

# ATRIUM

STUDI METAFISICI E UMANISTICI



ASSOCIAZIONE CULTURALE «CENACOLO PITAGORICO ADYTUM»

ANNO XXIV NUMERO 2

## Soteriologia ed Escatologia nei Misteri di Mithra

di Diego Romagnoli

Il presente articolo intende soffermarsi approfonditamente sugli aspetti soteriologici ed escatologici dei Misteri di Mithra i quali sono stati trattati da chi scrive nel quarto volume dell'opera *Mitra: Storia di un dio* sulla base di quanto riportato dagli studiosi classici del Mithraismo, volume al quale si rinvia per la bibliografia.

È importante premettere che a seguito della profonda crisi del paganesimo avvenuta nel V secolo a.C. sorse la necessità, specie in ambito ellenistico, di soddisfare una esigenza di spiritualità e di ricerca di fedi più profonde e più pure di quelle antiche. Il fine era soprattutto di offrire una salvezza alle anime inquiete dopo la morte contro il timore di incontrare le potenze malvage popolanti l'aldilà.

I culti misterici permettono di soddisfare le istanze più profonde e più interiori dell'uomo attraverso la promessa della salvezza individuale ed un rapporto diretto tra la persona e la divinità venerata tramite il processo iniziatico. L'adepto al culto attraverso vari stadi di iniziazione perviene alla visione del dio adorato il quale gli consente tanto la resurrezione dopo la morte quanto ne garantisce la liberazione da questo mondo. Ma a tutto ciò successivamente si aggiungerà, nella tarda antichità, l'aspetto escatologico che verrà trattato specialmente nel Neoplatonismo tramite la fusione nell'Uno. Tra i culti misterici, quello di Mithra assolse tale funzione in modo peculiare<sup>1</sup>.

Tuttavia vale rammentare che un aspetto escatologico del culto di Mithra è ravvisabile precedentemente nella riforma di Zarathustra che reintroduce il sacrificio del toro. Il profeta afferma che una volta giunto il Saoshyant-Salvatore, Mithra, Rashnu e Sraoshra

<sup>1</sup> v. D. Romagnoli, *La crisi del paganesimo e l'affermarsi delle religioni misteriche: il mithraismo come contaminatio tra le idee religiose di Oriente e Occidente e la Filosofia*, in *Dio è morto ma risorge sempre, Convegno di studi, Palermo 15-17 novembre*, Carlo Saladino Editore, Palermo 2020, pp. 123-134.

abbatteranno il toro Hatayosh e, celebrando il suo sacrificio tramite il suo grasso e bianco *haoma* (forse latte) prepareranno la bevanda dell'immortalità da dare agli uomini i quali vivranno per sempre<sup>2</sup>.

Trattando i Misteri di Mithra, ci si chiede come e in che modo l'iniziato poteva ottenere la propria salvezza e liberazione dalla realtà fenomenica e in cosa consisteva nello specifico il fine ultimo, ossia l'escatologia di questo culto. Si cercherà, in base a quanto premesso, di fornire delle risposte.

### Il ruolo del Pitagorismo

L'aspetto principale è che bisogna partire dal concetto di anima individuale presente nel Pitagorismo che, stando ad Alcmeone, è immortale in quanto è della stessa natura del Sole e della Luna. A ciò bisogna aggiungere che per Pitagora era necessario tramite la medicina ristabilire l'armonia tra il corpo e il cervello, organo centrale delle sensazioni, uniti in sovranaturale armonia con l'universo. La salute è lo specchio dell'armonia e dell'equilibrio con il tutto, l'unisono dell'anima con la respirazione dell'universo. Al fine di conseguire tale armonia, l'anima individuale immortale deve purificarsi attraverso riti e pratiche propiziatorie<sup>3</sup>.

Va rilevato che il concetto di anima, da *ánemos*-soffio, vento di origine orientale, è una credenza orfica passata al Pitagorismo la quale si accorda con l'universo tramite l'armonia fungente da agente mediatore. Con la morte e il disfacimento del corpo sopravvive il *daimon* individuale, ossia l'essenza dell'anima stessa la quale, per una colpa compiuta precedentemente, è stata imprigionata nel corpo e da cui cerca di liberarsi<sup>4</sup>. Perciò lo sforzo del pitagorismo consistette nel liberare la persona dai vincoli dell'esistenza indi-

<sup>2</sup> v. D. Romagnoli, *Trasmigrazioni di popoli: e osmosi delle idee religiose. Il caso di Mithra*, in *Dio è morto ma risorge sempre, Convegno di studi Palermo 15-17 novembre*, Carlo Saladino Editore, Palermo 2020, p. 73.

<sup>3</sup> D. Romagnoli, *Mitra: Storia di un dio. L'impero Romano. 2. Il mithraismo in età imperiale* (vol. 4), Carlo Saladino Editore, Palermo 2016, pp. 80-81.

<sup>4</sup> Ivi, p. 95, nn. 125-126.

viduale e dalla schiavitù dei perenni ritorni, ossia la metempsicosi, concetto di origine orientale in cui l'anima che scende dai cerchi celesti per incarnarsi è avvolta dal corpo come da una rete. Sulla scia di tale insegnamento misterico, essa può essere infranta con un atto di liberazione e di affrancamento. Il Pitagorismo apportò un principio di giustificazione razionale e tramite l'uso di poesie orfiche e con la disciplina della riflessione logica trasformò la sua filosofia in una religione<sup>5</sup>.

Un insegnamento pitagorico fondamentale è che nell'universo vi è un fuoco centrale originario che conserva il mondo chiamato Hestia, madre degli dèi o focolare o altare dell'universo o cittadella o trono di Zeus, da esso proviene la formazione dei corpi celesti e ad esso sono attratte le parti più vicine dell'illimitato costituito dallo spazio o dalla materia infinita, che vengono limitate dall'attrazione e plasmate dall'ordine cosmico; successivamente tale fuoco centrale nei culti misterici, anche in quelli di Mithra, sarà identificato con il sole<sup>6</sup>.

