

**Luciano Albanese**

*Julius Evola e i Misteri di Mithra*

L'interesse di Julius Evola per i misteri di Mithra è costante lungo tutto l'arco della sua produzione letteraria e filosofica. Esso si manifesta la prima volta nel 1926, col saggio *La via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra* (*Ultra*, n. 3, giugno 1926). Il tema è poi ripreso nel 1941 all'interno dell'articolo *Simbolismo del Natale nella tradizione ariana* (*Corriere padano*, 30 dicembre 1941). Dopo la guerra, nel 1971, Evola riprende il saggio del '26 nelle *Note sui Misteri di Mithra* (*Vie della Tradizione*, n. 4, ottobre-dicembre 1971), e l'anno successivo in *Natale solare e anno nuovo* (Roma, 5 gennaio 1972). Legati abbastanza strettamente a questo tema sono poi due interventi del 1933 e del 1972 sull'Imperatore Giuliano: *Rivalutazioni: Giuliano Imperatore*, pubblicato su *Il Regime Fascista*, 16 dicembre 1933; e *Giuliano Imperatore*, pubblicato sul *Roma* del 17 marzo 1972. A questi scritti va aggiunta, infine, la traduzione con relativo commento della cosiddetta *Mithrasliturgie*, il Papiro Magico di Parigi, fatta da Evola in collaborazione con Giovanni Colazza, Arturo Reghini e Giulio Parise, pubblicato (in prima traduzione italiana) sulla rivista *Ur* nel 1927. A questi scritti vanno aggiunte perlomeno alcune pagine della *Rivolta contro il mondo moderno*, composta fra il 1931 e il 1932 e pubblicata nel '34, nelle quali, parlando del culto di Mithra, Evola riprende in parte il testo del '26<sup>1</sup>.

Le linee di fondo dell'interpretazione dei misteri di Mithra da parte di Evola sono tracciate sinteticamente in apertura del primo saggio del 1926, *La via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*.

Esiste un livello da cui risulta per evidenza immediata che i miti misteriosofici sono essenzialmente trascrizioni allusive di una serie di stati di coscienza lungo la via della autorealizzazione. Le varie gesta e le varie vicende degli eroi mitici non sono finzioni poetiche, ma delle *realità* – sono **atti** ben determinati dell'essere interiore che lampeggiano uniformemente in chiunque volga verso la direzione dell'iniziazione, verso la direzione, cioè, di un compimento di là dallo stato umano di esistenza. Non si tratta affatto di idee allegorizzate, ma di *esperienze*<sup>2</sup>.

Questo carattere *esperienziale* delle religioni misteriche trova le sue radici, secondo Evola, nei caratteri di fondo della religione pagana. Nella visione *tradizionale* della religione, scrive Evola nella *Rivolta contro il mondo moderno*, essa appare un complesso

di *puri poteri*, per il che la concezione romana del *numen* è [...] una delle più acconcie espressioni. Il *numen*, a differenza del *deus* (quale fu successivamente concepito), non è un essere o

<sup>1</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma 2010, pp. 292-93.

<sup>2</sup> J. Evola, *La via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, a c. di S. Arcella, Napoli 2007, p. 45. Difficile non pensare al fr. 15 Ross di Aristotele *Sulla filosofia*, secondo il quale nei misteri non si tratta di imparare [*mathein*], ma di *esperire* [*pathein*].

una persona, ma una forza nuda, definentesi con la sua capacità di produrre effetti, di agire, di manifestarsi – e il senso della presenza reale di tali poteri, di tali *numina*, come qualcosa di trascendente e di immanente, di meraviglioso e di tremendo ad un tempo, costituiva la sostanza dell'esperienza originaria del «sacro». Un noto detto di Servio<sup>3</sup> mette bene in risalto che, nelle origini, «religione» altro non era che *esperienza*. E se dei punti di vista più condizionati non erano esclusi nell'essoterismo, ossia nelle forme tradizionali destinate al popolo, alle «dottrine interne» fu proprio l'insegnamento, che le forme personali più o meno oggettivate di divinità sono simboli per modi superrazionali e superumani dell'essere. [...] Come parola d'ordine della «dottrina interna» tradizionale può ben valere il detto upanishadico: «Chi venera una divinità diversa dall'Io spirituale [*âtma*] e dice 'un altro è dessa, un altro sono io', costui non è un saggio, ma è come un animale utile agli dèi»<sup>4</sup>.

Questo, e non altro, conclude Evola, è il senso delle iniziazioni: un mutamento profondo della propria natura<sup>5</sup>.

Tutto questo si riflette chiaramente, secondo Evola, anche nella vicenda mitriaca, che viene vista come una lotta, finalizzata all'affermazione del Sé, contro forze magmatiche e caotiche, rappresentate via via dall'elemento corporeo, simboleggiato dalla pietra<sup>6</sup>, di cui il dio, nascendo, si libera; dall'Albero della vita, delle cui foglie Mithra si riveste e di cui mangia i frutti; dalla potenza selvaggia e indomita della vita stessa, rappresentata dal toro; e infine dalla forza prodigiosa e sovrumana della *kundalini*, latente nel toro e risvegliata dalla sua uccisione. L'ultima vittoria contro questa forza segna l'ascesa dell'uomo-dio, Mithra, verso le sfere celesti e il dorso dell'eterno, in compagnia del suo avatar, il Sole<sup>7</sup>. Ma questa ascesa dell'uomo-dio, *allude* in realtà ad una 'ascesa verso se stesso', verso il culmine dell'Io. Né si presenta come un ripudio e una fuga dal mondo, ma piuttosto un'*ascesi intramondana*, vicina a quella di weberiana memoria, nella quale immanenza e trascendenza sono una cosa sola<sup>8</sup>.

