

UGO BIANCHI E IL MITRAISMO

PANAYOTIS PACHIS

Estratto da:

*Ugo Bianchi*

*Una vita per la storia delle religioni*

A cura di:

GIOVANNI CASADIO

EDITRICE "IL CALAMO"

ROMA 2002

## UGO BIANCHI E IL MITRAISMO

PANAYOTIS PACHIS

Il mitraismo è considerato un fenomeno specifico e storicamente individuato tra i culti del periodo ellenistico-romano. Sembra che almeno in questi ultimi cento anni Mithras abbia attirato l'attenzione dei dotti più di quello che la misura del suo seguito — almeno nel periodo romano — avrebbe meritato. Il risultato di questo studio costante ha portato con sé la ricerca di una nuova ermeneutica generale dei misteri di Mithras; sicché ben cinque incontri scientifici sul tema hanno avuto luogo in tempi recenti: Manchester (1971), Tehran (1975), Roma (1978, 1979, 1990). (Precisando che la conferenza romana del 1979 aveva un tema di ricerca speciale, la « soteriologia dei culti orientali dell'impero romano », che includeva una nutrita sezione riguardante il mitraismo). Inoltre numerosi e importanti contributi sono stati pubblicati nel *Journal of Mithraic Studies* e soprattutto nella serie « Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain » diretta da M.J. Vermaseren.

Queste nuove interpretazioni sono state di varia natura. Troviamo attente riconsiderazioni della fenomenologia e della storia dei culti misterici, specialmente quelli della tarda antichità, accanto a significative e originali interpretazioni in chiave astrale di aspetti fondamentali dell'iconografia e dello stesso culto di Mithras. Studiando il mitraismo d'epoca romana (in altre parole il culto mistico di Mithras) ci troviamo di fronte a un caso del tutto speciale nel campo dei culti mistici e soteriologici del secondo ellenismo.

Sulla natura dei misteri in generale rilevante è stato il contributo di Ugo Bianchi e della cosiddetta « scuola italiana », specialmente negli ultimi decenni. A Ugo Bianchi si deve forse lo sforzo più intenso e meticoloso di categorizzare il mitraismo nel contesto dei culti misterici e della religione antica. L'intento essenziale dei suoi studi è quello di valutare il culto e il dio nel quadro dei culti

e degli dei coevi al fine di evidenziare gli aspetti che lo accomunano e quelli che lo differenziano da essi, per caratterizzarne meglio la specifica natura. L'obbiettivo di Bianchi è stato quello di definire il mitraismo il più accuratamente possibile nel quadro di riferimento di una tipologia delle religioni dell'antichità come « mistiche », « misteriche » o « misteriosofiche », esplorando la peculiare « vicissitudine » (storia) del dio oggetto di culto in rapporto alla umana vicissitudine di iniziazione, salvezza e ascensione cosmica<sup>1</sup>.

A. *Repertorio bibliografico dei lavori attinenti allo studio del mitraismo*

*Protogonos. Aspetti dell'idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'antichità*, SMSR, XXVIII, 1, 1957, 115-133. Questo contributo concerne il sincretismo orfico-mitralico che si manifesta nel monumento di Modena. Questa speciale forma sincretistica del mitraismo romano si collega alla branca misteriosofica del misticismo greco-romano. Ivi l'aspetto procosmico dell'orfismo coesiste col concetto parallelo di una visione anticosmica del mondo.

*Zaman i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958. Quest'opera concerne la posizione speciale di Mit(h)ra(s) nella religione iranica e specialmente la posizione del dio in quest'ambiente religioso come *mesites*. Inoltre mette in discussione l'infondata dottrina cumontiana di un mitraismo considerato come « la forma romana del mazdeismo » e respingendo quest'opinione rifiuta una « fenomenologia misterica » astratta e indiscriminata.