Un'altra caratteristica del culto pitagorico furono le figure delle divinità spartane guerriere dei Dioscuri, simbolo del dualismo cosmico, che dal IV secolo a.C. da Taranto giunsero a Napoli e infine a Roma<sup>7</sup>. Esse, insieme ai demoni alati ripresi nelle figurazioni della Basilica Pitagorica di Porta Maggiore in Roma, potrebbero aver fornito il modello dei dadofori di Mithra, Cautes e Cautopates<sup>8</sup>.

A ciò si aggiungerà il concetto orfico del Grande Anno descritto dettagliatamente dal pitagorico Enopide con l'allineamento Sole-Luna, luogo delle isole dei beati. L'idea si fonderà e s'identificherà con quella escatologica stoica dell'ecpirosi o incendio e fine del mondo. Altro elemento pitagorico che di riflesso riguarderà il Neoplatonismo è l'identificazione di Apollo con l'Uno<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 96 n. 129.

<sup>6</sup> Ivi, p. 81.

<sup>7</sup> Ivi, p. 98 n. 141.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 98 n. 146.

<sup>9</sup> Ivi, p. 99 n. 147; p. 100. 150.

Altri concetti pitagorici sono quello dell'Ade che è sotterraneo in Alessandro Polistore mentre per Empedocle s'identifica nella regione sublunare. Il Pitagorismo in Egitto incontrò gli scritti magico-astrologici attribuiti a Petosiride e la demonologia, ossia lo studio dei demoni, gli spiriti intermedi o le anime umane a contatto con l'umanità vivente<sup>10</sup>.

Infine bisogna aggiungere che tra i Pitagorici vi fu la figura di Archita del quale Platone divenne discepolo e amico. Stando a Cicerone, il filosofo ateniese si recò in Sicilia per conoscere le dottrine pitagoriche diventando seguace di esse<sup>11</sup>. Aspetti del pitagorismo e dell'Orfismo saranno spesso presenti quando Platone successivamente elaborerà il proprio pensiero.

### Aspetti orfico-pitagorici in Platone

Tra questi è importante rilevare: a) il concetto presente nel *Fedone* dei due Principi primi dell'Uno, il Bene, e la Diade, ossia il mondo delle differenze e della molteplicità; b) nel dialogo *Menone* 81 c-d vi è quello di *anàmnesis*-reminiscenza dell'anima fondantesi sul convincimento che l'apprendere dell'anima è un ricordare la propria celeste origine. Perciò quando il corpo muore, l'anima trasmigra in un'altra la quale è *sema*-tomba (concetto orfico), carcere, caverna ove essa rimane prigioniera<sup>12</sup>. In *Repubblica* X, 616 B l'anima è colonna di luce che s'innalza verso il cielo per raggiungere la Via Lattea, luogo d'origine di tutte le anime.

Platone nel *Fedro* 246A-249B descrive l'anima come un carro alato guidato da un auriga e trainato da due cavalli, uno bianco e uno nero, e la difficoltà di reggere le briglie è dovuta all'antagonismo tra questi due<sup>13</sup>. Più in dettaglio l'auriga rappresenta l'elemento razionale, s'identifica col *nous*-intelletto e il *daimon* il

---

<sup>10</sup> Ivi, v. pp. 103-104.

<sup>11</sup> Ivi, p. 113 n. 238.

<sup>12</sup> Ivi, p. 113 n. 241.

<sup>13</sup> Ivi, p. 130 n. 282.

quale acquisendo la più alta conoscenza raggiunge l'*eudaimonia*-felicità.

Il cavallo bianco docile alla guida, rappresenta l'anima irascibile, la *thymoeides*-impeto volitivo, quella parte dalla quale originano i desideri e gli impulsi belli e nobili. Il cavallo nero rappresenta l'*epithymetikon*-elemento desiderativo, è quella parte dell'anima dalla quale derivano i desideri e gli impulsi bassi e ciechi ed è refrattario e sempre in contrasto al comando della ragione e ribelle alla sua guida. Perciò si può concludere che la discesa delle anime nel corpo, *sema*-tomba, è data dal fatto che le anime si trovavano nel mondo Iperuranio e contemplavano le idee nella Piana della Verità. Esse erano dotate di ali e le persero perché non erano riuscite ad armonizzare la ragione con le passioni e nella loro discesa s'incarnarono nei corpi.

Nel *Timeo* 47 B-E e 90 C-D, Platone afferma che l'anima, il cui movimento è circolare come nel Primo Cielo e in quelli successivi, sia derivata dal mondo delle idee, preesiste e partecipa all'idea della vita, perciò è immortale. Nella sua elevazione tramite *anàmnesi*, ella, fabbricata dal Demiurgo (*aitia*-causa del mondo nel *Timeo* 28c e idea legata/subordinata al Bene) rappresenta un aspetto delle idee e si volge verso il Bene, l'Idea delle idee (da *idein*-percepire, vedere, scorgere con la mente)<sup>14</sup> e il Bello coincide con esso (*Kalòs kai Agathós*). Platone dice che il Bene è il sole del mondo intelligibile (come il sole naturale sta a quello visibile). Da esso derivano le idee che costituiscono l'essenza delle cose, il loro fine, il modello che esse devono realizzare, la perfezione a cui devono mirare.

Il filosofo ateniese tratta il principio dell'apprendere, esso consiste nel ricercare e imparare i quali non sono altro che *anàmnesi*, un ricordare. Perciò l'uomo staccandosi dalla corporeità inizia a ragionare e a far dialogare la propria anima con se stessa (*Teeteto* 263 e) fino a cogliere quelle forme-idee che gli permettono di conoscere un'esistenza antecedente nella quale la sua anima ha contemplato le idee. Infine Platone giunge alla conclusione che le cose sensibili

sono le copie e imitazioni delle idee. Essendo visibili con l'occhio dell'intelletto, esse sono indivisibili, incorporee, identiche a se stesse, immutabili. Quando il corpo muore e si disfa, l'anima andrà a ciò che le è simile, le idee. Perciò per Platone esiste una *syngenesi*-affinità tra l'anima e le idee appunto perché essa è affine all'essere (*Fedone* 79 D) e al divino (*Repubblica* X 611 E), l'apprendere con *anàmnesi* è il più alto grado della *frònesi*-saggezza.

