

Giuseppe Muscolino

La demonologia di Porfirio e il culto di Mitra

Dopo avere fatto un veloce accenno al Primo Dio, all'Anima del mondo e agli dèi visibili ed erranti,¹ Porfirio nel II libro del *De abstinencia* (II 36-43) sviluppa l'argomento riguardante i demoni.²

Questi esseri sono anime che stanno in quel piano intermedio tra il divino (cioè l'Uno, il *Nous* e l'Anima universale) e l'umano; sono nati dall'Anima universale³ ed hanno il potere di governare vaste zone *sublunari*.⁴ Essi possiedono un corpo pneumatico (*pneuma*) che, a differenza del corpo terroso degli uomini, è fatto di aria o di fuoco.

In questo luogo del *De abstinencia* Porfirio affronta il concetto del *pneuma*, cioè di quell'elemento aereo che avvolge l'anima durante la sua discesa verso la terra.⁵ Tuttavia, nel caso dei demoni, poiché essi rimangono tra il divino e il terreno, il

¹ Cfr. PORPH. *De abst.* II, 37, 1-3.

² *Ibid.*: «Ma poiché l'idea che si ha di essi (*scil.* dei demoni) è confusa e muove verso un'accusa molto falsa, è necessario definire razionalmente la loro natura. Infatti è forse necessario – dicono – rivelare donde è venuto agli uomini l'errore nei loro confronti. Si deve dunque distinguere a questo modo».

³ G. GIRGENTI (*Introduzione a Porfirio*, Laterza, Bari 1997, p. 91) sottolinea che «La molteplicità delle anime deriva dall'uni-molteplicità dell'Anima universale. Quindi, tutte le anime sussistono nell'Anima universale, ma questo non significa che l'Anima universale sia frammentata o divisa, così come le varie Idee non dividono l'unica Intelligenza. L'uni-molteplicità dell'Anima è infatti *alterità nell'identità*, secondo l'interpretazione della terza ipotesi del *Parmenide* di Platone».

⁴ L. SIMONINI (in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, a cura di L. Simonini, Adelphi, Milano 1986, p. 141) nota che «Porfirio (Procl., *In Plat. Tim.* 3, pp. 152; 155, 31 Diehl) attribuisce solo ai demoni sublunari la facoltà generatrice: tali dèi *genesourgoi* sono incaricati dal demiurgo di creare corpi e di introdurre le anime». J. BIDEZ (*Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, Olms, Hildesheim 1964, p. 90, nota 2), inoltre, fa notare che: «En confinant les mauvais démons dans l'air des espaces sublunaires, et en maintenant ainsi la croyance aux dieux sidéraux, Porphyre ne fait que reproduire un élément traditionnel de la démonologie païenne». Vedi anche A.R. SODANO, in PORFIRIO, *Astinenza dagli animali*, Bompiani, Milano 2005, p. 418, n. 73.

⁵ Il corpo pneumatico avvolge tutte le anime: dall'Anima universale, agli dèi, ai dèmoni, agli uomini. Tuttavia, fa notare M. DI PASQUALE BARBANTI (*Ochema-Pneuma e Phantasia nel Neoplaton-*

pneuma funge da vero e proprio corpo.⁶ Alla teoria del corpo pneumatico Porfirio quasi sempre accosta anche il concetto di *ochema*, cioè il veicolo (dell'anima), tanto che le due realtà vengono a combaciare perfettamente.⁷ Come per gli uomini, anche per i demoni Porfirio distingue una parte razionale della loro anima e una irrazionale: la prima, che viene vista come pura essenza intelligibile, viene creata direttamente dal demiurgo, la seconda si forma dagli astri; inoltre l'anima razionale è eterna, mentre quella irrazionale si disperde nel cosmo.⁸ I dèmoni che con la ragione riescono a dominare il *pneuma*, cioè la loro parte irrazionale, vengono definiti da Porfirio buoni.⁹ Questi, infatti, esercitano il loro potere all'interno della natura, considerata corpo cosmico dell'Anima universale, portando equilibrio e benessere; e poiché sono nati dall'Anima universale, non solo vivono all'interno della stessa, ma collaborano al mantenimento del corretto legame con le altre anime inferiori.¹⁰ Così essi governano

nismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose, CUECM, Catania 1998, p. 109), esso è differente nell'Anima universale, in quanto ha la stessa natura della luce che compone l'Anima e, pur essendo simile agli astri, si differenzia per semplicità. «Dunque – continua Di Pasquale Barbanti (*ibid.*, pp. 112-113) – inizialmente è etereo, poiché l'anima si trova in una condizione di purezza; quindi diventa solare quando l'attività dell'anima, piuttosto che essere razionale, si fa immaginativa; diventa lunare quando l'anima desidera assumere una forma; diventa pesante e umido quando l'anima cade nei corpi, si mescola alla generazione e dimentica la realtà intellegibile che prima contemplava». L. SIMONINI (in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, cit., p. 124) aggiunge che «originariamente composto di etere, lo *pneuma* scendendo prende elementi di vari pianeti, si ispessisce e si oscura assorbendo umidità dall'aria».

⁶ A. SMITH (*Porphyry' Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague 1974, p. 152) osserva che il *pneuma* ha diverse funzioni rispetto all'anima. Una di queste, limitatamente ai demoni, è proprio quella di fornire un corpo ad essi.

⁷ M. DI PASQUALE BARBANTI (*Ochema-Pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo*, cit., p. 111) sostiene che «La natura dell'*ochema* è perfettamente sovrapponibile a quella dell'elemento aereo, sottile e leggero che proviene dall'etere e che è appunto detto *pneuma* [...] L'*ochema-pneuma*, all'interno del sistema metafisico porfiriano, costituisce una delle realtà più importanti tra quelle che stanno in mezzo tra la materia e lo spirito». A. SMITH (*Porphyry' Place in the Neoplatonic Tradition*, cit., p. 152) e L. SIMONINI (in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, cit., p. 132) invece sovrappongono, senza alcuna distinzione, i due concetti chiamando il corpo pneumatico o *pneuma*, oppure *ochema*. Simonini (*ibid.*, p. 210) segnala che «La dottrina caldea dell'ascesa astrale [frr. 121-124 Des Places] è presente nel mitraismo che, attribuiva ai venti una particolare importanza e li onorava in qualità di scorte dell'anima nella discesa e nella risalita. Il neoplatonismo accolse tale concezione ma la riferì anziché all'anima immateriale, al suo veicolo astrale [*ochema*] che nella discesa si ispessisce di elementi umidi e grazie ai venti deve riacquistare la sua purezza».

⁸ M. DI PASQUALE BARBANTI (*Ochema-Pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo*, cit., p. 116) sottolinea che «[...] L'ispessimento dell'*ochema* viene a coincidere con la formazione della componente irrazionale dell'anima, al punto che i due concetti vengono a sovrapporsi».

⁹ PORPH., *De abst.* II, 38, 2, 22-26: «Tutte le anime che nate dall'Anima universale amministrano grandi parti delle regioni sublunari e che appoggiandosi sul corpo pneumatico lo dominano grazie alla ragione, queste anime bisogna considerarle buoni demoni e ritenere che si danno gran da fare a vantaggio degli esseri da loro governati». Lo stesso concetto sostiene Giamblico in *De mysteriis*, II, 8, 90-91: «Il demone buono istruisce l'uomo sulla sua propria essenza, e non si serve punto nei suoi discorsi di aggiunte più grandi della sua reale potenza e dei suoi propri beni».

¹⁰ Secondo G. GIRGENTI (*Introduzione a PORFIRIO, Astinenza dagli animali*, cit., pp. 27-28) Porfirio riprende il modello pitagorico della *syngenèia*, cioè della parentela universale di tutti i viventi, unendo ad esso elementi platonici e aristotelici. Tuttavia per il filosofo di Tiro, ed è questo secondo

le anime più semplici come quelle delle piante e degli animali e regolano i fenomeni meteorologici della natura come le piogge, il bel tempo, la temperatura e il susseguirsi delle stagioni. Porfirio inoltre riferisce che i demoni aiutano gli esseri umani nello studio delle arti liberali, nell'educazione, nell'arte della medicina e nella ginnastica.¹¹ Essi però sono invisibili agli uomini e non hanno una forma ben precisa, infatti, modellando il loro corpo pneumatico, possono avere diverse figure o forme. Avviene così che a volte può essere visibile dagli uomini solo la forma (*morphé*), ma non il dèmone che assume detta forma;¹² tuttavia, avverte Porfirio, anche quando cambiano la loro forma (*morphé*), lo fanno in modo proporzionato (*en symmetria*).¹³ Infine essi cercano di aiutare il genere umano, per quanto è loro possibile, preannunciando i pericoli e le calamità causati dai demoni malvagi e mandando segnali alle anime ispirate. Purtroppo, conclude il discepolo di Plotino, solo pochi capiscono il significato misterico di questi segni e riescono di conseguenza ad evitarli.¹⁴ Dopo aver illustrato le caratteristiche dei demoni buoni, Porfirio richiamando il *Simposio* di Platone, sottoli-

Girgenti (cfr. *ibid.*, p. 29) l'elemento nuovo introdotto da Porfirio «anche le anime inferiori partecipano in qualche modo di quelle superiori in un sostanziale *continuum*».

¹¹ PORPH. *De abst.* II, 38, 2, 27-30: «Sia che reggano alcuni animali, sia frutti a loro assegnati sia i fenomeni che riguardano questi, ad esempio le piogge, i venti moderati, il bel tempo e gli altri fenomeni che cooperano insieme con essi, e la buona temperatura delle stagioni, sia infine che presiedano alle nostre arti specie quelle liberali, a tutte insieme l'educazione, alla medicina, alla ginnastica o a qualche arte simile a queste».

¹² *Ibid.*, II, 39, 1, 15-20: «E questi (*scil.* i dèmoni) e quelli di potere contrario sono tutti invisibili e completamente impercettibili ai sensi degli uomini. Infatti non sono rivestiti di un corpo solido né hanno tutti una sola forma ma esistono in più figure: modellando e improntando il corpo pneumatico, le loro forme ora sono visibili ora invisibili». Stesso concetto, anche se più articolato espone GIAMBILICO in *De mysteriis*, I, 20, 61-62: «Gli dèi visibili sono uniti con gli dèi intelligibili ed hanno la stessa forma di essi, mentre i demoni sono molto lontani da essi per la loro essenza e li imitano appena con una rassomiglianza, per questa ragione i demoni sono distinti dagli dèi visibili. Dagli dèi invisibili, invece, essi sono distinti per la differenza stessa dell'invisibilità: ché i demoni non sono visibili dall'occhio umano né apprensibili con il senso mentre gli dèi invisibili sono al di sopra perfino della capacità conoscitiva e intellettuale che è nella materia, e poiché per questa ragione sono inconoscibili e invisibili, essi sono così chiamati, in un senso di gran lunga diverso da quello che l'invisibilità ha a proposito dei demoni».

¹³ Cfr. PORPH. *De abst.* II, 39, 3, 26-27.