A prima vista questa lettura dei culti misterici – e quindi anche e soprattutto dei misteri di Mithra - come 'via della realizzazione del Sé' potrebbe essere accostata alla lettura dei misteri fatta dalla psicologia analitica di ascendenza junghiana. Anche il saggio di Marie -Louise von Franz sulle *Metamorfosi* di Apuleio, ad es., va in questa direzione. Un accostamento del genere, in effetti, si può leggere nell'*Introduzione* di Claudio Risé alla *Rivolta contro il mondo moderno*<sup>9</sup>. Tuttavia è lo stesso Evola, nella *Rivolta*, a prendere le distanze da Jung e da qualsiasi corrente del mondo moderno che tenti di derivare ogni forma spirituale dalla 'materia', ivi compresi l'istinto, la *libido* o l'inconscio collettivo<sup>10</sup>. Del resto, il rifiuto della psicoanalisi ricorre continuamente nelle opere di Evola, e in particolare nella *Metafisica del sesso*.

---

<sup>3</sup> In *Georgica* III 456. Thilo-Hagen III p. 311: «*Maiores enim expugnantes religionem totum in experientia collocabant*» ['Infatti gli antenati, vincendo il timore superstizioso, riponevano tutto nell'azione'].

<sup>4</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., pp. 87-8.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> La pietra è in realtà un simbolo ambivalente, perché può significare anche *il cielo*, come Evola riconosce in *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 292.

<sup>7</sup> *La via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, cit., pp. 46-59. Mithra, Mihr nei testi pahlavi, ha lo stesso nome del Sole, Mihr.

<sup>8</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 375, n. 9; cfr. pp. 48, 87.

<sup>9</sup> *Ivi.*, p. 18.

<sup>10</sup> *Ivi.*, p. 374.

Il punto di vista di Evola è in realtà più semplice e più complesso insieme. Più semplice, in quanto riporta all'Io qualsiasi forma di realtà. Più complesso, in quanto questo Io non è identificabile con nessuna delle forme di idealismo note in Occidente, compreso quello di Gentile, che pure era entrato originariamente nella sua formazione filosofica. Anzi, una sferzante, iconoclastica ironia investe, nella *Rivolta contro il mondo moderno*, il *Sistema di logica* di Gentile: «In combutta con lo storicismo – scrive Evola – il cosiddetto ‘idealismo’ post-hegeliano giunge a vedere l'essere dello ‘Spirito assoluto’ nel suo ‘farsi’, nella sua ‘autoctisi’- non è più come l'Essere che è, che domina, che possiede sé stesso: si ha il *self-made man* quale modello metafisico»<sup>11</sup>. L'idealismo di Evola è certamente attività, ma attività di conquista e riconquista, e quindi identificazione, con l'Essere concepito come potenza infinita e soggettività onnipervasiva.

Si può capire meglio, a questo punto, la centralità della *prassi*, di quella che Evola non esita a definire la *tecnica*, nella visione ‘tradizionale’ della religione, il che equivale a dire la centralità del *rito*, il *ponte* – da cui il termine *Pontifex*<sup>12</sup> – fra trascendenza e immanenza, il *canale* attraverso cui cogliere le vie del Cielo<sup>13</sup>. Nel rito – scrive Evola – c'era poco di ‘religioso’ nell'ordinaria accezione del termine, e poco o niente del *pathos* divino in chi lo eseguiva: «si trattava piuttosto di una ‘tecnica divina’, cioè di un'azione necessitante e determinante su forze invisibili e stati interiori simile, nel suo spirito, a quella che oggi si è costruita per le forze fisiche e gli stati della materia»<sup>14</sup>. Il sacerdote era semplicemente colui che, grazie alla sua qualificazione, e alla *virtus* che ad essa ineriva, era capace di rendere efficace questa tecnica. Si può capire, allora, che preghiere, paure, speranze e altri sentimenti di fronte a ciò che ha carattere di *numen*, ossia di potere, avessero così poco senso quanto per un moderno tutto ciò può averne nei riguardi della produzione di un fenomeno meccanico.

Si trattava invece, - proprio come per la tecnica – di conoscere rapporti tali, che una volta posta una causa per mezzo del rito correttamente eseguito, un effetto, necessario e costante, ne seguisse nell'ordine dei «poteri» e, in genere, delle varie forme invisibili e dei vari stati dell'essere. La legge dell'azione ha dunque il primato. Ma la legge dell'azione è anche quella della libertà: nessun vincolo si impone spiritualmente agli esseri. Essi non hanno da sperare e non hanno da temere; essi hanno da agire<sup>15</sup>.

