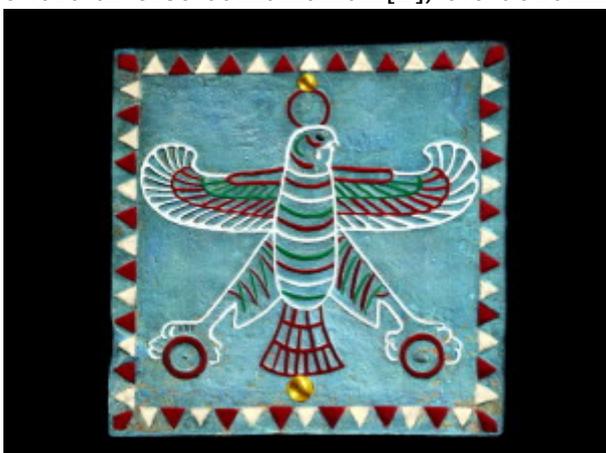


di Ezio Albrile

Cercare di ricreare la felicità sulla terra, unire il sogno del paradiso alla maledizione del divenire, è un nonsenso mostruoso; e tuttavia questo nonsenso tesse la trama stessa del nostro destino, in cui la speranza non si lascia dissuadere dall'orrore, il progresso dallo sfacelo, l'utopia dall'apocalisse. Se c'è mai stata o ci sarà una salvezza o una redenzione, non verrà certamente dalla storia, «regno dell'abiezione dinamica», come vaticinava uno gnosticheggiante Cioran[1], ma dalla riscoperta dell'impulso atemporale che guida il divenire, dalla percezione interiore di un eterno presente, sottratto al tempo e all'eternità stessa. Un sentire condiviso da una grande corrente filosofica e magica dell'antichità, l'ermetismo.

Ermete, nella ipostasi di Trismegisto, il «Tre volte grande» antenato mitico della scienza astrologica, aveva formulato, o forse trasmesso, la teoria della «simpatia cosmica» e dell'indissolubile legame fra macrocosmo e microcosmo. Assimilato al dio egizio Thoth, Ermete era ritenuto il divino protettore degli alchimisti e l'alchimia, che ha alla base di ogni sua operazione e trasformazione i quattro elementi e le loro diverse combinazioni[2], era denominata «Scienza ermetica». Tali le sue origini



mitologiche.

L'iniziazione ermetico-alchemica[3] è continuata nei secoli in forme e metodi a volte di dubbia provenienza, sedicenti «Maestri» e «Adepti» hanno ascritto il loro sapere al verbo di Ermete, con esiti a volte in palese attrito con il dogma originario. È un discorso teoretico per introdurre due piccole messe a punto su un paio di indagatori i segreti dell'anima, due moderni «filosofi ermetici» noti principalmente per la loro produzione deiettiva, raffazzonata da zelanti, nonché apocrifi, discepoli.

Oracoli

Giuliano Kremmerz, al secolo Ciro Formisano (1861-1930) è una figura controversa nella costellazione esoterica nostrana. Fondatore o continuatore di una «Schola» sapienziale italiana, sembra aver tratto gran parte dell'insegnamento da quel fluido e cangiante mondo culturale che era la Napoli ottocentesca, crocevia di culture, poeti uraniani, turismi sessuali mascherati da «Grand Tour» e rigurgiti di religiosità ipogee[4]. Proprio da un universo sotterraneo, nel quale il vittorioso verbo cristiano aveva confinato la religione antica, «pagana», proviene la cerchia neoplatonica a cui pare far riferimento il Kremmerz. Figura di spicco di questo cenacolo erudito è certamente Giustiniano Leano (1832-1910), avvocato e rivificatore di arcaici fasti teurgici, rivissuti in una sequela filosofica che ha quali punti di riferimento il *De caelo* di Aristotele e il *Cratilo* di Platone[5].

Per una maggiore comprensione del fenomeno si deve sottolineare come in periodo tardoantico i dettami di quel cangiante mondo filosofico che va sotto il nome di neoplatonismo si fossero configurati in una sorta di «Chiesa», le cui liturgie traevano origine dai riti e dalle operazioni teurgiche, un mondo al bivio fra il sapienziale e il visionario a noi pervenuto nei cosiddetti *Oracoli caldaici*, raccolta di duecentoventisette piccoli componimenti quasi esclusivamente esametrici, in cui compare la prima attestazione del termine «teurgo», cioè «creatore di dèi» o, in un senso più attenuato, «esecutore di operazioni divine»[6]. Questa singolare silloge, notevolmente apprezzata da neoplatonici e mistici della tarda antichità, ci è purtroppo pervenuta in condizioni frammentarie, in tradizione indiretta, attraverso le citazioni di autori neoplatonici e cristiani. Soprattutto questi ultimi hanno largamente contribuito al diffondersi della confusione tra magia e teurgia, una volta privata quest'ultima di ogni valenza salvifica e della capacità di conferire doti straordinarie.



Il Kremmerz sembra aver sincretizzato questa preziosa eredità culturale con le sue indubbie doti medianiche e taumaturgiche: l'esito è una figura complessa e a volte discutibile di (neo)teurgo, un misto di conoscenza ieratica e funambolismo talismanico, concretizzata dallo stesso nella creazione di una cerchia di adepti e di una «Fratellanza» con finalità terapeutiche e magiche. Un universo fumoso e labirintico in cui lo stesso Maestro forse si smarrì, se pensiamo a tutta una serie di circostanze liminali che collimarono in quel increscioso «Affare dell'Oleificio», una palese truffa ai danni del prisco barone Ricciardo Ricciardelli, meglio noto come Marco Daffi, «lu maistre 'n buttiglia», come lo definì Kremmerz con plastico sarcasmo.

L'opera del Kremmerz è nota in un *corpus* a stampa[7] e in un più segreto *corpus*, più o meno apocrifo, che ha avuto ed ha una sua circolazione più o meno riservata fra i vari adepti delle cerchie (in perenne conflitto fra loro) che al suo insegnamento si rifanno. Accanto alle fascinazioni neoplatoniche e teurgiche nel pensiero del Maestro partenopeo trova posto una reviviscenza e una trasmissione di materiali magici arcaici ascritti a una pretesa sapienza «caldea». Il termine «caldeo», la cui posterità nel mondo dei sortilegi antichi e moderni è vasta, è verisimilmente da attribuire a quel variegato e fluido ambito culturale aramaico in cui fiorirono le grandi religioni di salvezza del tardo ellenismo (gnosticismo, cristianesimo, mandeismo, manicheismo). Un intreccio di culture che ha la sua scaturigine nel fenomeno «ecumenico» dei cosiddetti Magusei, i Magi ellenizzati o Magi delle colonie greche, cioè quei sacerdoti persiani che vivevano in Siria o in Anatolia ed erano a tutti gli effetti degli emigrati, forse degli esuli. Sottratti al controllo della chiesa ufficiale, lo zoroastrismo «ortodosso» (di epoca partica e sassanide), contaminati dall'incontro con nuovi culti, i Magusei persero presto anche l'ultimo contatto con la tradizione originaria, dimenticando la lingua dei testi sacri per apprendere l'aramaico, la *lingua franca* delle colonie. Con il passare del tempo, i Magi della diaspora si allontanarono sempre più dai rigidi precetti dell'ortodossia zoroastriana per vestire il manto dei saggi e degli astrologi che i Greci, affascinati dalla sapienza orientale, li invitavano a indossare. I Magi divennero quindi la figurazione di un sapere arcaico e luminoso, l'immagine di un'attesa messianica che ha nella profezia zoroastriana del Saošyant, il Salvatore iranico, il più significativo antecedente e punto di contatto con il mondo

giudaico-cristiano. Quindi «caldeo» starebbe a significare «arameo» o «aramaico», piuttosto che un generico «babilonese», anche se la koiné mesopotamica è sempre sottintesa.

