

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista online

ISSN 1974-5044

Anno V- 2018 (Nuova serie) Fascicolo 1

Syzetesis – Semestrale di filosofia
Pubblicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica
ISSN 1974-5044

Direzione: Marco Tedeschini, Francesco Verde

Comitato scientifico: Stefano Bancalari (Roma), Sergio Bucchi (Roma), Mirella Capozzi (Roma), Carlo Cellucci (Roma), Vincenzo Costa (Campobasso), Antonella Del Prete (Viterbo), Adriano Fabris (Pisa), Stefano Gensini (Roma), Tonino Griffiero (Roma), David Konstan (New York), Roberta Lanfredini (Firenze), Cristina Marras (Roma), Pierre-Marie Morel (Paris), Geert Roskam (Leuven), Denis Seron (Liège), Emidio Spinelli (Roma), Voula Tsouna (Santa Barbara, CA), Pierluigi Valenza (Roma), Marlein van Raalte (Leiden), James Warren (Cambridge), Gereon Wolters (Konstanz), Leonid Zhmud (St. Petersburg)

Responsabile di Redazione: Federica Pazzelli

Redazione: Alessandro Agostini, Massimo Catapano, Silvia De Martini, Marie Rebecchi

Syzetesis Associazione Filosofica
Via dei Laterani 36
00184 Roma, Italia

syzetesis@gmail.com

<http://www.syzetesis.it/rivista.html>

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a *double-blind peer review*.
Syzetesis è rivista scientifica secondo la classificazione dei periodici stabilita dall'ANVUR.

INDICE
Anno V – 2018 (Nuova Serie) Fascicolo I

Avvertenza 5

ARTICOLI

CARLO CELLUCCI, <i>Philosophy at a Crossroads: Escaping form Irrelevance</i>	13
FEDERICA PAZZELLI, <i>Se Castelli non è Kant. Croce e delizia dello studio dei “minori”</i>	55
MARIE REBECCHI, <i>Montaggio e metodo: Parigi 1929. Ejzenštejn, Bataille, Buñuel</i>	67

NOTE E DISCUSSIONI

LUCIANO ALBANESE, <i>Mittraismo e filosofia</i>	81
ALESSANDRO AGOSTINI, <i>A proposito del complessivo progetto di riforma di Lutero</i>	93

RECENSIONI

PAMELA ZINN, Attila Németh, <i>Epicurus On the Self</i>	107
FREDERIK BAKKER, Jürgen Hammerstaedt, Pierre-Marie Morel, Refik Güremen (eds.), <i>Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates / Diogène d'Énoanda: Épicurisme et controverses</i>	113
TIZIANO DORANDI, Marie-Luise Lakmann, <i>Platonici minores: I. Jh.v.Chr. – 2. Jh.n.Chr. Prosopographie. Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung</i>	123
GEERT ROSKAM, Pierluigi Donini, <i>Plutarco: Il demone di Socrate</i>	129
GIULIO PIATTI, Gilbert Simondon, <i>Sulla tecnica</i>	137
FABIO STERPETTI, Tommaso Piazza, <i>Che cos'è la conoscenza</i>	141
MARTA BENENTI, Pietro Perconti, <i>Filosofia della mente</i>	149



Mitrisimo e filosofia

di

LUCIANO ALBANESE

La recentissima traduzione italiana di *Mithra, ce dieu mystérieux*, Éditions Sequoia, Paris-Bruxelles 1960, di Maarten J. Vermaseren (*Mithra il dio dei misteri*, prefazione di Giancarlo Mantovani, Ed. Ester, Bussoleno-Torino 2017) si aggiunge ad una cospicua serie di opere che la cultura italiana, benemerita nel campo degli studi sulle religioni orientali, mitrisimo in particolare, ha dedicato a questo tema negli ultimi anni. Quello che mi propongo, nelle pagine che seguono, è utilizzare queste opere per avvicinare il lettore interessato alla figura di un dio, Mitra, che nonostante rimanga, soprattutto nella sua versione imperiale, uno dei più misteriosi, ha fornito lo spunto alla elaborazione di molte speculazioni filosofiche.

