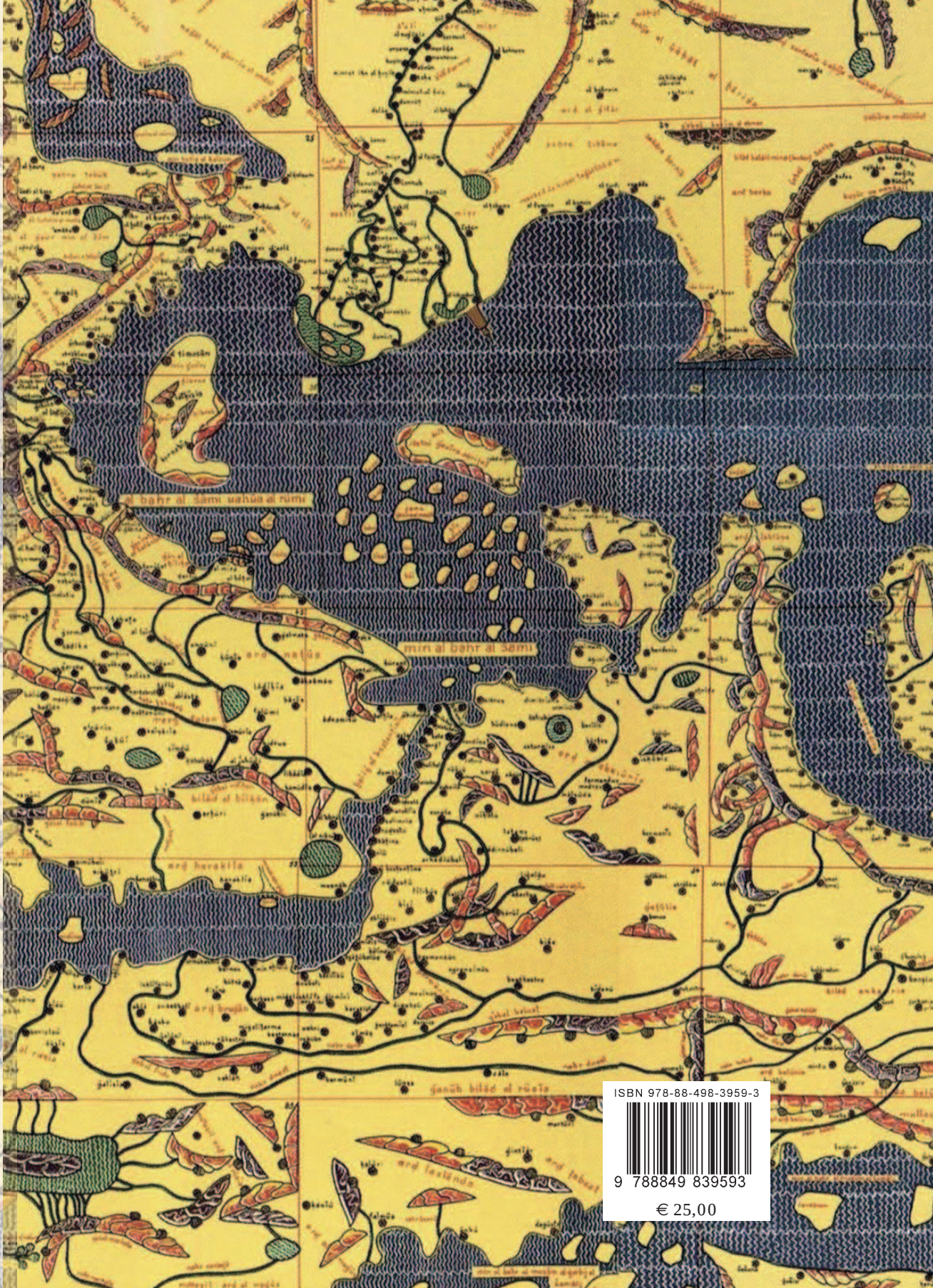


Giovanna De Sensi Sestito è professore ordinario di Storia Greca e già Direttore del Dipartimento di Storia dell'Università della Calabria. Per Rubbettino dirige la collana *Società antiche. Storia, culture, territori*. Tra le sue numerose pubblicazioni segnaliamo: *Gerone II. Un monarca ellenistico in Sicilia* (1977); *La Calabria in età arcaica e classica. Storia economia società* (1984), *Tra l'Amato e il Savuto. I. Terina e il Lametino nel contesto dell'Italia antica*, (1999); ha inoltre curato: *I Brettii. Cultura, lingua e documentazione storico-archeologica* (1995); *Sugli studi bizantini* (1995); *Tra l'Amato e il Savuto. II. Studi sul Lametino antico e tardo-antico* (1999); *L'arte di Asclepio. Medici e malattie in età antica e tardo-antica* (2008); *La Calabria tirrenica nell'antichità. Nuovi documenti e problematiche storiche* (2008); con S. Mancuso, *Enotri e Brettii in Magna Grecia. Modi e forme di interazione culturale*, 2011; con M. Intrieri, *Sulla rotta per la Sicilia: l'Epiro, Corcira e l'Occidente* (2011).



GIOVANNA DE SENSI SESTITO (a cura di)

LA CALABRIA NEL MEDITERRANEO

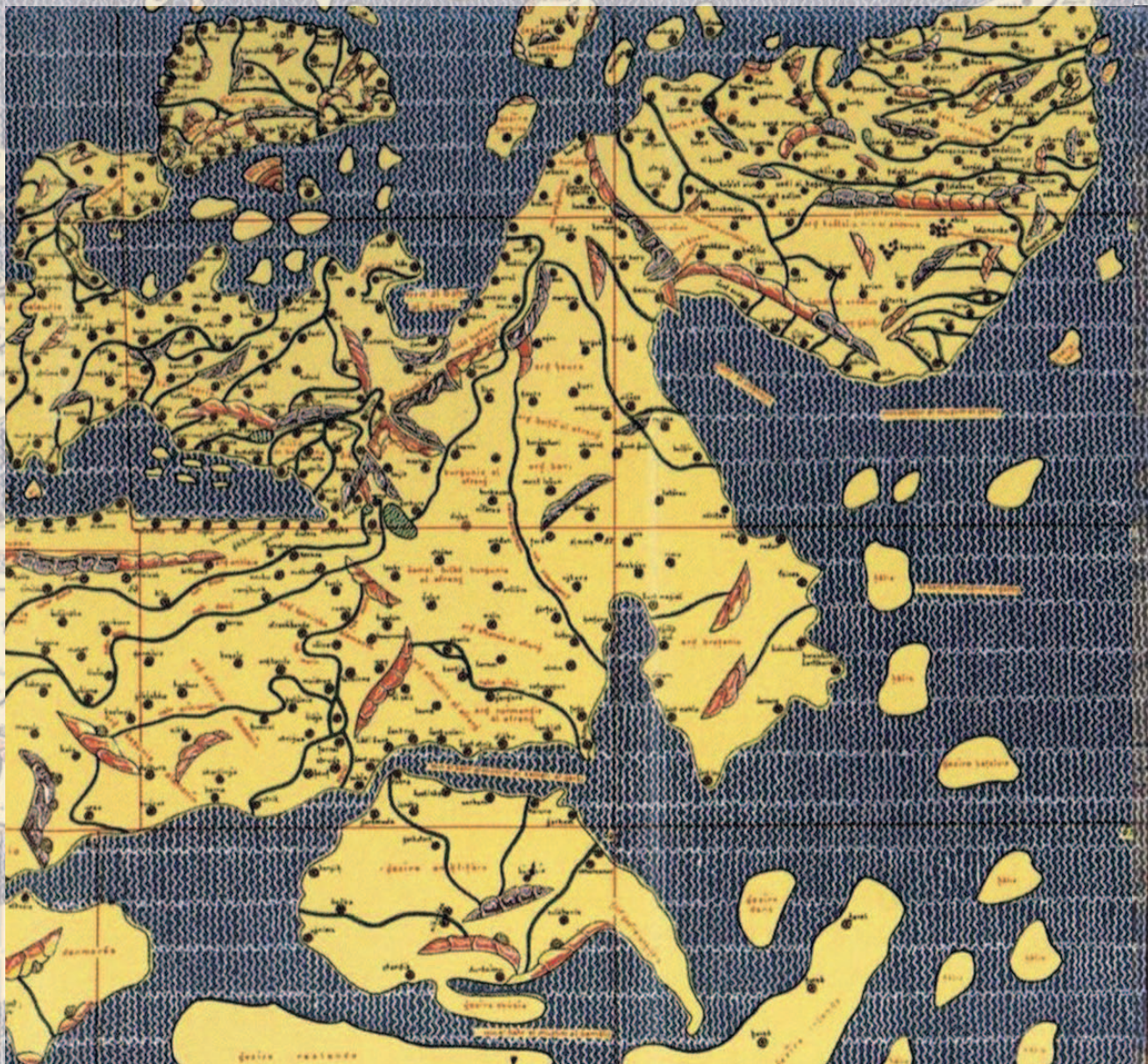
Rubbettino

# LA CALABRIA NEL MEDITERRANEO

FLUSSI DI PERSONE, IDEE E RISORSE

a cura di GIOVANNA DE SENSI SESTITO

Rubbettino



Una riflessione a più voci sulla centralità della Calabria nell'ampio contesto del Mediterraneo dall'antichità ai nostri giorni, declinata di epoca in epoca attraverso specifiche esperienze di contatti fecondi tra saperi, culti, dottrine, attività; di circolazione di uomini e beni nel diverso articolarsi degli assetti sociali ed economici delle varie comunità e delle varie categorie professionali; dei problemi di convivenza all'interno della regione di molteplici etnie stanziali (Greci, Arabi, Armeni, Slavi, Albanesi) e della loro armonizzazione nei provvedimenti amministrativi dei governi del tempo; delle esperienze di esilio e di immigrazione recenti e recentissime, riconsiderate nella prospettiva di una ricomposizione della complessa identità regionale e di un ripensamento critico dello sviluppo sostenibile delle sue risorse umane e materiali.





*Responsabile del Progetto*  
Giovanna De Sensi Sestito

*Comitato di coordinamento della ricerca*  
Giovanna De Sensi Sestito, Alessandro Cristofori, Filippo Burgarella,  
Pietro Dalena, Marta Petruszewicz, Katia Massara, Maria Luisa Ronconi

*In copertina:* La carta del Mediterraneo di Edrisi

La Calabria nel Mediterraneo.  
Flussi di persone, idee e risorse

Atti del Convegno di Studi  
(Rende, 3-5 giugno 2013)

a cura di  
*Giovanna De Sensi Sestito*

*Rubbettino*

*Il volume è stato pubblicato con i fondi del progetto CALMED “La Calabria nel Mediterraneo”, del Dipartimento di Storia ora Dipartimento di Studi Umanistici – Sezione di Storia, ammesso a contributo sul bando della Regione Calabria, Dipartimento Cultura, Istruzione, Alta Formazione, Ricerca, per progetti di ricerca e borse di studio in materia di Scienze Umane Economiche e Sociali-D.D.G. nr. 18826 del 28/12/2010*



UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA



# Indice

|                                                  |   |
|--------------------------------------------------|---|
| Introduzione di <i>Giovanna De Sensi Sestito</i> | 5 |
|--------------------------------------------------|---|

## Tra Grecia e Roma

*Sergio Ribichini*

|                                                                              |    |
|------------------------------------------------------------------------------|----|
| Annibale e i suoi dèi, tradotti in Magna Grecia.<br>Un approccio comparativo | 13 |
|------------------------------------------------------------------------------|----|

*Annunziata Rositani*

|                                                                       |    |
|-----------------------------------------------------------------------|----|
| Influenze e analogie tra culti orientali<br>e Orfismo in Magna Grecia | 43 |
|-----------------------------------------------------------------------|----|

*Giuseppe Squillace*

|                                                                       |    |
|-----------------------------------------------------------------------|----|
| Tra Grecia e Magna Grecia: le dottrine mediche di Filistione di Locri | 69 |
|-----------------------------------------------------------------------|----|

*Giovanna De Sensi Sestito*

|                                                                                                               |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Lico di Reggio, fra Calcide, Atene e Alessandria.<br>Cultura storica, interessi etnografici, <i>mirabilia</i> | 83 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

*Benedetto Carroccio*

|                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Oltre lo Stretto: presenze monetali reggine<br>in alcuni tesoretti ellenistici siciliani | 111 |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

*Alessandro Cristofori*

|                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| L'esercito come fattore della mobilità personale<br>dai <i>Bruttii</i> e verso i <i>Bruttii</i> in età romana | 133 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## Il Medioevo

*Filippo Burgarella*

|                                        |     |
|----------------------------------------|-----|
| Greci e Arabi nella Calabria medievale | 179 |
|----------------------------------------|-----|

*Gioacchino Strano*  
Alcune notazioni sulla presenza armena  
nell'Italia meridionale in età bizantina 189