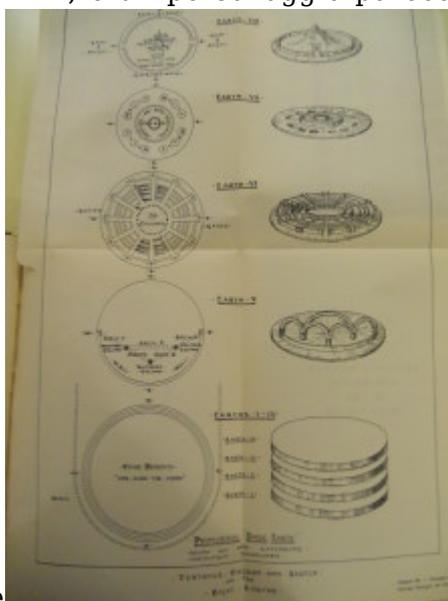
La *gnōsis* di Kremmerz sarebbe così a tutti gli effetti una «Scienza dei Magi». E in un contesto molto caleidoscopico, in cui l'autenticità dei materiali «caldei» proposti dal medesimo è impossibile da verificare, trova collocazione un documento certamente suggestivo e cattivante, i «Dodici aforismi magici di Iriz ben Assir». Di essi, le opere a stampa del Kremmerz espongono i primi sei[8].

Il sedicente Iriz ben Assir è presentato quale «sommo sacerdote del periodo di Beroso»[9]. Dalle fonti in nostro possesso si sa che Beroso era sacerdote del grande tempio di Bēl (Marduk)[10] nella Babilonia della fine del quarto secolo a.C. (poco dopo la vittoriosa campagna di Alessandro Magno). Egli si era proposto il compito «ecumenico» di tradurre in greco, in un'opera espressamente chiamata *Babyloniaka*, le principali tradizioni cosmogoniche, mitiche e religiose del suo paese. Il suo scritto purtroppo non ci è pervenuto: ne rimane soltanto un certo numero di frammenti riportati da antichi autori[11].

La Babilonia ellenistica, crocevia di culture e sincretismi, è dunque lo scenario nella quale si muove questa scheggia di sapienza kremmerziana, il cui esordio, nel primo aforisma, è una sorta di rompicapo:

«Uno è il mondo, uno è l'uomo e uno è l'uovo. Il mondo, l'uomo e l'uovo fanno tre. In ogni uno vedi il tre, nel mondo, nell'uomo e nell'uovo tu trovi tre volte tre. Se vuoi imparare il secreto dell'uovo rimonta a tre. Se vuoi comprendere il mistero dell'uomo risali a sei. Se vuoi intuire il grande arcano del mondo sali a nove. Aspira e respira tre volte per conoscere il secreto dell'uovo. Sei volte per il mistero dell'uomo, nove volte per l'arcano del mondo. Così Ea (Jeova) creò prima il mondo, poi l'uomo e poscia l'uovo e dette a questo il secreto dell'uomo e del mondo. Perciò, figliuolo, il primo aforisma delle cose sacre e riposte è nel numero 369. Senza luce, senza rumore, senza pensiero di sorta che non sia aspirazione ad Ea, seppellisciti vivo con le orecchie turate con cera di api e lana di agnello in cavità in cui non entri luce di mondo e là 369 respiri e aspiri fino a quando non vedi il Mondo nell'Uovo di Ea»[12].

Ea, versione accadica del sumero Enki, è un personaggio parecchio importante nel pantheon



mesopotamico: è il dio liquido che ha sembianze di pesce[13],

signore dell'Apsū, il più astuto, il più ingegnoso e il più abile fra gli dèi. Ea è l'egemone degli *apkallu* (sorta di «eroi civilizzatori»), detentore del potere sul tutto, cioè della forza e dell'attività demiurgica[14]. Egli è il dio fecondatore, creatore, legislatore, rivelatore e mediatore, ed è in queste vesti che è evocato nello scritto kremmerziano. In reminiscenza e in funzione di ciò, i sacerdoti di Oannes (così è noto Ea nelle fonti greche[15]) indossavano paramenti a forma di pesce e nei rituali magici invocavano i «Sette splendenti *apkallu*, pesci venuti dal mare»[16].

Oannes/Ea e gli altri esseri pisciformi provocano una specie di *metanoia*, una trasformazione liberatrice, che sottrae gli uomini all'ignoranza e all'incoscienza. È questo forse anche il senso della nascita di Oannes da un uovo, di cui parla purtroppo solo una fonte tarda (bizantina)[17]: nell'uovo è contenuta una vita embrionale di un'esistenza somatica che si ritiene perfetta («*Uno è il mondo, uno è l'uomo e uno è l'uovo*», recita l'aforisma); dietro al simbolismo «ovulare» pare quindi celarsi la via di accesso verso un principio generativo che agisce attivamente sulle trasformazioni fenomeniche. Un'azione plastica, fecondante, nota e raccontata sin dagli albori del pensiero ermetico e alchemico. L'alchimia ellenistica, espressa dalle manipolazioni di un Olimpiodoro o di uno Zosimo panopolitano, scova la *prima materia* nell'uovo, ricettacolo in cui è compendiato germinalmente il tutto:

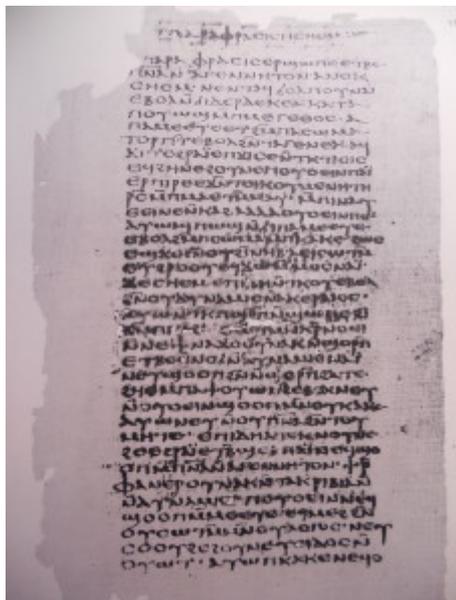
«Il piombo è l'uovo formato dai quattro corpi...»[18]

Ma nel linguaggio segreto di alchimisti e neoplatonici è usuale il gioco di parole tra «uovo» (*ō[i]on*) e «essere» (*on*). Sicché l'asserto può tradursi anche così:

«Il piombo è l'essere formato dai quattro corpi...»

Una sciarada all'interno di una visione cosmologica volta a mostrare come nel cuore oscuro della materia si celi l'eterno principio dell'illuminazione.

È il caso della figura chiave del simbolismo alchemico, l'Ouroboros, il serpente ciclico che si autodivora mangiandosi la coda - secondo Agatodemone, mitico patrocinatore dell'arte ermetica, il suo segreto sarebbe celato in una «parola al plurale: Uova»[19]. In greco il plurale di Uovo (*ō[i]on*) è (*ō[i]a*), cioè la sequenza di A (inizio) e Ω (fine) rovesciata, espressione linguistica del compimento unito al principio, come plasticamente espresso nell'immagine dell'Ouroboros che inghiotte la propria coda.



Parafrasi di Seem, pagina del manoscritto di Nag Hammadi

Un significato cosmogonico che affiora nella testimonianza di Plutarco sulle dottrine dualistiche iraniche: Ohrmazd (*Horomazēs*), dopo aver creato ventiquattro dèi, li pose in un Uovo, ma Ahriman (*Areimanios*), creati altrettanti esseri demoniaci, li fece penetrare al suo interno, provocando così la mescolanza di beni e di mali[20]. Una mescolanza che corrisponde al *gumēzišn*, il «miscuglio» zoroastriano tra *mēnōg* e *gētīg*, tra «invisibilità» e «corporeità», tra mondo virtuale e mondo manifesto.