¹⁴ *Ibid.*, II, 41, 3, 4: «Mentre i demoni cattivi rovinano il genere mortale in molte parti, talvolta anche importanti, non c'è caso che i buoni dèmoni nel loro ambito particolare trascurino ciò che dipende da loro ma, per quanto è possibile, preannunciano i pericoli che ci sovrastano da parte dei dèmoni malefici, rivelandoli per il tramite di segni, dell'anima ispirata e di molti altri mezzi. E se alcuno fosse in grado di distinguere quel che è indicato, ognuno lo conoscerebbe e ne starebbe in guardia. A tutti infatti essi inviano i loro segni, ma non tutti intendono ciò che è significato né tutti sono capaci di leggere ciò che è scritto, ma colui che ha appreso le lettere dell'alfabeto». Ferecide (*FGrH* 3F. 47 JACOBY) riporta la notizia che Porfirio, secondo la tradizione pitagorica, conosceva i *daimones daktyloi* i quali venivano evocati nei rituali magici. Cfr. S. BLAKELY, *Pherekydes Daktyloi: Ritual, Technology and the Presocratic perspective*, «Kernos» 20 (2007), pp. 43- 67. Sulle conoscenze di Porfirio sui demoni vedi anche A. KARIN, *Man and daimones: do the daimones influence man's life?*, in A. SMITH (ed.), *The Philosopher and the Society in Late Antiquity. Essays in honour of Peter Brown*, London 2005, pp. 73-90.

nea che alcuni, vengono definiti *trasportatori* in quanto svolgono il compito di far giungere agli dei le preghiere degli uomini, e, viceversa, agli uomini le volontà degli dei.¹⁵

Delineata la natura dei demoni buoni, Porfirio passa a parlare di quelli cattivi. Ritorna in questo luogo il concetto dell'*ochema-pneuma* e della parte irrazionale dell'anima: tutte le anime che non riescono con la ragione a dominare il corpo pneumatico, ma sono da esso dominate, possono, secondo il filosofo di Tiro, essere chiamate malvagie.¹⁶ Come i demoni buoni, anch'essi sono invisibili ma, a differenza dei primi, modellando il loro corpo pneumatico, assumono delle forme sproporzionate (*asymmetrai*).¹⁷ Sono cattivi, violenti, subdoli, e abitano le zone più vicine alla terra: per questo motivo sono più pericolosi per gli uomini che da loro vengono attaccati e, soprattutto, ingannati.¹⁸ Oltre a provocare pestilenze, siccità e ogni forma di calamità naturale, una delle insidie peggiori è quella di far credere all'uomo che tali disgrazie siano causate dalla divinità. In questo modo essi cercano di allontanare gli uomini dal recitare preghiere e suppliche verso gli dei, inducendo in errore i malcapitati e spin-

¹⁵ PORPH. *De abst.* II, 38, 3, 4-9: «Tra essi bisogna contare i trasportatori, come li chiama Platone, quelli cioè che fanno sapere agli dèi ciò che viene dagli uomini e agli uomini ciò che viene dagli dèi, portando su in alto agli dèi come a giudici le nostre preghiere e rivelando a noi per mezzo degli oracoli i loro consigli e le loro ammonizioni». Il passo del *Simposio* a cui si riferisce Porfirio è 202e, 3-7, dove Diotima sta rivelando a Socrate una delle funzioni di Eros, che è quella di mettere in contatto l'uomo con gli dèi. Questi ultimi infatti non hanno rapporti con l'uomo, ma tramite Eros vengono a conoscenza delle suppliche e delle preghiere degli uomini e viceversa fanno sapere alla razza umana le loro volontà. C. CASTELLETTI (in PORFIRIO, *Sullo Stige*, a cura di C. Castelletti, Bompiani, Milano 2006, *Commento al frammento 2*, p. 183) fa notare che i demoni «Stando nel mezzo fra dèi e uomini, colmano lo spazio intermedio in modo che l'insieme resti saldamente connesso in tutte le sue parti. Nella sfera del demonico si svolge tutta la pratica divinatoria e l'arte dei sacerdoti in relazione ai sacrifici e alle iniziazioni, agli incantesimi e ad ogni genere di profezia e di magia. Gli dei non hanno contatto con gli uomini, ma attraverso il demonico si realizza ogni rapporto e colloquio tra loro (sia nel sonno che durante la veglia). Nel *Cratilo* (397c-398c), Platone oppone gli astri (i quali soli, meritano il nome di dèi) alle altre divinità, chiamate dèmoni».

¹⁶ PORPH. *De abst.* II, 38, 4, 9-14: «Ma quante anime non dominano il corpo pneumatico ad esse contiguo ma ne sono per la maggior parte dominate per questa ragione sono eccessivamente spinte e trasportate, quando le collere e gli appetiti del corpo pneumatico partono all'attacco. Queste anime sono anch'esse dei dèmoni, ma si potrebbero giustamente dire malefici». C. CASTELLETTI (in PORFIRIO, *Sullo Stige*, cit., p. 184) sottolinea che «i demoni cattivi sono potenze inferiori, ma simmetriche ai demoni buoni e agli dèi».

¹⁷ Cfr. PORPH. *De abst.* II, 39, 2: «Il corpo pneumatico nella misura in cui è corporeo, è passibile e corruttibile: e per il fatto che è incatenato dalle anime in modo che la forma persiste per un tempo più lungo non è tuttavia eterno. Perché è verisimile che qualcosa di esso continuamente defluisca e si alimenti». C. CASTELLETTI (in PORFIRIO, *Sullo Stige*, cit., p. 162) nota che «È il corpo pneumatico che subisce i castighi, mediante una rappresentazione delle cose terribili che ha commesso durante l'esistenza terrena. Queste rappresentazioni sono possibili soltanto alle anime che posseggono ancora il *loghismòs*, che consente di avere ancora la memoria delle vicende umane. I castighi, inoltre, sono commisurati ai tipi di peccati commessi durante la vita, e questo principio trova i suoi germi nel mito platonico di Er, secondo cui l'anima sceglie il tipo di esistenza, ed è quindi responsabile di quello che le accadrà in seguito». Cfr. IAMBL. *De mysteriis* II, 1, 72, 5.

¹⁸ PORPH. *De abst.* II, 39, 5.

gendoli ad officiare riti sacri in loro onore. Così facendo i demoni malvagi riescono a sedurre non solo le masse, alle quali promettono ricchezze, passioni amorose, potenza, vanagloria, ma spesso ingannano anche alcuni filosofi. Essi, inoltre, sono responsabili della magia rivolta ad azioni riprovevoli¹⁹ e proprio perché sono dominati dalla parte irrazionale della loro anima, cioè dall'*ochema-pneuma*, nutrita dai sacrifici degli animali,²⁰ utilizzano la facoltà immaginativa del loro corpo pneumatico per ingannare gli uomini e gettarli tra le sciagure della vita.²¹ Il loro raggirio è talmente pe-

¹⁹ *Ibid.*, II, 41, 5, 6-9: «Mediante i demoni contrari, ad ogni modo, si compie tutta quanta la magia e costoro e il loro capo onorano quelli che fanno il male mediante le pratiche magiche». Porfirio in questo luogo polemizza con la *goetèia* cioè la magia, considerandola una pratica volgare, praticata da ciarlatani, dannosa e priva di qualsiasi fine catartico per l'anima. Per quanto concerne il capo dei demoni E. DODDS (*Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 16) osserva che «Alla tradizione greca è totalmente estranea un'autentica ipostasi del Male; uomini come Celso ne trovavano blasfema la nozione, e quando Porfirio e Giamblico parlano del *capo dei dèmoni* essi attingono indirettamente a una fonte iranica».

²⁰ PORPH. *De abst.* II, 42, 3, 16-20: «Sono essi (*scil.* i dèmoni) che gioiscono *delle libagioni e dell'odore dell'adipe delle vittime* con cui ingrassa la parte pneumatica e corporea. Ché questa vive di vapori e di esalazioni in maniera varia mediante effluvi vari e trae la sua forza dai fumi che esalano dal sangue e dalle carni». L. SIMONINI (in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, cit., p. 133) fa notare che «Sono queste le anime che provano piacere alle libagioni e al fumo di carni con cui ingrassano la parte pneumatica e corporea: questa parte, infatti, vive di vapori e di esalazioni, e trae la sua forza dai fumi che salgono dal sangue e dalla carne bruciata». Di riflesso alle anime umane - secondo M. DI PASQUALE BARBANTI (*Ochema-Pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo*, cit., p. 121) - accade che più «Si lasciano attrarre dalle preoccupazioni materiali e si disperdono nel molteplice della sensibilità, più si affievolisce la loro spiritualità e si ispessisce il loro pneuma, il quale si impregna di quelle particelle di aria dove abitano, appunto i cattivi demoni, che nel mondo di quaggiù sono portatori di ogni male. Sono questi demoni che, tramite il pneuma, degradano l'anima, la quale pervertita discende negli inferi con il suo veicolo, in attesa di reincarnarsi. Tuttavia l'anima ha la possibilità di sfuggire a questo tipo di degradazione. E può farlo in due modi: sia scegliendo la via della ragione e della contemplazione filosofica proposta da Plotino e condivisa da Porfirio, ma riservata a pochi, sia attraverso i riti e le iniziazioni del culto teurgico stabiliti dagli stessi dèi che agiscono sull'anima pneumatica e sulla *phantasia*». C. CASTELLETTI (in PORFIRIO, *Sullo Stige*, cit., p. 176) aggiunge che «In Porfirio è spesso evocato il concetto che i demoni cattivi siano attratti dalle fumigazioni dei sacrifici e dal sangue. L'idea è già presente in Celso (cfr. ORIG. *Contra Celsum* VIII, 60) e nelle *Sentenze* (564) di Sesto. Il concetto è legato alla dottrina stoica dell'*anathymiasis*, secondo la quale gli astri si nutrono delle esalazioni terrestri [...]. Porfirio menziona questa dottrina, ma sottolinea l'effetto funesto sull'anima delle esalazioni provenienti dalla terra. L'*anathymiasis* è qui considerata pericolosa, poiché essa appesantisce l'anima e ne provoca la discesa e la degradazione». Vedi anche A. R. SODANO, *Note al testo (capitolo secondo)*, in PORFIRIO, *Astinenza dagli animali*, cit., p. 423, n. 84. Per quanto concerne l'aspetto della purificazione teurgica E. DODDS (*I Greci e l'Irrazionale*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1959, p. 344) sottolinea che Porfirio nel *De regressu animae* (AUGUSTIN. *De civit.* X, 32 = fr. 1 Bidez) «Sostiene che le *teletai* teurgiche erano capaci di purificare la *pneumatikè psykè* rendendola *aptam susceptioni spirituum et angelorum, et ad videndos deos*; ma avvertiva i lettori trattarsi di pratica pericolosa, che si prestava a cattivi usi, oltre che buoni; negava poi che essa potesse operare il ritorno dell'anima a Dio, o anche soltanto a ciò concorrere in modo indispensabile. Porfirio, in realtà, era ancora plotiniano nel cuore, ma aveva fatto concessioni pericolose alla scuola avversaria». Cfr. PORFIRIO, *Contro i Cristiani*, a cura di G. Muscolino, Bompiani, Milano 2009, p. 235, fr. 32 (MACAR. *Apoc.* III, 35) e p. 237, fr. 33 (MACAR. *Apoc.* III, 36).

²¹ PORPH. *De abst.* II, 42, 1, 10-15: «Costoro (*scil.* i dèmoni) sono pieni di ogni immaginazione

ricoloso, che il capo dei demoni si presenta agli uomini come se fosse il Dio supremo.²² Infine il filosofo di Tiro avverte che grazie ai sacrifici di animali i demoni ispessiscono e ingrassano la parte irrazionale della loro anima rendendola sempre più forte e potente.