*Cristina Torre*  
Gli Slavi nella Calabria bizantina 203

*Pietro Dalena*  
La cultura medievale in Calabria  
tra Europa e Mediterraneo. Alcune riflessioni 223

*Attilio Vaccaro*  
Percorsi del Sacro di popoli conviventi  
sullo stesso mare (secoli XIV-XVII) 237

*Mariarosaria Salerno*  
Circolazione di persone e di beni  
fra il Mezzogiorno d'Italia e il Maghreb in età medievale 267

#### L'età moderna

*Renata Ciaccio*  
Terra di fuga e terra d'asilo: esuli calabresi nel Mediterraneo ed  
esiliati mediterranei in Calabria tra Quattrocento e Settecento 287

*Fausto Cozzetto*  
Un caso di studio: i Coronei e la Calabria del Cinquecento 297

*Francesco Campenni*  
Commercio e identità: un'esemplare comunità di mercanti  
tra Calabria, Mediterraneo e Atlantico 319

*Marta Petrusiewicz*  
Viaggiare nell'Ottocento, da e per la Calabria 375

#### Il '900

*Katia Massara*  
La politica, gli uomini, le idee:  
presenze ed esperienze degli oppositori politici calabresi nei Paesi  
del Mediterraneo nella prima metà del Novecento 401

|                                                                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Oscar Greco</i><br>Europa, Mediterraneo e Mezzogiorno                                                                                               | 437 |
| <i>Domenico Antonio Barbuto</i><br>Culture Migranti. I “Global Villages” di Badolato e Riace                                                           | 461 |
| <i>Maria Luisa Ronconi</i><br>Criticità ambientali e mitigazione del rischio<br>per uno sviluppo sostenibile:<br>il disegno del paesaggio Mediterraneo | 469 |
| <i>Yuri Perfetti</i><br>La Calabria nel Mediterraneo:<br>pesca tradizionale e uso sostenibile della risorse ittiche                                    | 523 |
| Relazione conclusiva                                                                                                                                   |     |
| <i>Bruno Amoroso</i><br>Mediterraneo: ritorno al futuro                                                                                                | 543 |
| Indici <i>a cura di Domenico Sorrenti</i>                                                                                                              | 555 |



Finito di stampare nel mese di settembre 2013  
da Rubbettino print  
per conto di Rubbettino Editore Srl  
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)  
[www.rubbettinoprint.it](http://www.rubbettinoprint.it)

## Influenze e analogie tra culti orientali e Orfismo in Magna Grecia

Il flusso di idee, culti e dottrine che percorse tutto il Mediterraneo antico e in particolare la Magna Grecia in epoca arcaica e classica è noto a tutti per la sua ampiezza e ricchezza. Le colonie greche d'occidente sono state la fucina di una fitta rete di intrecci tra culti misterici, filoni sapienziali, dottrine esoteriche e iniziatiche. Un aspetto particolare di questa commistione di idee e culti è rappresentato dalla dottrina orfica che, pur avendo radici nella cultura greca, ebbe ascendenze egizie e mesopotamiche e discendenze che si irradiarono su tutto il Mediterraneo antico, manifestandosi soprattutto in Magna Grecia. Influssi culturali sono evidenti in particolare in ambito letterario con i numerosi richiami all'Enûma Elish babilonese e al Papiro Ani egizio. Al centro di questa fitta rete di influssi reciproci e flussi di persone e culti, la Magna Grecia vide nell'orfismo enuclearsi uno degli aspetti fondamentali della sua religiosità.

La diffusione dell'Orfismo in tutto il mediterraneo antico è testimoniata, tra l'altro, dal rinvenimento in vari siti funerari, sparsi dalla Magna Grecia fino a Creta e al Ponto, di oggetti particolari, le cosiddette "lamine d'oro orfiche"<sup>1</sup>. Al

1. Gli studi sull'orfismo e sui testi orfici sono innumerevoli. In questa pubblicazione ci si soffermerà solo sulle lamine orfiche cercando di darne un'agile ed essenziale bibliografia di riferimento. Per l'edizione delle lamine d'oro resta ancora fondamentale O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, Berolini 1922; si vedano anche G. ZUNTZ, *Persephone. Three Essays on religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971, specialmente pp. 277-385 (con confronti all'egiziano *Libro dei morti*); G. COLLI, *La sapienza greca, I: Dioniso. Apollo. Eleusi. Orfeo. Museo. Iperborei. Enigma*, Milano 1977; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro 'orfiche'. Edizione e commento*, Milano 1993; ID., *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001 (trad. fr. *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris 2003); A. BERNABÉ, «Nuovi frammenti orfici e una nuova edizione degli orfika» in M. TORTORELLI GHIDINI, A. STORCHI MARINO, A. VISCONTI (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora. Origine e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Napoli 2000, pp. 43-80; A. BERNABÉ, JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL ANA ISABEL, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas óricas de oro*, Madrid 2001; si vedano infine i recenti A. BERNABÉ (a cura di), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, Bibliotheca Teubneriana, pars II, fasc. 1, Monachii et Lipsiae 2004; ID., *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, Bibliotheca Teubneriana, pars II, fasc. 2, Monachii et Lipsiae 2005; M. TORTORELLI GHIDINI, *Figli della Terra e del Cielo Stellato*, Napoli 2006. R.G. EDMONDS III, *Myths of the Under world Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge 2004, specialmente pp. 1-110.



momento sono note in tutto una ventina di queste sottili foglie d'oro<sup>2</sup>, datate tra il IV e il II sec. a.C.. Tra di esse una è stata rinvenuta proprio ad Hipponion<sup>3</sup>, un'altra a Petelia<sup>4</sup>, cinque a Thuri<sup>5</sup>, una ad Entella<sup>6</sup> in Sicilia, si può dire infatti che l'orfismo fu uno degli aspetti fondamentali della religiosità dei Greci d'occidente. Altre cinque laminette auree sono state rinvenute in Tessaglia di cui una a Farsalo<sup>7</sup>, due a Pélinna<sup>8</sup>, una a Pherae<sup>9</sup> e una in una località non meglio nota sempre della Tessaglia<sup>10</sup>, nove dall'isola di Creta di cui cinque a Eleutherna<sup>11</sup>, una a Mylopotamos<sup>12</sup> e due a Sfakaki<sup>13</sup>, due a Pella in Macedonia, due nell'Acaia. A queste si aggiungono le laminee ossee rinvenute a Olbia pontica e la laminetta d'oro rinvenuta a Roma<sup>14</sup>, datata ad epoca imperiale.

Si tratta di lamine auree iscritte, grazie alle quali l'iniziato veniva sottratto al ciclo della reincarnazione e avviato alla salvezza. Alcune lamine si qualificano esplicitamente come dei *symbola*<sup>15</sup>, elementi distintivi di iniziati dionisiaci e contengono delle istruzioni direttamente rivolte all'anima del defunto per indirizzarla nel passaggio dal mondo terreno a quello celeste, dalla vita alla morte, o meglio dalla morte della vita terrena alla vita del mondo iperuranio. Alcune lamine vogliono aiutare il morto a ricordare dettagli importanti al momento di entrare nell'aldilà; altre accompagnano il defunto nel suo percorso con parole di

2. Molte se ne sono aggiunte infatti al nucleo iniziale pubblicato per la prima volta in italiano a opera di D. COMPARETTI, *Laminette orfiche edite e illustrate*, Firenze 1910. Nel novero di 20 laminette si inserisce anche quella rinvenuta a Fere nel 1985, pubblicata in P. CHRYSOSTOMOU, 'Η θεσσαλικὴ θεὰ Ἐν(ν)οδία ἢ Φεραία θεά, Atene 1998, pp. 210-220 e pertanto non inserita, per ovvi motivi cronologici, nell'edizione su citata di PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro 'orfiche' op. cit.* Nove lamelle erano già state edite nel 1922 da Kern, *Orphicorum fragmenta op. cit.*

3. Ora al Museo Archeologico di Vibo Valentia, datata tra la fine del V e l'inizio del IV sec. a.C.

4. Ora al British Museum di Londra (n. 3155), datata alla prima metà del IV sec. a.C.

5. Ora al Museo Archeologico Nazionale di Napoli (nn. 111463-4-5, datate alla prima metà del IV sec. a.C.; nn. 111623-4, datate alla metà del IV sec. a.C.).

6. La lamella, datata al III sec. a.C., è ora a Genève, parte di una collezione privata. Si veda M. TORTORELLI GHIDINI, «Da Orfeo agli Orfici», in M. TORTORELLI GHIDINI, A. STORCHI MARINO, A. VISCONTI (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora*, pp. 23-26.

7. Ora al Museo di Volos (M 65), datata tra il 350 e il 300 a.C.

8. Ora al Museo di Larissa, datate alla fine del IV sec. a.C.

9. Ora al Museo di Volos (M 124), datata alla fine del IV sec. a.C.

10. Ora a Malibu al J. P. Getty Museum, datata alla seconda metà del IV sec. a.C.

11. Tre sono conservate al Museo Archeologico di Eleutherna (Συλλογὴ Ἀγγείων 632-634) e datate al III-II sec. a.C.; altre tre al Museo Archeologico Nazionale di Atene (due, Coll. H. Stathatos 292-293, datate al III-II sec. a.C. e una, Συλλογὴ Ἀγγείων 635, datata al II sec. a.C.).

12. Ora al Museo Archeologico di Hiraklion (Χρυσά 639), datata al III sec. a.C.

13. Ora al Museo di Retimnon (M 2891, datata al II-I sec. a.C. e M 896 datata tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C.).

14. Ora al British Museum di Londra (n. 3154) datata alla metà del III sec. d. C.

15. Lamina di Entella e di Fere, si veda M. TORTORELLI GHIDINI, *Semantica e origine misterica dei 'symbola'*, «Filosofia e Teologia», V. 3 (1991), pp. 391-395.

buon auspicio, che forse avevano anche una pretesa valenza magica; altre riportano parole benevole verso gli dèi dei morti. Elemento comune a tutte le lamelle è l'estrema sintesi del testo, dovuta verosimilmente al costo dell'oro, ma anche alla necessità di riportare solo l'essenziale: cosa evitare, cosa fare, dove andare, cosa dire.

Rimanendo in Calabria, merita particolare attenzione la lamina di Hipponion, la più antica tra le laminette auree orfiche magno greche<sup>16</sup>:

- Μναμοσύνας τόδε <η>ιερόν· ἐπεὶ ἄμ μέλλησι θανεῖσθαι.  
 εἰς Ἀἶδα δόμους εὐηρέας· ἔστ' ἐπὶ δεξιὰ κρήνα,  
 παρ δ' αὐτὰν <η>εστακυ(ῖ)α λευκὰ κυπάρισσος·  
 ἔνθα κατερχόμεναι ψυ(χ)αὶ νεκύων ψύχονται.  
 5 ταύτας τὰς κρίνας μηδὲ σχεδὸν ἐνγύθεν ἔλθῃς.  
 πρόσθεν δὲ ἡευρήσεις τὰς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας  
 ψυχρὸν <η>ύδωρ προρέον· φύλακες δὲ ἐπύπερθεν ἔασι,  
 τοὶ δὲ σε εἰρήσονται ἐν(ι) φρασὶ πευκαλίμαισι  
 ὅττι δὲ ἐξερέεις Ἀἶδος σκότος <ῆ>ρόεντος.  
 10 εἴπον· «<η>ὸς Βαρέας καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,  
 δίψαι δ' εἰμ' αὔρος καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' ὦ[κα]  
 ψυχρὸν <η>ύδωρ πιέναι τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμ[νης]».  
 καὶ δὴ τοὶ ἐλεοῦσιν <η>υπὸ χθονίῳ βασιλῆϊ,  
 καὶ δὴ τοὶ δώσουσι πιέν τὰς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας.  
 15 καὶ δὴ καὶ σὺ πίων ἡοδὸν ἔρχεα(ι) ἡάν τε καὶ ἄλλοι  
 μύσται καὶ βάρχοι ἱερὰν στείχουσι κλεινοί.

In essa si riscontrano degli aspetti importanti: il ruolo fondamentale per il raggiungimento della salvezza svolto dalla dea Mnemosyne, il divieto di bere alla prima fonte e l'importanza del bere alla seconda fonte, la fonte per l'appunto della dea Memoria, che risulta atto indispensabile per avviarsi alla via sacra. Nell'*incipit* si può leggere "A Mnemosyne appartiene questo sepolcro" ovvero, secondo la lettura di Pugliese Carratelli<sup>17</sup>, "A Mnemosyne è sacro questo (dettato/testo)". Nonostante le diverse letture emerge nettamente il ruolo

16. La prima edizione del testo fu di G. PUGLIESE CARRATELLI, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», *PdP*, 29 (1974); si vedano anche G. ZUNTZ, «Die Goldlamelle von Hipponion», *WSt*, 89 (1976), pp. 129-151 e M. GIGANTE, «Il nuovo testo orfico di Hipponion», in *Storia e cultura del Mezzogiorno. Studi in memoria di Umberto Caldora*, Cosenza 1978, pp. 3-8.