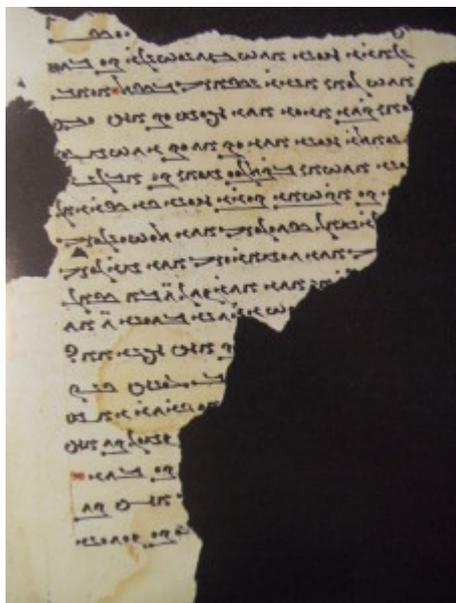
Il *De Iside et Osiride* di Plutarco trascrive fedelmente la memoria cosmogonica iranica[21]. La cultura iranica è talmente rorida di questa figurazione, che il mito possiede addirittura un suo riflesso gastronomico. Secondo i *Persika* di Dinone di Colofone[22], il dinaste persiano gustava la *potibazis*, un pane di orzo e frumento, libando del vino servito in un «uovo d'oro» (*ō[i]ō[i] chrysō[i]*)[23]. Permane, nella metamorfosi culinaria, il dualismo cromatico fra rosso (il vino, il tuorlo) e bianco (il guscio aureo, l'albume), fra sangue e sperma, tra fuoco e acqua, tra tenebre e luce. Un'antitesi che segna l'intero sviluppo della cosmologia e dell'antropogonia mazdee.

Cadaveri

L'embrione all'interno dell'Uovo è l'immagine gestativa di Ea, emblema di un percorso di reclusione e di separazione dal mondo. Ciò implica una tecnica meditativa e rigenerativa: il seppellimento di cui parlano gli «Aforismi» equivale a una morte temporanea, una sorta di suicidio rituale. Un itinerario misterico affine sembra evocato nelle dure parole di uno scritto molto in auge fra gli gnostici (antichi e moderni), il *Vangelo di Tomaso*. Il *logion* 56 suona infatti: «Chi ha conosciuto il cosmo ha trovato un cadavere e per chi ha trovato un cadavere il mondo non è degno di lui»[24]. Il corpo è una carcassa fastidiosa che inibisce la vera conoscenza: le percezioni che da esso provengono sono chimeriche e devono essere temporaneamente (oppure definitivamente) soppresse. Un rito che pare molto apprezzato dai teurgici dell'ultima chiesa neoplatonica. Una testimonianza in tal senso è rintracciabile nei citati *Oracoli caldaici*[25]. È la «più segreta delle iniziazioni», l'estasi finale attraverso cui l'adepto si eleva al di sopra del «gregge della fatalità» (*heimartē agelē*)[26].

Sono i Teurgici, attraverso i Magusei, che mettono in comunicazione il mondo orientale e l'ultimo

platonismo, dando al tutto un sembiante «caldeo». È ancora nei più antichi insegnamenti di Zoroastro, nelle sue *Gāthā*, i «Canti» o «Inni», che troviamo qualcosa di affine. In uno di essi, Zoroastro fa dono della mobilità del suo «corpo» (*uštana*) ad Ahura Mazdā e perciò divenne *taxma*, cioè immobile, «rigido». Questa immobilità, simile a una morte apparente, individua un aspetto per così dire «sciamanico» all'interno del sacrificio. Un'oblazione, sulla quale è fondata la tradizione zoroastriana sui viaggi dell'anima, scandita da una precisa liturgia visionaria, in cui il procedimento rituale e i fenomeni fisiologici garantiscono il successo dell'esperienza estatica.



manoscritto manicheo MIK III
8259 in scrittura estrangela

I successivi «Aforismi» di Kremmerz (dal secondo al quarto) si addentrano in una fisiologia della conoscenza il cui aspetto saliente è la respirazione: Ea creò un mondo duale, bicromatico «e dette il suo soffio caldo all'uomo e il freddo alla donna, che il primo doveva accendere e riscaldare e la seconda prendere e conservare»[27]. Penetrare il «Mondo di Ea» significa aver conseguito il controllo del respiro, secondo un meccanismo che potremmo definire «yogico»: «Soffiando gonfi le gote ma non gonfiare il ventre, diversamente il soffio ritorna dove è partito e tu morrai»[28]. Chi conosce il «Mondo di Ea», conosce «la vita del doppio soffio e come accendere soffiando (*insufflando*) il fuoco nel cielo»; questa *gnōsis* implica l'acquisizione di poteri demiurgici, di segrete vie alle quali giungere per mutare il flusso della generazione, sia terrestre che celeste. Ma è nel quinto aforisma che, accanto a una prosa di sicuro effetto evocativo, fa la sua comparsa un nuovo e più suggestivo personaggio chiamato Egs:

«Appena Ea ti avrà parlato, lo spirito suo, il gigante Egs (Ariel) comincerà a stabilire dei venti intorno a te. Questi venti sono la sorgente della tua potenza, della tua forza e della tua luce, ma guardati di abbandonarti fidente ad essi, che Ea e il suo spirito *Egs* sono più forti di te e tu morresti elevato vivo dove non può vivere l'uomo»[29].

Forse Egs è legato alla radice semitica GZR, «giudicare, condannare», ma anche «circondare, recidere la gola (di una vittima)», da cui l'aramaico biblico *gazrin*, cioè gli aruspici semitici, gli «astromanti» sacrificali. La parola ha un peculiare sviluppo in ambiente aramaico: Agziel è il nome e l'angelo della Luna (*agzaiil*, *agz'il*) presso una comunità gnostica mesopotamica, i Mande'i[30]. Se Egs e Agz sono la stessa entità, gli aforismi sembrano tradire una qualche veridicità babilonica:

pensiamo a quel mondo sincretico e fluido che ha visto le origini della gnosi, il sostrato ideale in cui differenti tradizioni religiose, dalla misteriosofia ellenistica alla koiné aramaico-iranica[31], hanno trovato un vitale strumento di propagazione.

Nello *Scriptum sine Titolo*, un notevole trattato cosmogonico gnostico ritrovato a Nag Hammadi, i «perfetti», i *teleioi* che hanno raggiunto il compimento celestiale chiamano il demiurgo omicida Ialdabaōth con il nome di Ariaël[32], in ebraico il «Leone di Dio». Il teriomorfismo si chiarisce ulteriormente in relazione a un altro *logion* del *Vangelo di Tomaso*:

«Gesù disse: “Beato il leone divorato da un uomo: diventerà uomo; maledetto l’uomo divorato da un leone: diventerà leone»[33].

Nel leone è qui effigiata la forza demiurgica caotica, dominio della violenza e delle passioni: se l’uomo riuscirà a governarla, a interiorizzarla, la trasformerà «umanizzandola»; al contrario, se ne verrà soggiogato e «divorato» prevarrà il leone, trasformando l’uomo in un animale, preda della furia disordinata.



La barca della Luna in un manoscritto di Turfan

Ma se Egs e Ariel sono la stessa entità, non si può non pensare all’ultima opera drammatica di William Shakespeare, *The Tempest*, e alle sorti del suo naviglio. L’equipaggio della nave dirottata dalla tempesta subisce infatti per tutta l’azione del dramma l’effetto allucinatorio di quel demone dell’aria che risponde al nome di Ariel. Al pari del vento, l’aria soffiata o smossa da Ariel sospinge il soggetto fuori di sé, verso zone coscienziali remote, tra onirismo e follia.

Non a caso nel successivo e ultimo aforisma (il sesto) si intima all’adepto di costruirsi una nave «con una vela che il vento di Egs non può rompere e appena vedrai il vento gonfiare le acque e le acque salire al cielo, entra nella nave e di’ a Egs: portami dove l’acqua non arriva. Allora la vela sarà gonfiata da sette spiriti di Egs»[34].

Una coincidenza questa fra l’imbarcazione di Egs/Ariel e la nave del *La tempesta* di Shakespeare? Oppure abbiamo a che fare con una sorta di rottame, di residuo misterico incuneato fra chimere babiloniche e teatro elisabettiano? Ai posteri l’ardua sentenza. Comunque si tratta di un enigma che è difficile sciogliere.

