogica: come nel serpente la femmina umana cambia 'pelle' (uterina) in parallelo alla sua capacità ovulatoria (o forse causandola?) e si pone quindi con una funzione che nel maschio viene inibita fino dallo sviluppo embrionale là dove il cromosoma Y ha sviluppato invece le caratteristiche più propriamente 'maschili' (tutti gli embrioni all'inizio sono "femmine": solo quando ha inizio la costruzione dei vari organi e apparati comincia a essere determinante l'azione dei cromosomi sessuali X ed Y). Tale funzione è regolata dall'ipotalamo che è parte del cervello così detto "rettiliano".

⁶ Gli ovipari depongono le uova, la cui incubazione è variabile da specie a specie; la schiusa mette quindi alla luce i piccoli, esattamente come accade per gli uccelli. A differenza degli uccelli, però, gli ovipari non si dedicano alla cova, che è invece affidata al calore dell'ambiente circostante. Negli ovovivipari l'intero sviluppo delle uova fecondate e quindi dell'embrione avviene all'interno del corpo della madre che, al momento del parto, metterà alla luce degli individui perfettamente formati. Nei vivipari il nascituro assorbe tutte le sostanze nutritive rese disponibili dall'utero e dalla placenta materna, grazie a un sistema di vascolarizzazione che si struttura a partire dalle pareti della parte mediana dell'ovidotto. L'embrione riceve da esso il nutrimento necessario e quando arriva il momento della nascita l'individuo è perfettamente formato e pronto per affrontare le insidie ambientali (cfr. *Rettili e anfibi*, Istituto Geografico De Agostini, Novara, 1986, pp. 208-210-215 e Atlanti Natura Giunti, op. cit., pp. 9-10-12-16-17-18).

⁷ Quanto viene qui descritto relativamente alla riproduzione si riferisce ai serpenti indigeni e, in particolare, alle vipere (per approfondimenti, si veda G. Lombardi, F. Bianco, *La vipera - conoscerla per prevenirla*, Nardini Editore, Firenze, 1985, pp. 45-48).

garanzie in ordine alla continuità della specie. D'altra parte, così facendo, i maschi perdenti possono vedere salvaguardata la possibilità, seppur ridotta, di investimento del loro patrimonio genetico.

Il combattimento ai fini dell'accoppiamento non si risolve mai con la morte di uno dei contendenti: la lotta non fa ricorso all'uso del veleno ma si limita a una serie di scaramucce che hanno termine quando uno dei due si ritira per stanchezza.

La femmina può conservare in vita a lungo lo sperma nel suo ventre, per poi fecondarsi quando ritiene vi siano le condizioni più propizie. Sembra addirittura che si siano osservate nascite da femmine che erano state separate da più di un anno dal maschio. Il periodo di gestazione è molto vario e dipende soprattutto dalla temperatura ambientale⁸.

3.2 Il serpente in psicologia

Gli accostamenti simbolici e l'archetipo

Tenteremo adesso di enucleare dalle caratteristiche biologiche del serpente quelle peculiarità che trovano trasposizione sul piano simbolico e ne giustificano la trasformazione in immagine archetipica universale.

Innanzitutto, la evidente natura ctonia del serpente evoca la rappresentazione di una corrente vitale intermedia tra mondo sotterraneo – invisibile – e mondo di superficie – visibile. Sotto questo punto di vista, il serpente, nella sua essenzialità strutturale e formale, potrebbe porsi a buon titolo come modello della primigenia manifestazione e individuazione della vita e dell'energia che la sostiene. Del resto, lo stesso modo di muoversi del serpente, fatto di ondeggiamenti sinuosi e silenziosi, di adattabilità al terreno, ma anche di scatti repentini e imprevedibili, ne fanno una sorta di metafora paradigmatica della corrente vitale che scorre ovunque, silenziosa e adattiva nella sua fase di gestazione e generazione delle forme visibili, e per certi versi anche sorprendente se si considerano la sua capacità di innovare e rinnovare e la innumerevole varietà di specie diffuse per il pianeta. Capacità – o potestà, se si preferisce – di rinnovamento che trova la propria trasposizione patente, sul piano biologico, nel processo di muta periodico.

Altro aspetto degno di nota è la sintonia del serpente con i cicli stagionali: alternanza attività-letargo in corrispondenza con la successione primavera-estate e autunno-inverno e concomitanza del ciclo riproduttivo

⁸ G. Lombardi, F. Bianco, *op. cit.*, pp. 45-48.

alla ripresa della stagione primaverile scandiscono la vita del serpente secondo un ritmo inalterabile, il cui momento cadenzante è segnato, come si è visto, dall'avvento della primavera.

L'assimilazione del serpente alla corrente vitale primigenia si giustifica anche per la prevalenza del suo istinto alla sopravvivenza rispetto a ogni altra pulsione innata, compresa quella riproduttiva; come infatti si è visto nella lotta per l'accoppiamento, mai entra in gioco la vita degli esemplari in conflitto e persino la trasmissione del patrimonio genetico parrebbe subordinata all'esigenza primaria di conservarsi in vita. Questa accentuata tendenza alla conservazione della vita individuata dà forse conto anche delle abitudini apparentemente "asociali" del serpente, che preferisce cacciare e procurarsi il cibo da solo. Al serpente restano sconosciute emotività e pulsioni "affettive", così come appare assente, nella femmina, ogni istinto materno così come lo si osserva invece negli uccelli e nei mammiferi⁹.

L'insieme di queste caratteristiche, segnatamente ataviche e prive di sovrastrutture, a buona ragione fa del serpente l'archetipo della corrente vitale preesistente a ogni forma specificata e strutturata, la cui diffusione in ogni età e in ogni luogo, dopo quello che si è detto, non deve dunque sorprendere più di tanto, così come non deve sorprendere di trovarne traccia addirittura nel processo evolutivo della specie umana, ciò che apre lo sguardo su un altro sentiero della nostra escursione, che ci apprestiamo a esplorare subito.

Lo schema del cervello tripartito

Il comportamento dei rettili è dovuto alla scarsa complessità del sistema nervoso centrale, articolato sullo sviluppo di alcuni gangli al di sopra dei quali solo l'evoluzione successiva realizzerà ulteriori stratificazioni. La peculiarità è così netta che è invalso l'uso di definire *cervello rettiliano* quella parte del cervello – nelle specie più evolute – che a tale stadio di sviluppo approssimativamente corrisponde e che è sottostante alle aree deputate a funzioni superiori. Il *cervello rettiliano* fa parte della tripartizione rispondente allo schema del *Triune Brain* (cervello uno e trino) che si deve

⁹ La tendenza a proteggere le uova si propone più come conseguenza diretta dell'impulso a difendere la vita in sé piuttosto che come istinto a difendere la prole in quanto tale; a dimostrarlo sarebbe l'immediato e definitivo distacco che fa seguito alla schiusa delle uova, quando i piccoli appena nati, già padroni della propria motilità, se ne vanno per la loro strada nella indifferenza totale della madre. Dunque, si può dire che nel caso del serpente valga l'asserto: la vita per la vita fine a sé stessa. In questa stessa prospettiva ci sembra vada collocata anche la già accennata capacità della femmina di conservare lo sperma del maschio onde differire nel tempo la fecondazione, quando le condizioni dell'ambiente ospitante offrano maggiori garanzie per il mantenimento della vita dei piccoli. In effetti, in tale peculiarità si potrebbe leggere l'affermazione stessa del criterio universale di manifestazione del principio vitale, ossia la salvaguardia del principio di efficacia ed efficienza.

agli studi di Paul D. MacLean, uno dei più apprezzati neuroscienziati contemporanei¹⁰. Lo schema è descritto in sintesi qui di seguito.

Il *cervello rettiliano*, essendo costituito dalla parte superiore del midollo spinale, da parti del mesencefalo, dal diencefalo e dai gangli della base¹¹ ed essendo il più antico, dal punto di vista anatomico costituisce il nucleo più interno del cervello, mentre dal punto di vista funzionale ne è la parte più primitiva e ne governa le funzioni istintuali e vitali nella forma più – opportunamente – ripetitiva e programmata. “Gestisce” le funzioni fisiologiche, i ritmi della vita come i battiti del cuore e il respiro, le impressioni sensoriali e i bisogni primari (fame, sonno, desiderio sessuale), funzioni, queste, che sono di immediata necessità per la sopravvivenza dell’individuo e della specie. Per questo stesso motivo il cervello rettiliano è in grado di reagire agli stati di emergenza con congrue emozioni (quali ad esempio rabbia, paura, desiderio), e di produrre i movimenti corporei per cui la specie è programmata.

Al di sopra di questa prima struttura, circa 100 milioni di anni fa, si è andato formando un altro strato di neuroni, comunemente denominato *cervello paleomammifero* (in quanto presente già nei mammiferi meno evoluti), la cui funzione è di gestire più complessi programmi di comportamento, di soddisfazione dei bisogni e delle pulsioni, in modalità che peraltro non necessitano ancora di una “presa di coscienza”, ma prevedono comunque un’articolazione comportamentale ed un’attivazione emozionale di maggiore complessità. Il che consente in prospettiva una maggiore complessità della rete relazionale e affettiva, facilitata *in primis* da una maggiore capacità di memorizzazione e di riconoscimento e differenziazione dell’*altro da sé*.

In ultimo, circa 20 milioni di anni fa, alle precedenti si è aggiunta una terza struttura, il *cervello neomammifero* (i.e. *neocorteccia cerebrale*). Rappresenta la parte più evoluta grazie alla quale si sviluppano la capacità del ragionare, dell’intuizione, dell’analisi, dell’immaginazione, del creare artistico e dell’impulso esplorativo, il desiderio di scoprire. Da questa stessa evoluzione derivano, fenomeno da non sottovalutare, la capacità dell’ingannare consapevolmente e quindi anche dello scherzare e prendere in giro, gamma comportamentale già presente nei primati antropomorfi.

¹⁰ Per approfondimenti si rinvia a Paul D. MacLean, *Evolutionary Psychiatry and the triune brain in Psychological Medicine*, 1985 e, dello stesso autore, *The Triune Brain in Evolution. Role in Paleocerebral Functions*, New York: Plenum Publishing Corporation, 1990. In lingua italiana cfr. Paul D. MacLean, *Evoluzione del cervello e comportamento umano. Studi sul cervello trino*, Einaudi, Torino, 1984.

¹¹ Ossia dall’olfatto striato (tubercoli olfattori e nucleo accumbens) e da strutture definite come appartenenti al corpo striato (nucleo caudato, putamen, globo pallido e sostanza grigia associata).

Funzionalmente, dunque, solo quest'ultimo sviluppo, quello della neocorteccia, consente una "flessibilità" del comportamento che porta alla possibilità di scegliere tra più alternative possibili e quindi, inerentemente, di "ragionare e riflettere"¹². In parallelo nascono le emozioni complesse e i comportamenti "noetici", cioè l'interesse per la conoscenza e per la sua condivisione.

Cervello tripartito e comportamento umano

A livello umano, MacLean ritiene che certe tendenze comportamentali siano dovute a una eredità di disposizioni regolate dalla stessa, primaria regione cerebrale. Esse includono alcune violente reazioni, la preferenza per la routine o per azioni rituali, e alcune forme di attività sostitutiva. La teorizzazione dell'autore si spinge poi ben oltre, fino a formulare l'ipotesi che i comportamenti ritualistici e le fedi religiose possano essere espressione dell'influenza che il nucleo rettiliano del nostro cervello esercita ancora sulle funzioni superiori di più recente evoluzione¹³.