17. Si veda G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro 'orfiche' op.cit.*, pp. 23-24.



fondamentale della dea Mnemosyne, sottolineato anche dalla posizione: prima parola del primo verso. In base al contenuto del testo le laminette auree sono state distinte<sup>18</sup> in due gruppi: uno in cui appare Persefone, dette *persephonie*, e uno in cui è presente Mnemosyne e/o la formula “sono figlio di Terra e Cielo stellato”<sup>19</sup>, dette *mnemosynie*. La lamina da Hipponion, scoperta dopo che tale distinzione era stata formulata, è stata inserita ovviamente in questo secondo gruppo<sup>20</sup>, le *mnemosynie*.<sup>21</sup> Tuttavia non tutti gli studiosi accettano tale suddivisione<sup>22</sup>, preferendo invece mettere in evidenza gli elementi che i due gruppi presentano in comune.

Senza entrare nel merito della disquisizione e mantenendo qui per comodità la distinzione su menzionata, possiamo dire che nelle lamine auree *mnemosynie* l'invito è ad andare a destra, verso la fonte custodita; in ciò si è visto<sup>23</sup> un parallelo con il bivio dell'Ade attestato nei testi platonici<sup>24</sup> con a destra la sede dei giusti a sinistra quella degli empi<sup>25</sup>. Al contempo nelle stesse lamine si vieta di bere alla prima fonte incustodita e priva di nome. Bevendo l'acqua della prima fonte, la fonte dell'Oblio, i morti dimenticano e non riescono a sottrarsi al ciclo della vita, venendo costretti a nascere un'altra volta, a reincarnarsi. Così anche nella *Repubblica* di Platone<sup>26</sup>, fermarsi alla fonte dell'Oblio è indispensabile per rimettere in moto il ciclo della reincarnazione, così come fermarsi alla fonte dell'acqua “viva” che impedisce la morte definitiva del corpo, conducendo alla

18. G. FOTI, G. PUGLIESE CARRATELLI, *Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico*, «La Parola del Passato», XXIX (1974), pp. 91-126.

19. Si veda G. ZUNTZ, *Persephone. op. cit.*, pp. 277-385.

20. Si veda ancora G. FOTI, G. PUGLIESE CARRATELLI, *Un sepolcro di Hipponion op. cit.*

21. Secondo G. PUGLIESE CARRATELLI, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei greci d'Occidente*, Bologna 1990, pp. 379-389 la fondamentale funzione della dea Mnemosyne, dea tutrice della memoria, come principio di conoscenza costituirebbe un elemento di contatto tra le lamine auree orfiche e la dottrina pitagorica. Lo studioso ritiene che la dottrina orfica delle lamine *mnemosynie* si sia formata nell'ambito dell'antica scuola pitagorica. Ciò rafforzerebbe il rapporto delle lamine e della dottrina orfica con l'area magno-greca. Del resto è noto che, come ci tramanda Diog. Laerz. VIII 4, lo stesso Pitagora «aveva ottenuto da Hermes di poter conservare in vita e dopo la morte la memoria degli accadimenti», quindi la memoria era parte fondamentale della vicenda personale di Pitagora e dei miti costruiti intorno a lui.

22. Come ad es. A. BERNABÉ, «Nuovi frammenti orfici e una nuova edizione degli orfika», in M. TORTORELLI GHIDINI, A. STORCHI MARINO, A. VISCONTI (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora. op. cit.*, pp. 56-57.

23. Cfr. M.M. SASSI, *Parmenide al bivio*, «La Parola del Passato», XLIII (1988), pp. 383-396; M. TORTORELLI-GHIDINI, *Da Orfeo agli orfici op. cit.*, p. 36.

24. Cfr. *Gorg.* 523 B sgg.; *Phaed.* 113 D sgg.; *Phaedr.* 248 C sgg.; *Resp.* X 614 C sgg.

25. Il confronto tra la visione dell'oltretomba nelle lamelle e in Platone si può estendere anche al riferimento al vino contenuto nella laminetta di Pelinna 6-7 e nel passo di Platone (*Resp.* 363 C) relativamente alla promessa orfica della ubriacatura eterna.

26. Plat. *Resp.* X 614 C e 621 A.

rinascita e quindi alla ripresa del ciclo vitale. Invece prendendo la via a destra verso, l'acqua della Memoria, si conclude il peregrinare dell'anima.

Vorrei qui soffermarmi innanzitutto sull'importanza delle due fonti. Come si è appena visto, nelle indicazioni contenute nella laminetta da Hipponion così come in altre laminette orfiche *mnemosynie*, la fonte da evitare, perché rimette in moto il ciclo della rinascita, è "priva di nome", con un'accezione quindi negativa di questa qualifica. È interessante notare qui un forte parallelo con la cultura mesopotamica nella quale una cosa senza nome semplicemente non è ancora, non esiste, infatti il nome è intrinsecamente connesso con la natura della cosa che identifica, è strettamente connesso con i suoi poteri, con il suo destino, con l'ambito delle sue funzioni peculiarmente connesse al nome tramite una serie di riferimenti interni alle sillabe usate nel nome stesso. Si pensi solo, per fare un esempio, al mito di *Enki e Ninhursag* nel quale la dea per guarire il dio gli chiede di volta in volta cosa gli faccia male e per ogni dolore crei una divinità che contiene in sé il nome della parte dolorante: Nin.siki.la per i capelli (siki=capelli), Nin.kiri.utu per il naso (kiri=naso), Nin.ka.si per la bocca (ka=bocca), Nazi per la gola (zi=gola), Azimua per il braccio (a=braccio), Nin.ti per la costola (ti=costola). Una cosa senza nome è una cosa della quale non è stato ancora fissato il destino, quindi amorfa, priva di una sua finalità. Il destino è fissato dagli dèi solo nel momento in cui alla cosa, persona o divinità viene dato un nome e con esso la sua connotazione. I casi sono molteplici, tutti esemplificativi della profonda connessione esistente tra l'essenza di una cosa e il suo nome, sumerico o accadico che sia. Significativo come Plutarco<sup>27</sup> si soffermi sull'omofonia tra "il morire" τελευτᾶν e l'essere iniziato τελεῖσθαι ai grandi misteri in un gioco di parole che sembra avere la propria valenza del rapporto parola-suono-destino nelle culture vicino-orientali.

Nella lamina da Hipponion, come si è evidenziato in precedenza, il defunto conosce perché ricorda sia i luoghi che deve evitare e quelli verso cui deve andare sia soprattutto le parole fondamentali che deve dire ai custodi degli inferi: "Sono figlio della Terra e del Cielo stellato". Viene quindi sottolineato il profondo potere della parola. Tale potere, così ben espresso nelle iscrizioni incise sulle lamine orfiche, è fortemente presente nella cultura mesopotamica, anche con valenza magica la stessa magia che sembra impregnare di sé le iscrizioni sulle lamine o per lo meno alcune di esse. Accompagnando il defunto con parole di buon auspicio, esse, come si è su accennato, avevano probabilmente anche una qualche valenza magica. Ritornando all'*Enûma Elish*, quando Marduk deve affrontare Tiamat chiede agli dèi che si riuniscano in consiglio e deliberino per lui un "destino trascendente", che facciano sì che "con una parola" in loro vece Marduk fissi i destini. Fatto ciò, per avere la prova che Marduk avesse realmente

27. Plut. Fr. 148 Sandbach.

acquisito i poteri da loro conferiti suscitano in mezzo a loro una Costellazione unica e chiedono a Marduk di farla sparire e riapparire con una parola, cosa che Marduk farà “Con una parola, ordinò e la costellazione sparì, poi diede un altro ordine e la costellazione si riformò”. Allo stesso modo Orfeo, su una *kylix* di V sec. a.C., conservata al Fitzwilliam Museum di Cambridge (Fig. 1), ormai testa senza corpo con le labbra aperte e gli occhi spalancati parla rivolta verso un giovanetto seduto su una pietra con tavoletta e stilo in mano che sembra deporre segni scritti sulla tavoletta<sup>28</sup>.

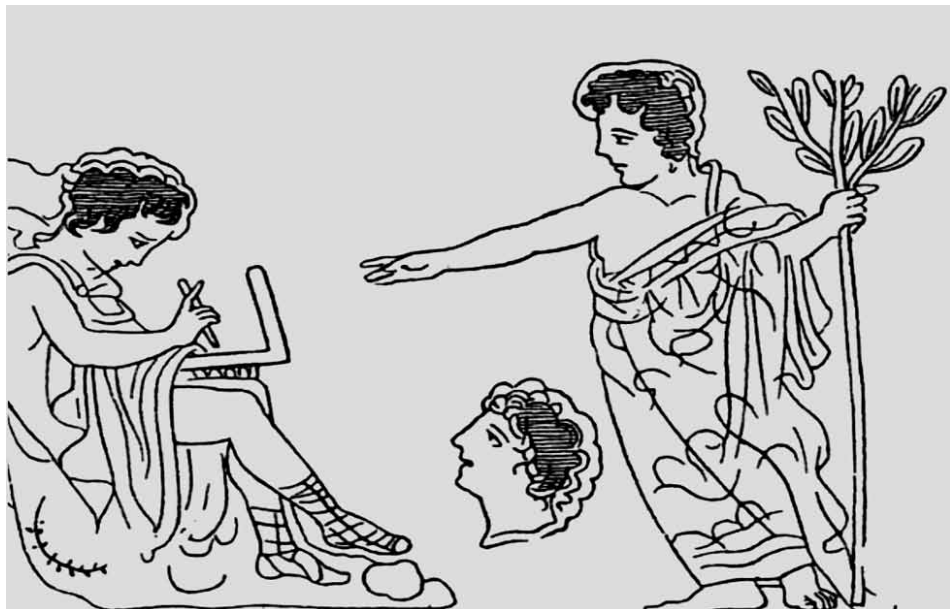


Fig. 1.

Un altro aspetto interessantissimo in queste lamine è proprio costituito dal ruolo fondamentale dell'acqua per la salvezza dell'iniziato orfico che si esemplifica nell'invito a non bere alla prima fonte, la Fonte dell'Oblio, ovvero quella dell'acqua "viva" come la definisce Platone, accompagnato dal suggerimento a bere alla seconda fonte, che avrebbe impedito al defunto la rinascita. In modo analogo, anche se con finalità diametralmente opposte, l'"acqua della vita" viene citata in alcune opere letterarie mesopotamiche, proprio con lo scopo di riportare in vita dagli Inferi. Tra i testi letterari mesopotamici, sia in sumerico che in accadico, tra i più attinenti vi è *La discesa di Inanna agli Inferi*<sup>29</sup>. Scesa agli Inferi

28. M. DETIENNE, *L'écriture d'Orphée*, Parigi 1989, trad. it. Roma-Bari 1990

29. Si veda J. BOTTÉRO, S. N. KRAMER, *Uomini e déi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, Torino 1992, pp. 287-308.



e giunta al palazzo di Ganzer, la dea Inanna viene fatta entrare, ma, per volere della regina degli Inferi Ereshkigal, è privata a ognuna delle sette porte di uno dei sette Poteri-Oggetti dei quali si era rivestita<sup>30</sup>. Una volta spogliata di tutti i suoi Me-Poteri<sup>31</sup>, Inanna viene portata davanti alla regina degli Inferi, Ereshkigal, che scaglia la sua ira contro di lei: le rivolge “uno sguardo, uno sguardo omicida, le rivolge una parola, una parola furibonda, getta contro di lei un grido, un grido di dannazione”. Inanna “La Donna” quindi “fu tramutata in cadavere e il cadavere sospeso a un chiodo. Passati tre giorni e tre notti”, l’assistente di Inanna va dagli dèi a chieder il loro aiuto per liberare Inanna dagli Inferi, né Enlil (il dio dell’atmosfera) né Nanna (il dio-Luna) accettarono di aiutare Inanna, solo Enki, dio delle acque dolci e della saggezza, capisce la gravità della morte della dea dell’amore. “Raschiando allora un po’ di terra dalle sue unghie modellò un kurgara e un kalatur,<sup>32</sup> ai quali affidò rispettivamente “il nutrimento-della-vita” e “la bevanda-della-vita”, quindi diede loro una serie di istruzioni su cosa dire e come comportarsi una volta giunti negli Inferi, al cospetto della dea Ereshkigal, in particolare il divieto di bere l’acqua-di fiume e di mangiare il grano-dei-campi che lei avrebbe offerto loro e l’indicazione di chiedere alla regina degli Inferi il cadavere appeso al chiodo, cioè la dea Inanna, per versarvi sopra “il nutrimento-della-vita” e “la bevanda-della-vita”. Avendo fatto tutto secondo le prescrizioni del dio delle acque dolci, “Inanna tornò alla vita!”<sup>33</sup>

Nella versione accadica del poema, *La discesa di Ishtar agli inferi*, Enki, qui chiamato con il suo nome accadico, Ea, creò un solo “invertito” (vv. 91-99) Âşu-şu-namir, il cui nome si può tradurre ‘La sua comparsa è abbagliante’, dandogli anche qui una serie di indicazioni su come ottenere il favore della dea degli Inferi una volta giunto nel “Paese-senza-ritorno”, per poterle infine chiedere “di bere dall’Otre”. A tale richiesta la regina degli Inferi si infuria, indispettita si morde le dita e le labbra e sbotta “Tu mi hai chiesto qualcosa di vietato!” quindi lo maledice. Ma avendo prima giurato ad Âşu-şu-namir che avrebbe fatto qualsiasi cosa lui le avesse chiesto, non può rifiutarsi quindi ordina al suo luogotenente,

30. Il Turbante Corona-della-steppa, il Tirabaci, il Modulo di lapislazzuli, la Collana di lapislazzuli, le Perle-accoppiate, i Braccialetti d’oro, il Copriseno “Vieni-uomo-vieni” e infine il Mantello reale.