*History of Religions*, Leiden 1975, 120-121. Nel contesto della ricerca storico-comparativa propria della « storia delle religioni » si fa riferimento alla posizione di questo dio e del suo culto, in particolare alla speciale natura di questo dio nel quadro del sincretismo iranico-vicino-orientale. Si osserva che questo culto sembra dovere molto ai riti di fertilità dell'Anatolia, che hanno conferito caratteristiche ctonie al dio Mithras (che in Iran si presenta come celestiale e solare).

---

<sup>1</sup> Vd. R. Beck, *Mithraism since Franz Cumont*, in ANRW II. 17. 4 (1984), 2002-2115, sp. p. 2078.

*Mithraism and Gnosticism* in: J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, Manchester 1975, I, 457-465. Testo di una relazione presentata al primo Congresso di studi mitraici tenutosi a Manchester nel 1975. Il nocciolo di questa ricerca concerne il tema del controllo del passaggio attraverso le sfere, mettendo in evidenza anche la sua concezione del dio come parente stretto degli arconti gnostici. Precisamente, egli distingue entro i misteri tipi « arcontici » a diversi livelli, collocando all'estremità superiore dello spettro i tipi solenni del « leontocefalo classico » e i tipi sublimati a testa umana, e all'estremità inferiore i più umili tipi artigianali di fabbricazione provinciale. A una divinità di questa seconda classe apparteneva l'Arimanius di una celebre epigrafe culturale<sup>2</sup>, e il monumento di York<sup>3</sup> è conseguentemente accettato come una rappresentazione del dio con quel nome.

*The Second International Congress of Mithraic Studies, Teheran, September 1975*; JMS, 1976, 77-94. Si tratta della cronaca del secondo Congresso internazionale, tenuto a Teheran nel settembre 1975. I contributi presentati a questo congresso, come egli rileva, possono dividersi in due gruppi più o meno equivalenti: gli uni concernenti il Mit(h)ra « orientale », gli altri quello « occidentale ». La direzione di ricerca su Mit(h)ra(s), come l'A. rileva opportunamente, è caratterizzata dalla tendenza a contestare la realtà storica della relazione tra il mitraismo orientale e quello occidentale, il che non dovrebbe indurre a obliterare un fatto che era chiaro ai Romani stessi: che Mithras era un dio « persiano » (e, in prospettiva più larga, un dio indo-iranico).

« Mithra and the Question of Iranian Monotheism », in: *Etudes Mithriaques* (Acta Iranica 17), Téhéran-Liège 1978, 19-46. Concer-

<sup>2</sup> CIMRM, I, 369 (Roma). Cfr. 222 (Ostia); II, 1773, fig. 461; 1775 (Pannonia).

<sup>3</sup> CIMRM, I, 860, fig. 226. Cfr. R. Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras* (EPRO, 109) (Leiden 1988), 35-39. [Cfr. anche H.M. Jackson, *The Lion becomes Man*, Atlanta 1985, 169, n. 164: « with a long and detailed discussion of the York monument, but otherwise somewhat confused and confusing »; G. Zuntz, *Aion in Römerreich. Die archäologische Zeugnisse*, Heidelberg 1991, 17, che non condivide l'impostazione generale dell'articolo di Bianchi (« pretentiös »), ma è d'accordo sulla definizione del monumento di York come *signum Arimanium*: N. d. R].

ne la peculiare posizione di Mithra nel pantheon iranico, in relazione agli altri *daevas*, in particolare il polivalente Indra (in serrata discussione con Pettazzoni, Gershevitch e Thieme).

*Mysteria Mithrae. Atti del Seminario internazionale su «La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra» con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia* (EPRO 80), Roma-Leiden 1979. Bianchi fu il curatore degli atti di questo congresso svoltosi a Roma nel 1978 con l'intento principale di esaminare la speciale natura del mitraismo come culto mistico, misterico e cosmosofico.