Non a caso in Grecia, a Roma, in Estremo Oriente e ovunque imperasse la visione tradizionale della religione «la dottrina era nulla o quasi nulla: soltanto i riti erano obbligatori e imprescindibili. L'ortodossia si definiva con essi, non con dogmi; con pratiche, più che con idee: non il non ‘credere’, ma il trascurare i riti era

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 375. Anche se non è presente nel testo, il nome di Gentile, data l'importanza di questo passo, andrebbe inserito lo stesso, sia pure fra parentesi quadre, nell'indice dei nomi.

<sup>12</sup> Ivi, p. 47.

<sup>13</sup> Ivi, p. 73: «i riti [sono] canali attraverso cui si possono cogliere le vie del Cielo». Occorre segnalare che *canale* [*ochetos*] è un termine chiave degli *Oracoli caldaici*, la principale elaborazione filosofica della *prassi* teurgica nell'età di Marco Aurelio: cfr. fr. 2, 65, 66, 110 ed. des Places.

<sup>14</sup> Ivi, p. 88.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

*sacrilegium* e empietà, ζσῆβεια»<sup>16</sup>. Nessun rapporto di sentimenti fra l'uomo e gli dèi, «ma quasi un *do ut des*»<sup>17</sup>. Condizione necessaria e sufficiente per ottenere l'efficacia del rito – condizione che vale per ogni pura tecnica - «era che nel rito nulla venisse cambiato»<sup>18</sup>.

Prima ho fatto riferimento, in nota, agli *Oracoli caldaici*, un'opera – purtroppo giunta in uno stato deprecabilmente frammentario - tanto importante quanto ancora troppo trascurata dai manuali. Evola non cita gli *Oracoli* nell'opera del '34, ma cita i *Misteri egiziani* di Giamblico<sup>19</sup>, e la cosa non si deve a uno sfoggio di erudizione – sulla quale, peraltro, nessuno poteva avere dubbi. Il vero motivo è che i *Misteri*, e per suo tramite gli *Oracoli* (il poema dell'età di Marco Aurelio al quale lo stesso Giamblico aveva dedicato un ampio commento in ventotto libri), sono il principale manifesto della *teurgia*, cioè di una visione *operativa* della religiosità, per molti aspetti simile a quella esposta da Evola nella *Rivolta*. Un riferimento esplicito alla *teurgia*, del resto, è presente nella *Introduzione* e nel commento alla traduzione della *Mithrasliturgia*<sup>20</sup>, sulla quale tornerò, e che viene interpretata, sostanzialmente, come un'operazione teurgica.

Due punti di contatto vanno in particolare evidenziati. Il primo, reso esplicito da Evola, riguarda una delle perplessità sollevate da Porfirio<sup>21</sup>. Secondo una pratica corrente della *teurgia* egiziana i sacerdoti in possesso delle formule sacre potevano minacciare di distruzione gli stessi dèi. Tale prassi, apparentemente blasfema, sanciva in realtà – dice Evola - la raggiunta *parità* fra uomini e dèi, e quindi l'efficacia del rito e dei simboli sacri adoperati<sup>22</sup>. Non diversa è la risposta di Giamblico a Porfirio, alla quale Evola si riferisce esplicitamente.

Il teurgo, grazie alla potenza dei simboli segreti [*synthemata*], non comanda più alle potenze del cosmo come se fosse un uomo, ma come se fosse già collocato al rango degli dèi. Si serve di minacce non perché voglia fare tutto quello che afferma, ma perché mediante l'impiego di tali parole vuole insegnare quale e quanta potenza egli posseda grazie alla sua unione con gli dèi, la quale gli è stata procurata dalla conoscenza dei simboli segreti<sup>23</sup>.

L'altra condizione necessaria e sufficiente perché il rito fosse efficace era che nel rito nulla venisse cambiato. Anche su questo punto, la cui importanza è

<sup>16</sup> Ivi, p. 90.

<sup>17</sup> *Ibidem*. Questa analisi della religiosità tradizionale e dei culti misterici, mitraismo compreso, trova parecchi riscontri in W. Burkert, *Antichi culti misterici*, Roma-Bari 1991: vedi in particolare pp. 23, 42, 62 («l'unità del gruppo [di iniziati] è stata di azione e di esperienza, non di fede. Non c'è nessun credo»), e più in generale l'intera opera, sulla quale avrò modo di tornare.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Ivi, p. 89.

<sup>20</sup> J. Evola, *La via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, cit., pp. 118 e 132. sgg.

<sup>21</sup> I *Misteri* sono costruiti rispondendo, punto per punto, ai dubbi sollevati da Porfirio nella *Lettera ad Anebo sulla teurgia*. Va precisato che i nomi di Giamblico e di Porfirio non figurano nei manoscritti, ma l'attribuzione dei *Misteri* a Giamblico e della *Lettera* a Porfirio è data quasi universalmente per certa.

<sup>22</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 89. Cfr. il commento alla *Mithrasliturgia*: «i simboli, i riti e le formule tradizionali [...] hanno un potere evocativo reale»; J. Evola, *La via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, cit., p. 135.