31. A ogni porta il portiere le toglie uno dei suoi indumenti-poteri, ripetendo la frase “Silenzio, Inanna! I Poteri del mondo di sotto sono irreprensibili! Non protestare contro il mondo di sotto”.

32. Due uomini vestiti da donna, per sottolineare il ruolo che i travestiti e gli omosessuali avevano nel culto della dea dell’amore fisico.

33. Una volta tornata alla vita Inanna-Ishtar si preparava a risalire dal mondo di sotto ma gli Anunna la fermarono dicendole che nessuno sceso nel mondo di sotto è uscito libero, quindi lei deve trovare un sostituto. Lo troverà nel suo amante, Dumuzi-Tammuz, “il Pastore”, che cercherà più volte di fuggire al destino di morte chiedendo al dio Utu, il dio-Sole, fratello di Inanna, di trasformarlo in vari animali, come il serpente e la gazzella (diversi nelle varie versioni del mito). Tutto è inutile i demoni lo prendono, ma la sorella di Dumuzi-Tammuz si offre al suo posto. Allora è deciso che il dio Dumuzi-Tammuz risiederà negli inferi per metà dell’anno e sua sorella l’altra metà.

Namtar, il dio della pestilenza, di aspergere Ishtar con l'“acqua della vita”, ovvero l'acqua dell'Otre custodita negli Inferi, atto che la riporta alla vita.

L'“acqua della vita” è presente anche nei riti per riportare alla vita Dumuzi-Tammuz<sup>34</sup>, sposo di Inanna-Ishtar e suo sostituto agli Inferi dopo la risalita di Inanna-Ishtar. Agli Inferi Dumuzi-Tammuz, come su detto, era costretto a soggiornare per parte dell'anno<sup>35</sup>, dal quarto mese, mese *du'ūzu* a lui dedicato, corrispondente a giugno-luglio, nel quale si celebravano liturgie e si recitavano lamentazioni per piangere la sua morte, fino al decimo mese, *Ṭebētum* (dicembre-gennaio), quando il dio risaliva dagli Inferi, evento celebrato con grandi feste e con una ierogamia tra Dumuzi-Tammuz e la dea Inanna-Ishtar, impersonati probabilmente sulla Terra dal re e dalla grande sacerdotessa della dea. La vicenda di Dumuzi-Tammuz è identificata con il ciclo annuale della morte e della resurrezione della natura, per alcuni mesi la natura fiorisce piena di vita, ma quando il sole e la calura diventano eccessivi, “quando l'orzo è tagliato alla mietitura e allora, trasformato in birra va nei magazzini sotterranei: cioè negli Inferi”, tutto si secca, morendo. Tuttavia non sono mancate letture astrali della vicenda e connessioni astrologiche: la costellazione del Toro del Cielo (= Dumuzi ovvero il Toro) scompare per sei settimane dall'orizzonte mesopotamico, da Gennaio a Marzo, quando cade l'inizio dell'anno sumerico.

Dio che muore<sup>36</sup>, Dumuzi-Tammuz sta tra gli dèi e gli uomini, tra la vita e la morte, i piaceri della vita e dell'amore da una parte e la solitudine della terribile steppa dall'altra, una steppa caotica abitata da animali selvatici e spiriti

34. Su questo dio la bibliografia è molto ampia, ci si limiterà qui a indicare una bibliografia essenziale: A. FALKENSTEIN, «Was sagen die schriftlichen Quellen über das Tammūz-Problem aus?», in A. FALKENSTEIN (a cura di), *Tammuz*, *Comptes rendus de la Troisième Rencontre Assyriologique Internationale*, Leiden 1954, pp. 41-65; W. HARTNER, «The Earliest History of the Constellations in the Near east and the Motif of the lion-Bull», *JNES*, 24 (1965), pp. 1-16; H. SAUREN, «Besuchsfahrten der Götter in Sumer», *Orientalia* 38 (1969), pp. 230-1; B. ALSTER, *Dumuzi's Dream* (Mesopotamia 1), Copenhagen 1972; TH. JACOBSEN, *The treasures of Darkness*, NewHaven-London, 1976; B. ALSTER in K. HECKER, W. SOMMERFELD (a cura di), *Keilschriftliche Literaturen, Ausgewählte Vorträge der 32. Rencontre Assyriologique Internationale, Münster 1985*, Berlino 1986, pp. 1-13. Per una breve presentazione del personaggio divino si rimanda a G. LEICK, *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, London 1998, pp. 31-34. Sul ruolo della dea Inanna/Ishtar nella Discesa agli Inferi e nel matrimonio sacro si veda anche il recente R. RADFORD RUETHER, *Goddesses and the Divine Feminine. A Western Religious History*, Berkeley - Los Angeles - London 2005, specialmente pp. 41-56.

35. Grazie all'intervento di Geshtinanna, sorella di Dumuzi-Tammuz che si offrì di sostituirlo agli Inferi. La sua offerta non venne accettata però completamente, ma si decise che per lui il periodo agli Inferi sarebbe durato “soltanto la metà dell'anno” e nell'altra metà vi sarebbe stata la sorella.

36. Come Attis, Osiride, Adonis con i quali è stato spesso messo in connessione o addirittura identificato. Già Origene diceva che Ebrei e Siri denominavano Tammuz il dio chiamato dai greci Adonis. Nel corso della storia degli studi Tammuz fu identificato, oltre che con Attis e Osiride, anche con Dioniso e non mancarono gli ovvi paralleli con Persefone. Negli ultimi anni queste identificazioni sono venute a mancare e anche la lettura dello stesso dio Dumuzi-Tammuz come dio morente connesso con la morte e la rinascita della vegetazione è rifiutato da alcuni studiosi. Si veda P. Pisi, «Dumuzi-

infernali, che non è parte né del mondo dei vivi né di quello dei morti, né degli dèi del cielo né di quelli degli Inferi. Nel poema sumerico *Inanna e Bilulu*, si legge (vv. 115-119) “ogni volta che si verserà acqua o si spanderà farina per il giovane Dumuzi”, egli “ritornerà nel deserto, là dove era scomparso”.

Un dio stagionale<sup>37</sup>, quindi, Dumuzi-Tammuz, omologo di Dioniso e Apollo, per ognuno dei quali vi era un periodo oscuro seguito da una cerimonia in cui si celebrava il loro ritorno. Apollo ritornava in tarda primavera, il sette del mese Bysios, come se tornasse da un luogo lontano, forse gli Iperborei, così come Dumuzi-Tammuz, la cui scomparsa era anche celebrata con un lungo viaggio rituale, che sembra durasse per metà anno: Dumuzi-Tammuz partendo dalle montagne elamite, a oriente della piana mesopotamica, procedeva verso Lagash e, via Apisala, arrivava a Nippur dal dio Enlil. Dopo essersi fermato a Umma, andava a Ur e forse ad Eridu per raggiungere infine il tempio della sorella Geshtinanna a Zabalam, la dea che, con la sua generosa offerta, lo aveva parzialmente salvato dagli Inferi.

Dioniso invece era risvegliato come Dioniso Licnide dalle Tiadi, le menadi delfiche ufficiali, forse nel mese Daidaforione, ovvero Novembre-Dicembre. In epoca classica si riteneva che il dio fosse addormentato, mentre in epoca più antica probabilmente lo si considerava morto, come il dio Dumuzi-Tammuz. Interessante notare come nel mondo babilonese la morte stessa è spesso descritta come una forma di sonno e il verbo *ṣalālu* “essere addormentato” era anche usato per indicare una morte serena. Dioniso, ovvero un dio che muore o scompare regolarmente e viene riportato alla vita probabilmente tramite un rito sacrificale segreto presumibilmente celebrato presso la sua tomba a Delfi<sup>38</sup>, che, collocata all’interno del santuario di Apollo, appariva come uno scalino tra il tripode e la statua d’oro<sup>39</sup>. Similmente un rituale per Dumuzi-Tammuz veniva celebrato

Tammuz. Alla ricerca di un dio», in P. XELLA (a cura di), *Quando un dio muore. Morti assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona 2001, pp. 31-62 con riferimenti bibliografici.

37. Completamente diversa l’interpretazione data da P. PISI, «Dumuzi-Tammuz. Alla ricerca di un dio», *op. cit.*, pp. 45-50. La studiosa dopo un’ampia storia delle interpretazioni della letteratura e delle attestazioni pertinenti a Dumuzi-Tammuz, lo presenta come “una codificazione mitica della morte del re”, concentrando l’attenzione sulla morte del dio ed escludendone il collegamento con il ciclo della fertilità stagionale, l’alternanza semestrale Dumuzi-Geshtinanna e la annualità delle nozze sacre. Secondo la studiosa le Nozze avverrebbero meno frequentemente, forse solo una volta nella vita del sovrano, al momento dell’intronizzazione, il dio sarebbe legato semmai ad un ciclo astrale piuttosto che quello vegetale-ctonio e tornerebbe sulla terra solo un giorno l’anno, alla fine del mese di Tammuz, il 27 del mese in epoca post-Cassita, accompagnato dai defunti di famiglia, per prendere parte alle offerte funerarie.

38. M. L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, pp. 150-152.

39. *Ibid.*, pp. 150-151, con nota 31: Philochorus 328 F 7; Call. fr. 517/643; Plut. Is. Os. 365a; Cephalon 93 F 4. Tatian, Adv. Graecos 8 (p. 9.15 ss. Schwartz) dice che la tomba era l’*omphalos*, ma E. ROHDE, *Psyche. Culto delle anime e fede nell’immortalità presso i Greci*, trad. it Bari 1914-1916, ristampa 1970, Ch. 3, n. 32. Clement, Recogn. 10, parla di una tomba di Dioniso a Tebe, ubi discerptus traditur: probabilmente il risultato di confusione.

nel recinto del tempio dell'Eanna a Uruk, dedicato alla dea Inanna-Ishtar. Probabilmente, la curva del fiume dove il dio era atteso si trovava lì vicino. Il rito sembra si chiudesse con una processione trionfante che seguiva il dio a valle.<sup>40</sup>

L'acqua della vita, indispensabile per restituire la vita tanto a Inanna-Ishtar quanto al suo sposo Dumuzi-Tammuz, era presente anche in numerose raffigurazioni vicino-orientali; tra le più significative vi è la stele del re Ur-Nammu (2112-2095 a.C.), fondatore della III Dinastia di Ur. Nella parte alta del registro nel registro superiore, ben visibili sulla destra della Faccia A e sulla sinistra della Faccia B (si veda Fig. 2 a, b), si trovano due dee femminili alate che versano l'acqua della vita da un piccolo vaso globulare. L'acqua si divide in due rivoli che sembra si riferiscano qui all'aspetto cosmico del rito, teso ad assicurare la fertilità del suolo e della coppia divina. In alto sono dei simboli astrali: le due stelle a sette punte che si riferiscono alla dea Inanna, il crescente lunare al dio Luna, Nanna. Nella faccia A l'acqua della vita è versata sulla coppia divina formata dal dio di Ur, Nanna (il dio-Luna) e dalla sua paredra, Ningal, che, secondo la ricostruzione tradizionale qui presentata, è seduta sulle sue gambe mentre tiene a sua volta nella mano destra un altro 'vaso dell'acqua zampillante', da cui sgorgano altri due rivoli d'acqua che si confondono con quelli che scendono dall'alto. Una ierogamia, quindi, celebrata e benedetta con l'aspersione dell'acqua della vita, che avrebbe assicurato la fertilità alla sacra unione.