*Prolegomena. The Religio-historical Question of the Mysteries of Mithra*, in: *Mysteria Mithrae*, cit., 1-67. Nella prima parte (3-29) Bianchi si occupa della definizione dei culti mistici e misterici in generale e del significato del mitraismo romano come culto misterico della tarda antichità. Nella seconda parte (31-47) egli fa riferimento alla struttura iniziatica dei misteri mitraici, e infine nella terza parte (49-60) all'*ethos* dei misteri mitraici.

*Epilegomena. Observations concernant la nature et les finalités des mystères de Mithra*, in: *Mysteria Mithrae* cit., 873-879. Riassume i risultati di questo congresso in rapporto alla specificità del culto mitraico nel contesto del tardo ellenismo.

*Il sangue nella storia delle religioni: esempi per una trattazione introduttiva*, in: F. Vattioni (cur.), *Atti della settimana «Sangue e antropologia biblica nella patristica»* (SA 2), Roma 1982, 7-17. In questo contributo Bianchi si occupa, insieme ad altri culti della tarda antichità, dello speciale significato del sangue nel culto mitriaco, quale possiamo riscontrare nel rilievo cultuale della tau-roctomia e nelle iscrizioni murali del Mitreo di Santa Prisca.

U. Bianchi - M.J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio internazionale su «La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano»* (EPRO 92), Leiden 1982. Questo volume, di cui Bianchi è coeditore insieme a Vermaseren, presenta gli atti della conferenza svoltasi a Roma nel settembre del 1979 sul tema della soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. In questa opera una speciale attenzione è dedicata, fra gli altri fenomeni religiosi di quell'epoca, alla soteriologia del culto mitraico: nelle discussioni che si ebbero durante

la conferenza emergono chiaramente le diverse tendenze ermeneutiche.

*Lo studio delle religioni di mistero. L'intenzione del Colloquio*, in: *La soteriologia* cit., 1-16. Bianchi illustra il significato della soteriologia dei culti misterici d'epoca ellenistico-romana, e tra essi naturalmente include il culto di Mithras.

*Epilegomena*, in: *La soteriologia* cit., 917-929. Delineando i risultati del convegno egli individua il carattere speciale della soteriologia mitriaca, dando una cornice speciale all'*unicum* rappresentato dal culto del dio Mithras.

*La tipologia storica dei misteri di Mithra*, in: *ANRW*, II, 17, 4 (1984), 2116-2134. In questo studio Bianchi tratta la specificità, la struttura teologica e le somiglianze/differenze del mitraismo in rapporto agli altri culti mistici e misterici della tarda antichità.

*Foreword*, in: J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism* (SR 9), Roma 1994, 7-9. Introducendo gli atti della « tavola rotonda » sul mitraismo svoltasi nel quadro del XVI congresso della IAHR (Roma 1990) l'A. ribadisce la specificità del culto mitraico.

Rec. di W. Burkert, *Antike Mysterien*, München 1990, *Gnomon* 1995, 1-5.

*Religione romana. Novità mitriache*, StudRom 1995, 135-143. Rassegna critica di due recenti pubblicazioni: il summenzionato volume curato da Hinnells, l'edizione di un papiro denominato « catechismo mitriaco » dal suo scopritore (W.M. Brashear).

## B. Sintesi delle vedute di Ugo Bianchi sul mitraismo

Il mitraismo romano è un fenomeno speciale del secondo ellenismo che concerne un culto misterico basato su una divinità il cui nome e l'*ethos* solare sono iranici d'origine e perciò estranei alla tradizione romana e *sui generis*. Su queste basi si può comprendere il *novum* del mitraismo romano, cioè il culto di un dio solare invincibile che, passando dall'Anatolia in occidente, assume in un certo momento del suo viaggio un contenuto iniziatico-esoterico e soteriologico, in altre parole diventa un culto misterico che riunisce in-

sieme, paradossalmente, esoterismo, diffusione e popolarità, nonché il favore di certi imperatori.