Cominciamo dalle lontane origini di questa divinità. Mitra è un antichissimo dio indo-iranico. Presente sia nei *Veda* e nella letteratura vedica (i libri sacri degli Arii risalenti approssimativamente al 1300/1200 a.C.) che nell'*Avesta* iranico (la prima stesura scritta risale al VI a.C.) e quindi nella letteratura *pahlavi* (IX/X d.C., ma riporta materiali molto più antichi), Mitra penetra nella Roma tardo-repubblicana e poi imperiale dopo la conclusione delle guerre mitridatiche. Non sappiamo quando il suo culto divenne misterico, ma la popolazione greco-romana dell'Impero lo conobbe come tale. Esso prevede, infatti, sette gradi di iniziazione (*Corax, Nymphus, Miles, Leo, Perses, Heliodromus, Pater*), ciascuno sotto la tutela di uno dei sette pianeti (cfr. M. J. Vermaseren, *op. cit.*, figg. 55-63, pp. 269-284).

Il culto del dio si diffuse rapidamente a macchia d'olio seguendo la marcia delle legioni, che, anche grazie alla presenza del grado iniziatico del *Miles*, furono il suo volano principale. Della sua ampia diffusione testimonia la larghissima messe di reperti rinvenibili, da est a ovest e da

nord a sud, in ogni angolo dell'Impero. La sua fine, come quella di tutti i culti pagani, fu decretata inesorabilmente dalla battaglia del Frigido del 394 d.C., che chiuse la partita a favore del cristianesimo.

Il non facile compito di ricostruire le lontanissime origini e il successivo sviluppo del mitraismo è stato assolto, con notevole impegno, dalla prima opera di cui mi occuperò: *Mitra: Storia di un dio*, Carlo Saladino Ed., Palermo 2011-2016, di Diego Romagnoli. L'opera si articola in quattro volumi, e supera il migliaio di pagine. Il primo volume è dedicato all'India, il secondo all'Iran, il terzo e il quarto all'Impero romano.

Uno dei documenti più antichi attestante la presenza di Mitra è una tavoletta di argilla scoperta nel 1907 e risalente al XIV secolo a.C. (cfr. M. J. Vermaseren, *op. cit.*, p. 129, D. Romagnoli, *op. cit.*, II p. 49) in cui Mitra, insieme ad altre divinità indo-iraniche come Indra e Varuna, viene invocato come garante di un contratto tra gli Ittiti (Anatolia) e il regno hurrita di Mitanni (Mesopotamia settentrionale). Siamo di fronte ad uno degli attributi più antichi della divinità, che si conserverà lungo tutta la sua storia: il nome stesso "Mitra", infatti, significa "patto", "contratto". E anche il segno visibile del contratto, la reciproca stretta della mano destra (*dexiosis* in greco), si è conservato fino ai nostri giorni e fa parte del vivere quotidiano. Esso è a tutti gli effetti un "fossile" che conferma la larga diffusione del culto mitriaco in Occidente.

La funzione di garante e vigile custode dei contratti spiega anche due altri attributi del dio: la sua assimilazione al Sole, che tutto vede, e il conseguente possesso di "mille occhi". Romagnoli cita opportunamente, a tale proposito, alcuni passi dei *Veda* in cui Mitra viene chiamato «colui che non chiude occhio» e invocato come «Sole» (D. Romagnoli, *op. cit.*, I p. 27). Questi e altri caratteri accomunano Mitra a Varuna, col quale spesso il dio fa coppia, e ricompaiono inalterati nell'inno avestico a Mitra, il lunghissimo *Yašt X* (V a.C.), oggetto di una puntuale analisi da parte di Romagnoli nel II volume dell'opera. Ma anche nelle iscrizioni scolpite nei mitrei imperiali leggiamo sempre dediche «al dio Mitra Sole invitto», che alludono all'identità tra le due divinità (a cui non corrisponde, tuttavia, una identità iconografica).

La persistenza di questi caratteri, che si conservano dal XIV a.C. al IV d.C., potrebbe far pensare che Mitra sia stato traghettato dall'Oriente all'Occidente senza modifiche sostanziali. Ma, sebbene molti studiosi siano tuttora inclini a sottolineare gli elementi di continuità fra il Mitra indo-iranico e quello imperiale – generando una disputa ormai secolare fra "orientalisti" e "occidentalisti" – le cose sono più complesse.

La differenza più rilevante riguarda un aspetto tutt'altro che marginale, anzi essenziale, del mitrisimo imperiale. L'evento centrale, raffigurato centinaia di volte, con pochissime varianti, in tutti i rilievi e affreschi delle "grotte" mitriache, è il sacrificio del toro. Dopo aver catturato a fatica il toro recalcitrante (vedi a tale proposito le utilissime immagini riprodotte in Vermaseren alle pp. 205-208, figg. 19-24), Mitra ne incide con la spada corta la vena giugulare, facendone sgorgare il sangue che viene leccato da un cane e da un serpente, mentre uno scorpione sugge lo sperma che esce dal pene dell'animale. Prescindendo per ora dal significato di questa scena – sul quale regna da sempre il più totale disaccordo – la cosa rimarchevole è che nelle raffigurazioni del Mitra indo-iranico non si riscontra nulla del genere. O meglio, nel *Bundahišn* iranico viene sì ucciso un toro, ma per mano di Ahriman, il dio delle tenebre, mortale nemico di Ahura Madza, non per mano di Mitra!