## Il ruolo della teurgia

Procedendo nell'*excursus* svolto finora la teurgia, avente origine nel Vicino Oriente Antico, svolse un ruolo importante nei Misteri di Mithra. Essa deriva il suo nome da *theos*-dio e *ourgia*-agire, ossia agire come un dio; le sue origini si ritrovano nella tradizione sumero-babilonese e sono riassunte negli *Oracoli Caldaici*. È un'opera del II secolo d.C. la cui (incerta) paternità è stata attribuita al filosofo medio-platonico Giuliano il Caldeo o a suo figlio Giuliano il Teurgo, entrambi vissuti all'epoca di Marco Aurelio<sup>15</sup>. Il primo ebbe una notevole influenza sul tardo Neoplatonismo e nella filosofia posteriore riguardo l'elemento trascendente. Nel caso dei misteri pagani, e in particolare in quelli del dio persiano, il fine della teurgia è aiutare gli uomini che assumono la qualità di *mystei*-iniziati a trasformare la loro natura umana in divina tramite *unio mystica*-unione mistica con l'assoluto. La teurgia si avvaleva inoltre di altre correnti di pensiero come: a) il neopitagorismo; b) la gnosi; c) i trattati del *Corpus Hermeticum* o Ermetismo, ossia gli scritti attribuiti ad Ermete Trismegisto; d) la diffusione del pensiero e dell'astrologia babilonese; e) la ritualistica magico-terapeutica e la tradizione dei Magi zoroastriani della Persia (non escludendo pure gli Oracoli di Hystaspe); f) Plotino (III secolo d.C.), fondatore del Neoplatonismo; g) le concezioni metafisiche e teurgiche di Porfirio che si ritrovano nel suo *De Antro Nynpharum*; h) Giamblico (III-IV secolo d.C.) e i suoi *Misteri degli Egiziani*. A questo elenco si deve

<sup>14</sup> Ivi, p. 121 n. 268.

<sup>15</sup> Ivi, p. 194 n. 409.

aggiungere il pensiero di autori precedenti come: a) Filone d'Alessandria (I secolo a.C.- I secolo d.C.) con la sua speculazione logica; b) Plutarco (I-II secolo d.C.) il quale nella sua opera *De Iside et Osiride* sostiene che la verità suprema si può raggiungere attraverso i simboli la cui chiave era detenuta dai sacerdoti; c) Numenio di Apamea (II-III secolo d.C.), contemporaneo dell'imperatore Commodo, nel quale certi aspetti della sua filosofia mostrano delle affinità con quella di Plotino.

Giamblico moltiplicherà le emanazioni plotiniane suddividendole in tante divinità fatte corrispondere con gli dèi della religiosità popolare. Secondo il filosofo, l'uomo attraverso il complesso di pratiche di invocazione e di preghiera, si deve purificare dal mondo sensibile per liberarsi dalla fatalità al fine di ascendere e di congiungersi al demiurgo universale e alla ragione eterna. Perciò la teurgia è quel complesso di pratiche che si congiunge con la teologia, ossia la contemplazione della divinità<sup>16</sup>. Attraverso l'esercizio delle pratiche misterico/teurgiche è possibile comunicare con gli esseri divini: i *daimonoi*, ipostasi divine o forme di pensiero costituite da esseri immateriali mai incarnatisi. Essi fanno parte dell'Ordine Cosmico Superiore, sono gerarchicamente ordinati in un sistema universale costituito da esseri superiori, ordinatori e posti a presidio di esso, e da esseri terreni. Tra questi vi è il teurgo, colui che coopera con la divinità "una" e, come gli altri iniziati a lui sottoposti, agisce per il compimento della Grande Opera di rigenerazione e reintegrazione dell'individuo. Egli è colui che tramite precise operazioni rituali e gesti ineffabili effettuati con precisione utilizzava, con i suoi atti liturgici, simboli, formule recitate ai partecipanti ai riti in *onomata barbarika*-nomi barbari, ossia stranieri, antichi e sconosciuti, al fine di evocare ed attirare la/le divinità. Ciò poteva avvenire tramite: a) *telestiké*, ossia inserire la divinità in un essere animato al fine di svolgere una funzione oracolare<sup>17</sup>; b) tecniche sciamaniche aventi lo scopo di far incarnare per un determinato

tempo la divinità in un *dochéus*-individuo fungente da tramite (come la Sibilla, e forse il *Pater* nei Misteri di Mithra) assistito da un *klétor*-evocatore e da uno *iereús*-sacerdote a lui sottoposti nel percorso verso l'assoluto (probabilmente appartenenti ai gradi iniziatici superiori di *Heliodromus* e *Perses*; il *Pater* e questi due gradi rifletterebero la pitagorica figura triangolare di Mithra *triplasios*-dalla triplice forma in quanto i dadofori Cautes e Cautopates sarebbero proiezioni del dio persiano)<sup>18</sup>. Durante il rito teurgico si assisteva alla sospensione della razionalità umana e le tre figure su indicate cercavano di attirare quegli elementi psichici superiori in modo da ricevere l'energia divina o i *daimonoi* (ciò si collegerebbe a quanto trattato da Porfirio nel suo *De Antro Nynpharum*).

Se gli antichi culti fornirono linfa vitale al pensiero filosofico, è accertato che gli Oracoli Caldaici si basavano sulla filosofia platonica e soprattutto sull'opera del filosofo ateniese il *Timeo*, riprendendo inoltre dal repertorio mitologico dell'antichità figure come Eros ed Hecate la quale rappresenta l'*Anima Mundi*<sup>19</sup>. Bisogna rilevare che la teurgia nei Misteri di Mithra svolgeva la funzione di aiuto all'anima dell'iniziato nella sua ascesa tra i pianeti-dèi attraverso prove tra cui quella del fuoco. In base al principio oppositivo Luce-Tenebre, l'anima del *myste*-iniziato incontrerà i demoni buoni e luminosi e/o gli ulici materiali, tenebrosi e malvagi. Infine ella raggiungerà Mithra per dissolversi nell'Uno/il Bene/il Bello/il Sole Ipercsmico. Tutto questo verrà successivamente evidenziato nel *De Antro Nynpharum* di Porfirio (commento neoplatonico dei vv. 102-112 del XIII capitolo dell'Odissea) ove l'antro è l'immagine del mithreo, l'anima-ape accompagnata dalle potenze psicagogiche (tra cui le ninfe) attraverso iniziazioni, riti misterici e pratiche teurgiche eseguite durante la vita, agendo sullo *pneuma* o anima pneumatica (soffio dell'anima) libereranno l'*ochema*-veicolo dell'anima dalle parti più pesanti come l'*hyle*-materia, portandolo alle soglie della risalita. L'anima seguendo in senso contrario e in ascesa il vento

<sup>16</sup> Ivi, p. 197 n. 418.