<sup>23</sup> *De mysteriis*, VI 6, 246-47 Parthey, tr. it. Giamblico, *I misteri degli Egiziani*, a c. di C. Moreschini, Milano 2003, p. 389.

fondamentale, abbiamo ampi riscontri negli *Oracoli* (fr. 150 des Places: «non cambiare mai i nomi barbari») e nei *Misteri* di Giamblico. L'efficacia dei 'nomi barbari' e l'assoluta necessità di usarli e pronunciarli così come sono stati ricevuti dalla tradizione è ribadita da Giamblico in VII 4-5 (254-60 Parthey)<sup>24</sup>. Ma è soprattutto l'ultima sezione del II libro che teorizza l'insufficienza di qualsiasi elemento dottrinale, al fine di ottenere l'unione con gli dèi. A tale scopo solo l'esecuzione appropriata delle operazioni attuate utilizzando simboli inesprimibili può essere efficace. La prova migliore è che la non conoscenza [*agnosia*] del divino non rende per questo false né le cose offerte agli dèi nel modo giusto né le operazioni della teurgia: infatti non è il pensiero, ma l'azione, che congiunge gli uomini agli dèi<sup>25</sup>.

Anche nella *Rivolta contro il mondo moderno* troviamo, nella sezione dedicata alla religione mazdaica, una sintetica ricostruzione del mitraismo<sup>26</sup>. Secondo Evola nel mitraismo riprendono vigore i temi di fondo della religione mazdaica: viene nuovamente alla luce, in particolare, il carattere *guerriero* del culto di Ahura Mazda, quindi l'aspetto *attivo, operativo* del culto stesso. Qui come nel saggio del '26, Evola segue da vicino la lettura dell'iconografia mitriaca proposta da Cumont nell'opera maggiore, *Testi e monumenti* (TMMM), nonché la sintesi della stessa fatta dallo stesso Cumont nei *Misteri di Mithra*<sup>27</sup>.

Mithra – scrive Evola – nasce da una pietra, di cui si libera, recando il doppio simbolo della spada e della luce (la fiaccola). Spoglia l'Albero della Vita per farsi una veste e intraprende una lotta vittoriosa col Sole, per poi identificarsi con lui. Doma, cattura e uccide il toro tellurico. Affronta e vince la *kundalini* in tal modo liberatasi, e finalmente, attraversando le sfere planetarie, raggiunge, insieme al Sole, il dorso del Cielo.

Il carattere guerriero del culto emerge chiaramente – continua Evola – anche dalla struttura della gerarchia iniziatica: «La fraternità degli iniziati mithriaci, che assumevano il nome di 'soldati', era quella chiara, fortemente individuata, che poteva esistere fra guerrieri associati in una comune impresa, anziché quella avente per base la mistica della *caritas*. È lo stesso *ethos* che riapparirà sia in Roma, sia nei ceppi germanici». Conseguenza inevitabile di tale carattere del culto era l'esclusione delle donne<sup>28</sup>.

Evola conclude le pagine della *Rivolta* dedicate al culto di Mithra ricordando il tentativo dell'Imperatore Giuliano – un tema, questo, presente nei già ricordati interventi del '33 e del '72 – di ridare forza alla 'reazione pagana' contro il cristianesimo usando il mitraismo come leva principale. Evola sembra pensare, come Renan, che se Giuliano fosse vissuto più a lungo l'operazione avrebbe anche potuto avere un esito felice<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Tr. it. cit., pp. 398 sgg.

<sup>25</sup> *De mysteriis*, II 11, 95-99 Parthey; tr. it. cit., pp. 180-85.

<sup>26</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., pp. 290-93.

<sup>27</sup> F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithras* (TMMM), I-II, Bruxelles 1896-99.; Id., *Les mystères de Mithras*, Bruxelles 1913<sup>3</sup>.

<sup>28</sup> J. Evola, *op. cit.*, p. 292.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 292-93.

L'ultima opera in cui torna a manifestarsi l'interesse di Evola per il culto di Mithra è la cosiddetta *Mithrasliturgie*, cioè il PGM IV, linee 475-834 Preisendanz<sup>30</sup>. Come ho già detto Evola e gli altri componenti del Gruppo di Ur hanno avuto il merito – che è raramente riconosciuto – di aver fatto nel 1927 la prima traduzione italiana con commento di questo testo, sulla base dell'edizione Dieterich del 1903<sup>31</sup>. Evola segue Dieterich nella lettura del papiro come documento mitriaco – documento tanto più importante in quanto le fonti letterarie connesse a tale culto, come è noto, sono rare se non inesistenti.

Evola legge questo testo come un'operazione teurgica nella quale, attraverso l'aiuto di simboli magici, 'voci mistiche' – le sette lettere dell'alfabeto greco – 'nomi barbari' e *asema onomata*, 'voci senza senso', e ricette a base di erbe magiche; l'iniziando, seguendo le istruzioni di una 'ricetta magica di immortalità', risale verso la volta del cielo grazie al veicolo pneumatico dei raggi solari (cfr. il Sole 'anagogheo' dell'Imperatore Giuliano)<sup>32</sup>; attraversa le sfere planetarie e i rispettivi arconti, supera le porte del Sole e finalmente, in prossimità dell'Orsa Maggiore, l'*Axis mundi*, incontra Mithra, il guardiano del Polo, identificandosi col quale avrà la garanzia dell'immortalità celeste (questa 'ricetta di immortalità', peraltro, andrà ripetuta tre volte l'anno).