Nelle funzioni del cervello rettiliano trovano dunque luogo ed espressione anche nella vita dei mammiferi più evoluti, uomo incluso, quelle forze fondamentali, arcaiche ma mai sopite che, per assurgere alla dimensione delle umane virtù, proprio in quanto tali devono essere sottoposte al dominio della coscienza, e messe al servizio di (o meglio "trasmutate" in) sistemi motivazionali più evoluti; moventi superiori cui, a ben guardare, tutta l'etica, l'estetica e la spiritualità umana si sforzano – invero con alterni risultati – di conformarsi e tendere nella variegata valorizzazione di una gamma di qualità in definitiva riconducibili a un unico denominatore: l'altruismo.

Potremmo quindi concludere che anche nella lettura scientifica della biologia evoluzionista il serpente rappresenta quelle forze fondamentali della vita che, pur essendo radicate anche in noi, non danneggiano l'agire e il vivere umano – e anzi lo sostengono – solo se e quando sottoposte al dominio della coscienza, se e quando capaci di recedere o sottostare all'attivarsi delle superiori motivazioni oblativo e sociative.

¹² La connessione tra l'evoluzione del sistema nervoso del vivente e le sue possibilità di scelta offre lo spunto per una interessante riflessione sul piano ermetico: se il processo di sviluppo prefigurato dal percorso iniziatico consiste nell'evoluzione "integrale" dell'essere, questo non può, per definizione, non afferire anche struttura e funzionalità del suo sistema nervoso; da qui, allora, la "libertà" dell'iniziato in ogni sua manifestazione nel mondo di relazione.

¹³ L'approfondimento di un simile tema non rientra negli scopi di questo lavoro e tuttavia potrebbe costituire un interessantissimo spunto di riflessione per chi a tali dinamiche magico-religiose per scelta o per consuetudine aderisce, onde distinguere più chiaramente cosa debba intendersi per "atteggiamento mistico" in contrapposizione semantica al concetto di iniziazione intesa come introduzione a una pratica "scientifica".

Rimane non falsificata al momento la constatazione scientifica, derivante dalla osservazione obiettiva della catena alimentare, che il cosmo conosciuto nella sua dimensione biologica (cioè del vivente) sia descrivibile realisticamente come un enorme organismo che divora sé stesso. Esattamente come nella tradizionale figura dell'*Ouroboros* (il serpente che divora la sua coda), simbologia ben nota agli studiosi di ermetismo.

All'interno di questo *Chaos* vitale autodivorantesi, come per magia – è il caso di dirlo – l'evoluzione dà luogo, a un certo momento della sua storia a noi nota, alla coscienza e alle motivazioni "superiori" sopra descritte. Coscienza e motivazioni superiori, va detto, che l'attuale ricerca etologica rivela non essere *strictu sensu* peculiarità soltanto umane, ma che si attualizzano comunque nel modo più completo man mano ci si avvicina ai livelli più alti dell'evoluzione biologica, ovvero a quegli esseri viventi, dotati di una struttura neuronale maggiore e più complessa, in cui la sopravvivenza dipende da una complessa rete sociale, e in cui si sviluppano di conseguenza lo spontaneo intento dell'oblatività e della tolleranza reciproche.

Per rappresentare simbolicamente questa superiore evoluzione, poche immagini paiono adatte quanto quella della Miriam, evocata nella figura convenzionale della Maria Immacolata che domina, appunto, il serpente che "le insidia il calcagno" – cioè, in termini evolucionisti, le forze cieche dell'*egoismo vitale* – tenendolo sotto il proprio piede e quindi controllandolo, senza per altro ucciderlo.

4 – Le ali e il loro ruolo nell'evoluzione biologica del vivente

Il serpente munito di ali che ci viene proposto dal timbro non trova alcun corrispettivo reale fra le specie viventi della natura. Di esso abbiamo solo trovato qualche traccia mitologica, il che fa pensare che, fatta salva la portata simbolica, sul piano strettamente scientifico l'attenzione vada orientata in altra direzione. A ben guardare, un indizio in tal senso ci viene fornito proprio dal lato simbolico: le ali si innestano alla base della testa del serpente, animale fortemente adeso e contiguo alla terra che lo ha generato. In prospettiva biologica il serpente si pone come emblema della vita "terrigena" e dunque le ali poste immediatamente sotto la sua testa potrebbero suggerire la transizione tra una modalità della vita biologica, quella terrigena, e una modalità diversa, "aerea", con tutto ciò che questo può aver rappresentato in termini di evoluzione della materia vivente. Ebbene, è proprio in questa direzione che volgeremo ora il nostro sguardo.

Filogenesi degli uccelli

L'apparizione delle ali sulla via dell'evoluzione biologica segna un vero e proprio cambiamento di stato nella materia vivente: la vita si stacca dalla matrice che l'ha generata e nutrita e prende possesso di una dimensione nuova, dove esperire modalità ancora inesplorate di esplicazione di sé stessa. In questa nuova dimensione cambiano gli orizzonti e le visuali prospettiche e il dettaglio analitico si risolve nella visione d'insieme.

Questa variante, sotto molti punti di vista davvero straordinaria, si concretizza nella filogenesi degli uccelli, che ha sempre rappresentato uno dei misteri più affascinanti dell'evoluzione, anche se oggi pare che tale mistero abbia lasciato cadere buona parte dei veli che lo hanno avvolto per lungo tempo. Oggi è teoria accettata che gli uccelli hanno avuto origine da un ceppo di rettili che hanno assunto progressivamente locomozione bipede, anche se ancora non si comprende come sia avvenuta la transizione da rettili terrestri, con temperatura del corpo adattabile a quella esterna (eterotermi), a uccelli volatori, con temperatura del corpo praticamente costante e, in certa misura, indipendente dalla temperatura dell'ambiente (omeotermi). Si ritiene comunque che la transizione verso la nuova specie sia stata favorita dalla locomozione bipede e che questa, a sua volta, sia dovuta all'esonero progressivo dalla partecipazione al movimento degli arti anteriori. È chiaro, dunque, che si sta parlando di un ceppo rettiliano altro da quello dei serpenti, verosimilmente di un ceppo distinto. Questo peculiare passaggio evolutivo ci obbliga a ritornare con un inciso su una ipotesi appena accennata al punto precedente e che ora è venuto il momento di riprendere partendo da una considerazione ovvia: non tutti i rettili sono diventati serpenti, così come non tutti i rettili sono diventati uccelli.

Appare lecito, allora, ipotizzare che su un certo punto del percorso filogenetico della dimensione rettiliana si collochi un ceppo potenzialmente polimorfo e che da esso, per effetto del tempo e del gioco evolutivo, si siano ramificate, differenziandosi, le diverse specie di rettili, incluse quelle orientate all'ulteriore sviluppo e che avrebbero, alla fine del percorso, "messo le ali". Questa ipotesi non deve essere presa come una tesi bizzarra, soprattutto in prospettiva ermetica, laddove il "mettere le ali" diventa indicativo di una particolare qualificazione, innata (ossia ereditata) o acquisita, senza la quale la trasmutazione della materia vivente e l'evoluzione ulteriore che ne consegue restano una mera utopia.

Terminato l'inciso, torniamo agli uccelli e alla loro evoluzione, per spiegare la quale sono state proposte almeno un paio di teorie. La prima ipotizza che un gruppo di rettili a locomozione bipede abbia preso l'abitudine

di muovere velocemente gli arti anteriori, in alto e in basso, allo scopo di prendere velocità come conseguenza del sollevamento del corpo. Questa andatura si sarebbe trasformata successivamente in balzi a volo planato, destinato a diventare volo vero e proprio con lo spuntare delle ali¹⁴.

La seconda teoria sostiene che i rettili progenitori degli uccelli fossero animali a vita arboricola, provvisti di arti inferiori strutturati in maniera da rendere agevoli i salti da un ramo all'altro¹⁵. Presumibilmente i discendenti di tali rettili ancestrali, evidentemente già buoni saltatori, impararono a rendere più efficaci i loro balzi, allungandone la portata da ramo a ramo, cosa che avrebbero fatto distendendo gli arti anteriori e in tal modo e con gradualità, avrebbero raggiunto un vero e proprio volo.

Entrambe le teorie hanno in comune l'identico presupposto teorico: l'evoluzione strutturale e morfologica è innescata da un'istanza funzionale, a sua volta indotta dal consolidamento di un'abitudine nuova. Perciò adattamento dovuto non al caso ma alla necessità.

A questo punto la domanda viene d'obbligo: esistono prove o indizi che legittimino il collegamento filogenetico tra uccelli e rettili? La risposta parrebbe affermativa per almeno due casi.

L'Archaeopteryx

Charles Darwin ha pubblicato *L'origine delle specie* da appena un anno quando viene ritrovata in Baviera la prima penna fossile. Poco tempo dopo, nello stesso luogo, viene alla luce lo scheletro dell'animale cui, verosimilmente, quella penna era appartenuta. Si tratta dell'*Archaeopteryx* (dal greco ἀρχαῖος, 'antico', e πτέρυξ, che significa 'piuma' o 'ala'), vissuto nel tardo giurassico, circa 150 milioni di anni fa.

Per molto tempo questo animale, simile ai piccoli dinosauri dell'era Mesozoica, è stato considerato l'anello di congiunzione tra rettili (nello specifico, dinosauri) e uccelli, benché somigliasse molto di più ai primi che ai secondi. Ciò nonostante, le ampie ali, unite alla capacità di volare e di planare, indubbiamente farebbero dell'*Archaeopteryx* un significativo esempio di transizione tra le due specie.

¹⁴ La teoria è suggestiva, ma lascia aperte più domande dei dubbi che si prefigge di risolvere. Ad esempio: da dove avrebbe preso le mosse la nuova abitudine motoria? È sufficiente immaginare intere generazioni dedite al volo planato per legittimare la formazione di nuovi organi come le ali? Forse sì, ove si tenesse in conto la proprietà del DNA di immagazzinare l'esperienza del vivente e di riproporla, in termini di varianti e di interazioni con l'ambiente, alle generazioni a venire.

¹⁵ Ancora oggi è possibile osservare serpenti appartenenti al genere *Chrysopelea* che torcono le costole e appiattiscono il corpo a mezz'aria, effettuando voli fino a cento metri formando una S con il corpo mentre planano. La forma a S serve a garantire una maggiore efficienza aerodinamica.

Nel 1929 il paleontologo Gerhard Heilmann eseguì una comparazione tra lo scheletro dell'*Archaeopteryx* e quello del piccione. Tuttavia, il confronto tra *teropodi*¹⁶ e uccelli non si limiterebbe alle sole similitudini scheletriche ma includerebbe anche alcune abitudini comportamentali, quali, ad esempio, la deposizione delle uova in nidi appositamente scavati nel terreno sabbioso. Ma la prova più convincente, secondo alcuni, sarebbe data dalle penne e dalle piume: nel 1995, nel territorio cinese del Liaoning, è stato scoperto il fossile di un *teropode* completamente ricoperto di strutture filamentose riconducibili, senza alcun dubbio, a proto-piume, ossia piume dalla struttura assai semplice, come quella che ricopre il collo degli avvoltoi. Nella medesima direzione vanno le scoperte di fine Ottocento, tutte compiute nello stesso territorio della Cina, che hanno riportato alla luce diversi esemplari di *teropodi* ricoperti di piume e penne. Dunque, connessione filogenetica accertata? Parrebbe di no, stando a quanto emergerebbe dal ritrovamento dei resti fossili di un altro protagonista della scena preistorica.