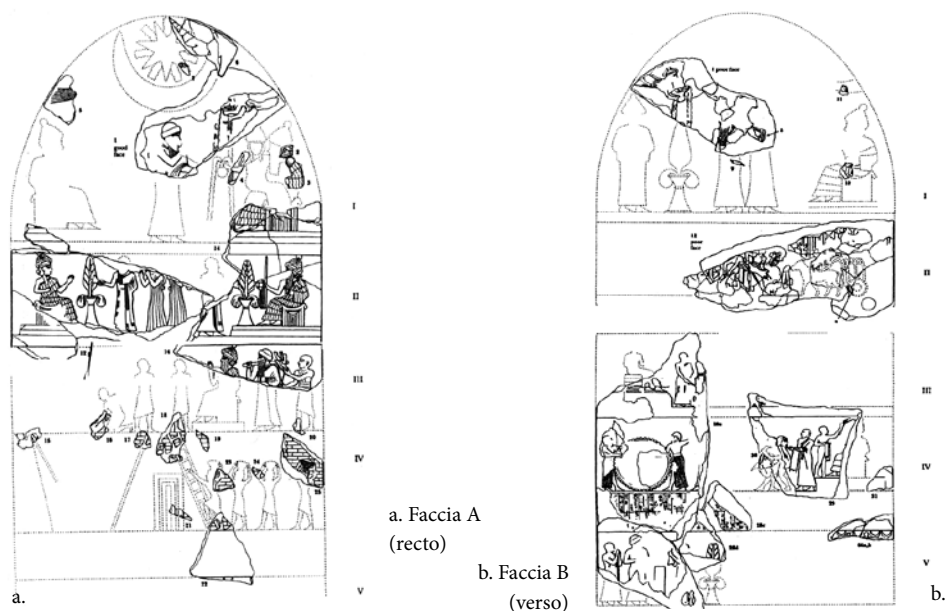


Fig. 2. Stele di Ur-Namma

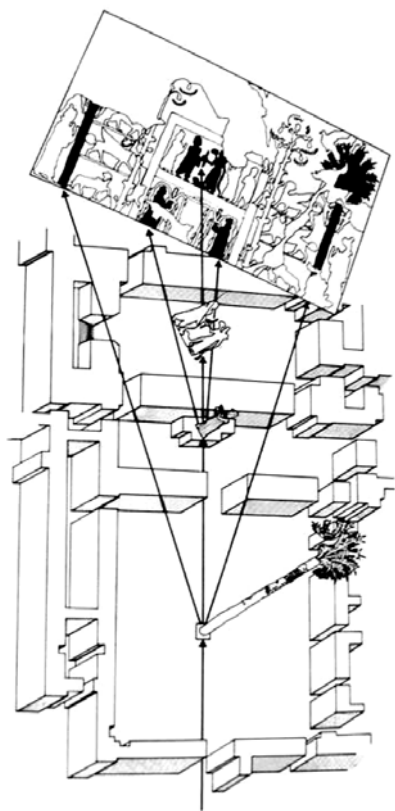
40. TH. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press 1976.





3 c.

Il 'vaso dell'acqua zampillante' di ambito mesopotamico è retto di solito da giovani dee. Un esempio notissimo è rappresentato dalla statua della "dea dal vaso zampillante" (Fig. 3b), oggi conservata al Museo di Aleppo, rinvenuta nella corte delle Palme del Palazzo Reale di Mari in Siria, risalente al XVIII sec. a.C. (Fig. 3 a).



3 a.



3 b.

Fig. 3

- a. Ricostruzione della Corte delle Palme
- b. "Dea dal vaso zampillante"
- c. Particolare della Stele di Ur-namma

4 a

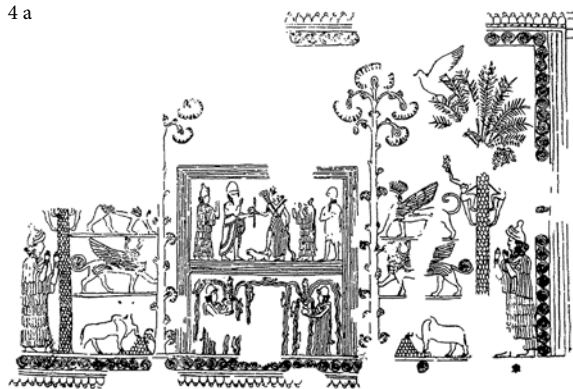


Fig 4

a Dipinto dell'investitura, Palazzo di Mari

b Statua di Gudea di Lagash British Museum

c Sigillo. Periodo neo-assiro (750-650 a.B.). British Museum



4 b

Nella statua della dea scorreva veramente l'acqua grazie ad un foro praticato nell'*aryballos* e a un canale interno, verticale. L'acqua, versata dalle dee dal vaso zampillante, era l'acqua della vita, quindi esse simboleggiavano l'eterna giovinezza. In qualche caso a reggere il 'vaso dell'acqua zampillante' erano anche figure maschili come nella statua del sovrano di Lagash, Gudea (Fig. 4a) o nella "Pittura dell'investitura" dipinta sulla parete sud della corte 106 nello stesso palazzo di Mari (Fig. 4b), vicino all'accesso alla sala nella quale si trovava la "Dea dal vaso zampillante". Nel dipinto campeggiano due alti alberi di palma che incorniciano la raffigurazione centrale, e un'altra alta palma si trovava al centro della stessa corte 106, a testimoniare il profondo legame esistente nella cultura mesopotamica tra "acqua della vita" e "albero della vita". Legame che risulta evidente anche nella Faccia B della stele di Ur-Namma, dove l'acqua della vita bagna l'"albero sacro o albero della vita", oggetto di libagioni da parte del re anche nel secondo registro della Faccia A, nel quale l'"albero della vita" si trova di fronte alla dea Ningal seduta in trono (Fig. 3c).

Ancora un albero di palma con i frutti che pendono ai lati è raffigurato nel sigillo su riprodotto (Fig. 4c). L'albero di palma è rappresentato alle spalle della dea Ishtar, qui rappresentata nella sua valenza di dea della guerra, con armatura, barba e arco.

Nella raffigurazione del sigillo appena visto l'"albero della vita", espressione iconografica dell'eterno rinnovarsi della vita, è intrinsecamente legato alla dea Ishtar e quindi al rinnovarsi della natura, alla morte e rinascita di Dumuzi, sposo

della dea, e prima ancora della stessa Ishtar, grazie al ruolo fondamentale svolto dall'“acqua-della-vita”. Nella sua valenza intrinseca e nel suo profondo legame con l'“acqua-della-vita”, l'“albero della vita” richiama alla mente la *leuke kyparissos*, l'albero di luce, che secondo la dottrina orfica è posto al limite tra i due mondi, presso la fonte “che dà la vita” agli iniziati, dov'è l'acqua “di vita” che risospinge nel corpo e precede, nella strada verso l'Ade, la fonte che ridà la memoria e che porta alla dimora beata<sup>41</sup>. Nelle lamine cretesi e in quella tessala, in cui manca il bivio dell'Ade, l'albero della luce è posto davanti alla fonte di destra, quella la cui acqua perenne disseta gli iniziati orfici. Anche nella lamina da Hipponion l'avverbio *πρόσθεν* al v. 6 suggerirebbe che le anime, superata la prima fonte, proseguano verso la fonte di Mnemosyne (si veda oltre), facendo intuire un cammino unico piuttosto che di un bivio.<sup>42</sup> Sembra inoltre di poter vedere un voluta contrapposizione tra il cammino in discesa percorso dalle anime che bevono alla fonte senza nome, *ἐρχεα<ι>* al v. 15, e il cammino in ascesa cui si avviano le anime degli iniziati, *στείχουσι* al v. 16. Una *Λευκὰς Πέτρη* è posta prima dell'accesso all'Ade, con presumibile funzione liminare, anche nella descrizione degli Inferi di Omero (*Od.* XXIV, 11)<sup>43</sup>.

In Mesopotamia, come su accennato, l'“albero della vita” era considerato un elemento cosmico, esso è ampiamente rappresentato nell'arte vicino-orientale sin dalla fine del III millennio a.C., per secoli esso è stato raffigurato come nella stele di Ur-Namma, come un albero di palma. La raffigurazione dell'“albero della vita” si diffuse nel Tardo Bronzo antico (1600-1200 a.C.) su molte tipologie di oggetti, come sigilli cilindrici, gioielli, avori, bronzi che ebbero un'ampia circolazione in tutto il Mediterraneo, specialmente a Creta e a Cipro, come nell'a-



4 c

41. Si veda M. TORTORELLI GHIDINI, «Da Orfeo agli Orfici» *op. cit.*, pp. 38-39.

42. Si veda *Ivi*, p. 36 con n. 141.

43. Per una rapida panoramica della dottrina della reincarnazione nella Grecia antica si veda B. DOMERGUE, *La réincarnation et la Divinisation de l'homme dans les religions. Approche phénoménologique et théologique*, Serie Teologica vol. 24, Roma 1997, specialmente pp. 55-69.



5 a



5 b

Fig. 5

a Anello d'oro da Micene. Atene, Museo Nazionale. b Vaso di Exekias da Vulci. Monaco

c Stele tombale da Arcadia. Atene, Museo Nazionale. d Cratere a figure rosse da Ruvo. Jatta Museum

nello d'oro da Micene (Fig 5 a). Nell'VIII sec. a.C. appare nel Vicino Oriente una nuova tipologia di raffigurazione dell'"albero della vita" che mostra una figura umana che emerge da un albero. Interpretata come la raffigurazione della nascita di Horus essa è molto frequente sugli avori fenici.

Alla fine del VI sec. a.C. la raffigurazione dell'"albero della vita" appare ad Atene, ma con profonde modifiche artistiche. L'origine dell'albero sacro nell'arte greca è solitamente attribuita all'influenza delle contemporanee culture vicino-orientali<sup>44</sup>. Uno degli esempi più significativi è rappresentato dalla coppa di Exekias con la raffigurazione proprio di Dioniso, su una barca da cui cresce un'ampia vite che domina la parte superiore della scena (Fig 5 b), con chiari riferimenti a Dioniso come dio della vegetazione. È interessante vedere come anche il rituale per Dumuzi-Tammuz, al quale si è accennato in precedenza, iniziasse proprio con lamentazioni cantate mentre un cedro sacro cresceva nel recinto del tempio



5 c



5 d

44. N. KOUROU, «The Sacred Tree in Greek Art. Mycenaean versus Near Eastern Traditions», in S. RIBICHINI, M. ROCCHI, P. XELLA (a cura di), *La Questione delle Influenze vicino-orientali sulla religione greca*, CNR Roma 2001, pp. 31-53.



dell'Eanna a Uruk. Questo cedro sacro non solo indicava il luogo in cui il dio Dumuzi-Tammuz era nato, ma era esso stesso considerato sua madre.<sup>45</sup>

Origini micenee si possono attribuire anche alla raffigurazione dell'albero sacro nelle tombe, attestata frequentemente nell'arte greca sin dal periodo arcaico. Alla fine del VI sec. a.C. è stato introdotto nell'arte greca il tema figurativo del serpente che si arrampica su un albero in scene che rappresentavano il Giardino delle Esperidi (Fig 5 d). Dopo la fine del V sec. a.C. si diffuse il motivo dell'albero combinato con quello dell'eroe a cavallo e del serpente raffigurato mentre avvolge le sue spire sul tronco e sui rami dell'albero o nel giardino sacro (Fig 5 c).

Nell'arte vicino-orientale il serpente è un elemento ctonio molto diffuso, la sua raffigurazione richiama l'eterno ciclo della vita e della morte. Nella cultura mesopotamica, infatti, il suo continuo rinnovarsi, il cambiare la pelle, rappresenta la rinascita, il ritorno alla vita e alla giovinezza. Nella Saga di Gilgamesh, per l'esattezza nella XII tavoletta della versione classica, babilonese del poema che riprende strettamente il poemetto sumerico *Gilgamesh, Enkidu e gli Inferi*, Utu-napishti, il Noè mesopotamico, l'eroe che ha salvato l'umanità dal Diluvio, su richiesta della moglie rivela a Gilgamesh l'esistenza di una pianta "le cui radici sono simili a un rovo, le cui spine come quelle di una rosa, punge[ranno le mani]" (vv. 268-269) che si trova in fondo all'Apsu, il mare di acqua dolce, sede del dio Enki-Ea, il dio della saggezza che ha salvato Inanna-Ishtar dagli Inferi. Dopo averla presa, Gilgamesh dice al battelliere che quella è la "Pianta del battito-del-cuore", grazie alla quale un uomo può ritornare al suo vigore e ne stabilisce il nome "Il vecchio ringiovanito" (vv. 278-281). La pianta avrebbe dovuto concedere quindi l'eterna giovinezza e Gilgamesh la porta con sé nel suo viaggio di ritorno alla sua città, Uruk, perché ne mangino gli anziani della città. Ma dopo aver viaggiato per trenta leghe si ferma per la notte, Gilgamesh trova uno stagno "le cui acque erano fresche, si tuffò in esse e si lavò nelle acque. Un serpente annusò la fragranza della pianta, si avvicinò [in silenzio] e prese la pianta; quando si girò per andarsene, mutò pelle". Il serpente cambia la pelle, quindi rinnovandosi, nel suo cambiare pelle si esprime quel ritorno alla giovinezza e soprattutto la rinascita ovvero la vita eterna tanto anelata dal re di Uruk che, sebbene per due terzi divino è destinato a morire.

