

S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam®

**Quaderni  
delle Accademie Miriamiche**

**Porfiriana**

**N° 1 - Il Timbro dell'Accademia**



**S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam®**

**Quaderni  
delle Accademie Miriamiche**

**Porfiriana**

**N° 1 - Il Timbro dell'Accademia**



Info: Associazione Culturale  
S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam  
[www.kremmerz.it](http://www.kremmerz.it)  
[scholakremmerz@kremmerz.it](mailto:scholakremmerz@kremmerz.it)  
[scholasud@kremmerz.it](mailto:scholasud@kremmerz.it)

EDIZIONE FUORI COMMERCIO – TUTTI I DIRITTI RISERVATI

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

Finito di stampare il 20 marzo 2017  
Equinozio di Primavera  
Presso Grafiche Millefiorini – Norcia  
[info@grafichemillefiorini.com](mailto:info@grafichemillefiorini.com)

Fr + Em + di Miriam  
Delegazione Generale



Protocollo N° 5/2017

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,

con la pubblicazione di quest'ultimo quaderno dell'Accademia Porfiriana si chiude il cerchio intorno all'analisi ermeneutica e analogica dei Timbri identificativi delle cinque Accademie Miriamiche riconosciute dalla Delegazione Generale.

Attraverso questa prima fase editoriale, parte integrante di un progetto ben più ampio, e avvalendosi di una sperimentazione originale quanto innovativa in ambito accademiale, si è tentato di interpretare l'iconografia criptica dei sigilli impressi dai Preposti alla direzione delle Accademie su gran parte degli atti ufficiali, delle comunicazioni scritte e delle disposizioni magistrali che hanno cadenzato, in oltre un secolo di storia, il proiettarsi fino ad oggi dell'attività ininterrotta della Schola.

Si è giunti così a concludere quanto, nonostante vicende alterne abbiano fatto sì che le cinque Accademie storiche restassero per lunghi periodi disattivate o inesprese nella loro essenza e più specifica funzione, il seme virtuale in esse messo a dimora nel solco della Tradizione miriamica ortodossa sia rimasto integro, vitale e produttivo di sempre nuovi e benefici frutti.

Nei primi quaderni delle Accademie Sebezia, Giuliana, Vergiliana, Pitagorica e Porfiriana, fin qui pubblicati, sono stati sparsi numerosi tasselli illuminanti per i ricercatori del Vero! Starà però a ciascuno, secondo il proprio livello di coscienza o di maturità iniziatica, cercarli fra le righe e, quasi come fossero traslucide tessere di un grande puzzle, ricomporli in un unico quadro tinteggiato di profondi significati.

Un quadro il cui progetto è partito nel lontano 1909 allorquando, *mutando le logge in accademie*, Kremmerz e i suoi Mandanti iniziarono a trasfondere nel contenitore miriamico – *pro salute populi* – la Tradizione Ermetica, codificandola in una prassi rituale affinché fosse resa operativa e accessibile a tutti. Essi inoltre, a corollario della loro generosa e lungimirante opera, vollero riservare alle cinque Accademie, appena costituite come sedi operative atte a rappresentare pubblicamente la Schola, anche il compito di divulgarne la missione iniziatica, celandone le coordinate simboliche e il collegamento indissolubile col Centro Operante della Grande Miriam, proprio negli appellativi e nella grafica dei timbri identificativi di ciascuna.

Appellativi e Timbri concepiti e creati, quindi, non casualmente, bensì proprio con la precisa volontà di custodire in essi un messaggio subliminale che, in tempi più lontani e maturi, potesse essere decryptato e utilizzato come chiave interpretativa per conferire, da una parte, senso ermetico e significazione scientifica alle pratiche e ai rituali trasmessi dalla Schola ai suoi appartenenti di ogni

# Fr + Em + di Miriam

## Delegazione Generale

Segue: Protocollo N° 5/2017

grado e, dall'altra, per far emergere e confermare, in ogni momento propizio, il *trait d'union* con la Catena Iniziatica Universale e con il Sinedrio Magistrale del Quale la Fratellanza è l'emanazione.

Ma i contemporanei del Maestro Kremmerz e dei suoi Mandanti, troppo interessati all'ottenimento di privilegiate e dirette iniziazioni all'Ordine Egizio, non ebbero l'intuizione e la previdenza di darsi ragione del nuovo apparato esoterico e simbolico che, racchiuso per l'appunto anche in Timbri e Sigilli, era stato trasmesso a corredo della Fratellanza Miriamica. Essi ne sottovalutarono la portata, recependolo come un *ensemble* meramente burocratico, anche perché i loro interessi continuavano ad essere rivolti verso le logge di stampo massonico, con concetti iniziatici, in cui speravano di trovare giuste entrate attraverso la conoscenza di qualche Maestro dell'Ordine. Tant'è che a scampo di equivoci, i Vertici del Grande Ordine Egiziano, fra le cinque accademie all'epoca costituite, disattivarono prudenzialmente quelle che traevano origine dalla riconversione di Logge Egizie, come la Giuliana di La Spezia, la Porfiriana di Taranto e la troppo esposta Sebeziana di Napoli. Mentre lasciarono attive più a lungo la Vergiliana e la Pitagorica che erano state fondate *ex novo* e che, garantite dalla dirigenza di Maestri Terapeuti quali Jesboama e Cajetel, furono ritenute più conformi alla finalità terapeutica pragmatizzata per la Fratellanza.

Questa Delegazione Generale, pur dovendo rilevare che le aspirazioni umane a tutt'oggi poggiano, anche in ambito iniziatico, sulle medesime ambizioni egoistiche e sulla ricerca degli stessi esclusivi privilegi del secolo scorso, è lieta di poter constatare quanto la grande opera di amore di cui la nostra Fratellanza è stata fatta veicolo, continui a manifestarsi attualizzata ai tempi e, soprattutto, che lo faccia incurante di ogni ostacolo e fraintendimento. E per quanto la Schola Ermetica si circoscriva nell'ambito delle proprie sperimentazioni, parallelamente essa è aperta ad ogni confronto col mondo scientifico, col sociale in senso lato, con la cultura classica e con quella più all'avanguardia ed è favorevole a ogni iniziativa promossa a beneficio dell'umanità sofferente. Di questa attitudine l'impegno collettivo investito nello studio e nella ricerca che ha consentito la realizzazione quinaria dei primi Quaderni, è l'ultima dimostrazione. La loro pubblicazione, infatti, non sarebbe mai giunta a compimento senza lo spirito fraterno e collaborativo che pervade la Schola tutta, rendendola tramite di quell'*Amore ineffabile che tutti ci lega in una corrente di Bene*, menzionato ed evocato nel Rito di Primavera: una corrente benefica che automaticamente si irradia anche oltre i confini dell'Organigramma della Schola, permeando l'intero Popolo di Miriam di cui ogni essere in tensione evolutiva fa naturalmente parte.

Ed è con la mano destra aperta che il Delegato Generale, facendosi interprete e testimone del Centro Operante, saluta e ringrazia le Sorelle e i Fratelli per il sempre più maturato ruolo, ortodossamente svolto, di tramite consapevoli e anelli rice-trasmittenti della nostra Catena, nel mentre si compiace per l'impegno costante e fattivo di tutto il Circolo Interno: dalle Segreterie Generali, ai Sovrintendenti e ai Presidi delle singole Accademie che, da dietro le quinte, hanno impersonalmente guidato e direzionato ogni sforzo congiunto, contribuendo generosamente a valorizzarlo con le proprie conoscenze, esperienze e competenze.

20 Marzo 2017 – Equinozio di Primavera

Il Delegato Generale

† M. A. Iah-Hel



## *Indice*

Presentazione	p.	7
CAPITOLO I		
Contestualizzazione del mito porfiriano e degli elementi iconografici del Timbro		
1. Il revival dei miti della classicità a cavallo tra Ottocento e Novecento		13
2. Il mito della Sfinge		17
3. Mitografia del femminile nella corrente artistica del Simbolismo		21
4. L'Antro della Dea: simbologia e mitica di un archetipo		29
CAPITOLO II		
Porfirio nei miti e culti del suo tempo		
1. La dimensione religiosa in Occidente fra II e III sec. d. C.		33
2. I maggiori culti dell'epoca		38
3. Porfirio: la biografia		43
4. Porfirio: l'esegesi		48
CAPITOLO III		
Analisi ermeneutica dell'Antro porfiriano		
1. Le ragioni del mito		57
2. <i>L'Antro delle Ninfe</i> di Porfirio e le grotte arcaiche		60
3. I mitici antri di Ninfe di Divinità e di Sibille		64

## CAPITOLO IV

### Gli elementi del Timbro nella Tradizione e nella fisiologia

1. La donna-antro-ninfa-sibilla-dea	71
2. Le ali della Ninfa	78
3. La Sfinge sul suo basamento	82
4. L'elemento acqueo	89
5. L'iconografia del timbro nella fisiologia umana	95

Riflessioni conclusive	101
------------------------	-----

<i>Bibliografia Generale</i>	107
------------------------------	-----

## PRESENTAZIONE

L'Accademia Porfiriana, a partire dalla sua riattivazione, è ubicata a Lecce, estremo avamposto italico dell'Occidente e, stando a quanto sancito fin dall'atto della sua costituzione, quando aveva sede a Taranto, è deputata ad auspicare «il dialogo con le culture mediterranee e mediorientali»<sup>1</sup> in perfetta specularità al programma dell'Accademia Giuliana, ove il dialogo si apre verso la Francia, il mondo anglosassone e le regioni nord-europee. Né stupisce che «l'arcaica terra salentina» sia stata individuata come quella più adatta a rappresentare e nutrire l'appellativo ispirato al «filosofo pagano di origine fenicia Porfirio». Infatti, di là dalla figura di questo grande che, come vedremo più dettagliatamente in seguito, «si occupò non solo di filosofia, ma anche di retorica, analisi dei miti e delle religioni, di matematica, astrologia e musica», ci viene ricordato che «la Terra salentina (è) luogo di incontro delle tradizioni sapienziali d'Oriente e Occidente» nonché propria a «riconduurre il seme occulto di ogni entità vivente ad un'unica Matrice originaria».

Porta del Sud, come la Giuliana lo è del Nord, se si volessero parafrasare Omero e il suo commentatore Porfirio, ne concluderemmo che il programma della Porfiriana apre 'agli immortali' e quindi alla trascendenza del progetto senza spazio e senza tempo proprio alla nostra Schola Ermetica. Ecco allora che questo ultimo nato della serie dei Quaderni accademiali della S.P.H.C.I., già dal programma assegnatogli, si configura come conclusivo di un ciclo da cui ogni successivo lavoro prenderà le mosse, moltiplicando all'infinito e con infiniti adattamenti i lungimiranti input della Direzione della Schola.

Porfiriana etimologicamente è sinonimo di 'vermiglia', 'purpurea'. Medesimo significato aveva la parola *Kemi* usata dai Copti per indicare la rossa terra d'Egitto, fertilizzata dal limaccioso Nilo e poi essiccata dal sole, e parimenti la parola greca *Φοίνιξ* cioè 'fenice'. Già molto prima dell'Impero Romano, la porpora era considerata un simbolo di regalità e

<sup>1</sup> Sito web della S.P.H.C.I. <http://www.kremmerz.it/s-p-h-c-i/accademia-porfiriana-lecce/>

potere. In vari passi della Sacra Scrittura essa è presentata allo stesso livello delle pietre e dei metalli preziosi. Al tempo dell'Impero Romano la porpora era ritenuta preziosissima. Solamente l'imperatore poteva vestirsi interamente di porpora, probabilmente perché l'intero processo di lavorazione era talmente lungo e laborioso, come pure costoso, da far considerare prezioso questo colore. La porpora, con la quale venivano tinti i capi, era una sostanza estratta dalle ghiandole di alcuni molluschi gasteropodi, come il *murex trunculus* o il *murex brandaris*, con il corpo avvolto in spirale nella conchiglia e contenente i visceri. Una volta pescate, le conchiglie venivano scartate e il mollusco lavorato. La poltiglia così ottenuta veniva poi esposta al sole fino a quando il succo si separava dalla restante materia. Il processo della sua fabbricazione era complicato, delicato e lento. Non solo, ma oltre ad essere il più bello dei colori, era anche il più stabile. Il porpora era simbolicamente usato come colore degli ornamenti funebri<sup>2</sup>, forse perché la conchiglia è considerata emblema di seconda nascita e di rigenerazione. La conchiglia ha uno stretto legame con il mare, l'acqua, elemento femminile per eccellenza, e quindi con Venere, ed è associata al concetto di fecondità per il suo aspetto che richiama alla mente l'utero e di conseguenza il suo potere creativo.

La ghiandola dalla quale era estratto il colore è invece simbolo di conoscenza. Il succo, esposto al Sole e separato dalla materia, assume col passare del tempo maggiore tonalità purpurea, passando attraverso una lavorazione laboriosa, lunga e delicata, e la sua "estrazione" potrebbe assimilarsi al processo di "separazione dalla materia" (separazione del succo dalla ghiandola, succo che rappresenterebbe la conoscenza acquisita durante le varie reincarnazioni) che l'iniziando deve affrontare per rinascere a nuova vita (spirituale) da quell'utero primordiale che la conchiglia simboleggia.

E sempre le conchiglie decorano la Masseria Papaleo nel leccese, nota come arcaico ninfeo e dimora... di fate<sup>3</sup>. Sullo sfondo di diverse conchiglie pare che un certo Scipione de Summa abbia concepito 12 figure femminili scavate nella pietra in altrettante nicchie.

<sup>2</sup> In proposito, annotiamo la descrizione di Diodoro relativa alla cerimonia funebre di Alessandro Magno, secondo la quale il coperchio del sarcofago fu ricoperto con un drappo color porpora ricamato d'oro (V. M. Manfredi, *La tomba di Alessandro*, Mondadori, Milano, 2013). Anche il letto funebre di Augusto fu rivestito di drappi color porpora, colore che si ritrova inoltre nelle tombe greche arcaiche.

<sup>3</sup> M. Piccinini, *Il ninfeo delle fate nella masseria Papaleo*, salogentis.it.



Fig. 1 – Masseria Papaleo nel leccese (Disegno di I. S. per S.P.H.C.I.)

Tal Francesco Tummarello<sup>4</sup> ne diede resoconto nel 1925 quando ancora erano visibili, benché mutilate<sup>5</sup>:

Vedesi, non una grotta, ma un gran salone a soffitto piano, colle pareti adorne di statue dentro nicchie ad arco circolare. Le nicchie sono 12, sei per ogni lato, una rimpetto all'altra. Le figure femminili, in altro rilievo, grandi al vero, sono 6, tre per ogni parete e alternate a nicchie vuote di forma emiciclica con una grande conchiglia bene intagliata nella parte emisferica superiore. – Ecco le Fate! Delle quali una è col capo coronato di fiori!

Peccato che sono quasi tutte mutilate alle braccia, al petto e al viso; pur non pertanto si intravede una certa grazia nelle movenze e nell'insieme delle vesti eleganti, e la fantasia anima quei visi deformati, scorgendovi anche delle bellezze giovanili. E si pensa davvero alle Belle Fate!... Alle Fate Buone e benefiche!... Ma la meraviglia si aumenta, osservando meglio, quando cioè si vede che tanto le statue che le intiere pareti e le nicchie, come il soffitto a piattabanda, sono cavate e scolpite nel vivo sasso, formando un grandioso blocco di pietra leccese.

<sup>4</sup> F. Tummarello, *Il ninfeo delle fate a Lecce*, *Fede*, Rivista quindicinale d'Arte e di Cultura, a. III n. 2, gennaio 1925.

<sup>5</sup> <https://massimonegro.wordpress.com/2013/01/15/lecce-masseria-papaleo-li-ove-dimorano-le-fate/>

Tutto ciò a evidenziare che la riattivazione dell'Accademia Porfiriana nel Salento è stata evidentemente voluta proprio per raccogliere un'eredità sapienziale antichissima e transitata nei secoli, che va dalla cultura della Grande Madre del Neolitico alle Piccole Madri che hanno caratterizzato i culti di grotta e di altura<sup>6</sup> fino, appunto, alla testimonianza di un retaggio al femminile, pietoso e benefico, scolpito nella roccia, indi nella memoria popolare e di poi raccolto nel tempo da vati come Porfirio, affinché si rendesse giustizia all'I-Dea che presiede a ogni fratellanza di popoli e a ogni miracolo di Bene.

L'analisi iconografica del Timbro innanzitutto mostra uno spazio sacro posto nel cerchio centrale, identificato come Antro (grotta, caverna, spelonca, ovvero cavità naturale ipogea), formato e delimitato dalle due grandi ali stilizzate che si aprono ampie lungo il perimetro del cerchio interno al timbro, apparentemente nascenti dalle spalle della figura femminile che funge da elemento centrale, perfettamente suddividente lo spazio a metà, come una porta-finestra dalla doppia apertura. Vedremo in seguito il senso iconografico-simbolico di questa particolare rappresentazione della figura femminile inerente l'antro/spazio sacro.

In tale spazio sacro, per l'appunto considerato come antro, compaiono una Ninfa alata, una sfinge sul suo basamento e, sulla sommità, delle onde d'acqua che ben si possono immaginare condensantesi sotto forma di nubi.

Nell'esaminare gli elementi del timbro, dato l'appellativo dell'Accademia, non si può fare a meno di riferirsi all'opera *De Antro Nympharum* di Porfirio. Si ritiene, infatti, che il tema dell'Antro delle Ninfe sia stato evocato nella creazione del timbro dell'Accademia Porfiriana e sia dunque strettamente attinente alla sintesi suprema dell'immagine del timbro stesso.

Come nell'opera del filosofo, a commento di alcuni versi dell'Odissea di Omero, descrittivi un antro di Itaca, la figura disegnata è stata riconosciuta come Ninfa, ma potrebbe anche essere identificata con la Potnia Theron dei culti ctonii, Signora degli Animali (*anemos*–anima, nella funzione indicata da Porfirio deputata alla generazione delle anime), o con la Sibilla tessitrice, icona italica di un femminile primigenio, riconoscibile dal caratteristico copricapo e dal gesto del dito indicante verso il terreno o suolo così come ci ricorda la raffigurazione della *Cavea Sybillarum*, o ancora con la Fenice o con Venere.

La Ninfa, alata, mostra affinità con gli elementi aria (ali) e acqua

<sup>6</sup> A.A.V.V., *Sibilla Sciamana della Montagna e la Grotta Appenninica – Le piccole madri. I cicli lunari di grotta e di altura*, Editrice Miriamica, Montemonaco, 2001, pag. 127 e segg.

(nubi) ed è decisamente probabile che si tratti di una personificazione del Principio Femminile, la Matrice originaria, la Grande Madre, come può suggerire una supposta polimastia tratteggiata dal drappeggio della sua tunica. Si ricorda che le Ninfe dell'antro descritto nei versi omerici sono Naiadi, personaggi mitologici alati associati a corsi d'acqua, fiumi e sorgenti, e deputati, all'interno dell'antro, alla confezione di tessuti di porpora su telai di pietra. Questa operazione allude alla generazione del corpo fisico (masse muscolari su uno scheletro osseo) in cui si incarnano le anime<sup>7</sup>.

L'incarnazione, che si compie nell'antro attraverso la porta della discesa degli uomini rivolta a Borea (nord), precede necessariamente l'evoluzione successiva che si compie attraverso la porta dello stesso antro rivolta a Noto (sud), lungo il cammino degli Immortali come dice Omero e riporta Porfirio. Ma vi è un unico luogo nella profondità della terra, l'antro oscuro, in cui si svolgono i due percorsi dell'elemento igneo, interagendo con l'elemento umido e aereo cui le Ninfe presiedono.

Nel Timbro, la Ninfa posta al centro dell'ingresso ha una postura accogliente per il capo lievemente flesso a sinistra e le braccia rilasciate morbidamente lungo i fianchi. La figura è dotata di copricapo e tunica disegnata con ampio drappeggio anteriore e siede su un basamento a forma di parallelepipedo, sfiorando con la mano sinistra lo stesso e con la destra la zampa sinistra della seconda figura del timbro: una sfinge, alata anch'essa, accovacciata alle sue spalle. La sfinge è raffigurata rivolta a sinistra di chi guarda e in essa sono ben visibili il viso maschile, il copricapo e la finta barba in stile egizio, le mammelle, il corpo leonino.

Nel campo superiore del timbro si stagliano ben evidenziate immagini probabilmente riferibili ad onde di acqua o a nubi, situate a livelli diversi. Le onde o nubi contenute nello spazio delimitato dalle ali sono poste allo stesso livello e più in basso di quelle disegnate esternamente, nello spazio sovrastante le ali stesse.

Ugualmente suggestivo è lo spazio disegnato in alto dalla divergenza delle ali, unico varco d'accesso all'ambiente, peraltro completamente circoscritto dalle ali stesse e, al di là del riscontro verosimile in natura o in raffigurazioni d'arte, l'immagine complessiva delimita uno spazio chiuso.

L'immagine che della sfinge viene utilizzata nel timbro è la risultante di una mescolanza degli attributi che nel corso della storia della Tradizione sono stati deputati a questa figura leggendaria, più vicina iconograficamente alle rappresentazioni del tardo ellenismo, che è poi l'epoca in cui Porfirio è

<sup>7</sup> Porfirio, *L'antro delle ninfe*, a cura di Laura Simonini, Adelphi Edizioni, Milano, 1986, p. 53.

vissuto e ha scritto le sue opere. Ma la rappresentazione della sfinge del timbro dell'Accademia Porfiriana è del tutto originale e sincretica ed è interessante considerarne l'orientamento che, a differenza di quello della Ninfa, raffigurata frontalmente, è rivolto a sinistra di chi guarda, cioè al suo oriente, quasi in attesa del sole nascente.

Altro elemento considerato è la base solida su cui si posano le due figure. Infatti la giovane donna è morbidamente seduta sullo stesso basamento su cui è posta la sfinge alata della quale nasconde il tronco. Ella potrebbe quindi trovarsi su una soglia aperta, al cui centro è posta unitamente alla sfinge. Dietro al corpo della donna, e coperto da questo, potrebbe nascondersi lo stipite centrale della soglia; se così fosse gli ingressi sarebbero 2: uno presidiato dalla figura femminile e l'altro dalla sfinge e orientati secondo l'asse Nord-Sud. A favorire l'ipotesi che si tratti di un accesso a uno spazio chiuso è la constatazione che le nubi centrali non appaiono in continuità con quelle poste sotto le "due ali" o arcate. Avremmo quindi al centro dell'immagine e all'esterno delle "ali" le nubi in cielo aperto; mentre negli spazi laterali, le nubi basse, indicherebbero un perimetro interno e "umido", data la presenza dell'elemento acqueo, come umido è appunto l'antro di cui diremo in seguito.

In sintesi gli elementi del timbro, che saranno preceduti anche dall'analisi ermeneutica dell'opera di Porfirio *L'antro delle ninfe*, sono i seguenti:

- la donna-ninfa
- le ali
- la sfinge
- l'elemento acqueo.

## CAPITOLO I

### CONTESTUALIZZAZIONE DEL MITO PORFIRIANO E DEGLI ELEMENTI ICONOGRAFICI DEL TIMBRO

#### 1 – Il revival dei miti della classicità a cavallo tra Ottocento e Novecento

Già dagli albori del XX secolo la rilettura di opere ancorate ai testi pagani ha camminato di pari passo con la spiccata propensione del pensiero filosofico novecentesco a re-interpretare i testi filosofici antichi<sup>1</sup>, il mito e il simbolo attraverso il prisma delle scienze moderne. Il XX secolo, percorso da diverse correnti ermeneutiche, e complice la rivalutazione del pensiero neoplatonico<sup>2</sup>, ha nutrito una passione, derivata sostanzialmente dal Romanticismo, per la mitologia, valorizzando l'importanza della conoscenza e decodificazione dei simboli attraverso nuovi linguaggi. Infatti dall'enciclopedia filologica furono partoriti nel corso del Novecento i saperi antropologico-culturali e storico-religiosi<sup>3</sup> che produssero a loro

<sup>1</sup> Una vasta porzione della filosofia del Novecento è caratterizzata da una discussione sui testi filosofici antichi, in primo luogo i presocratici, Platone e Aristotele, in un clima di rinnovato neoplatonismo (Cfr.: G. Cambiano, *Schiavitù e libertà dai classici*, in AA.VV., *Di fronte ai Classici*, Bur, 2002).

<sup>2</sup> Si pensi ad esempio a Henri-Louis Bergson (1859-1941) che nel 1897 tenne un corso sulle Enneadi di Plotino al Collège de France. «Nell'anno in cui seguì questo corso, Bergson spiegava Plotino. Sentivamo che egli vi si interessava molto personalmente, ma non sospettavamo la grande importanza che Plotino stava per avere nella sua vita» (R. Maritain, *I Grandi Amici*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, p. 82).

<sup>3</sup> S. Mancini, *Fra pensiero simbolico, religione civile e metapsichica: la storia delle religioni nel primo Novecento italiano*, in *Storia d'Italia – Annali 25 – Esoterismo*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2010, p. 632: «La storia delle religioni come campo del sapere autonomo nasce dunque in Italia relativamente in ritardo rispetto ad altri paesi europei, dove quattro scuole costituivano allora gli interlocutori naturali della nuova disciplina appena affacciatasi all'università. Si tratta, in Inghilterra, dell'evoluzionismo di Taylor e Frazer, in Francia, della scuola sociologica di Durkheim, Mauss e Lévy-Bruhl; nei paesi germanici, delle due scuole diffusioniste di Vienna (Graebner e padre Schmidt) e di Francoforte (Frobenius). A queste ultime tre [...] si deve aggiungere la scuola di filologia comparata di Max Müller [...]».

volta i molti saperi novecenteschi sul mito e sulle forme simboliche<sup>4</sup>, grazie all'intreccio degli studi di filosofi, politici, estetologi, psicologi, antropologi, sociologi, storici delle religioni e delle idee, semiologi, teorici della letteratura e dell'arte, artisti e poeti che, sin dai primi del Novecento e per tutto il corso del secolo, in Italia, in Europa e in America animarono il dibattito scientifico<sup>5</sup> e le riflessioni sul valore universale del mito e sulla sua interpretazione.

Al pari di Porfirio, che vide nel mito la compresenza di storia e allegoria, cioè di un velo della natura che cela simbolicamente verità più elevate e che pertanto richiede una interpretazione allegorica, gli studiosi novecenteschi classificarono il mito come storia vera ed esemplare, modello per il comportamento umano che necessita di un'ermeneutica "religiosa" poiché afferente alla sfera del sacro, alla rivelazione di un mistero, ad una esperienza di vita che poneva l'uomo in contatto col soprannaturale.

Non a caso la pubblicazione della *Vie de Porphyre: le philosophe néo-platonicien, avec les fragments des traités* di Joseph Bidez<sup>6</sup>, avveniva agli inizi del Novecento, precisamente nel 1913, e si presentava come il principale e sistematico studio moderno sulla vita e l'opera di Porfirio, il filosofo neoplatonico che, per dottrina, straordinaria erudizione, e maestria interpretativa di simboli e miti<sup>7</sup>, poste a difesa della millenaria sapienza pagana e di quanto di meglio il sincretismo romano aveva prodotto in termini di religiosità, era stato il filosofo più temuto dai Padri della Chiesa.

La sua ermeneutica neoplatonica e l'esegesi della mitologia omerica e delle sacre immagini del mondo pagano<sup>8</sup>, avevano avuto una funzione etica

<sup>4</sup> G. Leghissa, E. Manera (a cura di), *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci editore, Roma 2015, pp. 19-23.

<sup>5</sup> Ai miti della classicità si aggiunsero quelli di culture che, prima dell'età delle esplorazioni, erano sconosciute e che furono oggetto del dibattito scientifico a cavallo tra Ottocento e Novecento. Così James G. Frazer (1854-1941), reso famoso dalla sua opera *Il Ramo d'Oro* (1890) ricchissimo di dati storico-etnografici sui riti antichi, raccolse e commentò miti provenienti dalle più diverse culture.

<sup>6</sup> Université de Gand, Faculté de Philosophie et Lettres, 43<sup>e</sup> Fascicule, 1913, riedito nel 1964 da Georg Olms Verlag.

<sup>7</sup> Si vedano i suoi *Commenti ad Omero; L'antro delle ninfe; Sullo Stige; Sui simulacri*.

<sup>8</sup> Porfirio, *Sui simulacri*, a cura di Mino Gabriele, Adelphi, Milano 2012, p. 65: «[...] farò conoscere i pensieri di una (antica) sapienza teologica». Il filosofo neoplatonico si rifà a diverse tradizioni sapienziali, dalle occidentali alle orientali, dal pitagorismo agli Egizi e Caldei.

e protrettica precisa<sup>9</sup>, connaturata peraltro alla natura stessa del mito, fonte di rivelazione. Scrive infatti L. Simonini: «Nei neoplatonici il mito come mistero e la filosofia come iniziazione sono concetti solidali»<sup>10</sup>, pertanto il mito, provocando stupore, induceva alla ricerca filosofica, a rintracciare il significato nascosto delle cose, alla conoscenza del proprio animo.

Nel 1911, sulla Rivista *Commentarium per le Accademie Ermetiche (S.P.H.C.I.)* del dott. Giuliano Kremmerz, era pubblicata la traduzione in italiano di Giacomo Catinella, iscritto alla Schola e discepolo del Kremmerz, della versione francese apparsa nel 1893 ad opera del simbolista Pierre Quillard dell'*Antro delle Ninfe* di Porfirio.

La *Vie de Porphyre* era stata preceduta nel 1880 e nel 1886 dalla pubblicazione a Lipsia di alcune opere di Porfirio, in *Porphyrii philosophi platonici opuscula selecta*<sup>11</sup>, a cura di Augustus Nauck e dal lavoro del 1907<sup>12</sup> di George Robert Stow Mead (1863-1933). Questi, sottolineando nel V volume di *Echoes from the Gnosis*, intitolato *The Mysteries of Mithra*, l'importanza del filosofo neoplatonico per aver conservato importanti frammenti di notizie sul culto di Mitra, aveva descritto il suo commento all'*Antro delle Ninfe*, come una «interpretazione allegorica, filosofica e mistica di un famoso passo di Omero»<sup>13</sup>.

Prima di lui Thomas Taylor nel 1823 aveva scritto sull'«ammirevole opera di Porfirio» nel suo *Selected Works of Porphyri* e, parimenti sull'*Antro delle Ninfe*, resoconto mitico della palingenesi, contenente «profondi arcani della mitologia e della teologia simbolica dei Greci»<sup>14</sup> ove l'itinerario evolutivo dell'essere umano era scandito da forme mitiche e misteriche. La particolarità di alcuni simbolismi, come ad esempio la grotta

<sup>9</sup> Porfirio, tra le tante sue opere, scrisse un monumentale trattato, *De abstinentia*, definito dal Girgenti «pietra miliare del vegetarianesimo antico di tradizione pitagorico-platonica». Anche quest'aspetto del pensiero filosofico porfiriano ritomerà in auge e, a partire dalla metà dell'Ottocento con la costituzione della "Vegetarian Society" (30 settembre 1847 Ramsgate), si diffonderà in tutta Europa a macchia d'olio fino agli inizi del Novecento. Di questo particolare aspetto del pensiero porfiriano si vuole qui segnalare quanto il filosofo ebbe a esprimere a sostegno e difesa degli animali, assumendo a nostro avviso un ruolo molto importante nell'elaborazione del moderno pensiero animalista.

<sup>10</sup> Porfirio, *L'antro delle ninfe*, cit., pp.13-14.

<sup>11</sup> Preceduto nel 1858 da altra pubblicazione per le edizioni Didot, a cura di R. Hercher, Parigi.

<sup>12</sup> Sempre nel 1907 fu pubblicato il trattato *Sententiae ad intelligibilia ducentes* di Porfirio per le edizioni di B. Mommert (Lipsia).

<sup>13</sup> G. R. Stow Mead, *The Mysteries of Mithra*, The Theosophical Publishing Society, London and Benares 1907, p. 59. L'interpretazione allegorica di Omero si inserisce nel filone di una lunga tradizione che risale ai Pitagorici.

<sup>14</sup> T. Taylor, *Selected Works of Porphyri*, Thomas Rodd, London 1823, p. XI. (Nell'opera erano presenti testi di Porfirio, dallo stesso autore tradotti dal greco: 4 libri su l'*Astinenza dal cibo animale*; *L'antro omerico delle Ninfe*; *Aiuti alla percezione delle nature intelligibili*).

e la porta, favorirono la conclusione dell'autore sull'origine comune dei riti e dei miti antichi.

Riusciranno poi l'antropologia e la psicoanalisi nel corso del Novecento, più di altre scienze, a mostrare gli strati arcaici o mitici all'interno del pensiero moderno e a ribadire l'importanza del mito nello sviluppo dell'umanità.

Di fatto, la nascente psicoanalisi di Freud muoveva i primi passi indagando sull'origine del mito: l'arcano del mito collettivo si svelava nell'analisi delle problematiche soggettive degli individui.

Nell'*Interpretazione dei sogni* del 1900 Freud analizzò il «complesso edipico, trama e snodo dello psichismo inconscio individuale e forma creatrice del mito universale»<sup>15</sup> mentre nel 1913, in *Totem e tabù*, lo definì «mito rimosso, origine nascosta e sempre creatrice della storia della civiltà»<sup>16</sup>.

Fu proprio l'interpretazione dei miti e quindi delle rappresentazioni religiose nell'uomo a portare Jung a sviluppare, allontanandosi da Freud, una ricerca psicologica e filosofica influenzata anche dal riaffiorato neoplatonismo, in cui ci si imbatteva in una quantità di miti generati in modo inconscio e riconducibili a diversi archetipi, simboli trasformati di energia.

I miti, generati dallo psichismo collettivo, promossero in Jung – «indagatore della sostanza mitica dell'animo umano»<sup>17</sup> e dei processi che potessero promuoverne il rinnovamento salutare – la convinzione che non si potesse viverne senza sia a titolo personale sia sul piano comune, pena lo squilibrio delle funzioni organizzatrici della vita.

Fra i diversi studiosi europei va segnalato W. F. Otto (1874-1958), il «teologo del paganesimo» e Kàrol Kerény (1897-1973); mentre in Italia R. Pettazzoni (1883-1959) – raccogliendo l'eredità vichiana – studiò il mito come atto creativo della condizione fantastica dello spirito, e U. Pestalozza (1872-1966) che individuò nella religione mediterranea dell'Eterno Femminino e nei suoi simboli la primeva religiosità matriarcale da cui era scaturita ab origine l'esperienza religiosa dell'uomo.