Il Longisquama insignis

Secondo un articolo della rivista *Science*, pubblicato il 23 giugno del 2000, la comparsa dei primi uccelli sulla terra andrebbe retrodatata a 220 milioni di anni fa. Il rinvenimento nel 1970 a opera di un paleontologo russo dei resti fossili del *Longisquama insignis*, esemplare ascritto alla classe dei rettili, sembrerebbe rimettere tutto in discussione¹⁷. Infatti, l'analisi dei resti ha evidenziato che le appendici presenti sul dorso del fossile, prima interpretate come lunghe squame (da cui il nome), sarebbero in realtà delle ali primordiali.

La conseguenza di questa nuova interpretazione non è irrilevante: il fatto che il *Longisquama insignis* sia vissuto 75 milioni di anni prima dell'*Archaeopteryx* e l'ipotesi che tale animale fosse non un rettile ma un uccello appartenente alla classe degli arcosauri stanno a suggerire che la comparsa degli uccelli sulla terra vada collocata molto più indietro nel tempo. Inoltre, conseguenza anch'essa di non poco conto, la tesi secondo la quale gli uccelli moderni sono i discendenti diretti dei dinosauri ne sarebbe invalidata. In conclusione, quella della filogenesi evolutiva degli uccelli resta una questione non chiusa.

¹⁶ I *teropodi* appartengono al sottordine dei rettili *Dinosauri Saurischi*, i cui fossili risalgono al periodo compreso tra Triassico e Cretaceo (da 231 milioni fino a 66 milioni di anni fa); mostravano caratteristiche scheletriche simili a quelle degli uccelli ed erano carnivori ad andatura bipede.

¹⁷ H. Haubold, E. Buffetaut, *Une nouvelle interprétation de Longisquama insignis, reptile énigmatique du Trias supérieur d'Asie centrale*, Resoconto dell'Accademia delle Scienze, ser. II, 305:65-70, 1987.

L'evoluzione degli uccelli

Non presenta invece aree grigie l'evoluzione dell'anatomia degli uccelli, la struttura ossea dei quali (peculiare per cavità e leggerezza), unitamente a possanza muscolare e morfologia del piumaggio, sembrano tutte indirizzate all'efficienza del volo, le cui caratteristiche, a seconda che debba essere prolungato oppure breve e veloce, trovano corrispondenza nelle diverse geometrie e nell'assetto delle strutture mobili adibite al volo (ad esempio, aerodinamica del profilo alare incidente, piumaggio della coda, etc.). Va poi annotato che, essendo gli uccelli animali omeotermici, il fitto piumaggio che copre l'intero corpo, zampe escluse, a differenza delle penne, finalizzate esclusivamente alla funzione del volo, ha il compito precipuo di isolare termicamente il corpo dall'ambiente e anche di proteggerlo da lesioni.

Anche nel campo delle "attitudini sociali" l'evoluzione ha giocato il proprio ruolo, pur differenziando i comportamenti da specie a specie: ve ne sono di solitarie e di quelle che preferiscono la vita di gruppo. In tutte, però, è sviluppato il senso della difesa e della cura della prole¹⁸.

A questo punto della nostra investigazione non possiamo fare a meno di una osservazione: la vita biologica, per effetto della pressione evolutiva, ha progressivamente popolato tre dei quattro elementi della tradizione, e cioè l'elemento acqua, con le specie ittiche e anfìbie, l'elemento terra, con rettili e mammiferi, e l'elemento aria, con le specie volatili.

E per quando riguarda l'elemento fuoco?

Si potrebbe immaginare una modalità della vita che si espliciti in un elemento che è ritenuto distruttore per antonomasia? Per tentare una risposta occorre forse abbandonare innanzi tutto la concezione della natura violenta del fuoco, inteso come "divampare di fiamme", per avvicinarsi a quella del fuoco inteso come stato vibratorio dell'etere.

Dice in proposito il Maestro J. M. Kremm-Erz¹⁹:

¹⁸ Un comportamento sociale di interesse è costituito dal volo in formazione, che spesso assume la forma caratteristica di una "V". Questo tipo di geometria prevede che un uccello si ponga al vertice e che tutti gli altri componenti dello stormo lo seguano sistemandosi in un doppio schieramento, nel quale ciascun volatile proceda secondo una traiettoria parallela a quello che lo precede, ma leggermente spostata verso l'esterno dello stormo. In questo modo, ogni uccello riesce a usufruire del vantaggio aerodinamico prodotto dalla penetrazione nell'aria di quelli che precedono e a risparmiare energie. Questo richiede evidentemente un atteggiamento cooperativo da parte di tutto lo stormo, ogni singolo componente del quale si alterna nel ruolo di apripista. Il volo in stormo consente anche, ove necessario, di mutare formazione e di predisporre quella maggiormente idonea alla difesa, come avviene ad esempio assumendo il profilo di un predatore.

¹⁹ G. Kremmerz, *Fascicolo D - Il primo contatto* - p. 6.

[...] la nostra scuola si occupa appunto di questo enigma della rivelazione per ridurre:

l'uomo allo stato di etere

l'etere alla comprensione del fuoco.

Enigma la cui portata trascende evidentemente lo scopo di questo Quaderno, mentre così non è per il successivo argomento del quale andiamo a occuparci brevemente: i metalli simboleggiati nell'emblema del timbro e quelli costituenti la moneta da cui esso è tratto.

5 – I metalli del simbolo e della moneta

Il mercurio

Il simbolo di mercurio, di immediata deduzione dalla schematizzazione grafica dell'emblema del timbro, trova il suo equivalente analogico nel metallo omonimo: come accade per Hermes-Mercurio, divinità cui il simbolo stesso si riferisce, anche il metallo ha come tratto davvero peculiare la straordinaria mobilità, questa dovuta alla pressoché inesistente aderenza alle superfici con le quali è in contatto e che per altro non “bagna”²⁰. Lo stato liquido col quale si presenta in condizioni normali di temperatura²¹ è la ragione verosimile che ha indotto gli antichi ad assimilarlo alla “umidità radicale dei metalli”.

Il metallo ‘mercurio’ ha un peso specifico molto elevato cui corrisponde una notevole densità; presenta poi un significativo coefficiente di dilatazione lineare (circa dieci volte superiore a quello degli altri metalli), proprietà questa che, insieme alla sua scarsa aderenza alle superfici di contatto, lo rende particolarmente idoneo a essere impiegato per le colonnine dei termometri.

Il mercurio era anche detto idrargirio (in latino *hydrargirium*, da cui il simbolo chimico Hg), dal greco ὑδράργυρος, parola composta da ὕδρω, ‘acqua’²², e da ἀργῦρος, ‘argento’. Sempre con riferimento al mercurio, e ancora una volta in considerazione della sua mobilità, si parla anche di “argento vivo”, locuzione spesso impiegata in tutt'altro contesto per significare una particolare indole infantile: possedere l'argento vivo è

²⁰ Sarà forse per questa ragione che, parlando del mercurio dell'Opera, gli alchimisti lo indicano come “acqua che non bagna le mani”.

²¹ Ci si riferisce, evidentemente, alla temperatura ambiente. Il mercurio per solidificare dev'essere portato a una temperatura di circa 39°C sotto lo zero.

²² Alla stessa radice etimologica si deve anche la parola ὕδρος, che ha il significato di ‘serpente acquatico’, da cui la mitologica Idra (cfr. L. Rocci, *op. cit.*).

infatti un modo di dire tipico per indicare bambini dotati di un carattere singolarmente vivace ed esuberante.

Di particolare rilievo, anche per gli agganci analogici che offre, è la tecnica che impiega il mercurio per l'estrazione dell'oro, grazie alla sua proprietà di sciogliere il metallo prezioso, che incorpora in un amalgama lasciandone intatte le caratteristiche. In pratica le rocce che contengono oro vengono frammentate e polverizzate. Al minerale polverizzato si aggiunge acqua, per formare una miscela pastosa che viene poi deposta su lastre di rame cosparse di mercurio. A contatto col mercurio l'oro forma un amalgama che aderisce alle lastre, separandosi così dalla ganga rocciosa. A questo punto può iniziare l'ultima fase del trattamento, nella quale il mercurio viene separato a sua volta, prima mediante spremitura e successivamente per distillazione. Con la distillazione, eseguita per riscaldamento dell'amalgama rimasto, il mercurio residuale evapora, liberando finalmente l'oro.

Le implicazioni analogiche tra processo ermetico di rigenerazione ed estrazione dell'oro ottenuta grazie all'impiego del mercurio appaiono evidenti: il mercurio, grazie alle sue proprietà, è in grado di liberare l'oro dalla ganga dei minerali terrestri, sciogliendolo in sé ma lasciandolo inalterato, a differenza di quanto avviene nella fusione "in lega" di due metalli diversi. In senso lato, si potrebbe dire che il mercurio si fa "intermediario" dell'oro che rende manifesto e patente. Per svolgere tale compito, tuttavia, il mercurio deve preliminarmente "mescolarsi" alla sostanza minerale, ossia, se vogliamo, alla ganga terrestre dalla quale esso stesso è stato tratto.

Il rame

L'altro metallo che entra nella nostra analisi proviene da quello costituente il tipo di moneta da cui è stato tratto il timbro della Giuliana: il rame e, come sua derivazione, il bronzo.

Il rame è un metallo assai duttile e malleabile utilizzato fin dai tempi più antichi al punto che in lega con lo stagno, ha dato nome a un'intera era e alla civiltà che l'ha contraddistinta, la "civiltà del bronzo".

Il rame, in latino *cuprum*, da cui il simbolo chimico Cu, è associato al pianeta e alla dea Venere: in greco Venere o Afrodite è Κύπρις, propriamente la *Venere Cipriade*, dea della Bellezza e dell'Amore. A proposito del rame, il Maestro M. A. Iah-Hel dice²³: «È il metallo di Venere e viene inteso nello stesso significato. In alchimia la Venere consumata si chiama rame bruciato o in latino *Aes Ustum*... capace di meraviglie terapeutiche...».

²³ S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Giuliano Kremmerz - La via della Rosa*, Editrice Miriamica, 1999, p. 129.

Questo minerale è presente ovunque in natura, sia nella crosta terrestre, negli oceani, nei laghi e nei fiumi, che nell'organismo umano. Lo si trova già nel latte materno ed è cruciale per la formazione del cervello e del sistema nervoso. Il rame svolge un ruolo essenziale anche nella formazione dei neurotrasmettitori, messaggeri chimici responsabili della comunicazione tra le cellule nervose e nel trasferimento degli impulsi elettrici lungo i nervi. In alcuni artropodi e molluschi il rame, fissato nella proteina chiamata *emocianina*, svolge la stessa funzione demandata al ferro dell'emoglobina: trasporta l'ossigeno nel sangue. Nel corpo umano, legato alla *ceruloplasmina*, una proteina di colore bluastro, viene inviato dal fegato ai vari organi. La *ceruloplasmina* funge da deposito e da veicolo di trasporto del rame; è una sorta di «riserva controllata»²⁴ di questo elemento il cui compito non secondario, è anche quello «di agire come catalizzatore nel metabolismo»²⁵.