Nei rilievi della Commagene (Nemrud Dag e Arsameia, I d.C.) e in quello di Tâq-i-Bustân (IV d.C.) Mitra è invece rappresentato con un'aureola di raggi solari e col berretto frigio ricoperto di stelle. Le statue o i rilievi rupestri aventi per soggetto il Mitra avestico sono tuttavia piuttosto rari (quello di Tâq-i-Bustân, poi, è forse l'unico rilievo del dio in tutta l'arte sassanide, se non in tutto l'Iran). Maggiormente diffusa appare, invece, l'immagine del Mitra avestico nella numismatica kushana e kushana-sassanide, e particolarmente nelle monete dell'Impero Kushan (II-III d.C.) provenienti dalla Battriana (l'attuale Afghanistan) e risalenti ai regni di Kanishka e Huvishka. Mitra è rappresentato quasi sempre *debout* (più raramente assiso in trono) con raggiera e mantello, spada e scettro (o lancia). Può essere raffigurato da solo, ovvero mentre sovrintende all'investitura dei sovrani. In queste monete ritroviamo certamente i caratteri derivati dal Mitra avestico, ma non il Mitra tauroctono dell'arte imperiale romana.

In realtà le prime raffigurazioni del Mitra tauroctono, nella forma di Mitra-Attis, si trovano a Panticapeo, sulla costa settentrionale del Mar Nero, dove troviamo la più antica (I a.C.) raffigurazione di Mitra tauroctono, raffigurato come Mitra-Attis. Ma non meno importanti possono essere considerate le monete di Mitra-Men coniate a Trapezunte (Trebisonda), sulla costa orientale del Mar Nero, perché la tauroctonia è un motivo dell'iconografia di Men. Il dio è spesso rappresentato con un piede sulla testa del toro disteso sotto di lui (variante iconografica ripresa nell'eccezionale rilievo mitriaco di Viale Manzoni a Roma). Il motivo del Mitra tauroctono, infine, compare

anche nelle monete di Tarso in Cilicia coniate sotto Gordiano III (238-244) – e, va rilevato (a conferma dell'esistenza di una divaricazione fra il Mitra imperiale e quello avestico), *solo* nelle monete cilice, e non in quelle kushana coeve (vedi in proposito Valentina Nesi, *Platonismo e religioni orientali*, Stamen, Roma 2016, pp. 21-44). Poiché è difficile non mettere in relazione la presenza di tali reperti con le credenze religiose di Mitridate e dei suoi alleati, questo dovrebbe rafforzare la testimonianza di Plutarco sull'origine del mitraismo romano dai pirati cilici nella *Vita di Pompeo* (24 7).

Un altro elemento pressoché onnipresente nell'iconografia mitriaca imperiale, ma assente in quella indo-iranica, è rappresentato dal leontocefalo. Abbiamo qui la fortuna di disporre di uno studio accuratissimo, quello di Raffaella Bortolin (*Il Leontocefalo dei Misteri mitriaci. L'identità enigmatica di un dio*, Il Poligrafo, Padova 2012). L'opera è a tutt'oggi la più completa e la più esaustiva sull'argomento. Essa inizia esaminando i tratti del leontocefalo e di altre due figure a esso assimilabili o assimilate, in cui il volto di leone è sostituito dal volto umano, ma dove compare sempre un importante elemento comune, il serpente avvolto a spirale intorno al corpo, classico simbolo del percorso 'serpentino' del Sole lungo l'eclittica. Si prosegue poi con una dettagliata analisi degli attributi e degli oggetti associati al leontocefalo, come le chiavi, il fulmine e lo scettro, il globo terrestre, e altri attributi minori. La terza parte esamina significato, ruolo e funzione del leontocefalo come mitriaco dio del tempo. L'ultima parte del volume ha un valore scientifico inestimabile, perché fornisce un catalogo, completo di schede e illustrazioni, bibliografia compresa, delle immagini del leontocefalo e delle figure associate, e una tavola della distribuzione geografica dei reperti.