Porfirio conclude la sua esposizione sui demoni buoni e cattivi con un'ammonizione: l'uomo saggio dovrà astenersi dal fare sacrifici cruenti per evitare in ogni modo di attirarsi la presenza dei demoni cattivi; infatti, grazie alla razionalità dell'intelletto e ad una vita rivolta al controllo delle passioni, egli può avvicinarsi a Dio e farsi simile il più possibile a Lui già in questa vita.²³

Ma se Porfirio dimostra di seguire il pensiero plotiniano, per quanto concerne il dominio delle passioni e l'assimilazione a Dio, altrettanto non può dirsi della dico-

e capaci di ingannare con le loro operazioni prodigiose. Tramite costoro gli sciagurati posseduti da loro preparano filtri e malie d'amore. Ché tramite costoro si concepisce ogni intemperanza e speranza di ricchezze e di gloria e soprattutto l'inganno. Infatti a loro è propria la menzogna». M. DI PASQUALE BARBANTI (*Ochema-Pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo*, cit., pp. 120-121) osserva che «Secondo Porfirio anche i dèmoni hanno il loro veicolo, che è attivo e molto forte e che dà loro la facoltà di produrre immagini (*eidola*). I demoni infatti riproducono le forme delle loro rappresentazioni sull'impronta di aria vaporosa di cui dispongono, cioè sul loro corpo pneumatico, e fanno apparire in esso, come in uno specchio, il riflesso delle immagini che hanno formato, esercitando il loro influsso sulle nostre anime proprio attraverso il nostro *pneuma*. Così essi, da una parte, riproducono le forme e i colori nella loro sostanza immaginativa e, dall'altra, li fanno passare nella nostra anima pneumatica; inoltre- manifestandosi sotto diversi aspetti e facendo in modo che le loro figure ora compaiano ora rimangano nascoste- spesso ingannano gli uomini, i quali sono indotti a scambiare le immagini con la divinità stessa». L. SIMONINI (in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, cit., p. 136), inoltre, sottolinea che «Psello, che desume la sua demonologia in gran parte da Porfirio, spiega l'influsso dei demoni sulle nostre anime in modo psicologico: essi, che sono soffi, si mettono in contatto con il nostro *pneuma* di immaginazione: attingono forme diverse, colori e figure nella loro sostanza di immaginazione e le fanno passare nella nostra anima pneumatica [...]. Per Porfirio è appunto la parte d'anima pneumatica (*anima spiritalis*) o soffio di immaginazione (*pneuma phantastikon*) quella che riceve le immagini delle cose».

²² Cfr. PORPH. *De abst.* II, 42, 2. Anche in questo passo J. BIDEZ e F. CUMONT (*Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1938, p. 281) vedono una matrice mazdea del capo dei demoni identificabile con Ahriman o Athaman, dio del Male che si oppone a Oromasde o Ahura Mazda, dio del Bene.

²³ Cfr. PORPH. *De abst.* II, 43, 1-5. C. CASTELLETTI (in PORFIRIO, *Sullo Stige*, cit., p. 184) sottolinea che «Porfirio raccomanda di rendersi dissimili dagli uomini e demoni cattivi e in maniera generale da tutto ciò che si compiace nel mortale e nel materiale. Con questo parallelo tra i demoni cattivi e la materia, Porfirio sembra fare propria la concezione dualista che traspare dalla demonologia da lui attribuita ad alcuni platonici. Il bene è rappresentato da Dio e il suo seguito, il male dalla materia e i demoni cattivi». Come si può vedere in questa parte conclusiva del brano in questione, il discepolo di Plotino, pur dimostrando di conoscere approfonditamente quegli ambiti fideistici e religiosi del mondo romano del III sec., dimostra di privilegiare il razionalismo filosofico plotiniano, ritenuto l'unico mezzo per i filosofi di purificare l'anima e farsi simili a Dio. Questo pensiero verrà mantenuto da Porfirio fino alla fine della sua vita come dimostra la *Ep. ad Marc.*, dove in diversi luoghi (11; 13; 14; 16; 19 etc.) il filosofo sostiene che solo il pensiero puro e l'intelletto puro possono portarci alla piena conoscenza e assimilazione a Dio. Nella *Vita Plotini* (23, 9-18), infatti egli racconta che grazie alla strada indicata da Platone nel *Simposio*, Plotino, con un atto ineffabile, raggiunse l'estasi per ben quattro volte, mentre lui riuscì a raggiungere questa assimilazione a Dio solo a sessantotto anni».

tomia tra demoni buoni e cattivi,²⁴ della quale vale la pena ricercare le radici. Già Bidez e Cumont, e successivamente Dodds,²⁵ indicano nella matrice iranica la fonte di questa divisione, certamente estranea al pensiero greco e al neoplatonismo. Ma volendo tentare di individuare la fonte persiana alla quale Porfirio potrebbe aver attinto nel presentare queste due classi di demoni, si potrebbe pensare alla religione mitraica²⁶. La giustificazione di questa ipotesi si trova all'interno del *De abstinentia*, e viene confermata dalla letteratura secondaria sviluppatasi in tutto l'arco del XX secolo.

Per quanto concerne il *De abstinentia*, bisogna dire che il filosofo di Tiro, proprio in quest'opera, offre numerosissimi spunti storici e storiografici.²⁷ Il primo riferimento a Mitra si trova in *De abstinentia* II, 56, dove Porfirio riporta la notizia storiografica di un certo Pallade che aveva scritto alcuni libri sul culto mitraico e riferisce il divieto di fare sacrifici umani istituito sotto l'imperatore Adriano.²⁸ Non sappiamo nulla di preciso su questo Pallade che però doveva essere un commentatore molto ben informato sul culto e sul rito mitraico, come vedremo più avanti.²⁹

L'altro passo in cui Porfirio parla storiograficamente e storicamente del culto di Mitra, questa volta in maniera molto più diffusa e completa, si trova in *De abstinentia* IV, 16, 2-5. Qui il filosofo di Tiro riporta la notizia secondo la quale un certo Eubulo avrebbe scritto un commento al culto del dio persiano, probabilmente in quattro libri,³⁰ intitolato *Ricerche su Mitra*.³¹ Poco più avanti (IV 16, 4) ritorna il nome di

²⁴ In un recente studio R. TURCAN (*Les démons et la crise du paganisme gréco-romain*, in «Revue de philosophie ancienne» 21.2 [2003], pp. 33-54) sottolinea che la divisione in tribù di demoni buoni e cattivi è comune non solo al Neoplatonismo, ma anche ai Padri della Chiesa.

²⁵ Cfr. J. BIDEZ & F. CUMONT, *Les Mages hellénisés*, cit. p. 281, ed E. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, cit. p. 16.

²⁶ I. RODRÍGUEZ MORENO (*Influencias de los Oráculos caldeos en Porfirio de Tiro*, in A. ALVAR EZUERRA y J. F. GONZÁLEZ CASTRO (ed.), *XI Congreso español de estudios clásicos, Santiago de Compostela, del 15 al 20 de septiembre de 2003*, 1a ed., Ed. Clásicos, Madrid 2005, pp. 385-395) sostiene che la dicotomia tra demoni buoni e demoni cattivi presente in Porfirio possa farsi risalire dagli *Oracoli Caldaici*.

²⁷ Sul culto di Mitra Porfirio parla molto diffusamente anche nell'opera *De antro nympharum* a dimostrazione della grande conoscenza e dell'interesse del filosofo per i culti e per le religioni orientali.

²⁸ PORPH. *De abst.* II, 56, 3, 6-8: «Pallade, il quale raccolse nella maniera migliore le notizie relative ai misteri di Mitra dice che i sacrifici di uomini presso quasi tutti i popoli furono aboliti sotto l'imperatore Adriano».

²⁹ R. TURCAN (*Mithras Platonicus. Recherches sur l'Hellénisation Philosophique de Mithra*, Leiden 1975, p. 34) riferisce che al giudizio negativo di Cumont su Pallade, considerato un semplice commentatore, si oppone il giudizio di O. STEEL (in *Realencyclopädie* 18111, 1949, col. 242, s.v. PALLAS.) il quale sottolinea che, Pallade era invece molto ben informato sul culto mitraico, come riporta lo stesso Porfirio. Inoltre R. TURCAN (*Mithras Platonicus*, cit., p. 40) fa notare che «Du seul fait que Pallas écrivait *ep'Adrianou*, le lecteur du *De abstinentia* est censé tenir un point de repère, un *terminus post quem non*, pour apprécier l'intérêt de cette affirmation dans une perspective d'évolution, puisque Porphyre s'attache à montrer que, de l'effusion du sang animal à celle du sang humain, il n'y a qu'un pas; c'est un reste de barbarie et que l'humanité n'est vraiment civilisée que du jour où elle devient végétarienne».

³⁰ Secondo l'ipotesi di F. BUFFIERE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, p. 429, n. 42.

Pallade e del suo trattato su Mitra, riguardante lo zodiaco e l'incarnazione delle anime nei corpi.³² Non sappiamo con precisione chi siano questi due commentatori, né quando e dove siano vissuti. Per quanto concerne Pallade, Turcan sostiene che sia vissuto sotto il regno di Adriano, e sia probabilmente originario della Siria.³³ Tuttavia, se qualche notizia storica su Pallade può essere letta nel passo di *De abstinentia* II, 56, 3, ancor meno sappiamo di Eubulo. Un tentativo di identificazione è stato fatto da Carcopino³⁴ il quale pensa che si possa trattare di un pitagorico, originario di Messina, sia perché nella *Vita di Pitagora* di Giamblico,³⁵ in un catalogo contenente il nome di alcuni seguaci della setta vi è un certo Eubulo, sia per il fatto che nel mondo romano pitagorici e seguaci di Mitra avevano alcune credenze in comune. Tuttavia questa ipotesi, secondo Turcan,³⁶ è debole perché, come ammette lo stesso Carcopino, non si sa bene il periodo storico in cui Eubulo visse; inoltre, non vi è alcun riferimento sull'opera dello stesso che, secondo la testimonianza di Porfirio, dovrebbe intitolarsi *Ricerche su Mitra*; infine, sebbene Giamblico riporti nella *Vita di Pitagora* il nome di Eubulo da Messina, la sua storia è intrecciata coi pirati etruschi, quindi la datazione del personaggio dovrebbe risalire al pitagorismo antico. Proba-

³¹ PORPH. *De abst.* IV, 16, 2, 29-30: «Come dice Eubulo il quale registrò in molti libri le sue ricerche su Mitra». Eubulo, nei suoi scritti, non aveva riportato notizie solo su Mitra, ma anche sui Magi, i quali erano stati suddivisi in classi e non solo praticavano il vegetarianesimo, ma credevano anche nella metempsicosi, come facevano anche i devoti del dio persiano: infatti in *De abst.* IV, 16, 2, 30-35, Porfirio dice: «Dei quali (*scil.* Magi) i primi e più colti non mangiano né uccidono essere animato, ma persistono nell'antica astinenza dagli animali; quelli della seconda classe se ne servono, tuttavia non uccidono nessuno degli animali domestici: e neppure quelli della terza classe, allo stesso modo degli altri, mettono le mani su tutti gli animali: ed infatti fra i primi dogmi di tutti c'è questo, che esiste la trasmigrazione delle anime, dogma che sembra che essi indichino anche nei misteri di Mitra». Un'altra importante notizia di Eubulo sui misteri di Mitra, viene riportata da Porfirio nel *De antro Nymph.*, dove in 6, 20-27 leggiamo: «Eubulo testimonia che fu Zoroastro il primo a consacrare a Mitra, padre e artefice di tutte le cose, un antro naturale situato nei vicini monti della Persia, ricco di fiori e di fonti: l'antro per lui recava l'immagine del cosmo di cui Mitra è demiurgo, e le cose situate nell'antro a intervalli calcolati erano simboli degli elementi cosmici e delle regioni del cielo».