Il rame, esposto agli agenti atmosferici, si ossida fino a diventare verde; per contro, nel corpo umano combatte l'ossidazione delle cellule e neutralizza i radicali liberi che potrebbero danneggiarle. È l'unico metallo che non si scioglie negli acidi, a meno che non siano fortemente ossidanti, e che quando viene esposto all'ossigeno sviluppa uno strato protettivo detto 'patina' che lo rende inalterabile nel tempo.

Similmente all'oro, anche il rame è poco sensibile all'aumento di temperatura per via del basso coefficiente di dilatazione termica e per questo è un ottimo conduttore, il migliore dopo l'argento. Fra le sue caratteristiche troviamo anche un'elevata conducibilità elettrica.

Il più antico oggetto di rame conosciuto è un piccolo pendaglio ottenuto con minerale non lavorato scoperto nella grotta di Shanidar in Kurdistan e risalente a 12000 anni fa. I primi prodotti con rame lavorato datano circa 8000 a.C.. L'evoluzione delle tecniche di lavorazione durò svariate migliaia di anni. La più antica, nota in Mesopotamia e Anatolia, consisteva nel martellare a freddo il rame puro proveniente dai filoni. Infatti, ci sono le miniere di rame nelle quali il metallo, proprio come l'oro, benché altrettanto raramente, è reperibile in forma di pepite. Un migliaio di anni più tardi, mediante il martellamento a caldo, cominciò la sperimentazione destinata a portare alla scoperta del punto di fusione di questo metallo: così, a 1083°C finalmente si ottennero fili e lamine da ribattere e modellare in oggetti di ogni foggia. A tanta duttilità e malleabilità il rame associava il pregio di diventare più resistente della pietra una volta raffreddato.

²⁴ Earl Frieden, *La biochimica del rame*, in *Le Scienze*, Ottobre 1968, n. 2, p. 73.

²⁵ *Ivi*, p. 72.

Il bronzo

In lega con lo stagno il rame dà origine al bronzo. A differenza dell'oro, però, che pur amalgamandosi con il mercurio non perde la propria struttura originaria, il rame, una volta fuso con lo stagno o con il nichel, o con altri minerali, forma quella che si definisce una "lega", cioè modifica le proprie caratteristiche in maniera profonda e irreversibile, dando origine a un materiale con proprietà differenti da quelle dei suoi generatori. Detto in altri termini, se l'amalgama è assimilabile in qualche modo a un "miscuglio", nel quale ciascun componente conserva inalterate le caratteristiche originarie, la lega è paragonabile a una "soluzione": nell'una come nell'altra il legame tra i componenti è molto forte in quanto è espresso tra i singoli atomi.

Tra il 3500 a.C. e il 1200 a.C., periodo classificato appunto come "età del bronzo", l'arte metallurgica utilizzando tale materiale ebbe vasta diffusione in tutta Europa, come è attestato dal ritrovamento di armi, utensili, monili, vasellame e altri oggetti di impiego quotidiano, fino alla produzione, come si è visto, di monete di estesa circolazione.

Sotto il profilo analogico la lega rame-stagno offre invece lo spunto per un'altra stimolante riflessione, basata sull'associazione dei due metalli alle rispettive divinità, come voluta dalla tradizione classica. Se il rame è il metallo dedicato a Venere, lo stagno lo è a Giove, divinità somma dell'Olimpo ma anche dio della Giustizia²⁶. Dunque, il connubio del rame e dello stagno nel bronzo della moneta può essere interpretato, sul piano analogico, come il rapporto indissolubile che si stabilisce tra l'Amore e la Giustizia, se non altro in termini di "tensione", nella prospettiva etica dell'evoluzione miriamica. Perciò amore verso la giustizia ed esercizio della giustizia nella pratica dell'amore.

²⁶ Per Dante il VI cielo è il cielo di Giove. Il Poeta ne fa menzione nel Canto XIX del Paradiso, versi 28-30: «Ben so io che 'n cielo altro reame/la divina giustizia fa suo specchio/che 'l vostro non l'apprende con velame». I versi sono così commentati da Lucio Sbriccoli: «Io so bene che, se in cielo la giustizia divina si specchia nell'ordine angelico dei Troni ("altro reame") al quale è affidato il cielo di Saturno, tuttavia il vostro, di Giove, conosce senza veli questa giustizia» (Dante, *La Divina Commedia*, Editrice Italiana di Cultura, Roma, 1963, p. 546).

CAPITOLO IV

DISAMINA ANALOGICA FRA GLI ELEMENTI DEL TIMBRO E LA TRADIZIONE ORTODOSSA DELLA SCHOLA

1 – Introduzione all'argomento delle analogie

In questo capitolo conclusivo riannoderemo i fili lasciati in sospeso nel corso degli sviluppi precedenti. Completeremo il quadro d'insieme che si è andato fino a qui delineando con uno studio analogico dei punti più salienti emersi dalla ricerca, ponendoli in rapporto con i contenuti del patrimonio tradizionale, teorico e operativo della Schola. Il punto di riferimento che orienterà il nostro approccio all'analisi comparativa sarà, come è stato per l'Accademia Sebezia, l'idea di materialismo sacro, caposaldo dell'impianto concettuale e sperimentale della S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam[®], per la quale la materia, manifestazione visibile e tangibile dell'Intelligenza Universale, è il punto di partenza e di arrivo dell'opera ermetica ed è l'alfa e l'omega del ciclo rigenerativo. In proposito, la Tavola di Smeraldo principia con una affermazione categorica:

È vero, è certo senza menzogna ed è verissimo che ciò che è in basso è come ciò che è in alto e che ciò che è in alto è come ciò che è in basso per compiere i miracoli della Cosa Una.

Nella sua perentorietà la proposizione conferisce valenza di "verità" all'analogia come strumento di conoscenza. Ebbene, in lingua ebraica la parola 'verità' si esprime con il vocabolo 'ameth', composto delle lettere *aleph*, *mem* e *tau*, ossia dell'inizio, del mezzo e della fine di un alfabeto considerato sacro per eccellenza. Le prime due lettere della parola 'ameth', *aleph* e *mem*, sono anche le prime due "lettere madri", mentre la terza, la *tau*, racchiude in sé oltre ad *aleph* e *mem* anche *shin*, terza lettera madre. I valori numerici corrispondenti a *aleph*, *mem* e *tau* sono rispettivamente 1, 40 e 400 e cioè l'unità o il Principio Primo, cui seguono le prime due gradazioni (40 e 400) della manifestazione quaternaria procedente dalla sua unione

con la *cteis* o utero cosmico¹. Dice in proposito Kremmerz che «1 è espresso dal centro O e intorno una catena ininterrotta di *cteis* [...] cioè 1 circondato da una catena di riproduttori delle forme successive»². Se ne deduce che il Principio Primo, in ogni azione generativa e su qualunque piano esso agisca, non può che manifestarsi nella concretezza del quaternario, ossia nella materia presa in senso lato e nella materia umana in particolare. Osserva ancora Kremmerz³:

Ma non bisogna spaventarsi né credersi oltraggiati, se la materia umana ha la stessa proprietà della materia non umana; tutto è materia e tutto è spirito; lo spirito penetra tutta la materia, dal cristallo di quarzo all'alito di una creatura che pensa e ragiona. [...]

Il problema che io pongo dà le vertigini, ma la scienza deve arrivare – per erigersi a sacerdozio – a questa incredibile constatazione dello spirito nella materia bruta!

Se poi al concetto di materialismo sacro si coniuga quello per il quale «in natura tutto è evoluzione e tutto procede a gradi»⁴, ecco che intelligenza della materia ed evoluzione si palesano come termini di un unico binomio, entrambi concorrenti alla realizzazione della finalità insita nella matrice propria e peculiare a ogni forma individuata. Nel cammino, talvolta incerto e altalenante della ricerca, questo barlume di consapevolezza ci ha spinti a riscontrarne la testimonianza nel simbolo del nostro timbro, convinti che sia esso stesso una sorta di “cifra ideografica” assegnata all'Accademia Giuliana per additare la direzione e la meta del percorso, individuale e collettivo, necessario al conseguimento della finalità stabilita dalle Superiori Gerarchie nell'ambito del disegno complessivo affidato alla Schola. Nel contesto di questo disegno, in quanto essi stessi “materia vivente in evoluzione”, i Numeri della Catena Orante sono i primi fruitori «degli embrioni già fecondati dalla Luce radiante che solo un Amore incondizionato per l'umanità in evoluzione sa e può disinteressatamente prodigare»⁵. Atto di Amore che se è incondizionato per Chi ne è Matrice, non esclude che l'Organismo chiamato a svolgere l'indispensabile funzione

¹ L'unione dell'1 con lo 0 genera il 10 che moltiplicato per 4 (prima moltiplicazione) dà 40, prima gradazione della manifestazione quaternaria. Allo stesso modo, 4 x 100 (seconda moltiplicazione) dà 400, seconda gradazione della manifestazione quaternaria, e così via per la generazione delle forme successive.

² G. Kremmerz, *Corpus Philosophicum*, cit., paragrafo 136.

³ G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. III, pp. 603-604.

⁴ *Ivi*, p. 539.

⁵ Comunicazione della Delegazione Generale già citata nella *Presentazione* al Quaderno.

di “ponte” abbia potestà e responsabilità di disciplinarne, vincolandole a un patto, fruizione e applicabilità, come si vedrà appunto qui di seguito.

2 – Il valore del patto nella Schola

Il percorso storico-iconografico sviluppatosi intorno all’immagine del timbro ci ha condotti a occuparci del valore simbolico della moneta, tra l’altro in relazione alla scritta S C per la quale si è prospettata l’ipotesi che il suo senso letterale, proveniente dalla locuzione latina *ex Senatus Consulto*, potesse essere stato traslato in quello di *ex Sinedrii Consulto* le cui iniziali appaiono bene in evidenza nella scritta S.P.H.C.I. del timbro della Giuliana.

La consistenza dell’ipotesi poggia sulla storia stessa delle origini della Schola, fondata per espressa Volontà del Sinedrio del Grande Ordine Egiziano⁶. Come infatti si sa, i rapporti che legano mutuamente l’Ordine e la compagine miriamica sono regolati da un patto indissolubile, per il quale il Capitolo Operante della Fratellanza di Miriam, coincidente con i vertici stessi del Grande Ordine Egiziano, vivifica e nutre la Schola mediante l’elargizione ininterrotta di “fermento iniziatico” immediatamente fruibile dai Numeri della Catena Orante, nello stesso tempo in cui ne sostanzia l’essenza di Organismo Iniziatico attraverso la trasmissione, scritta e orale, di pratiche codificate, appartenenti a una Tradizione millenaria comprensiva della Scienza Assoluta della quale l’Ordine stesso è depositario e custode. Tale patto, sancito con la promulgazione della *Pragmatica Fondamentale*, non è stato mai revocato e, come ci è stato più volte ribadito dall’attuale Delegazione Generale, non lo sarà fino a che la Schola si manterrà fedele alla finalità stabilita all’atto della sua nascita.