<sup>17</sup> Ivi, p. 199 n. 422.

<sup>18</sup> Ivi, p. 200.

<sup>19</sup> Ivi, p. 195 n. 412.

(del Nord) di Borea, rioltrepassando i pianeti-dèi, che come le idee sono emanazioni del Fuoco Noetico, si libera dei vari elementi acquisiti durante la sua discesa e tornando alla propria origine verso la *Ianua Inferni*-Porta di Ade (la Via Lattea), posta nel segno del Capricorno, sfugge alle forze della generazione e di conseguenza, liberatasi una volta per tutte da ogni vincolo, non è più soggetta all'*eimarmène*-destino. L'iniziato infine raggiungerà il Sole Ipercosmico fondendosi così con l'Uno/il Bene/il Bello/l'Ineffabile. Da rilevare che nel rito iniziatico il *Pater* come teurgo era associato alla settima porta e al sole, la quale era il settimo gradino della *klymax eptapylos*-scala a sette pioli, corrispondente al pianeta-dio Saturno. Sopra di essa vi era la *Ianua Inferni*-Porta di Ade, nella costellazione del Capricorno, oltrepassandola si raggiungeva l'empireo o l'assoluto.

#### **Influsso medio-platonico degli Oracoli Caldaici nel Mithraismo**

Come già accennato precedentemente, quale importante elemento della teurgia (il cui fine era di aiutare gli uomini, e nel caso dei misteri, tra i quali quelli del dio persiano, di trasformare, tramite *unio mystica*, la natura mortale del *myste*-iniziato in una natura divina) gli *Oracoli caldaici* svolsero (probabilmente) un ruolo importante nei Misteri di Mithra. Essi s'inserivano nel medio-platonismo il quale, essendo contrario al materialismo e all'immanentismo delle filosofie ellenistiche come ad esempio quella stoica, ha per oggetto l'elemento metafisico. Questa corrente filosofica, riprende il concetto stoico di "fuoco artefice" trasformato successivamente in *epekeina*-fuoco trascendente. Sulla scia del *Filebo*, del *Timeo* (che per la cosmologia e per il mondo spirituale venne ritenuto dai medio-platonici il più importante dei *Dialoghi*), del libro X dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele e, soprattutto, di Numenio di Apamea, essa afferma che Dio si articola in tre entità soprannaturali, o "intelletti", perfettamente differenziate fra di loro. Tali entità sono presenti nel pensiero di Platone in qualità di: a) l'Essere, il *Bene*, il Bello, con il Sole Ipercosmico principio primo intel-

ligibile, idea delle idee (costituendo un tutto organizzato tramite reciproche relazioni), senza cui queste non sarebbero, il quale le unifica secondo reciproci rapporti; b) Demiurgo, secondo principio, è divinità artigiana caratterizzata dalla bontà, dal bene privo d'invidia che vuole diffondere e moltiplicare, è *aitia*-causa del mondo e suo reggitore<sup>20</sup> (concetto presente nel *Timeo* e *Leggi*), posto ad un livello superiore e cioè in quello dell'Essere, collocato nel mondo "iperuranio" (da *ὑπέρ*-oltre e *οὐρανός*-cielo, ossia al di là del cielo); c) l'*Anima Mundi*, terzo principio, che è madre di ogni generazione, è manifestazione visibile, tangibile, che ha in sé anima, intelligenza e vita, quindi corporea, del modello posto nell'eternità, è assimilata a un unico organismo vivente, principio unificante da cui prendono forma i singoli organismi, i quali, pur articolandosi e differenziandosi ciascuno secondo le proprie specificità individuali, risultano legati tra loro dalla comune Anima universale<sup>21</sup>. In aggiunta vi è la *Chora*-spazio, estensione indeterminata, che include le cause secondarie o *concause* che agiscono nel mondo. Essa è la materia già esistente ma sottoposta al caos, limita l'azione del Demiurgo, è madre, nutrice, forse origine e contenente tutti gli elementi visibili come l'acqua, l'aria, la terra e il fuoco, «specie invisibile ed amorfa capace di accogliere tutto, partecipe dell'intelligibile e difficile a concepirsi», forma i corpi, le cose sensibili (copie e imitazioni delle idee)<sup>22</sup> e il mondo secondo gli archetipi eterni<sup>23</sup>. A imitazione dell'esemplare eterno, intelligibile<sup>24</sup>, per *ananke*-legge di necessità, dà una forma sul modello delle Idee plasmando l'universo sensibile, gli altri principi della generazione<sup>25</sup>, spiegando così il passaggio dall'intelligibile al sensibile. Perciò stando al medio-platonismo,

<sup>20</sup> N. Abbagnano *Storia della Filosofia*, UTET, Torino 1958, Vol. 1, p. 112.

<sup>21</sup> F. Ferrari (a. c. di), *I miti di Platone*, BUR, trad. di M. Vegetti, 2006 Milano, p. 309

<sup>22</sup> F. Adorno, T. Gregory, V. Verra, *Manuale di Storia della Filosofia*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2006, vol. I, p. 65.

<sup>23</sup> Ivi, p. 73.

<sup>24</sup> Ivi.

<sup>25</sup> N. Abbagnano *Storia della Filosofia* cit., Vol. 1, pp. 103-104.