Per quanto riguarda le origini del leontocefalo mitriaco, l'autrice è propensa ad accogliere i suggerimenti di chi collega la sua iconografia a figure presenti nell'area anatolico-mesopotamica, come Sandas o Nergal, ovvero a quella egiziana, come il Bes panteo studiato da Pettazzoni. Sul significato di questa figura la discussione è ancora aperta e l'autrice fa ancora una volta opera utilissima, raccogliendo ed esaminando tutte le ipotesi avanzata a tale proposito dagli studiosi. Il principale significato emergente sembra confermare quello del leontocefalo come dio del tempo, alla cui genesi dovrebbero avere contribuito prevalentemente le speculazioni della filosofia greca, platonica in particolare. Un'ipotesi, questa, che la Bortolin avanza con la dovuta prudenza, perché la carenza di fonti letterarie originariamente mitriache è

tale da non consentire affermazioni perentorie in proposito.

Il materiale per avviare una simile indagine, peraltro, non manca. I riferimenti espliciti al mitrisimo presenti nella letteratura platonica o platonizzante sono stati fatti nel già citato saggio di Valentina Nesi, che ha studiato la loro presenza in autori come Plutarco, Celso, Porfirio, Giuliano Imperatore, Proclo e Pletone in età moderna. Il campo di ricerca è stato ulteriormente allargato da Diego Romagnoli, che nel IV volume di *Mitra: storia di un dio*, si è dedicato, nel corso di 577 pagine, a esaminare tutti i possibili collegamenti, sia espliciti che impliciti o ipotizzabili, tra il mitrisimo e la filosofia greca dell'età classica e successivamente imperiale. Viene studiata quindi la presenza di elementi orfici, pitagorici, platonici, stoici, passando poi alla filosofia imperiale, con particolare attenzione al *Corpus hermeticum*, agli *Oracoli caldaici*, a Numenio, Porfiro, Giamblico. Lo spazio maggiore è dedicato agli *Oracoli caldaici* e a Porfirio.

Porfirio si è occupato dei misteri di Mitra in un'opera scritta verosimilmente prima dell'incontro con Plotino, l'*Antro delle ninfe* (a cura di L. Simonini, Adelphi, Milano 1986). L'antro delle ninfe è l'antro di Itaca dove Ulisse, su consiglio di Atena, nasconde i regali ricevuti dai Feaci (*Odissea*, XIII, 102-12). La maggior parte dell'opera tenta di decifrare il significato filosofico-teologico dell'antro di Omero (considerato dai neoplatonici non tanto o non solo un poeta, ma un maestro di antica sapienza), ma all'interno di questa esegesi si colloca un'altra esegesi: quella dell'antro mitriaco, la caverna nella quale Mitra sacrifica il toro, e all'interno della quale si svolge l'iniziazione dei fedeli e il pasto comune. Antro mitriaco e antro omerico si rivelano dunque speculari, risultando entrambi un geroglifico del cosmo.

Nella reinterpretazione di Porfirio, mediata da Eubulo e Pallas (due greci vissuti al tempo di Adriano o comunque nell'età degli Antonini, di cui non sappiamo nulla di più), Mitra è una copia del Demiurgo del *Timeo*. La funzione demiurgica di Mitra è ribadita ossessivamente da Porfirio:

Mitra è Demiurgo e signore della generazione (*De ant. nymph.*, 24).

L'attenzione di Porfirio si concentra soprattutto su uno degli aspetti più caratteristici del mitrisimo romano: la grotta, l'*antro* mitriaco. L'antro di Mitra, scrive Porfirio, altro non è che una "immagine del cosmo", dove le anime discendono allo scopo di incarnarsi per poi risalire deposto l'involucro mortale. La prima acquisizione dell'opera

è quindi una chiara *interpretatio platonica* del mitraismo.

Ma la vera novità dell'*Antro delle ninfe* è rappresentata dalla particolare – e unica, perché priva di riscontri – lettura della tauroctonia. Porfirio, infatti, la interpreta come l'atto *generativo delle anime*, che, *come le api*, nascono dal toro ucciso:

Selene, che è protettrice della generazione, la chiamarono Melissa, tanto più in quanto Selene è il toro, il toro è esaltazione di Selene, le api sono nate dai buoi, le anime che si dirigono verso la generazione sono nate dai buoi, e ladro di buoi (*bouklopos*) è il dio che in segreto ha promosso la generazione (*De ant. nymph.*, 18).