Suo «fedelissimo ammiratore»<sup>18</sup> fu Mircea Eliade (1907-1986), entrato nel mondo degli studi scientifici con una immediata risonanza internazionale

<sup>15</sup> T. Taylor, *Selected Works of Porphyri*, op. cit., p. 39.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>18</sup> Cfr. P. A. Carozzi, *Due Maestri di fenomenologia storica delle religioni* in *Agathē elpis: studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, L'Erma di Bretschneider, 1994

che, rifacendosi a Platone, equiparò il funzionamento del mito al mondo delle idee nel sistema platonico impiegando il termine archetipo, già presente nel vocabolario dei neoplatonici ma, all'epoca di Eliade, per lo più accostato alla psicanalisi di C. G. Jung<sup>19</sup>; archetipo che assunse il ruolo essenziale di agente di rivelazione nell'esperienza del sacro dell'essere umano.

## 2 – Il mito della Sfinge

Negli autori del primo Novecento europeo che imbandivano un dialogo a più voci col mito spesso in una dimensione onirica, complice la rilettura dei classici e dei poeti tragici antichi, il mito della Sfinge fu tra i più rappresentati, soprattutto a seguito della lettura psicoanalitica dell'*Edipo Re* di Sofocle avanzata da Sigmund Freud<sup>20</sup>.



Fig. 2 – Edipo e la Sfinge

Nel corso del processo di rinnovamento della drammaturgia, elaborato negli ultimi anni del XIX secolo dal Simbolismo, emerse prepotente il tema dell'incontro dell'uomo col mistero: Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), poeta decadente e simbolista, per certi versi vicino a Gabriele D'Annunzio, scrisse straordinarie elaborazioni di temi e personaggi greci, come *Edipo e la Sfinge* del 1906<sup>21</sup>, individuando

<sup>19</sup> Cfr. G. Leghissa, E. Manera, *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci editore, Roma 2015, p. 125.

<sup>20</sup> S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Mondadori, Milano, 2012.

<sup>21</sup> C. Bernardi, C. Susa, *Storia essenziale del teatro, Vita e Pensiero*, Milano, 2005, p. 291.

nella tragica vicenda del re di Tebe il paradigma del disagio vissuto dalle generazioni del secolo cosiddetto “breve”. Péladan<sup>22</sup> (1858-1918), fondatore con Stanislao De Guaita nel 1888 dell'Ordine cabalistico della Rose-Croix, nel 1901 propose alla Comédie Française il dramma *Edipe et le Sphinx*, che nel 1903 andò in scena al Teatro Antico di Orange. Il ruolo della Sfinge fu così ben interpretato da M.lle Ventura, allora diciassettenne, da affascinare pubblico e stampa. Fu un successo che Péladan ripropose ancora nel 1910 in altro teatro francese<sup>23</sup>.

Il tema della Sfinge fu utilizzato dall'Ottocento al Novecento in svariati campi e settori. Fu tanto ramificata la sua diffusione che persino alcuni modelli di macchine per cucire furono arricchiti da eleganti fregi con schema decorativo di stile egiziano in oro e argento su fondo nero, o anche decorati a decalcomania con una sfinge dorata<sup>24</sup>. Un esempio significativo è dato dal modello “Singer K 15”, serie sfinge, a punto di spola e bobina centrale, del 1890.

Simbolo dell'enigma indecifrato dell'esistenza e del mistero dell'animo umano che, tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, preannunciava il discorso psicoanalitico, la sfinge, greca o egiziana<sup>25</sup>, rispondeva alle inquietudini e perplessità dell'uomo di inizio XX secolo, insoddisfatto dalle teorie scientifiche positiviste circa l'origine e l'esistenza dell'uomo. La Sfinge, spesso associata alla porta di cui era, per antonomasia, custode e protettrice<sup>26</sup>, fu molto amata perché ben si coniugava all'ardore degli scienziati dell'epoca di squarciare i veli di ogni mistero e, come simbolo, riusciva a coprire la

<sup>22</sup> Per Péladan il teatro è il regno dei sogni in cui l'atto di conoscenza dell'assoluto, al centro del pensiero simbolista, può trovare realizzazione: il teatro è un mondo alternativo, il reale mondo dello spirito.

<sup>23</sup> Cfr. M. Verna, *L'opera teatrale di Joséphine Péladan*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.

<sup>24</sup> Cfr. <http://moda.san.beniculturali.it/wordpress/wp-content/uploads/2011/11/MacchineCucire.pdf>

<sup>25</sup> In una immagine egiziana compare Tiy, moglie di Amenophis III, in veste di sfinge mentre annienta genti asiatiche sconfitte in battaglia. Forse questa è la prima comparsa di una dimensione femminile aggressiva e punitiva, che diverrà canonica nella Sfinge tebana. All'epoca poi del Nuovo Regno la Sfinge egiziana diverrà alata. Le ali però sono chiuse e parallele al corpo leonino, in tal guisa esprimendo il dominio e la potenza sull'interiore, sull'aldilà, su una dimensione cioè diversa da quella dei domini terreni, espressa dalle ali spiegate, simbolismo adoperato dal mondo orientale antico. In Siria i tratti femminili della Sfinge diverranno definitivi e saranno poi canonici in Grecia. (Cfr. D. Silvestri, *La Sfinge (e altre sfingi)*, in *Le vertigini del Labirinto*, a cura di R. Aragona, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, p. 142).

<sup>26</sup> La Sfinge divenne simbolo del “Guardiano della Soglia”, espressione in voga negli ambienti occultistici dell'800, a seguito della pubblicazione nel 1842 del romanzo *Zanoni* di E. Bulwer Lytton, scrittore inglese esoterista. Uno studio sullo *Zanoni* fu scritto da Pietro Bornia, esponente della S.P.H.C.I., nel 1898 con introduzione di Giuliano Kremmerz.

molteplicità delle tematiche, ad alludere al percorso della scienza e alla tensione verso il nuovo, in particolare verso le leggi regolatrici della psiche ancora ignote che facevano intravedere e ipotizzare possibilità insospettate della materia e del pensiero umano. Così alcuni scienziati, tra la fine dell'Ottocento ed i primi del Novecento, si cimentarono alla loro verifica, attraverso sperimentazioni che indussero a postulare il concetto di unità della materia nei suoi diversi stati fino alla sua estrema rarefazione, denominata materia raggianti, nonché le proprietà eccezionali di una forza speciale del sistema nervoso o forza psichica<sup>27</sup>.

La Sfinge, quale guardiana del sepolcro, testimone dell'impenetrabile mistero del passaggio dalla vita alla morte e del silenzio, poiché le sue labbra di pietra sembrano non schiudersi mai e il suo sguardo è fisso all'orizzonte, comparirà nei cimiteri occidentali del XIX e del XX secolo. Una delle più famose, eretta su un cubo, è quella posta nel cimitero di Père Lachaise di Parigi sul monumento funebre di Oscar Wilde, deceduto nel 1900, la cui realizzazione fu affidata allo scultore Jacob Epstein nel 1909<sup>28</sup>. Ma anche in Italia lo scultore simbolista Leonardo Bistolfi, estimatore del Lombroso, realizzò il monumento funerario della famiglia Pansa, inaugurato nel 1892 nel cimitero di Cuneo: *La Sfinge*, raffigurata come figura muliebre in posa ieratica<sup>29</sup>.

Anche nella letteratura simbolista europea abbondarono le sfingi e numerosissimi furono gli autori che ne utilizzarono l'iconografia per penetrare nell'universo archetipale del mistero: la *Sfinge dei Ghiacci* del 1897 di Jules Verne, edito in Italia nel 1899<sup>30</sup>; il racconto di Oscar Wilde del 1891 *La Sfinge senza enigmi*; la novella di Luigi Capuana *La Sfinge* del 1897 e molti romanzi popolari ove tra le suggestioni della tradizione millenaria dell'Antico Egitto dominava incontrastata la figura della Sfinge, col suo sorprendente potenziale letterario, che colpì molto la fantasia e la capacità creativa degli scrittori italiani di primo Novecento. Parimenti nell'arte gli "ibridi" mitologici del mondo classico, come meduse, sirene e sfingi, furono abbondantemente

<sup>27</sup> Cfr. G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, Vol. I, Edizioni Mediterranee, Roma 1974, pp. 47-65; e M. A. Iah-Hel *La Pietra Angolare Miriamica*, Vol I, Grafiche Millefiorini, Norcia 2014, pp. 51-95.

<sup>28</sup> Cfr. O. Wilde, *Manuale del perfetto impenitente*, cura e traduzione di Riccardo Reim, Newton Compton editori, Roma, 2012.

<sup>29</sup> [www.artito.arti.beniculturali.it/event.php?event=40](http://www.artito.arti.beniculturali.it/event.php?event=40).

<sup>30</sup> Il romanzo di Verne si propone essere la continuazione di *Le avventure di Gordon Pym* di Poe, del quale fu grande ammiratore.

rappresentati dai simbolisti. In proposito, leggiamo infatti che<sup>31</sup>:

Nel momento in cui il simbolismo incomincia ad assumere una sua connotazione espressiva con una sua particolare iconografia, ci accorgiamo che il tema della Sfinge, o chi per essa, è prevalente. Sfingi dai connotati classicheggianti, cioè ispirati all'antichità classica, erano già comparse, soprattutto nell'ambito tardo neoclassico; iconografie splendide, con significato decorativo [...]

Ma nel simbolismo la sfinge ebbe un suo preciso valore, rappresentando il mistero sia come negazione e chiusura, sia come nebbia da dissipare, soglia da oltrepassare. Essa fu vista come statua vivente e simbolo in azione e fu sempre coniugata al femminile, quale soluzione formale più idonea ad esprimere l'ampia rete di simbolismi utili a delineare una complessa identità.

L'enigmaticità della Sfinge, «incarnazione del continuum metamorfo di uomo e animale, di terrore e di bellezza femminile»<sup>32</sup>, fu infatti nell'arte simbolista sempre incarnata dalla donna di primo Novecento, elemento ambivalente, irrazionale, fatale e rappresentativa di mistero impenetrabile<sup>33</sup>.

La Sfinge esprimeva anche la bellezza come viatico per l'assoluto. Ma armonia e bellezza sfuggono sempre, affasciano e inquietano e sono un mistero, o una sfinge: «Je trone dans l'azur comme un sphinx incompris» dice la Bellezza a Baudelaire<sup>34</sup>. L'identità sfinge-donna accompagnerà l'evoluzione della figura femminile nel suo percorso di inizio Novecento, che la porterà da donna fatale allo charme della donna emancipata<sup>35</sup>.

Tra i diversi dipinti simbolisti si richiamano: *L'arte o la Sfinge o le carezze* di Fernand Khnopff del 1896, *Il bacio della Sfinge* di Franz von Stuck del 1895, *La donna in tre fasi (o Sfinge)* di Edvard Munch del 1894 e, in anticipo sull'esplicitazione storica del tema simbolista, *Edipo e la Sfinge* di Gustave Moreau del 1864. Nel contempo, nel campo della

<sup>31</sup> R. Bossaglia, *La donna-sfinge nell'arte simbolista*, in R. Aragona (a cura di), *Le vertigini del Labirinto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2000, p. 165.

<sup>32</sup> C. E. Schorske, *Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture*, Knopf Doubleday Publishing Group, 2012, pp. 204-207.

<sup>33</sup> Molte le "Sfingi" che si nascondono con tale pseudonimo tra le letterate di fine Ottocento e primo Novecento. Fra queste: Carolina Invernizio (1851-1916) e Eugenia Codronchi Argeli (1865-1934).

<sup>34</sup> C. Baudelaire, *La Bellezza*, XVII, *I Fiori del male*.

<sup>35</sup> Cfr. R. Bossaglia, A. Braggion, M. Guglielminetti, *Dalla donna fatale alla donna emancipata*, Ilisso, 1993.

ricerca scientifica botanici e zoologi si impegnavano nella produzione di ibridi vegetali e animali, incrociando individui appartenenti a varietà o specie diverse<sup>36</sup>.

### 3 – Mitografia del femminile nella corrente artistica del Simbolismo

Con il riemergere dell'interesse verso le concezioni neoplatoniche, riaffiora preponderante l'attenzione per la mitografia, il cui riverbero diventerà evidente nel Simbolismo<sup>37</sup>, movimento artistico che nascerà proprio in quegli anni. In esso la corrispondenza tra la rappresentazione artistica, nella sua concretezza materica, e l'idea che la muove diventa rapporto di analogia per il quale percezione sensoriale e valenze spirituali si incontrano e si fondono insieme. Trasposto nella pittura, tale rapporto origina una modalità espressiva estremamente raffinata, esteriorizzazione della fase esplorativa che ha condotto l'artista a investigare nelle regioni più intime e suggestive della coscienza umana, fino ad allora rimaste precluse all'indagine artistica: il confine tra realtà e sogno, tra razionalità e immaginazione.

Uno dei capisaldi del Simbolismo è il ritorno alla mitologia, recuperata e restituita all'attualità dalla psicoanalisi, scienza nuova che, fondando parte del proprio impianto teoretico sul valore simbolico e universale del mondo onirico, si propone di esplorare i meandri reconditi della psiche umana. La mitologia, con le sue metafore pregne di contenuti simbolici, si impone all'attenzione dell'artista come linguaggio archetipico e l'opera d'arte si propone come un ponte gettato sul regno del mistero con la mediazione essenziale dell'immaginazione. Ne scaturisce un sistema immaginativo ideale – ossia strutturato per immagini e idee – che, proprio perché tale, è comprensibile e universale, valido in ogni tempo.

Lo spiega bene Giovanni Cena, poeta, scrittore e critico di sentimenti socialisti e umanitari, molto vicino a Pellizza da Volpedo, nelle sue considerazioni sulla scultura alla Triennale del 1896:

<sup>36</sup> Cfr. M. Bellini, *L'orrore nelle arti – Prospettive estetiche sull'immaginazione del limite*, Scriptaweb, Napoli 2007.

<sup>37</sup> Il panorama artistico europeo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo fu caratterizzato da forti pulsioni artistiche che diedero vita a diversi movimenti e correnti, identificati in senso più ampio con il nominativo di "Art Nouveau", che segnarono una vera e propria svolta nell'arte. Tra questi si distinse il "Simbolismo" che si affermò in Francia a partire dal 1885 circa, come reazione al Realismo e all'Impressionismo.

V'hanno simboli antichi e pur sempre nuovi. L'idea della materia una, dell'essere, della trasformazione dell'essere, del principio e della fine dell'essere individuo e della permanenza universale [...] furono sempre identiche.

L'idea dell'amore, della lotta umana contro il complesso delle cause esteriori [...] dell'inutilità dello sforzo umano sono ingenite in noi; non hanno mutato dal tempo che gli antichi le espressero per mezzo di simboli, che furono Venere, Prometeo, i Titani [...] perché tali idee fondamentali sono evidenti, inconse o sentite almeno vagamente da tutti gli uomini di tutti i tempi e hanno radici nella natura umana.

Il movimento del Simbolismo ebbe riverbero anche in altri campi artistici, influenzando e lasciandosi influenzare dalle opere di Richard Wagner, dalle poesie di Charles Baudelaire e dalla penna di Edgar Allan Poe e Gustave Flaubert e in Italia di D'Annunzio.

Nel *Mercure de France*, in un articolo dedicato a Gauguin, Albert Aurier presenta nel 1891 i cinque punti che, a suo avviso, definiscono la nuova pittura, il cui significato si ancora nella tradizione filosofica che va da Platone a Schopenhauer. Tale pittura, di cui Gauguin viene considerato il rivelatore, sarà definita dallo scrittore e critico francese<sup>38</sup>:

- 1- *ideista*, poiché il suo ideale unico sarà l'espressione dell'idea;
- 2- *simbolista*, poiché esprimerà questa idea mediante forme;
- 3- *sintetica*, poiché scriverà queste forme, questi segni, secondo un modo di comprensione generale;
- 4- *soggettiva*, poiché l'oggetto non vi sarà mai considerato in quanto oggetto, bensì in quanto segno di idea percepito dal soggetto;
- 5- conseguentemente *decorativa*, poiché la pittura decorativa, così come l'hanno concepita gli egizi, assai probabilmente i greci e i primitivi, non è altro che una manifestazione d'arte al tempo stesso soggettiva, sintetica, simbolista e ideista.

Il simbolismo, a differenza del realismo e del naturalismo, riesce a dare risposte all'acuto desiderio di spiritualità del suo tempo: i meccanismi del pensiero divengono oggetto delle preoccupazioni dell'artista. Infatti esso si fonda largamente su una tradizione idealista e mistica che vede sulla stessa linea di pensiero Schopenhauer e Nietzsche ma anche Hegel, Schelling, Swedemborg e che sta alla base di lavori

<sup>38</sup> A. Aurier, *Le symbolisme en peinture. Paul Gauguin*, in *Mercure de France*, II, 15 marzo 1891, pp. 155-165.

contemporanei come *I grandi iniziati* di Edouard Schuré, del 1889, o il *Saggio sui dati immediati della coscienza* di Henri Bergson, pubblicato nello stesso anno a Parigi.

Per quanto la corrente del simbolismo abbia occupato un arco di tempo limitato – esso va infatti dal 1886 al 1905 circa – la sua influenza si è esercitata in estensione e in profondità, impregnando l'intera cultura europea di *fin de siècle*. La forza del simbolismo va ricondotta principalmente alla sua capacità di farsi veicolo degli enigmi universali e non risolti dell'umanità, quali il senso della vita e della morte, della dimensione immaginifica e di quella onirica, del mito e del mistero; in definitiva, di quelle istanze fondamentali che proprio in quel periodo paiono minacciate dall'avanzare inesorabile del progresso scientifico e tecnologico.

Va comunque annotato che il simbolismo non si presenta dappertutto con caratteri di omogeneità. Gli artisti d'Oltralpe, per esempio, pur avendo essi stessi dato origine alla nuova corrente, della quale hanno codificato i principi fondanti sulla scia del manifesto del 1886 di Jean Moréas, non si distaccano dal solco dell'impressionismo, mostrando di prediligere i temi a sfondo paesaggistico e naturalistico, ossia facendosi interpreti ancora della rappresentazione del mondo esteriore, per quanto rielaborato attraverso la percezione sensoriale e in qualche modo trasfigurato dalla soggettiva interiorità.

Del tutto differente è la collocazione dei pittori italiani, che si fanno invece forieri di una elaborazione nuova, nella quale svolgono funzioni preponderanti le dinamiche interiori dell'artista, alimentate e sospinte dal portato del mondo onirico, della sfera emozionale e dell'intuizione; in sintesi, dei recessi più profondi dell'esistenza umana. Non a caso il tema preferito dai simbolisti italiani, la cui opera sarà destinata a cambiare il corso della pittura nazionale proiettandola verso la modernità, è la figura della donna e della madre, personificazione del mistero della vita, ma anche della vecchiaia e della morte.

La centralità della figura femminile nella rappresentazione artistica caratterizzante il periodo a cavallo dei due secoli va dunque intesa come espressione della forza esercitata da archetipi ancestrali e perciò non deve sorprendere il trovarne corrispondenza nei timbri delle Accademie che proprio nello stesso periodo furono concepiti e realizzati. Ad esempio, il dipinto di Gaetano Previati intitolato *Cleopatra*, che raffigura l'ultima regina d'Egitto seduta su di un'ara di pietra con alle sue spalle una sfinge con i seni, è fortemente evocativo della figura del timbro.

Perno della composizione fu ancora una volta la figura femminile che, come già visto, fu tema preponderante dell'arte dell'epoca, soprattutto in quella di ispirazione mitologica, come ad esempio nella Cleopatra egizia.



Fig. 3 – Cleopatra e la Sfinge (Disegno di I. S. per S.P.H.C.I.)!

In proposito, Silvia Regonelli commenta così<sup>39</sup>:

Nell'arte simbolista la donna è radice stessa dell'esistenza umana, della sua grazia come della sua corruzione.

La sua femminilità sensuale e pervasiva, erotica, seducente, è ben rappresentata dalla Cleopatra di Gaetano Previati [...] Una complessa profondità semantica che Previati testimonia componendo con drammatico, teatrale spirito barocco ma rifacendosi allo stesso tempo al modello bockliniano e affiancando alla giovane regina il simulacro di una Sfinge: rimando storicista ed esoterico – mitologico insieme.

Nel dipinto del pittore polacco Jacek Malczewski dal titolo *Thanatos* troviamo una forte similitudine con le ali/mantello della figura del timbro della Porfiriana. Sempre Silvia Regonelli così descrive il dipinto<sup>40</sup>:



Fig. 4 – Thanatos (Disegno di I. S. per S.P.H.C.I.)

<sup>39</sup> S. Regonelli, *La voluttà della morte*, in *Catalogo della mostra "Il Simbolismo. Arte in Europa dalla Belle Époque alla Grande Guerra"* – Palazzo Reale Milano 2016, Ed. 24 ore cultura, Milano, 2016, p. 22.

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 122-123.

Libera interpretazione del mito greco – Thanatos è in realtà un genio maschile, figlio della notte e gemello di Hypnos, il dio del Sonno –, la fine della vita viene qui significativamente trasformata in una figura femminile severa, minacciosa e sensuale insieme.

Ricordiamo che nel timbro della Porfiriana, proprio la figura della Ninfa è posta al centro della composizione, quasi fosse a guardia dell'accesso all'Antro (spazio sacro) circoscritto dalle sue ali/mantello, all'interno del quale vi è la Sfinge, anch'essa guardiana dei "misteri".

L'iconografia della ninfa, di cui già si è parlato nel quaderno della Sebezia, è stata largamente diffusa tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, divenendo l'emblema del femminile e al tempo stesso la rappresentazione della tradizione pagana traghettata attraverso le diverse epoche, e fu utilizzata anche da quel movimento di disseppellimento della memoria dell'antichità, tipico della cultura letteraria a cavallo tra i due secoli.

In tale ottica va citato Aby Warburg, critico e storico dell'arte, che incentrò gran parte della sua ricerca proprio sulla figura della "Ninfa", al punto che alcuni studiosi la definirono "quasi un'ossessione".

Come si apprende dalla biografia di Ernst Gombrich a lui dedicata<sup>41</sup>, Warburg intese sviluppare una ricerca sulla figura ricorrente della ninfa, che secondo Gombrich era considerata dal critico e storico tedesco come «la personificazione stessa del paganesimo rinascimentale»<sup>42</sup>. La ricerca prese le mosse dalle analisi della Venere e della Primavera di Botticelli, con l'intento di trovare una spiegazione «alla presenza di una figura dalla foggia così marcatamente pagana entro una cornice devota»<sup>43</sup>. Per Warburg l'apparente contraddizione si pone come una sorta di frattura culturale con la mentalità dei fiorentini del tempo e tuttavia, in quanto espressione artistica, diventa elemento congruo con l'anacronismo proprio del sapere storico-artistico. Dal canto nostro, osserviamo che è appunto in questo anacronismo che ci pare di scorgere la forza dell'archetipo che, travalicando limiti e costrizioni temporali, si ripropone adattandosi ai canoni espressivi di volta in volta vigenti. E a sostegno di questa considerazione, riportiamo quanto osserva Gabriella Brugnara, che così interpreta il pensiero di Warburg<sup>44</sup>:

<sup>41</sup> E. Gombrich, *Aby Warburg – Una biografia intellettuale*, Feltrinelli, Milano, 2003.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>43</sup> R. Kirchmayr, *L'enigma della Ninfa da Warburg a Freud – Un'ipotesi in due sequenze*, 2012, [www.engramma.it](http://www.engramma.it).

<sup>44</sup> G. Brugnara, *La Ninfa: permanenza e mobilità di un'immagine nella cultura occidentale*, *Between*, 1.2 (2011), <http://www.Between.journal.it/>.

La Ninfa riunisce in sé archetipo e ripetizione, forma e materia, diventa una sorta di eroina impersonale che comprende nel suo nome un grande numero di incarnazioni di personaggi possibili della *Pathosformel* danzante femminile.

Infine, ci pare appropriato, oltre che significativo, riportare le domande che lo stesso Aby Warburg, nel finto progetto di corrispondenza con Jolles, pone con incalzante incisività<sup>45</sup>:

Basta, ho perduto la testa per lei e nei giorni di ansia che sono seguiti l'ho vista dappertutto... In molte opere d'arte che avevo sempre amato, ho scoperto qualcosa della mia Ninfa... Certo, sembrava l'incarnazione del movimento... ma non era facile amarla... Chi è? Da dove viene? Dove l'ho incontrata prima? Voglio dire, millecinquecento anni prima. Viene da un nobile lignaggio greco, e la sua antenata ha avuto una relazione con qualcuno dell'Asia Minore, dell'Egitto o della Mesopotamia?

Esempio di Ninfa è anche la figura di Gradiva, leggiadra fanciulla raffigurata su un bassorilievo pompeiano, personaggio chiave del romanzo di Jensen del 1903, che fu al centro di una disputa che ebbe come protagonisti Freud e Jung. Il romanzo fu infatti inizialmente scoperto da Jung che ne consigliò la lettura a Freud in ragione delle sue possibili interpretazioni psicoanalitiche. Catturato dalla storia, Freud vi dedicò uno dei suoi saggi più noti, causando l'indignazione di Jung non meno che dello stesso Jensen, il quale ne rifiutò l'interpretazione tutta elaborata all'insegna della nuova scienza. Il ruolo di Gradiva in letteratura desta più di una discussione in quanto apre a un tema niente affatto trascurabile. Dice Kirchmayr<sup>46</sup>:

Non è chiaro se la *Gradiva rediviva* di Jensen sia l'ennesima trasformazione di una figura che dunque aveva già fatto la sua comparsa nella letteratura europea dell'Ottocento, attraversandola con il suo passo sincopato. Il contesto culturale e di gusto delle sue (ri)apparizioni è dato dalla moda antiquaria tardo-illuministica e poi romantica con cui le élite colte avevano cercato di riattualizzare forme, valori e ideali dal paganesimo greco-romano. In apparenza questo movimento di disseppellimento della memoria dell'antichità – che si metteva in ideale relazione con il Rinascimento italiano – restava al livello di un recupero del classico come idea di armonia, di proporzione e di serenità, ma a un livello più profondo chiamava in causa delle inquietudini che venivano riflesse sulla superficie dell'arte pagana degli Antichi che agiva come un dispositivo speculare: in essa l'uomo europeo poteva certo riconoscersi come l'erede di una millenaria tradizione razionalistica, ma contemporaneamente

<sup>45</sup> R. Kirchmayr, *op. cit.*

<sup>46</sup> *Ivi.*

poteva scorgere i segni di una crisi dell'identità europea che il periodo andava incubando e che si sarebbe pienamente manifestata solo decenni dopo.

Fu nel 1906 che Freud, letto il racconto di W. Jensen, acquistò, in occasione di una visita ai Musei Vaticani, una riproduzione del bassorilievo che appese nel suo ufficio. La sua analisi della novella, pubblicata col titolo *Der Wahn und die Träume in Jensens Gradiva (Delirio e sogni nella « Gradiva » di W. Jensen)*, inaugura la serie dei commenti a quest'opera, fatto che non resterà senza conseguenze: affrontando per la prima volta il problema di un'interpretazione psicoanalitica di un prodotto letterario, Freud dà il via a un tracciato che nei decenni a seguire sarà percorso da più di un emulo, assai verosimilmente attratto dalle tante suggestioni offerte dagli archetipi che di certo non mancano nella letteratura del tempo<sup>47</sup>.

Ma, tornando al punto, ciò che si può sottolineare, a proposito del "gusto dell'antico", è il movimento mediante il quale la cultura letteraria di fine Ottocento sceglie di "disseppellire" il mondo pagano. In effetti, come annota ancora Kirchmayr, «in Warburg si trattò esattamente di questo: di una operazione, assieme *archeologica* e *genealogica*, che mirò a riportare alla luce alcuni degli strati della tradizione antica, presenti ma come "sopravvivenza" (*Nachleben*)»<sup>48</sup>.

Prima di Warburg, altri studiosi si erano dedicati a questa «operazione di disseppellimento e di riattivazione della memoria»<sup>49</sup>. Tra questi, di certo fra i maggiori e più consapevoli, troviamo Heinrich Heine. Infatti<sup>50</sup>:

Heine era stato in grado di riconoscere che il cristianesimo aveva agito come una forza in grado di compiere un profondo lavoro di dissodamento del cosmo ideale del paganesimo, in primo luogo nella sfera della religione. Esso, non potendo annientare le divinità pagane, le aveva detronizzate, sostituendole con il monoteismo, e trasformate in entità demoniche, costrette a vivere un'esistenza umbratile nel sottobosco della cultura popolare, nei miti ancestrali del mondo contadino e nelle credenze nel soprannaturale.

Nel 1837 Heine diede alle stampe il testo intitolato *Elementargeister*, 'Gli spiriti elementari', poi ripubblicato nel 1853 a Parigi, nella *Revue des deux mondes*. L'anno successivo seguì *Die Götter im Exil*, 'Gli dei in esilio',

<sup>47</sup> Citiamo, a titolo di esempio, Edgar A. Poe, *Sudio psicoanalitico*, della Principessa Maria Bonaparte, del 1933, con prefazione dello stesso Freud, e il saggio del 1932 di C. G. Jung sull'*Ulisse* di Joyce.

<sup>48</sup> R. Kirchmayr, *op. cit.*

<sup>49</sup> *Ivi.*

<sup>50</sup> *Ivi.*

che ne rappresentava la continuazione e lo sviluppo.

Alcune delle idee di Heine circa la questione della rimozione subita dal mondo pagano a opera del cristianesimo furono riprese dallo scrittore *bohémien* francese Théophile Gautier, che le espresse poi nel racconto *Arra Marcella. Ricordo di Pompei*, pubblicato nella *Revue de Paris* nel marzo del 1852.

Nel racconto di Gautier Arria rappresenta «l'incarnazione di Venere, la più importante delle ninfe, che si manifesta agli occhi di colui che è catturato dalla sua immagine»<sup>51</sup>. Ma, come osserva ancora Kirchmayr, «non si tratta solo di un'allegoria del culto dell'Antico e dell'avventura della sua riscoperta nella cultura romantica»<sup>52</sup>, nel racconto di Gautier vi è molto di più: in esso viene messo in scena «tanto il desiderio, la forza di *eros*, quanto un'esperienza della *revenge* della figura della Ninfa»<sup>53</sup>.

#### 4 – L'Antro della Dea: simbologia e mitica di un archetipo

Come è stato evidenziato nei quaderni precedenti e in particolare dal Quaderno dell'Accademia Pitagora «agli inizi del XX secolo, archeologi italiani, austriaci, francesi e tedeschi avevano “bucherellato” gran parte di Europa, Asia e Africa; il moltiplicarsi di queste esplorazioni, scavi e ricerche servì ad ampliare le conoscenze sull'età arcaica, classica ed ellenistica [...] gli scavi dei più famosi santuari, come Olimpia, Delfi, Samotracia, Delo permisero di analizzare oggetti di culto, materiali votivi e culti misterici»<sup>54</sup>.

Già dal 1885 erano stati divulgati i brillanti risultati ottenuti negli scavi sistematici eseguiti dall'archeologo italiano Federico Halbherr<sup>55</sup> nell'antro di Giove Ideo nell'isola di Creta<sup>56</sup>. Qui furono trovati scudi e patere in lamina di bronzo sbalzata, ritenuti del X o IX secolo a.C., dei quali l'Orsi mise in rilievo il carattere votivo e l'ufficio religioso. Sugli scudi apparivano temi

<sup>51</sup> R. Kirchmayr, *op. cit.*

<sup>52</sup> *Ivi.*

<sup>53</sup> *Ivi.*

<sup>54</sup> G. Rocco, *L'archeologia delle pratiche culturali. Mondo greco*, [www.treccani.it](http://www.treccani.it).

<sup>55</sup> Le ricerche dell'Halbherr a Creta negli anni 1894-1896 lo condussero, fra l'altro, alla scoperta dell'antro di Psikrò e della grotta di Patsos dove era localizzato il culto di Hermes Kranaios. Negli anni 1893-1894 altri archeologi italiani, L. Mariani e A. Taramelli, individuarono la grotta di Kamares sull'Ida, eponima della nota classe ceramica minoica.

<sup>56</sup> Cfr. AA.VV., *Studi e materiali di archeologia e numismatica* – L. A. Milani, *I bronzi dell'antro ideo cretese*, Tipografia di G. Barbera, Firenze, 1899-1901.

orientalizzanti e una dea affiancata da due sfingi, creature – secondo la tradizione – partecipanti della natura dei leoni. Secondo l’Orsi la dea rappresentava l’Astarte fenicia<sup>57</sup>, anzi una Astarte-Anaitis; il Milani invece la riconosceva come Cibele, riassumendo in sé Hera, Demetra, Afrodite (Istar asiatica o Astarte fenicia) e Kirene (Artemis Persica). Il senso degli scudi cretesi per gli studiosi dell’epoca risultava chiaro: Cibele appariva come dominatrice e moderatrice delle forze occulte e della potenza solare e siderale<sup>58</sup> simboleggiate dalle sfingi maschili e femminili rappresentative del sole all’orizzonte o sole occiduo e notturno<sup>59</sup>.

L’antro collegato ad una dea generatrice che, nel timbro della Porfiriana sembra delineato nella sua sfericità dalle ali della donna, ricorda il testo di Porfirio *L’antro delle Ninfe*, che riprende il simbolismo antro-tempio, *imago mundi*, secondo la tradizione platonica che vuole l’antro il luogo di nascita degli dei<sup>60</sup>:

Nei tempi più remoti, dunque, gli uomini consacravano agli dei caverne e antri, quando ancora non avevano pensato di costruire templi, come a Creta la grotta dei Cureti dedicata a Zeus [...]».

Porfirio cita esattamente, come esempio, l’antro dell’isola di Creta sul monte Ida, scavato nel 1885, in cui Giove Kretagenes fu allevato e nutrito dalle Ninfe Adrastea, Amaltea, Melissa, Ida, e Kynosura, e cui furono associati i Cureti. Questi erano danzatori armati discendenti dall’eponimo Cures, che aiutarono Rea a nascondere Zeus a Crono, battendo le spade contro gli scudi e gridando per coprire i vagiti del dio neonato. La loro danza aveva valore propiziatorio di fertilità ed essi celebravano i misteri<sup>61</sup> nella grotta, capaci anche di prevedere il futuro, dopo un lungo sonno, come avveniva al cureta Epimenide.