Il mitraismo è inoltre un tipico culto misterico con tutte le caratteristiche tipiche di questi culti dall'antichità al periodo tardo-ellenistico, conglobando gli aspetti più vari della tipologia iniziatica ed esoterica. I misteri di Mithras possono in effetti essere adottati come esempio di un tipico culto misterico, alla stregua del culto misterico di Eleusi. Esso implica anche un'iniziazione a vari livelli, l'esoterismo e un santuario tipicamente dedicato a tale culto, e solo ad esso. Dunque, il mitraismo romano può essere considerato (alla pari di Eleusi, ma in una sua tipica maniera) un esempio classico, o anche l'esempio classico di culto misterico nel suo tempo. Si dovrà comunque notare anche la differenza tipologica tra i santuari mitraici e quello eleusino, nel senso che ad Eleusi abbiamo a che fare con un singolo santuario dove gli iniziandi nella loro totalità convergono da ogni parte del mondo greco e romano, mentre nel caso del mitraismo i luoghi di culto si moltiplicano ovunque il mitraismo recluta nuovi adepti. La differenza non è affatto accidentale, riflettendo in realtà due diverse liturgie e diversi stili d'iniziazione.

Sotto questo aspetto i misteri di Mithras divergono nelle loro strutture profonde dai culti di Iside/Osiride (Serapide), di Cibele/Attis, di Adonis. Questi culti, che hanno la loro preistoria nello scenario della fecondità d'Anatolia e d'Egitto, sono caratterizzati dal tema della vicissitudine del dio « mistico » (morente o morto). Il dio che sperimenta una (triste) vicissitudine (cioè un dio « morente » o « morto »), rappresentato come paredro di una grande dea (Cibele o Iside), non è concepibile nella sfera mitraica. Un Attis o un Osiride, dei funebri che soffrono *pathe* mortali che assicurano loro una sistemazione definitiva e — nel caso del secondo — una speciale dignità negli inferi, sono decisamente remoti dalla temperie eroica di Mithras. È vero comunque che il carattere « ciclico » di questi dei ritornanti periodicamente potrebbe avere qualcosa in comune con un'iconografia mitraica nella quale sono caratteristicamente presenti i forti contrasti, quelli per esempio tra il giorno e la notte e tra stagione dell'abbondanza e quella della sterilità. Una qualche relazione tra il Mithras del culto mistico romano e i culti di fecondità (nonostante la sua probabile preistoria guerriera e pastorale) sembra in effetti dimostrabile sulla base della simbologia e dell'iconografia dei misteri; e gli incunaboli di queste interferenze possono rintracciarsi in Anatolia.

Il fatto è che i misteri di Mithras sono così condizionati dalla ideologia di un dio *invictus* da escludere il tipico riferimento alla coppia divina e agli « dei morenti/morti » ricorrenti nella tipologia dei culti metroaci e isiaci. A questo aspetto si collega la loro natura di culti pubblici, proiettati nell'ufficialità; un carattere che favorì la loro diffusione nel mondo greco-romano e che si attenuò solo a partire dal I secolo dell'era volgare. E sotto l'influsso dei misteri eleusini anche i culti di Iside e di Cibele/Attis assunsero le caratteristiche dei culti misterici, come ci è noto attraverso le testimonianze di Plutarco e Apuleio e di Clemente e Firmico Materno rispettivamente.

Un'altra forma peculiare del mitraismo romano è l'ambiguità delle relazioni (distinzione vs identificazione) tra Mithra e Sol. Tale caratteristica è certamente il portato della diffusione storica, a partire dall'Iran; non è un caso all'interno di una fenomenologia generale, ma costituisce un problema di un genere tipologico-genetico, cioè un problema storico-religioso e storico-comparativo.