Se mettiamo insieme tutti i passi dell'*Antro delle ninfe* dedicati a Mitra otteniamo il seguente quadro. Mitra, assimilato al Demiurgo del *Timeo*, genera le anime uccidendo il toro che egli ha furtivamente catturato, cavalcato e trascinato nella grotta, simbolo del cosmo. Le anime, generate dal toro-luna come le api in una sorta di *bugonia* (quella di cui parla Virgilio nel libro IV delle *Georgiche*) e animate dal suo sangue, discendono nel ciclo della generazione e dell'incarnazione trascinate da Borea, il vento gelido che le mantiene nel freddo della generazione terrestre. Dopo successive reincarnazioni il vento caldo di Noto dissolve le tuniche di carne che le imprigionano e le rinvia verso il calore del divino Sole.

Come dicevo, questa interpretazione della tauroctonia mitriaca come atto generativo delle anime dalla carcassa del bovino è unica, e non trova riscontri nei reperti e nelle letture del mitraismo a noi note. Ma non trova riscontri nemmeno nel dettato platonico, perché nel *Timeo* la genesi delle anime umane avviene in tutt'altro modo. Il Demiurgo crea innanzitutto l'Anima cosmica mescolando *essere, identico e diverso* (le categorie del *Sofista*) in un *cratere*. Il miscuglio ricavato viene poi diviso in due strisce sovrapposte l'una sull'altra a forma di x, e battezzate, quella interna "circolo del diverso", coincidente con l'eclittica, e quella esterna "circolo dell'identico", coincidente con l'equatore. Il diverso dà all'anima la conoscenza opinativa (*doxa*) e ospita i pianeti, l'identico dà la conoscenza certa (*episteme*) e ospita le stelle fisse.

Da dove nascono le anime singole? Le anime razionali singole nascono dallo stesso cratere da cui il Demiurgo ha estratto l'Anima cosmica, e infatti ne riproducono i caratteri essenziali: come l'Anima cosmica, ogni anima singola è formata dai due circoli dell'identico e del diverso. In prima battuta le anime razionali singole vengono

collocate sulle stelle da dove seguono il carro degli dèi e acquistano la conoscenza (epistemica) dei modelli ideali e del Bene, ma successivamente dovranno scendere nel mondo sublunare e incarnarsi nei corpi. La costruzione dei corpi è affidata ai Demiurghi figli del Demiurgo, che li formano utilizzando i quattro elementi, fuoco, aria, acqua e terra presenti nella *chora* o materia. Il compito specifico delle anime singole sarà quello di fronteggiare i movimenti disordinati dei corpi, soggetti al disordine inerziale della materia di cui sono costituiti (la *chora*), imprimendo loro un moto ordinato.

Tornando a Porfirio, la sua interpretazione rimane priva di riscontri nei monumenti mitriaci, a meno di non assumere l'ipotesi, oscuramente ventilata da Robert Turcan (*Mithras platonicus*, Brill, Leiden 1975, p. 9), che la nascita delle anime dalla carcassa del toro fosse una dottrina mitriaca esoterica, da non divulgare, comunicata oralmente a Virgilio da un ex pirata di Mitridate (il famoso "vecchio di Corico", *Georg.* IV 125 ss.). Questa ipotesi potrebbe gettare un ponte ulteriore fra mittraismo e *Oracoli caldaici*, perché nel fr. 37 des Places della raccolta oggi in uso (cfr. [Giuliano il Teurgo], *Oracoli caldaici*, a cura di Angelo Tonelli, Bompiani, Milano 2016) le api compaiono come metafora della razionalità, che come abbiamo visto è il carattere originario delle anime create dal Demiurgo.

L'altra opera a cui Romagnoli dedica ampio spazio sono, appunto, gli *Oracoli caldaici*. Gli *Oracoli caldaici* erano un poema in esametri scritto sotto Marco Aurelio da Giuliano il Teurgo con la supervisione del padre, Giuliano il Caldeo. Sono oracoli diversi da quelli tradizionali: oracoli "filosofici", *logia* pagani concepiti in opposizione ai *logia* cristiani, in cui gli dèi rivelano le gerarchie divine, la genesi del cosmo materiale e il destino dell'anima. Tenuti in grandissimo conto dai neoplatonici, degli *Oracoli caldaici* sono sopravvissuti solo pochi frammenti.