³² PORPH. *De abst.* IV, 16, 4, 9-13: «Dando ragione di questi particolari, Pallade nel suo trattato su Mitra dice che l'opinione comune crede che essi alludano alla <***> del circolo dello zodiaco, ma che la vera ed esatta opinione faccia allusione alle anime degli uomini, che dicono rivestirsi di corpi di ogni specie». Cfr. R. MERKELBACH, *Mitra il signore delle grotte*, ECGI, Genova 1988, p. 234.

³³ Cfr. R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., p. 41. Inoltre Porfirio, secondo Turcan (*ibid.*, p. 42) può avere letto i commentari di Pallade al culto di Mitra e i libri di Eubulo su Mitra, all'interno della biblioteca di Origene a Cesarea in Palestina, quando il neoplatonico fu suo allievo in giovane età, come riferisce Eusebio (*Historia Ecclesiastica*, VI, 19, 8). Tuttavia i nomi di Pallade e di Eubulo possono essere stati letti da Porfirio anche all'interno dei libri di Cronio e Numenio, due autori molto conosciuti da Origene e presenti all'interno della sua biblioteca. R. TURCAN (*Mithras Platonicus*, cit., p. 42) sottolinea che «Origène aurait donc pu lire leurs considérations allégoriques sur les mystères de Mithra. Leurs ouvrages figuraient en tout cas dans sa bibliothèque, et l'on comprendrait que sa polémique antipaïenne l'ait conduit à en prendre ou en reprendre connaissance».

³⁴ Cfr. J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris 1944, p. 212, n. 7.

³⁵ Cfr. IAMB. *De vita Pythagorica* 127.

³⁶ Cfr. R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., p. 43.

bilmente, secondo Turcan,³⁷ Eubulo può essere stato attivo tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., in un'epoca in cui, nel mondo romano, il neopitagorismo ha un momento di grande espansione.

Come vedremo più avanti, Porfirio continua la trattazione sul culto di Mitra parlando non solo del dogma della metemempsiosi, ma anche dell'usanza di identificare i *misti* con gli animali – a causa della comunanza di tutte le anime nate dall'Anima universale –, a seconda del ruolo gerarchico ricoperto all'interno del culto. Il discepolo di Plotino parla anche della discesa delle anime, dei riferimenti allegorici con l'astrologia e dei nomi che i mitriasti davano in latino, non solo agli adepti, ma anche agli dei demiurghi.³⁸

L'ipotesi secondo cui la dicotomia tra demoni buoni e demoni cattivi possa farsi risalire al culto del dio Mitra, trova conferma, non solo nei passi del *De abstinentia*, ma, come ho detto prima, anche in alcuni studi del XX secolo.

Seguendo l'ordine cronologico, uno dei più importanti saggi su questo argomento è quello di Franz Cumont, il quale è il primo ad individuare nel mitraismo una fonte possibile sulla dicotomia dei demoni. Per Cumont il rapido espandersi della religione mitraica nel mondo romano deriverebbe dal fatto che essa introduce il dualismo come principio assiologico.³⁹ Indubbiamente, se con dualismo si intende l'antitesi tra spirito e materia, anima e corpo, ragione e passione, non vi è nulla di nuovo, in quanto questo è un concetto conosciuto nel mondo greco-romano. La novità apportata dal culto orientale consiste nel considerare il Male come un principio, un dio opposto al Bene, e nel prescrivere al fedele di onorare o temere entrambi gli dei.⁴⁰ Questo principio, che permette, secondo Cumont, di spiegare l'esistenza del Male nel mondo, interessa sia la classe colta che le folle, che in essa trovavano una spiegazione alle loro sofferenze. È proprio in questo contesto che iniziano a evidenziarsi concetti come dei *cattivi*, *forze del male*, *potenze delle tenebre* che lottano con le forze del Bene. Il dio del Bene viene identificato con Ahura-Mazda o Ormuzd, mentre il dio del Male viene chiamato Ahriman o Athaman.⁴¹ Questi concetti vengono assorbiti anche dal neoplatonismo: secondo Cumont, infatti, Porfirio è il primo a mutare il dualismo della demonologia persiana tra buoni e cattivi demoni, esposta

³⁷ *Ibid.* Turcan dissente dalla datazione proposta da F. CUMONT (*Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, Librairie Orientaliste P. Geuthner, Paris 1963, p. 11) il quale, lamentando la perdita dei testi storiografici su Mitra, sostiene che «Nous ressentirions moins vivement cette perte si nous possédions du moins les ouvrages que les mythographes grecs et latins avaient consacrés aux divinités étrangères, tels les livres étendus qu'au II^e et III^e siècle Pallas et Eubulus avaient publiés sur les mystères de Mithra».

³⁸ Cfr. PORPH. *De abst.* IV, 16, 3-5.

³⁹ Cfr. F. CUMONT, *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, cit., p. 141.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, pp. 141-142. Inoltre CUMONT (*Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, cit., p. 279, n. 51) segnala che Porfirio, nella *De philosophia ex oraculis haurienda* (p. 147 ss. Wolff), pur avendo utilizzato delle fonti diverse da quelle del *De abstinentia*, parla di Plutone come capo dei dèmoni malvagi.

nel passo II, 36-43 del *De abstinentia*.⁴² Infatti il proprio centrale, si troverebbe proprio nel passo II, 36-43, dove viene esposta la teoria dei demoni buoni e cattivi.

Nel 1975 R. Turcan, in un suo famoso studio sul mitraismo, dimostra che il culto mitraico greco-romano è una reinterpretazione di quello persiano in chiave pitagorico-platonica. Uno dei punti nodali di questa ermeneusi si trova in due passi del *De abstinentia* (II, 56 e IV 16) dove, come si è detto in precedenza, Porfirio riferisce il nome di due commentatori: Pallade ed Eubulo.⁴³ In particolare Eubulo, dopo aver parlato dei Magi persiani,⁴⁴ dice che essi non solo praticano il vegetarianesimo, ma credono nella trasmigrazione delle anime, dogma che sembra che essi indichino anche nei misteri di Mitra.⁴⁵ Appare subito chiaro – osserva Turcan – che concetti come vegetarianesimo e metempsicosi non hanno nulla a che fare con l'originario culto persiano, ma richiamano concetti pitagorici e neoplatonici. Turcan sottolinea come Porfirio insista nel chiarire che tra i Magi, non tutti si astengono completamente della carne, ma solo la classe più colta, pur credendo tutti nella metempsicosi.⁴⁶ Di conse-

⁴² F. CUMONT (*Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, cit., p. 142) dice che «Un passage curieux de Porphyre nous montre comment déjà les premiers néo-platoniciens avaient fait entrer dans leur système la démonologie perse». Cfr. *ibid.*, p. 280, n. 53. Lo studioso (*ibid.*, p. 280, n. 53) inoltre aggiunge che «Si donc le texte de Porphyre expose en réalité la théologie des mages, à peine modifiée par des idées platoniciennes, on pourra en tirer des conclusions intéressantes pour les mystères de Mithra. Ainsi, un des principes qui y est développé, c'est que les dieux ne doivent pas être honorés par des sacrifices d'êtres animés et que les immolations de victimes sont réservées aux démons [...]. Porphyre (II, 36) parle à ce propos de rites, de mystères, en se défendant de les divulguer, et l'on sait que le mazdéisme a passé dans le cours de son histoire du sacrifice sanglant au sacrifice non sanglant».

⁴³ R. TURCAN (*Mithras Platonicus*, cit., p. 23) sostiene che «Deux écrivains grecs avaient voué à Mithra des recherches spécifiques: Eubule et Pallas, les seuls dont nous sachions pertinemment qu'ils proposaient du culte perse une interprétation philosophique. Cette interprétation était pythagoricienne, à en juger par le témoignage de Porphyre, qui est d'ailleurs seul à en faire état». Lo studio di R. TURCAN comprende anche l'analisi del *De antro* (6, 20-27) di Porfirio dove il filosofo di Tiro parla di Eubulo e dei misteri di Mitra. In questo passo del *De antro* è interessante notare secondo L. SIMONINI (in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, cit., p. 102, n. 13) che Eubulo «Attribuisce a Zoroastro e ai magi l'istituzione dei misteri di Mitra. Nella tradizione greco-romana Zoroastro, il leggendario fondatore del mazdeismo, diventa infatti un mago e i magi sono i suoi discepoli, i sapienti per eccellenza: si tratta di teologi e liturgisti che possiedono la scienza delle relazioni culturali con il divino, al quale si consacrano. Nella tradizione pitagorica, a partire dall'età ellenistica [III secolo a.C.], i discepoli narravano che Pitagora stesso era andato a Babilonia, alla scuola di Zoroastro: per loro Zoroastro non era vissuto seimila o seicento anni prima di Platone, ma era contemporaneo di Pitagora. Zoroastro e i magi suoi discepoli diventano quindi i pitagorici della Persia: è senz'altro un pitagorico colui che attribuì a Zoroastro, prima della sua predicazione, un lungo periodo di isolamento e di silenzio su una montagna per amore della sapienza e della giustizia, l'osservanza del vegetarianesimo e la metempsicosi, di fatto ignota al mazdeismo».

⁴⁴ Cfr. PORPH. *De abst.* IV, 16, 2.

⁴⁵ *Ibid.*, IV, 16, 2, 1.

⁴⁶ R. TURCAN (*Mithras Platonicus*, cit., pp. 30-31) fa notare inoltre che «Zoroastre, exemple parfait du Mage aux yeux des Grecs, était une sorte de pythagoricien, qui avait d'ailleurs endoctriné pythagore. On racontait qu'il avait subi un stage de mutisme, comme les novices des conventicules pythagoriciens, et qu'il avait fait dans les bois une retraite solitaire pour y recevoir des Brahmanes la révélation de leur sainte religion».

guenza anche i mitriasti non seguono alla lettera il vegetarianesimo, pur richiamandosi idealmente alla severa disciplina dei Magi e credendo anch'essi nella dottrina della metempsicosi.⁴⁷ Più avanti Porfirio riporta la testimonianza di Pallade il quale, nel suo commentario su Mitra, rivela che i devoti del dio persiano danno un'interpretazione allegorica dei segni zodiacali, leggendoli alla luce della dottrina della metempsicosi.⁴⁸ In questo luogo dell'opera infatti Pallade riporta la notizia secondo cui i misti, che officiano il culto mitraico, esercitano un'ermeneutica diversa rispetto all'originario culto persiano, poiché oltre alla dottrina della metempsicosi si basano su un sistema esegetico astrologico diverso.

In verità poco rimane dell'originario culto iranico praticato prima dell'avvento di Zarathustra, i cui testi risalgono al VII sec. a.C. La dicotomia tra Bene e Male è un concetto completamente estraneo al mondo greco, esattamente come la metempsicosi e il vegetarianesimo sono dogmi sconosciuti ai Persiani.