Come l’antro consacrato agli dei del passo omerico, commentato da

<sup>57</sup> L. A. Milani, *op. cit.*, p. 7, nota 27: «Nel santuario o tomba rupestre di Arlans-kaia in Frigia (Perrot V figg. 108-110; Athen. Mittheil. 1898 taf.II) Kybele apparisce una volta in forma aniconica fiancheggiata da due sfingi e un’altra volta in forma umana fiancheggiata da due leoni rampanti [...] Alla medesima associazione religiosa dei leoni e degli sfingi è informato anche l’importante bronzo ionico della cosiddetta tomba di Achille [...] Gerhard lo spiegò come una rappresentanza di Afrodite Idea; Denkm I p. 869, come una rappresentanza di Kybele frigia. Le due interpretazioni nella sostanza si equivalgono».

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 10, nota 31: «Il concetto solare o siderico della sfinge greca è soprattutto evidente nella rappresentanza di un vaso proveniente da Somnavilla nella Sabina, ora nel Museo di Parma, edito in *Mon. Ist II tav. 55*. Quivi la sfinge apparisce radiata e contrapposta alla rappresentanza del Sole Oriente».

<sup>59</sup> Ne deriva il concetto sepolcrale e ctonio delle sfingi come guardiane di tombe, in contrapposizione ai leoni, simboli del sole diurno e ai grifi, simboli del sole mattutino.

<sup>60</sup> Porfirio, *L’antro delle Ninfe*, *cit.*, p. 65.

<sup>61</sup> Il culto di Zeus sul monte Ida era misterico; la tradizione vuole che Pitagora vi venisse iniziato nel VII secolo a.C. come testimoniò Porfirio (*Vit. Phit.*,17).

Porfirio<sup>62</sup>, è un geroglifico del mondo stesso, ed è simbolo del cosmo e delle potenze cosmiche, così all'inizio del Novecento la nascente psicanalisi considerò l'antro quale simbolo del femminile, dell'utero materno, luogo di procreazione e nascita e richiamo verso l'inconscio.

Un sogno fatto da Jung nel 1909, durante il viaggio con Freud negli Stati Uniti, indica il simbolismo dell'antro come fondamento unitario della storia umana e della coscienza nonché diagramma di struttura della psiche<sup>63</sup>. Si tratta del sogno della sua casa sviluppata su due piani, con arredi in stili sempre più antichi, alle cui fondamenta vi era una grotta con resti archeologici arcaici e due teschi umani<sup>64</sup>:

[...] quel sogno diventò per me un'immagine guida [...] Fu la mia prima intuizione dell'esistenza, nella psiche personale, di un apriori collettivo [...] (in seguito) ravvisai in quei modi di agire delle forme istintive, cioè degli archetipi.

Il sogno della casa risvegliò l'interesse di Jung per l'archeologia, per il mondo dei miti, per gli autori di testi gnostici e la psicologia dei primitivi, ponendo le premesse per una nuova direzione della sua psicologia e per il metodo dell'interpretazione simbolica, derivato dall'ermeneutica neoplatonica dei miti greci<sup>65</sup>. L'antro come immagine del cosmo, intorno al 1900, ebbe una sua fisica e sconvolgente riapparizione. La scoperta dell'arte glaciale nelle grotte del Paleolitico, tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento divenne ormai un dato acquisito e rivoluzionario per il pensiero europeo<sup>66</sup>. Dopo molte incertezze dovute allo scetticismo accademiale e ai pregiudizi scientifici legati al nuovo dogma darwinista-progressista, gli studi arrivarono infine ad affermare l'autenticità e la sistematicità delle pitture, e giunsero alla conclusione che l'uomo primitivo aveva creato un'arte elaborata, in sé perfetta, nelle grotte ove nacquero le prime manifestazioni del sacro. Alcune immagini dipinte nelle grotte paleolitiche, raffiguranti esseri metà uomini e metà leoni, potrebbero ricordare la sfinge, specie per la tradizione dei leoni messi a guardia degli ingressi, come nella

<sup>62</sup> La simbologia della grotta cosmica è presente sia ne *L'antro delle Ninfe*, sia *Sullo Stige* di Porfirio.

<sup>63</sup> Cfr. J. Hillman, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Aedphi, Milano, 2002.

<sup>64</sup> Cfr. C.G. Jung, *Ricordi, sogni e riflessioni*, BUR, Milano, 2012.

<sup>65</sup> J. Hillman, *op. cit.*: «Nel corso di queste letture mi capitò per le mani il libro di Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, e quella fu la scintilla!». (RSR). Creuzer fu il fondatore della storiografia greca e curatore dei testi neoplatonici di Proclo, Olimpiodoro e Plotino. Ispirandosi al neoplatonismo approntò un nuovo approccio simbolico allo studio comparato di miti e religioni. Cercò di dare base scientifica alla interpretazione neoplatonica della mitologia e influenzò l'opera di Bachofen.

<sup>66</sup> Cfr. H. Kühn, *Ritrovamenti ed arte dell'epoca glaciale*, Ed. Mediterranee, Roma, 1966.

grotta dei Trois Frères (Francia)<sup>67</sup>.

Le grotte hanno da sempre arricchito i giardini europei. Ma, con il grande mutamento dell'arte dei giardini nel Novecento, la moda delle grotte va perdendosi definitivamente. Solo alcuni grandi architetti realizzano ancora luoghi di grande fascino a ispirazione dell'antichità.

A Barcellona Antoni Gaudí ripropone in Parc Guell grotte e passaggi coperti, incrostati di rocce e stalattiti, e un grande e simbolico colonnato ipogeo. In Italia Cecil Ross Pinsent, tra i più importanti architetti di giardini in Toscana, ripropone l'uso di siepi di bosso e forme topiarie unite a grotte, fontane e statue<sup>68</sup>.

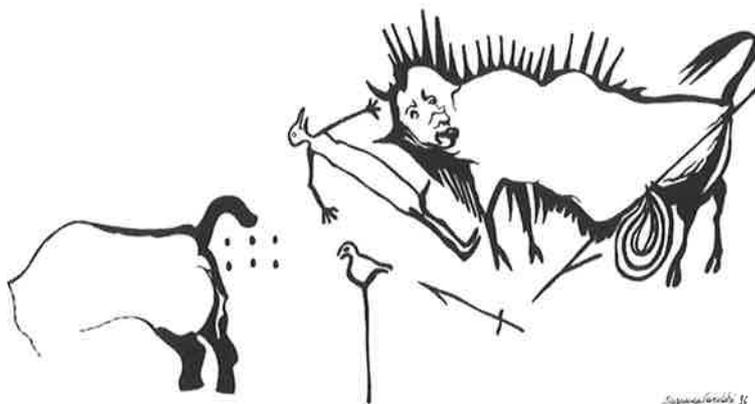


Fig. 5 – Graffiti della Grotta *Trois Frères* (Disegno di S. C. per S.P.H.C.I.)

<sup>67</sup> [www.paleolithicartmagazine.org/pagina62.html](http://www.paleolithicartmagazine.org/pagina62.html)

<sup>68</sup> Cfr. M. Pozzana, *I giardini di Firenze e della Toscana*, Giunti Editore, 2001.

## CAPITOLO II

### **PORFIRIO E I MITI E CULTI DEL SUO TEMPO**

#### **1 – La dimensione religiosa in Occidente fra II e III secolo d.C.**

Orientamenti e tendenze dello spiritualismo occidentale nell'arco di tempo che si estende tra la fine del II secolo d.C. e il secolo successivo vanno inquadrati sullo sfondo delle vicende politiche – e delle usanze a queste più direttamente connesse – caratterizzanti l'Impero romano di quel tempo. È indubbio che dalla fine del I secolo, fino al 161 d.C., l'Impero conobbe uno straordinario periodo di stabilità, dovuto anche al modo in cui veniva stabilita la successione imperiale, prassi fondata principalmente sull'adozione, da parte dell'imperatore in carica, di un senatore scelto fra quelli che apparivano più idonei a rivestire la suprema carica dello Stato e che risultasse maggiormente rispondente ai requisiti regolati dai valori della tradizione e dai criteri di congruità rispetto alle finalità politiche da conseguire. Questo metodo di oculata selezione garantì continuità di governo e ridusse significativamente il tasso di conflittualità civile e il rischio conseguente di incubazione di regimi autoritari, come è testimoniato dal governo di Traiano e degli Antonini, sotto la cui guida l'Impero raggiunse il suo massimo splendore e si caratterizzò come vero esempio di potenza globale e multiculturale.

Tuttavia, questo periodo dorato non era destinato a durare a lungo e nei primi due decenni del III secolo d.C., coincidenti col regno di Severo Alessandro (222-235 d.C.), intervennero con azione concomitante diversi fattori di crisi, primo fra tutti la pressione esercitata sui confini dell'Impero dalla migrazione di popolazioni barbariche dedite alla devastazione e al saccheggio.

All'emergenza Roma rispose con un imponente impegno finanziario, ottenuto grazie a un severo incremento della pressione fiscale che andò a detrimento degli strati più deboli della popolazione, sia urbana che rurale, e

accentuò la forbice fra ricchi e poveri e fra potenti e umili. L'acuirsi della disuguaglianza sociale non rimase vincolato alle contingenze storiche del periodo, ma si stabilizzò e si protrasse nel tempo, fino a diventare elemento caratterizzante del tardo Impero.

Fu appunto a partire da quei decenni che, come osservano Giovanni A. Cecconi e Valeria Novembri, «trovò terreno fertile una crisi della spiritualità: la fiducia nel politeismo ritualistico tradizionale vacillava, lasciando maggiore spazio a forme di religiosità forse più appaganti per l'individuo. Si diffusero infatti i culti "orientali" (anatolici, semitici, egizi), che prevedevano iniziazioni e misteri, e le esperienze di sincretismo (confluenza di motivi, rituali e credenze religiosi o filosofici), mentre il cristianesimo faceva sempre più proseliti»<sup>1</sup>.

Tale crisi va letta in uno con il quadro politico, economico e sociale, la cui instabilità segna l'intero III secolo d.C. e porta a un progressivo e inesorabile deterioramento della figura dell'imperatore e della percezione che fino ad allora ne aveva caratterizzato istituzione e ruolo. Non riuscendo più a garantire, come era avvenuto in passato, la sicurezza e la stabilità che si erano poste come vere e proprie colonne dell'Impero, l'imperatore, incarnazione indiscussa delle *virtutes* del cittadino romano, vede sgretolare la propria immagine di solido e saldo reggitore delle sorti del popolo romano, al cui impoverimento materiale, causato dal crollo generalizzato dei commerci, si aggiunge il cedimento morale che fa seguito al venir meno dell'orgoglio e della fiducia, entrambi fiaccati dal susseguirsi delle sconfitte militari.

La parabola discendente dell'istituzione imperiale è parte della stessa traiettoria che aveva visto in precedenza l'apoteosi dell'imperatore, la cui figura era finita per identificarsi progressivamente con quella di un dio. L'attribuzione di una consistenza divina a una funzione che avrebbe dovuto essere invece di sola rilevanza politica e militare è da ricondurre probabilmente alla pratica del *triumphus*, cerimoniale fastoso decretato dal Senato in onore dei condottieri vittoriosi che con le loro gesta avevano esteso la gloria e la potenza di Roma. La magnificenza della pratica, entrata nelle usanze vive e nell'immaginario collettivo del popolo, contiene in sé i presupposti del culto imperiale e difatti, da Augusto in poi, la figura dell'imperatore perde i tratti del condottiero per assumere quelli dell'uomo che per diritto divino incarna ed esercita il potere supremo.

<sup>1</sup> G. A. Cecconi, V. Novembrini, *Storia Ragioni & Passioni – Corso di storia per il biennio*, RCS Libri, Milano, 2006, pp. 8-9.

Va anche considerato che l'assorbimento e l'assimilazione del *Καίσαρ*, *Caesar*<sup>2</sup>, nell'universo simbolico e culturale della Roma imperiale avviene nello stesso periodo che vede il dio Sole entrare nel Pantheon tradizionale per aggiungersi agli Dei già oggetto del culto ufficiale e nell'immaginario collettivo non è necessario un grande passo perché le prerogative del sovrano si sovrappongano a quelle della nuova divinità e, inversamente, quelle della seconda si riflettano negli attributi e nelle qualità imperiali. Il processo di mutua corrispondenza si completa e si generalizza nell'astrazione che porterà il dio Sole a identificarsi in toto con la figura del sovrano, indipendentemente dalla persona fisica che ne incarna il ruolo.

Tuttavia, la commistione tra dimensione religiosa e sfera politico-amministrativa non resta senza effetti: al culto delle virtù si sostituisce quello del *pius felix victor*, il quale, percepito come rappresentazione della divinità in terra, incarna in sé l'insieme delle eccellenze umane e diviene allo stesso tempo espressione della sacralità istituzionale. Da qui, nella percezione del popolo romano, l'intreccio tra la suprema autorità dell'organizzazione statale e quella della gerarchia religiosa, ai cui vertici, ormai del tutto coincidenti, viene posto il *Genius Imperatoris*, propiziatore insieme con la Dea Vittoria dei trionfi di Roma. Il sentimento religioso si fonde così con il lealismo civico verso lo Stato, connubio che trova il punto di sintesi nell'imperatore la cui figura, divenuta oggetto di devozione e di culto, si pone al centro di celebrazioni che assumono il carattere di veri e propri rituali di stato. Allo stesso tempo, finiscono con l'essere relegati in secondo piano le divinità e i relativi sistemi di culto preesistenti.

Senonché il tracciato della storia prosegue inanellando le proprie vicende e la medaglia che porta impressa la magnificenza della divinità dei Cesari non tarda a presentare l'altra faccia.

Se il culto della figura imperiale è imperniato sull'esaltazione della Dea Vittoria e sul mito dell'invincibilità di Roma e del suo imperatore, ecco che rispetto a questi l'instabilità economica, le sconfitte militari e i conflitti sociali dilaganti si impongono come contraddizioni stridenti e insanabili che finiscono, inesorabilmente, per minare le basi stesse su cui poggia la rappresentazione autocelebrativa del potere costituito.

Si pongono in tal modo le premesse che porteranno alla decadenza definitiva del culto degli dei, già indebolito da quello dell'imperatore, che nel

<sup>2</sup> Il termine greco 'Καίσαρ' e quello latino 'Caesar' conservano la stessa valenza semantica, corrispondente all'appellativo di 'Cesare', originariamente attribuito al condottiero in capo e poi diventato attributo peculiare al rango di 'Imperatore'. Si noti la diretta derivazione fonetica, in lingua tedesca e russa rispettivamente, di *Kaiser* e di *Czar*, che significa appunto 'imperatore'.

frattempo è andato configurandosi sempre più come vero e proprio monoteismo politico ma che, per le vicende dette, appare sempre meno in grado di reggere l'urto delle contraddizioni che ne derivano. La conseguenza è che i cittadini dell'Urbe e dell'impero si sentono sospinti a rivolgersi altrove, oltre il *Pantheon* romano, le proprie istanze spirituali, alla ricerca di nuove divinità che possano rimpiazzare il *numen* imperiale, non più in grado di garantire stabilità sociale, sicurezza e prosperità.

Nel III secolo, infatti, prendono piede – a partire dagli strati più bassi della società, per finire poi per coinvolgere anche l'aristocrazia – i culti di Mitra, il Giudaismo e il Cristianesimo, tutti incentrati sulla concezione monoteista del divino. I nuovi culti vanno ad affiancarsi ad altre ramificazioni dell'universo mistico del tempo, quali gli Oracoli caldaici e il Corpus Hermeticum, insieme ad apporti provenienti dalla religione egizia, in un contesto magmatico e incerto nel quale ciascun movimento, o setta, od organizzazione strutturata cerca di prevalere sugli altri gruppi. Questo stato di incertezza perdurerà sino dopo la morte di Plotino, finendo per condizionare anche il Neoplatonismo che sarà indotto a ricercare una verità non più soltanto razionale e filosofica, ma anche, se non soprattutto, di origine soprannaturale e dunque “rivelata”.

Con Porfirio il Neoplatonismo tende a perdere le connotazioni spiccatamente razionalistiche introdotte da Plotino e comincia a prendere tinte “misteriche” con il recupero della magia e con l'innovazione della teurgia; né mancano elementi di teosofia, intesa come ‘sapienza del divino’. Nel trattato *Sulle immagini* Porfirio offre una interpretazione della mitologia greca riconducibile a una rappresentazione simbolica e teologica, in virtù della quale cerca di spiegare le ragioni che avevano spinto a rappresentare gli dei in un certo modo; così anche per i nomi delle divinità e per i simboli a loro pertinenti viene proposta una lettura in chiave allegorica, con riferimenti ai poteri della natura o a principi di ordine cosmico.

Nel tentativo vano di salvare la religione tradizionale<sup>3</sup>, Porfirio adottò due approcci in qualche modo tra loro complementari: per un verso attaccò in modo diretto e frontale il cristianesimo in rapida diffusione e, per l'altro verso, cercò di rivestire l'antica nozione e pratica della *pietas* (ευσέβεια) con una veste intessuta di teologia neoplatonica e ispirantesi alla metafisica di Plotino e del primo platonismo. L'obiettivo era anche quello di fornire una ragione delle pratiche religiose e dei culti più diffusi, che comprendevano

<sup>3</sup> Ci si riferisce a quella ellenistico-romana che, intrisa ormai di influssi provenienti dai culti orientali più disparati, si poneva a tutti gli effetti più come una soluzione sincretica che come una tradizione dotata di un corpo coerente e omogeneo nelle sue parti.

divinazioni basate sulla posizione degli astri e vaticini, sacrifici agli dei e usanze idolatre. Per Porfirio potevano rinvenirsi tracce della rivelazione divina anche nei poeti ispirati dalle Muse e non soltanto in loro: responsi oracolari, antichi o recenti che fossero, come quelli delfico-apollinei o orfico dionisiaci, quando non caldaici-ermetici o sibillini, diventavano altrettanti modi attraverso i quali il mondo divino comunicava con quello umano. Ne conseguiva che, nel momento in cui si accettava l'idea che tali pratiche potessero veicolare messaggi di origine divina, nello stesso tempo tale rivelazione diventava alternativa a quella biblica diffusa dal sistema cristiano, così come diventava alternativo alla liturgia di questo, alla pratica dei sacramenti e alla dottrina della grazia, l'insieme delle operazioni teurgiche attraverso le quali si esprimeva l'arte ieratica e sacerdotale, arte che, almeno nelle intenzioni, consentiva agli officianti di intercettare la potenza dell'azione divina e orientarne gli effetti a favore degli umani.

Esaminata sotto questa luce, l'avversione di Porfirio al cristianesimo si colloca in una prospettiva nella quale, oltre alle profonde convinzioni dell'uomo-filosofo, fanno gioco anche ragioni non secondarie di opportunità politica, prima fra tutte la preoccupazione circa le conseguenze che le idee propugnate dal cristianesimo avrebbero potuto avere sull'integrità e sulla sopravvivenza stessa dell'impero<sup>4</sup>.

Ma ad assumere una luce diversa è la stessa filosofia religiosa di Porfirio, fino al secolo scorso ritenuta a torto uno degli aspetti più deboli del suo pensiero e ora in via di rivalutazione soprattutto grazie a nuovi studi e a più approfondite ricerche sulla sua metafisica teologica. In particolare, viene disarticolata l'immagine negativa che Joseph Bidez aveva tracciato nella sua *Vie de Porphyre*<sup>5</sup>, nella quale il pensatore fenicio viene dipinto, a dispetto della grande erudizione che pure gli viene riconosciuta, con i tratti del personaggio eclettico e contraddittorio, persino volubile, pronto a cadere nella sfera di influenza dei maestri che via via incontra nel corso dell'esistenza, dal cristiano Origene, conosciuto da giovane in Palestina, a Cassio Longino, filologo frequentato ad Atene, fino a Plotino, del quale fu allievo per circa sei anni, dal 263 al 269 d.C..

Stando a quanto riporta Bidez, l'interesse di Porfirio per i culti

<sup>4</sup> Si noti come circa un secolo dopo fu questa stessa preoccupazione che mosse l'imperatore Giuliano nel suo tentativo di restaurare i culti delle religioni "pagane", così da contrapporre una barriera al Cristianesimo ormai dilagante in ogni plaga dell'impero. Punto in comune, questo, che mette ancor più in evidenza le ragioni della scelta che presiedettero all'attribuzione dei nomi di due delle Accademie regolari della Schola: la Giuliana e la Porfiriana.

<sup>5</sup> J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, Gent 1913, rist. an. Olms, Hildesheim 1964.

misteriosofici orientali, i riti e le pratiche magiche sarebbe durato per il tempo della giovinezza, sostituito poi da quello per Omero, per i poeti e per le questioni filologiche grazie agli insegnamenti di Longino, da lui considerato una vera e propria “biblioteca vivente”. Più tardi i suoi interessi si sarebbero rivolti alla “vera filosofia”, quella di Platone e Aristotele; soltanto nell’ultima fase della vita, una volta approdato alla scuola di Plotino, Porfirio si sarebbe dedicato pressoché interamente alla polemica contro i cristiani, visti come una seria minaccia mossa all’impero di Diocleziano<sup>6</sup>.

## 2 – I maggiori culti dell’epoca

Iside, in lingua egizia *Aset*, dea della maternità, della fertilità e della magia, era una divinità appartenente alla religione dell’antico Egitto e secondo il mito era stata sorella e sposa di Osiride, ucciso dal fratello Seth che ne aveva smembrato il cadavere, gettando poi i pezzi nelle acque del Nilo; recuperati i pezzi, Iside aveva ricomposto il corpo del marito e, distendendosi su di esso, lo aveva resuscitato.

Il mito di Iside e quello di Osiride appaiono dunque intrecciati, così che diventa difficile fare riferimento all’uno senza parlare allo stesso tempo anche dell’altro: se Iside è la dea che presiede alla generazione e alla fertilità, Osiride è la divinità che presiede alla coltivazione (del grano e dell’orzo in particolare) e alla raccolta e anche all’arte di produrre il vino.

Il mito di Iside e Osiride diviene quindi una rappresentazione del processo di morte e rinascita, allegoria dei cicli stagionali della vegetazione: la morte apparente del seme propizia la nascita della vita futura e del raccolto conseguente. Da qui anche il parallelismo tra la morte e la rinascita di Osiride e il ciclo terreno dell’iniziato, che deve morire alla profanità e, disarticolando gli elementi della personalità vecchia, deve poi ricomporne le parti per renderle e rendersi omologo alla finalità della nuova vita, posta nelle mani e sotto la protezione della dea-madre (Iside).

Al di là del mito, quello che si sa per certo è che il culto di Iside si diffuse con rapidità in tutto il bacino del Mediterraneo, facendosi assorbire dai culti autoctoni: come culto di Cibele in Asia Minore e di Demetra in Grecia, mentre nell’universo latino si identificò con quello di Cerere e con i riti legati all’iniziazione misterica, per sopravvivere infine alle vicende

<sup>6</sup> Cfr. La *Monografia introduttiva* e il *Saggio interpretativo*, rispettivamente di G. Girgenti e G. Muscolino, in *Porfirio – Filosofia rivelata dagli oracoli*, Bompiani, Milano, 2011.

turbolenti dell'impero facendosi assorbire in parte e per alcuni aspetti anche dall'apparato simbolico del cristianesimo.

Questa attitudine all'adattamento per altro ben si addice alla Madre degli Dei e alla divinità che presiede alle trasformazioni incessanti della materia. A tal proposito risultano quanto mai appropriate le parole dell'*Inno a Iside*, risalente al III-IV secolo a.C. e rinvenuto a Nag Hamadi, in Egitto, che così recita:

Perché io sono la prima e l'ultima  
Io sono la venerata e la disprezzata,  
Io sono la prostituta e la santa,  
Io sono la sposa e la vergine,  
Io sono la madre e la figlia,  
Io sono le braccia di mia madre,  
Io sono la sterile, eppure sono numerosi i miei figli,  
Io sono la donna sposata e la nubile,  
Io sono Colei che dà alla luce e Colei che non ha mai partorito,  
Io sono la consolazione dei dolori del parto.  
Io sono la sposa e lo sposo,  
E fu il mio uomo che nutrì la mia fertilità,  
Io sono la Madre di mio padre,  
Io sono la sorella di mio marito,  
Ed egli è il mio figliolo respinto.  
Rispettatemi sempre,  
Poiché io sono la Scandalosa e la Magnifica.

Iside è la madre creatrice e la matrice di tutto e, in questa accezione, essa è "Natura". Ma, in quanto genitrice e nutrice di vita, Iside è anche colei che presiede al mutamento delle forme, e perciò è anche "Luna", mutevole nelle sue fasi di crescita e decrescita. Talvolta, rappresentata con una piuma sulla testa, Iside viene associata a Maat, regolatrice dell'ordine cosmico e della giustizia. Sotto questa veste, diventa simbolo di conoscenza e di sapienza: la sapienza della natura delle cose e del loro divenire. Quando è rappresentata nella sua prerogativa di "Madre", l'iconografia la vuole con un bimbo in braccio, mentre quando è rappresentata nera o vestita di nero è associabile alla *nigredo* alchemica. Ancora oggi le vergini nere dei santuari europei restano a testimonianza di questo suo aspetto così come resta il ricordo di lei come Dea della guarigione<sup>7</sup>. Di Iside è infatti

<sup>7</sup> Si richiama qui, per la finalità terapeutica che le viene attribuita, l'affinità con la Miriam, la «Iside Unica» dispensatrice di Luce e Salute.

detto che «dove tu guardi pietosa, l'uomo morto ritorna in vita, il malato è guarito»<sup>8</sup>.

Secondo Plutarco, le statue nere di Iside possiedono anche un altro significato; afferma infatti che<sup>9</sup>:

[...] fra i vari tipi di immagine della dea, quelle con le corna rappresenterebbero la luna crescente, mentre quelle vestite di nero alluderebbero ai periodi in cui essa resta nascosta e invisibile, quando cioè è presa d'amore per il sole e lo insegue. È questa la ragione per cui invocano la luna anche nelle faccende amorose: Eudosso, anzi, sostiene che è Iside la dea preposta all'amore.



Fig. 6 – Iside egizia e Iside ellenistica – M.A.N.N. – Foto d'Archivio S.P.H.C.I.

<sup>8</sup> B. Baraldi, *Misteri, crimini e storie insolite di Bologna*, Newton Compton editori, Roma, 2013.

<sup>9</sup> Plutarco, *Iside e Osiride*, lamelagrana.net p. 23.

Un altro culto di quel tempo era quello del dio Mitra. Noto in Anatolia sin dall'Età del Bronzo, si diffuse in Persia, per arrivare a Roma nella seconda metà del I secolo d.C. e da qui espandersi per tutto l'impero sino ai confini estremi del *limes*, oltre i quali scorrazzavano le orde dei barbari.

Mitra, per molti giunto dalla Persia<sup>10</sup>, era un dio legato al sole, alla giustizia e alla vittoria. Garante della lealtà e del mantenimento degli impegni assunti e implacabile con gli impostori, egli pretendeva il rispetto degli accordi, indipendentemente dalla loro natura e da chi li avesse contratti. Il suo nome significa infatti 'contratto' e 'amicizia' e il suo culto vincolava anche coloro che, per esercizio di professione o per ruolo ricoperto, quali mercanti, militari o funzionari governativi, fossero costretti a spostarsi di frequente, allentando così i legami con luoghi e persone. Tali caratteristiche, incentrate in particolare sul concetto di fedeltà e di solidarietà, fecero della religione mitraica un punto di riferimento per coloro che non riuscivano a trovarne nel contesto sociale di appartenenza.

Una delle rare fonti letterarie sulla nascita di Mitra ci giunge da Firmico Materno (IV secolo d.C.), il quale ci parla di Mitra come del "dio nato dalla pietra". Ma è soprattutto grazie alle fonti iconografiche che i miti collegati al culto di Mitra sono giunti sino a noi. La mitologia racconta che, dopo la lotta di Zeus contro i giganti, Mitra sia nato da una roccia e, dopo essere diventato signore del cosmo, sempre da una roccia colpita da una freccia da lui scagliata, abbia fatto sgorgare una fonte la cui acqua, irrigando i campi circostanti, avrebbe permesso la nascita e la crescita del frumento. Questo evento, noto come "miracolo dell'acqua", ci viene tramandato dall'illustrazione di alcune scene, per altro popolate da personaggi secondari che paiono essere in attesa di qualcosa, forse dei benefici che deriveranno dall'acqua appena sgorgata. In scene di diverso contenuto allegorico, il dio Mitra è rappresentato intento alla caccia e a cavallo di svariati animali. Ma la scena di maggior significato simbolico è quella rappresentativa del tema principale, lo sgozzamento rituale del toro, nella quale il dio è raffigurato nell'atto di catturare un toro, che sarà poi portato in una grotta e lì ucciso, per servire con le sue carni da banchetto al quale partecipa il dio Sole. Si deve forse a questo il carattere sotterraneo del culto, che acquista così anche una valenza ctonia.

<sup>10</sup> Le diversità rispetto al culto di origine orientale sono di tale rilevanza che alcuni hanno ritenuto che il culto di Mitra sia stato creato a Roma dal nulla, mentre gli storici sono del parere che il mitraismo si sia originato a Tarso, in Anatolia. Fra le varie ipotesi circa l'importazione a Roma del culto di Mitra vi è quella secondo la quale questa religione sarebbe stata veicolata da pirati catturati e deportati in Italia come schiavi.



Fig. 7 – Mitra

In linea con la propria origine, Mitra è rappresentato con vesti di foggia orientale e con il caratteristico berretto frigio; non mancano poi i riferimenti agli astri: il Sole, la Luna, i sette pianeti tradizionali e la fascia dello zodiaco. Degne di rilievo sono anche le immagini nelle quali è posto in evidenza lo stretto rapporto che identifica Mitra con il dio Sole, come doveva essere per il Mitra delle origini e dei misteri a lui collegati, il dio del “Sole invitto”. Anche l’epilogo della storia del dio presenta tratti trionfali: in piedi sul cocchio del dio Sole, Mitra sale verso l’alto, in direzione di un uomo avvolto dalle spire di un serpente e nell’atto di porgere un gesto di saluto.

Mitra non divenne mai una divinità pubblica e fu venerato dai soli iniziati, organizzati secondo una gerarchia sacerdotale cui si accedeva attraverso un complesso rito di iniziazione di esclusiva pertinenza degli uomini. Il rito veniva officiato all’interno di una grotta artificiale, ottenuta nei sotterranei di una casa o nelle cantine. Il locale era di forma rettangolare e conteneva due lunghe panche, sufficienti per una ventina di commensali, collocate ai lati di un corridoio centrale spesso adorno di mosaici, che consentiva il passaggio dei servitori. Di regola era previsto un solo ingresso, posto sul lato minore del rettangolo e di fronte all’altare del dio. Sul lato opposto campeggiava la consueta scena dell’uccisione del toro. Sul soffitto, infine, era riprodotta la volta del cielo stellato.

Come ci documenta un mosaico rinvenuto in un mitreo di Ostia, la cerchia degli iniziati era strutturata su sette gradi di iniziazione, a ciascuno dei quali era associato il simbolo di un pianeta, suddivisi in due gruppi: il primo comprendeva quattro gradi (il corvo, lo sposo, il soldato, il leone); il secondo includeva i rimanenti tre riservati ai ministri di alto grado (il persiano, colui che corre con il sole e infine il padre, vertice del gruppo).

Altre informazioni ci vengono dalle immagini di un mitreo di Santa Maria Capua Vetere, dalle iscrizioni del mitreo di Santa Prisca in Roma e da fonti letterarie. Stando a tali informazioni, l'abito rituale cambiava in funzione del grado cui si era ammessi, per ciascuno dei quali era poi previsto il superamento di prove determinate. Ad esempio, l'iniziato al grado di "leone" aveva l'obbligo di purificarsi le mani con il miele e di mostrare forza fisica, come quella necessaria per portare il toro destinato al sacrificio; l'ammissione al terzo grado, quello del "soldato", prevedeva invece la vittoria nel duello con la spada. Il rito si concludeva con suffumigazioni di incenso e con una serie di acclamazioni.

### 3 – Porfirio: la biografia

Le ragioni per le quali è legittimo ritenere che Porfirio possa essere stato un iniziato sono suggerite innanzi tutto dal suo nome: Porfirio significa 'il tinto di porpora', nome dalla profonda valenza simbolica che lascia pensare che il filosofo fosse giunto a compiere su di sé la grande opera di alchimia spirituale, diventando così un profondo conoscitore delle cose spirituali e materiali. Inoltre, non va dimenticato che Porfirio era un ricercatore e che i suoi scritti sono a sfondo allegorico<sup>11</sup>.

Porfirio nacque nel 233-234 d.C., a Tiro, in Fenicia, città che in quel tempo costituiva un punto di incontro tra religioni e culti di Oriente e Occidente: paganesimo, cristianesimo, pratiche misteriche e iniziatiche, caldeismo, ermetismo, teurgia, inclinazioni mistiche e credenze superstiziose si tolleravano mutuamente in una sorta di variegato sincretismo. Fu in questo contesto che si svilupparono gli interessi religiosi e teurgici di Porfirio e che propiziò il suo incontro con i culti misterici.

<sup>11</sup> Le notizie biografiche su Porfirio sono tratte da: G. Girgenti, *Introduzione a Porfirio*, Laterza, Bari, 1997, pp. 3-27; G. Girgenti, *Monografia introduttiva*, in *Porfirio – La filosofia rivelata dagli oracoli*, Bompiani, Milano, 2011; G. Muscolino, *Saggio interpretativo*, Ivi; G. Girgenti, *Presentazione*, in G. Muscolino (a cura di), *Porfirio – Contro i cristiani*, Bompiani, Milano, 2009; G. Muscolino, *Introduzione*, Ivi; G. Reale, *Presentazione*, in A. R. Sodano (a cura di), *Porfirio – Vangelo di un pagano*, Bompiani, Milano, 2006; A. R. Sodano, *Introduzione*, Ivi.