Una connessione pare sussistere tra l'origine straniera del Mithras romano e il fatto che il suo culto nell'impero romano si manifestò esclusivamente nella forma di culto misterico, il che non si verifica nel caso dei culti metroaci e isiaci. Nel II sec. d.C. questi ultimi erano solidamente incorporati nell'*establishment* religioso romano e in certi casi potevano assumere le note caratteristiche dei culti misterici. Nel caso di Mithras questa ambientazione e la familiarità di lunga data con Roma mancano del tutto. Tuttavia il mitraismo fu lealista senza mezzi termini, ottenendo un notevole successo tra i rappresentanti della classe ufficiale. Neanche un'ombra di improprietà si manifestava in questo culto, che poteva anche apparire come una forma specializzata del culto solare che godette di uno status ufficiale a partire dal III secolo.

Il mitraismo romano in quanto culto di struttura « mistica » è fondato su una divinità che sperimenta una vicissitudine, benché il dio non sia concepito come « morente » ma come *invictus*, una divinità che stabilisce per l'uomo una prospettiva soteriologica intramondana ed extramondana. Questo dio è intimamente connesso con una « vicissitudine », e il suo culto realizza un'interferenza intima tra il mondo divino, quello cosmico e quello romano. Questa « vicissitudine » può essere, nel caso del Mithras romano, una « storia » che accade sulla « terra », con fasi alterne, anche dolorose, e termina con l'ascesa del dio al cielo nel carro del sole. Ed essa trova

un *pendant* nella tauroctonia, in quanto dal sangue del toro trae origine la salvezza e la vita, forse in un reame cosmico non meno che in quello umano. Tale struttura sembra realizzare perfettamente il tema mistico della vicissitudine della divinità.

La struttura misterica decisamente peculiare del mitraismo romano si dispiega in una prospettiva più propriamente misterosofica, fondata sull'idea di una vicissitudine dell'anima all'interno di un cosmo concepito non come una « prigione » ma come una « scala » che l'anima è chiamata a risalire, al fine di entrare, attraverso la porta ottava, oltre le sette sfere planetarie, in quel livello trascendente di *aeternitas* (quello delle stelle fisse) menzionati in un noto testo di Celso (Orig. c. *Cels.* 6, 22). Abbiamo a che fare dunque con una misteriosofia assai particolare, non anticosmica bensì « cosmosofica », una misteriosofia cioè implicante una visione positiva del cosmo, quantunque — come in ogni genere di misteriosofia — nel contesto di una vicissitudine oltremondana, di una vicenda dell'anima.

Insomma, nel mitraismo si ha una misteriosofia dove il concetto fondamentale della vicissitudine penosa seguita dalla felice integrazione delle anime è subordinato a un concetto di « cosmosofia », dove la vicissitudine (la « storia ») che è l'oggetto della *gnosis* o della *sophia* conferita attraverso l'iniziazione concerne il cosmo divino più dell'anima divina e dove l'elemento anticosmico, piuttosto che dissolto, è condizionato e subordinato in una visione dell'universo più uniforme ed equilibrata (con riferimento a un Mithras che è a un tempo mediatore ed « equinoziale »), dove inoltre nulla è detto riguardo a una caduta o una colpa antecedente dell'anima. In altre parole, il concetto « misteriosofico » si realizza nel mitraismo romano in maniera qualificata e particolare, nel senso di una « cosmosofia », dove l'oggetto principale della vicissitudine è lo stesso cosmo, quel cosmo che sembra essere originato da un sacrificio, e non in via primaria l'anima celeste.

Se ci domandiamo qual è la ragione della specificità della misteriosofia mitriaca di fronte alle altre misteriosofie (l'orfica, l'orientaleggiante e la gnostica, che sono basilariamente anticosmiche) della tarda antichità, diventa ovvio che tale specificità sorge per ragioni simili a quelle che sono alla base delle origini di un culto mistico centrato su un Mithras che è il soggetto di una storia e una vicissitudine, ma è *invictus*, un protagonista dinamico, dal carattere molto diverso da quello degli altri dei protagonisti dei culti mistici del-