Il primo autore di una raccolta di frammenti di *Oracoli* è un filosofo bizantino, Michele Psello. Psello chiama ancora gli esametri di Giuliano *Oracoli caldaici*, ma dopo l'arrivo di Pletone in Italia, quattro secoli dopo Psello, tutti cominciarono a chiamarli *Oracoli di Zoroastro* o *dei Magi di Zoroastro*, lanciando una "moda" che durò fino all'edizione Kroll del 1894, che ripristinò la dizione di Psello. L'attribuzione a Zoroastro, il legislatore dei Medi e dei Persiani, nasceva dalla preoccupazione di Pletone di dare un fondamento granitico, tramite un personaggio mitico (che le fonti greche dicevano vissuto cinquemila anni prima della guerra di Troia), al suo programma di restaurazione del paganesimo contro i tre grandi monoteismi: ebraico, cristiano e islamico.

La raccolta di *Oracoli* utilizzata da Pletone come supporto del suo programma è quella di Psello, ma depurata, da un lato, da ogni riferimento al cristianesimo, in particolare alla trinità pagana (letta dal platonismo cristiano come annuncio di quella nicena); dall'altro, da ogni riferimento esplicito alla teurgia, alla magia e ad Ecate (*l'anima mundi* degli *Oracoli*), divinità troppo compromessa con tali pratiche. Armato di questa corazza, Pletone irrompe come un bolide nel contesto culturale fiorentino (Concilio di Ferrara-Firenze 1438-1439) propagando, contro l'aristotelismo della Chiesa, il "ritorno di Platone" e del politeismo, fondato sugli *Oracoli di Zoroastro*.

Il messaggio fa presa, ma solo a metà. Il rapporto fra Zoroastro, Mosè e il dogma trinitario viene ristabilito da Ficino e dagli altri platonici cristiani, in particolare Francesco Patrizi, che in appendice alla *Nova de universis philosophia* (1591), pubblica la prima raccolta completa di frammenti, lo *Zoroaster*.

La filologia moderna, a partire da Jahn e Kroll, ha facilmente dimostrato che né Zoroastro né i Magi possono essere gli autori degli *Oracoli*. Tuttavia, il tema centrale del poema è il "fuoco artefice" di tutto, e sulle origini "zoroastriane" di questo tema non sussistono dubbi. Il cosmo di Ahura Mazda si identifica col suo corpo, e il suo corpo è fuoco, luce, splendore, la *xvarenah* altoiranica. Il tema era stato diffuso nella cultura greca da Eraclito, e ripreso dagli Stoici. Anche se gli autori degli *Oracoli* non avessero avuto accesso diretto ai testi zoroastriani – il che è poco verosimile – esistevano almeno due fonti indirette dalle quali potevano prendere ispirazione.

Questo ci riporta alla figura del leontocefalo. Secondo Hans Lewy (*Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, IFAO, Le Caire 1956, II ed. Michel Tardieu, Études Augustiniennes, Paris 1978; III ed. Paris 2011) la presenza di *Aion*, il dio del tempo eterno, nel poema dei due Giuliani presuppone un rapporto degli stessi col mitraismo. Tale rapporto è già suggerito dalla presenza di Ecate, divinità caldaica, nei mitrei, e dal fatto che anche gli *Oracoli*, come i fedeli di Mitra, chiamano Saturno *Pater* o *Pater patrum*.

Il termine *Aion*, tuttavia, non compare mai in modo esplicito non solo nei frammenti a noi pervenuti, ma nemmeno nelle *Esposizioni* del sistema gerarchico caldaico fatte da Psello. Una conferma dell'assenza di tale termine nei frammenti a noi pervenuti è lo stesso libro di Hans Lewy. Lewy era interessato a rinvenire *Aion* negli *Oracoli*, ma è costretto a cercarlo nella raccolta di Porfirio (*Philosophia ex oraculis*

haurienda) e soprattutto nella *Teosofia di Tubinga*, fr. 27 e 13. Lewy scorge nella presenza di *Aion* nei nuovi frammenti, che egli considera caldaici, un influsso del “tempo eterno” dello zervanismo, e quindi del culto di Mitra sugli *Oracoli*, ravvisando l’unica differenza – peraltro non trascurabile – nel fatto che l’*Aion* mitriaco sarebbe la divinità superiore del culto stesso, mentre l’*Aion* caldaico sottostà all’Uno (cfr. *Excursus VII* di Lewy).

Anche Romagnoli dedica numerose pagine (pp. 243 ss.) alla presenza di *Aion*, il tempo eterno, nel poema dei due Giuliani e nel mitraismo. Un elemento di forte collegamento è il *fuoco*. Dalla bocca dei leontocefali esce quasi sempre una lingua di fuoco (cfr. R. Bortolin, *op. cit.*, tav. 40 e copertina: leontocefalo di Palazzo Colonna, Roma). Si può ipotizzare che da *Aion*, il tempo eterno da cui si genera *Kronos*, il tempo misurabile della creazione, si generi anche il materiale – il fuoco artefice – che darà forma al cosmo sensibile. Il collegamento fra *Kronos*/Saturno leontocefalo e le altre divinità degli *Oracoli* sembra confermato da Marziano Capella (*De nupt.* II 197-205). Una situazione del genere corrisponde abbastanza al quadro iniziale del *Bundahišn*, il testo pahlavi della creazione primordiale, e questo riannoderebbe anche i legami con l’Iran antico, portando acqua al mulino degli orientalisti.