Fig. 8 – Dialogo immaginario tra Porfirio e Averroè

Il percorso formativo di Malco – questo, infatti, era il nome siriano del giovane a cui più tardi Longino avrebbe dato il nome di ‘Porfirio’<sup>12</sup> – iniziò con Origene, studioso dei filosofi antichi, in particolare di Platone e degli Stoici, diventato cristiano sebbene avesse frequentato la scuola di Ammonio Sacca. L’incontro con Origene, che Porfirio considerava un “apostata” per aver abbracciato la visione cristiana<sup>13</sup>, avvenne in giovane età, quando Porfirio non aveva più di 18-20 anni. Non si sa se i due si siano incontrati ad Alessandria, come attestato da alcune testimonianze, oppure a Cesarea, in Palestina, come sostiene Eusebio, o proprio a Tiro, la città natale di Porfirio, dove Origene trascorse gli ultimi anni della propria

<sup>12</sup> Dal greco Πορφύριος (*Porphyrios*), latinizzato in *Porphyrius*, da πορφύρα (*porphyra*), ‘porpora’. Le notizie circa il nome originario di Porfirio e quello conferitogli appunto da Longino ci provengono dalla *Vita di Porfirio* di Eunapio. (Cfr. *Porfirio, Vangelo di un pagano*, cit., p. 247).

<sup>13</sup> Dal punto di vista di Porfirio, punto di vista pagano, Ammonio Sacca, che aveva lasciato il Cristianesimo per abbracciare la filosofia, era considerato un “convertito”, mentre Origene, diventato cristiano dopo aver frequentato Ammonio, era invece un “apostata”. Osserva infatti Porfirio che «Ammonio, allevato da cristiano in mezzo ai cristiani, scelse saggiamente la cultura e i costumi civili dalla tradizione classica, mentre Origene, educato da greco in mezzo ai greci, scelse la barbarie». (Cfr. G. Girgenti, *Introduzione a Porfirio*, cit., p. 11).

vita. Si sa invece per certo che tra i due non mancarono le divergenze e i conflitti: Porfirio attribuiva a Origene l'errore di voler trasferire in qualche modo la sapienza greca alle tradizioni dei barbari – che per Porfirio erano i cristiani – e di avere applicato alle Sacre Scritture giudaico-cristiane i metodi di interpretazione allegorica mutuati dai misteri greci; un altro motivo di forte divergenza verteva poi sulla natura divina di Cristo, che secondo Porfirio era il principale errore della concezione cristiana.

Come si vede, i punti di attrito erano assai aspri, diventando causa di una ruvidezza polemica che neppure il tempo sarebbe stato in grado di smussare. Durante la maturità, infatti, lo scontro con Origene riemerse e il motivo fu dato questa volta da un'opera con la quale Origene intendeva difendere il Cristianesimo contro Celso, filosofo medio-platonico del II secolo. In quell'occasione Porfirio riprese le argomentazioni di Celso e sviluppò una critica esegetica della Bibbia serrata quanto accurata, col fine di dimostrare l'inconsistenza di alcune tesi usate dagli apologisti a sostegno delle proprie dissertazioni.

La frequentazione di Origene ebbe termine con il trasferimento di Porfirio ad Atene, città che sotto l'azione avviata da Adriano e proseguita dagli Antonini aveva riacquistato lo splendore di un tempo, ridiventando luogo di fermento culturale e punto di incontro di artisti e filosofi. Nella capitale greca di quegli anni insegnava Cassio Longino, retore e letterato che aveva frequentato il circolo neoplatonico di Ammonio Sacca, fatto che lascia supporre che conoscesse bene Plotino e, verosimilmente, lo stesso Origene. Il campo di interesse di Longino verteva principalmente sull'esegesi dell'Iliade e dell'Odissea, il cui autore era considerato un'autentica *auctoritas*, al pari se non superiore allo stesso Platone.

Dagli insegnamenti di Longino Porfirio apprese sicuramente molto, dalla grammatica alla retorica e in special modo quegli strumenti filologici che gli servirono per interpretare con rigore e correttezza i testi letterari, come dimostrano i suoi scritti su Omero e sulla letteratura.

L'attività filologica, esegetica ed ermeneutica impegnò e accompagnò Porfirio lungo l'intero corso della sua esistenza, producendo tra l'altro, oltre agli studi e ai relativi scritti su Omero, risultati di notevole rilievo, quali la scoperta che testi attribuiti dagli gnostici a Zoroastro e dati per autentici altro non fossero che scritti apocrifi di recente fattura elaborati dai fondatori della setta. Anche quando si risolse a scrivere contro i cristiani Porfirio si servì della filologia per l'esegesi della Sacra Scrittura, mentre sul piano filosofico si distinse come commentatore delle opere di Platone, di Aristotele e di Plotino. L'attività di commentatore lo vide impegnato poi anche negli

scritti riguardanti materie come astronomia, matematica, medicina e musica. Il contatto con Longino, che si mantenne anche dopo che Porfirio era diventato allievo di Plotino, si dimostrò dunque determinante nel percorso formativo del giovane filosofo e il connubio tra filologia e filosofia si rivelò essenziale per soddisfare la sua esigenza di tenere insieme il vero e il bello.

Spinto dal desiderio di conoscere una grande città, ma soprattutto di presenziare agli insegnamenti del celebre Plotino, Porfirio si spostò da Atene a Roma, dove l'antica filosofia pareva essere ravvivata da uno spirito nuovo, ricco di fermenti, e dove anche le istanze religiose sembravano trovare un terreno particolarmente fertile. Qui Porfirio incontrò Plotino, intorno al 263 d.C., quando il primo aveva trent'anni e il secondo era prossimo ai sessanta. La permanenza a Roma si protrasse per circa sei anni e dovette risultare per Porfirio estremamente gratificante, vista la grande considerazione in cui era tenuto dal suo maestro. Riferendosi a lui, infatti, Plotino espresse un giudizio più che lusinghiero quando, in occasione di un discorso pronunciato da Porfirio sul significato di matrimonio iero-gamico, disse: «Ti sei rivelato nello stesso tempo poeta, filosofo e ierofante»<sup>14</sup>.

Al di là dell'elogio, il giudizio di Plotino è interessante in quanto rivela la pluridimensionalità degli interessi di Porfirio, che andavano dall'estetica alla filosofia e alla mistica, come si riscontra nelle sue opere di filologia omerica, di ermeneutica filosofica e di esegesi, quest'ultima sviluppata sia sugli Oracoli Caldaici sia sulle Sacre Scritture.

Porfirio fu costretto a interrompere la frequentazione della scuola di Plotino per via di una grave depressione che lo spinse persino a meditare il suicidio. Su consiglio dello stesso Plotino partì alla volta della Sicilia dove, riacquistata una certa serenità, si dedicò al commento di Aristotele. Secondo Eusebio, proprio in terra siciliana e intorno al 270, oltre a diverse altre opere, Porfirio scrisse il *Trattato contro i cristiani* e l'*Isagoge*, lavoro destinato ad avere grande influenza nel pensiero medievale.

Sempre in Sicilia Porfirio ebbe notizia della morte di Plotino e ricevette da Longino l'invito a tornare ad Atene. Declinato l'invito, Porfirio si mise in viaggio alla scoperta delle bellezze dell'isola e pare che si sia spinto sin lungo le coste africane per visitare Cartagine. Di certo rimase impressionato dalla suggestione prodotta dai luoghi testimonianti le avventure di Ulisse, luoghi che aveva imparato a conoscere attraverso i poemi omerici.

<sup>14</sup> Porfirio, *Vita di Plotino*, 15, 5. Si veda anche la *Monografia introduttiva* di G. Girgenti, in *Porfirio – La filosofia rivelata dagli oracoli*, cit., p. XIII.

Finalmente, ormai in tarda età, tornò a Roma per ricoprire il posto che era stato di Plotino, del quale diresse la scuola e con le sue conferenze acquistò una vasta popolarità perché Porfirio, come ci tramanda Eunapio, «come una catena di Ermete che pendeva verso i mortali, esprimeva tutto con chiarezza e limpidezza»<sup>15</sup>.

È a questo periodo che corrispondono gli scritti più maturi di Porfirio, i cui interessi virano dalla logica aristotelica alla metafisica di Platone in quanto, secondo lo stesso Porfirio, la prima è propedeutica alla seconda. Ad attrarlo sono soprattutto le questioni di carattere morale e infatti alla virtù è dedicata la più lunga delle *Sentenze sugli intellegibili*, raccolta di aforismi che si richiamano alla filosofia di Plotino. Porfirio non trascurò poi di interpretare il “conosci te stesso” di Socrate, dedicato a Giamblico e, sempre nello stesso periodo, mette mano alla *Vita di Plotino* e alla sistemazione delle *Enneadi*.

Nell'ultimo periodo della sua vita il filosofo di Tiro va incontro a esperienze mistiche intense che rasentano l'estasi, fino al punto di contemplare «quel Dio che non ha né forma né essenza, poiché si trova sopra l'Intelligenza e l'Intellegibile»<sup>16</sup>. Su questa esperienza egli stesso racconta<sup>17</sup>:

A questo Dio, lo confesso, io, Porfirio mi sono accostato e con esso mi sono unito una sola volta: ed ora io ho sessantotto anni. A Plotino apparve la visione del fine vicino. Questo fine e questo scopo era per lui l'unione intima con Dio che è sopra a tutte le cose. Finché io fui con lui, egli raggiunse questo fine quattro volte con un atto ineffabile e non potenzialmente.

Secondo Bidez, la grandezza della scuola di Roma è da attribuire al contributo di due geni complementari, Plotino e Porfirio<sup>18</sup>: se il primo aveva segnato l'apice del neoplatonismo in metafisica, il secondo lo aveva fissato in etica e morale, inseparabili, nella visione porfiriana, dalla metafisica stessa.

Porfirio si sposò in tarda età con la vedova di un amico e già madre di sette figli. Nella *Lettera a Marcella*, era questo il nome della moglie, Porfirio risponde a quanti avevano deriso il suo matrimonio e allo stesso tempo traccia una sorta di compendio della sua morale attraverso una raccolta di sentenze etico-morali che rappresenta in qualche modo il suo testamento

<sup>15</sup> Eunapio, *Vita di Porfirio*, IV, 1, 10-12, in *Porfirio – Vangelo di un pagano*, cit., p. 249.

<sup>16</sup> Porfirio, *Vita di Plotino*, cit., 23, pp. 9-18.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Cfr. J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, cit., p. 63.

spirituale. In questo scritto il filosofo di Tiro, il *Basileus*, come era stato chiamato, pone l'accento sulla necessità di ricondurre all'origine e di superare nell'unità la frammentarietà del mondo e della realtà sensibile.

Sulla morte di Porfirio non vi sono notizie; secondo qualche fonte pare sia vissuto fino all'età di settantadue anni, cosa che farebbe collocare la sua scomparsa intorno al 305 d.C. È certo che nel 301 era ancora vivo e aveva sessantotto anni, come risulta dalla testimonianza riportata nella citazione precedente. È dunque altrettanto certo che il filosofo sia vissuto fino al tempo di Diocleziano e all'emanazione dell'editto contro i cristiani che porta il suo nome.

#### 4 – Porfirio: l'esegesi

La *Lettera a Marcella* rappresenta il punto di arrivo di un percorso esegetico a doppio tracciato, mirante a contrapporre l'universo pagano a quello cristiano. Fondato sulla difesa argomentativa del primo e sulla critica demolitrice, storica e filologica del secondo, il percorso si colloca, secondo la prospettiva storicistica adottata da Giovanni Reale, nel «contesto della polemica anticristiana condotta dai Neoplatonici»<sup>19</sup>.

Diversamente e dal nostro punto di vista, considerando che il nome di Porfirio contrassegna una delle Accademie della Schola, la polemica, laddove di polemica effettivamente si tratti, merita di essere presa in considerazione nella misura in cui essa risulta utile a far luce sugli intenti di Chi, nella scelta del *nomen/numen* dell'Accademia, volle con ciò connotare la stessa di ben precise prerogative e di ugualmente precisi orientamenti programmatici. Per questa ragione è opportuno anticipare qui che la parte cosiddetta *destruens* della critica porfiriana è funzionale all'altra faccia della medaglia, ossia a quella *pars costruens* della critica medesima per la quale il Cristianesimo, nella sua qualità di fede acriticamente accettata, è visto come ostacolo al processo di graduale emancipazione dell'anima intelligente dai vincoli della materia bruta, ossia a quel processo che nella prospettiva evolutiva additata da J. M. Kremm-Erz conduce all'angelizzazione dell'uomo.

Di questo doppio tracciato proviamo allora a seguire subito il primo solco, riservandoci di riprendere il filo del secondo alla fine del nostro excursus sull'esegesi porfiriana, quando si tratterà di sintetizzare dal percorso di Porfirio la ragione dell'attribuzione del suo nome

<sup>19</sup> G. Reale, *Presentazione*, in *Porfirio – Vangelo di un pagano*, cit., p. IX.

all'Accademia originariamente dislocata a Taranto e operativa oggi in quel di Lecce.

La decostruzione porfiriana dell'impianto apologetico cristiano segue precisi riferimenti metodologici che possiamo provare a sintetizzare in: a) uso legittimo dell'allegorismo e dunque, inversamente, rifiuto dell'uso arbitrario e ingiustificato di esso; b) critica rigorosa dell'Antico Testamento basata sul senso della storia; c) critica argomentata ai testi neotestamentari; d) messa in discussione dei dogmi cristiani.

Elemento comune ai quattro criteri qui sopra compendati resta il rigore filologico, qualità appresa e coltivata durante la frequentazione di Longino.

La questione sull'uso corretto degli strumenti allegorici emerge già in occasione dello scontro con Origene, per il quale l'ermeneutica dei testi biblici, così come era invalso fin da Filone e Clemente, doveva tener conto della valenza allegorica degli scritti. Questa posizione, largamente diffusa e condivisa nell'apologetica cristiana, non è sposata da Porfirio la cui opinione è invece diametralmente opposta: l'ermeneutica può e deve servirsi dell'allegoria quando si tratti di svelare dottrine realmente presenti nei testi da interpretare, così come accade, a suo avviso, per i testi di Platone e Omero e non, come invece affermato dagli esegeti cristiani, per l'Antico e il Nuovo Testamento. Per Porfirio gli antichi poeti-filosofi – e Omero è di sicuro da annoverare fra questi – erano depositari di conoscenze “teosofiche”, ossia relative alla “scienza del divino”, nascoste poi nei versi tramandati ai posteri, la cui decifrazione, per il disvelamento dei misteri in essi racchiusi, richiede necessariamente una lettura in chiave allegorica, chiave che va tuttavia impiegata in modo appropriato e infatti lo stesso Porfirio non nasconde il rischio che potrebbe derivarne dall'uso arbitrario e ancor peggio dal suo abuso<sup>20</sup>.

Di tenore diverso si presenta la critica all'Antico Testamento, fondata sulle incongruenze e sull'inverosimiglianza di alcune narrazioni<sup>21</sup>. Ma è specialmente il senso critico della storia a fare da sostegno alle contestazioni mosse da Porfirio alle Sacre Scritture, delle quali mette in discussione

<sup>20</sup> In proposito Girgenti riporta questo passo eloquente: «Un abuso dell'allegoria potrebbe portare – dice Porfirio sarcasticamente in un recente frammento ritrovato in un papiro di Tura – a interpretare addirittura lo scontro tra Achille ed Ettore nell'*Iliade* come un'allegoria e una prefigurazione dello scontro tra Cristo e il Diavolo!» (G. Girgenti, *Presentazione in Porfirio – Contro i cristiani*, cit., p. 19).

<sup>21</sup> Porfirio prende a esempio quella relativa alla permanenza di Giobbe per tre giorni nel ventre di una balena e l'unione del profeta Osea con una prostituta.

autenticità e attribuzioni, come nel caso del *Pentateuco* che, ascrivito a Mosè, è invece giudicato da lui di compilazione decisamente posteriore e a opera di uno pseudo epigrafe: Maccabeo vissuto nel II secolo a.C.<sup>22</sup>.

La critica di Porfirio ai testi del Nuovo Testamento non è meno insidiosa di quella rivolta ai contenuti del Vecchio Testamento e anzi rispetto a questa appare persino più ardita, avendo per fine quello di dimostrare, come osserva A. R. Sodano, «l'infondatezza, la mancanza di ogni attendibilità, l'assenza di credibilità come testimonianza di fatti veramente accaduti, su cui era stata costruita una fede e una religione»<sup>23</sup>.

In effetti, le argomentazioni addotte non risparmiano né le cronache né i cronisti: le prime per l'inverosimiglianza e le esagerazioni dei fatti narrati<sup>24</sup> e i secondi per la scarsa conoscenza dei testi sacri mostrata da parte dagli stessi Evangelisti, come Matteo e Marco<sup>25</sup>.

All'analisi critica di Porfirio non sfugge neppure Giovanni, del quale sono poste in risalto le contraddizioni insite nei concetti di "misura della pena" e di "eternità della pena", aporie che Agostino di Ippona tenterà di risolvere con articolata disquisizione. Infine, anche i Padri del cristianesimo, gli apostoli Pietro e Paolo, restano imbrigliati nelle maglie della critica porfiriana, accusati di illogicità e incoerenza rispetto ai precetti del loro Maestro e più ancora di divergenze profonde nell'opera di evangelizzazione, condizionata da bassi sentimenti umani quali invidia, protervia, presunzione e orgoglio.

La contestazione dei dogmi cristiani rappresenta l'ultimo tassello del quadro demolitore composto da Porfirio. In particolare, a cadere sotto la sua critica impietosa sono i dogmi della resurrezione dei corpi, della rivelazione storica di Gesù e della resurrezione, «dogmi che ripugnavano

<sup>22</sup> Al riguardo, Giovanni Reale annota: «L'anonimo, vissuto nel II secolo a.C., aveva in realtà narrato episodi storicamente accaduti al tempo di Antioco Epifane e della persecuzione degli Ebrei, sicché il presunto Daniele profetava *post eventum* e falsa doveva quindi rimanere anche la profezia dell'avvento di un Messia, di Cristo. Questa dimostrazione, che la critica storica moderna, anche di parte cristiana, ha in generale riconosciuta esatta, da Porfirio largamente documentata con l'aiuto di molteplici fonti storiche, gli consentiva di raggiungere due notevoli obiettivi: provare l'infondatezza dei calcoli e delle conclusioni di numerosi autorevoli apologisti ed esponenti della Chiesa i quali si erano impegnati a far quadrare le profezie con la nascita del Cristo e la distruzione del tempio di Gerusalemme [...]» (G. Reale, *Introduzione*, in *Porfirio – Vangelo di un pagano*, cit., pp. 15-16).

<sup>23</sup> A. R. Sodano, *Introduzione*, in *Porfirio – Vangelo di un pagano*, cit., p. 17.

<sup>24</sup> Porfirio adduce come esempio la tempesta sul lago Tiberiade che, essendo un piccolo lago e non un mare, difficilmente sarebbe stato mosso dai venti al punto di apparire in "tempesta" (*Ibidem*).

<sup>25</sup> Porfirio rimprovera al primo di aver confuso il profeta Isaia con Asaf a proposito delle parabole del Cristo e al secondo di avere attribuito ancora a Isaia, in relazione alla profezia sulla venuta del Battista, parole solo in parte sue, essendo invece di Malachia tutte le altre (*Ibidem*).

particolarmente alla sua dottrina neoplatonica e alla sua coscienza»<sup>26</sup>.

Già stigmatizzata da Celso, la resurrezione dei corpi era stata oggetto anche della critica di Plotino che scriveva: «il risveglio vero dell'anima consiste nella risurrezione non insieme con il corpo, ma dal corpo»<sup>27</sup>.

Sulla questione Porfirio prende le distanze tanto dal sarcasmo di Celso quanto dal distacco di Plotino, intervenendo con il peso di argomentazioni razionali atte a dimostrare l'assurdità del dogma e l'impossibilità di una sua corrispondenza al mondo reale<sup>28</sup>.

Sull'avvento del Cristo, riprendendo una questione già posta da Celso, Porfirio si chiede la ragione della sua così tardiva apparizione nell'umanità se, come da lui stesso affermato, egli rappresentava l'unica via per pervenire alla salvezza eterna.

Inoltre, si domanda ancora quali colpe avessero avuto le innumerevoli genti cui, per il solo fatto di essere vissute prima del suo avvento, era stato precluso l'accesso all'unica via di salvezza da lui rappresentata.

Tuttavia, pur rifiutando la figura del Cristo come incarnazione della divinità, Porfirio non esita a riconoscere in lui un uomo che per la sua religiosità e per il fatto di essere stato grandemente pio avesse raggiunto sublimi vette spirituali che lo ponevano al pari degli altri grandi filosofi dell'umanità.

Dunque, grande rispetto per Cristo, ma profonda avversione per i cristiani, colpevoli, secondo Porfirio, di aver divinizzato il loro fondatore e di aver creato sulla sua figura una religione piena di falsi dogmi, di contenuti irrazionali e assurdi, di falsità storiche e di contraddizioni dottrinali<sup>29</sup>.

Ma l'errore maggiore dei cristiani sta nell'aver voluto confondere Cristo con Dio, attribuendo al primo la stessa natura del secondo e sostituendo la

<sup>26</sup> A. R. Sodano, *Introduzione*, in *Porfirio – Vangelo di un pagano*, cit., p. 23.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>28</sup> In proposito, dopo aver osservato la profonda contraddizione che si porrebbe nella stessa volontà di Dio nel permettere la resurrezione in eterno di ciò che egli stesso ha legiferato essere mortale, ecco come argomenta il filosofo di Tiro: «Eppure se qualcuno volesse rifletterci sopra, troverebbe questa storia della resurrezione una sciocchezza completa: infatti spesso (è capitato) che molti morirono in mare e i (loro) corpi furono mangiati dai pesci; altri furono divorati dalle belve e dagli uccelli; come è dunque possibile che i loro corpi tornino indietro?» (Porfirio, *Contro i cristiani*, cit., p. 385).

<sup>29</sup> Sulla natura di Gesù Cristo Porfirio si affida ai responsi oracolari di Ecate che, a chi domanda se Cristo fosse dio, risponde: «Tu sai che l'anima immortale sopravvive al corpo, ma quando è divisa dalla sapienza, va sempre errando. Quell'anima è di un uomo eccellente nella devozione, che venerano coloro che sono avversi alla verità». A tale sentenza lo stesso Porfirio aggiunge: «(Ecate) ha dunque affermato che Egli era un uomo religiosissimo e la sua anima, come quella degli altri uomini religiosi, dopo la morte è stata giudicata degna dell'immortalità, ed è venerata dai Cristiani ignoranti» (G. Girgenti, *Monografia introduttiva in Porfirio – La filosofia rivelata dagli oracoli*, cit. pp. XCVI-XCVII).

discesa all'ascesi: è la divinità che si incarna in luogo dell'umanità che si divinizza<sup>30</sup>.

Su ben altro registro si basa lo sforzo di Porfirio di costruire una via salvifica alternativa al Cristianesimo, convinto com'era che «il Cristianesimo niente innovava, anzi aveva da apprendere, dalla greicità, dignità e austerità etica, purezza e ascesi spirituale»<sup>31</sup>.

Per meglio comprendere la portata di tale sforzo, conviene partire dalla considerazione generale per la quale, come rileva Girgenti, «lo scopo del filosofare nell'età dell'impero romano non è più la sola conoscenza (come nella filosofia classica), o la vita buona per trovare la felicità in questo mondo (come nelle filosofie ellenistiche), ma è sempre tensione verso una via di salvezza dell'anima nell'aldilà, alla ricerca di un messaggio divino che appunto provenga dall'alto e offra i mezzi adeguati per compiere quel tragitto»<sup>32</sup>.

Questa fonte di certezza è trovata da Porfirio negli *Oracoli caldaici* che, in particolar modo nel III secolo, rappresentano una sorta di “verità rivelata” non soggetta a critica filosofica e neppure suscettibile di essere messa in discussione<sup>33</sup>. Di essi, in quanto testimonianze dirette e non mediate della divinità, Porfirio si serve per attestare la verità delle religioni tradizionali e strutturare una base salda sulla quale erigere la propria filosofia. Una volta assicurata solidità e consistenza al terreno su cui muovere, egli può quindi articolare un percorso di emancipazione dell'anima che lo porta a esplorare le diverse dimensioni attinenti la spiritualità, i culti e l'operatività rituale: la magia, la goezia, la teosofia e la teurgia.

<sup>30</sup> Anche qui non possiamo non rilevare il parallelismo tra la concezione porfiriana dell'ascesi al divino e quanto afferma J. M. Kremm-Erz: «Interpola alle quattro lettere ebraiche che danno il nome di JEVE, una quinta, e otterrai la sigla dell'iniziativa gnostico-cristiana: Cristo, il Dio-uomo, l'Uomo che diventa Dio, cioè non l'uomo che procede dal Padre, ma che assume alla potestà del Padre suo occulto e grande, l'ineffabile Niente.» (G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. II, p. 314).

<sup>31</sup> A. R. Sodano, *Introduzione*, in *Porfirio – Vangelo di un pagano*, cit., p. 25.

<sup>32</sup> G. Girgenti, *Monografia introduttiva*, in *Porfirio – La filosofia rivelata dagli oracoli*, cit., p. CX.

<sup>33</sup> Porfirio non fa eccezione a questa regola non scritta e, quasi fosse un giuramento agli dei, dichiara: «io prendo a testimoni gli dei che non ho aggiunto nulla, né ho tolto alcunché al significato dei responsi (oracolari); e se in qualche punto ho emendato qualche parola corrotta, oppure ho completato la misura di un (verso) incompleto, oppure ho eliminato qualche cosa di forzato per l'argomento; tuttavia ho cercato il vero significato delle parole, temendo maggiormente l'empietà derivante da (una cattiva interpretazione) di esse piuttosto che dal conseguente castigo divino proveniente da un tale sacrilegio» (G. Muscolino, *Saggio interpretativo*, in *La filosofia rivelata dagli oracoli*, cit., p. CXXVII).

Non possiamo qui fare a meno di annotare che anche Porfirio si muove nel rispetto della regola del “nulla aggiungere e nulla togliere”, regola alla quale si sono tenuti strettamente aderenti coloro che si sono fatti tramite fedeli e impersonali della Tradizione Iniziatica, come è dimostrato in particolar modo dai Maestri di Miriam che si sono fatti carico del mandato di trasmettere la Scienza Sacra trasfusa nel contenitore miriamico dal Grande Ordine Egiziano.

Della magia Porfirio tratta nel *De abstinentia*, dove viene illustrata l'importanza della dieta alimentare che dev'essere seguita dal mago, dieta priva di cibi animali e dei loro derivati e fatta di soli cereali e frutti, nel rispetto di ogni forma vivente<sup>34</sup>. Nell'opera viene anche spiegato il senso dell'operatività del mago e il *modus operandi*, che va dalla predisposizione dello "spazio sacro", mediante la purificazione del luogo dell'operazione, alla tracciatura del cerchio, sino alla evocazione degli dei. Grazie alla magia e alla disciplina che essa comporta, l'individuo è in grado di mutare il proprio destino, recidendo il vincolo mortale che lo lega alla necessità e, avendo imparato a controllare le forze presenti in natura, può indirizzare queste e sé stesso verso la superiore conoscenza del divino, sino a diventare egli stesso il divino, ovvero, per usare l'espressione di Plotino, «a congiungere il divino che è dentro di sé con il divino che è nell'universo»<sup>35</sup>.

In quanto modalità di interazione con le forze della natura, secondo Porfirio la magia può essere impiegata anche per fini diversi dall'ascesi spirituale. In tal caso essa fa entrare in contatto con spiriti inferiori e demoni e, dipendentemente dai fini che si propone l'evocatore, a essi corrisponde un'intera gerarchia di demoni, al più basso livello della quale sono collocati i demoni cattivi o infernali. Modalità, condizioni e tecniche necessarie per procedere in questo mondo incerto fanno parte della *goetia* o "arte goetica", della quale Porfirio tratta lungamente sempre nel *De abstinentia*, dove si sofferma anche sul significato delle offerte sacrificali.

Oltre alla *teosofia*<sup>36</sup>, riguardante la rivelazione da parte della divinità di dogmi religiosi e filosofici, Porfirio si interessa di *teurgia*, ossia dell'arte di

<sup>34</sup> Si noti la contiguità della concezione porfiriana con quella pitagorica e la vicinanza con le prescrizioni, in fatto di regime alimentare, dettate dalla Tradizione della Schola in rapporto ai tempi e alle pratiche purificatorie.

<sup>35</sup> Desta davvero impressione, anche se solo per quel poco cui si è fatto cenno, quanto il modo in cui Porfirio concepisce la magia, il suo fine e la sua modalità pratica, si avvicini ai contenuti della Tradizione Ortodossa fluiva nella Schola di Giuliano Kremmerz; somiglianza che ritroveremo ancora più evidente appena più avanti, accennando alla teurgia nella concezione porfiriana. *Ad abundantiam*, riportiamo qui ciò che in proposito precisa Kremmerz: «Il magismo – l'ho ripetuto molte volte – è delle nature che, o sono aristocraticamente positive o delle volontà supremamente inflessibili o delle persone che vogliono e sentono che è possibile arrivare, non a pregare Iddio, cosa che tutti fanno, ma immedesimarsi la natura attiva divina, e fonderla con la propria volontà illuminata della giustizia» (G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. I, p. 348).

La citazione riportata nel testo è tratta da G. Muscolino, *Saggio interpretativo*, in *Porfirio – La filosofia rivelata dagli oracoli*, cit., p. CXXXV.

<sup>36</sup> La *teosofia*, dal greco θεοσοφία, composto da θεός, 'dio', e σοφία, 'sapienza', si sviluppa all'interno della filosofia neopitagorica nel corso del II secolo d.C. e da qui, a opera di Origene, in ambito cristiano. Porfirio è il primo a introdurre questo termine tra i filosofi del Neoplatonismo, ma con un'accezione del tutto diversa rispetto a quella conferitagli dal teologo alessandrino. (Cfr. G. Muscolino, *Saggio interpretativo*, in *Porfirio. La filosofia rivelata dagli oracoli*, cit., pp. CLIV-CLV).

intervenire sulle forze e intelligenze divine per indirizzarle conformemente alla volontà dell'operatore. Ma compito della teurgia è anche quello di purificare l'anima, non l'anima razionale, emendabile attraverso l'esercizio della filosofia, bensì l'anima "pneumatica", l'anima non soggetta all'azione dell'intelletto. Per Porfirio l'atto teurgico è in grado di produrre una sorta di *purgatio animae*, efficace per depurare l'anima appesantita dall'eccesso di concupiscenza e dalla sfrenatezza del desiderio. Per via rituale è dunque possibile raggiungere un certo grado di catarsi, condizione indispensabile e propedeutica all'ascesi filosofica e mistica, impossibile a ottenersi senza la pratica delle virtù morali e, per l'aspetto razionale, delle virtù intellettuali. Si tratta, insomma, di un percorso progressivo la cui meta è l'unione con la divinità, o meglio il riconoscimento della divinità che emerge dal proprio essere una volta che si sia raggiunto lo stato di equilibrio e di emancipazione totale dalle necessità e dagli appetiti del corpo<sup>37</sup>.

Quest'ultima osservazione, come in una sorta di circolo, ci riporta alla *Lettera a Marcella*, dalla quale abbiamo preso le mosse per sviluppare la nostra analisi dell'opera e del pensiero porfiriano.

Per Porfirio Marcella è la donna che non soccombe alle passioni, è «un'asceta neoplatonica attenta al credo di Pitagora, che segue ammirata i dettami filosofici del suo compagno, da essi traendo insegnamenti utili a regolare il ritmo della sua vita»<sup>38</sup>.

Emerge, da quest'ultima annotazione, la sacralità dell'unione di coppia nell'universo porfiriano, sacralità che per altro era stata a fondamento del discorso ispirato che gli aveva valso quel giudizio di Plotino che abbiamo riportato tracciando la biografia del filosofo di Tiro e a proposito del quale Girgenti sviluppa una considerazione meritevole di attenzione<sup>39</sup>:

Si può facilmente immaginare che il discorso di Porfirio ispirato dalla *θεία μανία*<sup>40</sup>, sul «matrimonio sacro» in onore di Platone, riguardasse le nozze simboliche tra un Principio divino maschile e un Principio divino femminile che, riunendosi, danno vita all'androgino originario.

<sup>37</sup> Scrive Porfirio nella *Lettera a Marcella*: «Ritieni grande aiuto per te nel cammino verso una vita beata il fatto che chi è stato legato nella natura lega colui che l'ha legato: Fummo infatti legati dalle catene della natura con cui egli ci ha stretti: ventre, organi sessuali, gola, le altre parti del corpo e l'uso che ne facciamo, e piaceri e timori per essi. Ora, se ci metteremo al di sopra del loro incantesimo e staremo attenti alla rete della loro insidia, abbiamo incatenato chi ci incatena.» (Porfirio, *Lettera a Marcella*, 33, in *Porfirio – Vangelo di un pagano*, cit., p. 85).

<sup>38</sup> A. R. Sodano, *Introduzione*, in *Porfirio – Vangelo di un pagano*, cit., pp. 39-40.

<sup>39</sup> G. Girgenti, *Monografia introduttiva*, in *La filosofia rivelata dagli oracoli*, cit., p. XIII.

<sup>40</sup> N.d.R. *Teia mania*, 'Follia divina'.

L'iniziazione di tipo ierogamico che pare fosse anticamente praticata all'interno del tempio<sup>41</sup> vedeva all'apparenza, nella sacerdotessa iniziatrice, il termine passivo dei due elementi convolanti alle sacre nozze. Ma, per analogia al Principio Femminile, la sacerdotessa era considerata rappresentativa della materia primigenia, indifferenziata e ginandrica, cioè dotata di *diversa facoltà*, come diceva Aristotele, in quanto *genera in sé stessa e dalla quale si forma il generato*, cioè ogni manifestazione differenziata nella forma e nelle funzioni dalla matrice originaria. L'altro termine del connubio, analogico al Principio Maschile in quanto visto come "separato" dall'Unità della Materia stessa, era considerato "l'attivo" poiché potenziale *portatore del mutamento e della generazione e atto a generare nell'altro*. Il femminile, dunque, impersonava la *causa generante*, mentre il maschile, quale *principio di mutamento attivante*, la *causa* motrice.