Dio si articola in tre entità soprannaturali, o 'intelletti', perfettamente differenziate fra di loro. Dalla prima ha origine lo spirito informatore dell'universo, la monade che rappresenta il bene assoluto e può essere colta, sebbene solo in forma incompleta, mediante il pensiero. La seconda, originatasi dalla prima, è paragonabile al Demiurgo platonico ed è il motore dell'universo e quindi del 'divenire', la diade (negli *Oracoli caldaici*, fino a tutto il medio-platonismo, nel I dio volere ed esecuzione o Βουλή τε τέλος τε-volere e scopo del frammento 37 coincidono e sono considerate sue facoltà)<sup>26</sup>. La terza, prodotta dalla seconda entità, si identifica con il mondo inteso come materia; la triade o Hecate, interazione tra i due principi della monade e della diade, avrebbe creato prima di tutto l'anima del cosmo, che, infondendo la vita nella materia inerte (pensata in maniera abbastanza ambigua come un principio indipendente), produceva il mondo sensibile (riguardo alla sua trascendenza non è escluso che prima di lui essa sia stata semplicemente pensata dal I Padre-I dio e attuata e separata dal II dio o Demiurgo). In funzione di II Demiurgo, Hecate, oltre a generare/creare le anime, dà forma alla materia, e quindi ai corpi materiali ove incarnarsi (e così anche l'uomo). Gli stessi *Oracoli Caldaici* forniscono la modalità di come avviene, ossia Hecate attraverso i suoi uteri/i sette pianeti/mondi viene fecondata dal fulmine che, balzando giù ed estenuando (in parte perdendo) il vigore della propria fiamma, semina i suoi *logoi spermatikoi*-ragioni seminali.

La stessa Hecate nei frammenti 54, in quanto la natura è posta sulle sue spalle, e 56 ove ella è fonte dei beati intelligenti, ossia i pianeti-dèi, le stelle e tutto il cielo (uteri ineffabili), ponendoli e animandoli tutti in moto circolare, acquisirà il ruolo di II Demiurgo. In tale funzione Hecate, oltre a generare/creare le anime, dà forma alla materia (la quale di per sé ha molte forme e dovendo accoglierle tutte non può averne nessuna e nel *Timeo* 50 c viene chiamata ὑποδοχή-ricettacolo e non ἕλη come invece farà Aristo-

<sup>26</sup> Plotino, *Plotini Opera*, ed P. Henry - H. R. Schwyzer, Paris-Bruxelles 1951-1973.

tele), e quindi ai corpi materiali ove incarnarsi (e così anche l'uomo). Però Hecate nella sua triplice veste celeste, terrestre e marina (*Hecate Enodia* o *Hecate Trioditis*) assume una caratteristica, oltre che uranica, anche infera in quanto è dea degli incantesimi, degli spettri, dei demoni e loro guida. Stando ai frammenti 80, 88, 90, 91, 92, 93, 96, 135, 154, 156, 161, 162, 170, 172 degli *Oracoli caldaici*, ella viene accompagnata da un corteo di cani rabbiosi, i "cani dell'aria, dell'acqua e della terra" i quali sono prolifici, vivono nell'acqua, si slanciano dalla terra e vanno in branco. Essi sono i demoni della materia malvagi e ingannatori, mentono sul futuro, intere città vanno in rovina per causa loro. Essi possono apparire durante il rito teurgico all'iniziando il quale deve distogliere lo sguardo da loro per non soccombere e ricadere schiavo, prigioniero delle passioni e della materia ed essere trascinato via dalle loro correnti sinuose. Coloro che si fanno trasportare da esse non sono diversi dai cani "senza ragione".

Riguardo al cosmo ed ai suoi rapporti, l'uomo possiede due anime, di cui solo la prima è il *logistikon*-anima razionale: questa prendendo possesso di un corpo subisce una forma di contaminazione, dal momento che la realtà materiale è di per sé negativa. Sulla base di *Teeteto* 172b, per i medio-platonici (attraverso la *metriopatheia*-temperato dominio sulle passioni, che avrebbe permesso al sapiente di distaccarsi dalla realtà sensibile quanto bastava per potersi dedicare all'attività contemplativa) il fine dell'uomo è il raggiungimento del *bios theôretikos*-vita beata descritta da Aristotele e la *homoiôsis theô*-assimilazione a dio. Oggetto di ciò è la contemplazione del Bene, l'idea (o archetipo, cioè la *forma preesistente e primitiva* di un pensiero) delle idee ove l'anima verrà riassorbita (ciò è ampiamente descritto in chiave neoplatonica nel mio libro, nella parte relativa allo studio sul *De Antro Nympharum* di Porfirio).

Gli *Oracoli caldaici* rappresentano il momento precedente e al tempo stesso di passaggio dal medio al Neoplatonismo che inizierà appunto con il suo fondatore Plotino. Il filosofo di Licopoli, in *Enneadi* VI 9, 6, 40 concepirà l'Uno come il I dio (tuttavia a livello

medioplatonico, i confini tra il I e il II dio sono incerti). In base alle *Enneadi* (I 7, 1; V 3, 17; VI 9, 6, 46; VI 9, 6, 40) l'Uno o I dio è ineffabile, è al di là dell'intelletto e del pensiero, al di là del principio di sé, non conosce né pensa se stesso, non ha volontà ed è al di là dell'azione o inattivo (concetti che saranno sviluppati e coronati in *Enneadi* V 8, 13, 9; III 9, 1, 11-15 e V 5, 2, 1-2)<sup>27</sup>.

## Il *De mysteriis Aegyptiorum* di Giamblico

Nei *Misteri degli Egiziani* di Giamblico, un trattato in dieci libri (che consistono nel rapporto epistolare tra Anebo e Abammone, ove il primo viene identificato, sotto mentite spoglie, con Giamblico) vengono esaminate le modalità rituali che permettono l'*unio mystica*. Essi costituirebbero la descrizione della pratica teurgica che permetterebbe al *myste*-iniziato, liberando la propria anima dai vincoli materiali, di risalire verso l'*ochema*/l'astrale veicolo che la contiene e, una volta ascesa lungo i pianeti verso l'empireo, di raggiungere l'iperuranio, il mondo delle idee, il *bios theôretikos*-vita beata. Nel caso dei misteri del dio persiano l'anima del *myste*-iniziato incontrerà Mithra per essere infine assorbita dall'Uno/Bene/Sole Ipercossico conseguendo così la *homoiôsis theô*-assimilazione a dio. In altre parole ciò è possibile attraverso l'esatta esecuzione della divinazione, dei sacrifici, delle pratiche teurgiche, delle evocazioni dei vari dèi e delle figure spirituali al tempo stesso. Il testo di Giamblico esamina tutti questi mezzi suddividendoli in tipi, classi ed intensità di luce inclusa l'anima razionale (e la differenza che sussiste tra dèi, angeli, demoni, arconti e l'anima), qualità e i rapporti che intercorrono sia tra loro che con il *Pater*/teurgo e il *myste*-iniziato. Riguardo l'anima occorre rilevare, come desunto dal *Timeo* di Platone e successivamente dal *De Antro Nympharum* di Porfirio (discepolo di Plotino), Hecate, l'*Anima Mundi*, mescolando l'essenza indivisibile con l'essenza divisibile degli 'avanzi' posti all'interno del cratere (dal quale essa ha avuto origine tramite il