L'acqua fresca dello stagno in cui si bagna Gilgamesh, che in qualche modo gli impedisce di raggiungere la vita eterna votandolo a morte certa, non può non richiamare alla mente "la fresca acqua", lo ψυχρὸν <h>ύδωρ del lago di Mnemosyne, ai vv. 6-7 e 12 della lamina da Hipponion, o anche lo ψυχρὸν Ὑδωρ dei vv. 4-5 e 9 della lamina di Petelia. La "fresca acqua" che scorre nella fonte di Mnemosyne che nella lamina di Petelia è stata interpretata come "acqua di morte" che "calma il morto" dandogli la "morte definitiva".<sup>46</sup>

45. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness*, op. cit.

46. V. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, trad. it. Torino 1972, p. 314.

Sarà proprio grazie alla dea Mnemosyne che l'anima dell'iniziato orfico ricorderà di non bere l'acqua della prima fonte, ma la "fresca acqua" del lago, cioè della fonte di Mnemosyne. Come si è detto, una delle funzioni principali delle lamine era proprio quello di indicare al defunto cosa dire, cosa fare, cosa non fare una volta arrivato agli Inferi. Molte lamine orfiche contenevano dei sintetici promemoria per il defunto, affinché ricordasse come doveva comportarsi. Nella lamina orfica da Hipponion, in particolare, si nota come sia sottolineato che il defunto conosce perché ricorda i luoghi che deve evitare e quelli verso cui deve andare; le parole fondamentali che deve dire ai custodi degli Inferi. Viene quindi sottolineato il ruolo decisivo della memoria e della dea che la rappresenta, Mnemosyne. La dea Mnemosyne ha il ruolo fondamentale di aiutare l'anima del defunto a ricordare quello che deve fare al suo arrivo nel mondo dell'aldilà (così non solo nella lamina di Hipponion, ma anche in quelle di Entella, Petelia, Farsalo ed Eleutherna). Non ricordando i defunti finirebbero per bere l'acqua della prima fonte, nel non recitare le formule corrette ai custodi dell'oltretomba, ricominciando così il ciclo vitale.

Come si è già visto, anche nella *Discesa di Inanna agli Inferi* e nella *Discesa di Ishtar agli Inferi* il dio Ea/Enki dà una serie precisa di istruzioni agli invertiti su come comportarsi, cosa dire, cosa non fare una volta giunti negli Inferi, ma con finalità opposta: non rimanere imprigionati nel "Luogo-senza-ritorno". Il fine raggiunto dal dio della saggezza per le figure da lui create, verrà mancato invece da Gilgamesh per l'amico Enkidu<sup>47</sup>. Sia nella XII tavoletta dell'Epopea classica di Gilgamesh che nel poemetto sumerico *Gilgamesh, Enkidu e gli Inferi* Gilgamesh fa una serie di raccomandazioni ad Enkidu, amico nell'Epopea Classica, servitore nel poemetto sumerico, prima che questi scenda agli Inferi, affinché possa tornare vivo dagli Inferi. Enkidu non segue i consigli di Gilgamesh e "il lamento degli Inferi" lo intrappola.

Il primo dei consigli che Gilgamesh aveva dato ad Enkidu era "non indossare una veste pura/pulita" in cui sembra di poter vedere un parallelo, in opposizione, con la veste bianca indossata dagli iniziati orfici e con le parole riportate nelle lamine da Turi, parole che il defunto doveva dire di fronte a Persefone: "Vengo pura tra i puri o regina degli Inferi"<sup>48</sup>, dichiarando quindi che la sua anima si trova in uno stato di purezza. Qui la purezza è sottolineata per facilitare la fine del ciclo della metempsicosi, lì, nei consigli di Gilgamesh ad Enkidu è considerata come elemento distintivo da evitare per non rimanere intrappolato negli Inferi. E proprio per lavarsi e quindi purificarsi Gilgamesh si era immerso nelle

47. Si veda G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, Milano 1992.

48. Si veda M. TORTORELLI GHIDINI, *Figli della Terra e del cielo stellato*, op. cit., p. 30: "Vengo tra i puri puri, o regina degli Inferi". Per una traduzione leggermente diversa si veda A. BERNABÉ, «Nuovi frammenti orfici», op. cit., p. 57. "Vengo tra i puri o pura regina degli Inferi".

“fresche acque” dello stagno lasciando sui bordi la pianta dell’eterna giovinezza poi mangiata dal serpente. In precedenza, dopo che Uta-napishti aveva terminato il racconto del Diluvio concludendo che non c’era speranza per Gilgamesh di ottenere la vita eterna, il Noè sumerico ordinò che il re di Uruk venisse portato al lavatoio affinché “possa lavare i suoi riccioli arruffati, fino a diventare quanto più pulito possibile” che “il suo corpo sia bagnato fino a diventare più chiaro possibile”, avrebbe quindi indossato “una veste regale” che, fino a che lui non avrebbe “raggiunto la fine del suo cammino” non avrebbe “mostrato alcuna macchia, ma sarebbe rimasta fresca e nuova”.<sup>49</sup>

Le lamine da Turi, come quelle da Pelinna, non contengono alcun riferimento alla dea Mnemosyne e, quindi, alla necessità per il defunto di salvarsi ricordando. La rinascita qui avviene attraverso il grembo della madre, Persefone, che ha quindi un ruolo salvifico. Al contempo nelle lamine *mnemosynie* manca ogni riferimento alla dea Persefone, come anche nelle lamine cretesi. Secondo alcuni<sup>50</sup> si tratterebbe di due fasi successive, mai menzionate entrambe, allo stato attuale delle conoscenze, nelle stesse lamine; alla fase connessa alla dea Mnemosyne, rappresentata dalle lamine da Hipponion, Entella, Petelia, Farsalo ed Eleuterna, seguirebbe la fase di cui è garante Persefone con altri dèi degli Inferi. Del resto, come sottolinea lo stesso Bernabé, nella lamina da Hipponion, connessa con la fase di Mnemosyne, alla linea 13 si vede come i custodi non abbiano il potere di prendere la decisione definitiva sulla sorte dell’anima del defunto appena giunta agli Inferi, ma devono andare da Ade per chiedergli quale sarà il suo destino. L’autore vede in questo importantissimo verso l’anello di congiunzione tra il gruppo collegato a Mnemosyne e le lamine di Turi, in cui l’anima stessa afferma di fronte ad Ade o a Persefone di essere pura, ovviamente l’iniziazione e la purificazione sono il presupposto indispensabile per la salvezza del defunto e devono essere compiute quando è ancora in vita.

Inoltre le lamine da Turi non danno indicazioni al defunto, ma parlano in prima persona e sembrano avere pertanto una valenza propria, quasi come se avessero funzioni magiche. Anche altre lamine che contengono saluti indirizzati al morto, forse erano concepite come degli amuleti con funzioni magiche. Ecco che alcuni studiosi hanno visto un forte legame tra queste laminette e degli oggetti d’oro di origine fenicio-punica<sup>51</sup>, iscritti con formule profilattiche, rinvenuti a Cartagine e in Sardegna in tombe del

49. Tavoletta XI, vv. 253-261. Di veda A. GEORGE, *The Epic of Gilgamesh*, London 1999.

50. A. BERNABÉ, «Nuovi frammenti orfici», *op. cit.*, pp. 56-57.

51. Ipotesi sostenuta soprattutto da R. KOTANSKY «Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets», in C.A. FARAONE, D. OBBINK (edd.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York/Oxfords 1991, pp. 107-283, specialmente pp. 114-116.

VII-V sec. a.C.<sup>52</sup> o con delle sottili sfoglie d'oro trovate in tombe palestinesi del II sec. a.C.<sup>53</sup>.

La presenza di Persefone è chiara anche in alcune lamine auree macedoni con iscrizioni in lingua greca, rinvenute in tombe del IV sec. a.C. a Egion, Meteone, Peonia e Pella, che sembra possano essere annoverate allo stesso contesto orfico-bacchico. Nell'*inscriptio* di Pelinna ricorrono insieme, al verso 2, Persefone e Dioniso con l'epiteto di *Bakchios*. Non sembra inopportuno qui ricordare che Dioniso e Persefone sono citati insieme anche nei *pinakes* locresi.

Alcuni studiosi<sup>54</sup> vedono tanto dietro le lamine di Pelinna e Turi, quando dietro quelle di Hipponion, Petelia e Farsalo un "originario rito iniziatico cretese", un modello religioso comune basato sulla coppia madre/figlio che avrebbe portato alla coppia Persefone/*Bakchios* (= Dioniso o suo iniziato) a Pelinna e Turi, e alla coppia Mnemosyne/*bakchoi* a Hipponion, Petelia e Farsalo. Il modello della Grande Madre egea, secondo questa interpretazione, si adatterebbe di volta in volta ai diversi contesti culturali: la Grande Madre sarebbe divenuta la Regina degli Inferi materna e salvifica nella serie *persephonia*, mentre sarebbe stata intellettualizzata nella pitagorica dea della Memoria, madre dei *bakchoi*, nel gruppo ipponiate. Ci sarebbe quindi, secondo questi studiosi<sup>55</sup>, un legame tra le laminette cretesi di Eleutherna e il culto anch'esso cretese della πάντων Μήτηρ. Una Grande Madre che versa acqua agli iniziati ricorre anche in un'epigrafe festia del II sec. a.C. Si potrebbe individuare anche un nesso tra l'antico culto cretese della πάντων Μήτηρ e il nome Παντομάτριον del porto della stessa Eleutherna e forse persino con l'integrazione [Π]αμμάτ[ω]ρι proposta da Colli nella lamina C di Turi<sup>56</sup>. Secondo la studiosa Tortorelli Ghidini "Dietro la Grande Madre dell'epigrafe festia che disseta i pii potrebbe celarsi la divinità mancante delle lamine cretesi, dispensatrice salvifica dell'acqua di conoscenza cui beve l'iniziato dei testi di Eleutherna". La stessa Grande Madre del mondo Minoico-Miceneo il cui culto è strettamente connesso a quello dell'albero sacro, di cui si è parlato sopra. Nella raffigurazione Egea della Grande Madre insieme all'albero sacro, l'influenza orientale è accentuata dagli elementi cosmici, come la Luna e le stelle. Spesso la Grande Madre è raffigurata direttamente come lo

52. Lamina aurea con iscrizione fenicia proveniente dal tophet di Sulcis (VII sec. a.C.) che contiene un'invocazione a Baal Ammon (si veda M. G. AMADASI GUZZO, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, Roma 1967, Sard. 38).

53. Ipotesi comunque non accettata da altri studiosi.

54. Ipotesi già presentata in KERN, *Orphicorum fragmenta*, op. cit., 32 b IV e ripresa più recentemente da M. TORTORELLI GHIDINI, «Da Orfeo agli Orfici», op. cit., pp. 40-41.

55. O. KERN, *Orphiker auf Kreta*, "Hermes", LI (1916), pp. 554-567; LII (1917), p. 475; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati orfici*, Milano 2001, pp. 86-93; M. TORTORELLI GHIDINI, «Da Orfeo agli orfici», op. cit., pp. 40-41.

56. Cfr. 4 [A 68] Colli.

stesso albero sacro, con il quale è spesso personificata. Non si può non pensare qui alla leggenda che vuole Dumuzi-Tammuz nato proprio dall'albero sacro posto nel santuario della dea Inanna-Ishtar a Uruk.

Creta era anche il luogo in cui, secondo il poeta Orfico, Dioniso era nato e aveva trascorso la prima parte della sua vita<sup>57</sup>. Sempre secondo il poeta Orfico, Apollo avrebbe preso i resti di Dioniso a Creta per poi portarli a Delfi e seppellirli<sup>58</sup>. Nei frammenti dei *Cretesi* di Euripide il solista parla della vita pura che ha condotto:

dal momento in cui divenni un iniziato di Zeus Ideo, e dopo aver celebrato il tuono di Zagreo che si aggira per la notte e le feste in cui si mangia carne cruda, e aver levato le torce per la Madre della Montagna, ed essere stato consacrato <nelle danze in armi> dei Cureti, io ricevetti il titolo di *bacchos*.<sup>59</sup>

Nel testo trova conferma l'identità Dioniso-Zagreo, epiteto attribuito a Dioniso a partire da Callimaco<sup>60</sup>, anche se verosimilmente l'assimilazione del dio con Zagreo era molto più antica<sup>61</sup>. Sembra inoltre che Zagreo giocasse un qualche ruolo in misteri ritenuti di origine cretese<sup>62</sup>. La presenza stessa del dio Dioniso a Creta sin dal II millennio a.C. era stata già dimostrata anni or sono grazie alla pubblicazione di una tavoletta micenea in lineare B da La Canea<sup>63</sup>.