La compresenza di questi due principi è riscontrabile in ogni essere vivente esistente in natura come in ogni cellula del corpo umano; essi sono fondamentali per preservare l'esistenza della vita nella sua individualità sia biologica, sia iniziatico-evolutiva, così come viene ricordato nelle prime due proposizioni del Credo ermetico kremmerziano:

Io credo nella Virtù infinita, nel Sole dei soli che cangia l'arena in diamante, la terra in fiore, la crisalide in farfalla, l'oscura notte in aurora lucente.

Io credo nella Matrice delle forme universe, Luna delle lune, che genera le cose, le accresce, le distrugge, le rigenera.

E qui si giunge ad uno degli insegnamenti più importanti in ambito iniziatico, racchiuso in quel *modus operandi* fondamentale per il compimento dell'opera, intesa come pratica e traguardo da raggiungere e cioè, per usare nuovamente l'espressione di Kremmerz, *l'angelizzazione dell'uomo*.

Si entra in relazione con questo mistero strettamente connesso con le leggi naturali, attraverso la conoscenza e l'amore nei confronti del femminile nella sua più alta essenza, prescindendo da ogni schiavitù sensoriale, intellettuale e culturale, per entrare al fine in contatto con quel Mondo delle Cause da cui la Grande Miriam, Forza agente e Vergine purissima, partorisce l'incorruttibile individualità dell'Iniziato.

È impossibile non notare nella *Lettera a Marcella*, attraverso lo scritto che Porfirio (Maestro) lascia a Marcella (discepolo), regole e insegnamenti pitagorici fondamentali, veri e propri Principi Generali per l'iniziazione del

<sup>41</sup> Le ierodule, le sacre sacerdotesse devote a divinità come Ishtar e Inanna, pare praticassero l'iniziazione di tipo ierogamico all'interno di un tempio.

discepolo che ricordano molto da vicino quanto ci viene trasferito dalla Schola dell'Aureo Maestro J. M. Kremm-Erz. Questo fa riflettere e pensare come J. M. Kremm-Erz non sia solo l'Aureo Maestro, ma anche il perpetuatore e il divulgatore dell'Antica Scienza iniziatica sacerdotale. Come Porfirio è bocca dell'oracolo, allo stesso modo Kremmerz è bocca dell'Antica Scienza, che prende forma e conferma negli scritti di antichi filosofi e pensatori.

## CAPITOLO III

### ANALISI ERMENEUTICA DELL'ANTRO PORFIRIANO

#### 1 – Le ragioni del mito

Sul linguaggio del mito e sulla sua valenza originaria scrive Graves<sup>1</sup>:

La mia tesi è che il linguaggio del mito poetico anticamente usato nel Mediterraneo e nell'Europa settentrionale fosse una lingua magica in stretta relazione con cerimonie religiose in onore della Musa, alcune delle quali risalenti all'età paleolitica; e che esso resta a tutt'oggi la lingua della vera poesia – “vera” nel senso nostalgico moderno di “originale non suscettibile di miglioramento e non un surrogato”<sup>2</sup>. Questa lingua fu manomessa verso la fine dell'epoca minoica, allorché invasori provenienti dall'Asia centrale cominciarono a sostituire alle istituzioni matrilineari quelle patrilineari, rimodellando o falsificando i miti per giustificare i mutamenti della società.

Questa tesi, forte e controversa, è espressa da Robert Graves, in materia uno dei maggiori studiosi del '900, docente universitario, ricercatore e saggista su temi di natura poetica e storica ma, soprattutto, mitologica e religiosa antica.

D'altra parte, il linguaggio del mito si basa su uno schema narrativo fisso e facile da ricordare il cui scopo è quello di oggettivare il sacro attraverso la parola. Quindi il mito si colloca in una dimensione fuori dal tempo e dallo spazio.

Porfirio, da cui trae il nome l'Accademia, nel momento in cui

<sup>1</sup> R. Graves, *La Dea bianca*, Adelphi Edizioni, Milano, 1992, p. 14.

<sup>2</sup> N.d.R. Graves utilizza qui l'aggettivo 'vera' nel medesimo senso in cui la logologia tradizionale della Schola impiega il termine 'classica'. In proposito, si veda: S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *I Quaderni delle Accademia Miriamiche – Giuliana*, Grafiche Millefiorini, Norcia, 2015, p. 128: «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».

commenta *L'Antro delle Ninfe* funge da lente di ingrandimento di un mito i cui contorni vanno a dilatarsi oltre l'*Odissea* omerica. Scegliendo quel punto del poema e analizzandolo, il filosofo di Tiro pone l'accento solo sull'Antro assimilandolo a un "enigma" che, come tale, è descritto dallo stesso Omero.

Citando il filosofo Romano Guardini, Kerényi tenta di spiegare le implicazioni concettuali e collaterali all'enigmaticità del mito con queste condivisibili parole<sup>3</sup>:

Un problema si deve risolvere e, una volta risolto, scompare. Il mistero invece deve essere sperimentato, venerato; deve entrare a far parte della nostra vita [...] Il mistero autentico resiste alla 'spiegazione': non tanto perché si sottragga all'esame ricorrendo allo stratagemma di una doppia verità, quanto perché non può, per sua natura, venir spiegato, sciolto razionalmente [...] Il mistero esige una spiegazione: ma questa avrà solo il compito di indicare, appunto, ove risiede il vero enigma.

In relazione quindi all'Antro omerico, non deve stupire l'interpretazione porfiriana che evidenzia l'apparente dicotomia: *l'antro non si ricollega a dati reali ma non è finzione poetica* per cui, in sostanza, Porfirio intende evidenziare che l'Antro esiste ma non è ciò che sembra.

E, come l'antro, neanche il lavoro di Porfirio è ciò che sembra.

La consuetudine all'uso dell'allegoria per dire l'indicibile e fornire la chiave di accesso ai Misteri è tipica di chi quegli stessi misteri conosce o, quanto meno, mostra di conoscere.

Tale comportamento è oggi molto frequente fra gli alchimisti e i cultori di scienze esoteriche e ai suoi tempi Porfirio non faceva eccezione: nell'esplicitare il percorso altrui dà infatti testimonianza del proprio. Anche il Maestro Kremmerz asserirà ripetutamente in vari suoi scritti che «in magia intendere è conquistare»<sup>4</sup>.

Era ed è normale per tutti i capiscuola della filosofia utilizzare il mito per costringere all'indagine e come metodo maieutico per l'acquisizione della conoscenza. Porfirio nel trattato *Sulle immagini* dà un'interpretazione teologica e filosofica del simbolismo parlando degli dei greci.

Egli spiega perché essi furono rappresentati in certi modi e come i loro nomi e simboli siano riferimenti allegorici ai poteri della natura o a principi cosmici.

<sup>3</sup> K. Kerényi, *Nel labirinto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2016, p. 31.

<sup>4</sup> G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. I, p. 332.



Fig. 9 – Una rara rappresentazione dell’antro delle ninfe di Porfirio

Ad esempio nell’antro ogni aspetto dell’esistenza trova rappresentanza per l’elemento che ne figura l’eccellenza: le dee Ninfe<sup>5</sup> presiedono alla creazione in quanto abitano i Monti grandi da quando Gaia e Urano generarono Oceano e Crono. E se le Naiadi sono le nutrici di re, dei ed eroi, le api sono la perfezione della personalità collettiva in cui la massima espressione, la regina, è il Centro rigeneratore, mentre tutti gli altri costituenti la comunità sono organizzati secondo una gerarchia votata alla continuazione dell’alveare assunto a entità. Il regno vegetale è invece significato dall’olivo dalle ampie foglie che posa accanto all’antro e ne fissa la posizione «in capo al porto»<sup>6</sup>. Non si dimentichi che secondo il mito la dea Atena ebbe il possesso dell’Attica proprio in quanto l’ulivo,

<sup>5</sup> L. Percovich, *Colei che dà la vita colei che dà la forma*, Collana Le Civette Saggi, Editrice Venexia, 2009, p. 138.

<sup>6</sup> Porfirio, *L’antro delle Ninfe*, cit., p. 79.

dagli dei stessi, venne ritenuto suo “dono superiore”<sup>7</sup>. Così Girgenti, nella sua *Introduzione a Porfirio nell’Antro delle Ninfe*, deduce<sup>8</sup>:

Il filo conduttore dell’allegoresi porfiriana è quello di scoprire dietro i miti e dietro le favole la «sapienza degli antichi», che si traduce poi in una scoperta di verità di carattere metafisico e teologico, o di principi di carattere morale.

## 2 – L’Antro delle Ninfe di Porfirio e le grotte arcaiche

Dal punto di vista semantico vi è differenza tra ‘antro’ e ‘grotta’; va infatti rilevato che<sup>9</sup>:

L’Antro è una incavatura profonda il cui interiore aspetto per la fitta oscurità par che incuta terrore. La Grotta è pure una cavità ma per sé stessa non è così oscura e così profonda come l’Antro. La sua proprietà relativa è di nascondere, isolare, apprestare un comodo ritiro, un rifugio solitario, un luogo di riposo, un asilo [...]

L’Antro è oscuro e umido al contempo poiché le pareti fungono da filtro alle acque di cui la roccia è pregna: l’ambiente è caratterizzato da un manifesto dinamismo per la presenza dell’umidità che innesca il fermento di ogni principio vitale, sia esso spora o seme. Se poi, di là da quello letterario, ne consideriamo il contesto naturale, l’antro significa la separazione rispetto a quanto è esterno e, anche, l’isolamento e la protezione<sup>10</sup>. Per tutte queste caratteristiche è assimilato al grembo materno fin dall’antichità e, per estensione, alla generazione – o rigenerazione - che ne deriva. Fu sede

<sup>7</sup> Robert Graves racconta che «Poseidone si mostrò sempre avido di assicurarsi regni sulla terra, e un giorno avanzò pretese sull’Attica scagliando il suo tridente nell’Acropoli di Atene dove subito si aprì un pozzo d’acqua marina che ancora si vede: quando soffia il vento del sud si può sentire il remoto fragore della risacca. In seguito [...] Atena prese possesso dell’Attica in modo più gentile, piantando un olivo accanto al pozzo. Poseidone, furibondo, la sfidò a duello, e Atena avrebbe accettato se Zeus non si fosse interposto nella disputa ordinando che i due dei si rimettessero al suo giudizio. Poseidone e Atena si presentarono dunque al tribunale divino, composto da tutte le divinità olimpiche [...] Zeus non espresse il proprio parere ma mentre tutti gli dei appoggiavano le pretese di Poseidone tutte le dee si schierarono dalla parte di Atena che così ottenne di governare sull’Attica perché aveva fatto a quella terra il dono migliore» (R. Graves, *I miti greci*, Longanesi & C., Milano, 1983, p. 50).

<sup>8</sup> G. Girgenti, *Introduzione a Porfirio*, cit., pp. 27-28.

<sup>9</sup> A. E. Mortara, *Vocabolario universale della lingua italiana eseguito su quello del Tramater di Napoli con giunte e correzioni*, Vol. I, Editori Fratelli Negretti, Mantova, 1845.

<sup>10</sup> Spesso viene scelto come tana da diversi animali (nell’area mediterranea testuggini e salamandre, ghiri e ricci, e a salire verso le montagne anche marmotte e orsi) che necessitano di un riparo sicuro specie nel letargo durante la stagione fredda.

di culto in tutta l'area mediterranea, luogo deputato a celebrare nascita e rinascita e passaggio di stato. Variamente funzionale a seconda del sistema sociale in vigore, l'antro attraversa le epoche, sebbene con accenti diversi. Già nel Paleolitico le pareti delle grotte hanno funzione magico-religiosa ma concreta, evocatrice per immagine: disegni e incisioni rupestri abbondano in tutta l'area del Mediterraneo.

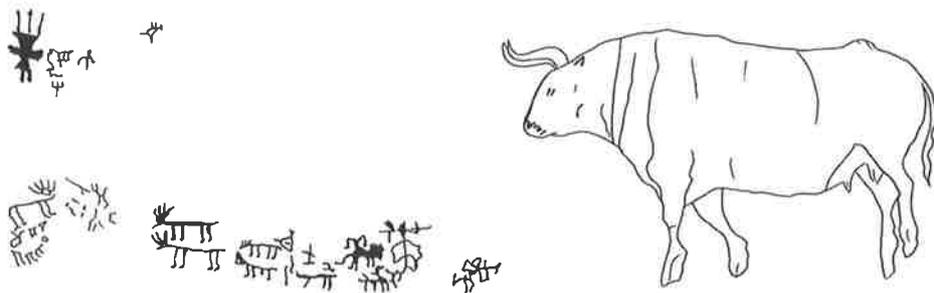


Fig.10-11. – Grotta dei Cervi, Porto Badisco – Grotta del Romito, Nuppolarà

Il Neolitico, anche noto come “era della pietra levigata”, è l’epoca in cui il disegno che era “sulla” pietra diventa la forma stessa “della” pietra: compaiono le sculture che identificano l’antro con la rigenerazione per la bocca e gli organi sessuali femminili. Tutto il ricco e documentato lavoro dell’archeologa e studiosa della civiltà preistorica del Mediterraneo, Marija Gimbutas, comprova l’esistenza di un sistema antecedente al patriarcato<sup>11</sup>:

[...] non matriarcale ma matrifocale per la visione della divinità cui simbolicamente sono collegati crescita, seme e le parti creative del corpo della donna – seni, ventre, natiche – mentre alla vulva aperta in forma ogivale spesso è accostato un ramo o un motivo di pianta.

All’astrazione dell’Idea dal simbolo che la rappresenta, nel passaggio dalla preistoria alla storia e dal pittogramma alla scrittura, corrisponderà gradatamente una desacralizzazione dell’antro che era stato emblema del

<sup>11</sup> *Intervista a Marija Gimbutas*, Topanga Canyon, California, 3 ottobre 1992, a cura della redazione di MAVERICKS OF THE MIND, Online: [mavericksofthemind.com/marija-gimbutas](http://mavericksofthemind.com/marija-gimbutas).

cosmo. Porfirio, dopo avergli intitolato il suo lavoro, in effetti lo strutturò proprio a immagine del mondo<sup>12</sup>: così il poemetto è ordinato in capitoletti in numero di 36 in quanto tale cifra assomma i primi quattro numeri dispari e i primi quattro numeri pari<sup>13</sup>. E, in effetti, il filosofo dice che «gli antichi consacravano davvero opportunamente antri e caverne al cosmo, considerato nella sua totalità o nelle sue parti»<sup>14</sup>. Sempre in relazione all'antro, Gimbutas commenta<sup>15</sup>:

Simboli e immagini si raggruppano attorno alla Dea partenogenetica (autogenerantesi) e alle sue fondamentali funzioni di Dispensatrice di Vita, Reggitrice di Morte e Rigeneratrice, e intorno alla Madre Terra, la giovane e vecchia Dea della Fertilità, che nasce e muore con la vita vegetale. Era l'unica fonte di vita che traeva l'energia dalle sorgenti, dal sole, dalla luna e dall'umida terra. In questo sistema di simboli si configura il tempo mitico, ciclico, non lineare. [...] Perfino i colori avevano un significato diverso [...]: il nero non significa la morte o il mondo degli inferi; era il colore della fertilità, delle grotte umide e del suolo fertile, del Grembo della Dea dove aveva inizio la vita [...]

Inoltre, Alfredo Cattabiani attesta che «la grotta nel simbolismo precristiano era *imago mundi* considerata luogo di culto e di iniziazione. Nel mitraismo era negli *spelea* che al *mystes* veniva insegnata la dottrina del dramma della discesa dell'anima nel mondo e il suo ritorno al cielo dopo prove espiatorie»<sup>16</sup>.

E Porfirio conferma<sup>17</sup>:

È giusto dire che l'antro è amabile non appena vi si entra per il fatto che esso partecipa della forma ma, per chi esamina le sue profondità e le penetra con l'intelletto, è oscuro; quindi, ciò che all'esterno e in superficie è amabile, ciò che è all'interno e in profondità è oscuro.

Proprio l'oscurità, che non consente di percepire soluzione di continuità, delinea invece l'antro quale unità atta a gestire ogni ciclo e, nondimeno, atemporale benché costantemente germinativa. Nut, che

<sup>12</sup> Plutarco, *Diatriba Isiaca*, cap. *De Iside et Osiride*, Editrice Sansoni, Firenze, 1962, p. 137.

<sup>13</sup> Racchiudendo per quattro volte la polarità del mascolino e del femminile come quattro dei e quattro dee in atto di creazione universale, il 36 era considerato il grande quaternario mentre il 4 era il piccolo. Si veda anche J. Prieur, *Les symboles universels*, Editions Fernand Lanore, Paris, 1989, p. 162.

<sup>14</sup> Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., p. 43.

<sup>15</sup> M. Gimbutas, *Il Linguaggio della Dea*, Longanesi&C, Firenze, 1990, pp. XIX-XX.

<sup>16</sup> A. Cattabiani, *Calendario*, Editrice CDE su licenza Rusconi, Milano, 1988, p. 84.

<sup>17</sup> Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., p. 45.

nell'antico Egitto presiedeva alla nascita e contemporaneamente al cielo (anche etimologicamente inteso come 'nascosto' e 'incavato', 'gravido') era espressione di tale idea. In lei sono dunque riconoscibili sia lo spazio metafisico, antro come *inter* o luogo di mezzo entro cui si torna e ritorna, sia lo spazio fisico della superficie terrestre e dell'atmosfera sua emanazione ove è possibile e presente la Vita.

In Grecia lo spazio arcuato e divino in cui erano nati Iside e Osiride diventa grotta in cui vengono alla luce e crescono Zeus ed Ermes e, ovviamente, Kore, e pure la mitologia latina riprende le medesime funzioni legandole ai nomi degli dei Giove, Mercurio e Proserpina.

Sebbene confinata nel mito, a noi giunge dunque l'immagine dell'antro quale luogo di purificazione e rigenerazione cui associare tutti i processi che le significano. Vera bocca della terra, nei racconti epici vi si compie il cammino degli Eroi che osano affrontare gli Inferi, coscienti del fatto che – come recita la tavola di Smeraldo:

[...] quod est inferius, est sicut quod est superius, et quod est superius, est sicut quod est inferius: ad perpetranda miracula rei unius<sup>18</sup>.

Con l'andare del tempo i culti di grotta sono affiancati e perfino soppiantati dai misteri eleusini, dall'orfismo, dai misteri dionisiaci, ma in qualche modo permane e cavalca i secoli l'idea che al movimento verso il basso corrisponda, di contro, anche quello verso l'alto.

Ci fa notare Porfirio che<sup>19</sup>:

È meraviglioso che l'antro abbia due porte, una per la discesa degli uomini, l'altra per gli dèi, e che quella accessibile agli uomini sia orientata verso Borea e quella per gli dèi verso Noto; ed è non piccola difficoltà capire perché il poeta abbia attribuito agli uomini il nord, agli dèi il sud, e perché a questo scopo non si sia valso piuttosto delle indicazioni di levante e ponente, dato che in quasi tutti i templi l'entrata e le statue sono orientate a levante e chi vi entra guarda a ponente quando, in piedi davanti alle statue, rivolge agli dèi preghiere e atti di culto.

Sempre Porfirio, sull'orientazione dell'ingresso dell'antro, osserva<sup>20</sup>:

<sup>18</sup> N.d.R.: 'Ciò che è in basso è come ciò che è in alto e ciò che è in alto è come ciò che è in basso onde perpetrare il miracolo della cosa unica'.

<sup>19</sup> Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., pp. 39-41.

<sup>20</sup> Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., p. 69.

Omero [...] non ha dedicato le porte dell'antro né a oriente né a occidente né agli equinozi, cioè ad Ariete e a Bilancia, ma al sud e al nord e alle porte più settentrionali nella regione celeste settentrionale e a quelle più meridionali nella regione celeste meridionale, perché l'antro è sacro alle anime e alle Ninfe delle acque, e queste per le anime sono le zone adatte alla discesa nella generazione e alla risalita dopo la generazione.

### 3 – I mitici antri di Ninfe di Divinità e di Sibille

Nelle esperienze di ecoalfabetizzazione al linguaggio della natura compiute con il Maestro M. A. Iah-hel, è stata spesso evocata, cercata, scandagliata, narrata, la grotta della Sibilla Appenninica. Anch'essa è nota come Antro e miti e leggende parlano delle Fate sue abitatrici quanto l'opera di Porfirio e il racconto epico di Omero parlano delle Naiadi.

L'accostamento è utile per richiamare quanto ebbe a notare il Maestro nella conferenza tenutasi a Napoli nel Febbraio 2005<sup>21</sup>:

Carpire ai cieli una scintilla di luce, sprofondare negli abissi della memoria ancestrale (*regressus ad uterum*) per poi rinascere integrati nella propria "sacra" umanità costituisce il *leit-motiv* della gran parte dei miti classici e non, delle cosmogonie e delle rivelazioni, dei poemi omerici, della Comedia dantesca ecc.

Anche Kerényi, uno tra i più autorevoli storici delle religioni classiche, si sofferma sulla portata simbolica dell'antro e sui rapporti che lo legavano al divino<sup>22</sup>:

[...] le grotte in cui si svolgevano le cerimonie di culto cretesi hanno, in apparenza, il medesimo rapporto con il divino dei santuari che sorgono sulle vette dei monti: se questi erano legati agli eventi luminosi che si producono in cielo, quelle avevano uno stretto contatto con l'evento dell'origine della vita [...] poiché il loro carattere naturale esprimeva uno stesso significato [...]

Per parte sua, l'eminente archeologo Sakellarakis ricorda che «la più importante grotta sacra dell'antichità greca, ricordata come il luogo ove nacque e fu allevato Zeus, si trova nella Creta centrale, nel massiccio

<sup>21</sup> Vedasi *La Tela delle Sibille*, [elissa.net/conferenza.pdf](http://elissa.net/conferenza.pdf)

<sup>22</sup> K. Kerényi, *op. cit.*, p. 177.

dello Psiloritis (antico monte Ida)»<sup>23</sup>.

Lo stesso studioso evidenzia pure che «gli ultimi scavi hanno dimostrato che alla singolare figura dello Zeus cretese s'incorporò l'antico dio minoico della vegetazione, che nasceva e moriva ogni anno, e come tale Zeus era venerato nell'Antro Ideo»<sup>24</sup>.

Se osserviamo la figura di Zeus per come compare nel periodo ellenistico<sup>25</sup> ci accorgiamo che la potestà vitale si è trasferita dalla grotta al dio che vi nasce.

Infatti, l'Antro generatore e rigeneratore che ancora Omero aveva attribuito alle Ninfe cede il proprio intrinseco valore al dio fanciullo – sia esso Mithra o Zeus – e così pure le prerogative che erano state della dea<sup>26</sup>.

Da qui si ingenera la separazione che produrrà la successiva confusione e probabilmente la perdita delle chiavi di lettura che appartenevano alla scienza ieratica delle origini.

Il Divino Fanciullo, l'individualità reintegrata alla sua Causa, diventa 'altro' dalla Grotta in cui e per cui si forma e la Madre degli Dei scivola nel mistero tutto cattolico della Vergine Maria.

<sup>23</sup> [http://www.treccani.it/enciclopedia/antro-ideo\\_\(Enciclopedia-dell'-Arte-Antica\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/antro-ideo_(Enciclopedia-dell'-Arte-Antica)/) Lo studioso aggiunge pure che «L'Antro Ideo è ricco di menzioni nelle fonti antiche. La più antica citazione è di Pindaro, che ricorda lo «Ἰδαίον τε σμῦνόν ἄντρον». Importante è la menzione che Platone fa della strada che “portava da Cnosso alla grotta e al Santuario di Zeus” e quella di Teofrasto del pioppo nero “all'entrata dell'antro sull'Ida, a cui erano appesi gli ex voto”. Tra le citazioni di Callimaco, Apollonio Rodio, Diodoro Siculo, Giamblico e molti altri, la più importante è quella di Euripide. Nell'unico brano corale conservatosi della sua tragedia *Cretesi*, il coro dice “sono divenuto adepto di Zeus Ideo”». La grande fama dell'Antro Ideo come santuario è dovuta al mito che lo identifica con il luogo in cui nacque da Rea il più potente degli dei, Zeus. Alla nascita di Zeus sono legate molte figure: i Cureti, le Ninfe, le Api e Amaltea [...]. Nel III sec. d.C., in una iscrizione di Samo, un certo Plutarco menziona orgogliosamente la sua iniziazione all'Antro Ideo. Come indicano alcuni tipi di lucerne, il culto continuò fino al V sec. d.C.

<sup>24</sup> [http://www.treccani.it/enciclopedia/antro-ideo\\_\(Enciclopedia-dell'-Arte-Antica\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/antro-ideo_(Enciclopedia-dell'-Arte-Antica)/)

<sup>25</sup> Ecco come, in un'immagine che cattura l'irrefrenabile incontinenza di Zeus, Robert Graves dipinge la suprema autorità dell'Olimpo: «Soltanto Zeus, il Padre del Cielo, può maneggiare la folgore e con la minaccia del suo scoppio fatale riuscì a tenere sotto controllo la litigiosa e ribelle famiglia degli dei olimpi. Quando sua madre Rea, prevedendo i guai che la lussuria gli avrebbe provocato, gli proibì di sposarsi, egli, infuriato, minacciò di usarle violenza. E benché Rea subito si trasformasse in un minaccioso serpente, Zeus non si lasciò ammansire, ma, trasformatosi a sua volta in un serpente maschio, si unì a Rea in modo indissolubile e fece quanto aveva minacciato di fare» (R. Graves, *I miti greci*, cit., p. 44). Su questo episodio, poi, l'autore così commenta in nota: «I rapporti coniugali tra Zeus ed Era rispecchiano quelli della barbara civiltà dorica, quando le donne perdettero tutti i loro poteri magici, salvo il dono della profezia, e vennero considerate alla stregua di oggetti di proprietà del marito» (*Ivi*, p. 45).

<sup>26</sup> N.d.R. Mitra prende i simboli che erano di Demetra: la torcia e la lama per tagliare.

Svuotato del significato originario<sup>27</sup>, ridotto a mera cornice della divinità manifesta e separato dalla virtù che lo connaturava, l'antro da misterico che era diventa misterioso e la sua oscurità si fa sinonimo di incomprendibilità.

Unico faro atto a restituire il significato dell'Antro nella sua accezione primigenia è la Tradizione sibillina e alchimica, per la quale la «sensuale regina di un sotterraneo regno di piaceri»<sup>28</sup> continua a essere allegoria della «Venere Celeste, catturata e immersa nella materia più greve sotto la metafora della sua condanna all'esilio nell'oscura e labirintica grotta [...] tal quale la quintessenza vitale prigioniera della materia impura»<sup>29</sup>.

Ecco allora che assume significato l'asserzione di Porfirio secondo cui «l'antro, amabile e oscuro a immagine del cosmo nel quale come in un tempio immenso vivono le anime»<sup>30</sup> sia «santuario adatto a chi discende nella generazione»: comprendiamo infatti che vi è similitudine tra il grembo della terra e il grembo della madre, e che l'antro e la grotta furono trasposizioni analogiche dell'utero entro cui, per usare le parole del Maestro Kremmerz, «lo scheletro più sublimato della materia umana si riveste di nuova carne»<sup>31</sup>.

La coltivazione dell'essere umano intesa non già come moderno nozionismo bensì come formazione profonda dell'essere in linea con la sua peculiare ragione di esistenza fu patrimonio sacerdotale spesso vincolato alla terapeutica per l'assunto che se il corpo è sano anche la mente lo è. Dunque *mens sana in corpore sano*, laddove *mens* va intesa magicamente e secondo la tradizione ortodossa, ossia «*M* accorciativo di *meus* ed *ens* participio di *esse*. *Mente, il mio ente, la mia entità pensante, entità coscienza*»<sup>32</sup>.

Perciò chi intraprendeva un percorso spirituale, uomo o donna che fosse, nell'antro e per i culti di grotta viveva il proprio passaggio alla dimensione 'altra' e profonda, sua ragion d'essere.

<sup>27</sup> Nella già citata intervista a Marija Gimbutas, Topanga Canyon, California, 3 ottobre 1992, a cura della redazione di MAVERICKS OF THE MIND, Online: <http://mavericksofthemind.com/marija-gimbutas>, la studiosa produce testimonianza di questo passaggio, fornendo reperti che oggettivano la presenza di una società strutturata sulla predominanza del ruolo femminile, società preesistente all'invasione dei popoli dal sud della Russia.

<sup>28</sup> A. M. Piscitelli, *L'errare della vergine Sibilla dal III cielo all'aes ustum*, in AA. VV., *Errante erotica eretica - L'icona Sibillina fra Cecco d'Ascoli e Osvaldo Licini*, Editrice Miriamica, Montemonaco (AP), 2000, p. 113.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., p. 55.

<sup>31</sup> G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. II, p. 323.

<sup>32</sup> *Ivi*.

Anche Porfirio riprende questa idea quando afferma che<sup>33</sup> :

La carne, infatti, si forma sulle ossa e intorno a esse, e negli esseri viventi le ossa sono la pietra, perché simili a pietra; perciò si dice che anche i telai sono di pietra, pietra e non di un'altra materia; i manti purpurei, poi, sarebbero evidentemente la carne, cioè il tessuto che si forma dal sangue: infatti le vesti di lana sono color porpora per il sangue, la lana è tinta con prodotti di origine animale, e la carne si forma con il sangue e a partire dal sangue. Il corpo poi, è la tunica che avvolge l'anima come una veste, spettacolo davvero meraviglioso a vedersi, sia che si contempi la composizione d'insieme o il legame dell'anima con il corpo. Così anche in Orfeo Kore, patrona di tutto quanto viene seminato, è rappresentata mentre lavora al telaio.

La generazione e la rigenerazione, assimilate alla tessitura e comunque ritmiche quanto cicliche, rientrano fra le prerogative della grande Madre nel tempo trasferite a Athena (così come a Neith, Persefone, Ishtar, Holda e così via). Tutte queste dee – come evidenziano i Manciocco, hanno origini lunari in quanto «la luna stessa è rappresentata come filatrice nel folclore europeo»<sup>34</sup>. Del resto la Tradizione Ermetica, nel Credo della Schola, significa proprio questo aspetto quando parla di una «Luna delle Lune che genera le cose, le accresce, le distrugge, le rigenera».

Erich Neumann nella sua ricerca sul simbolismo riprende questa pluralità affermando<sup>35</sup>:

Anche la caverna, nella sua connessione con la montagna, che unisce in sé il carattere di vaso-grembo e di terra, appartiene al territorio oscuro del mondo sotterraneo. Roccia e pietra hanno lo stesso significato della montagna e della terra. Perciò troviamo accanto alla nascita della montagna la nascita della pietra e accanto all'adorazione della montagna come Grande Madre l'adorazione della pietra [...] L'Archetipo del Femminile contiene gli opposti [...]

Nel poemetto in esame Porfirio riporta il passo di Omero per cui: «In capo al porto vi è un olivo dalle ampie foglie: vicino è un antro amabile, oscuro»<sup>36</sup>. Per comprendere questa frase, apparentemente molto semplice, possiamo rifarci alla già citata traduzione italiana della versione francese dell'*Antro* porfiriano ad opera di Pierre Quillard, proposta da Giacomo

<sup>33</sup> Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., p. 57.

<sup>34</sup> C. Manciocco, L. Manciocco, *L'incanto e l'arcano: per una antropologia della Befana*, Armando Editore, Roma, 2006, p. 129.

<sup>35</sup> E. Neumann, *La Grande Madre*, Astrolabio, Roma, 1981, p. 53.

<sup>36</sup> Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., p. 37.

Catinella, discepolo di Kremmerz e presentata il 1911 negli ultimi fascicoli della rivista *Commentarium per le Accademie Ermetiche S.P.H.C.I.*

Dunque, Catinella riporta<sup>37</sup>:

Non è però un caso, come si potrebbe pensare, che l'ulivo germoglia in questo, ma serve anzi ad indicarci il significato misterioso dell'antro. Ad onor del vero, il mondo non è nato affatto né arbitrariamente né dal caso; ma è l'opera del pensiero divino e della natura intelligente, e perciò innanzi all'antro, immagine del mondo, è piantato l'ulivo simbolo della divina saggezza [...] Esso è consacrato ad Athena [...] similmente il mondo è diretto dall'eterno pensiero e sempre verde d'una natura intelligente.

Omero, dal canto suo, narra<sup>38</sup>:

[...] due porte vi sono, una, volta a Borea, è la discesa per gli uomini, l'altra, invece, che si volge a Noto, è per gli dèi e non la varcano gli uomini, ma è il cammino degli immortali.

Oltre a quella delle Fate abitatrici, molto simili alle Ninfe, anche la caratteristica delle due porte trova il suo parallelo con l'antro della Sibilla Appenninica che, stante ai racconti di chi vi sarebbe stato secoli fa, avrebbe due accessi di cui il principale caratterizzato a un certo punto da una porta a doppio battente. Carmine Pisano annota<sup>39</sup>:

L'antro profetico doveva apparire luogo di echi e rimbombi, se si considera che il termine greco che lo definisce, *μυχός*, risulta apparentato al verbo *μυχθίζω* («soffio attraverso il naso, sbuffo, brontolo, sospiro, gemo») e ai sostantivi *μυχθισμός* («mormorio, gemito, rantolo») e *μυχμός* («gemito, strepito, urlo»).

La voce, emessa dalla sacerdotessa, mentre entra nelle orecchie di chi l'ascolta ritorna anche in lei<sup>40</sup>. Così i venti nell'antro: da cui la ragione del diverso calore del soffio dato che l'aria, nella comunicazione con l'esterno, cambia anche la propria temperatura.

<sup>37</sup> G. Kremmerz, *Commentarium*, Anno II, 1911, Nardini Editore, Firenze, 1980, pp. 298-299.

<sup>38</sup> Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., p. 37.

<sup>39</sup> C. Pisano, *La voce della Pizia: tra mito, rito e antropologia*, I Quaderni del ramo d'Oro on-line n. 6, (2013/2014), p. 17: [qro.unisi.it/frontend/default/files/Pisano\\_La\\_voce\\_della\\_Pizia.pdf](http://qro.unisi.it/frontend/default/files/Pisano_La_voce_della_Pizia.pdf).

<sup>40</sup> Cfr. S.P.H.C.I. Fr+ Tm di Miriam, *I Quaderni delle Accademie Miriamiche – Giuliana*, cit., p. 123: «[...] le parole pronunciate nei riti si sdoppiano in quanto risuonano all'interno e contemporaneamente ritornano all'esterno per il canale auricolare (che funge da vagina-matrice)».