Demiurgo) genera/crea le anime degli uomini e le anime degli animali<sup>28</sup>. Così, stando a quella parte del *Corpus Hermeticum* nota come *Il cratere*, i *mystei*-iniziati compiendo il rito del battesimo 'ricordano' il loro luogo di origine, il cratere, e la loro fratellanza con l'*Anima Mundi*<sup>29</sup>. Tutto questo viene mostrato (confermando le tesi di Platone e in armonia col medio-platonismo) negli *Oracoli Caldaici* al frammento 95 dove si fa sapere (come noto principalmente agli dèi ed ai teurghi) che il Demiurgo ha posto in ciascuna anima lo specifico "carattere (o sigillo o marchio)" X il quale è pure presente in molti mithrei. In particolare nella grande scena della battaglia del sarcofago Ludovisi a Palazzo Altemps a Roma, tale segno è posto sulla fronte di Ostiliano, figlio dell'imperatore Decio quale – secondo Lucilla de Lachenal – contrassegno mithraico, probabilmente frutto di una marchiatura a fuoco iniziatica, forse del quinto grado di *Leo* ed ipotetico "terzo occhio".

Porfirio nel suo commento al *Timeo*, lo intende come icona dell'*Anima mundi*<sup>30</sup> (Proclo attribuirà tale interpretazione dell'X ai due Giuliani) e così anche il geroglifico egiziano formato da una X iscritta in un cerchio (visibile in molti obelischi di Roma)<sup>31</sup>.

## Soteriologia ed Escatologia

In definitiva, in ambito neoplatonico, se è vero quanto afferma Campbell, che il *De Antro Nympharum* di Porfirio rappresenta una descrizione metaforica di un mitreo, è in questa opera che si realizza la piena coincidenza tra Platonismo e Mithraismo, laddove Mithra è espressione dell'Essere, il Demiurgo è potenza che si pone in atto tramite Mithra e la tauroctonia. Sacrificando il toro egli crea

<sup>28</sup> R. Merkelbach, *Mithra. Il signore delle grotte*, ECIG. Genova, II<sup>a</sup> ed. 1998., p. 225.

<sup>29</sup> Cfr. *Corpus Hermeticum* 4 KPATHP.

<sup>30</sup> Porfirio, *In Plat. Tim.*, ed A. R. Sodano, Napoli 1964, fr. LXX pp. 61-62.

<sup>31</sup> Ed G. Kroll, *Oracula chaldaica*, cit., P. 47 n. 1 = Proclo, *In rem publicam*, ed. W. Kroll, Leipzig I-II, 1899-1901: tr. Franc. A.-J. Festugière, I-II, Paris 1970, II 143, 23; cfr. H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, cit., pp. 252-253 n. 23.

<sup>27</sup> N. Abbagnano *Storia della Filosofia* cit., Vol. 1, pp. 103-104.



il mondo o la natura a somiglianza del mondo dell'essere, dà vita al cosmo attraverso un'Anima del mondo, Hecate<sup>32</sup>, terza divinità e Il Demiurgo, la quale è la causa regolatrice della vita dell'universo<sup>33</sup>. Tra l'altro la tauroctonia demiurgica di Mithra è l'atto finale di un processo mitico che sta *ab ovo* ed è iniziato precedentemente.

Posto che la figura del Demiurgo è ermafroditica mentre quella del dio persiano è maschile, ci si chiede che ruolo possa avere Mithra nello schema disegnato dagli *Oracoli*. Interpretando sulla base della sintesi filosofica operata dal neoplatonismo, sembrerebbe che il dio persiano, tramite il mito e la tauroctonia, rappresenti un aspetto del Demiurgo ossia l'elemento maschile della demiurgia. In altre parole egli è l'*energheia* che pone in atto ciò che sta in *dynamis*-potenza (elemento femminile) della creazione del mondo, è (il maschile) atto demiurgico compiuto dal Demiurgo che ha natura ermafroditica.

Alla tauroctonia praticata nel mitraismo è stato dunque attribuito, dalla letteratura in materia influenzata dal Platonismo nelle sue varie fasi, un prevalente significato cosmogonico; la prima uccisione del toro praticata da Mithra Demiurgo avrebbe messo in moto il processo di creazione dell'universo; la sua ripetizione nel culto mithraico avrebbe il significato di rinnovazione simbolica di quel primigenio atto creativo.

Accanto a questa interpretazione classica, basata anche sulla costante presenza, nella volta dei mithrei, della raffigurazione del cielo stellato rappresentante la globalità del cosmo, se ne potrebbe avanzare un'altra diversa, che tiene conto del contemporaneo sviluppo del Cristianesimo il quale attinge, come il Mitraismo, a un comune patrimonio di idee, provenienti dall'Oriente, che circolavano nella *koinè* culturale dell'età imperiale romana.

Nel Mitraismo è il sacrificio del toro voluto da Mithra a generare un mondo da cui sia bandito il male, simboleggiato dagli

<sup>32</sup> Porfirio *In Olat. Tim.*, cit.

<sup>33</sup> F. Adorno, T. Gregory, V. Verra, *Manuale Di Storia Della Filosofia* cit., vol. I, p. 67.

animali che attaccano i testicoli del toro. Un sacrificio che si ripete nel culto mithraico attraverso nuove tauroctonie.

L'interpretazione qui prospettata consentirebbe di collegare organicamente i due aspetti che caratterizzano la tauroctonia mithraica: quello cosmogonico, e quello del sacrificio redentore, presente quest'ultimo in tante religioni (Marduk, Osiride, Dioniso).