Nell'interpretazione di Evola è dato per certa non solo l'origine mitriaca del documento, ma anche, fin dall'inizio, l'identificazione dell'iniziando con Mithra. Nel suo moto ascensionale, infatti, è in atto il moto ascensionale dell'anima stessa, che – come nella vicenda mitriaca – giunge a dominare progressivamente tutti i suoi rivestimenti materiali e ogni forza che gli si oppone (la *kundalini* 'taurina'), per risultare, infine, una sola cosa con la potenza del dio.

\*\*\*

Il problema che mi pongo, ora, è il seguente. L'interesse di Evola per Mithra è certamente utile, come ho cercato di dimostrare, per capire Evola, ma è utile *anche* per capire Mithra? E se sì, in che misura?

La risposta a questa domanda deve essere necessariamente articolata. La visione dei culti misterici come aspetti della religione 'tradizionale' è storicamente fondata e condivisa da altri autori, e mette in risalto il loro carattere di 'azioni' o 'esperienze'. Peraltro Evola imprime una torsione in senso 'eroico' a tali culti, di cui è sempre possibile (vedi Burkert)<sup>33</sup> dare un'interpretazione più 'scettica' e più 'utilitaristica', e quindi, probabilmente, più realistica e vicina al vero, almeno per quanto riguarda la loro fruizione da parte di strati sociali come schiavi e mercanti. Infatti gli adepti non erano tutti militari, come sembra pensare Evola, anche se il grado del *miles* ha indubbiamente favorito una più ampia penetrazione del mitraismo

<sup>30</sup> K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae: die Griechischen Zauberpapyri*, I-II, Leipzig 1928-31.

<sup>31</sup> J. Evola, *La via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, cit., pp. 117-48; A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig und Berlin 1903.

<sup>32</sup> Giuliano Imperatore, *Ad deor.matr.* 172 D, in *Alla Madre degli dèi e altri discorsi*, a c. di J. Fontane, C. Prato, A. Marcone, Milano 2000.

<sup>33</sup> W. Burkert, *Antichi culti misterici*, cit.

all'interno delle legioni, che di fatto sono state il volano dell'espansione del culto fino agli estremi confini, occidentali e orientali, dell'Impero. A questa lettura in chiave eroica e guerriera del culto si lega la tesi dell'esclusione delle donne: tesi che, sebbene diffusa ancora oggi, non resiste ad evidenze sia epigrafiche che iconografiche, in particolare una delle scene laterali del mitreo di Aquincum (Budapest)<sup>34</sup>.

Per quanto riguarda la ricostruzione della vicenda mitriaca, Evola segue Cumont nell'interpretazione del culto mitriaco come una ripresa del tema centrale dell'antico mazdeismo, la lotta fra le potenze della luce e quella delle tenebre<sup>35</sup>. Sebbene tale lettura dell'iconografia mitriaca – l'unica fonte sul culto realmente disponibile fino ad oggi – sia quella più a portata di mano, essa urta contro un ostacolo apparentemente insormontabile: l'uccisione del toro da parte di Mithra. Il *Bundahisn*, il testo pahlavi che descrive dettagliatamente la lotta fra luce e tenebre, Ahura Mazda e Ahriman, e che anche Evola conosceva, attribuisce l'uccisione del toro ad Ahriman, il dio delle tenebre, e non a Mithra, che nell'opera non compare affatto. Nonostante i tentativi che da Loisy a Merkelbach sono stati fatti per spiegare tale incongruenza restando nel quadro del mazdeismo ortodosso, essa rimane tale, e può essere risolta solo rinunciando ad usare lo scenario del *Bundahisn*, e quindi il mazdeismo, come sfondo privilegiato. Questo potrebbe voler dire, in particolare, mettere in discussione il carattere interamente 'luminoso e 'positivo' del toro, che poi nel *Bundahisn* non è un toro, ma un *bovino* dal sesso incerto, perché *gâv* non è né maschile né femminile, ma neutro (con la conseguente scomparsa degli attributi maschili, che invece hanno un ruolo non secondario nella tauroctonia).

Evola attribuisce grande importanza alle scene della cattura e del 'trasporto' del toro, il cosiddetto *transitus*, da parte di Mithra. Credo che avesse ragione, soprattutto dal suo punto di vista, nel considerarlo un evento decisivo, ma non poteva certo ignorare di mutarne profondamente il significato sia rispetto ai testi pahlavi che a quelli avestici – col che il mitraismo appariva non più una 'ripresa' del mazdeismo, ma una trasformazione rivoluzionaria dello stesso.

Mithra guata il 'toro'. Ecco che di colpo gli balza addosso e lo inforca, tenendosi fermo alle corna. Il quadrupede, preso il galoppo, ha un bel trasportare il suo cavaliere in una corsa furibonda: questi non lascia la presa e 'si lascia trasportare' sospeso alle corna dell'animale che, ben presto spossato, deve lasciarsi prendere proprio nell' 'antro' che aveva lasciato<sup>36</sup>.