Decisamente avverso all’ipotesi orientalistica appare invece l’ultimo lavoro di Attilio Mastrocinque (*The Mysteries of Mithras. A Different Account*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017). Mastrocinque si è occupato a più riprese di mitraismo, e questo libro è il frutto del lavoro di una vita, ma – come annuncia il titolo – contiene anche parecchie novità. Per il primo aspetto, esso si presenta come una sintesi ricognitiva molto puntuale, che dà conto esaustivamente di tutti i principali aspetti e problemi connessi al mitraismo. Tutto questo, però, viene fatto da un’ottica particolare, che intende rompere con due interpretazioni tradizionali: quella di matrice cristiana e – soprattutto – quella di matrice orientalistica.

Secondo Mastrocinque l’uso del modello indo-iranico nella spiegazione del mitraismo è fuorviante, perché impedisce di capire la specificità del culto nel passaggio da Oriente a Occidente. Non sono i *Veda* o l’*Avesta* che spiegano il mitraismo imperiale, ma, al contrario, sono il culto imperiale e la connessa ideologia che spiegano il mitraismo, ed anche la presenza di elementi orientali va riletta e riconsiderata alla luce di questo paradigma. Il Mitra imperiale nasce tra Augusto e Tiberio, e quindi un cantore delle gesta di Augusto, come

Virgilio, risulta più importante dell'*Avesta* nella delucidazione del culto mitriaco. Prova ne sia che gli adepti del mitraismo (lo ha dimostrato Clauss) erano nella stragrande maggioranza cittadini romani: militari, funzionari imperiali e Imperatori. Un riscontro di ciò sono ad esempio le iscrizioni, dove i simboli mitriaci (il globo terrestre, la Vittoria e l'aquila, il Sole ecc.) e le dediche a Mitra sono nello stesso tempo dediche all'Imperatore, così come accade per il termine *invictus*, che è riferibile ad entrambi, e simboli comuni.

Quello che propone Mastrocinque è dunque un vero e proprio "riorientamento gestaltico" (tipo la famosa oca/coniglio), che, partendo dalla scena centrale, la tauroctonia, penetra in ogni dettaglio dell'iconografia mitriaca, ivi comprese le enigmatiche scene laterali. Come sfondo privilegiato dell'iconografia mitriaca viene proposto il periodo della storia romana che va dalle guerre civili alla creazione dell'Impero e all'apoteosi di Ottaviano Augusto. La gigantomachia delle scene laterali è una metafora delle guerre civili, che culminano nella battaglia di Azio del 31 a.C., che vede la sconfitta definitiva dei nemici di Roma. Il toro sulla *scapha lunata* (per cui si è sempre chiamato in causa il *Bundahišn* iranico) è una icastica raffigurazione della battaglia navale fra la flotta di Cleopatra e quella romana, dove il toro è il sacro bue Apis, simbolo dell'Egitto insieme ad Anubis (*latrator Anubis*, *Eneide* VIII 698), divinità protettrici della flotta egiziana che fronteggiano altrettante divinità romane.

Nella concezione romana, scrive Mastrocinque, la vittoria di Azio è il *turning point* della storia. Dopo, «tornano i regni di Saturno», come dice Virgilio nella *IV Ecloga*, e si apre un'era di prosperità, la *pax romana* sotto Augusto. Di tutto questo parlano i rilievi laterali che precedono la tauroctonia stessa, e, in mancanza dei libri sacri del mitraismo, che abbiamo perduto, parlano altrettanto chiaramente i versi 4-10 e 28 della *IV Ecloga* Virgilio, assunto implicitamente al ruolo di cantore di Mitra e di Augusto insieme. Esiste una corrispondenza precisa, secondo Mastrocinque, fra la sequenza delle immagini mitriache e quella dei versi virgiliani.