### La soteriologia e l'escatologia mithraica secondo Turcan

Quanto trattato finora è stato necessario per introdurre il pensiero di questo studioso circa la soteriologia e l'escatologia del dio persiano. A differenza di autori come Alfred Loisy e Hans Jonas, analizzandola, Turcan non vede un carattere salvifico in questa divinità in quanto ritiene semplicistica una tale interpretazione. Come Attis e Osiride, a livello primitivo Mithra sarebbe un dio della prosperità agricola, ma a differenza degli altri due egli assume un ruolo attivo. Mithra è arciere che colpisce la roccia dalla quale scaturisce la vitale acqua dalla quale gli animali e le piante si abbeverano, è sacrificatore del toro il cui sangue feconda la terra, è mietitore e raccogliitore. A questo proposito Turcan richiama l'iscrizione di S. Prisca in Roma, dedicata alla romana fecondante dea rustica Pale bambina, alla quale sarebbe associato il grado iniziatico di *Perses* posto a guardia dei frutti, alla conservazione e alla vigilanza della vita. Tale iscrizione recita "*Et nos servasti... sanguine fuso*-Tu ci hai salvati versando/spargendo il sangue (del toro)". Perciò i mithraisti sono già salvati collettivamente nel mondo con la creazione di Zeus-Ahura Mazda-Oromasdes-Ohrmazd. Al contrario, non andrebbe tenuta in conto l'iscrizione del Nemrut Dag ove l'anima di Antioco I di Commagene, abbandonando il suo corpo, si innalza fino ai troni celesti di Zeus-Oromasdes": secondo lo studioso, infatti, questa epigrafe non ha nulla di specificatamente mithraico. Perciò secondo la sua visione immanentistica, per Turcan la soteriologia come salvezza individuale non si pone in quanto essa è bio-cosmica e/o bio-fisica. Per lo studioso non vi sono monumenti figurativi nei quali l'anima del neofita debba es-

sere riscattata dal decadere della carne, mentre tali concetti sono presenti nel Platonismo, nel Neopitagorismo, nello Gnosticismo e nel Neoplatonismo. Essi fanno credere che le anime debbano spogliarsi delle 'tuniche' del corpo prima di conquistare l'Empireo. Turcan rileva inoltre che la tesi di Celso, riportata da Origene, della famosa mithraica "scala a sette porte", associata ai pianeti-dèi, alla quale si aggiunge un'ottava, la *Ianua Inferni*-Porta di Ade che raffigurava il passaggio dell'anima nelle zone astrali, è invece una scala temporale e va intesa come quella in cui le anime devono passare attraverso i tempi di una grande settimana siderale che inizia da Saturno e si conclude per mezzo del Sole. Perciò secondo lo studioso, a giudicare almeno dalle sequenze dell'immaginario scultoreo, i mithraisti, come gli stoici, credevano ad un eterno ritorno. Per attraversare i tempi della grande settimana siderale, bisognava supporre che anche le anime dovessero reincarnarsi: tuttavia nel Mithraismo, il concetto di immortalità astrale andrebbe inteso come la prospettiva di uno stoico perpetuo nuovo inizio e dunque di una rinascita ciclica. Riguardo l'ascensione di Mithra sul carro solare, essa significa per Turcan che il dio prende il posto di *Sol* divenendo il vero Sole, *Sol invictus*.

In conclusione per lo studioso il Mithraismo ignorava il dualismo tra anima e mondo e conosceva soltanto quello tra la vita e la morte, tra luce e tenebre. Mithra, in forte contrasto con le liturgie ricche di *pathos* di Dioniso, di Attis e di Osiride, non aveva conosciuto né la sofferenza né il fallimento finale anche apparente della morte temporanea. Al contrario, il suo vitalismo cosmico si accordava con lo spirito ellenico o almeno con certi aspetti dell'ellenismo classico. D'altronde esso esaltava certi valori tipici della Romanità (disciplina, solidarietà di gruppo, senso del dovere, concezione della vita come lotta) proponendo una teologia, una liturgia della *Vis-Forza* nell'epoca in cui il ritualismo desueto dei culti ufficiali ed i primi cigolii della *Pax Romana* rischiavano di demoralizzare. La sua concezione di salvezza collettiva delle creature o dell'universo luminoso, terra e cielo congiunti, consisteva per natura nel tendere le energie virili.

La teoria proposta è interessante in quanto apre una nuova linea di ricerca, ma andrebbe ulteriormente sviluppata chiarendo alcuni punti che qui di seguito sommariamente si espongono.

### Osservazioni relative escatologia e soteriologia di Mithra

Ciò che Turcan ha scritto sull'argomento pone ulteriori quesiti e riflessioni. Stando a quanto afferma Antonia Tripolitis il Mithraismo, prima che diventasse romano, ebbe origine nell'India Vedica e viaggiando verso ovest colse molte caratteristiche delle culture che incontrava quali quelle della Persia, di Babilonia, dell'oriente ellenizzato e in lungo e in largo del mondo ellenistico-romano<sup>34</sup>. Va rilevato che nei *Veda* e negli scritti posteriori Mithra non appare come dio della vegetazione e in Persia, negli scritti dell'*Avesta*, egli compare piuttosto come dio della pastorizia. Rimane perciò dubbia la sua piena assimilazione a Pale a mezzo di un'epigrafe in S. Prisca a Roma dedicata alla romana dea rustica bambina. Riprendendo le osservazioni della studiosa, va chiarito il motivo per cui il culto mithraico col suo vitalismo cosmico, pur accordandosi con alcuni aspetti dell'ellenismo classico, nel suo cammino verso ponente non potesse essere influenzato dalle religioni e filosofie presenti in quel periodo eccetto lo Stoicismo, rimanendo estraneo allo spirito dei tempi. Vale considerare che il Mithraismo era una tra le risposte alle esigenze di un culto più spirituale come spiega dettagliatamente Hadot nel suo articolo sulla crisi del paganesimo, la quale iniziò nel V secolo a.C.. Infatti, lo studioso scrive che gli antichi culti e miti furono investiti da una corrosione interna la quale si acui facendoli morire negli uomini (come testimonia Plutarco nel suo *Sul Tramonto degli Oracoli* facente parte della raccolta *Moralia*)<sup>35</sup>. Il periodo in questione generò nelle persone forme di de-

<sup>34</sup> D. Romagnoli, *Mitra: Storia di un dio. From East To West: Mystic Cult And Tauroctony – Da Est a Ovest: Religione Misterica e Tauroctonia* (vol. 6), Carlo Saladino Editore, Palermo 2021, p. 224.