l'impero romano. Il mitraismo romano appartiene propriamente al ramo misteriosofico del misticismo greco-romano, il che, tra l'altro, legittimerebbe pienamente il sincretismo orfico-mitraico espresso da certi monumenti di culto (Modena, Bercovicum e la nota iscrizione della via Marmorata a Roma)<sup>4</sup>. Quest'aspetto si ritrova nell'orfico Phanes, precisamente nella sua funzione ambivalente di essere divino precosmico presente all'interno di un cosmo pienamente permeato dalla sua presenza. (Qui affiora in un certo qual modo l'aspetto procosmico dell'orfismo, che coesiste col concetto parimenti orfico di una visione anticosmica, in conseguenza della penosa separazione degli elementi per la violenza della Discordia, il secondo principio metafisico, opposto ad Amore, nella dottrina di Empedocle come in quella che Apollonio Rodio, *Argon.* I, 491-98, attribuisce a Orfeo).

Ovviamente la questione dell'attribuzione del mitraismo romano a un culto misterico o, alternativamente, a una tipologia misteriosofica dipenderà, ad esempio, dal valore che si darà alla dottrina delle sette porte planetarie. Tenendo a mente quello che si è detto sul concetto di una « mutua interferenza dei reami divino, cosmico e umano » che è la connotazione dell'esperienza « mistica » nel mondo greco-romano, possiamo distinguere tre gradi di riferimento nella documentazione riguardante i culti mistici di Mithras: a) i gruppi iniziatici, b) la simbologia cosmica, c) il pantheon ovvero la « teologia » mitriaca. In questo contesto una posizione speciale è tenuta dalle questioni della relazione tra gradi iniziatici, il tema delle sfere planetarie e dell'ascesa dell'anima attraverso di esse, e il rapporto tra gradi iniziatici e dei della settimana, nonché tra questi dei e l'ascesa dell'anima. Comunque si pongano le modalità di queste relazioni, il risalto del numero sette ci fa pensare che i tre modelli o strutture considerati (l'iniziatico, il cosmico e il divino) sono in qualche modo connessi entro il quadro di una struttura generale, per quanto si voglia problematica.

Un nodo centrale nella problematica dei misteri in generale e di quelli mitraiici in particolare è rappresentato dalla questione dei rapporti tra Mithras e i suoi fedeli. Nel quadro della vicenda dell'*ascensus*, pare legittimo indicare un archetipo, o almeno un parallelo dell'idea escatologica di un passaggio dell'anima attraverso le sfere planetarie nel momento finale della « storia » di Mithras.

---

<sup>4</sup> CIMRM, I, 695, fig. 197; 860, fig. 226; 475.

La struttura mitico-rituale e dottrinale-rituale del mitraismo romano si basa sul carattere specifico della struttura iniziatica a sette gradi, della struttura cosmologica a sette sfere planetarie e della struttura teologica (il pantheon con sette dei connessi ai sette gradi, alle sette sfere e ai sette giorni della settimana). Se, per un verso, i sette dei della settimana sono indubbiamente connessi con i sette gradi, le sette sfere e i sette pianeti, l'assenza di precise corrispondenze tra le due serie (giorni e sfere vs gradi iniziatici) pare precludere la conclusione che il passaggio da un grado a un altro sia in correlazione col transito dell'anima dell'iniziato (sia nell'immediato, sia in prospettiva escatologica) da una sfera all'altra. In altre parole, non possiamo concludere che queste molteplici strutture siano organicamente integrate nel più generale sistema della *Weltanschauung* mitriaca, con la connessa soteriologia.

Così, il nesso tra le due strutture particolari primarie — quella dei gradi e quella delle sfere — non è per niente chiaro, benché rappresenti una realtà indubitabile. Tale mancanza di simmetria si spiega se si considera che l'ordine dei giorni nella settimana non è una esclusività mitriaca, a differenza della dottrina della *tutela* dei sette dei in rapporto ai sette gradi iniziatici. Il che sembra confermare che la serie di base è quella dei gradi iniziatici, mentre la serie ebdomatica, con il suo ordine e le sue priorità, fu il risultato di una adozione implicante, se necessario, inversioni o particolari alterazioni dell'ordine.