L’ultimo aforisma prosegue con l’elencare i «sette spiriti di Egs», secondo un modulo misterico ben noto nel mondo antico, il cosiddetto «settenario», nel quale la serie fondamentale dei sette pianeti dell’astrologia tolemaica è messa in relazione con le sette note musicali, i sette metalli, le sette vocali, le sette piante, etc... La serie delle corrispondenze è espressa nel documento kremmerziano

in modo assai impenetrabile:

«Fou - spinge

Xi - raddrizza

Mne - sostiene

Ag - conduce

Mor - trattiene

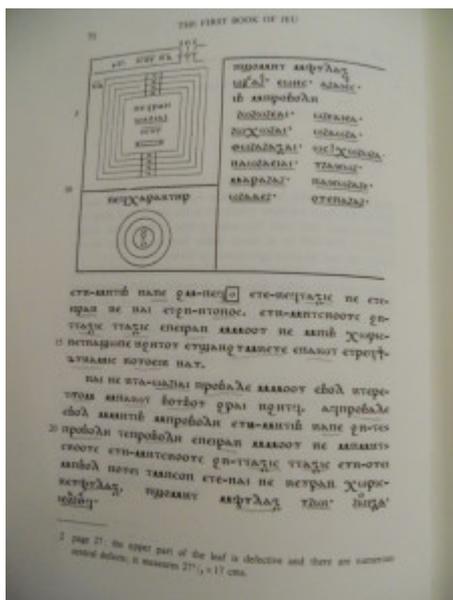
Mô - sente e parla

Râ - vede»[35].

La natura criptica in cui si è trasmesso il documento kremmerziano, non permette di capire quale sia il reale significato dei sette nomi degli «spiriti di Egs». Dal tenore dello scritto si può postulare una loro natura concreta e un riferimento a una tangibile pratica operativa magica.

I dettami di Kremmerz muovono da un mondo misterico arcaico, lo stesso che fa da sfondo al più famoso romanzo latino, le *Metamorfosi* di Apuleio (anche noto come «L'asino d'oro»), il cui epilogo è incentrato sull'iniziazione del protagonista ai misteri di Iside, sua salvatrice, e poi di Osiride (=Serapide). Ancora, le *Storie pastorali* (= «Dafni e Cloe») di Longo Sofista, come rivelato da Reinhold Merkelbach, fanno costante riferimento a tale universo iniziatico, in particolare ai misteri di Dioniso[36], mentre le *Etiopiche* di Eliodoro celebrano il culto del dio Sole di Emesa, il dio reso famoso nel mondo latino dalla propaganda di un debosciato Elagabalo.

Dea meretrix



Gnostici: Pagina del II Libro di Ieu

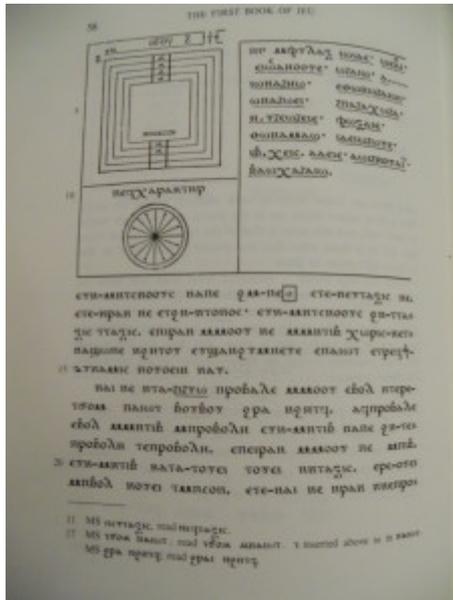
Misteri che si intrecciano alle più segrete e inconfessabili passioni, così tra i romanzi antichi sappiamo che esistettero anche delle «Storie di Rodi» (*Rhodiaka*) di Filippo di Antipoli, ritenute «un'opera assolutamente sconcia», mentre celebri per la loro oscenità erano le «Storie di Mileto» (*Milesiaka*) di Aristide di Mileto, entrambi i romanzi caddero probabilmente vittima dell'intolleranza e del puritanesimo prima semitico e poi cristiano. Un'epurazione alla quale poco o nulla è sopravvissuto. Recentemente è stato scoperto un frammento papiraceo contenente le presunte memorie erotiche di Filenide, una famosa prostituta della Ionia. Ma si tratta solo di frammenti, macerie di una letteratura molto vasta, che lo stesso Ovidio frequentava assiduamente e citava.

Significativa per i nostri interessi misterici è la scoperta, recente anch'essa, di un papiro con dei racconti a sfondo marcatamente pornografico, le cosiddette «Storie Fenicie» o *Phoinikika* di Lolliano[37]. Dagli sparuti frammenti in nostro possesso, troviamo nell'intreccio una situazione erotica capovolta: l'usuale coppia di innamorati, cara alla trama del romanzo ellenistico, si comporta in modo inusuale, poiché è il protagonista maschile che viene iniziato alle esperienze erotiche, anzi, viene addirittura pagato affinché accondiscenda alle richieste sessuali della partner infoiata. Una circostanza che ritroveremo nel *Satyricon* di Petronio.

Ma non solo. La storia prosegue caricandosi di particolari sempre più scabrosi e osceni, configurandosi poi come una vera e propria iniziazione misterica dai toni sanguinari. Dopo un'intensa e molteplice attività erotica, il protagonista è reso partecipe di un pasto cannibalico: d'improvviso appare un uomo nudo, tranne che per un minuscolo perizoma porpora a coprire l'incipiente erezione; eccitato, brandendo una lama, squarcia il petto di un incolpevole fanciullo.

Il cuore dell'adolescente, condito con altri ingredienti, sarà cotto e mangiato, quale comunione per un orrendo tiaso; replicando il cruento pasto dei Titani, che nel mito ammazzano e mangiano il giovane dio Dioniso. Ma il fare omicida dell'abominevole combriccola misterica non finisce qui. In uno scenario orrorifico che molti secoli più tardi sarà riprodotto dalla famigerata «Family» di Charles Manson nel tristo massacro di Bel Air, in cui venne assassinata la giovane sposa del regista Roman Polanski, Sharon Tate, il nostro testo presenta un analogo raccapricciante scenario. Nel cantilenare magico, fra vomito, rutti e scoregge, il bagordo misterico miete un'altra vittima: una fanciulla uccisa nel corso dell'orgia. Poi i criminali «cantando e bevendo si misero a fottere» finché caddero esausti, e «quando fu mezzanotte, innanzi tutto spogliarono i corpi dei morti, senza [lasciare] neppure la fascia che cingeva i seni della ragazza»[38]; poi li sollevarono e li gettarono giù dalle finestre, probabilmente in un dirupo attiguo. Uno scenario che ricorda il covo dei banditi nelle *Metamorfosi* di Apuleio (4, 6), un covo arroccato su un orrido precipizio, nella parte che *saxis asperrimis et obid inaccessis cingitur*.

Dopo di ciò, i lestofanti misterici indossate delle tuniche, gli uni bianche gli altri nere e, avvolta la testa in bende con lo stesso criterio, prendono a tingersi il viso: quelli vestiti di nero con fuliggine, quelli vestiti di bianco con gesso; quindi così acconciati escono all'aperto: quelli vestiti di bianco si immergono, nitidi, nell'oscurità, quelli vestiti di nero si avviano caliginando sotto la Luna.



Gnostici: Pagina del II Libro di Ieu

Il rito dionisiaco è trascritto nel romanzo di Lolliano in una spaventosa finitudine. Orgia, crimine e morte sono i momenti costitutivi di un rituale che affonda le origini nel mito ierogamico di Dioniso e Arianna. Tornando nelle lande caserecce, strettamente relato a tale rituaria orgiastica è l'insegnamento trasmesso da un aristocratico romano, il conte Umberto Alberti di Catenaia (1879-1938), iniziatore di un preteso «Ordine dei Telei»[39]. Figura marginale dell'ermetismo nostrano, la sua opera è principalmente conosciuta dagli scritti di Paolo Virio, pseudonimo di Paolo Marchetti (1910-1969) e nella sferzante testimonianza che ne dà il cognato del Virio, il più noto Massimo Scaligero (1906-1980).