Proprio Porfirio spiega<sup>41</sup>:

[...] Borea ben conviene alle anime che scendono nella generazione [...] Il soffio di Noto, invece, dissolve. Il soffio di Borea, infatti, essendo più freddo, congela e mantiene nel freddo della generazione terrestre; quello di Noto, più caldo, dissolve e rinvia l'anima verso il calore del divino. Poiché la terra da noi abitata è più settentrionale, necessariamente le anime che qui sono generate hanno consuetudine con Borea, le anime che si allontanano da qui, invece, con Noto; questo è il motivo per cui Borea è impetuoso quando inizia a soffiare, Noto invece quando sta terminando [...]

L'aspetto dei venti è stato anche oggetto di disamina da parte dello studioso Elémire Zolla<sup>42</sup>:

Borea è il pietrificante, congelante. Austro il dissolvente, rifocillante. È necessario che sentano Borea le anime che nascono sulla terra, Austro quelle che se ne partono.

Il soffio, come si sa, alimenta o spegne la fiamma e può direzionarla. Per questa ragione i due venti che animano la grotta delle Ninfe potrebbero collegarsi alla Sfinge, in quanto anch'essa oracolare nella sua duplice funzione creativa e distruttiva.

<sup>41</sup> Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., p. 71.

<sup>42</sup> E. Zolla, *I mistici dell'occidente*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1976, p. 179.

## CAPITOLO IV

### ANALOGIE DEGLI ELEMENTI DEL TIMBRO CON LA TRADIZIONE ERMETICA E LA FISIOLOGIA UMANA

#### 1 – La donna-antro-ninfa-sibilla-dea

Per esaminare il significato allegorico della donna alata è necessario, prima di tutto, ribadire e porre in rilievo come questa delinei, con le sue ali dispiegate, un antro, uno spazio, un contenitore del quale, tuttavia, è ella stessa contenuta. Lo spazio così circoscritto richiama un archetipo dal carattere universale<sup>1</sup>: il centro cosmico, che non è un luogo in senso letterale o topografico, bensì unitario e originario ove si «perpetua incessantemente l'enigma della creazione»<sup>2</sup> e dal quale si estende ogni manifestazione creativa dell'Energia-Unica verso il molteplice e, in senso contrario, verso l'unità.

Grazie al corpus dottrinario e pratico codificato e tramandato nella Tradizione Egizia autentica, della quale la sfinge è un simbolo, l'uomo può arrivare a stabilire un contatto con codesto Centro. Infatti «l'aspirazione ultima di chi riuscisse a prendere coscienza fin nelle proprie molecole di questo enigma, è quella di divenirne parte in eterno»<sup>3</sup>.

La donna del timbro, assimilabile all'antro, richiama l'uso culturale che, sin dall'epoca neolitica, hanno sempre avuto le grotte nella funzione di "grembo della dea", quindi come reali luoghi di rigenerazione per gli iniziati. In tal senso, scrive la Gimbutas<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> Cfr. J. Ries, *Le costanti del sacro*, Jaka Book, Milano, 2008, pp. 14-15.

<sup>2</sup> A. M. Piscitelli, *La generosa e solare missione di un italico maestro d'ermetismo*, in S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *La via della Rosa*, Editrice Miriamica, Montemonaco (AP), 1999, p. 52.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>4</sup> M. Gimbutas, *Le dee viventi*, Edizioni Medusa, Milano, 2005, pp. 103-104.

Ai viventi, un rito come questo portava guarigione fisica e rinascita spirituale; mentre ai morti, la sepoltura all'interno di camere sotterranee disposte a forma di utero offriva la possibilità della rigenerazione attraverso il grembo simbolico della dea.

Sull'uso delle grotte in relazione alla loro significazione simbolica ritorna ancora la Gimbutas<sup>5</sup>:

I fedeli utilizzarono le grotte come santuari dal paleolitico superiore fino a tutto il neolitico [...] La loro forma peculiare, l'oscurità e le pareti umide connettevano simbolicamente le caverne alla tomba e all'utero [...] Alcuni ritrovamenti fanno pensare alla presenza nelle grotte di pellegrini e sacerdotesse. Gli archeologi hanno scoperto offerte votive e un numero considerevole di statue che rappresentano devoti (maschi) che salutano con il braccio destro alzato. La dea [...] cui venivano destinate offerte di miele, è menzionata per la prima volta su tavolette di Cnosso.

Queste le frasi enigmatiche incise su una tavoletta di terracotta rinvenuta a Cnosso e probabilmente databili intorno al XV secolo a.C.: «Miele a tutti gli dei» e «Un'anfora di miele alla Signora del Labirinto»<sup>6</sup>. Decifrate negli anni '50 dal filologo britannico Ventris, le frasi delle tavolette di Cnosso trovano in Kerényi, un'interpretazione che rimanda alla Dea Madre preistorica nella sua funzione di *da-pu-ri-to-jo po-ti-ni-ja*, cioè Potnia, in questo caso associata alle profondità della terra, matrice di fertilità e di vita<sup>7</sup>. Infatti, il tempio di Cnosso si suppone fosse un antro, orientato verso l'interno e verso il basso, entro il quale procedere col mitico filo di Arianna, "la massimamente sacra", e come un'ape mettendo in relazione il Sole al fiore.

A nord di Creta, iniziando dalla Siria e dalla Cilicia fino a Delfi e soprattutto a Creta stessa, dobbiamo supporre l'esistenza di grotte cultuali dove in una particolare occasione solenne si preparava una bevanda inebriante al miele entro un sacco di cuoio o in un otre. In base ai dati forniti da Plinio sulla preparazione della bevanda al miele e alla formula mitologica per la produzione di api, risulta che il periodo appropriato per la conclusione di tali operazioni era una festa di capodanno che coincideva con l'epoca del sorgere mattutino di Sirio ed era preceduta da un periodo di tempo di circa quaranta giorni.

Altro rimando interessante, che lega la Dea Madre, ma anche la figura

<sup>5</sup> M. Gimbutas, *Le dee viventi*, cit., pp. 198-199.

<sup>6</sup> K. Kerényi, *Nel labirinto*, cit., pp. 165-170.

<sup>7</sup> M. Gimbutas, *Le dee viventi*, cit., pp. 203-204.

della Sibilla, è la tessitura, concetto ben colto da Ignazio Burgio<sup>8</sup> nella sua disamina del mito di Teseo:

Arianna [...] personificazione dell'antica Grande Dea Madre Natura [...] è figura connessa con il culto solare e dunque la religione della rinascita. Essa fa un dono prezioso a tutti coloro che come Teseo (immagine di ogni defunto) sono rinchiusi nel labirinto ipogeo affinché possano uscirne rinati: ovvero il primo raggio dell'astro nascente che consegna a Teseo sotto forma di filo di lana: rosso come il sole all'alba.

Nella grotta della Regina Sibilla, nel ventre della montagna, l'eccelsa abitante, analogamente all'opera di Arianna, «fa la trama e l'ordito a un telaio di raggi di sole»<sup>9</sup>. Secondo le tradizioni locali<sup>10</sup> le fate sibilline, ancelle della Sibilla, si recavano a valle per insegnare alle giovani la filatura e la tessitura delle lane<sup>11</sup>. Dunque, miele e tessitura sono attività legate al culto della dea-madre, alle sibille e alle ninfe dell'antro porfiriano.

L'antro-cosmos formato dalla donna alata del timbro è dunque il luogo simbolico dello stato originario degli esseri e loro meta per risalire alle proprie radici divine, dopo un lungo e difficile viaggio catartico, come si legge nell'opera di Porfirio *L'Antro delle Ninfe*, analizzata nel III capitolo. Porfirio così commenta il passo omerico sull'antro di Itaca<sup>12</sup>:

Gli antichi consacravano davvero opportunamente antri e caverne al cosmo, considerato nella sua totalità o nelle sue parti, poiché facevano della terra il

<sup>8</sup> I. Burgio, *Le civiltà stellari*, StreetLib Editore, 2012, pp. 124 e segg.

<sup>9</sup> J. Lussu, *Il libro Perogno su donne streghe e Sibille*, Il lavoro editoriale, Ancona, 1982, pp. 37-53.

<sup>10</sup> M. Polia, *Tra Sant'Emidio e la Sibilla. Forme del sacro e del magico nella religiosità popolare ascolana*, Arnaldo Forni Editori, Bologna, 2004, pp. 228-231.

<sup>11</sup> La tessitura, che sia nel favo o riprodotta nella pietra, si traduce nel ritmico andare avanti e indietro di una spoletta o navetta: anticamente, un legnetto intorno cui era arrotolato il filo. Altro elemento da considerare è che anticamente il telaio era verticale. Quindi, se ci si deve figurare la tessitura per come la immaginavano un tempo, si deve pensare a una persona in piedi, associata a una struttura eretta e costituita da un ordito tenuto fermo per gravità, dove il filo della trama girava e rigirava orizzontalmente in una serie di circonvoluzioni costanti. Curiosamente, e forse proprio per questa caratteristica, la parola greca per "filo", "trama", è *πηνη* (*pene*) molto simile a *Πηνελόπη* (*pēnelōpe*) un tipo di anatra o fenicottero. L'una e l'altro, in particolare il fenicottero rosa, hanno infatti l'abitudine di camminare in una direzione e poi di ritornare sul percorso fatto in un ondeggiamento continuo mirato alla ricerca del cibo. Infine, non possiamo lasciare questa breve annotazione sull'arte della tessitura senza rilevare che anche Marija Gimbutas pone l'accento sulla relazione esistente tra quest'arte e la Grande Madre per via dei simboli che le sono pertinenti, quali la M, segni a zig-zag e chevron rinvenuti su fusaioli e pesi da telaio risalenti al Neolitico o, in epoca più recente, associati a decorazioni raffiguranti le filatrici e gli scranni sui quali esse sono rappresentate sedute e intente al loro lavoro. (Cfr. M. Gimbutas, *Il linguaggio della Dea*, cit., pp. 67 e segg.).

<sup>12</sup> Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., pp. 43-47.

simbolo della materia di cui il cosmo è costituito [...] Così consacrarono antri e caverne al cosmo e anche alle Ninfe, in virtù delle acque che stillano o sgorgano dagli antri, alle quali presiedono le Ninfe Naiadi [...] L'oscurità degli antri li indusse a vedervi il simbolo anche di tutte le potenze invisibili, la cui essenza appunto non è percepibile allo sguardo.

Delle ninfe, Porfirio dice<sup>13</sup>:

Con Ninfe Naiadi indichiamo in senso specifico le potenze che presiedono alle acque, ma i teologi designavano tutte le anime in generale che discendono nella generazione [...] Esse, infatti, amano il sangue e il seme umido [...]

A causa della sua stessa natura all'antro delle ninfe è lecito e possibile avvicinarsi solo *nudi*. Ovverossia vi si entra esclusivamente quando si è compiuto un vero e proprio percorso iniziatico e ci si è trasformati dal "di dentro", quando cioè si è compiuta tutta un'opera di purificazione tale da potersi accordare e vibrare all'unisono con le Forze invisibili che lo informano. «La nudità significa purezza fisica, morale intellettuale e spirituale, sorta di ritorno alle origini [...] morte al mondo profano, preludio alla rinascita iniziatica»<sup>14</sup>.

Il simbolo dell'antro ha pertanto una duplice finalità: da un lato permettere l'accesso al "centro" per diritto evolutivo, consacrando chi vi entra, dall'altro difendere e proibire l'entrata ai profani. Porfirio in proposito scrive<sup>15</sup>:

Giunti a questo antro, dice Omero, bisogna deporre ogni possesso esterno, denudarsi e assumere l'aspetto di un mendico dal corpo avvizzito, gettare ogni cosa superflua, staccarsi dalle sensazioni e allora deliberare con Atena, seduto con lei ai piedi dell'olivo, su come eliminare tutte le passioni che traviano la propria anima.

Né basta, perché, aggiunge Porfirio<sup>16</sup>, seduti sotto i rami dell'ulivo occorre ancora:

[...] cercare di placare il demone della nascita: non era possibile infatti liberarsi da questa vita dei sensi accecandola semplicemente, cercando di eliminarla rapidamente: colui che aveva avuto tale ardire era incalzato dall'ira

<sup>13</sup> Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., p. 51.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 239, 240.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 81-83.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 83.

degli dei del mare e della materia, divinità che si deve prima placare con sacrifici e faticose peregrinazioni e sofferenze di mendico, ora lottando con le passioni, ora avvalendosi di magie e astuzie, e trasformandosi completamente di fronte a esse per poter, nudo, senza stracci, distruggerle tutte. E neppure così egli si libererà delle sofferenze, ma solo quando sarà del tutto uscito dal mare e tra anime che ignorano a tal punto le opere del mare e della materia da ritenere, per la loro assoluta inesperienza degli strumenti e dell'attività del mare, che il remo sia un vaglio<sup>17</sup>.

Porfirio chiude il suo commento al passo omerico assicurando il lettore circa la sapienza degli antichi che parlarono di realtà iniziatiche attraverso la favola; allo stesso tempo lascia aperto uno spiraglio d'intuizione circa l'ipotesi enigmatica, in quanto indimostrabile, della "reincarnazione", richiamando così la credenza neoplatonica nella trasmigrazione delle anime. L'affrancarsi dalle rinascite, non più attraversando le acque uterine (simboleggiate dal mare), consente all'iniziato di giungere allo stato di immortalità.

Oltre a quello dell'antro, la donna alata del timbro accentra in sé aspetti sincretici che la caratterizzano in due principali modalità:

1) come una ninfa, cui nel mondo antico erano sacre le grotte-santuari dei culti femminili e terapeutici mediterranei d'eredità neolitica<sup>18</sup>, affiancati da fonti associate agli oracoli;

2) come altre donne oracolari, le Sibille, che avevano in antri le loro sedi privilegiate quali quello di Cuma in Campania, erede del leggendario centro oracolare sotterraneo del popolo dei Cimmeri, o quello dell'omonimo Monte Sibilla nelle Marche che ha dato origine al mito sibillino.

La Ninfa, nel timbro individuata anche dal turbante, il regale copricapo di origine medio-orientale<sup>19</sup> portato dalle antiche caste sacerdotali e simbolo di profezia, è pertanto assimilabile a molte raffigurazioni di sibille.

Circa il culto sibillino centro-italico afferma l'antropologo Tullio Seppilli<sup>20</sup>:

<sup>17</sup> N.d.R. Negli ultimi versi del commento di Porfirio, l'interpretazione si estende all'intero poema omerico: Odisseo, simbolo dell'anima, passa attraverso le generazioni per approdare alla sua vera patria.

<sup>18</sup> <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/kore-e-le-ninfe-nel-mediterraneo-tra-api-e-miele-2/>

<sup>19</sup> «L'uomo di Sumer, di Akkad e di Babilonia rappresenta la divinità sotto forma umana [...] La potenza del dio sembra localizzata e concentrata nella testa della statua e nel turbante che orna la testa. Questo turbante luminoso è il segno dell'autorità divina esercitata sull'universo» (J. Ries, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Editoriale Jaca Book, 2007, p.117).

<sup>20</sup> La citazione che segue è tratta da: A. M. Piscitelli, *L'antro della sciamana appenninica*, in AA.VV., *Sibilla sciamana della montagna*, Editrice Miriamica, Montemonaco (AP), 2001, p. 94-95.

[...] siamo di fronte al ricordo di un culto da inserirsi nella tipologia dei culti di grotta gestiti da sacerdoti principalmente femminili, un culto per la divinazione di cui è rimasta tradizione in tutta la zona. Quindi, grotta, femminile e divinazione, questi i tre punti chiave del culto sibillino.

Ma nel nostro timbro può desumersi, data la presenza della sfinge egizia, che la donna parimenti raffiguri una dea medio-orientale o egizia spesso raffigurate alate, poiché, appoggiandosi al basamento della sfinge, fa intuire che la tradizione egizia, coi suoi Misteri isiaci per l'osirificazione dalla stessa evocati e vigilati, a lei fa capo. In proposito così scrive il Maier<sup>21</sup>:

Perciò nei misteri isiaci celebrati dagli Egizi in onore di Osiride preti mitrati, rasati il corpo e la testa, vestiti di bianche tuniche e lini, ergevano sull'inizio dell'altare una statua del Silenzio detta Sigalione, affinché questi misteri rimanessero nascosti e sconosciuti al volgo; gli assistenti ricevevano l'ordine di tacere e volgere gli occhi a questa immagine. Con l'istesso scopo sistemavano agli angoli dell'altare statue della sfinge, simbolo della secreta conoscenza delle cose sacre.

Le prime due modalità d'essere della donna – ninfa e sibilla – nel corso della storia sono state ambientate in luoghi naturali, non in templi, ma in boschi sacri, sorgenti, grotte, in ogni caso fuori dal contesto cittadino, e si sono rivelate attraverso una natura incapace di assoggettarsi a strutture fisse, contrapposta ai poteri costituiti, antecedente all'epoca patriarcale e a ogni pantheon predeterminato. La figura dell'Iside, invece, benché dea protogona, erede della Grande Dea Madre neolitica, si inserisce nel contesto della codificazione templare dei Misteri iniziatici.

Tuttavia, le tre caratterizzazioni – ninfa, sibilla, divinità femminile – si amalgamano perfettamente, distinguendosi solo per i luoghi e i periodi storici in cui si sono manifestate e affermate, soprattutto se si tiene conto del fatto che ognuna delle tre è l'emblema di uno stato di massima purezza, l'unico propedeutico alla realizzazione di un potere creativo.

In tal guisa il Maestro M. A. Iah-Hel<sup>22</sup> decodifica l'espressione "vergini fatidiche", commentando l'incisione *Cavea Sibyllarum* inserita nell'opera *Chimico Crivello* di Parafraste Ocella del 1666, che mostra dieci sibille all'interno di una *cavea*, ossia di un recinto, quale preciso luogo in cui dimorano le Sibille, ossia la cavità delle vergini fatidiche:

<sup>21</sup> M. Maier, *Atalanta fugiens*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1984, p. 215.

<sup>22</sup> A. M. Piscitelli, *Sibilla alchemica: eresia di un'ipotesi*, in AA.VV., *Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienza e cultura*, Editrice Miriamica, Montemonaco (AP), 1999, p. 106.

[...] *faemina vel puella cujus pectus Numen recipit.*

Come scrive Servio nel commento a Virgilio.

Per vergini fatidiche vanno quindi intese dal Maestro quelle donne «la cui coscienza netta e pura è rientrata in possesso di volontà, potenza e maestà creative»<sup>23</sup>.

Tale triplice ruolo della donna nel Timbro, inoltre, sottende a una Tradizione sapienziale coniugata al femminile, precedente alla codificazione dei Misteri, che prevede<sup>24</sup>:

[...] l'esistenza di una tradizione orale, custodita, gestita e trasferita dalle donne alle stesse donne di madre in figlia e concernente i segreti della vita e del suo perpetuarsi secondo le leggi della natura manifeste nei tre regni [...]

Pertanto la donna alata, divinità medio-orientale ed egizia, è una Iside-Miriam, «maga, sacerdotessa, zingara, cartomante, medichessa, astrologa, divina»<sup>25</sup>, paradigma dell'origine femminile della Vita (da cui il simbolo della Matriarchia di Miriam nella Schola), principio vitale universale e individuale, origine e meta ultima del processo evolutivo degli esseri nonché della Tradizione autentica Egizia della S.P.H.C.I. che, per l'appunto, da Lei principia.

Ecco il perché della chiave nella mano dell'Iside egizia, il tau cruciale, «simbolo non della chiave del Nilo (fiume) come volgarmente spiegano i profani, ma chiave della crescita della vita e dei segreti del sacerdozio»<sup>26</sup>. Ecco il simbolo dell'asino d'oro di Apuleio che ritorna uomo solo quando ha mangiato il serto di rose dell'Iside, ecco i Misteri Isiaci dell'Egitto sacerdotale, dei quali la Fratellanza di Miriam è una riproposizione attuale; Misteri integrali e classificabili come i più elevati, filosoficamente parlando, tendenti all'osirificazione dell'essere umano.

## 2 – Le ali della Ninfa

Le ali degli uccelli sono state estesamente rappresentate dalle arti simboliche dell'antichità, quando gli uccelli erano gli unici a solcare i cieli

<sup>23</sup> A. M. Piscitelli, *Sibilla alchemica: eresia di un'ipotesi*, cit., p. 106.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>25</sup> G. Kremmerz, *Dedica a Maria*, in *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. II, p. 215.

<sup>26</sup> G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. II, p. 196.

e il loro volo diveniva l'emblema di potestà analogiche dell'essere umano.

La disposizione che le ali assumono nelle immagini, però, ne muta il significato simbolico, fermo restando il senso sostanziale dell'essere alato, del volo e dell'elemento aereo come sublimazione ed elevazione<sup>27</sup>.

Nel nostro caso la posizione delle ali è a "volo abbassato"<sup>28</sup> o chiuso, ovverossia le penne delle ali sono rivolte verso il basso, quindi in picchiata sulla preda. Ma il significato loro attribuito nel corso del tempo e in araldica è anche relativo alle virtù della prudenza, saggezza e giustizia<sup>29</sup>. Sono altresì rappresentate a volo abbassato quando sono custodi di un segreto inaccessibile, visto che plasticamente lo racchiudono, come nel caso dell'arca dell'alleanza dotata di ali e, parimenti, quando sono volte a proteggere.

La richiesta di protezione grazie all'ombra di ali divine è diffusa nel mondo antico. In Egitto, nell'area semita e siro-caldea fu cara l'espressione tradotta come «all'ombra delle ali»<sup>30</sup> per esprimere la protezione divina. Così nei salmi che, come è noto, sono la trasposizione di inni egizi<sup>31</sup>:

*Scapulis suis obumbrabit tibi, et sub pennis ejus sperabis* [...] 'Egli ti metterà all'ombra delle sue ali e sotto queste ali tu spererai' (Salmo XC, 4).

Osservando inoltre il timbro, le ali che si spiegano dalle spalle della donna avvolgendo una parte precipua dello spazio, anzi sarebbe meglio dire, creandolo, più che ali piumate sembrano le ossa/cartilagini di grandi volatili come l'aquila o la mitica Fenice, quest'ultima legata alle Ninfe, come, enigmaticamente, Esiodo (VIII-VII a.C.) scrive<sup>32</sup>:

La garrula cornice vive nove generazioni d'uomini vecchi;  
il cervo quattro età della cornice, il corvo  
vive l'età di tre cervi, ma la fenice vive nove età dei corvi;  
le Ninfe poi dalle belle chiome, figliuole dell'egioco Giove  
vivono l'età di dieci fenici.  
La vita delle Ninfe valutossi 9720 anni.

<sup>27</sup> Cfr. A. Cattabiani, *Volario*, Mondadori, Milano, 2015.

<sup>28</sup> «Nell'araldica nobiliare il "Volo abbassato" rappresenta l'aquila sulla roccia, l'astore o il falcone da caccia sulla pertica» (L. Charbonneau-Lassay, *Il Bestiario del Cristo*, Vol. I, Edizioni Arkeios, Roma, 1994, p. 265).

<sup>29</sup> L. Tettoni, F. Saladini, *Teatro araldico*, Vol. VII, coi tipi di Claudio Wilmant, Milano, 1843.

<sup>30</sup> Cfr. P. L. Guiducci, *Dalle sabbie dell'Egitto all'Università di Manchester*, <http://www.latheotokos.it/>

<sup>31</sup> Cfr. S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Dispense*, Anno Accademico 2007-2008, Cap. 4°, p. 8.

<sup>32</sup> M. A. Marchi (a cura di), *Supplemento al Dizionario tecnico-etimologico-filologico*, Tipografia di Luigi di Giacomo Pirola, Milano, 1841, p. 206.

Il linguaggio criptico ha tuttavia una chiave di lettura data dal numero 10. Dieci infatti sono le fenici menzionate che potrebbero corrispondere alle dieci Sibille, come abbiamo già visto analizzando l'iconografia della figura femminile. Inoltre le ali troverebbero una corrispondenza sia nella Fenice, il mitico uccello transitato nelle culture mediterranee, sia nella realistica aquila.

Nobilissima fra gli uccelli, l'aquila disdegna il basso e si compiace delle sconfinite solitudini; il suo nido è inaccessibile sulle alte vette; è sola fra gli animali capace di sostenere i raggi del sole ed ha preminente posizione fra gli uccelli come il leone fra gli altri animali.

Al pari degli altri grandi rapaci predatori, fu destinata dalle antiche culture a rappresentare il mondo divino, in contrapposizione al mondo umano o terreno. Fra i popoli del Mediterraneo l'aquila ebbe un invariato significato, un costante ed immutabile simbolismo legato alla regalità e al divino. Dagli Egizi, agli Ittiti, agli Assiri, e ai Greci e ai Romani, che ne fecero l'uccello sacro a Giove, l'aquila fu dotata di insegne reali e divine.

In Egitto l'uccello Bennu, forse originario del Delta, era chiamato Fenice dai Greci, e simboleggiava l'anima di Osiride-Ra, poiché annunciava all'Egitto il ritorno della fertile stagione, l'inizio di nuove ere, araldo delle cose avvenire. A partire dal Medio Regno era raffigurato nelle sembianze di airone purpureo (o cinerino), visto che questi aironi migrano in Egitto ogni anno al tempo delle inondazioni del Nilo.

La letteratura ermetica alessandrina chiama il Bennu "L'Uccello sacro" e un testo del II secolo precisa<sup>33</sup>:

Io sono la Fenice, vieni da me, tu che ti levi dai quattro venti; tu che insufflasti all'uomo il pneuma affinché visse. Io sono il signore di tutte le bellezze del mondo. Ascolta, tu che possiedi il nome sacro e ineffabile.

La leggenda voleva che Bennu, l'uccello primordiale, posatosi sulla collina originaria della creazione nella notte dei tempi, unico uccello vivente sulla terra della sua specie, toccasse il santuario di Eliopoli ogni cinquecento anni. Lanciando il suo grido primevo, aveva dall'inizio dei tempi attivato i cicli temporali, siderali, planetari, solari e lunari, alla base di tutte le speculazioni egiziane, rappresentando il mistero del perpetuo rinnovarsi e la continuità attraverso l'incessante reiterazione dei cicli, e perciò era "grande Bennu, da cui ha origine il corso del tempo".

<sup>33</sup> R. Lachaud, *Magia e iniziazione nell'Egitto dei faraoni. L'universo dei simboli e degli dei. Spazio, tempo, magia e medicina*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997, p. 95.

Ma era anche il guardiano che sorveglia ciò che esiste, il giorno e la notte, il passato ed il futuro, l'occidente e l'oriente.

A somiglianza del dio Sole, il Bennu auto-rigenerava sé stesso, rinascendo dal rogo delle sue ceneri e dunque dal fuoco nel quale elemento comburente poteva permanere senza alterazioni. Era simbolo perciò della resurrezione di Osiride e della rigenerazione dell'essere umano, la cui ultima trasformazione era rappresentata proprio dal Bennu.

Vi era, infatti, nel *Libro dei morti* una formula per assumere l'aspetto di un Bennu, mentre nel capitolo CXXII dello stesso testo appare la frase rituale: «Stella del mattino, spianami la via, affinché io rientri nel bell'Occidente», che associa Bennu a Venere allorquando la stella mattutina appare dopo il tramonto del sole ad occidente. Venere, come Sirio, è Iside, colei che annuncia la piena, l'inizio di un nuovo ciclo<sup>34</sup>.

Nel IV secolo d.C. Nonno, il poeta greco dell'Egitto, nel suo *Inno al Sole* scriveva<sup>35</sup>:

Sui tuoi altari profumati la fenice, il saggio uccello millenario, reca nei propri artigli dalle unghie ricurve alcuni rametti odorosi, ed in tal modo si apporta la fine e l'inizio di una vita che estrae da sé medesima.

La Tradizione ermetica della Schola miriamica non si discosta dagli antichissimi significati attribuiti dall'Egitto templare all'Araba Fenice.

Infatti essa è un «simbolo antichissimo che corrisponde alla trasmutazione completa del metallo grezzo – uomo – in oro o Ibis formato dall'uomo che ordinariamente non ha che un ibis potenziale e virtuale in embrione amorfo»<sup>36</sup>, laddove per Ibis, sempre secondo la filosofia ermetica di matrice egizia, deve intendersi il corpo mercuriale<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> R. Lachaud, *op. cit.*, p. 96.

<sup>35</sup> L. Charbonneau-Lassay, *op. cit.*, p. 580.

<sup>36</sup> A. M. Piscitelli, *Dalla Matriarchia di Miriam alle pratiche trasmutatorie*, in S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *La via della Rosa*, Editrice Miriamica, Montemonaco (AP), 1999, p. 129.

<sup>37</sup> La teoria ermetica dei quattro corpi è funzionale a razionalizzare l'ascesa dell'essere umano. Nel *Fascicolo B* della Schola Giuliano Kremmerz spiega: «L'uomo deve essere considerato come un Essere, che contiene in sé i quattro elementi che costituiscono l'universo: 1° Un corpo sensibile e grave (carne, ossa, tessuti cornei). 2° Un'emanazione più sottile emanante dal primo e costituente la sua sensibilità più grave (nervi, centri nervosi, cervello). 3° Una più completa individualità emanante dalle due precedenti e costituente la sua mentalità o uomo mentale. 4° Un principio luminoso, intellettuale, partecipante della vita universale e quindi fonte inesaurita della vitalità, tanto spirituale che corporale. I nomi che la Magia dà a questi quattro elementi costitutivi sono tradizionali e presi a prestito dalle mitologie: Corpo saturniano – mangia, divora, si rinnova, si riproduce. Corpo lunare – vive dalla fonte del primo come la luna dalla luce del sole. 3° Corpo mercuriale – individualità risultante, cioè uomo mentale, alato al capo e ai piedi e il più possibile a

Ulteriore delucidazione la offre il Maestro M. A. Iah-Hel laddove scrive<sup>38</sup>:

[...] il simbolo dell'ultima fase alchemica, la Rubedo, e quindi del compimento dell'Opera, del "Flus unius Dei", della Pietra Filosofale, della rigenerazione della vita indistruttibile, è la Fenice, uccello favoloso proveniente dall'antica mitica Fenicia, Rossa terra d'Amore, e che la tradizione fa risorgere dalle proprie ceneri!

Per quanto riguarda il simbolo della Fenice si aggiunge quanto Belfegor o Benno<sup>39</sup> scriveva nel 1949 in apertura alla Rivista mensile *La Fenice*, organo di propaganda della Fr+ Tm+ di Miriam<sup>40</sup>:

La Fenice, a quanto sostiene Ovidio, si trovava negli Elisi, cioè Eli-Isis (sole e luna) e adombrava un mistero, l'ultimo a conoscersi, unico per tutto il mondo [...] L'uccello fu adorato in varie città e venne messo in relazione col dio Sole (Rig), anzi lo si vede appollaiato presso la tomba di Osiride e, secondo i testi delle Piramidi, nel Tempio della Fenice era la pietra sacra puntuta, dalla quale era sorto nei primordi il dio.

Il rosso, il fuoco, le ceneri che volano facilmente al vento, l'uccello purpureo, il rogo, la resurrezione e gli Elisi, sono tutti ingredienti, procedimenti e risultati di operazioni alchemiche, che si praticano in un recondito Centro, ove lo O è la Fiamma, lo O è l'Orifiamma e lo O è la Sfinge; del quale Centro potrebbe dirsi, come per l'Araba Fenice, "che vi sia ognuno lo dice, ove sia nessun lo sa".

[...] Nel simbolo della Fenice stanno la chiave e la parola di passo per comunicare con l'Occulto Sinedrio, la cui gerarchia non si estranea dai suoi dipendenti ed è la sola DOMINANTE<sup>41</sup>.

Un'ulteriore considerazione è la forma che assumono le ali del timbro. Chiaramente si legge la lettera alfabetica emme (M). Tale lettera sembra aver avuto origine in Fenicia come *mem* col significato di acqua; la sua

contatto con Giove, Io superiore. 4° Corpo solare – l'individualità divina, la quale non si manifesta all'uomo che per mezzo del corpo mercuriale, che a sua volta si manifesta al lunare e questo al saturniano». Kremmerz, sempre nel *Fascicolo B*, aggiunge che: «Il novizio deve comprendere che questa divisione è puramente fatta per intenderci in maniera concreta, ma che non esiste veramente nell'uomo, perché questi quattro corpi sono compenetrati in modo che ogni atomo del corpo fisico umano contiene gli altri tre rudimentalmente o atomicamente».

<sup>38</sup> A. M. Piscitelli, *Sibilla Alchemica: eresia di un'ipotesi*, cit., p. 115.

<sup>39</sup> Domenico Lombardi (1863-1951), Delegato Generale della S.P.H.C.I. e già Segretario Generale della stessa.

<sup>40</sup> Fr+ Tm+ di Miriam, *La Fenice – Rivista di Studi Esoterici*, Edizioni Rebis, Viareggio, 1987, pp. 5-6.

<sup>41</sup> N.d.R. Dal latino 'Domina', 'Signora', 'padrona', 'donna' + il suffisso 'nte', participio presente di 'agere', 'agente', 'operante', 'guidante'. In sintesi, 'La donna agente'.

forma, infatti, coincide con l'ideogramma rappresentante una superficie d'acqua<sup>42</sup> o una sorgente d'acqua. I cabalisti<sup>43</sup> riconoscono nella 'M' una delle tre lettere madri, connessa all'Acqua (nei suoi stati: gassoso, liquido e solido) e a tutto quanto ad essa si riferisce. Per tale motivo ad essa è associato il concetto di morte e rinascita. La 'M' è anche l'iniziale del nome Maria o Miriam.

### 3 – La Sfinge sul suo basamento

La sfinge del timbro, anche se *re-interpretatio* sincretica di iconografie attinte a tradizioni diverse, vuole rappresentare la sfinge egizia e rievocare il suo classico ed universale significato simbolico ed analogico di creatura metà leone e metà essere umano, ancor più se si considerano il contesto ove è posta e gli elementi che la affiancano. A partire infatti dall'originario modello egizio, la sfinge ha viaggiato nel Mediterraneo sin dal I millennio a.C.

Procediamo preliminarmente ad una succinta panoramica della sua presenza nell'arte dei popoli dell'antichità e della sua traslitterazione nelle diverse culture, per verificare le funzioni che le venivano attribuite.