Nel primo caso vediamo: 1. Zeus che fulmina i giganti; 2. Saturno che dorme su una roccia; 3. La nascita di Mitra dalla roccia; 4. Uomini nuovi che germogliano dagli alberi. Nel secondo caso abbiamo: 1. La fine dei nemici di Roma, *progenies ferrea desinet*; 2. Il ritorno di Saturno, *redeunt Saturnia regna*; 3. La nascita di un fanciullo divino, *tu modo nascenti puero*; 4. Un nuova generazione di uomini che vede la luce, *nova progenies demittitur* (cfr. A. Mastrocinque, *op. cit.*, pp. 116-117 e 145).

Il Mitra nascente è il dio del nuovo regno, l'età dell'oro di Saturno che mette fine alla sanguinosa età del ferro. Mitra nasce come *comes*, compagno di Augusto (Mitra, anche nella tradizione iranica, non è solo il dio dei contratti, ma, come abbiamo visto, si trova spesso accanto ai sovrani come compagno e amico), e si delinea così una sostanziale identità fra i due, e quindi fra Mitra e gli imperatori successivi.

Una sintesi figurativa di tutto ciò è espressa nella scena centrale, la tauroctonia, e nella cattura e nel trasporto (*transitus*) del toro Apis che la precede (figg. 32-33 Mastrocinque = figg. 22-23 Vermaseren). Poi il toro viene immolato da Augusto/Mitra, e gli animali che lo assalgono sono gli alleati di Roma, mentre il grano che spunta dalla coda simboleggia la rinnovata fertilità agricola che si avrà grazie alla *pax augustea*. La tauroctonia diventa così il modello della vittoria sul male, e il simbolo dell'abbondanza che ne risulta (A. Mastrocinque, *op. cit.*, p. 159).

Oltre alla tauroctonia e alle scene a essa collegate, ampio spazio è dedicato nel libro alla figura del leontocefalo. L'analisi di Mastrocinque utilizza soprattutto l'ottimo lavoro di Raffaella Bortolin, e l'esame delle tavole, e soprattutto delle iscrizioni, lo vede propendere per l'identificazione del leontocefalo – la cui genesi deve molto all'iconografia di Sandas – con il dio Ahriman (A. Mastrocinque, *op. cit.*, p. 239). Esistono almeno cinque dediche *Deo Arimano* riferibili al leontocefalo (A. Mastrocinque, *op. cit.*, p. 208), e questo deve spingerci a pensare che nemmeno l'Ahriman del mitrisimo imperiale è spiegabile col ricorso ai testi iranici, come l'*Avesta* o il *Bundahišn*. La figura di Sandas/Ahriman nasce in un ambiente, la Cilicia, che ha mitigato il dualismo radicale del mazdeismo, trasformando Ahriman, da dio delle tenebre, in una divinità cosmica.

Questa ipotesi di Mastrocinque permette di capire meglio la sezione iranica di *Iside e Osiride* di Plutarco, nella quale Mitra viene definito il mediatore fra Ahura Mazda e Ahriman, che quindi non appare più destinato, come nei testi iranici, alla scomparsa definitiva. E poiché Plutarco indica nei pirati cilici i propagatori del mitrisimo, avremmo la prova che il culto arriva a Roma avendo già subito profonde trasformazioni rispetto alle sue più lontane origini.

Mastrocinque appare consapevole che le tesi centrali del libro, soprattutto quelle che riguardano la tauroctonia e il suo contorno, possono apparire «astonishing» (p. 44) e poco persuasive. Ma in fondo questo vale per tutte le interpretazioni del mitrisimo fornite dal giorno della sua nascita fino ad oggi. Anche alla fine di questa rassegna,

poche cose possono essere affermate con sicurezza. Come diceva Cumont, e come ripete Vermaseren, gli studiosi di Mitra si trovano nella stessa condizione di chi, volendo dedicarsi allo studio del cristianesimo, disponesse solo dell'Antico Testamento e delle cattedrali del Medioevo. Esistevano libri mitriaci, e sono quelli da cui sono stati estratti gli esametri in latino di Santa Prisca a Roma e quelli in greco di Firmico Materno e Giustino Martire. L'esistenza di libri scritti in greco è confermata anche da Porfirio, nell'*Antro delle ninfe*, e quindi dalle sue fonti, Eubulo e Pallas, di cui non sappiamo altro. Nei codici di Firmico Materno mancano proprio le pagine in cui si sta parlando diffusamente di Mitra, e il sospetto è che qualcuno, come ne *Il nome della rosa* di Eco, le abbia fatte sparire. Se trovassimo un codice integro di Firmico forse i nostri dubbi potrebbero avere qualche risposta. In sua assenza, ci muoviamo sul terreno dell'opinabile.

Sapienza *Università di Roma*
luciano.albanese@uniroma1.it