Questa contaminazione comincia ad affermarsi in scrittori come Pallade ed Eubulo, ma anche a filosofi come Numenio di Apamea⁴⁹ e Cronio, i quali hanno reinterpretato intorno al I-II secolo d.C., in chiave pitagorico-platonica, un Mitra già fortemente occidentalizzato.⁵⁰ È anche vero, spiega Turcan, che tra mitraismo e tradizione ellenica potevano esservi alcune somiglianze: il mito di Zeus che combatte contro i giganti che rappresentano le forze del male, può essere associato alla lotta tra Oromazde, dio del Bene e Arhiman, dio del Male; la creazione del cosmo, susseguente all'uccisione del toro da parte di Mitra, può essere paragonata alla creazione demiurgica del mondo contenuta nel *Timeo* (29a); lo smembramento di Dioniso-Zagreos, come dramma dell'individuazione, può essere accostato all'uccisione del toro da parte di Mitra, da cui prende inizio la vita nel cosmo e sulla terra; l'allegoria della caverna conosciuta da pitagorici e platonici, come le speculazioni astrologiche dei greci, trovano punti di contatto con la caverna di Mitra, entro cui si assiste sia alla

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 32-33.

⁴⁸ Cfr. PORPH. *De abst.* IV, 16, 4. R. TURCAN (*Mithras Platonius*, cit., p. 38) ipotizza che questa notizia potrebbe essere un'errata interpretazione di Pallade il quale «Obsédé par le dogme pythagoricien de la migration des âmes, peut donc avoir eu tendance à coordonner systématiquement ce qu'il savait ou croyait savoir de la liturgie mithriaque en réverbérant sur un détail du rituel le faux jour de ses idées préconçues».

⁴⁹ L. SIMONINI (in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, cit., p. 116) fa notare che «secondo Numenio (fr. 1 DES PLACES), dopo aver preso a sigillo le testimonianze di Platone, bisogna risalire indietro e ricollegarle alle dottrine di Pitagora e appellarsi a tutti i popoli famosi confrontando iniziazioni, dogmi, fondazioni cultuali, scoprendo l'accordo di Platone con brahamani, giudei magi, egiziani. Questo atteggiamento presuppone la credenza che gli antichi siano depositari di verità e di una conoscenza per rivelazione. Già Platone (*Phil.* 16c) sosteneva che gli antichi, migliori di noi, abitavano più vicini agli dèi e hanno comunicato ai posteri una certa conoscenza, dono degli dèi agli uomini».

⁵⁰ *Ibid.*, p. 129. R. TURCAN (*Mithras Platonius*, cit., p. 21) precisa che prima dell'interpretazione pitagorico-platonica di Mitra, «Approximativement à l'époque où, en Commagène, Mithra portait les noms d'Hermès et d'Hélios, un stoïcien platonisant comme Posidonius ait souligné la place médiane du Soleil et son rôle démiurgique, c'est un fait qui peut expliquer en partie l'idéologie ultérieurement formulée d'un Mithra médiateur et créateur». Vedi anche L. SIMONINI, in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, cit., pp. 103-104.

sua nascita, sia al legame tra Mitra e lo zodiaco.⁵¹ Da tutto ciò, conclude Turcan, si evince come il culto di Mitra si presta meglio delle altre religioni orientali ad essere non solo perfettamente inglobato all'interno del mondo greco-romano, ma anche ad avere una fortuna e un'espressione senza precedenti.⁵²

L'interpretazione del Mitra-platonico di Turcan e la possibile spiegazione della sua espansione all'interno del mondo occidentale, viene generalmente accettata da molti studiosi. Tuttavia bisogna segnalare, come dice la Giulia Sfameni Gasparro, che pur non potendosi contestare gli elementi persiani e greco-romani del culto mitraico,⁵³ si può vedere il mitraismo dell'impero come «un fenomeno sostanzialmente nuovo, frutto di una “creazione” religiosa originale».⁵⁴

Dopo aver analizzato le modalità con cui il dio persiano viene inglobato all'interno dell'impero, diventando, nell'età tardoantica, una delle divinità più venerate, dobbiamo soffermarci brevemente ad analizzare il culto in sé stesso, essendo il *De abstinentia* una delle pochissime fonti che forniscono notizie in merito.

La tradizione greco-romana vede in Mitra il dio *invictus*, epiteto che viene conferito anche al dio Sole con cui è spesso identificato. Merkelbach, infatti, riferisce che «senza dubbio con *invictus* non era inteso unicamente Mitra, ma anche *Sol invictus*, che nel 274 Aureliano aveva innalzato a dio dell'impero. Le due divinità si sovrapponevano, in quanto Mitra era anche il dio del sole. Si suppone quindi che il 25 dicembre ricorressero i natali dell'“invitto Mitra” (*deus invictus Mithras*), come egli è chiamato nelle iscrizioni».⁵⁵ Il dio persiano nasce petrageno, cioè dalla roccia, forse perché dalla nuda pietra può prodursi il fuoco, ed essendo egli identificato con la luce e col fuoco, questa notizia potrebbe spiegare il suo compito di portatore di luce nel mondo.⁵⁶ Mitra nasce all'interno di una grotta, alla presenza, secondo quanto è emer-

⁵¹ *Ibid.*, p. 131-133.

⁵² *Ibid.*, p. 133.

⁵³ G. SFAMENI GASPARRO (*Misteri e Teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Lionello Giordano, Cosenza 2003, p. 244, n. 21) giudica l'opera di R. Turcan «Tropo radicale anche se essa opportunamente ridimensiona certe interpretazioni “massimaliste” come quella di R. Merkelbach, secondo cui misteri di Mitra sono stati “creati” da una o più persone che hanno introdotto “nei miti del dio persiano” la visione platonica quale in particolare si esprime nel *Timeo*».

⁵⁴ Cfr. G. SFAMENI GASPARRO (*Misteri e Teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, cit., p. 244. La studiosa (*ibid.*, p. 245, n. 23) sembra concordare con quella corrente di pensiero che «Insistendo sulla qualità del mitraismo come “nuova creazione”, ipotizza un gruppo di persone socialmente inserite negli ambienti civili e militari, provenienti dalle regioni orientali (irani-co-commageniche), con forti interessi astrologici e filosofici. Questi personaggi, trasferitisi in Occidente, probabilmente a Roma, avrebbero “fondato” il nuovo culto, centrato sulla tauroctonia come evento salvifico».

⁵⁵ R. MERKELBACH, *Mitra il signore delle grotte*, cit., p. 143.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 214. Secondo T. OSSANA (*La stretta di mano. Il contenuto etico della religione di Mitra*, Borla, Roma 1988, p. 25) «Mitra è stato chiamato – e lo si vede in moltissime immagini – *il genio della luce*. Nasce con la fiaccola accesa, porta al mondo il calore del fuoco, elemento fondamentale come l'acqua, la terra, l'aria. Ma quella fiaccola è spesso interpretata – più che il fuoco che purifica e trasforma – come segno di chiarezza e di luminosità intellettuale, o, ancora più frequentemente, come simbolo della grande sorgente di luce e di calore che è il sole». La nascita di un dio dalla roccia non è soltanto appannaggio del mitraismo ma anche del cristianesimo. L. SIMONINI (in PORFIRIO,

so dagli scavi archeologici, di alcuni pastori.⁵⁷ La caverna simboleggerebbe il cielo e le costellazioni dello zodiaco.⁵⁸ All'interno degli *spelea* Mitra compie la tauroctonia, cioè l'uccisione del toro, pratica che simboleggia la nascita dell'universo, la creazione del mondo, e la vita sulla terra. Il toro, infatti, è simbolicamente correlato alla luna, che è l'astro che rappresenta al tempo stesso la morte e la vita.⁵⁹ Mitra è dunque

L'antro delle ninfe, cit., p. 148) infatti fa notare che «paralleli si trovano nelle tradizioni semitiche e in leggende cristiane che fanno nascere Cristo dalla pietra (DiS, s.v.): san Giovanni Battista allude a una leggenda analoga a quella del mito di Deucalione, dichiarando che Dio poteva far sorgere i figli (*banim*) di Abramo dalle pietre (*abanim*) del deserto (Matteo 3, 3-9; Luca 3, 8)».

⁵⁷ Cfr. T. OSSANA, *La stretta di mano. Il contenuto etico della religione di Mitra*, cit., p. 24. L. SIMONINI (in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, cit., pp. 91-92) sottolinea che anche i mitrei erano delle piccole grotte, come quella in cui nacque il dio persiano, «In cui l'entrata allo spazio centrale è posta a oriente, mentre il rilievo culturale è situato a occidente in modo da essere rivolto a oriente. Esso rappresenta spesso il sacrificio del toro o anche il banchetto rituale di Mitra e del dio sole. Il soffitto a volta, dipinto di blu, era trapunto di stelle: il mitreo è infatti "immagine" del cosmo. Lungo il corridoio centrale sedevano gli iniziati che partecipavano al culto e al banchetto sacro». T. OSSANA (*La stretta di mano. Il contenuto etico della religione di Mitra*, cit., p. 48) aggiunge che «Nel mitreo si accedeva attraverso un'unica porta, scendendo alcuni gradini; aveva una capienza limitata perché le comunità di fedeli non erano molto numerose in quanto il luogo sacro era riservato agli iniziati, ai misti, mentre per gli altri partecipanti c'erano sale adiacenti. C'è nel mitreo una disposizione architettonica costante: al centro o sulla parete di fondo è posta l'icona o le icone di Mitra, c'è sempre quella rappresentante la tauroctonia con i dadofori e spesso altre immagini raffiguranti vari episodi della sua vita. C'è ben visibile, l'altare o tavola su cui si appoggiano le offerte e i cibi; ai lati le panche – *praesepia* – riservate ai sacerdoti tra cui si distingue quella del *pater* che presiede l'assemblea e il rito, chiamata *podium*. La presenza di Mitra è sottolineata anche dalla luce che ne illumina l'immagine. Il mitreo è senza finestre e, poiché le riunioni erano notturne, la luce costituiva un elemento di grande importanza anche per il richiamo al Sole, al dio solare. L'ingresso del mitreo porta i segni dello zodiaco: le divinità del cielo sono richiamate dai pianeti della volta, il luogo nel suo insieme rappresenta l'universo al centro del quale la comunità prega, canta, s'istruisce, condividendo la gioia della mensa con quella della fede. Nell'atrio c'è l'acqua, che sgorga da una sorgente o che vi è stata portata; è anch'essa un simbolo e un ricordo: serve a purificare, a dissetare, a fecondare, e ricorda Mitra generatore dell'acqua».

⁵⁸ R. MERKELBACH (*Mitra il signore delle grotte*, cit., pp. 196-197) ritiene che «Frequentemente sopra il semicerchio della grotta, che in molti casi somiglia a un arco di trionfo, si scorge la serie delle dodici costellazioni zodiacali. Ciò ha generalmente indotto a ritenere che nei misteri mitraici l'astrologia avesse un ruolo significativo. Ma non è così. I segni zodiacali, infatti, raffigurano unicamente la volta celeste, che si formò in un tempo remoto, quando Mitra sacrificò il toro [...]. La parola "zodiaco" deriva da *zodion* ("essere animato"). Ora, secondo un'antica concezione, animati non sono soltanto gli animali e gli uomini, ma anche gli astri. In molti casi, quindi, la parola *zodion* va tradotta con "astro". Quando infatti, nel IV secolo a.C. si scoprì che i pianeti percorrevano orbite regolari, si ipotizzò che lo facessero in piena consapevolezza, insomma, che fossero animati. Il percorso di tutti i pianeti è limitato a una zona del cielo relativamente ridotta, un cerchio che venne suddiviso in dodici parti, ciascuna delle quali contrassegnata dalle costellazioni poste dietro, nel cielo delle stelle fisse. L'espressione *zodiacus cyclus* indica perciò il "cerchio degli esseri animati" (i pianeti), significato che venne poi trasferito alle dodici costellazioni».