La centralità di questo evento, che si conclude con l'uccisione del toro, risulta da uno dei rari testi letterari direttamente legati al culto che siano sopravvissuti, il verso citato da Firmico Materno nel quale Mithra è definito «ladro di buoi», *booklopies*, definizione ripresa da Porfirio nell'*Antro delle ninfe* e da Commodiano,

---

<sup>34</sup> Klara Poczy, *Aquincum. Budapest romai korban. Das römische Budapest*, Budapest 1990, Abb. 11 "Mithras-Heiligtum im Haus des tribunus laticlavus and Abb. 12 (p. 25).

<sup>35</sup> J. Evola, *Note sui misteri di Mithra*, in *La via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, cit., p. 61.

<sup>36</sup> J. Evola, *La via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, cit., p. 55. Evola mette la parola 'toro' fra virgolette perché ritiene che esso sia in realtà la *kundalini*.

che per tale motivo paragona Mithra al Caco virgiliano (*Vertebat boves alienos sempre in antris/Sicut et Cacus Vulcani filius ille*)<sup>37</sup>.

Prescindendo dal tono sarcastico di Commodiano, il paragone con Caco è felice, perché nel *transitus* Mithra trascina il toro afferrandolo per le zampe posteriori, mentre le zampe anteriori poggiano a terra, lasciando impronte che vanno nella direzione contraria a quella di Mithra, e questo era esattamente l'accorgimento usato da Caco per mettere fuori pista i proprietari del bestiame e lo stesso Ercole<sup>38</sup>. Tuttavia nel caso di Mithra non sembra che il toro abbia un proprietario (a meno che non sia lo stesso Mithra, al quale il toro è sfuggito), e quindi il termine 'ladro' di buoi dovrebbe essere riferito al modo 'furtivo' in cui Mithra deve accostarsi al toro riluttante (anche perché sarebbe paradossale che un dio la cui funzione specifica, nell'Avesta, era quella di *punire* i ladri di bovini, fosse diventato un *ladro* degli stessi). Tale riluttanza dovrebbe essere accentuata dall'iconografia del *transitus*, che mostra il toro disperatamente proteso verso una direzione contraria a quella percorsa da Mithra.

In ogni caso, la riluttanza del toro, restando nell'ottica di Evola, sembra esprimere effettivamente la sua natura selvaggia e primordiale, che resiste alla cattura fino alla fine, costringendo Mithra prima a cimentarsi in una specie di rodeo, e poi a tenerlo fermo con la forza del ginocchio sinistro che preme sulla schiena dell'animale e con quella della mano sinistra che gli tiene ferma la testa<sup>39</sup>, mentre la *machaira*, la spada corta, affonda nel collo e ne fa sgorgare copiosamente il sangue<sup>40</sup>. Quello che segue, interpretato da Evola come il 'colpo di coda' della *kundalini*, conferma la lettura 'eroica' della tauroctonia.

Che la cattura e l'uccisione del toro recalcitrante siano la chiave del culto di Mithra è solo possibile. Ma che questo scenario sia quello a cui immediatamente si pensa parlando di Mithra, e quello che più di ogni altro atto di culto lo ha reso, se non popolare, largamente noto, producendo forse, come alcuni ipotizzano, 'effetti collaterali' come la corrida o la festa di San Firmino, sembra fuori discussione. Ed è notevole, se adottiamo l'ottica di Evola, che proprio questi due ultimi eventi possono essere considerati, a tutti gli effetti, esperienze iniziatiche, prove di potenza, di coraggio e di disprezzo del pericolo.

Le scene relative alla cattura del toro sono in genere precedute, nei rilievi laterali, da una scena che vede come protagonisti, alternativamente, o Giove o

<sup>37</sup> Firm., *Err.* 64,4, Pastorino; Porph. *De antro*, 69,16 Nauck. *Comm. Instr.*, I 13.

<sup>38</sup> Verg. *Aen.* VIII 209-11: «*atque hos, ne qua forent pedibus vestigia rectis./cauda in speluncam tractos versisque viarum/indiciis raptus saxo occultabat opaco*». Cfr. M.J. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris-Bruxelles 1960, figg. 19-22, pp. 67-9. Cfr. rilievo di Neuenheim, in R. Merkelbach, *Mithras. Eine persisch-römischer Mystrierenkult*, Wiesbaden s.i.d., *Abb.*116. (= M.J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae* (CIMRM), I-II, The Hague 1956-60, n. 1283).

<sup>39</sup> Stazio ha fotografato questa scena nel modo migliore, scrivendo *indignata sequi torquentem cornua Mithram* (*Theb.* I 716-20) Cfr. E. Sanzi, *I culti orientali nell'Impero romano. Un'antologia di fonti*. Prefazione di G. Sfameni Gasparro, Cosenza 2003, p. 411.

<sup>40</sup> Evola attribuisce ai misteri di Mithra anche il *taurobolio*, il battesimo di sangue (*La via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, cit., pp. 65, 117), ma è un errore – ancora oggi frequente – perché il *taurobolio* è legato esclusivamente all'iniziazione ai misteri della Grande Madre e di Attis.

Saturno. Si tratta della scena in cui viene rievocato il mito dei giganti anguipedi fulminati da Zeus. Anche questa scena è richiamata implicitamente da Evola.