La posizione di Mithras in quanto personaggio si manifesta come « transitiva » (cioè soggetta a una vicenda di rilevanza demiurgica e soteriologica) tra due livelli di realtà che riflettono la concezione mitriaca del cosmo, un cosmo in equilibrio che trascende i mondi e rappresenta la meta dell'ascesa dell'anima. Qui di nuovo incontriamo la struttura dualistica dei due livelli o realtà ontologiche: il livello cosmico delle sette sfere celesti, che si interseca in parte col livello « terrestre » nel quale si svolge la storia di Mithras, dalla nascita all'ascensione nel carro del sole; e il livello trascendente, la sfera oltremondana verso la quale il dio sembra diretto alla fine della sua storia. Ora, questo secondo livello può essere platonicamente inteso come il reame dell'*aeternitas*, in contrasto col tempo planetario e terrestre, che è il regno della mutevolezza e della vicissitudine. Così, il Mithras « equinoziale », che, in nome anche dei suoi iniziati, è soggetto (direttamente, o indirettamente attraverso il toro) a un'eclissi e a una vicissitudine, può essere interpretato

come il punto d'incontro dei due reami (dove si realizza l'« interferenza » mistica), come il perno di un equilibrio tipologicamente divergente da una struttura di opposizione anticosmica. La funzione di Mithras è dunque quella di un agente di questa macchina cosmico-soteriologica, senza che si debba forzare troppo il concetto di *transitus dei*, un concetto operante soprattutto in relazione alla cattura del toro e al suo trasporto verso il sito del sacrificio.

Questo supremo livello di *aeternitas* può facilmente trovare espressione e personificazione in altre figure divine dai nomi diversi, tra i quali Saturno, in uno dei suoi aspetti. Infine, non sorprenderà che i personaggi atti a incarnare questo supremo aspetto dell'Essere, l'*aeternitas*, risultino ambivalenti, cioè suscettibili di « degradazione ». Un leontocefalo (o comunque un Aion), esprimente la nozione di un'*aeternitas* che tutto abbraccia e tutto domina (non nel senso di un dio creatore onnipotente e personale, ma nel senso di una entità che esprime un livello trascendente dell'essere) può essere posto in antitesi (non nel senso di un dualismo anticosmico di tipo gnostico, ma nel senso di un'inferiorità ontologica in chiave di dualismo platonico) con un leontocefalo di rango inferiore, il tipo del portinaio delle sfere celesti, come p. es. nel monumento di York, che fornisce tra l'altro il nome di questa figura del mitraismo: Arimanius, un essere ontologicamente inferiore ma non malefico in essenza. Questa figura peculiare dell'epigrafia e iconografia mitriaca non è stato interpretato come maligno *simpliciter*, ma piuttosto come un'agente inferiore dell'universo mitriaco. L'assenza di connotazioni specificamente anticosmiche, nella simbologia e soteriologia mitriaca si estrinseca nella caratterizzazione dell'Arimanius mitriaco come demiurgo inferiore o portinaio delle sfere planetarie.

Più interessanti sono i rilievi, dove lo stesso personaggio (un dio dalle sembianze di Saturnus o Caelus) leva la mano nel gesto di benvenuto e di saluto (la figura rappresentata è di norma avvolta dalle spire di un serpente), sporgendosi in direzione del carro che porta Sol e Mithras. Qui abbiamo a che fare con una figura di Aion, anche se non leontocefala, adatta a personificare il livello ontologico di un'*aeternitas* immutabile, ciclica, « totale », tipica di un dualismo di tipo platonico (due realtà ontologiche polari, immutabilità e mutevolezza, *aion* e *chronos*), e a rappresentare il culmine dell'intero sistema mitriaco (va da sé che l'Aion, colto nel gesto tipicamente antropomorfo del saluto, non può essere rappresentato come leontocefalo).