⁵⁹ R. MERKELBACH (*ibid.*, pp. 199-200), per quanto concerne la luna, osserva che «Durante il novilunio, infatti, esso (*scil.* l'astro lunare) muore per tre giorni, al termine dei quali rispunta la piccola falce lunare[...]. In alcuni rilievi il toro morente versa il suo seme, ma si deve supporre che sia così per tutte le scene del sacrificio, dal momento che spesso, sotto l'animale, si scorge un cratere per rac-

demiurgo, qualità strettamente legata alla tauroctonia, in quanto egli è padre e creatore di tutte le cose, nonché mediatore tra il divino e l'umano, tra lo spirito e la materia, tra la luce e il buio.⁶⁰ A Mitra, peraltro, viene assegnata la posizione astrale degli equinozi. Porfirio, infatti, nell'*Antro delle Ninfe* informa che gli Egiziani furono i primi ad assegnare a Mitra la sede degli equinozi, simboleggiati rispettivamente dai segni zodiacali dell'Ariete e della Bilancia.⁶¹ Secondo la tradizione persiana, ripresa nel mondo romano, l'anno inizia il 21 marzo, che corrisponde astrologicamente all'entrata nella costellazione dell'Ariete, cioè nell'equinozio di primavera, mentre il 23 settembre, che corrisponde alla costellazione della Bilancia, cioè all'equinozio di autunno, inizia con la seconda metà dell'anno. Anche questo momento è ritenuto sacro per il dio persiano, poiché il nome *settembre* deriverebbe direttamente da Mitra. Nell'iconografia mitraica, il solstizio d'autunno viene evidenziato dal fatto che il punto più alto dello zodiaco, dentro il quale si compie il sacrificio della tauroctonia, corrisponde alla parte più alta del berretto frigio di Mitra, che coincide a sua volta con l'equinozio autunnale.⁶² Considerare Mitra come demiurgo e collocare la resi-

cogliere lo sperma [...]. *Hauma* è – per gli Iranici – ogni liquido dispensatore di vita. È la bevanda del sacrificio, e la pianta dalla quale essa viene estratta, conferisce nuova vita. *Hauma* è la pioggia che facendo crescere la vegetazione, dispensa il verde. Acqua e piante nutrono il bestiame e gli esseri umani, che dunque vivono grazie all'*hauma*. Nel toro e nell'uomo l'*hauma* diventa seme; nella vacca e nella donna, latte. Dal seme nasce nuova vita, mentre il latte nutre la prole. Secondo un'antica credenza la pioggia proviene dalla luna che, d'altra parte, si identifica con il toro. Tutte le forme di vita che abbandonano la Terra si raccolgono sulla luna crescente, ma quando l'astro è calante la vita ritorna sulla Terra sotto forma di pioggia. La luna-*hauma* è così il luogo dove soggiornano i morti, ma anche dove rinasce la vita. Affinché sulla Terra vi sia nuova vita, la luna deve calare e il toro deve essere ucciso. Per la salvezza del mondo, per il rinnovamento della vita, Mitra deve quindi sacrificare il toro-*hauma*; se tuttavia, sotto l'aspetto del toro, *Hauma* viene uccisa, sotto quello di luna essa è causa di rinascita [...]. Parlando dei miseri romani, all'*hauma* (*hom*) è stato dedicato solo un breve cenno, poiché la bevanda greco-romana dell'immortalità era il vino, ed è per questa ragione che, sul retro del rilievo di Heddernheim, il dio Sole porge a Mitra un grappolo d'uva».

⁶⁰ Cfr. L. SIMONINI, in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, cit., p. 238. Secondo R. TURCAN (*Mithras Platonius*, cit., p. 82) Porfirio, caratterizzando Mitra come demiurgo, riprende un concetto espresso da Numenio ma estraneo alla tradizione persiana. Tuttavia a ben guardare pur non essendo il dio dei misteri persiani strettamente demiurgo, egli (*ibid.*, p. 83) «Coopérait en quelque manière à l'oeuvre du créateur pour vaincre l'Ennemi (*scil.* Arhiman)».

⁶¹ PORPH. *De antro Nymph.* 24, 21 ss.: «Pertanto assegnarono (*scil.* gli Egizi) come adatta a Mitra la sede degli equinozi; egli (*scil.* Mitra) porta il pugnale di Ariete, segno di Ares, e cavalca il toro di Afrodite. Poiché Mitra, come il Toro, è demiurgo e padrone della generazione, è collocato nel cerchio equinoziale, avendo alla sua destra le regioni settentrionali, alla sua sinistra quelle meridionali, e a sud è collocato Cautes perché è caldo, a nord Cautopates per il fatto che il vento del nord è freddo».

⁶² Cfr. R. MERKELBACH, *Mitra il signore delle grotte*, cit., p. 144. L. SIMONINI (in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, cit., pp. 202-203) osserva che «l'Ariete, casa di Marte, è la costellazione dell'equinozio di primavera (21 marzo), mentre la Bilancia, costellazione dell'equinozio d'autunno, è casa di Venere, come lo è il Toro, il segno zodiacale successivo all'Ariete: essi, secondo Arato (*Phaen.* 515), indicano la linea dell'equatore. Nell'antico calendario persiano l'equinozio di primavera segnava l'inizio del nuovo anno, quello d'autunno l'inizio della seconda metà nel settimo mese: insieme ai due solstizi essi costituivano le date di festività in onore di Mitra, al quale era anticamente dedicato

denza astrale negli equinozi, rivela la volontà di Porfirio di sottolineare diversi significati allegorici.⁶³ Il primo di questi consiste nella credenza – presente non solo nel culto stoico dell'apocatastasi, ma anche nelle credenze contenute nei libri iranici risalenti al primitivo culto persiano di Mitra – secondo la quale l'universo si sarebbe autodistrutto e successivamente sarebbe rinato. Questa nascita sarebbe avvenuta il 21 marzo, data che si riferisce non solo alla festa del dio Mitra, ma anche all'equinozio di primavera, corrispondente alla costellazione dell'Ariete. Secondo questa concezione, infatti, quando tutti i secoli sono giunti al termine e il sole ritorna nella sua sede originaria, il giorno e la notte diventano uguali e conformi alle stagioni e come se rinascessero nuovamente, foglie ritornano a coprire gli alberi e gli arbusti secchi e i fiori sbocciano. Come la creazione, questa rinascita deve aver luogo all'arrivo dell'equinozio di primavera.⁶⁴ Simonini fa notare che «la fascia zodiacale, che in molti casi inquadra Mitra tauroctono, comincia quasi sempre con l'Ariete, posto a sinistra o a destra del dio: tale dato iconografico mette in rilievo che la nascita e l'animazione del mondo coincidono con l'equinozio di primavera, cioè con il sorgere eliaco dell'Ariete. A questo allude la posizione equinoziale e mediana di Mitra-Mesites, intermediario tra cielo e terra, ombra e luce, livello ctonio e livello divino».⁶⁵ Sembra dunque che sia la posizione equinoziale, sia la posizione demiurgica attribuita a Mitra, contengano in sé gli opposti di tutte le cose. Gli equinozi sono rappresentati, da un punto di vista zodiacale, dal segno dell'Ariete e dal segno della Bilancia, anch'essi tra loro opposti. Infatti il pianeta dominante dell'Ariete è Ares (Marte), mentre invece quello della Bilancia è Afrodite (Venere). Come si sa, questi dei, sebbene opposti – il primo è il dio della guerra, dell'ira, della violenza, la seconda la dea dell'amore e della sensualità –, provano tra loro un'attrazione fortissima. È famoso nella mitologia greca l'adulterio commesso da Ares e Afrodite ai danni del marito della dea, Efesto (Vulcano), e la successiva vendetta di quest'ultimo. In senso traslato la stessa cosa può dirsi per i segni zodiacali dell'Ariete e della Bilancia e per ciò che essi rappresentano: opposizione e, nello stesso momento, fortissima attrazione.⁶⁶ Alla teoria dell'attrazione degli opposti, segue necessariamente quella della

il settimo mese, il mese “centrale” dell'anno. La descrizione di Mitra agli equinozi fonde dati astrologici e iconografici. La fascia zodiacale- che quasi sempre inizia con l'Ariete- con al centro Ariete e Bilancia, è presente in numerosi rilievi a rappresentare la volta celeste, la cornice cosmica in cui si svolge l'impresa demiurgica del dio, la tauroctonia, qui evocata pure dal fatto che il dio “cavalca il toro” simbolo del potere creatore vivente e generatore che il dio detiene sul mondo».

⁶³ Si ricordi il detto ermetico: «ciò che è in basso è come ciò che è in alto».

⁶⁴ Cfr. R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., p. 55.

⁶⁵ L. SIMONINI, in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, cit., p. 205.

⁶⁶ Nel sistema geocentrico, il Sole girava attorno alla Terra. Gli antichi per spiegare il susseguirsi delle stagioni, pensarono che queste fossero legate al tragitto del Sole attorno alla Terra. Il sole, partendo dal 21 marzo, in senso antiorario, gira attorno alla Terra tracciando un percorso detto eclittica che compie nel corso di un anno. In questo giorno, cioè il 21 marzo, il sole tocca l'equatore celeste nel segno dell'Ariete, detto anche punto γ , e prosegue nel punto più a Nord della sfera celeste, dove arriva il 21 giugno, nel segno del Cancro, durante il solstizio d'estate, periodo dove, a differenza dell'equinozio che vede giorno e notte di uguale durata, il giorno dura di più della notte. Continuando il suo girare, il 23 settembre il sole tocca nuovamente l'equatore celeste nel segno della Bilancia o

simpatia (*sympàtheia*), che altro non è che una forza cosmica che agisce all'interno dell'universo in modo da tenere unite cose contrarie o apparentemente opposte. Parafrasando Eraclito, Porfirio stesso dice che l'armonia non è altro che tensione dei contrari; essa «scozza dardi dal suo arco per l'esistenza dei contrari». ⁶⁷ La teoria della *simpatia* cosmica, era già sviluppata molto bene da Plotino, il quale in alcuni passi dell'*Enneadi* parla di *simpatia* cosmica, ⁶⁸ *simpatia* delle parti dell'universo, ⁶⁹ *simpatia* e magia. ⁷⁰ Porfirio, parlando ad un pubblico di iniziati, può aver inteso dire che proprio in questa parte dell'universo (allegoricamente identificato nel punto mediano tra la costellazione dell'Ariete e della Bilancia), ⁷¹ dove si è collocata la Terra, ci può essere stata una convergenza di forze cosmiche (detta *simpatia* o armonia dei contrari) talmente potenti da far scaturire l'inizio della vita sul pianeta. ⁷²

punto γ_1 , dove si ha l'equinozio di autunno. Infine, percorrendo la traiettoria eclittica in direzione Sud, il Sole arriva al solstizio d'inverno, il 23 dicembre, sotto il segno del Capricorno, dove la notte è più lunga del giorno. Questa traiettoria eclittica del Sole venne identificata, con la fascia zodiacale. Se si congiungono i punti equinoziali γ e γ_1 , facenti capo rispettivamente al segno dell'Ariete e della Bilancia, si vede che al centro del segmento di unione è collocata non solo la Terra, ma anche Mitra, il quale unisce e plasma gli opposti.

⁶⁷ PORPH. *De antro nymph.* 29, 10-12. Vedi anche S. J. GURTLER, *Sympathy in Plotinus*, in «International Philosophical Quarterly», 24 (1984), pp. 395-406.