[Nei misteri di Mithra] per mettere alla prova la sua impassibilità si faceva prender parte al neofita all'uccisione di un uomo. E si vuole che l'Imperatore Commodo, il quale aveva voluto farsi iniziare, suscitasse l'indignazione del suo ambiente per aver preso sul serio quella uccisione simulata causando la morte di un uomo<sup>41</sup>.

La fonte dell'episodio è la *Historia Augusta*<sup>42</sup>, che aggiunge un particolare interessante: per rendere più verosimile la rappresentazione, si usavano uomini dalle gambe storpiate, che si adattavano meglio al costume serpentiforme che doveva essere calzato sulla parte inferiore del corpo, e Commodo uccise uno di questi 'giganti' – non sappiamo se involontariamente o volontariamente - nel corso di quella che ha tutto l'aspetto di una prova di iniziazione ad uno dei gradi, forse addirittura lo stesso *Pater*, che era sotto la tutela di Saturno, divinità spesso protagonista di una scena analoga nei rilievi laterali.

Che la violenza fosse un elemento non secondario nei misteri di Mithra è testimoniato, oltre che dalle poche fonti scritte – che essendo di parte cristiana potrebbero apparire sospette – soprattutto dal Mitreo di Santa Maria Capua Vetere e dalla coppa di Mainz<sup>43</sup>. L'insieme di questi dati fa pensare che il percorso iniziatico fosse un crescendo di atti nei quali bisognava dare dimostrazione di coraggio, sopportazione impavida del dolore e fermezza d'animo, un climax ascendente che culminava nella lotta contro i giganti anguipedi e nella cattura e nell'uccisione del toro. Che tutto questo comportasse nell'iniziando un mutamento profondo della propria natura è comprensibile e, da questo punto di vista, l'interpretazione dei misteri di Mithra proposta da Evola potrebbe apparire convincente.

Tuttavia, dopo aver apprezzato la coerenza con cui Evola sviluppa tale lettura del mitraismo, molti dubbi rimangono. L'iconografia mitriaca – l'unica vera fonte di cui disponiamo nell'interpretazione del culto – è assai complessa e resta per molti aspetti enigmatica. Anche il rilievo centrale, la tauroctonia, può essere interpretato in mille modi diversi. Lo scoliasta di Stazio vi leggeva una metafora dell'eclissi di Sole e dei rapporti fra il Sole/Mithra e la Luna/Toro; Porfirio e i neoplatonici una illustrazione del *Timeo* platonico; Ulansey, in tempi più recenti, il simbolo della precessione degli equinozi<sup>44</sup>. E, non ultimo dei problemi: perché Mithra uccide il toro voltando la testa dall'altra parte? In mancanza di testi scritti, le immagini sono mute, e possono dare adito a ipotesi diverse e contrastanti. Ma, anche accettando la lettura di Evola, altri dettagli restano oscuri.

<sup>41</sup> J. Evola, *Note sui misteri di Mithra*, in *La via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, cit., p. 63.

<sup>42</sup> *Aeli Lampridi Commodus Antoninus*, 9 (*Scrittori della Storia Augusta*, II, Bologna 1991 pp. 132-33).

<sup>43</sup> M.J. Vermaseren, *Mithriaca I. The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, Leiden 1971, tavv. 21-26.; R. Beck, *Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: a New Evidence from a Cult Vessel*, in «The Journal of Roman Studies», vol. XC (2000), pp. 145-180.

<sup>44</sup> Cfr. A.S. Geden, *Mithraic Sources in English*, Hastings 1990, pp. 37-9; Porph. *De antro*, 60,7-10 e 69,16 Nauck. D. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries*, New York-Oxford 1989.

Cominciando dall'albero, che è molto difficile che sia l'albero della vita (in molti rilievi Mithra sembra nascere da un albero, in altri l'albero compare una volta spoglio, e una volta pieno di frutti, e potrebbe essere il simbolo dell'equinozio autunnale e di quello primaverile), sono innumerevoli le scene o i personaggi presenti nei rilievi o negli affreschi di cui la lettura di Evola non può dare una spiegazione soddisfacente. Ne cito solo alcune a caso. Il rapporto fra il toro/luna e la Luna che compare nella tauroctonia; il miracolo della pioggia; Saturno dormiente; il patto (?) tra Zeus e Saturno; il Sole rende omaggio a Mithra, che brandisce un oggetto misterioso, la presunta coscia di toro su cui Dieterich ha costruito tutta la *Mithrasliturgie*; il patto tra Mithra e una figura femminile nuda nel Mitreo del tribuno militare di Aquincum (Budapest); Eros e Psiche; Mithra *Jägermeister*; Mithra/Phanes di Modena; Mithra/Fetonte di Dieburg; il significato delle maschere di animali (rilievo di Konjic, Serajevo). E potrei continuare, se il tempo lo permettesse. Infine, ricordo la difficoltà, se non l'impossibilità, di conciliare la presenza delle tutele planetarie, in particolare quella di Saturno, relativa al grado più alto del percorso iniziatico, il *Pater*, con quanto leggiamo nel *Bundahisn*, dove i pianeti, con a capo lo stesso Saturno, sono le 'gioiose macchine da guerra' di Ahriman, il nemico mortale di Ahura Mazda. Anche in questo caso, evidentemente, è difficile parlare del mitraismo come di una 'ripresa' del mazdeismo.