Lo Scaligero, al secolo Antonio Scabelloni, seguace dell'insegnamento di Rudolf Steiner, contribuì in modo determinante a far conoscere in Italia il verbo antroposofico. Scrittore prolifico e giornalista, nell'ultimo scorcio della vita egli raccolse parte dei pensieri e riflessioni autobiografici in un libro, *Dallo Yoga alla Rosacroce* (Perseo-Tilopa, Roma 1972), prezioso squarcio su di un mondo esoterico al crepuscolo. Scaligero dedicò anche un capitolo al cognato Paolo Virio, che però venne espunto per ragioni varie, non ultima, credo, la repentina scomparsa del Virio. Da informazioni ottenute attraverso un discepolo di Scaligero, il dr. Marco Allasia (che ringrazio), pare le Edizioni Tilopa stiano approntando una nuova e aggiornata edizione de *Dallo Yoga alla Rosacroce*, nella quale sarà reintegrato il capitolo escluso, in una nuova versione. La precedente però sembra più esaustiva e didascalica riguardo alla disciplina del conte Alberti: in essa la mente di Scaligero torna al 1934, quando assieme al futuro cognato conobbe

«un anziano occultista, il conte Umberto Alberti, che amava usare lo pseudonimo Erim di Catenaia, per quanto non avesse pubblicato altro che tredici puntate sull'Occultismo su un settimanale non molto diffuso... L'Alberti, esoterista cristiano, cabbalista, martinista, coltivava le scienze esoteriche insieme con la moglie Ersilia: una coppia simpatica, ma stranamente collegata con l'Occultismo, perché al livello pratico finiva sempre sul piano delle sedute spiritiche»[40].

L'Alberti, nonostante l'enfasi e il rivestimento esoterico cristiano, pare coltivasse una segreta pratica sessuale, simile a certa gnosi libertina incline ad utilizzare l'eros mondano per cancellare il regno del Demiurgo, facitore del mondo e del desiderio. Eros e cosmogonia nei miti gnostici sono infatti

coinvolti nella ricerca di un medesimo fine, cioè il trascendimento di questa modalità di esistenza: un paradosso, poiché la stessa energia che ha creato ed alimenta l'illusione di «questo mondo» è alla base del suo annientamento. Non si deve dimenticare infatti come l'alchimia della Luce, la sua purificazione, nello gnosticismo e poi nel manicheismo si configuri come una sorta di *purgatio* dello sperma umano[41].

Scaligero, che per scelta esistenziale è ben lontano da questo sentire, giustifica la pratica dell'Alberti come tristo succedaneo a frustrazioni interiori:

«egli, cultore... dell'eros verso il sovrasensibile, a causa del fallimento di talune pratiche operative, era afflitto da una sorta di ossessione erotica, per cui tra l'altro la moglie doveva scegliere delle cameriere orbe, sciancate e senza denti, perché egli non subisse eccitazioni nell'ambito familiare: del resto di questa sua ossessione l'Alberti non faceva un mistero e la spiegava non senza un senso di umorismo, da noi condiviso, soprattutto riguardo alle "veneri" domestiche».

La descrizione che Scaligero fa dell'Alberti è squallida e impietosa, fortemente condizionata dal disprezzo che egli nutriva verso le pratiche di magia sessuale, che al contrario il conte giustificava e collocava in un quadro esoterico cristiano:

«Era indubbiamente un uomo di valore, ma non poteva non condizionare il mio apprezzamento circa il suo Esoterismo il fatto che egli trascorresse diverse ore alla finestra del suo appartamento al mezzanino a sbirciare i seni e le anche delle belleccie che passavano. Tuttavia aveva una carica di simpatia e di fascino dialettismo esoterico... La coppia Umberto ed Ersilia Alberti era invero una coppia anziana, in stato di malinconica solitudine e avida di compagnia: perciò si attaccò sentimentalmente a noi. Lui in particolare sentiva di poter riguadagnare un certo livello, comunicando il suo sapere a dei discepoli: ma era evidente che io non potessi diventare un tale discepolo...»

A diventare a tutti gli effetti discepolo dell'Alberti, cioè di Erim, sarà invece il Virio, che assieme alla moglie «Luciana», cioè Adelina Scabelloni, sorella di Scaligero, continuerà la via iniziatica e sessuale tracciata dal maestro e da questi ridipinta in vesti cristiane.

Kakodemoni

S'è detto l'esoterismo dell'Alberti fortemente condizionato e debitore di certe pratiche gnostiche estreme. Una silloge degli insegnamenti del maestro fu compilata dal Virio sotto il nome di Erim, *Il conseguimento celestiale. Dottrina e tradizioni dell'esoterismo cristiano* (Editrice Zephyr, Roma 1970). La raccolta contiene ampi stralci dalle opere manoscritte dell'Alberti-Erim, vergate in uno stile non privo di fascino, oscuro e accattivante. L'insegnamento che il linguaggio volutamente criptico e barocco di Erim sembra voler trasmettere è che il corpo femminile è un corpo di profanazione[42], il talamo nuziale un sudario in cui i fluidi sessuali fissano i corpi in una empia immagine sindonica: la sodomia è l'apice di questa opera blasfema attraverso la quale si compie la *ars magna sexualis*, un itinerario attraverso gli arcani maggiori dei tarocchi, immaginati come «geroglifici» che dipingono metaforicamente una rituale sessuale fatta di fellatio, irrumatio e sodomia[43]. Un percorso di abiezione affine si ritrova nelle opere dello scrittore e saggista francese Georges Bataille. Secondo Bataille il mito erotico si configurava come esperienza ultima in quanto

non era semplice rappresentazione ma consumazione totale dell'essere. A partire dall'essere demiurgico che l'ha generato o «plasmato», il cosmo di Bataille non è un prodotto esteriore, ma la forma che questo essere indegno assume nelle sue trasmutazioni lubriche, nel dono estatico che fa di se stesso in quanto vittima oscena, in balia della blasfemia mondana[44].



Gli Gnōstikoi di cui parlava Epifanio sacrificavano a 365 Arconti, uno per ogni giorno dell'anno (*Pan. haer.* 26, 9). La cerimonia comprendeva un coito interrotto seguito da una comunione spermatica, in una rituale ciclica che si ripeteva per ciascuno degli Arconti. Il paradosso è che così facendo si celebrava il Grande Arconte, il Demiurgo omicida e ignorante facitore di questo mondo, finalità riflessa nella formula di invito che l'uomo rivolgeva alla donna: «Abbi rapporto sessuale con me, affinché possa condurti dall'Arconte». Iniziava così un cammino sessuale - simile a quello prospettato da Erim[45] - che doveva portare l'anima del telete prima verso l'alto e poi verso il basso, ripercorrendo all'ingiù tutta la scala degli Arconti (gli Arcani dei tarocchi di Erim)[46]. Si sommavano così 730 passaggi (due volte 365) e solo allora il celebrante poteva dire di sé: «Io sono il Cristo»[47].

L'interessante di tutta questa congerie di insegnamenti è che la celebrazione del malvagio Arconte coincide con il suo trascendimento. In questo senso si spiega nell'opera di Erim il continuo, ossessivo, riferirsi alle opere diaboliche o «kakodemoniche»[48] quale tramite necessario per la salvezza, riflesso di una religiosità ipogea che ha nel culto delle tenebre il suo tratto fondante.

L'attraversamento di questa zona oscura si compie tramite una «operazione di terra» (la *nigredo* alchemica), percorrendo a ritroso ciò che era avvenuto all'inizio:

«La Differenziazione della Luce, e la differenziazione di forza, equivalgono alla decomposizione della Luce, (operazione Terra), infatti generarono in embrione la terra»[49].