Il patto, dunque, nel mentre vincola la Schola come entità collettiva, ha ugualmente effetto sul piano individuale dei singoli iscritti, questi ultimi sottostanti alla legge del *do ut des*, in forza della quale otterranno, in misura dell’impegno profuso e del livello di evoluzione conseguito, le indispensabili conferme e gli strumenti necessari per l’ascesa ulteriore a condizione, tuttavia, di restituire – ossia consacrare – all’Opera della Miriam e quindi alla finalità suprema di Bene Assoluto l’estrinsecazione del proprio essere in via di integrazione.

Il patto in essere non può mancare – come difatti non manca – della attestazione visibile delle due volontà contraenti: da un lato vi è la domanda con la firma dell’aspirante, dall’altro la Pagella che riceve l’iscritto e che

⁶ Si veda in proposito di M. A. Iah-Hel, *La Pietra Angolare Miriamica*, cit.

“certifica”, ossia che “rende certo”, il legame – leggi l’aggancio – con la catena magica orante. L’autenticità e l’efficacia della certificazione si segnalano attraverso i caratteri peculiari che ne contraddistinguono originalità e unicità: l’impressione mediante timbro a secco della corona iniziatica di J. M. Kremm-Erz, il nodo con all’interno numero e astralità del nuovo iscritto e, sotto la dicitura «Il M.º presidente il Cap+ Op+», la cifra ideografica del genio complementare a lui assegnato che gli consentirà, in costanza di rispetto del patto, di mettere mano alle pratiche di rigenerazione del proprio essere.

Dalla moneta – veicolo di patto fiduciario tra chi ne stabiliva il valore e chi invece se ne rendeva fruitore – al patto iniziatico il salto non è affatto arbitrario come potrebbe apparire di primo acchito. Nei Regolamenti dell’Ordine si fa esplicito riferimento all’obbligo pertinente al neofito di versare una somma in sterline oro la cui destinazione gli sarebbe rimasta ignota. Valutata con occhi profani la circostanza potrebbe ingenerare qualche perplessità ma, come invece spiega ampiamente ed esaurientemente il Maestro M. A. Iah-Hel⁷, la stessa costituisce quel “ponte dell’asino” che diventa una barriera insormontabile proprio per chi pretende di misurare col metro della profanità una dimensione strutturata su ben altre logiche e le cui coordinate non sono di facile determinazione.

Nel mondo profano il patto può essere sciolto per concorde volere dei contraenti, ove siano previste ed esplicitate le condizioni disciplinanti la recessione di una o di entrambe le parti. Diversamente, ogni rescissione arbitraria, posta in essere da una sola delle due parti, si configurerebbe come violazione la quale, come tale, non potrebbe restare senza sanzioni. Analogamente avviene per il patto che lega un individuo a un organismo iniziatico. Nel caso specifico della Fratellanza di Miriam è detto che la porta per entrarvi è aperta e quella per uscirne è spalancata, sempre che chi decida di farlo lo faccia nel rispetto delle norme di buona educazione e di civiltà, restituendo quanto si è avuto nel frattempo e con l’impegno di non servirsi degli strumenti consacrati alla finalità antecedentemente pattuita.

Qual è la conseguenza in questo caso? Nessuna, a parte quella di essere restituiti a sé stessi e alla propria profanità.

Diversa invece è la violazione del patto in malafede, come può essere ad esempio il non rispetto della finalità terapeutica di Bene oppure l’uso improprio e prevaricante degli strumenti ricevuti in affidamento. Per questa sciagurata condizione vale l’ammonimento che diffida l’incauto da ogni violazione del patto o *Pragmatica Fondamentale* «di cui – è scritto –

⁷ M. A. Iah-Hel, *La Pietra Angolare Miriamica*, cit., pp. 263-265.

nessun passo violerai impunemente»⁸. Ammonimento sul quale ci pare inopportuno insistere ulteriormente e col quale chiudiamo la nostra breve digressione sulla valenza iniziatica del patto per passare ai raffronti analogici suggeriti dal timbro della Giuliana e dai suoi elementi costitutivi.

3 – Valenze analogiche del timbro

Il seme è la sintesi dell'organismo che lo ha prodotto e un simbolo, qualunque esso sia, è una sintesi per eccellenza. Il simbolo riprodotto nel timbro dell'Accademia Giuliana è un aspetto particolare della sintesi complessiva e unitaria espressa dai timbri delle cinque Accademie regolari e ortodosse della Schola presa nella sua unità. Così come è avvenuto per i timbri delle altre Accademie, anche il nostro ci è pervenuto per il tramite del Maestro J. M. Kremm-Erz direttamente dal Capitolo Operante, espressione della Miriam Suprema, fonte purissima di Verità e Amore, sorgente di una corrente benefica e terapeutica, ricostituiva dell'unità integrale e integrata dell'essere. A questa finalità il simbolo del timbro si rapporta come il seme all'organismo che l'ha generato ed è perciò naturale attendersi che, nel mentre ci si accosta all'Idea-forza che lo ha concepito, attraverso l'investigazione del suo significato, quella stessa Idea-forza, analogamente al seme che germoglia, vada a innescare il meccanismo evolutivo in essa fissato, così da coinvolgere il ricercatore nella sua interezza: come in alto così in basso, recita la Tavola di Smeraldo, nella quale è anche detto che «separerai la terra dal fuoco, il sottile dallo spesso dolcemente e con grande industria» e la terra è precipuamente l'elemento dal quale prende forma lo sviluppo iconografico dell'intero simbolo del timbro. Così come accade sul piano scientifico, per il quale la Terra intesa come pianeta contiene in sé un nucleo di magma infuocato che in forza dell'attività vulcanica prorompe talvolta in superficie modificando struttura e fisionomia del suolo, anche sul piano simbolico l'elemento terra non è separato dal fuoco, energia-forza generatrice di ogni trasformazione. D'altra parte, nella tradizione della Schola, l'accostamento della terra al fuoco lo si ritrova nel rito di Kons di Primavera che principia con l'invocazione alla Virtù della Parola Sacra «che muta la terra in fuoco e l'acqua in aria», prefigurando in tal modo una trasmutazione o "cambiamento di stato" che, partendo dall'elemento Terra, includerà via via tutti gli altri elementi – o "corpi" – costitutivi dell'essere umano nella sua unitarietà.

⁸ G. Kremmerz, *Fascicolo B, cit.*, p. 10.

La terra, matrice di tutti gli elementi, è anche nutrice di ogni forma organizzata; è sede di vita ed è perciò essa stessa generatrice di forza vitale, fuoco proteiforme che si manifesta in mille modi: nel seme che si fa germoglio e nel carbonio che si organizza nella struttura geometrica del diamante; nell'ovulo che prolifera nella morula e nella crisalide che si trasforma in farfalla. Nella logologia propria della S.P.H.C.I. l'elemento *terra* ha l'equivalente nel *corpo saturniano*, che per il novizio costituisce la prima materia sulla quale è chiamato a lavorare a partire dalla sua iscrizione. La conoscenza dell'elemento *terra* è la base del *nosce te ipsum* e il Rito Quotidiano, primo strumento posto nelle mani del novizio, lo richiama alla verità nuda e cruda della sua condizione: *ego autem sum vermis et non homo* recita il salmo e come il verme, forma elementare di vita terrestre si nutre di elementi terrestri e nella terra vive, così muovere i primi passi sulla via dell'integrazione magica, significa acquisire consapevolezza di tutte le manifestazioni della materia di cui si è fatti. Dice il Maestro M. A. Iah-Hel⁹:

Ma ciò che deve ritenersi indispensabile prima di iniziare la pratica alchemica vera e propria è la presa di coscienza dell'intelligenza degli elementi, intrinseci a tutte le componenti del proprio corpo e dallo stesso prodotte: solide per l'individuazione dell'elemento terra (scheletro, muscoli, organi, ghiandole, cercello ecc.), liquide per l'individuazione dell'elemento acqua (sangue, linfa, saliva, sperma, mestruo ecc.), aeree per l'individuazione dell'elemento aria (respiro, alito, flatulenze ecc), caloriche per l'individuazione dell'elemento fuoco (dalla temperatura corporea, alla circolazione e pressione sanguigna, al fermento amoroso).

Il *corpo saturniano* è dunque la miniera che contiene tutto ciò che serve al lavoro ermetico successivo, sempre che sia opportunamente "rettificato" per la bisogna¹⁰, comprese le forze e le energie necessarie per attivare il processo rigenerativo. Da qui l'analogia tra la terra che si coltiva, innanzi tutto preparandola preliminarmente, liberandola dalle erbacce parassite e poi aerandola, e infine selezionando i semi e curandone lo sviluppo e la crescita, e la materia umana individuata che si purifica e si rigenera tramite i riti della Schola.

Non è dunque un caso che, anticamente, a custodire ritmi e tempi della coltivazione della terra fossero le caste sacerdotali, evidentemente perché

⁹ M. A. Iah-Hel, *Dalla matriarchia di Miriam alle pratiche trasmutatorie*, in S.P.H.C.I., Giuliano Kremmerz – *La Via della Rosa*, cit., p. 121.

¹⁰ *Visita interiora terrae rectificandoque invenies occultum lapidem* (visita i luoghi interni della terra e, rettificando, troverai la pietra occulta), recita un noto aforisma ermetico.

in possesso delle chiavi della vita e delle sue trasformazioni eterne, delle quali il serpente era preso a simbolo. Nei tempi odierni è la Schola, in quanto emanazione del Grande Ordine Egiziano, a detenere le chiavi dei tempi e dei ritmi ed è ancora essa a farsi veicolo del “principio intelligente e ordinatore” che si irradia dal Centro per dare forma, consona e omologa alla finalità pattuita, alla sostanza che ne costituisce il corpo vivo: la Catena Orante degli iscritti di ogni ordine e grado.

Analogamente a quanto avviene in natura, in assenza di un principio ordinatore ciascuna forma-organismo perseguirebbe finalità particolari, asservite alle specificità della propria natura terrestre, e dunque non potrebbe sussistere uno sviluppo armonicamente raccordato a una finalità collettiva, con la conseguenza che il fermento nutritivo, elargito con prodigalità dalle Superiori Gerarchie, finirebbe con l'avvitarsi sul destinatario andando ad alimentarne ipertrofia egoica e spirito di separazione¹¹, come purtroppo insegna la storia, passata, recente e attuale, delle tante conventicole che di Kremmerz possono vantare solo l'appropriazione indebita del nome e di qualche pratica priva di ogni possibilità concreta di generare una qualsivoglia forma di aggancio a un Centro che resta per loro inarrivabile.

Ecco perché entrambi i riti di Kons, quello di rigenerazione di Primavera e quello terapeutico per gli ammalati, richiedono che il Principio Intelligente e Ordinatore sia evocato concretamente e nella materia, ciò che si ottiene tracciando i caratteri del *tetragrammaton*, rappresentativo del quaternario e della Legge che lo governa, e contestualmente facendone corrispondere ai segni grafici quelli fonici evocanti il nome della Miriam Suprema, detentrica della finalità di Bene e sorgente infinita di Luce e Salute. Su valore e significato del *tetragrammaton* il Maestro Kremmerz si sofferma lungamente; in particolare e per quello che riguarda più da vicino il nostro timbro vogliamo qui mettere in evidenza ciò che viene da Lui detto a proposito della seconda *Hè*¹²:

L'*aura* umana magnetica è *tintura* nel vocabolario alchimico, è *serpente* nella simbologia figurata; è la *seconda hè* del tetragrammaton cabalistico. Ha poteri d'incanto, di seduzione, di presa sugli altri, secondo che la nostra essenza è atta all'amore o al male.