L'ultimo punto che vorrei trattare riguarda l'interpretazione della *Mithrasliturgie*, cioè del PGM IV, linee 475-834 Preisendanz, avanzata da Evola e dal Gruppo di Ur. Come ho detto essa è in linea col saggio del '26, e la prima difficoltà è data proprio dall'assunzione del carattere mitriaco del documento. Dieterich ne era talmente sicuro che aveva fatto stampare sul frontespizio l'omaggio del Sole a Mithra del Mitreo di Virunum<sup>45</sup>, ma Cumont, al quale il libro era dedicato, fu il primo a prendere le distanze da Dieterich, negando l'origine mitriaca del papiro, che leggeva invece come un documento della magia egiziana. L'interpretazione di Cumont è stata ripresa nel 1992 da Merkelbach<sup>46</sup>, mentre più propenso verso quella di Dieterich appare Betz, autore di una nuova edizione della *Mithrasliturgie* uscita nel 2003<sup>47</sup>. In Italia, sono apparse due nuove traduzioni del papiro: quella di Attilio Mastrocinque, all'interno degli *Studi sul mitraismo*, nel 1998, e quella di Michela Zago, completa del testo greco, nel 2010<sup>48</sup>. In entrambi i casi il carattere mitriaco del documento viene negato. Mastrocinque sottolinea la vicinanza del papiro ad alcuni testi ermetici, in particolare il *Discorso sull'Otto e sul Nove* trovato a Nag Hammadi. Michela Zago pensa invece che il papiro sia neopitagorico, e che il dio che in esso compare sia Pitagora divinizzato.

<sup>45</sup> Cfr. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, cit., frontespizio = R. Merkelbach, *Mithras. Eine persisch-römischer Mystrierenkult*, cit., Abb. 131. (= M.J. Vermaseren, CIMRM, cit, n. 1430).

<sup>46</sup> R. Merkelbach, *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magische Inhalts, III: Zwei griechisch-ägyptische Weihzeremonien*, Opladen 1992.

<sup>47</sup> H.D. Betz, *The 'Mithras Liturgy': Text, Translation, and Commentary*, Tübingen 2003.

<sup>48</sup> A. Mastrocinque, *Studi sul mitraismo. Il mitraismo e la magia*, Roma 1998, pp. 105-20; M. Zago (a c. di), Anonimo. *La ricetta di immortalità*, Milano 2010.

La Zago utilizza come prova principale il costume del dio, in particolare i *pantaloni (anaxyrísi)*<sup>49</sup>, che Eliano, *Storie varie* XII 32, attribuisce a Pitagora. Ma i pantaloni sono un indumento orientale – persiano in particolare - tipico del costume di Mithra, e non a caso anche Dieterich li usava come prova nella replica a Cumont, dicendo che gli dèi egiziani non li portano mai. A questo si potrebbe aggiungere che il rapporto molto stretto fra Mithra e l’Orsa maggiore o Orsa polare, quale risulta dalla *Mithrasliturgie*, è confermato dal Mitreo di Ponza, dalla disposizione delle stelle sul mantello di Mithra (‘i sette raggi’ del dio di cui parla l’Imperatore Giuliano nell’*Inno alla madre degli dèi*, 172 D), e dal fr. 226 degli *Oracoli caldaici*<sup>50</sup>. In conclusione, nulla impedisce di pensare che il Papiro magico di Preisendanz sia un documento mitriaco di origine egiziana, più o meno come un altro papiro su cui non esistono dubbi, il *Catechismo mitriaco dall’Egitto* pubblicato da Breshear<sup>51</sup>.

Anche Evola, pur sostenendo l’origine mitriaca del documento, vi scorge numerosi elementi in comune con l’Egitto. L’interpretazione del papiro, comunque, riprende le linee di fondo del saggio del ’26. la vicenda di Mithra, che si è liberato dalla roccia, ha combattuto gli elementi, soggiogato il Sole, ucciso il Toro e vinto la *kundalini*, è la trascrizione di stati di coscienza culminanti in una vita di luce e di potenza, quindi la trascrizione di una *esperienza* eroica di trasformazione dell’intero essere, in una raggiunta sintonia con l’essere universale, il *numinoso*. Come ho già detto questa lettura del mitraismo è suggestiva, ma non potrà mai dare soddisfazione a chi è pervicacemente legato all’idea che spiegare un testo, o un monumento, significa dare conto di tutti i suoi dettagli. Come ha scritto Turcan, un’esegesi, per essere credibile, dovrebbe essere totale<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Preisendanz, PGM IV 700, vol. I p. 96. Qui Evola sbaglia, perché traduce «vesti cadenti»: cfr. *La via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, cit., p. 128.

<sup>50</sup> M.J. Vermasere, *Mithriaca I.I. The Mithraeum at Ponza*, Leiden 1974; Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dèi e altri discorsi*, cit., p. 77; *Oracoli caldaici*, fr. 226 des Places: «paredro del Sole, guardiano del Polo sacro».

<sup>51</sup> Cfr. E. Sanzi, *I culti orientali nell’Impero romano*, cit., pp. 440-41.

<sup>52</sup> R. Turcan, *Mithra et le mithriacisme*, Paris 1993<sup>2</sup>, p. 108.