La nostalgia per l'elemento originario, ritenuto scaturigine del tutto, sembra un'ossessione condivisa dai filosofi presocratici (anche se può dirsi una chimera evincerlo dagli sparuti frammenti sopravvissuti). Nel passo di Erim è la Luce, il «Fuoco» di Eraclito[50], a rappresentare l'elemento iniziale, secondo un modello fluido del cosmo in cui l'anima è collocata in un ritmo di perenne scambio fra gli elementi[51], anima → acqua → terra → acqua → anima, i quali a loro volta rappresentano mutazioni del fuoco (22 B 31 DK), in una sorta di *pyromageia* che secoli più tardi metterà sulla bocca di un Hermes apocrifo, cioè Trismegisto, i famosi versi sul «ciò che sta in alto e che è identico a ciò che sta in basso»[52].

Logico ritrovare questa visione liquida dell'universo applicata ai corpi e all'uomo. Il myste passa così da uno stadio di esistenza all'altro attraverso «prove» e mutazioni purificatorie delle proprie secrezioni fisiologiche, in uno scenario sessuale dai forti contenuti evocativi. È un universo rituale

che riscrive miti arcaici, gnostici, nei quali Sophia o Ennoia *matrem omnium*, crea gli Arconti di questo mondo, gli stessi che la stuprano e costruiscono il cosmo, entro il quale essa trasmigra da un involucro femminile all'altro sino a manifestarsi in Helena, una prostituta che Simon Mago ritrova affacciata a una finestra di un bordello di Tiro. È la storia di Anassarete narrata da Ovidio nelle *Metamorfosi*, una ragazza cipriota di stirpe avita, che affacciata alle finestre della casa paterna assiste, quasi con disprezzo, alle esequie di Ifi, un giovane che si è dato la morte impiccandosi per essere stato da lei respinto[53]. A Salamina di Cipro, dice ancora Ovidio, c'è una statua che riproduce le fattezze della fanciulla, trasformata in pietra per punizione, e *Veneris quoque nomine templum prospicientis habet*; quest'ultima altri non è che *Aphrodite parakypousa*, la denominazione greca di Astarte-Ishtar, la dea dell'amore e della guerra del Vicino Oriente antico, la baldracca divina sovente effigiata al davanzale di una finestra nell'atto di adescare i clienti. È la *dea prospiciens*, personificazione cosmogonica di Sophia e custode dei fluidi orgasmici celati nella crisi coitale.



Le tenebre manichee in una miniatura da Turfan

Nelle *Recognitiones* pseudoclementine è detto che Helena, la donna lunare, abitava in una torre - cioè in un bordello - e che la si vedeva affacciarsi contemporaneamente a tutte le finestre dell'edificio, iterando il *gestus meretricius*: «Bel giovine, andemo a ciavar!» direbbero le puttane del Rinascimento veneziano. La Sophia cosmogonica dello gnosticismo ha sicuramente ereditato la tipologia «oscena» e «dissoluta» di Astarte-Ishtar: di fatto la ritroviamo nella *prounikos*, la «lasciva» dell'*Apokryphon Johannis*, e nell'aretologia gnostica enunciata in un altro testo di Nag Hammadi, il «Tuono. La mente perfetta» (*Brontē*), nelle sembianze della Madre celeste «troia e santa», «vergine e maritata». Il legame tra prostituzione e sapienza è tratto comune dello gnosticismo: è l'idea della maculazione redentrice, alla quale fanno cenno numerosi testi di Nag Hammadi. Ci sono testi barocchi dal languore inquisitorio come il *De nefando lamiarum cum diabolo coitu*, di J.H. Pott (Jena 1689), che sembrano richiamare proprio queste atmosfere sacrileghe celebrate dagli Gnostici e da Erim.

L'astuto ermetista ha quindi saputo costruire un abile e meraviglioso scenario attraverso il quale ingannare i saccenti di un certo occultismo nostrano, saputelli illusi alla ricerca di un esoterismo che possa colmare lo iato fra la realtà e l'apparenza, fra il mondo esterno e lo spazio interno. Una trappola che agirebbe secondo un meccanismo magico «sostitutivo» splendidamente descritto ne *Il diavolo nella bottiglia*, un magistrale racconto di R.L. Stevenson.

In un itinerario magico nel quale l'unico fine è l'acquisizione di un potere mondano, il punto nevralgico è la ricerca di un materiale sacrificale sostitutivo da offrire al grande Arconte, il «Signore

di questo mondo»: è il principio del satanismo volgare, qui rivestito di elucubrazioni mitografiche e filosofiche. Ciò che si cerca è la coppia da dedicare alle tenebre, quale gradita oblazione alle potenze inferi. Un universo cangiante e fantasmatico che già la religione antica («pagana») aveva confinato nei regni del non-essente.

La pratica insegnata dall'Alberti tenterebbe, con questo stratagemma, di «rapire» la trascendenza: la coppia sarebbe violentemente afferrata dall'emergenza della realtà ultima, senza però che sia possibile concretizzare durevolmente questo fenomeno. Ai *telei* si dischiuderebbe quindi il baratro della dispersione, nella diffusione «orizzontale», mondana, delle energie, riunite nell'illusorio istante di una «verticalità» luminosa.

D'altra parte i detrattori della disciplina ermetica insegnata dall'Alberti-Erim propendono per una sua «reinvenzione» in ambito moderno, ottocentesco. Una fonte insolita, per capire come l'esoterismo sia a volte servito per ammantare di mistero certe pratiche sessuali «estreme» è il crudele e cinico Curzio Malaparte, il quale testimonia una peculiare recezione di un qualcosa di affine, nel mondo partenopeo alla fine del secondo conflitto mondiale.



eletti manichei in un manoscritto di Turfan

Racconta Malaparte[54]: «Avevo già udito molte volte parlare di “*a figliata*” la famosa cerimonia sacra che si celebra ogni anno, segretamente, a Torre del Greco e alla quale convergono, da ogni parte d'Europa, i più alti sacerdoti della misteriosa religione degli Uraniani... La celebrazione di quell'antichissima cerimonia (il culto asiatico della religione uraniana è stato introdotto in Europa dalla Persia poco prima di Cristo e già durante il regno di Tiberio la cerimonia della “*figliata*” era celebrata nella stessa Roma in molti templi segreti, di cui il più antico nella Suburra) era stata sospesa durante la guerra: ed ora era la prima volta, dopo la liberazione, che quel misterioso rito tornava in onore.». Lo scrittore descrive dettagliatamente la cerimonia[55]: un nerboruto giovine, militare anch'egli come i *myste mithriaci*, imitando il travaglio partorisce una sorta di mostriciattolo, un *brephephos* deforme, dal ventre gonfio, con un enorme fallo eretto.

Alla nascita dell'abominevole pargolo segue una sorta di processione dionisiaca che culmina in un pasto sacro: è la «cena mithriaca» a base di spaghetti, fritto di triglie e calamari, manzo alla genovese e da ultimo la parodia del *drōn*, il pasto sacro zoroastriano evocato nei misteri di Mithra, la pastiera napoletana. Corollario della *figliata*, è la cerimonia che Malaparte eufemisticamente chiama del «baciavano», cioè un'orgia omosessuale. Tale pederastia rituale, rifondata dal credo uraniano nell'Inghilterra vittoriana, è lo stigma di un esoterismo che si immerge nel flusso vitale dell'eros. L'infante della *figliata*, il *brephephos* gnostico, è la parodia di Lazzaro; la nascita del bambino, è una specie di resurrezione. L'uscita dal mondo è l'uscita dall'utero, la fuga dal cetaceo dracontico, cioè

dalla balena di Giona, di Pinocchio e del Barone di Münchhausen, il tutto rivisitato in chiave omosessuale.

Tornando a un ambito più propriamente gnostico e magico, credo che questo insegnamento «ermetico» possa in qualche modo riallacciarsi all'iconografia di una classe di gemme magiche dedicate al «dio volatile» Hop[56] e alle quali è sovente associato il teonimo ERIM, spiegabile come una possibile corruzione del greco *brimē* «forza» nel senso di «collera, ira»[57], da cui *brimōdēs*, «collerico»[58]. In una di queste gemme il presunto dio Hop reca nella mano destra una freccia a forma di lancia rivolta verso il basso[59].