¹¹ Il Maestro Kremmerz ammonisce che «se il Genio si prende a duce, il serpente astrale che si affaccia in segno di lotta si domina e si diventa nume; se invece di intendere si fraintende [...], allora si cade in bocca al serpente e... felice notte» (G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. I, p. 126).

¹² *Ivi*, Vol. II, p. 371.

Nell'immagine del nostro timbro il serpente che si erge dalla zolla di terra diventa emblema dell'energia ctonia primordiale, la cui "tensione" verso l'alto, propiziata e mantenuta dalle ali dispiegate, consente di agganciare e mordere un secondo serpente, quello della ciclicità perenne della trasformazione vitale che, proprio in virtù di detta tensione, tenuta viva dal serpente sottostante, può essere aggiogata a una finalità che non è più soltanto quella del naturale dispiegarsi della legge «funzione manifestativa e trasformatrice meccanica»¹³, bensì quella determinata dalla volontà intelligente, «spirito regolatore e generatore, causa delle forme»¹⁴: in una parola, il *fuoco*, ossia, riconducendoci ancora una volta alla logologia che ci è propria, il *sole* che agisce nella materia o *saturno*, grazie alla intermediazione del corpo mercuriale¹⁵ o stato ermetico, «stato di luce beatificante che ci predispone alla conoscenza dei segreti di tutto ciò che esiste»¹⁶. Tale stato è anche quello sul quale si basa la terapeutica ermetica; spiega infatti il Maestro Kremmerz¹⁷:

Nella medicina ermetica l'autoguarigione di tutte le infermità e di tutti i morbi arriva inesorabile [...] se l'immagine curativa, al di là di tutte le teorie delle scuole mediche, è fatta bene. La volontà di guarire si conferma nell'intelletto del male da scacciare. Vi è uno sponsale interiore tra il principio *Sole* luminoso e la *Luna opaca*; il *Mercurio*, figlio, rapporta a *Saturno* il comando divino. La guarigione arriva, può ritardare, ma arriva.

Pertanto, se in natura il *sole* è la forza che, utilizzando la materia terrestre, consente alle forme di giungere a completamento conformemente al progetto inscritto nella matrice, nell'essere umano diventa il motore di ogni creazione: dalla produzione artistica alla formulazione di teorie scientifiche, dalla riproduzione biologica alla rigenerazione di sé stesso nel percorso di integrazione del proprio mono corporale e mentale. Così, chi, seguendo il metodo ermetico indicato dalla Schola, aspiri a creare in sé una condizione di integrazione e di equilibrio, deve trovare il modo di mantenere vivo dentro di sé un continuo stato di tensione e fermento. In questo contesto interpretativo le ali poste al di sotto dell'uroboro del nostro

¹³ G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. II., p. 30.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ L'azione di intermediario è svolta dal corpo mercuriale rispetto al sole-oro ci riporta a quanto abbiamo appreso a proposito del mercurio metallico e della sua proprietà di "sciogliere" l'oro, ossia di veicolarlo, senza alterarne le proprietà, e di restituirlo intatto dopo averlo separato dalla ganga minerale che lo contiene. L'analogia qui è davvero impressionante.

¹⁶ G. Kremmerz, *Fascicolo B*, cit., p. 10.

¹⁷ G. Kremmerz, *I dialoghi sull'Ermetismo*, Editrice Miriamica, Bari, 1991, p. 92.

simbolo potrebbero rappresentare una vera e propria indicazione operativa atta a propiziare tale stato di essere; allo stesso modo in cui fanno parte del patrimonio operativo i riti che ci vengono affidati e nei quali il ruolo della parola (elemento *aria*) è determinante per il conseguimento degli effetti terapeutici ed evolutivi auspicati. Dice in proposito il Maestro Kremmerz che «se uno è il serpente, la lingua si biforca nella proiezione dell'incanto»¹⁸.

Analogamente, le parole pronunciate nei riti si sdoppiano in quanto risuonano all'interno e contemporaneamente ritornano dall'esterno per l'orecchio (che funge da vagina-matrice). E, come la parola, anche gli atti vincolati alla finalità terapeutica, spesso intesa solo come esterna al praticante, hanno ombra, proiezione, impronta nell'occulto di chi li compie. Ombra che nel rito della rigenerazione per eccellenza, il rito di Kons, il praticante chiede che diventi Uno con l'Ombra della Miriam Suprema, Regina Eterna ed Eterna Rosa, affinché «il prodigio si compia», ossia porti a compimento, chiudendo il cerchio virtuale dell'operazione magica, quanto principiato dalla «Virtù della Parola Sacra» il cui riflesso (o incanto) risuona nella voce dell'operatore. Così è una verità scientifica che «più si restituisce all'Opera più ci viene restituito attraverso un meccanismo di moto circolare», ciò che ci riporta al serpente ciclico dell'uroboro che dal Maestro Kremmerz è descritto nei termini seguenti¹⁹:

Questo serpente ciclico mangiando la sua coda è l'orbita planetaria il cui centro o fuoco è il *sole*, per cui la parola di *fuoco* è restata in matematica ai centri della ellissi, per la sua significazione analogica occulta che dà la forma ellittica ad ogni potere germinativo della trasformazione fenomenica [...]

Chi chiede e ottiene di essere agganciato alla Miriam deve avere la consapevolezza, al di fuori di ogni misticismo, di esser fatto di materia terrestre: terrestri sono le forze che lo muovono e terrestre è la materia di cui si alimenta. Né basta: dal momento della sua nascita e per la durata dell'intera vita egli è immerso nel magnetismo che avvolge il pianeta²⁰, la cui corrente ancora una volta trova rappresentazione nel serpente. Spiega Kremmerz²¹:

¹⁸ G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. I, p. 351.

¹⁹ *Ivi*, p. 277.

²⁰ Per Kremmerz la «concezione della vitalità sintetica di un uomo [è approssimabile] ad un centro, nodulo o cellula magnetica costituente l'essere, e in relazione di ripercussione e di riformimento, con un centro magnetico terrestre che a sua volta si rapporta al centro magnetico dei mondi planetari e stellari dell'universo intero» (G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. II, p. 401).

²¹ *Ivi*, p. 380.

La faccia più vibrante e meravigliosa di Dio, del grande principio misterioso della Vita Universale è il magnetismo, l'attrazione rinnovante l'avvicinarsi degli atomi infiniti, per la quale tutto è amore, creazione, vita e morte, trasformazione e rinascita.

E ancora²²:

Il fascino del serpente è un saggio del magnetismo terrestre turbinante nell'organismo animale, e si riallaccia alla esteriorizzazione del magnetismo umano, nell'uomo che può dirigerlo.

Da quanto detto discende che nella nostra Schola il magnetismo è il motore della terapeutica ermetica e dell'evoluzione stessa dell'essere. Il magnetismo è presente in tutte le manifestazioni della materia a partire dall'atomo, e così come esiste un magnetismo terrestre generato dalle masse fluide presenti nel nucleo del pianeta, esiste un magnetismo cosmico, interplanetario e stellare determinato dal moto degli astri, e tra i due vi è l'uomo con il suo magnetismo animale, per il quale sempre il Maestro Kremmerz precisa²³:

Il magnetismo naturale e animale di cui io parlo è lo stato di essere della energia vitale in noi, nel più complesso dei suoi poteri energetici; appartiene a tutti, in proporzione diversa e in rapporto costante coi poteri latenti in noi.

La tensione verso il Centro, unitamente al mantenimento saldo della finalità terapeutica – unica e sola finalità della Schola entro la quale si circoscrivono portata e limiti della sperimentazione individuale e collettiva – determinano la direzione di efficacia delle operazioni, così come orientano lo sviluppo del praticante alla continua ricerca dell'equilibrio delle forze magnetiche nelle quali è quotidianamente immerso. Tensione che è anche stato di fuoco, ma fuoco temperato e costante, come è suggerito dalle ali che, se per un verso consentono al serpente di rimanere eretto, dall'altro con il loro moto propiziano la necessaria "aerazione" utile a mitigare la temperatura (si ricordi in proposito la leggenda di Icaro che, per essersi troppo avvicinato al sole, provocò la fusione della cera che teneva insieme le ali e, in alchimia, la necessità del fuoco temperato e costante per evitare lo scoppio del vaso, circostanza sciagurata che comporterebbe la vanificazione del lavoro fatto fino a quel momento e la

²² G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. II, p. 380.

²³ G. Kremmerz, *Ivi*, p. 371.

necessità, per l'incauto operatore, di ricominciare daccapo). Perciò non fuoco avvampante, violento, distruttivo, ma fuoco avvolgente come tepore che attivi, senza modificarle o distruggerle, le proprietà intime delle sostanze con le quali entra in contatto. Insomma, una sorta di "fuoco umido" che agisca grazie alla intermediazione dell'aria e dell'acqua, come quello evocato dal processo di "bagnomaria" del quale si fa cenno nel Quaderno dell'Accademia Sebezia²⁴.

Stabilita così la direzione di efficacia, l'aggancio dell'altro serpente, rappresentativo della corrente astrale, diventa non soltanto possibile ma consequenziale. L'aggancio avviene con un morso, cioè mediante la bocca, porta di comunicazione tra il mondo esteriore e quello interiore. La presa sul secondo serpente – ossia l'acquisita relativa potestà di padroneggiare la corrente astrale – consente ora di direzionare secondo un moto circolare il manifestarsi dell'energia vitale, evitandone così la dispersione disordinata e inutile. Tale moto circolare, o più precisamente ellittico, reiterato quanto necessario, rende di fatto concreto il processo di purificazione della materia cosmica animale e dell'organismo che se ne fa ricettacolo o vaso, organismo che vede il progressivo «annullarsi o quanto meno il ridursi della materia energia individuata nel proprio mono corporale e mentale per trasmutarsi sempre più in materia-energia indifferenziata»²⁵.

Nella pratica ortodossa della Schola il raggiungimento di questo stato, riscontrabile all'infuori di ogni illusione suggestiva nella materia vivente del praticante, consente al miriamico di imparare a proiettare tale materia-energia indifferenziata, per «dirigerla e finalizzarla (*magnetismo irradiante, integrale o aureo*) per il riequilibrio del mondo, compresa la salute e l'evoluzione dei propri simili, in un continuo processo di osmosi»²⁶. Lo stesso processo osmotico che consente al secondo serpente al centro del timbro, l'uroboro, di approvvigionarsi e nutrirsi anche dell'elemento cosmico o eterico filtrato attraverso il contatto col terzo serpente il quale, oltre a fungerne da contenitore, svolge il ruolo di necessario e indispensabile intermediario e "stabilizzatore", affinché la trasmissione dell'elemento eterico (fuoco-luce) sia resa possibile proporzionalmente al "voltage" del ricevente.

Ed è così che, come spiega il Maestro M. A. Iah-Hel²⁷:

²⁴ S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Quaderni delle Accademie Miriamiche – Sebezia*, p. 89 (pubblicazione fuori commercio).

²⁵ M. A. Iah-Hel, *Dalla matriarchia di Miriam alle pratiche trasmutatorie*, in S.P.H.C.I., *Giuliano Kremmerz – La Via della Rosa*, cit., p. 122.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

Da questa convibrazione amorosa, tanto più è costante, viene prodotto un fuoco etereo, sempre più prossimo allo stato della materia-energia dell'etere cosmico e che ne può, in modo inaspettato, creare un effettivo quanto occasionale contatto (*la «cattura» e la conseguente elaborazione del mercurio filosofico di origine cosmica, tramandata dagli alchimisti classici*).