⁶⁸ Cfr. PLOT. *Enn.* IV, 4, 26; IV 5, 8.

⁶⁹ *Ibid.*, IV, 4, 32; IV, 4, 38.

⁷⁰ *Ibid.*, IV, 4, 41. Vedi anche A. H. ARMSTRONG, *Was Plotinus a magician?*, in «Phronesis» 1 (1955), pp. 73-79; P. MERLAN, *Plotinus and Magic*, in «Isis» 44 (1953), pp. 341-348, P. SCAZZOSO, *Il problema della magia nelle Enneadi di Plotino*, in «Paideia» 5 (1950), pp. 209-219; D. P. TAORMINA, *Filosofia e magia in Plotino*, in *Momenti e problemi di storia del platonismo*, Catania 1984, pp. 53-83.

⁷¹ La fortissima attrazione cosmica che si esercita tra due costellazioni opposte come Ariete e Bilancia potrebbe, rapportata al mondo degli uomini, aver avuto un significato anche astrologico. Abbiamo visto che i pianeti dominanti di Ariete e Bilancia sono rispettivamente Ares (Marte) e Afrodite (Venere), opposti tra loro, ma esercitanti, allo stesso tempo, un'attrazione fortissima, come allegoricamente narra il mito esiodeo. Porfirio può aver voluto spiegare o chiarire questa attrazione: tutti i segni zodiacali hanno il loro opposto, e quindi la loro attrazione, ma Ariete e Bilancia, in modo specifico, esercitano l'un l'altro un'attrazione e un desiderio di fusione, unico. Plotino infatti (*Enn.* IV, 9, 2, 6 ss.) sosteneva che: «Non è dunque assurdo né paradossale che l'anima sia identica in me e in te. [...] Se dunque anche tu dovessi sentire ciò che io provo, sarebbe necessario che un corpo unico unisse insieme i nostri due corpi: così le nostre due anime, legate insieme, proverebbero le stesse cose. [...] Noi non diciamo che l'anima è una nel senso che essa non partecipi affatto della molteplicità- ciò va riconosciuto soltanto agli esseri superiori- ma vogliamo dire che essa è una e molteplice e che partecipa della essenza che è divisa nei corpi e di quella indivisibile: cosicché essa è, ancora una volta, una. E siccome in me l'affezione che avviene in una parte del corpo non domina necessariamente sul tutto, mentre il fenomeno prodotto nella parte principale di me esercita un effetto sulle altre parti, così gli effetti dell'universo su ciascun essere sono piuttosto chiari, essendo gli individui in rapporto simpatetico col Tutto».

⁷² Sono note le conoscenze astrali dei circoli pitagorici e platonici e gli studi che ad essi venivano dedicati. In particolare Pitagora introdusse nozioni come l'*antiterra*, le *armonie musicali* degli astri, l'idea rivoluzionaria della rotazione della terra attorno al fuoco centrale cosmico o *custodia di Zeus*. Porfirio, in *De vita Pyth.* 30, afferma che «egli (*scil.* Pitagora) ascoltava l'armonia dell'universo percependo l'armonia universale delle sfere e degli astri che si muovono in esse, la quale noi non sentiamo a causa dell'insufficienza della nostra natura [...]. In ogni caso, le voci dei sette pianeti, quelle

Secondo l'astronomia odierna al fenomeno dell'equinozio, si affianca quello di *precessione* e di *nutazione*. La precessione, scoperta da Ipparco nel II sec. a.C., ma spiegata dinamicamente da Newton, consiste nel movimento simile ad una trottola compiuto dall'asse della Terra. Quest'ultimo, che è inclinato, subisce la forza di attrazione del Sole e della Luna che tendono a far assumere all'asse terrestre un'inclinazione perpendicolare. Questa precessione, detta *lunisolare*, è esercitata per due terzi dalla Luna e per la rimanente parte dal Sole. Periodicamente la precessione presenta delle variazioni dovute alla variabilità dell'attrazione che il Sole e la Luna esercitano sul rigonfiamento equatoriale terrestre, ma anche alla variabilità della distanza che la Luna ha sul piano equatoriale terrestre. Questo fenomeno, che si verifica ogni diciannove anni circa, si chiama *nutazione*. Al riguardo è interessante notare come vi siano fortissime analogie con il racconto di Porfirio relativo a Mitra-Sole il quale, durante la tauroctonia, uccide il toro, che rappresenta allegoricamente la Luna: Mitra-Sole e toro-Luna sono strettamente collegati (esercitano un'attrazione?) sulla Terra, che è al centro degli equinozi.⁷³

Porfirio, infine, fornisce notizie sui *misti* (cioè su coloro che celebrano il rito sacro) e sul culto stesso. In particolare, nel quarto libro del *De abstinentia* (16, 3-5), il filosofo di Tiro sostiene che i mitriasti, per sottolineare la comunanza spirituale con le anime degli animali,⁷⁴ assegnano agli iniziati nomi di animali che si riferiscono ad una precisa scala gerarchica: al grado più basso vi è il corvo, detto anche servitore, poi vi sono le donne che si identificano con le iene, ed infine gli iniziati, che oltre a servire, partecipano ai riti misterici, e vengono chiamati leoni.⁷⁵ Mentre la notizia dei corvi è confermata dalle numerose raffigurazioni ritrovate nei mitrei più importanti,⁷⁶ problematica appare la notizia sull'identificazione delle donne con le iene. Infatti la presenza femminile all'interno della celebrazione del culto mitraico sembra

della sfera delle stelle fisse e quelle della sfera vicina alla terra al di sopra di noi, detta secondo loro antiterra, egli (*scil.* Pitagora) sosteneva fossero le nove Muse. La mescolanza di tutte loro insieme, la loro sinfonia e in qualche modo il loro legame di cui ciascuna è parte ed emanazione come di un eterno e di un ingenerato, li chiamava Mnemosine».

⁷³ R. MERKELBACH (*Mitra il signore delle grotte*, cit., p. 210) e R. TURCAN (*Mithras Platonicus*, cit., p. 84) forniscono uno schema che rappresenta la posizione di Mitra all'interno degli equinozi: si possono vedere le analogie tra Mitra-demiurgo, la Terra, e la tauroctonia.

⁷⁴ R. MERKELBACH (*Mitra il signore delle grotte*, cit., p. 234) sostiene che «È probabile che nei misteri gli animali fossero classificati nelle sfere delle divinità planetarie. Nell'impero romano tali classificazioni del regno animale in "serie" (*seirai*) erano comuni; si riteneva infatti che a ciascun dio planetario appartenessero determinati uccelli, quadrupedi, rettili e animali acquatici. L'ordine, naturalmente, può variare nei particolari».

⁷⁵ PORPH. *De abst.* IV, 16, 3, 2-6: «Infatti significando allusivamente la nostra comunanza con gli animali sono soliti indicarci per mezzo di animali: così chiamano leoni gli iniziati che partecipano ai loro riti, iene le donne, corvi quelli che servono».

⁷⁶ T. OSSANA (*La stretta di mano. Il contenuto etico della religione di Mitra*, cit., p. 57) fa notare che «Il fedele che appartiene a questo grado è portatore di messaggi; ha per patrono Mercurio; nelle cerimonie ha sul volto una maschera raffigurante il corvo; secondo quanto risulta dall'affresco nel mitreo di Capua, indossa una tunica bianca con bende rosse; ha la funzione di portare la frutta e le coppe durante le cerimonie, mesce il vino ai commensali».

inesistente, poiché solo agli uomini era permesso il servizio e la partecipazione attiva al rito. Questa notizia, secondo Turcan, potrebbe essere corretta,⁷⁷ anche se sono state trovate testimonianze relative ad un'adesione attiva femminile al culto di Mitra.⁷⁸ Il grado del leone è un livello a cui appartengono molti adepti: associato al fuoco, esso rappresentava un momento molto importante nel passaggio ai vari gradi di iniziazione. Infatti questo è il quarto grado da un punto di vista gerarchico, ma il primo tra coloro che nella celebrazione dei misteri, abbandonano il compito di servitori o portatori di cibi e bevande. Da quel livello in poi, cioè dal *Leo* al *Perses*, all'*Heliodromus* e al *Pater*, l'adepto avrebbe partecipato attivamente alla cerimonia del banchetto sacro.⁷⁹ Questo quarto livello quindi è ricoperto dalla maggior parte dei mitriasti in quanto facilmente raggiungibile.⁸⁰ Gli appartenenti a questo stadio, durante la cerimonia, indossano spesso la maschera del leone imitando il verso leonino; il loro compito, oltre a quello di servitori e partecipanti al sacro banchetto, è anche quello di bruciare l'incenso in onore di Mitra, attività molto apprezzata dal dio persiano. I *Leones*, inoltre, indossano una toga rossa e un manto rosso, a volte contornato da bande gialle.

⁷⁷ R. TURCAN (*Mithras Platonius*, cit., p. 36) sostiene che «La participation des femmes aux mystères n'est directement confirmée par aucun document. Dans la citation de Porphyre, s'agit-il d'*hyènes* [...] ou de *lionnes*? Rien ne prouve que le tombeau de Tripoli portant l'épithète d'un *leo* et d'une *lea* (*quae lea jacet*) ait renfermé les restes d'un couple mithriaste». Sul problema della notizia della partecipazione delle donne ai misteri di Mitra si esprime anche Girolamo (*Epist. 107 ad Laetam* 2. P.I. 22. 859), il quale citando Celso e Porfirio, riporta una parallela gerarchia femminile iniziata ai misteri di Mitra. La notizia è considerata poco attendibile da R. TURCAN. (*Mithra e le mithriacisme*, Paris 1981, p. 91). Più possibilista appare H. LECLERC (*Mithraicisme*, «DACL» 11.2 (1934), pp. 1498-1554; p. 1537). Il problema è stato ripreso da D. JONATHAN (*The exclusion of women in the Mithraic mysteries: ancient or modern?*, in «Numen» 47.2 [2000], pp. 121- 141), il quale alla luce delle testimonianze di Tertulliano, Porfirio e Girolamo, si chiede se è possibile o meno parlare di totale esclusione del femminile universale dal culto di Mitra.

⁷⁸ Cfr. H. LECLERC, *Mithraicisme*, cit., pp. 1498-1554; p. 1537.

⁷⁹ Cfr. PORPH. *De antro* 15, 25. G. SFAMENI GASPARRO (*Misteri e Teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, cit., p. 154, n. 104) fa notare che il passo in questione del *De abstinentia* (IV, 16, 3) «Presenta la distinzione fra "partecipanti", indicati nei *leones*, e i "servitori", che sarebbero i corvi. Se ne è dedotta l'esistenza di due livelli, al primo dei quali appartenerebbero gli iniziati dei primi tre gradi (*corax*, *nynphus*, *miles*), mentre i membri degli altri quattro gruppi (*leo*, *Perses*, *heliodromus*, *pater*) costituirebbero il secondo. I monumenti con scene di banchetto, tuttavia, mostrano i due più alti membri della gerarchia iniziatica in figura di celebranti il rito, mentre tutti gli altri, compresi *perses* e *leo*, vi partecipavano come "servitori" o comunque portatori di offerte». Cfr. *ibid.*, p. 228. L. SIMONINI (in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, cit., p. 158) sottolinea che «Nel Leone si è vista l'incarnazione più vitale dell'anima ignea, del fuoco, il massimo principio fisico. La purezza e la natura infuocata della nuova incarnazione cui giungeva il *mystes leo* è sottolineata dall'uso del miele, a significare il perfetto accordo del Leone con il principio infuocato dell'ordine cosmico».