Queste gemme appartennero alla collezione di un personaggio rilevante nella storia dell'antichistica nostrana, Filippo Buonarroti (Firenze 1661-1733), un erudito al crocevia tra filologia e fascinazioni esoteriche. Discendente del grande Michelangelo, visse nel palazzo dove il nonno Michelangelo Buonarroti il Giovane aveva creato una galleria d'arte, nella Firenze di Cosimo III e Giangastone de' Medici. Fu a Roma a partire dalla fine degli anni settanta; qui la regina Cristina di Svezia stava costituendo una grande collezione antiquaria, anche di gemme. La stessa regina Cristina - come hanno svelato le indagini di Anna Maria Partini - era nota per aver fondato un cenacolo esoterico nella Roma barocca di padre Athanasius Kircher e del marchese Palombara[60]. Nel 1684 il cardinale Gaspare Carpegna nominò Filippo Buonarroti bibliotecario e conservatore del suo museo. Il Buonarroti partecipò a indagini nelle catacombe e alle prime pubblicazioni scientifiche di antichità italiche[61]. Alla fine del XVIII secolo tornò a Firenze, dove, nel 1700, fu nominato senatore. Fu maestro di A.F. Gori e in contatto coi più grandi studiosi italiani di antichità. Tra il 1688 e il 1731 redasse il taccuino (Firenze, Bibl. Marucelliana Ms. A 48) dedicato alle gemme gnostiche e magiche, le cui pagine iniziali procedono per collezioni, per passare poi, da p. 34 in poi, a un ordinamento per soggetti. Oltre alle gemme del suo museo, egli disegnò quelle di varie collezioni, e soprattutto del Fabretti e di Pier Andrea Andreini (le cui 300 gemme passarono poi alle raccolte medicee)[62]. Nel 1766 l'abate Richard vide ancora le gemme gnostiche «basilidiane» nel museo del Buonarroti[63]; in seguito la collezione fu dispersa; alcune gemme furono acquisite dal barone Stosch e poi passarono a Berlino, dove sono tuttora conservate, negli Staatlichen Museen, altre passarono a Napoli[64]. Esse però non facevano parte delle gemme medicee, che, attraverso Margherita d'Austria (poco dopo il 1537), moglie del duca Farnese di Parma e Piacenza, passarono ai Farnese e poi, nel 1735, in eredità ai Borboni di Napoli[65], per cui si trovano attualmente al Museo Archeologico di Napoli.

Un tragitto difficile per capire come da una collezione di antichità ermetiche e magiche sia probabilmente scaturita parte della affabulazione esoterica e gnostica di Erim. Una sapienza però molto lontana dai dettami prima della filosofia antica (neoplatonismo) e poi del cristianesimo. L'insegnamento neoplatonico è infatti coerentemente sviluppato nel V secolo d.C. da Proclo, noto anche per aver codificati i principii simpatetici della teurgia.

Il sistema neoplatonico è di tipo monistico ed emanativo: dall'Uno, che è al medesimo tempo Bene assoluto e Dio, per mezzo dell'intelletto (il *Noûs*) e l'Anima del mondo, con l'aiuto delle trasformazioni dialettiche, nascono tutti gli elementi della vita sino alla Materia, che è perciò il non-essente di Dio. Tutto in natura, in misura maggiore o minore, viene divinizzato e il male, naturalmente, non interviene come sostanza autonoma, ma soltanto come rifiuto del Bene supremo per beni di ordine infimo. Divina, per la sua origine, è anche l'anima umana, che può attingere la conoscenza direttamente a Dio e non ha bisogno di alcuna mediazione. Fermo restando gli sviluppi «estatici» del verbo neoplatonico, codificati negli *Oracoli caldaici*.

- [1] M.A. Rigoni, *In compagnia di Cioran* (La Biblioteca di Mercurio, 4), cur. F. Marabini, Il Notes Magico, Padova 2004, pp. 31-32
- [2] A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, I. L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1944, p. 128.
- [3] M. Pereira, *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung*, Roma 2001, pp. 40 ss.
- [4] D. MacRitchie, s.v. «Caves», in *ERE*, III, T. & T. Clark Ltd., Edinburgh (repr. 1980), p. 270 a.
- [5] La produzione del Lebano è abbastanza cospicua, parte dei testi e manoscritti sopravvissuti sono però gestiti (in modo totalmente ascientifico e «occultistico») da svariati adepti di combriccole esoteriche che alla sua opera fanno riferimento; per ora è disponibile l'edizione di una sua libera versione di Empedocle: G. Lebano, *Il cielo urbico* (Opere, vol.I), Victrix-Palladia, Forlì 2004.
- [6] S. Lilla, s.v. «Teurgia», in A. Di Berardino (cur.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, Marietti, Casale Monf. (AL) 1983, coll. 3438-3439.
- [7] Pubblicato in gran parte dalle Edizioni Mediterranee (= *La scienza dei Magi*, I-IV, Roma 1976), più altro materiale edito per piccole case editrici come la Rebis di Viareggio o la Myriamica di Bari.
- [8] G. Kremmerz, *Introduzione alla scienza ermetica*, antologia a cura di F. Picchi, Edizioni Mediterranee, Roma 2000², pp. 166-168; Id., *La scienza dei Magi*, IV: Dizionario dei termini ermetici, cur. U.D. Cisaria, pp. 14-17 (con i rif. ai passi dell'opera omnia).
- [9] Kremmerz, *Introduzione alla scienza ermetica*, p. 165.
- [10] G. Furlani, s.v. «Beroso», in *Enciclopedia Italiana*, VI, Roma 1930, p. 771.
- [11] Raccolti in P. Schnabel, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig 1923 (repr. Hildesheim 1968).
- [12] Il corsivo è nel testo originale: Kremmerz, *Introduzione alla scienza ermetica*, p. 166.
- [13] Un pioniere degli studi storico-religiosi, l'orientalista I. Scheftelowitz, aveva a suo tempo sottolineato il coinvolgimento mesopotamico del pesce cristico («Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 14 [1911], p. 343); l'intuizione venne in qualche modo fatta propria dallo «spretato» (= modernista) S. Minocchi («I miti babilonesi e le origini della Gnosi [seconda parte]», in *Bilychnis*, 4 [1915], pp. 291-292); all'orizzonte di entrambi c'è in ogni caso l'ossessione panbabilonista di W. Bousset e del suo *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10), Göttingen 1907.
- [14] J. Bottéro-S.N. Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, trad. it. cur. G. Bergamini, Torino 1992, pp. 202-205.
- [15] L'identificazione fra Oannes ed Ea è contestata da G. Furlani («Ea nei miti babilonesi e assiri», in *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 87 [1927-1928], parte seconda, p. 660).
- [16] Lett. «carpe», *purādu*, cfr. E. Reiner, «The Etiological Myth of the "Seven Sages"», in *Orientalia*, 30 (1961), p. 2 (testo); 4 (trad. e comm.).
- [17] Fozio, *Bibl.* 279 (PG 104, 321) in Schnabel, *Berossos*, p. 254.
- [18] *Hiera tech.* 44 (Berthelot-Ruelle II, p. 95, 2-3; trad. E. Albrile [cur.], *Olimpiodoro. Commentario*

al libro di Zosimo "Sulla forza", alle sentenze di Ermete e degli altri filosofi, Mimesis, Milano 2008, p. 86).

[19] *Hiera tech.* 18 (Berthelot-Ruelle II, p. 80, 2-3; Albrile, p. 66).

[20] Plut. *De Is. et Osir.* 46-47: 369 D-370 C (= C. Clemen [ed.], *Fontes Historiae Religionis Persicae* [Fontes Historiae Religionum ex Auctoribus Graecis et Latinis Collectos, Fasc. I], Bonn 1920, pp. 48-49).

[21] Gh. Gnoli, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), pp. 113 ss.

[22] *FGrHist* 690 F4.

[23] *Persika* III, 3 (= Athen. 11, 503 F; *FHG* II, p. 92 a).

[24] *Ev. Thom.* II, 90, 30-32 (secondo l'ed. Guillaumont-Puech-Quispel-Till-'Abd Al Masīh, Leiden-London 1959, pp. 30-31).