Quando e se ciò accade, si penetra e si è penetrati, direi folgorati (*la cattura dei fulmini propria ad alcune tradizioni*), dall'intelligenza cosciente e causa prima della vita universale ed eterna, vivendo integralmente uno stato di amore assoluto e inglobante, indescrivibile a chi non l'ha provato.

Questa appena riportata è la descrizione magistrale del ruolo del terzo e ultimo serpente del simbolo del timbro, che appare poggiato sull'uroboro, verosimilmente a significare che il processo di purificazione fa da sostegno allo stato da lui rappresentato. Inoltre, l'ultimo serpente è disposto a forma di coppa con la concavità rivolta verso l'alto e con la bocca aperta, emblema paradigmatico del contatto con l'energia astrale e il Mondo delle Cause. Contatto che non può rimanere fine a sé stesso ed ecco allora che il simbolo del timbro, visto nella sua integralità, riprende la forma e assolve alla funzione di Mercurio, messaggero alato che si fa latore presso il Mondo delle Cause delle istanze dei mortali e a essi ne riporta i responsi. In proposito, ci affidiamo ancora alle parole chiarificatrici del Maestro M. A. Iah-Hel²⁸:

Questo stato di essere, che prescinde da ogni forma di autosuggestione, viene vissuto sul piano della realtà concreta, tanto che si riverbera in ogni azione della propria vita e, pare, anche oltre la vita stessa. I riscontri devono infatti manifestarsi integralmente su tutti i piani, compreso quello fisico, in modo inequivocabile e sia oggettivo che soggettivo.

Una dimostrazione patente, inequivocabile e inconfutabile della concretezza del contatto, possibile e attuabile quando si sia raggiunto lo stato che lo propizia, è data dai responsi che si manifestano puntualmente nel corso delle esecuzioni del rito terapeutico di Kons. Alla concretezza del contatto fa seguito quella dei riscontri, sperimentabili sul piano oggettivo dagli ammalati che dal rito terapeutico sono direttamente beneficiati e sul piano soggettivo dalle Sorelle e dai Fratelli che, attraverso la pratica dei riti a loro affidati, hanno modo di verificare quanto nel microcosmo individuale di ciascuno comincia ad allinearsi secondo nuove direttrici equilibranti e quanto poi nel mondo di relazione, a cominciare da quello

²⁸ M. A. Iah-Hel, *Dalla matriarchia di Miriam alle pratiche trasmutatorie*, in S.P.H.C.I., op. cit., p. 122.

immediatamente circostante, prende a raccordarsi alle rinnovate esigenze del praticante, secondo giustizia e in proporzione all'esercizio attivo e fattivo della più volte richiamata legge del *do ut des*, sulla quale insiste anche il Maestro Benno nella lettera del 17 novembre 1947:

Il Maestro disse: *do ut des*. Io ti do gli elementi per un progresso individuale più rapido, tu porterai codesto progresso individuale, qualunque esso sia, all'opera mia.

Il che ci riconduce all'importanza del patto, argomento col quale abbiamo aperto quest'ultimo capitolo e su quale forse è opportuno spendere qualche ulteriore parola chiarificatrice.

Con l'«opera mia» cui accenna il Maestro non si intende che occorra restituire a Lui, ossia alle Superiori Gerarchie, i risultati del proprio progresso individuale, dato per inteso che tanto il Maestro – chiunque esso sia nel tempo – quanto le Superiori Gerarchie di certo non hanno bisogno di codesta nostra “restituzione”. Chi, dunque, o cosa (l'opera mia) diventa allora destinatario di restituzione?

La risposta più immediata verrebbe a essere: la terapeutica.

Senonché la terapeutica è già di per sé la finalità di ogni operazione rituale del miriamico, grazie alla quale egli si rende tramite per la guarigione dell'ammalato e al contempo provvede alla propria evoluzione; evoluzione che, individuale e collettiva (inclusiva per l'umanità intera), è parte integrante di quell'Opera della quale a suo tempo il Maestro J. M. Kremm-Erz si fece – per mandato – promotore e che ai tempi d'oggi è incarnata da Chi se ne rende interprete per missione. Ebbene, per semplice trasposizione analogica, non solo la Sorella e il Fratello più avanzati, ma tutti gli anelli della Catena, devono sentire l'obbligo di restituire, sia alla medesima Catena Orante formata dalle Sorelle e dai Fratelli in Miriam, sia a tutti gli esseri viventi, i frutti del proprio ascenso. Obbligo, per altro, da assolversi in termini di attitudine alla disponibilità verso tutti gli esseri in evoluzione, nonché di tensione, continua e costante, verso il Centro Operante ed erogatore.

Chiudiamo le nostre riflessioni sulle analogie suggerite dal timbro dell'Accademia Giuliana con alcune considerazioni finali.

Il contatto col Mondo delle Cause deve produrre l'immane riverbero nel mondo della materia e cioè nella dimensione propria dell'elemento terra. Detto in altri termini, ciò che è concepito e gestito nell'occulto (l'alto) deve trovare corrispondenza visibile, concreta e materiale nella manifestazione quaternaria o mondo di relazione (il basso). Questo ci induce allora a

osservare il simbolo procedendo dall'alto in basso, piuttosto che dal basso in alto come è stato fatto finora. Se, preso nel suo insieme e guardato per il verso proprio, il simbolo offre l'immagine del Mercurio che prorompe dalle viscere della terra, guardato nella prospettiva capovolta, lo stesso simbolo suggerisce l'idea di una chiave inserita nella toppa (la stessa zolla di terra dalla quale si erge il primo serpente). Questa chiave, evidentemente, non può essere una chiave comune; infatti, per quanto si è visto, essa appare essere piuttosto la risultante di un percorso operativo articolato su fasi successive e a esiti riscontrabili. Per questa serie di motivi si può dire allora che si tratta di una chiave "manufatta".

Ora, l'immagine della chiave e l'uso che comunemente se ne fa riconducono all'operazione ambivalente dell'aprire e del chiudere, intesi ovviamente nella loro eccezione analogica: se da un lato essa può essere usata per aprire, ossia "decriptare" dal punto di vista ermetico una dimensione altrimenti inaccessibile, dall'altro la stessa chiave può al contrario chiudere, nel senso ermetico di "custodire ciò che è compiuto". Non a caso la cultura latina, la Romanità, fu appunto definita "classica" per completezza e universalità. Così la Schola, "Classica" per volontà di Chi l'ha costituita e per missione di Chi nel tempo la rappresenta, racchiude e chiude, dal latino *clao*, tutta la Scienza che reintegra l'essere umano nelle proprie potestà divine.

L'ultimo motivo di riflessione ci viene suggerito dai due cerchi entro la cui corona campeggiano la scritta S.P.H.C.I. e il nome dell'Accademia.

Ogni rito della nostra Schola è un'operazione avente carattere di "sacralità"; di conseguenza, anche lo spazio fisico dove il rito viene eseguito si configura come Spazio Sacro. Tale concetto trova diretta e pratica traduzione in alcune particolari operazioni rituali, nelle quali si tracciano, proprio come si vedono nel timbro, due cerchi concentrici che, oltre a delimitare uno spazio geometricamente determinato, sono destinati a contenere le Cifre delle Intelligenze particolari (Intelligenze Geniali) che a quel rito sono state assegnate e che con quel rito si richiamano.

Per diretto rapporto analogico si è allora autorizzati a dedurre che nel nostro timbro, come negli altri della Schola, all'interno dei due cerchi la scritta S.P.H.C.I. e il nome di ciascuna Accademia svolgano in qualche modo una funzione affine a quella svolta nei riti dalle cifre evocanti le Intelligenze Geniali. Se così è, allora anche queste scritte non sono più una semplice successione di lettere con la sola valenza semantica associata alle parole che vanno a formare, ma devono in più possedere una finalità specifica. La prima, quella associata alla scritta S.P.H.C.I., è evidentemente comune a tutte le Accademie, con la differenza del rilievo delle lettere S e

C per la sola Accademia Giuliana e sulla quale ci si è ampiamente soffermati. Tale scritta, dunque, richiama la finalità della Schola nella sua identità distintiva di organismo unitario: *Schola Philosophica Hermetica Classica Italica* con finalità inviolabile e immutabile per come fu fissata nella *Pragmatica Fondamentale*. La seconda è segnalata dal nome stesso dell'Accademia: *Nomen* o *Numen* indicativo ed evocativo del compito assegnatole nel disegno complessivo affidato alla Schola; disegno la cui realizzazione segue *un ciclo di cui non è possibile intravedere la curvatura*²⁹ e che affonda le sue origini in ere lontane, allorquando era la stessa Dea mirionima a detenere nella mano un "caduceo" – del tutto simile a quello raffigurato nel nostro timbro – quale simbolo della sua potenza creativa, per affidarlo successivamente all'Hermes-Mercurio espressione, mitologicamente individuata, della Tradizione Ermetica onnicomprensiva.

J. M. Kremm-Erz, unitamente ai Suoi Mandanti depositari, araldi e custodi nel corso dei millenni di codesta tradizione, volle fissare questo simbolo sincretico nel timbro della Giuliana al fine di perpetuarne le occulte significazioni, le potenzialità creative ed evolutive, il potere rigenerativo e terapeutico pragmatizzati nella Schola Philosophica Hermetica Classica Italica e posti sotto l'egida della Matriarchia di Miriam, Regina Eterna, Eterna Rosa.

²⁹ Lettera di Hahajah ad Harahel del 21 aprile 1950.

Bibliografia Generale

- AA. VV., *Le terre della Sibilla appenninica*, Editrice Miriamica, 1999.
- AA.VV., *Rettili e anfibi*, Fabbri Editore, Milano, 2001.
- AA. VV., *Revue belge de philologie et d'histoire*, Fondation universitaire de Belgique, Bruxelles.
- Accasto G., Fraticelli V., Nicolini R., *L'architettura di Roma capitale 1870-1970*, Edizioni Golem, Roma.
- Agrippa C., *La filosofia occulta o la magia*, Edizioni Mediterranee, Roma 1972.
- Alighieri D., *La Divina Commedia*, Editrice italiana di cultura, Roma, 1963.
- Ammiano Marcellino, *Libro XVII, Libro XX, Libro XXI, Libro XXII, Libro XXIII, Libro XXV*.
- Ampolo C., *Diplomazia e identità culturale delle comunità: la testimonianza dei caducei*, in *Guerra e pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico (VIII-III sec. a.C.)*, Edizioni della Normale, Pisa, 2006.
- Anati E., *Har Karkom – 20 anni di ricerche archeologiche*, Edizioni del Centro, 1999.
- Apollodoro, *Biblioteca*, Adelphi, Milano, 1995,
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, Gius. Laterza & Figli, Bari, 1999.
- Atlanti Natura Giunti, *Serpenti*, Giunti Editore, Firenze, 1998.
- Babelon E., *Traité des monnaies grecques et romaines*, Ernest. Leroux, Paris, 1910.
- Barello F., *Archeologia della Moneta*, Carocci, 2006.
- Benito C. A., *“Enki and Ninmah” and “Enki and the World Order”*: a Dissertation in Oriental Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1969.
- Bonomi F., *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, 2004-2008.
- Borgeaud P., *La Madre degli dei*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2006.
- Borgese F., *Gli elementi della tavola periodica. Rinvenimenti, proprietà, usi. Prontuario chimico, fisico, geologico*, CISU, Roma, 1993.