Le 'danze in armi' richiamano invece alla mente la "danza" popolare che si svolgeva annualmente nel corso dei festeggiamenti in onore di Inanna-Ishtar, di cui parla *Il poema di Agushaya*, VII:15-19, "Si effettuerà ogni anno, debitamente istituita una "danza" nel *parsimu* dell'anno", del resto già all'inizio del poema la dea stessa dea "balla" davanti a dèi e re (II:1). L'epiteto da cui prende nome il Poema, Agushaya attribuito alla dea anche nella forma Gushaya / Gushêa, potrebbe essere reso come "Colei che balla una danza turbinante"<sup>64</sup>. La guerra stessa è la "danza sacra di Inanna", come nel poema la *Vittoria di Inanna sull'E-bih*, vv. 38 e 97. Nel poema, ai vv. 174-176 la dea si elogia dicendo: "Ho dato agli omosessuali pugnale e spada, tamburi e tamburini agli invertiti, ho mutato la personalità dei travestiti", trasformandoli da uomini in donne, il Travestitismo,

57. Si veda M. L. WEST, *The Orphic Poems*, op. cit., p. 151.

58. Cfr. M. L. WEST, *The Orphic Poems*, op. cit., p. 150.

59. Eur. fr. 472 (9-15) Nauck.

60. Call. Fr. 43, 117 Pfeiffer.

61. M. TORTORELLI GHIDINI, «Da Orfeo agli orfici», op. cit., p. 14; EAD., *Figli della Terra e del Cielo stellato*, op. cit. p. 18.

62. Si vedano M. L. WEST, *The Orphic Poems*, op. cit., p. 154; M. TORTORELLI GHIDINI, *Figli della Terra e del Cielo stellato*, op. cit. p. 18 con note 52-53.

63. Si veda L. GODART, Y. TZEDAKIS, «Les nouveaux teste en linéaire B de la Canée», *RFIC*, 69 (1991), pp. 129-149; G. PUGLIESE CARRATELLI, «Dioniso in Creta», *PdP*, 46 (1991), pp. 443-444.

64. Cfr. J. BOTTÉRO, S. N. KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, op. cit., p. 222.



del resto, era uno dei poteri della dea. Nelle feste più o meno orgiastiche in onore di Inanna-Ishtar, dea dell'amore e della guerra<sup>65</sup>, i due aspetti si combinavano in danze, parate e mimi, in cui gli officianti della dea, vestiti da donna, brandivano armi, probabilmente di legno, parodiando la guerra e il combattimento. Tra gli attributi degli officianti della dea fondamentali erano Pugnale e Mazza. Danze in armi quindi, al pari di quelle cretesi ricordate da Euripide.

Rimanendo in ambiente orientale si devono ricordare anche le lamine rinvenute a Olbia Pontica nel corso degli scavi sovietici<sup>66</sup>. Gli scavi hanno portato alla luce molte testimonianze del culto di Dioniso nella colonia greca dal VI sec. all'epoca Ellenistica, in particolare un buon numero di tavolette d'osso, datate al V sec., lunghe tra i 5 e i 7 centimetri, con gli angoli arrotondati, rinvenute sia nell'area sacra settentrionale dell'Agora sia nell'area residenziale. La forma di queste lamine ossee ricorda in modo singolare le tavolette cuneiformi, specialmente quelle di epoca neo-babilonese (Fig. 6). Nonostante la diversità del materiale, osso per le lamine da Olbia pontica, argilla per le tavolette cuneiformi e la diversa larghezza del *ductus* estremamente ampio nelle lamine pontiche (Fig. 6 a), incredibilmente ridotto in quelle cuneiformi, le sagome delle due diverse tipologie di testi sono quasi perfettamente sovrapponibili (Fig. 6 b).

Le tavolette ossee da Olbia sono di solito lisce su entrambi i lati, la maggior parte è anepigrafa, solo tre di esse, rinvenute nel 1951, ma edite solo nel 1978, sono iscritte<sup>67</sup>. Queste tavolette (n. 94 a,b,c)<sup>68</sup>, risalenti al V sec. a.C., portano le seguenti iscrizioni<sup>69</sup>:

1. Βίος θάνατος βίος / Ἀλήθεια / Α Ζ / Διο Ὀρφικ[οί]
2. Εἰρήνη Πόλεμος / Ἀλήθεια Φεῦδος / Διο Ζ / Α<sup>70</sup>
3. Διο Ζ / [Φεῦδος] Ἀλήθεια / Σῶμα Φυχή / Α<sup>71</sup>

65. Ishtar era infatti in origine una dea semitica della guerra, assimilata nel corso del III millennio a.C. alla sumerica Inanna, dea dell'amore libero.

66. Borysthènes, una delle colonie greche più settentrionali fondata all'incirca all'inizio del VI sec. presso l'estuario del fiume Bug.

67. Si veda Fig. 6 a, b, c.

68. L. DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève 1996.

69. Edite in ANNA S. RUSJAEVA, «Orfizmi i kul't Dionisa v Ol'vii», *VDI* (Vestnik Drevnej Istorii), CXLIII (1978), pp. 87-104 poi riprese in F. TINNEFELD, *ZPE* (Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik), XXXVIII (1980), pp. 68-71. Si vedano anche E. DETTORI, «Testi 'orfici' dalla Magna Grecia al Mar Nero», *PdP*, 51 (1996), pp. 292-310; P. LÉVÊQUE, «Apollon et l'orphisme à Olbia du Pont», in *Tra Orfeo e Pitagora*, op. cit., pp. 81-90; M.L. WEST, *The Orphic Poems*, op. cit., p. 17.

70. Sul verso di questa lamina è inciso un disegno composto da un rettangolo oblungo, diviso in sette caselle all'interno di ciascuna delle quali è stato graffito un piccolo cerchio. Si tratterebbe secondo M.L. WEST p. 17 della raffigurazione di uno strumento musicale o di una tavola per le offerte. Si veda M.L. WEST, «The Orphics of Olbia», *ZPE*, XLV (1982), pp. 17-29; Id., *The Orphic Poems*, op. cit., p. 17.

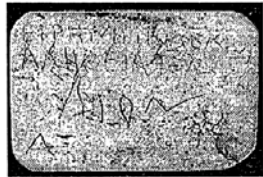
71. Sul verso di questa lamina è inciso un quadrato con due diagonali, si veda M. L. M. L. M. L. WEST, «The Orphics of Olbia», *ZPE*, XLV (1982), pp. 17-29; Id., *The Orphic Poems*, op. cit., p. 17.

Βίος θάνατος βίος  
'Αλήθεια  
Α Ζ  
Διον'Ορφικ[οι]



1.recto

Ειρήνη Πόλεμος  
'Αλήθεια ψεύδος  
Διο Ζ  
Α



2.recto

Διο Ζ  
[ψεύδος] 'Αλήθεια  
Σώμα ψυχή  
Α



3.recto

6 a



6 b

Fig 6

a Lamine ossee da Olbia Pontica

b Tavoletta neo-babilonese del 594 a.C. (Nebuchadnezzar II). Londra, British Museum

Secondo West queste lamine sarebbero dei *membership tokens* che simboleggiavano la partecipazione a riti bacchici, ai quali non tutti i cittadini potevano partecipare, ma solo gli iniziati. Altri<sup>72</sup> le hanno interpretate come oggettini tratti a sorte da dei contenitori (*kalthos* o *kiste*) o come “segni dell’identità orfica”<sup>73</sup>. Le parole graffite sulle lamine portano a pensare che nel centro orientale esistesse una comunità di persone che credeva in una dottrina connessa con l’anima e con la vita dopo la morte, come lascia intendere l’espressione *Vita. Morte. Vita.* graffita nella prima linea della lamina 1<sup>74</sup>. Il riferimento martellante alla Verità presente in tutte e tre le iscrizioni<sup>75</sup>: 1. *Vita. Morte. Vita. Verità. A Z Dio(niso) Orfic(o/i)*; 2. *Pace. Guerra. Verità. Menzogna Dio(niso) Z. A.*; 3. *Dio(niso) Z [Menzogna]. Verità. Corpo.*

72. Si veda J.G. VINOGRADOV, «Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphicher Plättchen von Olbia», in A. MASARACCHIA (a cura di), *Orfeo e l’Orfismo. Atti del Seminario Nazionale. Roma-Perugia 1985-1991*, Roma 1993, pp. 77-86, specialmente p. 81.

73. Si veda N. THEODOSSIEV, «Cult Clay Figurines in Ancient Thrace: Archeological Evidence for the Existence of Thracian Orphism», *Kernos* 9 (1996), pp. 219-226; M. TORTORELLI GHIDINI, «I giocattoli di Dioniso tra mito e rituale», in M. TORTORELLI GHIDINI, A. STORCHI MARINO, A. VISCONTI, *Tra Orfeo e Pitagora*, op. cit., pp. 255-263.

74. Si veda anche M. TORTORELLI GHIDINI, *Figli della Terra e del cielo stellato*, op. cit., p. 19 con note 55-57.

75. Traduzione di M. L. WEST, *The Orphic Poems*, op. cit., p. 17.

*Anima*. A. fa pensare a una verità rivelata ai soli iniziati<sup>76</sup>. Sembra quindi di essere di fronte a una comunità 'orfica', che credeva che la vita cominciasse dopo la morte del corpo e verosimilmente anche nella metempsicosi, anche se non si sa a cosa si riferisca esattamente l'aggettivo Orfico contenuto nella prima linea della lamina 1, potrebbe essere riferito a Dioniso, agli iniziati o anche ai riti. Si può ritenere che la teologia in cui credevano questi iniziati orfici così decentrati verso oriente rispetto al mondo greco, vedrebbe in Dioniso un garante<sup>77</sup>. Secondo alcuni studiosi<sup>78</sup> il culto orfico si sarebbe innestato ad Olbia pontica su un culto più antico già presente in precedenza nel centro. L'orfismo verosimilmente avrebbe attecchito a Olbia intorno alla metà del V sec. a.C. quando si diffusero ampiamente in tutta l'area orientale i culti Bacchici, nati probabilmente dallo stesso sostrato ionico del pitagorismo. La Verità così incalzante nelle lamine di Olbia pontica<sup>79</sup> da rivelazione che sfugge all'oblio diviene parola sacra, riservata al solo iniziato, indicando che tutto ciò che è relativo a Dioniso è vero. Questo insistere sulla Verità, soprattutto nell'esortazione rivolta ai custodi a "dire tutta la verità" che si trova nella lamina di Pharsalos richiama alla mente un passo dell'Enûma Elish, versi VI 20-22: "Il Re rivolse dunque queste parole agli Anunnaki: / 'Fino ad ora voi non avete mai detto che la Verità, certo! / Ebbene! Non pronunciate ancora che parole veritiere!'. Dove la Verità è nelle parole degli dèi, gli Annunaki appunto, che con la loro decisione permetteranno a Marduk di sconfiggere Tiamat, trasformando in realtà le decisioni dell'assemblea divina.

La lamina N. 93<sup>80</sup>, trovata a Bérézan, è costruita intorno a un gioco numerico, basato sui numeri 7, 70, 700, 7000, alcuni dei quali accompagnati da una designazione del dio e da un nome di animale, rispettivamente lupo, leone, Arciere divino – forse Apollo – delfino. Siamo di fronte ad una griglia numerica di interpretazione tutt'altro che ovvia. Pierre Lévêque<sup>81</sup> paragona questa successione ad un passo della *Repubblica* di Platone (IX 587 D) in cui si cerca di capire a quale distanza si trovi il re dal tiranno e, con una dimostrazione molto particolare, si arriva ad elevare 9 al quadrato e poi al cubo. Il gioco di numeri della lamina N. 93 si inserisce in un contesto di interesse per la progressione numerica in ragione di 10 a partire da sette, documentato anche da altri dati e diffuso nell'area ionica durante il V sec. a.C. Secondo Pierre Lévêque tale

76. Che continua in maiuscolo: *Dionysos Orphikoi. Zagreus (?) / Dionysos / Dionysos*.

77. P. LÉVÊQUE, «Religion poliade et sectes», *Kernos*, X (1997), pp. 233-240; IDEM, «Apollon et l'orphisme à Olbia du Pont», in *Tra Orfeo e Pitagora*, op. cit., pp. 81-90. Ripresa da M. TORTORELLI GHIDINI, *Figli della Terra e del Cielo stellato*, op. cit., p. 151.