⁸⁰ Abbiamo visto che il primo grado è il *corax*. Il secondo è il *nynphus* in cui il miste porta un velo giallo sul volto, si occupa dell'illuminazione del mitreo, ha come simbolo la lampada, ed è caratterizzato dalla particolare devozione che egli deve avere nell'esecuzione del suo servizio. Il terzo grado è rappresentato dal *miles* dove il miste porta in testa un elmo, una cappa color porpora ed un tatuaggio sulla fronte. Egli è colui che, raffigurato con la spada e la corona, ha il compito di custodire, difendere, liberare il mitreo.

Infine Porfirio, saltando la descrizione del quinto e del sesto grado di iniziazione,⁸¹ parla dell'ultimo grado della scala gerarchica mitraica, cioè quello del *pater*,⁸² che viene simbolicamente associato alla figura dell'aquila e del falcone. Turcan cerca di spiegare questa notizia sostenendo che l'accostamento di queste figure, che hanno funzioni simili a quelle dei vescovi metropolitani cristiani, ad aquile, falconi o sparvieri, riguarderebbe l'acutezza dell'occhio di questi animali, quindi, in forma traslata, l'acutezza della loro funzione di vigilare su tutta la comunità. De resto nel mosaico del *Felicissimus* a Ostia vi è il simbolo dell'occhio che si riferisce al grado di *pater*.⁸³ Un'altra possibile spiegazione, secondo Turcan, può trovarsi in Filone di Biblos, contemporaneo di Pallade, da cui Porfirio trae la notizia. Secondo Filone, il *Padre dei padri*, che occupa il grado più alto della gerarchia mitraica, *pontifex maximus* tra dio e gli uomini, è rappresentato con la testa di falcone. Stessa cosa dicasi per l'aquila, conosciuta come simbolo di forza e di regalità.⁸⁴ anch'essa ha lo scopo di rappresentare il sacerdote che sta sul gradino più alto della scala gerarchica, cioè il *Padre dei padri*. Nel culto mitraico il *pater* rappresenta Mitra il quale ha il compito di accogliere coloro che vogliono accostarsi al culto e di consacrarli; di comandare sulla comunità dei misti; di intrattenere rapporti con gli iniziati di grado inferiore e di dare direttive. Normalmente egli indossa il cappello frigio ornato di perle e il manto color porpora adagiato sopra una tunica rossa con maniche larghe a banda gialle; porta al dito l'anello e tiene nella destra il bastone. A volte il *pater* viene raffigurato con la patera del mago nella mano destra, la falce di Saturno o, in alternativa, un *volumen* nella mano sinistra. Il *pater* è sotto la protezione della divinità planetaria di Saturno a cui gli antichi ricollegavano l'idea del tempo dell'età dell'oro che ritornerà alla fine del mondo, dopo l'*ekpyrosis*. A ricordo del sacrificio del toro da parte di Mitra, i *mistes* rievocano durante il rito il banchetto sacro, dove gli adepti servono e portano i cibi, e tutti insieme celebrano l'eucaristia, mangiando il pane e bevendo il vino, che nel mondo romano sostituisce l'*haoma* o bevanda sacra.⁸⁵

⁸¹ Il quinto grado nella scala mitraica si riferisce al *perses*: l'appartenente a questo stadio porta il berretto frigio, simbolo dell'antica provenienza persiana del dio, offre, durante il sacro banchetto, frutta al dio Mitra, è responsabile dei riti sulla fertilità della terra. Il sesto grado è occupato dall'*heliodromus*, cioè il portatore del Sole, che ha una tunica rossa con una cintura gialla, conduce i commensali al banchetto sacro, rappresenta il dio in persona.

⁸² PORPH. *De abst.* IV, 16, 3, 6-7: «e nel caso dei padri <***>: questi sono infatti chiamati aquile e falconi».

⁸³ Cfr. R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., p. 36.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 36-37.

⁸⁵ L'iconografia mitraica presenta numerose varianti ai cibi portati durante la celebrazione del sacro banchetto: nel mitreo di Santa Prisca sono recati un'anfora, un gallo e dei pani; a Dura Europos vengono raffigurati alcuni pezzi di carne infilati in un'assicella come dei piccoli spiedi, come nel mitreo di Heddernheim. G. SFAMENI GASPARRO (*Misteri e Teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, cit., p. 155) sottolinea che «La partecipazione al sacro banchetto inteso a rievocare l'impresa salvifica del dio, con le sue valenze cosmiche e i riflessi sulle prospettive soteriologiche dell'individuo, implicava certamente il consolidamento del rapporto di familiarità che l'intero complesso misterico contribuiva ad istituire fra Mithra e i suoi fedeli». In un recente studio M. MARLEEN (*Re-thinking sacred «rubbish»: the ritual deposits of the temple of Mithras at Tienen (Belgium)*,

La gerarchia qui presentata si riferisce alla scala dei sette pioli o livelli planetari detta anche *Heptapylos klimax*.⁸⁶ Già in questa vita il *miste* anticipa il viaggio di risalita che la sua anima dovrebbe intraprendere nell'al di là. Passando da un grado all'altro della gerarchia mitraica – come fa l'anima passando da un pianeta ad un altro per mezzo di una porta, fino all'ottavo cerchio delle stelle fisse – l'adepto poteva sperimentare il cammino ascensionale di purificazione che lo avrebbe avvicinato al dio. Il culto mitraico, infatti, prescrive al fedele di osservare rigidi comportamenti di fedeltà, obbedienza e servizio e di orientarsi verso una promessa di immortalità che avrebbe permesso alla sua anima un percorso di risalita che, passando per i vari livelli simboleggiati dalla scala a sette porte (*klimax eptapylos*), le avrebbe consentito, oltrepassata quest'ultima uscita, di incontrare nell'ottava Mitra-Sole e successivamente di congiungersi col dio in eterno.⁸⁷ La promessa di una vita beata nell'al di là e l'esortazione in questa vita a seguire un'etica di lealtà, fedeltà e dedizione racchiudono in sintesi l'escatologia e l'etica mitraica.

L'ultima notizia che Porfirio riferisce sull'assimilazione del culto mitraico all'interno dell'impero romano riguarda alcuni nomi latini dati ad alcuni animali consacrati alle divinità planetarie all'interno delle quali è inserito il dio persiano.⁸⁸

in «Journal of Roman Archaeology» 17.1 [2004], pp. 333-354), analizzando gli scarti ritrovati presso un mitreo a Tienen in Belgio, ha cercato di chiarire non solo che cosa veniva effettivamente consumato durante il banchetto sacro, ma anche come il cibo veniva preparato per essere consumato durante l'eucarestia, considerata un momento centrale nel rituale mitraico.

⁸⁶ Secondo R. TURCAN (*Mithras Platonius*, cit., p. 51) essa simbolizza «Non pas l'ordre spatial des sphères planétaires, mais l'ordre des temps, le cycle des influences successives par lesquelles toute âme doit passer avant sa réintégration finale dans l'empyrée. Or ce processus es commandé par les révolutions célestes». L. SIMONINI (in PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, cit., p. 157), inoltre, osserva che «L'ascesa del *mystes* nella gerarchia riflette l'ascesi cosmica dell'anima attraverso le sette sfere planetarie, espressa dal simbolo mitraico della *klimax heptapulos*, "scala a sette porte" di cui parla Celso (cfr. ORIG. C. *Cels.* 6, 22). L'esperienza del progresso iniziatico non si risolve nell'ambito della vita terrena, ma ha un'apertura escatologica nella visione del progresso cosmico dell'anima. Ogni grado era posto sotto la tutela di una potestà planetaria».

⁸⁷ R. MERKELBACH (*Mitra il signore delle grotte*, cit., p. 237) sottolinea che «Con la promessa consolatoria dell'immortalità dell'anima e del suo legame con Dio, i misteri di Mitra venivano incontro al bisogno di religiosità dell'epoca, mentre la ragione poteva essere appagata dalla scientificità di quella dottrina, che corrispondeva al livello dell'astronomia di quel tempo. Ben si comprende il vasto e repentino successo di quei misteri nel II e III secolo d.C.».

⁸⁸ PORPH. *De abst.* IV, 16, 5, 14-21: «Alcuni Latini danno nella loro lingua i nomi di *Aper*, *Scorpus*, *Ursus* e *Merulus* (Verro, Scorpione, Orso, Merlo). Chiamarono anche gli dei demiurghi in questo modo: Artemide lupa, Helios lucertola, leone, serpente, falco, Ecate cavallo, toro, leonessa, cane. Il nome di Ferefatte la maggior parte dei teologi dicono che deriva dal fatto che essa nutre (*pher-bein*) il colombo (*fatta*): infatti il colombo è il suo animale sacro». R. MERKELBACH (*Mitra il signore delle grotte*, cit., p. 234) osserva che «È probabile che nei misteri gli animali fossero classificati nelle sfere delle divinità planetarie. Nell'impero romano tali classificazioni del regno animale in "serie" (*seirài*) erano comuni; si riteneva infatti che a ciascun dio planetario appartenessero determinati uccelli, quadrupedi, rettili e animali acquatici. L'ordine, naturalmente, può variare nei particolari. Sembra tuttavia peculiare dei misteri mitraici il fatto che a Saturno, dio planetario supremo, non appartenga alcun animale; chi ascende alla settima sfera ha infatti figura umana. Ad esempio il verro e lo scorpione appartenevano a Marte; la lucertola e il cavallo al Sole; il leone a Giove; il serpente e il colombo a

Qui terminano le notizie forniteci dal filosofo sul culto di Mitra: alcune di esse sono le uniche in nostro possesso, come quelle su Pallade ed Eubulo, in quanto le opere degli autori citati sono andate perdute; altre sono problematiche, come il dato sulla presenza femminile all'interno del culto mitraico; tutte costituiscono una delle poche testimonianze scritte relative ad un culto particolarmente vivo e sentito nel mondo romano del III secolo d.C.

Partendo da questa breve panoramica sui demoni, sulla loro natura e sulle loro caratteristiche e da quanto Porfirio riferisce sul culto di Mitra, possiamo tentare di tracciare alcune considerazioni.

Innanzitutto, il *De abstinentia* in generale e il tema dei demoni in particolare rivelano un profondo legame di Porfirio con i culti e i riti orientali, con la teurgia, con gli *Oracoli Caldaici*, e in generale con tutto ciò che caratterizza fortemente i primi secoli della nostra era.

In secondo luogo il tema dei demoni mette in luce il tentativo del filosofo di Tiro di conciliare l'intellettualismo del maestro Plotino – decisamente distaccato da qualsiasi modo di vita che non si conformasse alla filosofia e al pensiero puro – con la conoscenza e le pratiche di alcune forme di sapere non propriamente filosofiche, come i culti e i riti, ma che contribuiscono a dare delle risposte ad una realtà in rapido cambiamento.

Inoltre la precisione con cui Porfirio rappresenta Mitra, può aver avuto anche un obiettivo politico-sociale: la presentazione di un dio che si rappresenta come *invictus*, spesso associato al sole, non può non farci pensare al programma politico religioso di Aureliano, il quale promuove, proprio negli anni della probabile composizione del *De abstinentia*, il culto del *Sol invictus*.

Venere; il toro alla Luna. Tuttavia questa attribuzione poteva essere anche diversa».