- Businelli M., *Principi di chimica del suolo*, Morlacchi Editore, Perugia 2007.
- Bussagli M., D'Onofrio M. (a cura di), *Dal Vento all'Angelo*, in *Le Ali di Dio, Messaggeri e Guerrieri alati tra Oriente e Occidente*, catalogo della mostra, Milano 2000.
- Bustreo M., Zatti A., *Denaro e psiche: valori e significati psicosociali nelle relazioni di scambio*, FrancoAngeli, Milano, 2007.
- Capovilla G., *La formazione letteraria del Pascoli a Bologna*, «Quaderni di San Mauro», CLUEB, Bologna, 1988.
- Carducci G., *Odi barbare*, Edizioni Bietti, Milano, 1968.
- Champeaux J., *La religione dei Romani*, il Mulino, Bologna, 2002.
- Chevalier J., Gheerbrant A., *Dictionnaire des Symboles*, Édition Robert Laffont, Paris, 1982.
- Cifarelli F. M., *Il Tempio di Giunone Moneta sull'acropoli di Segni*, L'Erma Di Bretschneider, 2003.
- Così D. M., *Casta Mater Idaea*, Marsilio Editori, Venezia, 1986.
- Crevaschi M., Rodolfi G., *Il suolo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1991.
- Crowley Quinn J., *The Cultures of the Tophet – Identification and Identity in the Phoenician Diaspora*, in *Cultural Identity in the ancient Mediterranean*, Getty Research Institute, Los Angeles, 2011.
- D'Annunzio G., *Laudi del cielo, del mare, della terra e degli eroi*, Ed. Newton, Roma, 1995.
- De Angelis d'Ossat G., *L'Architettura in Roma negli ultimi decenni del sec. XIX*, Roma, 1942.
- Del Ponte R., *La città degli dei – La tradizione di Roma e la sua continuità*, ECIG, Genova, 2003.
- De Rachewiltz B., Partini A. M., *Roma Egizia*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1999.
- Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*.
- D'Olivet F. A., *La lingua ebraica restituita*, Archè – Edizioni PiZeta, Milano, 2002.
- Donini A., *Enciclopedia delle religioni*, Edizioni Teti, 1977.
- Dumézil G., *La religione romana arcaica*, Rizzoli Editore, 1977.
- Eliano C., *Varia historia*, Ed. M. R. Dilts, Lipsia, 1974.
- Erodoto, *Storie*, Mondadori, Milano, 2000.

- Espak P., *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology*, Tartu University Press, 2010.
- Ferrara F., *Della moneta e de suoi surrogati*, Stamperia dell'unione tipografico-editrice, Torino, 1857.
- Ferrari A., *Dizionario di mitologia*, UTET, Milano, 2006.
- Frieden E., *La biochimica del rame*, *Le Scienze*, Ottobre 1968.
- Gabba E., Foraboschi D., Mantovani D., Lo Cascio E., Troiani L., *Introduzione alla storia di Roma*, Edizioni LED, Milano, 1999.
- Galiani F., *Della Moneta*, in *Scrittori classici italiani di economia politica*, Stamperia e Fonderia De Stefanis, Milano, 1803.
- Gasparro Sfameni G., *I culti orientali in Sicilia*, E. J. Brill, Leiden, 1973.
- Ghedini F., *Giulia Domna tra Oriente e Occidente*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1984.
- Gimbutas M., *Il linguaggio della Dea*, Longanesi & C., Firenze, 1990.
- Gimbutas M., *Le dee viventi*, Edizioni Medusa, Milano, 2005.
- Giordano A., *Pedologia*, UTET, Torino, 1999.
- Giuliano, *Simposio – I Cesari*, a cura di Rosanna Sardiello, Mario Congedo Editore, Lecce, 2000.
- Giuliano, *Uomini e Dèi*, a cura di Claudio Mutti, Edizioni Mediterranee, Roma, 2004.
- Guarducci M., *Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul cristianesimo*, E. J. Brill, Leiden, 1983.
- Harrison J. E., *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, ed. Cleveland: Meridian, 1962.
- Haubold H., Buffetaut E., *Une nouvelle interprétation de Longisquama insignis, reptile énigmatique du Trias supérieur d'Asie centrale*, Resoconto dell'Accademia delle Scienze, ser. II, 1987.
- Haudry J., *Juno Moneta Aux sources de la monnaie*, Archè, 2009.
- Hugo A., *Histoire générale de la France depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Delloy, 1836.
- Johnston P. A., *Cybele and her companions on the northern littoral of the Black Sea*, in *Cybele, Attis & Related Cultes*, E. J. Brill, Leiden, 1996.
- Jung C. G., *La libido, simboli e trasformazioni*, Newton Compton, Roma, 2006.
- Kerényi K., *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, il Saggiatore, Milano, 2009.

- Kojève A., *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, Donzelli Editore, Roma, 1998.
- Kremmerz G., *Corpus Philosophicus Totius Magiae*.
- Kremmerz G., *Fascicolo A, Pragmatica Fundamentale*.
- Kremmerz G., *Fascicolo B, I Preliminari di Pace*.
- Kremmerz G., *Fascicolo C, Regola di 1° grado*.
- Kremmerz G., *Fascicolo D, Il primo contatto*.
- Kremmerz G., *I dialoghi sull'Ermetismo*, Editrice Miriamica, Bari, 1991.
- Kremmerz G., *I Tarocchi dal punto di vista filosofico* in *Oracoli*, Editrice Miriamica, Bari, 1997.
- Kremmerz G., *La Scienza dei Magi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1974.
- Lamé E., *Julien l'Apostat, précédé d'une étude sur la formation du christianisme*, Books LLC, Memphis, 2013.
- Lanciani R., *Storia degli scavi di Roma e notizie intorno le collezioni romane di antichità*, E. Loescher & Co., Roma, 1902.
- Le Nain de Tillemont L.-S., *L'Histoire des Empereurs... justifiée par les citations des Auteurs originaux*, chez Charles Robustel, Parigi, 1697.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, EST, il Saggiatore, Milano, 1998.
- Libanio, *Discours*, Les Belles Lettres, Paris, 2003.
- Libanio, *Lettres aux Hommes de son temps*, Les Belles Lettre, Paris, 2004.
- Libanio, *Sulla vendetta di Giuliano*, M. D'Auria Editore, Napoli, 1994.
- Lombardi G., Bianco F., *La vipera – conoscerla per prevenirla*, Nardini Editore, Firenze, 1985.
- Loraux N., *Nati dalla terra*, Meltemi Editore, Roma, 1998.
- M. A. Iah-Hel, *La Pietra Angolare Miriamica*, Grafiche Millefiorini, Norcia, 2014.
- MacLean P. D., *Evolutionary Psychiatry and the triune brain* in *Psychological Medicine*, 1985.
- MacLean P. D., *Evoluzione del cervello e comportamento umano. Studi sul cervello trino*, Einaudi, Torino, 1984.
- MacLean P. D., *The Triune Brain in Evolution. Role in Paleocerebral Functions*, New York: Plenum Publishing Corporation, 1990.
- Magaldi D., Ferrari G. A., *Conoscere il suolo – Introduzione alla pedologia*, Etas, Milano, 1984.

Malaise M., *La diffusion des cultes isiaques: un problème de terminologie et de critique*, in *Nilo nel Tevere – L'Egitto nel mondo Romano – Atti della III Conferenza Internazionale di Studi Isiaci*, Leiden, 11 maggio 2005.

Marcone A., *Giuliano l'Apostata*, Giunti Lisciani Editore, Teramo, 1994.

Mauss M., *Saggio sul dono – Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, 2002.

Negri G., *L'Imperatore Giuliano l'Apostata – Studio storico*, Ulrico Hoepli Editore, Milano, 1902.

Neumann E., *La Grande Madre*, Astrolabio, Roma, 1974.

Nobili C., *L'«Inno omerico a Hermes» e le tradizioni locali*, LED, Milano, 2011.

Omero, *Iliade*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1990.

Otto W. F., *Iuno: Beiträge zum Verständnis der ältesten und wichtigsten Tatsachen ihres Kultus*, Philologus, 1905.

Ovidio, *Fasti*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1998.

Panizza M., *Manuale di geomorfologia applicata*, FrancoAngeli, Milano, 2005.

Pernety A. G., *Trattato dell'opera ermetica*, Phoenix, Genova, 1979.

Pindaro, *Olimpiche*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2001.

Pirillo C., *L'eredità politico-spirituale di Roma: il Risorgimento*, Editrice La Riflessione, Cagliari, 2010.

Pozzoli G., Romani F., Peracchi A., *Dizionario storico-mitologico di tutti i popoli del mondo*, Tomo IV, Tipografia Vignozzi, Livorno, 1829.

Prezzolini G., *L'italiano inutile. Memorie letterarie di Francia, Italia e America*, Vallecchi, Firenze, 1964.

Properzio, *Elegie*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1987.

Publio Virgilio Marone, *Eneide*, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1990.

Radet G., *La Terre-mère [Henri Graillot. Le culte de Cybèle mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain]*, in *Journal des savants*, 13e année, Décembre 1915.

Renan E., *Marco Aurelio e la fine del mondo antico*, Edizioni Studio Tesi, 1994.

Restucci A. (a cura di), *Storia dell'architettura italiana – L'Ottocento*, Electa, Milano, 2005.

Rocci L., *Vocabolario Greco Italiano*, Società Editrice D. Alighieri.

- Ruffolo G., *Testa e croce – Una breve storia della moneta*, Einaudi, Torino, 2011.
- Scarpi P. (a cura di), *Dialoghi delle cortigiane in Le religioni dei misteri*, Mondadori, Milano, 2002.
- Sienko M. J., Plane A., *Chimica*, Piccin Editore, Padova, 1968.
- Sozomène H., *L'histoire ecclésiastique nommée tripartite, divisée en douze livres...*, ed. Gilles Gorbin, Paris, 1568.
- S.P.H.C.I., *Dispense*, Anno Accademico 2007-2008.
- S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Giuliano Kremmerz – La via della Rosa*, Editrice Miriamica, 1999.
- S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Giuliano Kremmerz – L'eredità isiacca e osiridea dell'Egitto sacerdotale*, Editrice Miriamica, 2002.
- S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Quaderni delle Accademie – Sebezia*, Pubblicazione fuori commercio.
- Spinelli F., *La moneta dall'oro all'euro*, ETAS, Milano, 1999.
- Talbot E., *Étude sur Julien*, Henri Pion Libraire-Éditeur, Parigi, 1863.
- Torelli M., *L'arte degli Etruschi*, Laterza, Bari, 1998.
- Valenti M., *Lazio e Sabina 6, Atti del Convegno*, Edizioni Quasar, Roma, 2009.
- Varrone M. T., *Opere*, Ed. Giuseppe Antonelli, Venezia, 1846.
- Vidal G., *Giuliano*, Fazi Editore, Roma, 2009.
- Villa A. I., *La modernità dell'antico*, EDUCatt, Milano, 2012.
- Virgili A., *Culti misterici ed orientali a Pompei*, Gangemi Editore, Roma, 2008.