[25] Fr. 159 Des Places (cfr. Majercik, pp. 108-109 e 200; Kroll, p. 61 + n. 3 = Psello in *PG* 122, 1141 b 10-11, *add. schol. Epicteti* IV, 7, 27, p. 422 Sch²).

[26] Fr. 153 (Kroll, p. 59 = Lido, *De mensibus* II, 10, 31, 16-19 Wünsch, Stuttgart 1898 [repr. 1967]).

[27] Kremmerz, *Introduzione alla scienza ermetica*, p. 166.

[28] Kremmerz, *Introduzione alla scienza ermetica*, p. 167 (il corsivo è nel testo).

[29] Kremmerz, *Introduzione alla scienza ermetica*, p. 167.

[30] E.S. Drower-R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, p. 5 b.

[31] E. Albrile, «Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica», in *Rivista degli Studi Orientali*, 75 (2001), pp. 27-54.

[32] *Orig. Mund.* II, 100, 25.

[33] *Ev. Thom.* II, 33, 25-29 (secondo l'ed. B. Layton [Nag Hammadi Studies XX], Leiden-New York-København-Köln 1989, pp. 56-57); vd. anche la versione di J. Doresse, *Il Vangelo secondo Tommaso* (La Cultura, XVI), trad. it. di A. Romanò e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 87; alla interpretazione della pericope ha dedicato un esaustivo studio H.M. Jackson, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition* (SBL Dissertation Series 81), Scholar Press, Atlanta (Georgia) 1985, pp. 1-12 e *passim*.

[34] Kremmerz, *Introduzione alla scienza ermetica*, p. 167.

[35] Kremmerz, *Introduzione alla scienza ermetica*, p. 168.

[36] R. Merkelbach, *I misteri di Dioniso*, trad. it. E. Minguzzi, ECIG, Genova 1991 (ed. or. *Die Hirten des Dionysos*, Teubner, Stuttgart 1988).

[37] A. Henrichs (hrsg. u. erl.), *Die Phoinikika des Lollianos*, Habelt, Bonn 1972.

[38] A. Stramaglia, in *ZPE*, 94 (1992), pp. 59-63.

[39] I. Brandano (pseudonimo), «Das Alchemistische Geheimnis in der Schule von Giuliano Kremmerz», in *Gnostika*, 3: 11 (1999), p. 24 a.

[40] M. Scaligero, «P.M. Virio (1910-1969)», p. 1 (del dattiloscritto).

[41] F. Decret, *L'Afrique manichéenne (IV^e-V^e siècles). Étude historique et doctrinale*, Études Augustiniennes, Paris 1978, pp. 130-131 (tome I); per analoghe pratiche nello gnosticismo, cfr. L. Fendt, *Gnostische Mysterien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, München 1922, pp. 3 ss.; S. Benko, «The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius», in *Vigiliae Christianae*, 21 (1967), pp. 104 ss.; l'intero dossier è stato ripreso e contestualizzato in chiave comparativa da M. Eliade, «Spirito, luce, seme», in *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Firenze 1990², p. 130 e *passim*.

[42] Mi preme osservare quanto parte delle pratiche insegnate in Erim (*Il conseguimento celestiale*, pp. 69 ss. "Le respirazioni"), ricordino i dettami degli «Aforismi» di Kremmerz.

[43] Qualcuno ha anche ipotizzato che dietro alla prassi sessuale di Erim, si nasconda in realtà un arcaico metodo per ravvivare l'eros di coppia: il matrimonio, si sa, è la «tomba dell'amore», e l'affievolirsi del desiderio (anche in una coppia molto affiatata), qualcosa da prevenire. Il metodo proposto da Erim potrebbe essere una sorta di antidoto «esoterico» a ciò; a questa, sinceramente scolorita, ipotesi si oppone però la complessità dottrinale e rituale del sistema di Erim (cfr. *Il conseguimento celestiale*, pp. 64 ss.).

[44] E. Albrile, «Problematiche gnostiche», in appendice a S. Hutin, *Lo gnosticismo. Miti culti misteri*, Edizioni Mediterranee, Roma 2007, p. 181.

[45] Si vd. ad esempio quanto delineato in Erim, *Il conseguimento celestiale*, p. 76.

[46] Erim, *Il conseguimento celestiale*, pp. 74 ss.

[47] F. Michelini Tocci, «Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell'*Eš mēsārēf* con un excursus sul "libertinismo" gnostico», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 31 (1981), p. 79.

[48] Erim, *Il conseguimento celestiale*, pp. 21-22; 45-47; 59-60; 73 e *passim*.

[49] Erim, *Il conseguimento celestiale*, p. 51.

[50] 22 B 36 DK; 22 B 60 DK.

[51] Eraclito è espressamente citato in Erim, *Il conseguimento celestiale*, p. 42.

[52] J. Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur* (Heidelberg Akten der Von-Portheim-Stiftung 16/Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft IV), Heidelberg 1926, pp. 28 ss.

[53] Cfr G. Quispel, «Anthropos and Sophia», in M. Görg (Hrsg.), *Religionsgeschichte zu Ehren von A. Böhlig* (Ägypten und Altes Testament, Band 14), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1988, pp. 171 ss.; Id., *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 55), E.J. Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 160; 487 ss.

[54] C. Malaparte, *La pelle*, edizione utilizzata: Oscar Mondadori, Milano 1978, p. 97.

[55] Malaparte, *La pelle*, pp. 136-141.

[56] A. Mastrocinque, «Studi sulle gemme gnostiche: VII. Metamorfosi del dio siriano Hop (“uccello”)», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 130 (2000), pp. 131 ss.

[57] F. Montanari, *GI. Vocabolario della Lingua Greca*, Torino 1995, p. 423 c.

[58] Mastrocinque, «Studi sulle gemme gnostiche», p. 136.

[59] Mastrocinque, «Studi sulle gemme gnostiche», p. 133; un motivo iconografico studiato in E. Albrile, «La forma delle illusioni. Demiurgie visionarie tra ermetismo e gnosi», in *Laurentianum*, 49 (2008), pp. 368-369.

[60] A.M. Partini (cur.), *Marchese Massimiliano Palombara. La Bugia. Rime ermetiche e altri scritti. Da un Codice Reginese del sec. XVII* (Biblioteca Ermetica/13), Edizioni Mediterranee, Roma 1983, pp. 17-19; Id., *Athanasius Kircher e l'alchimia* (Biblioteca Ermetica/28), Edizioni Mediterranee, Roma 2004, pp. 15-16; Id., *Alchimia, architettura, spiritualità in Alessandro VII* (Biblioteca Ermetica / 29), Edizioni Mediterranee, Roma 2007, pp. 85 ss.

[61] Le notizie sono tratte da L. Moretti, «Note sull'archeologo Filippo Buonarroti», in Aa.Vv., *Studi in onore di A.Corsano*, Manduria 1970, pp. 443-450; L. Quartino, «Studi inediti sulla glittica antica. Filippo Buonarroti senatore fiorentino», in *Miscellanea di Storia Italiana e Mediterranea*, Genova 1978, pp. 287-346; ringrazio il prof. Attilio Mastrocinque per avermi a suo tempo segnalato la poderosa opera del Buonarroti.

[62] A. Mastrocinque (cur.), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Parte I (Bollettino di Numismatica, Monografia 8.2.I), Ministero per i Beni e le Attività Culturali-Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2003, pp. 305 ss.

[63] D. Gallo, *Filippo Buonarroti e la cultura antiquaria sotto gli ultimi Medici*, Firenze 1986, p. 30, n. 140.

[64] Cfr. *Documenti inediti per servire alla storia dei musei d'Italia*, a c. del Ministero della Pubblica Istruzione, III, Firenze-Roma 1880, pp. 81 ss.

[65] G. Pesce, «Gemme medicee nel Museo Nazionale di Napoli», in *Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e di Storia dell'Arte*, 5 (1935), pp. 53-55; M.E. Micheli, «Storia delle collezioni», in A. Giuliano (cur.), *I cammei della Collezione Medicea nel Museo Archeologico di Firenze*, Roma 1989, pp. 115-116.