In Mesopotamia la sfinge è rappresentata come un leone con testa umana, alato, maschio o femmina. In Egitto ha corpo leonino seduto, zampe anteriori distese e volto umano, operante protezione nei confronti dei templi nelle cui prossimità era situata. È chiamata "dio-leone", in qualità di guardiana delle tenebre della notte e della morte, e "Horus dei due orizzonti", alludendo al percorso del sole e ai suoi due aspetti, notturno e diurno. Una variante egiziana, oltre alla crisosfinge con testa caprina, è la sfinge con l'ureo, costituito da un serpente che rappresenta la forza e la dignità regale. La Grande sfinge di Giza ritrarrebbe il dio Horo che tenta di vedere il padre Ra, il sole nascente, nel suo viaggio attraverso la valle. «La sua faccia dipinta di rosso contempla il solo punto dell'orizzonte in cui si leva il sole. È il guardiano delle soglie proibite e delle mummie regali; ascolta il canto dei pianeti; veglia al confine dell'eternità, su tutto ciò che fu e su tutto ciò che sarà; guarda scorrere lontano il Nilo celeste e navigare le barche solari»<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> AA. VV., *Storia della scrittura*, Giunti Editore, Firenze, 2000, p. 34.

<sup>43</sup> R. Asioli, *Arte calligrafica e meditazione sull'alfabeto ebraico*, lulu.com, p. 64.

<sup>44</sup> La citazione, tratta da M. P. Fiorentino, *Tarocchi e cammino iniziatico*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997, è riportata in nota a p. 52; in essa si fa riferimento all'opera di Albert Champdor, *Le Livre des Morts*, Éditions Albin Michel, Paris, 1975.

Nell'iconografia egizia la sfinge, in quanto immagine del sovrano, è prevalentemente maschile, con il capo coperto dal *nemes* (il copricapo dei sovrani egizi), le corone del Basso e Alto Egitto, frequentemente il pettorale *wekh*, l'ureo sulla fronte e la barba osirica. Non mancano tuttavia sfingi femminili, personificazioni di regine di particolare importanza. In questi casi la sfinge assume capigliatura hathorica con riccioli, mentre persiste la barba osirica. Alle volte ha una zampa alzata che calpesta il nemico. In seguito, in epoca Hyksos, appaiono variazioni derivate dall'influenza dell'arte siriana, e più marginalmente egea, origine delle modificazioni proprie del Nuovo Regno, come le sfingi alate<sup>45</sup>. In Siria l'acquisizione dall'Egitto di immagini di faraoni e regine egizie in forma di sfinge, dà origine a sfingi quasi costantemente alate, poste prevalentemente a fianco di ingressi, o come basi delle colonne centrali delle porte, in qualità di geni tutelari e guardiane-protettrici del passaggio<sup>46</sup>. In area fenicia gli artisti combinano il modello egizio con il motivo della sfinge alata a guardia dell'albero sacro, radicato nel vicino oriente dell'età del bronzo<sup>47</sup>.

In Grecia<sup>48</sup> la sfinge fa la sua prima apparizione nell'arte cretese-micenea ed è alata e femminile, derivata dalle modificazioni, avvenute in ambiente anatolico e siriano, della sfinge egizia maschile e aptera, immagine del faraone. Ha dunque volto di donna, è dotata di mammelle e folta chioma; raffigurata seduta sulle zampe posteriori e ritta su quelle anteriori, è sempre alata e ha petto, zampe e coda di leone.

Ricompare tra la fine dell'VIII sec. a.C. e l'inizio del VII, in seguito ai nuovi e frequenti rapporti con l'Oriente, collegata alla saga tebana, con ali dalle terminazioni arrotondate. Parimenti compare in Etruria, insieme a sirene, grifi, leoni e cavalli alati, grazie ai contatti con le culture del Mediterraneo orientale.

Nell'arte romana si ritrova, in linea di massima, il tipo di sfinge fissato dall'iconografia greca classica: essa è rappresentata quasi sempre con petto femminile<sup>49</sup> ed ha triplice ruolo apotropaico, funerario e decorativo, con una certa prevalenza dell'aspetto di guardiana del sepolcro e protettrice

<sup>45</sup> F. Sciacca, *Le prime sfingi in Etruria. Iconografie e contesti*, in *Il bestiario fantastico di età orientalizzante nella penisola italiana* a cura di M. C. Biella, E. Giovanelli, L. G. Perego, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento, 2012, p. 239.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 240.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 241.

<sup>48</sup> La sfinge è documentata nel complesso dei bronzi cretesi dell'Antro Ideo. Vedi cap. I del presente quaderno: *L'Antro della Dea: simbologia e mitica di un archetipo*.

<sup>49</sup> Cfr. [http://www.treccani.it/enciclopedia/sfinge\\_\(Enciclopedia-dell'-Arte-Antica\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/sfinge_(Enciclopedia-dell'-Arte-Antica)/).

dei defunti<sup>50</sup>. Dati i suoi requisiti è consequenziale affermare che la Sfinge, assisa per lo più all'entrata dei templi, rappresenta il "Guardiano" della Tradizione Iniziatica e dei suoi Misteri, confondendosi con la stessa Tradizione Ermetica proveniente dall'Egitto antico quale Scienza delle Scienze e Filosofia ieratica, e che è ella stessa il mistero che circonda, tramanda e protegge la Scienza Sacra.



Fig. 12 – Sfingi

La Sfinge egizia, scrive Giuliano Kremmerz «manca di verga ma ha le mammelle e certi artigli di belva che non piacciono neanche a vederli dipinti»<sup>51</sup>. Gli artigli sono allusivi della capacità assoluta di difendere, conservare e preservare da qualunque tentativo prevaricatorio, mentre le mammelle, ben evidenziate nella sfinge del nostro timbro, alludono al nutrimento e alla cura che la tradizione ermetica riserva all'iniziando.

<sup>50</sup> F. P. Arata, *L'Arco di Marco Aurelio a Tripoli (Oea): una nuova ipotesi esegetica*, in *Studi Miscellanei*, 29, L'Erma di Bretschneider, 1996, pp. 22-23.

<sup>51</sup> G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. I, p. 315.

In altre parole, la Sfinge è sempre stata associata, sin dalla sua genesi, al Tempio iniziatico. «L'iniziazione è simboleggiata dalla Sfinge Egizia, testa di donna e artigli di leone per conservare: tutti vogliono sapere senza rischiare niente, né la pelle, né il benessere sociale, cotal cosa è fuor delle regole della natura»<sup>52</sup>. Sull'argomento della sfinge e sulla sua significazione simbolica, J. M. Kremm-Erz scrive<sup>53</sup>:

[...] l'iniziazione ti ricorda che la sfinge egizia ha nelle mani tramutati gli artigli leonini, mentre le ali potenti dell'aquila le danno la potestà del volo. Il maestro ti dice che se il tuo spirito tu tempri per sottrarlo alla necessità delle cose peribili, se lo rendi indipendente da esse, ne potrai disporre. Altri, se non tu stesso, non potrà privarti neanche delle caduche cose, perché – trasformato in Sfinge – risolutamente e con te, per te e per il tuo simile, secondo la giustizia incrollabile della prima Virtù (il problema di mutarti in sfinge a faccia umana) tu terrai gli artigli del leone sulle cose peribili che nessuno potrà toglierti, nessuno potrà strapparti, se tu hai volontà del possesso [...] Ma fino a quando tu non ti sarai separato dalle cose terrene caduche, senza spirito alcuno di dolore, fino a quando tu non avrai separato te stesso immutabile dalla mutabilità delle cose umane, non avrai né l'artiglio del leone per conservarle, né la forza mentale di crearle; voler agire contro questa legge è atto di pazzia superbia umana.

Concetti che in forma poetica, ha espresso Eliphas Lévi in *Favole e simboli*, nella Terza Parte dedicata a *I sette grandi Simboli – Profezie*<sup>54</sup>:

La fronte d'uomo della sfinge parla di intelligenza,  
le sue mammelle di amore, le sue unghie di combattimenti;  
le sue ali sono la fede, il sogno e la speranza,  
e i suoi fianchi di toro il lavoro di quaggiù!  
Se sai lavorare, credere, amare, difenderti,  
se non sei incatenato dai vili bisogni,  
se il tuo cuore sa volere ed il tuo spirito comprendere,  
Re di Tebe, salve! Eccoti incoronato!

Secondo la filosofia ermetica, infatti, la sfinge allude alla quintessenza e all'uomo occulto, all'opera alchemica e al segreto inerente le sue operazioni; alle potenzialità evolutive insite nell'uomo e infine alla ciclicità del tempo sacro. In proposito, chiarendo che tutti i misteri

<sup>52</sup> N. R. Ottaviano, *Gnosticismo e Iniziazione*, in G. Kremmerz, *Commentarium*, Anno I, cit., p. 210.

<sup>53</sup> J. M. Kremm-Erz, *Corpus Philosophicum totius Magiae Restitutum a J. M. Kremm-Erz aegyptiaco*.

<sup>54</sup> I versetti riportati sono stati tradotti da: Éliphas Lévi, *Fables et Symboles avec leur explication*, Librairie Germer Baillière, Paris, 1863, p. 459.

dell'Ermetismo si concentrano e si intensificano in quel microcosmo spaventosamente semplice che è l'uomo, o sfinge enigmatica, scrive Giuliano Kremmerz<sup>55</sup>:

L'uomo esteriore (fisico) racchiude un uomo interiore (spirito), il quale sfugge alle analisi dei metodi impiegati per studiare l'uomo esteriore o visibile che è il suo involucro [...] l'uomo invisibile o mentale non è che la Sfinge, cioè l'enigma che a tutto si presta e a tutto arriva. La Sfinge, se ne guardate le forme nelle antiche mitologie, o se ne leggete le descrizioni, è la trasformazione possibile, fino ai limiti dell'utopia, dell'animo umano [...] Lo studioso, attraverso questo simbolo della sfinge ieratica, vegga attentamente ritratto l'uomo invisibile, involuto nell'uomo terrestre o animale. Quest'uomo invisibile, mente o spirito, rappresenta tutte le possibilità di pervenire, cioè l'angelizzazione o la divinizzazione dell'uomo vivente, e quindi di ogni potestà divina [...] Di qui la scienza delle scienze o filosofia ieratica che rappresenta il punto di origine di ogni verità, la sorgente di ogni conoscenza nuova, la fonte di ogni sapere [...]

Tale Tradizione, Scienza, Filosofia e pratica operatoria, è quella che informa la S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam sin dalla sua prima ristrutturazione ad opera di J. M. Kremm-Erz, come Egli, nella Sua opera di divulgazione, ha più volte espresso ponendo la Fratellanza sotto l'alta protezione del Grande Ordine Egiziano attraverso un Patto, mai revocato, stipulato nella Pragmatica Fondamentale del 1909 e assicurando che<sup>56</sup>:

La scuola nuovissima darà carattere al pensiero dell'interpretazione pitagorica italica del magismo, e al di là, al disopra del magismo, sormontando le particolarità dei rituali, affermerà la immortalità luminosa dello spirito intelligente della materia, passando dalla concezione simbolica della sfinge umana o umanizzata al raggiungimento divino di un atomo materia e pensiero.

Parimenti l'attuale Delegazione Generale di M. A. Iah-Hel ha più volte, generosamente, reso noto e dimostrato, attraverso la pubblicazione di documenti originali del Grande Ordine Egizio, sotto la cui alta protezione, si ribadisce, è posta la Schola Hermetica, come siano stati gli stessi Vertici dell'Ordine a disporre la costituzione della Fratellanza di Miriam per veicolare la Sacra Scienza<sup>57</sup>:

[...] il percorso ermetico, da sempre, poggia inesorabilmente sulla universale

<sup>55</sup> G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. III, pp. 533-535.

<sup>56</sup> G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. II, p. 336.

<sup>57</sup> M. A. Iah-Hel (a cura di), *La Pietra Angolare Miriamica*, cit., p. 351.

Legge di evoluzione degli esseri, Legge della cui esplicazione la Scienza Sacra detiene le chiavi operative e della cui inviolabilità il Grande Ordine Egiziano, per quanto se ne sa, è ferreo custode.

E ancora<sup>58</sup>:

(L'Essenza della Tradizione Iniziatica) va conquistata solo attraverso il collegamento col Grande Ordine Egiziano il quale, similmente alla mitica Sfinge egizia, dalla testa e dal petto di donna e dagli artigli di leone, possiede, conserva e difende il patrimonio millenario della Sacra Scienza Pontificale per nutrire la propria nobile stirpe di Iniziati e, loro tramite, prodigarlo *pro salute populi* all'umanità intera.

Attingendo poi direttamente dai regolamenti interni dell'Ordine<sup>59</sup>:

Il Grande Primitivo Oriente Egiziano Filosofico e Scientifico è l'oriente della scienza perfetta, assoluta e immutabile che ha per simbolo il Sole, e l'attributo di egizio o egiziano, sta ad indicare l'Egitto come punto intermedio tra le due rivelazioni jeratiche, l'orientale e l'occidentale, le due manifestazioni simboliche della stessa verità.

La Sfinge dunque cela l'esistenza di un occulto sinedrio, di un Centro che è il punto di contatto, convergenza e integrazione dell'essere purificato, di colui, cioè, che ha compiuto con successo un lungo percorso purificatorio. Quasi sempre raffigurata, come nel nostro Timbro, accovacciata su di un basamento a forma di parallelepipedo, al quale sembra saldata in uno a protezione della solidità di una tradizione di cui non si intravede né principio né fine nonché di un centro dalla misteriosa ubicazione<sup>60</sup>.

Come già evidenziato nel Quaderno dell'Accademia Pitagora, questo Centro è rappresentato nella Schola dal Collegio Operante o Direzione, come si desume dall'Organigramma della Fratellanza di Miriam. Chiamato anche Serbatoio o Bottone centrale della Mistica Rosa di Miriam, in esso «si perpetua incessantemente l'enigma della creazione»<sup>61</sup>. Pertanto la Sfinge è posta a guardia dei Misteri dell'Iside-Miriam che «rappresenta il culto più

<sup>58</sup> M. A. Iah.Hel (a cura di), *La Pietra Angolare Miriamica*, cit., p. 491.

<sup>59</sup> S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Giuliano Kremmerz – L'eredità isiaca e osiridea dell'Egitto sacerdotale*, Editrice Miriamica, Montemonaco (AP), 2002, p. 106.

<sup>60</sup> Si tratta, evidentemente, dello stesso «recondito CENTRO» del quale fa menzione Belfegor/Benno nella citazione riportata a p. 81.

<sup>61</sup> A. M. Piscitelli, *La generosa e solare missione di un italico maestro d'Ermetismo*, in S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *La via della Rosa*, cit., p. 52.

elevato filosoficamente e magicamente parlando»<sup>62</sup>, al pari delle altre divinità muliebri o lunari delle monarchie assiro-babilonesi.

La Sfinge che affianca l'Iside, al suo pari, è la Mater che custodisce il segreto di vita e di morte: segreto di vita in quanto orientata a Est, di fronte alle Piramidi, simbolo dell'uomo e del cosmo; Madre iniziatica e, come l'Iside, Iniziatrice ai Misteri dell'osirificazione; simbolo di morte perché segna i tempi ciclici in cui grandi avvenimenti determinano le ere di purificazione cosmica, ma anche di purificazione umana e, dunque, emblema di trasformazione.

Non potrebbe essere diversamente, perché se come è in alto, così è in basso, tutta la geometria sacra, custodita dagli Egizi e scolpita nella pietra, richiama sia la ciclicità dei fenomeni sia la duplicità dell'immagine di Iside: quella di *Mater* luminosa nel processo di aggregazione della materia universale o della formazione del corpo di Luce e l'altra nel suo aspetto di distruttrice, quella che i Greci prediligono rappresentare nelle loro Sfingi (*sphinx*, la strangolatrice).

L'aspetto di orologio cosmico di trasformazione è stato infatti ben messo in luce dalla sapienza egizia, che ha edificato sia la Sfinge che le piramidi secondo misure precise e simboliche, misure che richiamano la precessione degli equinozi e i fattori determinanti i cambiamenti, ma anche i rapporti armonici che presiedono alla composizione di ogni forma, umana e non. Rimane la certezza che la Sfinge è simbolo della Donna, mentre la Piramide è l'immagine dell'Uomo integrato che ha saputo leggere nel grande libro della ciclicità della natura.

Inoltre, la Sfinge del timbro accademiale, posta alle spalle della donna e volta verso la sinistra dell'osservatore, in realtà guarda verso l'oriente, cioè in direzione della sorgente della Luce Ammonea.

In conclusione, tutto nella Sfinge è simbolo, immagine e numero, perché il simbolo, in quanto funzione di ricongiungimento in atto (come si desume dal suo etimo), travalica la razionalità spesso ingannevole e arriva dritto al cuore, dove il linguaggio è quello dell'anima, della qualità e non della quantità.

L'uomo non può accedere alla Scienza e all'Arte se non s'impadronisce prima del linguaggio sintetico e analogico che si rispecchia nelle più infinitesime particelle dell'Universo, atomo compreso, e nulla può vedere se non scopre l'analogia che lega insieme i diversi livelli di realtà.

<sup>62</sup> G. Kremmez, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. I, p. 314.

#### 4 – L'elemento acqueo

Per cogliere il significato dell'acqua agitata e increspata che nel timbro si trova fra le ali e sulla testa della donna, bisogna nuovamente ricorrere all'immagine paradigmatica dell'*Antro delle Ninfe* di Porfirio.

Infatti l'acqua, penetrata all'interno della terra, può scorrere lungo un intricato sistema di grotte e gallerie, anche del tutto sconosciuto, che costituisce un vero e proprio mondo sotterraneo, per tornare a giorno attraverso le sorgenti carsiche principali. A tali sorgenti, a volte considerate sacre e oracolari e sovente habitat di Ninfe, che prediligono per l'appunto i luoghi umidi, sono sempre stati attribuiti poteri rigenerativi e terapeutici. *In acqua salus*, si dice infatti, perché spesso si tratta di acque termali, ricche di principi idro-minerali a diversa composizione chimica. Le acque degli antri rese pure dalla roccia che le emette, scaturendo similmente in alto come in basso, formano le stalattiti e le stalagmiti che caratterizzano le grotte ipogee, arricchendosi dei minerali che la pietra cede loro.

Anche altrove, a proposito del collegamento fra il principio umido e la salute, lo stesso Kremmerz evidenzia che<sup>63</sup>:

[...] l'antichissima medicina considerava l'organismo umano come un sol pezzo di carne in vegetazione [...] Quindi, per mantenere il corpo vegetabile in crescita, la medicina astrologica ricorreva analogicamente all'adattamento [...] (in quanto) le diverse infermità si riducevano a quattro categorie: eccesso di principio umido, difetto di umido, ostruzione delle vie per la circolazione dei principi acquosi o liquidi, fermentazione degli umori.

L'acqua che sgorga da una sorgente, per la purezza incontaminata e originaria, per la dinamicità e, si potrebbe dire, per l'"agitazione" che l'anima, per il potere energetico, quindi in sintesi per la "vitalità" che possiede, può essere considerata un'acqua dinamizzata naturalmente e dalla grande forza vibratoria senz'altro benefica per la salute. Queste valenze sono state rese eccellentemente, alla sommità del timbro, dalle increspature che movimentano l'acqua.

Più ancora, e secondo recenti studi, l'acqua non solo assorbirebbe colori, sapori e qualità ma, come azzardato dall'avanguardia scientifica, ne manterrebbe anche la memoria e le impressioni magnetiche, che arriverebbero sino al punto di condizionare la forma di aggregazione delle molecole.

L'osservazione dell'ambiente naturale, sulle sue tangibili peculiarità e

<sup>63</sup> G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. III, pp. 377-378.

bellezze, sulla vita che prorompe ovunque in tutte le sue facce, fecero scaturire l'analogia di talune sue manifestazioni coi fenomeni del sacro, coi fenomeni, cioè, non immediatamente visibili. Per questa ragione la sorgente e le acque che ne sgorgano furono «*fons et origo*» di culti, riti e miti dei popoli dall'antichità, con una impressionante continuità fino ai giorni odierni<sup>64</sup>.

La sorgente e le sue acque sono state considerate sempre dalle antiche cosmogonie come inseparabili, perché la vita e la sua sorgente creatrice non sono divisibili. La sorgente è sempre stata vista come «matrice di tutte le possibilità di esistenza»<sup>65</sup>, e la sua acqua come contenente le forme e i germi delle sue infinite possibilità manifestative, fecondatrici, terapeutiche e catartiche.

Il principio dell'unità e non divisibilità tra le forme e le sostanze dell'esistente è così indicato da Giuliano Kremmerz<sup>66</sup>:

In natura esiste tra le forme un legame indissolubile come fra tutte le sostanze. Questo concetto unitario del macrocosmo unità universale, non è un saggio di difficile interpretazione dell'idea manifestativa della non separazione delle cose. La visione dell'universo è relativa, ma dovunque e comunque armonica e di immagini legate e mai indipendenti. Questa unità nella natura esiste per impossibilità di separazione.

Le acque, dunque, sin dall'antichità, sono state messe in relazione con il principio vitale, a prescindere dalla forma che assumono. Ad esempio, nel ventre materno il liquido amniotico protegge il feto e contribuisce a portargli il nutrimento; nel seme l'umidità fa sviluppare il germoglio; dalle montagne ruscelli e rivoli cavano i cristalli. Ecco allora che, come asserisce Porfirio, l'acqua «coopera alla generazione»<sup>67</sup>. Di contro, in tutti i regni della natura, venendo meno il principio vitale, l'acqua svolge una funzione inversa e quindi putrefà, marcisce, riassorbe.

«La vita umana – osserva la Gimbutas – incomincia nel regno acqueo di un utero di donna, così per analogia la dea era la sorgente di tutta la vita, umana, vegetale e animale. Essa regnava su tutte le fonti d'acqua: laghi, fiumi, sorgenti, pozzi e nuvole di pioggia»<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Cfr. M. Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976 (si veda, in particolare, l'inizio del Cap. V, *Le Acque e il simbolismo acquatico*).

<sup>65</sup> *Ivi*.

<sup>66</sup> Giuliano Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. II, pp. 306-307

<sup>67</sup> Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., p. 61.

<sup>68</sup> M. Gimbutas, *Le dee viventi*, cit., p. 43.

Al pari delle acque che rendevano sacro lo spazio circostante, i fiumi, carichi di energia sacrale, per centinaia di migliaia di anni hanno accomunato gli uomini, stabilendo con essi strette relazioni, come in Egitto definito da Erodoto “dono del Nilo”. Dice Semiramide, fondatrice di Babilonia, in un’iscrizione posta all’ingresso dei suoi giardini pensili<sup>69</sup>:

Ho costretto i fiumi a scorrere nei letti che avevo tracciato per essi; li ho portati dovunque potessero essere utili; ho fecondato la terra sterile con l’acqua dei miei fiumi.

Risalire il fiume per scoprire la sua sorgente rappresentava il tentativo di arrivare alle radici della vita e dell’immortalità<sup>70</sup>, mentre il discenderlo simboleggiava seguire il corso ordinario dei costumi e dei tempi. La prima modalità coincideva con l’andare contro corrente, la seconda nel verso della corrente, la quale poteva essere realmente dominata solo quando si fosse compiuto in precedenza il primo percorso. Ricordiamo di aver fatto questa esperienza nelle Gole dell’Infernaccio (situate nelle Marche, Catena dei Monti Sibillini) che conducono alla sorgente del fiume Tenna, guidati dal Maestro M. A. Iah-Hel. Se alla corrente si dà l’accezione di corrente profana, corrente del senso comune, è facile cogliere il significato analogico dell’esperienza. Procedere contro corrente è faticoso e arduo, mentre andare nel verso della corrente è agevole ma non conduce alla “sorgente”. Scrive in proposito Giuliano Kremmerz<sup>71</sup>:

Domandate ad un uomo se vuol diventare mago. Salvo l’eccezione di coloro che hanno paura di sembrare ridicoli ed esser dileggiati, tutti gli uomini verrebbero alla vostra scuola. Essi che vogliono? Tre grandi ideali: la salute della carne, il danaro e la donna. Come raggiungere questo? Con tre ricette, una pei quattrini, una per la perpetua sanità, una per le belle signore. Il maestro invece terrà all’assemblea dei concorrenti un discorso leale [...] ma quando il maestro avrà spiegato che dall’oggi al domani non si diventa mago né fata, che è necessario abnegazione e virtù di toro per salire l’aspra ascesa della verità, l’assemblea sparisce e resta un sol discepolo, un uomo che è pronto a sfidar tutto pur di giungere in porto [...] il discepolo si può considerare per iniziato appena esce dalla corrente comune.

<sup>69</sup> A. Guillerme, alla voce *Acqua*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, treccani.it.

<sup>70</sup> «In India un’immagine familiare di pellegrinaggio è quella del fiume. Celebre è quello che porta i fedeli alle sorgenti del Gange, il fiume sacro per eccellenza. Questo pellegrinaggio assomiglia ad una navigazione contro corrente, a un fiume che risale verso la sorgente» (J. Ries, *L’uomo e il sacro nella storia dell’umanità*, Ed. Jaka Book, Milano, 2007, p. 539).

<sup>71</sup> G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. I, pp.143-144.

Nelle esperienze seminariali compiute in seno alla Schola l'acqua è stato il primo elemento sperimentato insieme con il Maestro M. A. Iah-Hel nell'avviamento all'ecoalfabetizzazione al linguaggio della natura. Nel parco dei Monti Sibillini si era infatti partiti dall'Infernaccio, gola dove l'acqua si fa eco tonante del torrente che prende velocità, per poi soffermarsi a bere là dove trasuda, colando dal monte Zampa, nelle famose 'pisciarelle'.

Quindi, nei vari approcci successivi, scanditi dallo scroscio costante di questo elemento, si è rimontati alla sorgente del fiume, pure conosciuta come Cascata Nascosta o Cascata del Rio, e da lì al vicino laghetto. In una sorta di *regressus ad uterum* l'acqua è dunque stata oggetto e soggetto di conoscenza attiva nelle attività seminariali di un decennio.

Né va dimenticata la condivisione della sperimentazione suggerita dal Maestro Kremmerz sia nelle Lunazioni che nell'Opera Omnia. Pensiamo al settennale rito della Zweur-ka, che ha ritmo lunare<sup>72</sup>, sperimentato anche col Maestro con le acque dei Monti Sibillini per chiedere la salute<sup>73</sup>; il rito ci ha visti mescolare e sorseggiare il prezioso elemento per otto volte, formulando ciascuno a ogni sorso la richiesta per sé stesso.

Nell'ambito delle esperienze antecedenti la riattivazione delle Accademie, pure i momenti di *otium* hanno visto l'acqua protagonista. A somiglianza di quanto era in uso nella civiltà romana antica, dove i siti in prossimità di una fontana, una sorgente o un corso d'acqua erano considerati sacri e propizi al ristoro, con il Maestro M. A. Iah-Hel ci si è sovente soffermati presso un ninfeo. Come i progenitori italici raccolti nel punto dove la Naiade aveva la sua dimora, al Ninfeo si è sostato e anche banchettato, sempre giovandosi della virtù purificatrice dell'acqua. Al Ninfeo la sperimentazione con l'acqua ha raggiunto il proprio culmine: lì i convenuti hanno pure potuto beneficiare di una auto-aspersione con l'acqua infusa di rose ed erbe fiorili esposta all'irraggiamento delle stelle e dell'astro notturno, il tutto appositamente predisposto durante la notte dal Maestro. Uniche testimoni visibili, le farfalle danzanti al ritmo cadenzato del ruscello.

La sorgente, della quale si sta trattando in queste righe, non è da riferirsi esclusivamente ai corsi d'acqua, ma anche al mondo delle idee e alla ricerca dell'origine e della causa prima.

<sup>72</sup> L'occasione del rito si è ripresentata anche durante l'anno appena trascorso.

<sup>73</sup> Menzionato in G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, Vol. I, *cit.*, p. 147: «quando il sole entra nella costellazione del Leone a ritmo di sette si possono chiedere amore, salute, denaro. In particolare per la salute, vicini a un corso d'acqua, si prendono 8 sorsi d'acqua in una coppa di cristallo dicendo Ralàfa che è il nome dell'ora».

Afferma Giuliano Kremmerz che<sup>74</sup>:

[...] le mitologie classiche di tutti i popoli antichi contengono gli stessi elementi simbolici e immaginativi come zampillanti da una sorgente unica originale e ignota storicamente a noi.

Il problema del riconoscimento delle origini, della fonte o della genesi di una tradizione, di una sapienza, di una cultura è effettivamente arduo.

Il binomio Sorgente-Acqua fu utilizzato nel mondo antico per indicare il Centro Unico di creazione delle forme (nell'acqua simbolicamente sono contenuti tutti i germi delle manifestazioni) ed è stato adoperato nel timbro dell'Accademia Porfiriana per designare la fonte unica della Tradizione Iniziatica Ermetica. In proposito, il Maestro Kremmerz spiega<sup>75</sup>:

La Scuola Ermetica Italica, ispirandosi a una sorgente più antica del periodo in cui la Magna Grecia e le terre meridionali erano laboratori di una filosofia che non si scriveva o formulava in dommi pomposi, ricerca nell'astrale umano o incosciente, idee, impressioni, ricordi di una vita preconcezionale e non prenatale o vita uterina come fanno il Freud e i suoi discepoli.

E aggiunge poi un altro tassello allorquando scrive che<sup>76</sup>:

L'Egitto nel mondo antico rappresenta l'anello di congiunzione tra l'oriente e l'occidente e tra l'antichissimo e il meno antico.

Si comprende che l'Egitto templare ha raccolto l'eredità ieratica sapienziale di culture antichissime di cui poco si sa e di altre meno antiche relative alla scienza perfetta dell'animo umano e delle leggi che regolano la sua evoluzione, per fissarle nella Tradizione Egizia Autentica, infine veicolata nella S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam.

Infatti scrive M. A. Iah-Hel<sup>77</sup>:

[...] con la volontà di trasferire ai discepoli la teoria e la pratica magica della tradizione egizia nella sua interezza, (Kremmerz) suggeriva come creare in sé lo stato ermetico.

<sup>74</sup> G. Kremmerz, *I Dialoghi sull'Ermetismo*, Editrice Miriamica, Bari, 1991, p. 209.

<sup>75</sup> *Ivi.*, p. 72.

<sup>76</sup> G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, cit., Vol. II, p. 318.

<sup>77</sup> M. A. Iah-Hel, *La Tradizione osirideo-egizia e partenopea-nilense nel nuovo millennio*, in Giuliano Kremmerz: *l'eredità isaiaca e osiridea dell'Egitto sacerdotale*, cit., p. 105.

Ma i più generosi e ampi chiarimenti al proposito, come già detto nel paragrafo sulla Sfinge, sono stati offerti dalla attuale Delegazione Generale del Maestro M. A. Iah-Hel che ha voluto pubblicare alcuni brani tratti dai Regolamenti del Grande Ordine Egizio<sup>78</sup>, che ben chiariscono quale sia la Sorgente della Scienza Sacra, trasfusa nella S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam<sup>79</sup>:

Unica sorgente e perpetuazione della Scienza pura di sopra tutte le forme politiche delle diverse epoche, il Grande Oriente Egiziano è restato la fonte del sacro fiume della sapienza universale indipendentemente da ogni applicazione ai tempi diversi [...] Nel corrente anno 6002, alle Sorgenti del Nilo, al centro dell'Universo, sono vivi due centri sacri sottoposti alla Legge, per la perfezione delle Virtù Umane e per la perpetuazione della Sacra Scienza Pontificale Egizia. Ed i due centri sono in vita, e resteranno prosperi di Scienza in eterno, fino a quando piacerà all'uomo di ignorare da dove viene e dove andrà.

È evidente che le Sorgenti del Nilo non si riferiscono al fiume come vogliono gli archeologi volgari, ma al «Nilo Sacro della verità e dei misteri sacerdotali di cui nessuno dei profani può discorrere, se prima non si inizia nelle verità della magia che è la chiave filosofica di tutte le religioni»<sup>80</sup>.

Infine, per quanto riguarda i vapori acquei disegnati come nubi all'interno delle sommità di ambedue le ali della donna del timbro, si richiama quanto a proposito dell'ermeneutica delle nubi, il cui processo di formazione è analogo all'operazione alchemica del Bagnomaria, preludio di uno stato quintessenziato, è già stato trattato nel Quaderno dell'Accademia Sebezia<sup>81</sup>:

[...] (il Bagnomaria) consente, attraverso reiterate operazioni, di distillare una sostanza, con una modalità dolce, non violenta, grazie alla funzione mediatrice dell'acqua e dell'aria sul fuoco il quale, per la loro azione, produce un calore moderato e costante, consentendo di conservare inalterati essenza e spirito della sostanza (perché non ne fa perdere il principio umido) e di separarli da ogni impurità per poi ricondensarli in forma quintessenziata.

<sup>78</sup> Per sapere di più su questo Organismo Iniziatico si consiglia la lettura di *La Pietra Angolare Miriamica*, a cura di M. A. Iah-Hel, *cit.*, e in particolare il capitolo IV intitolato *Il Grande Ordine Egiziano documentato dai manoscritti di Luciano Galleani-Jesboama*.

<sup>79</sup> M. A. Iah-Hel, *La Tradizione osirideo-egizia e partenopea-nilense nel nuovo millennio*, in Giuliano Kremmerz: *l'eredità isiacca e osiridea dell'Egitto sacerdotale*, *cit.*, pp. 106-107.

<sup>80</sup> G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, *cit.*, Vol. I, p. 248.

<sup>81</sup> S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Quaderni delle Accademie Miriamiche – Sebezia, Il Timbro dell'Accademia*, Grafiche Millefiorini, Norcia, 2015, p. 43-44.

Questo aspetto ci dà ulteriore conferma del fatto che ci troviamo di fronte a un timbro, l'ultimo ad essere esaminato, che allude a un Centro Sacro universale che riunisce in sé gli aspetti iniziatici della tradizione occidentale e orientale e al quale l'uomo può accedere solo in determinate condizioni di purezza e di evoluzione, come anche Porfirio chiarisce nel suo commento all'*Antro delle Ninfe*.

## 5 – L'iconografia del timbro nella fisiologia umana

L'immagine raffigurata sul timbro dell'Accademia Porfiriana suggerisce ipotesi interpretative differenti a seconda della valenza realistica o simbolica attribuita dall'osservatore agli elementi costitutivi della scena.

All'esame oggettivo della composizione, il complesso iconografico rappresentato dal soggetto femminile e dalle sue ali, dalla forma originale e inconsueta rispetto all'iconografia solitamente attribuita a personaggi angelici o geniali, delimita nel complesso uno spazio interno da uno esterno.