78. M. L. WEST, *The Orphic Poems*, op. cit., p. 18.

79. Si veda M. TORTORELLI GHIDINI, *Figli della Terra e del Cielo stellato*, op. cit., pp. 159-161.

80. Secondo la numerazione di L. DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, op. cit.

81. P. LÉVÊQUE, «Apollon et l'orphisme a Olbia du Pont», in TORTORELLI GHIDINI-STORCHI MARINO- VISCONTI, *Tra Orfeo e Pitagora*, op. cit., p. 83.

progressione potrebbe essere legata ai sette livelli di iniziazione nella mistica mitriaca.

Numeri, animali, dèi: elementi diffusissimi nella cultura mesopotamica sovente in connessione tra loro. È a tutti noto come il numero 7 ricorra spesso nella cultura e nella letteratura mesopotamica, ove spesso designa il concetto di completezza, ciò di cui si dice che sia avvenuto per sette volte o per sette giorni e sette notti si è svolto in modo totale, completo. Non solo, sette, come si è visto, è il numero dei poteri di cui si riveste Inanna-Ishtar quando scende agli Inferi, sette sono le mura che circondano il Palazzo Ganger, ovvero gli Inferi, sette sono i giorni della durata del Diluvio, per sette giorni Utu-napistim aspetta dopo la fine del Diluvio prima di liberare la colomba, sei giorni e sette notti è il tempo che Gilgamesh deve trascorrere senza dormire per sperare

nella vita eterna, sette quindi i pani che cucina la moglie di Utu-napistim per provare a Gilgamesh che ha dormito per tutta la durata della prova. Gli esempi sono infiniti e sarebbe inutile continuarne l'elencazione. Più interessante può essere ricordare l'uso di animali personificati nella letteratura popolare vicino-orientale antica come in varie rappresentazioni artistiche che raffigurano spesso musicisti-animali nell'atto di suonare uno strumento a fiato o a corda o di innalzare un canto (Fig. 7) o come portatori di offerte agli dèi. Non ultimo occorre ricordare come alcuni numeri fossero connessi a delle determinate divinità, si pensi solo all'elenco di 52 epiteti di Marduk con cui si chiude l'Enûma Elish, "La glorificazione di Marduk", che si richiama a una numerologia precisa. 10 era il numero attribuito a Marduk al quale si somma 40 che era il numero attribuito ad Ea; si raggiunge così il numero 50, attribuito ad Enlil (sovrano degli dèi e degli uomini), superato dal dio Marduk grazie all'aggiunta degli ultimi due epiteti, che lo rendono superiore anche nel numero a tutti gli dei e in qualche modo la somma di tutti loro o almeno di quelli più rilevanti.

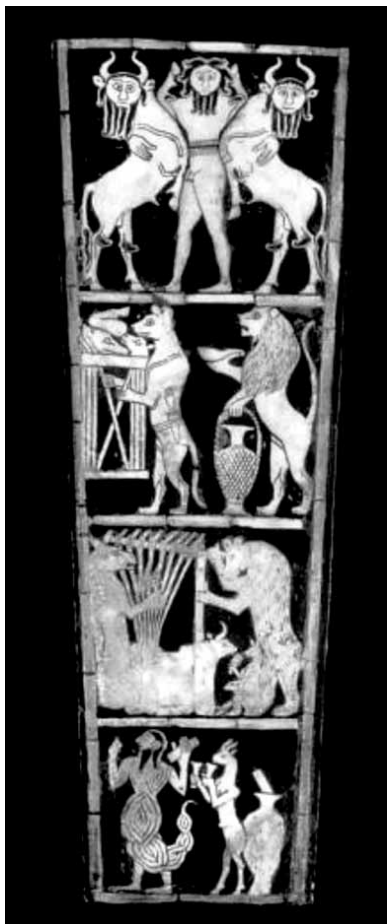


Fig. 7. PG 789 "grande lira". Tombe reali di Ur, III millennio a.C.

Il continuo riferirsi al poema babilonese e ai suoi legami con le dottrine orfiche non deve sorprendere data la vasta e lunga fortuna di cui godette l'Enûma Elish: secondo quanto riportato da Eusebio da Cesarea il poema fu riassunto da Beroso, sacerdote del dio Bêl a Babilonia, autore di un'ampia opera, purtroppo andata perduta i *Babiloniaka*, che voleva riassumere e presentare ai greci, in greco, la cultura, la storia e la letteratura mesopotamiche. Eusebio da Cesarea riassume due differenti versioni dell'Enûma Elish, entrambe risalenti al sacerdote del dio Bêl. Eusebio riporta anche il riassunto molto conciso del poema che faceva Abideno. Le vicende narrate nell'Enûma Elish si riconoscono bene anche nel riassunto molto più tardo che ne faceva Damascio, neoplatonico che scriveva ad Atene verso il 480 d.C. nella sua opera *Aporie e loro soluzioni riguardo i primi principi*. Damascio utilizza un testo in greco molto più vicino all'originale di quello attribuito a Beroso, che conosciamo tramite Eusebio.

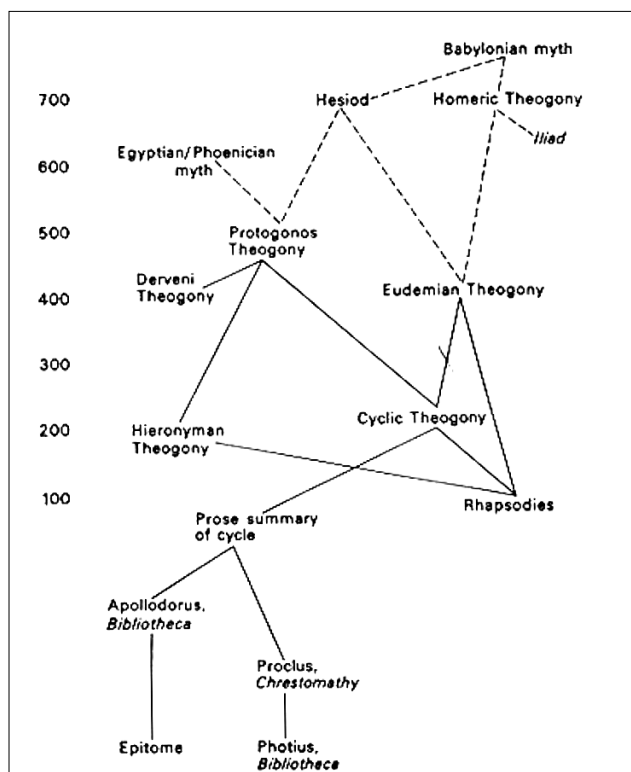


Fig. 8. Stemma della Teogonia orfica tratto da M.L. WEST, *The Orphic poems*, op. cit., p. 264

Per concludere ci si vuole soffermare su alcuni scongiuri della serie *Maqlû*, che complessivamente comprende un centinaio tra scongiuri e riti di accompagnamento<sup>82</sup>. Protagonisti erano gli esorcisti o sacerdoti-*āšipu* che svolgevano un rito per liberare il paziente sul quale era stato lanciato un incantesimo. Ed era proprio il paziente in prima persona a parlare. Nonostante la finalità di questi testi fosse sconfiggere le streghe riportandole nel mondo dei morti, si notano alcuni elementi interessanti. Nel terzo scongiuro (I 42-49)<sup>83</sup> l'orante dice:

82. Si veda T. ABUSCH, *Mesopotamian Witchcraft. Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft beliefs and Literature*, Ancient Magic and Divination V, Leiden 2002.

83. Si veda T. ABUSCH, *Mesopotamian Witchcraft*, op. cit., pp. 275-276.



La mia città è Zabbala, la mia città è Zabbala,  
 della mia città Zabbala, due sono le sue porte:  
 una per il sorgere del sole, la seconda per il tramonto del sole,  
 una per il sorgere del sole, la seconda per il tramonto del sole  
 Sollevando una fronda spezzata di palma e una pianta *maštakal*,  
 offro acqua agli dei del Cielo:  
 “Come io purifico voi,  
 Possiate voi purificare me”

La città di Zabbala in questo tipo di testi aveva una valenza cosmica, una specie di *Axis Mundi* che segnava il luogo di incontro tra Terra, Cielo e Inferi, qui colui che parla immagina di percorrere un viaggio simile a quello del sole, che attraversava il Cielo durante il giorno, gli Inferi di notte. L'orante immagina se stesso come una stella, si trova su un tetto da dove invoca gli dèi del cielo stellato e ai quali fa un'offerta di acqua, che verosimilmente prende la forma di 'acqua zampillante' rivolta verso l'alto. Il fine di questa offerta è purificare per essere purificato, l'orante offrendo acqua agli dèi del cielo stellato riceve da essi la loro purificazione.

Colui che recita lo sconfiggiuro, essendo a Zabbala si trova, come si è detto, in un luogo speciale che gli permette sia di salire in Cielo che di scendere agli Inferi.

Un'ascesa al mondo degli dèi sotto forma di una stella era presente tanto nella religione ebraica che nella dottrina pitagorica delle origini. Per entrare negli Inferi deve assumere l'aspetto di un corpo astrale, che compie abitualmente il viaggio attraverso di essi e attraverso il Cielo: dopo essere salito al cielo come stella, egli giunge negli Inferi, dove si presenta alla dea Bēlet-šerī, Signora della Steppa<sup>84</sup>, come un ben accreditato messaggero degli dèi del cielo. Solo lei può concedergli di entrare nel regno infernale. Questo rituale, detto appunto *Maqlû*, si svolgeva in una notte particolare, alla fine del mese di Abu (luglio-agosto), durante la festività dei morti, quando i fantasmi erano svegli, pericolosi e ritornano nel mondo.

L'orante si identifica con le stelle per divenire un messaggero della corte celeste. L'identificazione con gli dèi del cielo stellato, le stelle, conferisce all'individuo una nuova identità, la sua identificazione o trasformazione astrale lo proteggerà durante il rito. In *Maqlû* III 151-152<sup>85</sup> si legge:

84. Bēlet-šerī era la sposa del dio nomade Amurru. A causa del collegamento concettuale esistente nel mondo mesopotamico tra steppa e Inferi, già visto a proposito dei riti per riportare in vita Dumuzi, la dea era associata anche con il regno dei morti, dove aveva la funzione di scriba. La Signora della Steppa era quindi identificata con la dea sumerica Geshtinanna, la sorella "salvatrice" di Dumuzi.

85. Si veda T. ABUSCH, *Mesopotamian Witchcraft. op. cit.*, pp. 278-279.

Io sono il Cielo, non puoi toccarmi  
 Io sono la Terra non puoi lanciare un incantesimo contro di me.

Nonostante la finalità diversa di questi testi, si possono sottolineare alcuni paralleli con quanto visto fin ora a proposito delle laminette orfiche: l'importanza dell'acqua, che richiama l'acqua della fonte "vitanda"; il rito di purificazione, che richiama la purificazione compiuta dall'iniziato già prima di morire e manifestata nelle sue parole rivolte direttamente alla dea Persefone "Vengo di tra i puri o pura regina degli Inferi", e direttamente alla dea si rivolge anche il nostro orante per ottenere l'ingresso agli Inferi; la presenza della fronda della palma (albero con cui era raffigurato usualmente l'"albero della vita" nell'arte vicino-orientale), che ricorda la *leuke kyparissos*; l'ascesa al Cielo e la discesa agli Inferi come nella lamina da Hipponion vv. 15-16; l'importanza del Cielo stellato della notte, il richiamo a Cielo e Terra insieme che ricordano la frase che gli iniziati orfici devono dire ai custodi degli Inferi "Sono figlio della Terra e del Cielo stellato", qui, nello scongiuro, con la valenza di conferire sacra inviolabilità a chi pronuncia la formula.

L'insieme di suggestioni e di elementi più o meno documentati testualmente o artisticamente sembrano permetterci di individuare nuclei di culti, riti, credenze, miti che, diffondendosi per tutto il mondo antico dal Ponto alla Magna Grecia, hanno impregnato di sé le dottrine misteriche, intrecciandosi in un imperscrutabile rete di fili diversi che, come la "rete luminosa" scagliata da Inanna-Ishtar<sup>86</sup>, illumina irradiandosi per tutto il Mediterraneo<sup>87</sup>.

#### Abbreviazioni

|      |                                               |
|------|-----------------------------------------------|
| JNES | Journal of Near Eastern Studies               |
| PdP  | La Parola del Passato                         |
| RFIC | Rivista di Filologia e di Istruzione Classica |
| VDI  | Vestnik Drevnej Istorii                       |
| WSt  | Wiener Studien                                |
| ZPE  | Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik    |

86. La *Vittoria di Inanna sull'Ebih*, vv. 15-16, qui presentata come dea del pianeta Delebat, Venere, che come tutte le stelle, attraversa il cielo e la terra.

87. Si veda anche la Fig. 8 in cui si ripropone lo stemma delle origini della teogonia orfica di H. SCHWABL, 'Weltschöpfung', RE Supp. ix. 1434-1582 (1958).