<sup>35</sup> D. Romagnoli, *La crisi del paganesimo e l'affermarsi delle religioni misteriche: il mithraismo come contaminatio tra le idee religiose di Oriente e Occidente e la*

pressione nervosa e crisi d'ansia e trasformazione della coscienza religiosa, spingendole alla ricerca di religioni più spirituali intese come strumenti di salvezza individuale. Ad essa si associava una *epistrophé*-conversione, *metánoia*-trasformazione del modo di pensare e di vivere ed una nuova nascita interiore, e i culti misterici, tra cui il Mithraismo, con la prospettiva di una liberazione e resurrezione fornivano tale risposta<sup>36</sup>. L'accesa discussione tra Bivar, Campbell e Widengren rileva che il Mithraismo romano fu una continuazione del culto iranico. Per Bivar non fu altro che una manifestazione del culto del dio persiano, per Campbell fu una forma dettagliata del Mazdeismo zoroastriano, Widengren sottolinea la continuità del Mithraismo iranico con quello romano che rispetto al primo fu più sistematico. Infatti, tenendo in conto la tesi formulata dall'archeologo Lewis M. Hopfe analizzando i mithrei della Siria, il Mithraismo romano fu portato già sviluppato *in toto* da soldati e mercanti già configurato come religione misterica; perciò il suo accordo con lo spirito romano rappresenta un'ulteriore fase evolutiva<sup>37</sup>.

Circa la sua formazione e istituzione Beck ipotizza che essa avvenne a Roma nel I secolo d.C. tramite un unico fondatore che aveva conoscenze sia greche che orientali e idee provenienti dai regni ellenistici come quella di Helios identificato con il Sole e Apollo (per Michael Speidel con Sole-Orione e [n. scrivente con il babilonese Shamash]). Lo studioso, sulla scia della rivalutazione di Cumont nel II Congresso di Studi Mithraici del 1975 a Manchester, (a differenza di Turcan) scrive che stando alla sequenza delle immagini del Nemrut Dag e alla presenza di Antioco I di Commagene, Mithra faceva parte del sincretico culto greco-armeno-iranico. Tale visione è cumontiana per due motivi: a) essa volge lo sguardo verso l'Anatolia e i suoi abitanti; b) lo studioso si è atte-

nuto alla metodologia che Franz Cumont utilizzò per primo. Sviluppando il suggerimento di Martin P. Nilsson, Reinhold Merkelbach scrive che i misteri di Mithra vennero creati a Roma da qualcuno proveniente dall'Anatolia e/o dalle province orientali, che operava nei circoli di corte dell'Urbe nel contesto della burocrazia imperiale, il quale conosceva i miti iranici e che introdusse i gradi iniziatici. Su tale base Beck scrive che è venuto il tempo di rivedere gli studi che trattano della trasmissione e della continuità dei culti fondate su presunte similitudini<sup>38</sup>.

Tra le teorie da considerare vi è quella di David Ulansey il quale sostiene che i misteri del dio persiano ebbero inizio come risposta religiosa al fenomeno astronomico della precessione degli equinozi scoperta da Ipparco. Il fondatore del Mithraismo vedeva questo movimento cosmico come indicatore dell'esistenza di un dio capace di muovere le sfere cosmiche e di controllare in tal modo l'universo. Ulansey scrive che per i mithraisti l'immagine della morte del toro fu scelta come simbolo per rappresentare la fine dell'Età del Toro. Nell'affresco CIMRM V 5 di Capua che ritrae il sacrificio del toro bianco è simboleggiata la creazione del mondo.

In conclusione il tema del sacrificio del toro, simbolo del *chaos*, non può essere irrilevante in quanto esso instaura un mondo volto al bene e la sua ripetizione rituale nei misteri di Mithra andrebbe letta in quest'ottica di soteriologia individuale<sup>39</sup>.

Per ultimo vi è la teoria di Attilio Mastrocinque, che interpreta le predelle come narranti il glorioso passato del popolo romano e la creazione dell'Impero instaurante il *Saturnium regnum* per mezzo di Apollo-Mithra (ossia da Augusto) al quale verranno associati gli imperatori successivi. Lo studioso analizzando i rilievi dei mithrei Barberini 390, Dura 42, Mauls 1400, Marino, Sarrebourg 966, Osterburken 1292, Heddernheim 1083, Nersae 650, rileva che Mi-

---

Filosofia, in *Dio è morto ma risorge sempre, Convegno di studi Palermo 15-17 novembre*, Carlo Saladino Editore, Palermo 2020, pp. 123-134 e n. 1.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 125-127 e n. 3.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 125-137 e n. 3.

---

<sup>38</sup> D. Romagnoli, *Mitra: Storia di un dio. From East To West: Mystic Cult And Tauroctony – Da Est a Ovest: Religione Misterica e Tauroctonia*, (vol. 6), Carlo Saladino Editore, Palermo 2021, p. 222-224.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 213-214, p. 224.

thra dopo la vittoria sul toro accetta la sottomissione di Sol il quale riceve la corona. Le due divinità si stringono la mano e col carro entrambe ascendono in cielo giungendo al banchetto finale con gli altri dèi. Da ciò Mastrocinque deduce che in base alle predelle Sol è l'imperatore e Mithra è Apollo il quale, per proprietà transitiva, è anche Augusto, perciò la tauroctonia viene intesa come la vittoria di Augusto<sup>40</sup>. Si potrebbe concludere che, come quella di Turcan, tale configurazione appare 'laica'. Tuttavia lo studioso francese, come precedentemente citato, vede un'influenza stoica sui misteri di Mithra<sup>41</sup>.

Traendo le somme, una configurazione laicista proposta da Mastrocinque e in altro modo da Turcan cancellerebbe i caratteri distintivi del Mithraismo quale religione misterica facendola regredire alla mera celebrazione del dio Mithra come alle origini e conservando, di misterico, il solo carattere di culto privato.

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 226, p. 228.

<sup>41</sup> R. Turcan, *Mithra et le Mithracisme*, Les Belles Lettres Paris 2017, p. 112.