Fig. 13 – Evidenziazione dello spazio-antro nel timbro dell'Accademia Porfiriana

Se ci si accosta all'esame del timbro con spirito analogico e pitagorico, riportando, quindi, alla realtà concreta e oggettivabile l'analisi delle figure rappresentate e delle relazioni tra le figure stesse, è possibile individuare nel nostro stesso organismo un "luogo" assimilabile a quello

descritto nel timbro. Il profilo della figura femminile, infatti, e delle ali, che da lei si dipartono delimitando lo spazio interno, ricorda con immediatezza, a chiunque abbia familiarità con le tavole anatomiche, la forma di cavità ossee contenute nel corpo umano fra le quali, primariamente, la cavità pelvica.

Si è pensato ad una cavità ossea per il rapporto di analogia del tessuto osseo con la pietra o la roccia da cui l'antro è costituito, che ricordano il Saturno degli ermetisti. Allo stesso modo le ninfe, specificatamente Naiadi, legate, quindi, ai corsi d'acqua corrente, riportano prontamente all'acqua,<sup>82</sup> ovvero all'elemento umido che dalla pietra zampilla nella grotta come "acque perenni", ricordando i fluidi organici. Sempre di natura ossea possono, così, essere considerati "gli alti telai di pietra" su cui le ninfe «tessono manti purpurei, meraviglia a vedersi»<sup>83</sup>, apparati scheletrici, quindi, su cui l'elemento umido appone masse muscolari di colore rosso vivo.

L'antro disegnato dalle grandi ali del timbro può essere visto come stilizzazione rocciosa-ossea del bacino femminile. Attingendo alle indicazioni di Porfirio vediamo che vi è una somiglianza tra il riferimento alle ossa su cui le Ninfe tessono con telai di pietra manti di porpora, ovvero la carne, (analogamente le anime scendono nell'antro/utero per la generazione) con le ossa del bacino entro cui è contenuta la matrice, l'utero in cui appunto si incarna la vita.

L'assimilazione dei telai di pietra o roccia con le ossa induce logicamente a interpretare antro, telaio, e Ninfa come un tutt'uno, senza alcuna distinzione sostanziale. Forse, l'interrogativo di Porfirio sul perché di un telaio di pietra invece che di legno trova spiegazione proprio nel timbro voluto da Kremmerz, che stilizza le ali come ossa/roccia/Donna, ossia come una cosa sola atta a generare o creare.

La Ninfa che tesse o che lavora o che fa un'azione generatrice trova corrispondenza nell'etimo che designa le "piccole labbra dei genitali esterni femminili", che delimitano tra loro il vestibolo della vagina.

Come si nota dalle figure, il bacino femminile è più slargato e arrotondato rispetto al maschile: ciò consente di ospitare l'utero gravido e soprattutto la fuoriuscita della testa del feto dal canale del parto al momento della nascita.

<sup>82</sup> Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit. Cfr. nota 28, p. 112.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 39.

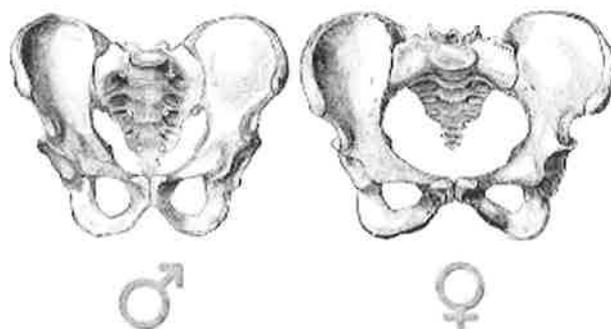


Fig. 14 – Le ossa del bacino maschile e femminile

Lo stesso organo riproduttivo femminile può ricordare un'apertura alare per come si dispongono le tube di Falloppio, che, dai lati della base dell'utero, convergono verso le ovaie.

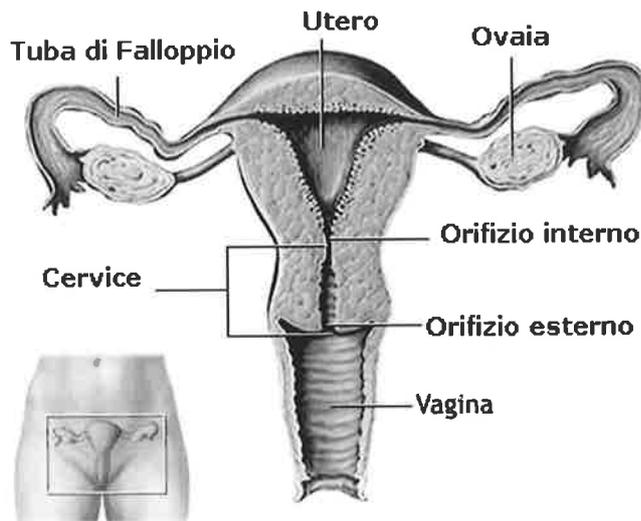


Fig. 15 – L'organo riproduttivo femminile nella sua fisiologica complessità

L'antro, inteso quindi come spazio interiore del corpo in cui prendono vita altri esseri in carne e ossa, ha suggerito che la cavità ossea cui accenna Porfirio e cui allude l'immagine del timbro possa essere identificata con il

bacino umano, nella cui cavità trovano posto l'utero e gli annessi (tube e ovaie), gli organi della riproduzione femminile.

Il bacino è costituito da tre ossa bilaterali: ileo, ischio e pube e, posteriormente, dall'osso sacro e dal coccige, che, articolandosi tra loro, delimitano due spazi interni: uno superiore, detto grande bacino o grande pelvi, e uno inferiore, detto piccolo bacino o piccola pelvi. All'esterno l'articolazione delle tre ossa laterali costituisce l'acetabolo, la cavità in cui si articola il femore.

L'articolazione del sacro con l'ileo di destra e di sinistra avviene per incastro della protuberanza, detta appunto "ala del sacro", con la corrispondente "ala dell'ileo". Sono infatti dette ali iliache le due espansioni dell'ileo destro e sinistro che si articolano indietro con l'osso sacro e in avanti con l'ischio, contribuendo a delimitare con la sinfisi pubica la grande pelvi.

La sovrapposizione della silhouette del bacino all'immagine del timbro permette di osservare la perfetta coincidenza delle ali della figura femminile del timbro con le ali ossee del bacino.

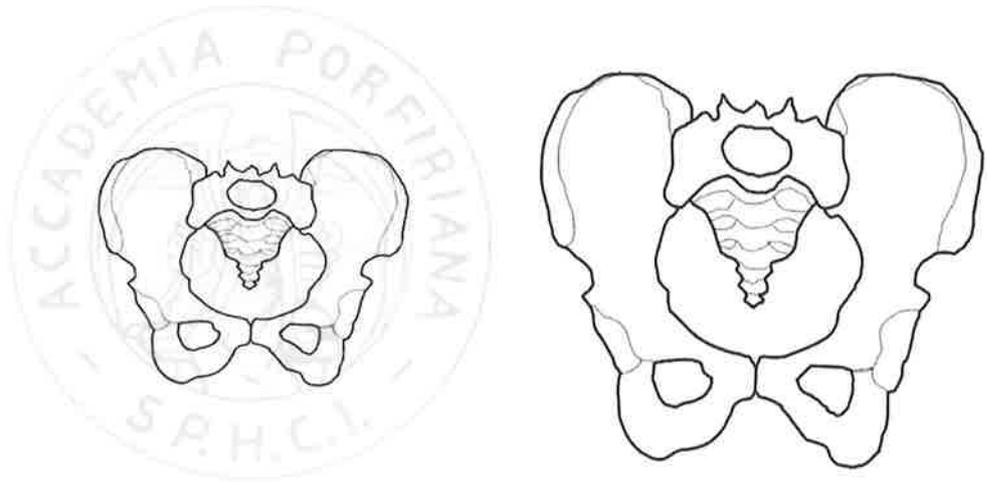


Fig. 16 – Sovrapposizione delle ossa del bacino femminile all'immagine del timbro

A rafforzare questa analogia formale contribuisce anche la morfologia dell'osso sacro, lo *ieros osteon* dei greci, costituito dall'unione di quattro vertebre che, nel punto di fusione dei corpi vertebrali, formano quattro rilievi trasversali che coincidono, sovrapponendo l'immagine del bacino osseo all'immagine del timbro, con le pliche della veste della figura femminile (Fig. 16).

La parola sacro indica «ciò che è connesso all'esperienza di una realtà totalmente diversa, rispetto alla quale l'uomo si sente radicalmente inferiore, subendone l'azione e restandone atterrito e insieme affascinato; in opposizione a profano, ciò che è sacro è separato, è altro, così come sono separati dalla comunità sia coloro che sono addetti a stabilire con esso un rapporto, sia i luoghi destinati ad atti con cui tale rapporto si stabilisce»<sup>84</sup>.

I latini, traducendo con osso sacro le parole greche *ἱερον εὐστέον*, 'osso grosso', non commisero un errore di traduzione ma attribuirono una connotazione sacrale al luogo del corpo dove avviene l'incontro, lo *hieros gamos*, tra gli spermatozoi e gli ovociti che dà origine alla nuova vita.

La cavità del bacino accoglie, infatti, l'apparato riproduttivo femminile, nella cui oscurità si compie il mistero della generazione, rappresentato dalla sfige, e in cui la vita, protetta dal liquido amniotico o elemento umido, nasce e si sviluppa grazie alle sostanze nutritive apportate dal sangue, l'elemento fluido che scorre perenne.

Questa cavità può essere, in effetti, lo stesso spazio interno cui allude l'iconografia del timbro e lo scritto di Porfirio.

<sup>84</sup> Vocabolario online, Treccani.it.

## RIFLESSIONI CONCLUSIVE

A conclusione di questo nostro studio sul nome e sul timbro dell'Accademia Porfiriana, proviamo a gettare uno sguardo di sintesi sui riferimenti simbolici che, come pietre miliari dislocate *ad hoc* da una Volontà Superiore, hanno segnato il tracciato lungo il quale è andato snodandosi il percorso storico-ermeneutico sin qui compiuto. Tracciato che, rientrando nel progetto complessivo che nel frattempo ha già visto impegnate le altre Accademie della Schola, si è caratterizzato sin dall'inizio per peculiarità di "orientamento".

Nella *Presentazione* al Quaderno si è asserito apertamente che in virtù della particolare collocazione geografica e del ruolo che è chiamata a svolgere nel progetto unitario della Schola, all'Accademia Porfiriana è associata simbolicamente la Porta del Sud, in giustapposizione alla ubicazione e al ruolo propri dell'Accademia Giuliana, cui corrisponde invece la Porta del Nord.

Si delinea in tal modo, nell'esplicazione dell'attività della Schola, un asse ideale Nord-Sud che, perpendicolare al parallelo Est-Ovest su cui invece si snoda la localizzazione delle altre due Accademie miriamiche, Sebezia e Pitagora, appare porsi in piena corrispondenza analogica con l'asse lungo il quale si dispongono le linee di forza del campo magnetico terrestre, così a formare idealmente, col loro intersecarsi, quasi una croce le cui linee, incontrandosi al centro, rivelano la collocazione centro-italica dell'Accademia Vergiliana.

Sul valore simbolico dello stesso asse Nord-Sud, in relazione alla collocazione dei due accessi all'Antro delle Ninfe, si è soffermato Porfirio che, commentando Omero, precisa che la Porta del Nord è destinata agli uomini mortali, mentre la Porta del Sud è riservata agli dei immortali. Verosimilmente, la ragione che induce Porfirio ad attribuire diversa destinazione d'uso ai due accessi va ricercata nel simbolismo legato ai due punti cardinali Nord e Sud nella loro proiezione nella sfera celeste.

Il Nord terrestre, infatti, si rapporta nella sfera celeste al Nadir che è rappresentativo delle tenebre notturne occultanti il sole dopo il suo tramonto e prima che all'alba risorga. Quindi, per analogia, questo sole

occultato va a indicare la stessa condizione dell'essere umano ordinario il cui principio vitale, dopo la morte e prima della rinascita, si trova prigioniero nel nocciolo di una materia astrale ancora impura tanto che, per legge evolutiva e di gravità, viene attratto nella catena delle reincarnazioni precipitando nell'antro-utero terrestre deputato a nutrirlo rivestendolo di carne e umanità.

Il Sud terrestre, invece, corrispondendo nella sfera celeste allo Zenit, ossia al punto astronomico nel quale il Sole si trova all'apice del suo percorso apparente, sta a indicare, analogicamente, il momento in cui l'essere umano, presa coscienza delle proprie potenzialità evolutive, tende all'integrazione col suo stesso principio vitale divino, consentendone così la manifestazione fino al massimo dello splendore o "luce piena", e conseguentemente fissandola nella propria realizzazione individuata di Essere Integrato aspirante a divenire un Nume Vivente<sup>1</sup>.

Lungo l'asse Nord-Sud sono dunque collocati da Omero e Porfirio i due accessi all'antro, sulla cui portata archetipica e sui suoi collegamenti con quella dimensione a-storica che è propria del mito ci si è ampiamente soffermati nel corso del nostro studio. In questa sede vogliamo tuttavia riprenderne l'immagine in particolare per l'affinità fonetica che lega il suo etimo, *αντρον* (*antron*), 'spelunca', 'caverna', 'grotta' e, per estensione del senso figurato, 'luogo oscuro e misterioso', con *ανδρος* (*andros*), 'uomo' e, sempre per estensione, 'essere umano'.

<sup>1</sup> Per altro, dobbiamo osservare che l'orientamento lungo l'asse Nord-Sud caratterizza anche la disposizione dell'operatore in alcune delle pratiche rituali della Schola. Il Rito di Kons di primavera, per esempio, richiede che l'operatore sia collocato a Sud e rivolto verso Nord. Come ben sanno i praticanti della Schola, la finalità del Rito di Kons sta nella richiesta di ottenimento della Luce, nonché della Salute. La parola 'salute' va qui presa oltre che nella sua accezione corrente anche secondo il valore etimologico posseduto, che è quello di 'salus', ossia di 'salvezza' intesa come conseguenza del processo di emancipazione dai condizionamenti che avvulpano l'essere umano, sia quelli ereditati sia quelli acquisiti successivamente alla nascita e attraverso l'interazione con l'ambiente. Ebbene, codesta richiesta non si intende indirizzata a "entità" estranee ed esterne all'operatore o a divinità comunque intese e anch'esse a lui esterne; nell'evocazione l'operatore si rivolge al proprio Principio Vitale Divino prigioniero nel fodero di carne, a quel Sole Occulto che, come ci rivela il Maestro Kremmerz, rappresenta il Principio più alto in noi. Questo "Sole Occulto", ossia questo Sole occultato nelle e dalle tenebre della condizione umana ordinaria e ancora assopita, ha la propria corrispondenza analogica e trascendente nel punto astronomico del Nadir, punto nel quale si trova il "Sole di Mezzanotte" e al quale dovrà introspettivamente rivolgersi l'operatore. Nel rito iniziatico dato da J. M. Kremm-Erz ci si deve attendere, come Egli stesso metaforicamente ci conferma in occasione di un altro rito, anch'esso da eseguirsi in primavera, un solo grande fenomeno e cioè «che il Sole spunti, che all'oriente della psiche addormentata del discepolo si affacci il grande dio della luce mentale e che il giorno sia fatto nell'animo di chi la invoca» (G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi, cit.*, Vol. I, p. 389), quell'emblematico "oriente" della Tradizione iniziatica, punto intermedio fra la condizione umana passiva e la coscienza attivata dalla tensione evolutiva.

Fondendo insieme le due immagini, infatti Kremmerz dice che «l'uomo è la profondità, l'abisso insondabile»<sup>2</sup>. «Sondate nell'abisso – egli dice ancora – e vi troverete le chiavi delle religioni vecchie e nuove»<sup>3</sup>.

Ecco allora che, sempre sul piano simbolico, l'antro e l'essere umano diventano interscambiabili nel momento stesso in cui le loro rappresentazioni si propongono come metafore allusive di un "mistero". Un mistero che è alla base e all'origine di ogni mistica sacra e che, occultato o artatamente dimenticato dalle religioni, è stato codificato e tramandato dalle tradizioni esoteriche autentiche per essere rivelato ai soli iniziati.

Il percorso ermeneutico indicato dal nostro timbro, graficamente e analogicamente rappresentativo dell'antro delle Ninfe commentato da Porfirio, sembra però portare a una conclusione che libera da ogni ambiguità interpretativa: l'antro, in virtù anche dell'oscurità e dell'umidità che ne caratterizzano i recessi più profondi, è rapportabile propriamente alla cavità uterina e, per estensione, al principio femminile di cui essa cavità è un emblematico e indispensabile organo creativo.

Dunque, la vera sede del mistero è il Femminile integrato in ogni suo potere nonché porta di accesso all'abisso insondabile dell'umanità in quanto vaso di gestazione della vita nelle sue innumerevoli forme e sostanze<sup>4</sup>.

Non deve meravigliare pertanto, nella sintesi espressiva dell'immagine del timbro, che la Donna-Dea-Ninfa si imponga come icona centralizzante, manifestandosi nella propria virtù-forza di intermediazione attiva. Ella di fatto, con la mano destra sembra attingere dal corpo della sfinge quel *corpus* dottrinale codificato e indispensabile per propiziare al "candidato"<sup>5</sup> all'iniziazione il "travaso" – da un contenitore altrimenti inaccessibile – della Scienza sacra, nel mentre, con la mano sinistra, si predispone ad accogliere nell'antro misterico il prescelto al quale soltanto consentirà, per legge evolutiva di giustizia, di sollevare il suo velo allorquando sarà ivi giunto nella medesima condizione che Porfirio così egregiamente descrive<sup>6</sup> e che ci piace nuovamente evidenziare lasciando al lettore la facoltà di attualizzarne il senso al proprio percorso esperienziale:

<sup>2</sup> G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi, cit.*, Vol. II, p. 303.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 304.

<sup>4</sup> A questo proposito e solo per inciso vogliamo additare all'attenzione del lettore che, in lingua greca, il termine *αγγος*, che sta a indicare il 'vaso', il 'recipiente', il 'contenitore' ha anche il significato di 'utero', ciò che ancora una volta ci riconduce alle considerazioni sviluppate in chiusura del capitolo IV.

<sup>5</sup> Etimologicamente 'colui che si è reso candido' e dunque il 'purificato'.

<sup>6</sup> Porfirio, *L'antro delle Ninfe, cit.*, vv. 34, 35.

Giunti a questo antro, dice Omero, bisogna deporre ogni possesso esterno, denudarsi e assumere l'aspetto di un mendico dal corpo avvizzito, gettare ogni cosa superflua, staccarsi dalle sensazioni e allora deliberare con Atena, seduto con lei ai piedi dell'olivo, su come eliminare tutte le passioni che traviano la propria anima... e sotto i suoi rami cercare di placare il demone della nascita: non era possibile infatti liberarsi da questa vita dei sensi accecandola semplicemente, cercando di eliminarla rapidamente: colui che aveva avuto tale ardire era incalzato dall'ira degli dei del mare e della materia, divinità che si deve prima placare con sacrifici e faticose peregrinazioni e sofferenze di mendico, ora lottando con le passioni, ora avvalendosi di magie e astuzie, e trasformandosi completamente di fronte a esse per poter, nudo, senza stracci, distruggerle tutte. E neppure così egli si libererà delle sofferenze, ma solo quando sarà del tutto uscito dal mare e tra anime che ignorano a tal punto le opere del mare e della materia da ritenere, per la loro assoluta inesperienza degli strumenti e dell'attività del mare, che il remo sia un vaglio<sup>7</sup>.

Osserviamo ancora che la figura femminile, proposta con le sembianze della ninfa che campeggia nel centro del timbro della Porfiriana, è alata, laddove le ali, come è stato già illustrato, ma a differenza di quanto si osserva nel timbro della Giuliana e in quello della Sebezia<sup>8</sup>, piuttosto che atte a spiccare il volo o ad assolvere ad altre funzioni simbolico-analogiche, sono dispiegate verso il basso, quasi a indicare una sorta di azione "protettiva".

Quanto poi sia oggetto della custodia protettrice della Dea-Ninfa è significato anche dalla sfinge che troneggia alle sue spalle. La sfinge è per antonomasia l'emblema dell'enigma, del mistero che non può essere rivelato se non attraverso la decifrazione di un codice simbolico la cui chiave è conquistabile da chi, grazie al percorso evolutivo indicato dalla via iniziatica, è pronto ad accogliere la mano che la Dea-Ninfa gli porge.

Ecco allora che l'antro, il cui ingresso è presidiato dalla Dea-Ninfa, acquista, come si è detto in relazione alla fisiologia femminile, una doppia valenza in quanto assolve alla duplice finalità di consentire l'accesso al "Centro" per diritto evolutivo e, allo stesso tempo, di precludere irrimediabilmente l'entrata ai profani.

Così è anche per la Schola, l'accesso alla quale, conformemente al

<sup>7</sup> N.d.R. Si ricorda che negli ultimi versi del commento di Porfirio, l'interpretazione si estende all'intero poema omerico: Odisseo, simbolo dell'anima, deve passare attraverso reiterate generazioni per approdare alla sua vera patria.

<sup>8</sup> S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Quaderni delle Accademie Miriamiche – Giuliana, Il Timbro dell'Accademia, cit.*, pp. 64-68; *Quaderni delle Accademie Miriamiche – Sebezia, Il Timbro dell'Accademia, cit.*, pp. 47-51 e 72-73.

dettato della *Pragmatica Fondamentale*, è potenzialmente aperto a chiunque ne faccia domanda<sup>9</sup>; ma tuttavia, il collegamento “di fatto” con il Centro resta subordinato al raggiungimento di uno stato preciso del praticante.

Si tratta di uno stato, o di una modalità di manifestazione dell’essere, che i Maestri hanno sempre descritto come corrispondente a “omologia di vibrazioni”. A esso è possibile pervenire in virtù di precise operazioni alchemiche delle cui chiavi operative la Schola è depositaria sin dalla sua fondazione, essendo le relative pratiche parte di quel patrimonio millenario difeso dalla impenetrabilità della sfinge e dalla inesorabilità della Legge di Giustizia che tutto governa nel Bene e, pertanto, impedisce agli egoisti e ai prevaricatori di addentrarsi oltre la delimitazione del “sacro recinto”.

E questo fa venire in mente la postilla messa a suggello della *Pragmatica Fondamentale*, dove è menzionato il «Grande Ordine Egiziano sotto la quale alta protezione la Scuola Ermetica è posta»<sup>10</sup>.

Dunque, la Ninfa alata è anche emblema personificante la Suprema Entità Gerarchica del Grande Ordine Egiziano, quel Vertice occulto coincidente col Centro della Mistica Rosa di Miriam, la Potnia, unico, supremo ed effettivo ponte col Mondo delle Cause<sup>11</sup>, e cioè con quell’Utero Cosmico sorgente e punto di ritorno di ogni aspirazione autenticamente iniziatica.

<sup>9</sup> Ovviamente nell’ambito delle condizioni previste dalla stessa *Pragmatica Fondamentale*, che al riguardo stabilisce che l’aspirante sia conosciuto di persona almeno da un iscritto regolare della Schola per essere poi valutato e accolto dalla Delegazione Generale, indispensabile anello nodale per la sua iniziazione alla Fratellanza.

<sup>10</sup> G. Kremmerz, *Fascicolo A – Pragmatica Fondamentale*.

<sup>11</sup> Sul Mondo delle Cause cfr.: *La pietra angolare miriamica*, cit., p. 374 e segg.

## Bibliografia Generale

- Aragona R. (a cura di), *Le vertigini del Labirinto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2000.
- Arata F. P., *L'Arco di Marco Aurelio a Tripoli (Oea): una nuova ipotesi esegetica*, in *Studi Miscellanei*, 29, L'Erma di Bretschneider, 1996.
- Aurier A., *Le symbolisme en peinture. Paul Gauguin*, Mercure de France, 1891.
- AA.VV., *Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienza e cultura*, Editrice Miriamica, Montemonaco (AP), 1999.
- AA.VV., *L'icona Sibillina fra Cecco d'Ascoli e Osvaldo Licini*, Editrice Miriamica, Montemonaco (AP), 2000.
- A.A.V.V., *Sibilla Sciamana della Montagna e la Grotta Appenninica* Editrice Miriamica, Montemonaco (AP), 2001.
- AA. VV., *Storia della scrittura*, Giunti Editore, Firenze, 2000.
- AA.VV., *Studi e materiali di archeologia e numismatica*, Tipografia di G. Barbera, Firenze, 1899-1901.
- Baraldi B., *Misteri, crimini e storie insolite di Bologna*, Newton Compton editori, Roma, 2013.
- Baudelaire C., *La Bellezza*, in *I Fiori del male*, Feltrinelli, Milano, 2014.
- Bellini M., *L'orrore nelle arti – Prospettive estetiche sull'immaginazione del limite*, Scriptaweb, Napoli 2007.
- Bernardi C., Susa C., *Storia essenziale del teatro*, Vita e Pensiero, Milano, 2005.
- Bidez J., *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, Gent, 1913.
- Bossaglia R., Braggion A., Guglielminetti M., *Dalla donna fatale alla donna emancipata*, Ilisso, 1993.
- Burgio I., *Le civiltà stellari*, StreetLib Editore, 2012.
- Cambiano G., *Schiavitù e libertà dai classici*, in AA.VV., *Di fronte ai Classici*, Bur, 2002.

- Carozzi P. A., *Due Maestri di fenomenologia storica delle religioni in Agathē elpis: studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, L'Erma di Bretschneider, 1994.
- Cattabiani A., *Calendario*, Editrice CDE su licenza Rusconi, Milano, 1988.
- Cattabiani A., *Volario*, Mondadori, Milano, 2015.
- Cecconi G. A., Novembrini V., *Storia Ragioni & Passioni – Corso di storia per il biennio*, RCS Libri, Milano, 2006.
- Charbonneau-Lassay L., *Il Bestiario del Cristo*, Edizioni Arkeios, Roma, 1994.
- Draguet M., *Il Simbolismo in Europa: i fiori del male o la fine dell'umanesimo europeo*, in *Catalogo della mostra "Il Simbolismo. Arte in Europa dalla Belle Époque alla Grande Guerra"* – Palazzo Reale Milano 2016, Ed. 24 ore cultura, Milano, 2016.
- Eliade M., *Trattato di Storia delle Religioni*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976.
- Fiorentino M. P., *Tarocchi e cammino iniziatico*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997.
- S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Mondadori, Milano, 2012.
- Gimbutas M., *Le dee viventi*, Edizioni Medusa, Milano, 2005.
- Gimbutas M., *Il Linguaggio della Dea*, Longanesi&C, Firenze, 1990.
- Girgenti G., *Il pensiero forte di Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano, 1996.
- Girgenti G., *Introduzione a Porfirio*, Laterza, Bari, 1997.
- Girgenti G., Muscolino G. (a cura di), *Filosofia rivelata dagli oracoli*, Bompiani, Milano, 2011.
- Gombrich E., *Aby Warburg – Una biografia intellettuale*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- Graves R., *La Dea bianca*, Adelphi Edizioni, Milano, 1992.
- Hillman J., *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Adelphi, Milano, 2002.
- Iah-Hel M. A., *La Pietra Angolare Miriamica*, Grafiche Millefiorini, Norcia, 2014.
- Jung C. G., *Ricordi, sogni e riflessioni*, BUR, Milano, 2012.
- Kerényi K., *Nel labirinto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2016.
- Kremmerz G., *Commentarium*, Nardini Editore, Firenze, 1980.
- Kremmerz G., *I Dialoghi sull'Ermetismo*, Editrice Miriamica, Bari, 1991.
- Kremmerz G., *La Scienza dei Magi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1974.

- Kremmerz G., *Fascicolo A – Pragmatica Fondamentale*.
- Kremmerz G., *Fascicolo B – I Preliminari di Pace*.
- Kremm-Erz J. M., *Corpus Philosophicum totius Magiae Restitutum a J. M. Kremm-Erz aegyptiaco*.
- Kühn H., *Ritrovamenti ed arte dell'epoca glaciale*, Ed. Mediterranee, Roma, 1966.
- Lachaud R., *Magia e iniziazione nell'Egitto dei faraoni. L'universo dei simboli e degli dei. Spazio, tempo, magia e medicina*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997.
- Leghissa G., Manera E. (a cura di), *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci editore, Roma 2015.
- Lévi É., *Fables et Symboles avec leur explication*, Librairie Germer Baillière, Paris, 1863.
- Lussu J., *Il libro Perogno su donne streghe e Sibille*, Il lavoro editoriale, Ancona, 1982.
- Maier M., *Atalanta fugiens*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1984.
- Mancini S., *Fra pensiero simbolico, religione civile e metapsichica: la storia delle religioni nel primo Novecento italiano*, in *Storia d'Italia – Annali 25 – Esoterismo*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2010.
- Manciocco C., Manciocco L., *L'incanto e l'arcano: per una antropologia della Befana*, Armando Editore, Roma, 2006.
- Marchi M. A. (a cura di), *Supplemento al Dizionario tecnico-etimologico-filologico*, Tipografia di Luigi di Giacomo Pirola, Milano, 1841.
- Manfredi V. M., *La tomba di Alessandro*, Mondadori, Milano, 2013.
- Maritain R., *I Grandi Amici*, Vita e Pensiero, Milano, 1991.
- Mazzocca F., *L'arte del sogno e il simbolismo in Italia*, in *Catalogo della mostra "Il Simbolismo. Arte in Europa dalla Belle Époque alla Grande Guerra" – Palazzo Reale Milano 2016*, Ed. 24 ore cultura, Milano, 2016.
- Mortara A. E., *Vocabolario universale della lingua italiana*, Editori Fratelli Negretti, Mantova, 1845.
- Muscolino G. (a cura di), *Porfirio – Contro i cristiani*, Bompiani, Milano, 2009.
- Neumann E., *La Grande Madre*, Astrolabio, Roma, 1981.
- Percovich L., *Colei che dà la vita colei che dà la forma*, Collana Le Civette Saggi, Editrice Venexia, 2009.
- Piccinini M., *Il ninfeo delle fate nella masseria Papaleo*, salogentis.it

- Plutarco, *Diatriba Isiaca*, Editrice Sansoni, Firenze, 1962.
- Polia M., *Tra Sant'Emidio e la Sibilla. Forme del sacro e del magico nella religiosità popolare ascolana*, Arnaldo Forni Editori, Bologna, 2004.
- Porfirio, *L'antra delle ninfe*, a cura di Laura Simonini, Adelphi Edizioni, Milano, 1986.
- Porfirio, *Sui simulacri*, a cura di Mino Gabriele, Adelphi, Milano, 2012.
- Pozzana M., *I giardini di Firenze e della Toscana*, Giunti Editore, 2001.
- Prieur J., *Les symboles universels*, Editions Fernand Lanore, Paris, 1982/1989.
- Regonelli S., *La voluttà della morte*, in *Catalogo della mostra "Il Simbolismo. Arte in Europa dalla Belle Époque alla Grande Guerra"* – Palazzo Reale Milano 2016, Ed. 24 ore cultura, Milano, 2016.
- Ries J., *Le costanti del sacro*, Jaka Book, Milano, 2008.
- Ries J., *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Editoriale Jaka Book, 2007.
- Schorske C. E., *Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture*, Knopf Doubleday Publishing Group, 2012.
- Sciacca F., *Le prime sfingi in Etruria. Iconografie e contesti*, in *Il bestiario fantastico di età orientalizzante nella penisola italiana* a cura di M. C. Biella, E. Giovanelli, L. G. Perego, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento, 2012.
- Silvestri D., *La Sfinge (e altre sfingi)*, in *Le vertigini del Labirinto*, a cura di R. Aragona, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.
- Sodano A. R., *Porfirio – Vangelo di un pagano*, Bompiani, Milano, 2006.
- Stow Mead G. R., *The Mysteries of Mithra*, The Theosophical Publishing Society, London and Benares 1907.
- S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Dispense*, Anno Accademico 2007-2008.
- S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Giuliano Kremmerz: l'eredità isiaca e osiridea dell'Egitto sacerdotale*, Editrice Miriamica, 2002.
- S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *La Fenice – Rivista di Studi Esoterici*, Edizioni Rebis, Viareggio, 1987.
- S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Giuliano Kremmerz – La via della Rosa*, Editrice Miriamica, Montemonaco (AP), 1999.
- S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Quaderni delle Accademie Miriamiche – Giuliana, Il Timbro dell'Accademia*, Grafiche Millefiorini, Norcia, 2015.

S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Quaderni delle Accademie Miriamiche – Sebezia, Il Timbro dell'Accademia*, Grafiche Millefiorini, Norcia, 2015.

S.P.H.C.I. Fr+ Tm+ di Miriam, *Quaderni delle Accademie Miriamiche – Vergiliana, Il Timbro dell'Accademia*, Grafiche Millefiorini, Norcia, 2016.

Taylor T., *Selected Works of Porphyri*, Thomas Rodd, London 1823.

Tettoni L., Saladini F., *Teatro araldico*, Claudio Wilmant, Milano, 1843.

Tummarello F., *Il ninfeo delle fate a Lecce*, Fede, Rivista quindicinale d'Arte e di Cultura, a. III n. 2, gennaio 1925.

Verna M., *L'opera teatrale di Joséphine Péladan*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.

Wilde O., *Manuale del perfetto impenitente*, cura e traduzione di Riccardo Reim, Newton Compton editori, Roma, 2012.

Zolla E., *I mistici dell'occidente*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1976.

## *Sitografia*

[massimonegro.wordpress.com](http://massimonegro.wordpress.com)

[mavericksofthemind.com](http://mavericksofthemind.com)

[moda.san.beniculturali.it](http://moda.san.beniculturali.it)

[artito.arti.b](http://artito.arti.b)

[betweenjournal.it](http://betweenjournal.it)

[elissa.net](http://elissa.net)

[engramma.it](http://engramma.it)

[fondazioneterradotranto.it](http://fondazioneterradotranto.it)

[istitutoeuroarabo.it](http://istitutoeuroarabo.it)

[kremmerz.it](http://kremmerz.it)

[lamelagrana.it](http://lamelagrana.it)

[paleolithicartmagazine.org](http://paleolithicartmagazine.org)

[qro.unisi.it](http://qro.unisi.it)

[treccani.it](http://treccani.it)