L'essere supremo del mitraismo, dunque, poteva o non poteva assumere i caratteri di Saturno, un Saturno che, di conseguenza, può o non può appartenere alla serie dei Sette, a seconda delle circostanze. Per la stessa ragione, l'essere supremo del mitraismo poteva o non poteva essere rappresentato come leontocefalo, in rapporto con le sue particolari funzioni, di semplice portinaio delle sfere planetarie o invece di dio che tutto abbraccia e tutto domina (benché non nel senso di una divinità monoteistica). Esso va inteso piuttosto come esprimente il grado supremo dell'Essere, cioè quello di una *aeternitas* attingibile attraverso il transito per le sfere celesti, o anche di un fuoco nel quale l'iniziato tutto si consuma.

Al tempo stesso, esso pare esprimere anche l'ardente desiderio del fedele di diventare *socius* del dio, seguendo l'esempio di Mithras, che lo guiderà dal regno della mutevolezza e della vicissitudine, proprio della sfera terrestre e planetaria, a quello dell'*aeternitas*. D'altra parte R. Turcan<sup>5</sup> non accetta l'esistenza di una soteriologia oltramondana nel culto mitriaco. Egli nota al contrario: « Les mitriastes sont donc déjà sauvés; ils le sont collectivement, dans le monde, avec la création d'Oromosdès. Le problème du salut individuel et extra-terrestre ne se pose pas. Il s'agit d'un salut biocosmique ». Dello stesso parere è W. Burkert<sup>6</sup>, che — nel tentativo di delineare una fenomenologia dei misteri — rileva quanto segue: « Interpreters think of an ascent toward and beyond the zodiac, right into transcendence, yet Helios is not known to leave the cosmos; he continues to circle around the globe ». Apparentemente, queste opinioni, e specialmente la prima, tengono in considerazione solo la soteriologia inframondana del culto. Il culto di Mithras può dunque essere visto come il risultato del tutto peculiare dell'incontro tra una dimensione « orizzontale » e una « verticale ».

Tale peculiarità del culto si manifesta anche nelle iscrizioni e nelle rappresentazioni figurative, che costituiscono certo la fonte, meno sospetta per lo studio del mitraismo, ma si rivelano ad un tempo un « libro di immagini senza didascalia » (per usare una

<sup>5</sup> *Mithra et le mithriacisme* (Que sais-je?, 1929) (Paris 1981), 110; cfr. Id., *Salut mithriaque et soteriologie Neoplatonienne*, in U. Bianchi-M.J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano*, Roma 24-28 settembre 1979 (EPRO, 92) (Leiden 1982), 173-191.

<sup>6</sup> *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, Mass. - London 1987), 27.

espressione di Bianchi). Così, le iscrizioni sui muri del mitreo di Santa Prisca offrono l'opportunità di penetrare nella religiosità dell'iniziato e di comprendere le ripercussioni su di essa della vicissitudine divina, della quale sono evocati esattamente quegli episodi che contraddistinguono tutto il ciclo iconografico. L'impresa del dio tauroctono è esaltata come fonte di salvezza per l'uomo. Questa idea significa che la « storia » di Mithras nel contesto culturale del mitraismo costituiva una sorta di modello per l'iniziando. La religiosità mitriaca si basa su uno speciale *ethos* contraddistinto dal rigore e dall'austerità, come risulta specialmente dalle prove iniziatiche. Se le varie indicazioni offerte dalle rappresentazioni iconografiche permettono di indicare nella promozione della fecondità cosmica l'elemento essenziale della « salvezza » prodotta dal sacrificio del toro, non si può escludere che l'iniziato abbia correlato tale salvezza anche al suo destino personale, terrestre o escatologico. Insieme a questa fede nel godimento di un destino più garantito nella vita presente e futura, ci sarà stato il sentimento di una familiarità che si instaura tra il dio e i fedeli attraverso la partecipazione al culto.