



www.otium.unipg.it

OTIVM.
Archeologia e Cultura del Mondo Antico
ISSN 2532-0335 – DOI 10.5281/zenodo.5512381



No. 2, Anno 2017 – Article 5

«Vengo puro dal puro». Iniziati e non iniziati tra culti misterici, orfismo e rituali per l'aldilà

Emiliano Cruccas[✉]

Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio, Università di Cagliari

Abstract: Mystery cults and Orphism represent two important aspects of ancient Greek religion. The connection with concepts like mortality and salvation of the soul is a key point to understand some changes in ancient cults in the transition from Classic to Hellenistic ages. The aim of this paper is to analyse the implications of these changes and the influence of mystery cults in the ancient Greek religion.

Keywords: Orphism, Mystic cults, Greek religion, Initiation

ID-ORCID: 0000-0001-8976-6333

HAGNOS, MIASMA E KATHARSIS. VIAGGIO TRA LE CATEGORIE DEL PURO E DELL'IMPURO
NELL'IMMAGINARIO DEL MONDO ANTICO

*Atti del Convegno Internazionale di Studi in onore di Simonetta Angiolillo
(Cagliari, 4-6 maggio 2016)*

a cura di Marco Giuman, Maria Paola Castiglioni, Romina Carboni

Anime fiammeggianti attonite / Squarciato il velo della cecità /
A mezzo cielo in vuoto / Denso d'inganno figurativo /
Tra ciò che hanno distrutto / E ciò che non gli toccherà /
Appare la bellezza mai assillante né oziosa /
Languida quando è ora e forte e lieve e austera
L'aria serena e di sostanza sferzante

[✉] Address: Università di Cagliari, Dipartimento di Storia, Beni culturali e Territorio, Cittadella dei Musei, Piazza Arsenale 1, 09124 - Cagliari, Italia (Email: emilianocruccas@libero.it).

Brace

Consorzio Suonatori Indipendenti
Tabula rasa elettrificata (1997)

1. PREMESSA - «πέμπε με πρὸς μυστῶ<ν> θιάσους» «CONDUCTIMI NELLA COMPAGNIA DEGLI INIZIATI» (LAMINA D'ORO ORFICA DA PHERAI).

Nel complesso sistema dei culti del mondo greco, quelli a carattere misterico rivestono un particolare interesse per la presenza di alcuni elementi di alterità rispetto ai cosiddetti culti olimpici. I punti di contatto con la dottrina orfica¹ rappresentano un ulteriore spunto di ricerca, anche per la presenza di una ricca messe di testi inerenti il rituale che, benché spesso caratterizzati da una scarsa coerenza interna, costituiscono un imprescindibile strumento per la decodificazione di alcuni linguaggi sacrali legati alle categorie del puro e dell'impuro. Scopo del presente contributo è quello di affrontare, attraverso un approccio legato al dato archeologico, ma che tenga conto anche dei supporti letterari ed iconografici, alcune tematiche legate ai concetti di purezza e impurezza per gli iniziati ai misteri. Per l'analisi di questi aspetti, verranno considerati i momenti legati alle iniziazioni e alcuni aspetti relativi alle sepolture², nel tentativo di evidenziare comuni pratiche cultuali e credenze.

¹ La bibliografia sul tema è, ovviamente, sterminata. Per un inquadramento generale delle problematiche si rimanda ai recenti EDMONDS 2011; SCARPI 2012, pp. 347-437, 627-678; GRAF, JOHNSTON 2013.

² Gli aspetti fisici legati alle sepolture c.d. orfiche vengono affrontate nel contributo di D. D'Orlando, in questo stesso volume. Il tentativo di creare una casistica delle tipologie funerarie dei seguaci dell'orfismo, già affrontato in passato da R. Parker (PARKER, STAMATOPOULOU 2004), può sicuramente permettere di evidenziare credenze condivise dai membri della comunità orfica. Durante il convegno, di cui si pubblicano qui gli atti, il tema è valso da spunto per un dibattito relativo alla contestualizzazione geografica di alcuni indicatori cultuali. Infatti, pur trovandoci davanti ad una dottrina 'universale', risulta altresì vero che alcune differenze nel dato archeologico vadano lette all'interno del contesto

2. ...E MI TUFFAI IN SENO ALLA SOVRANA SIGNORA DEI MORTI («δεσποίνας δ'ὕπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας») (OF 488, 7F)

καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῶν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί
τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος
εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὃ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ
τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.

Può darsi che non siano uomini da poco coloro che istituirono i Misteri,
anzi, a dire il vero, essi da tempo dicono in forma di enigma che
chiunque vada nell' Ade senza aver intrapreso e compiuto la sua
iniziazione giacerà nel fango, mentre chi vi giunge dopo la
purificazione e l'iniziazione, abiterà con gli dei

Pl. *Phd.* 69c³

La storia degli studi sul tema qui affrontato dimostra come, ancora oggi, la definizione di cosa rientri o meno nell'orfismo rappresenti un elemento difficile da focalizzare e da sempre dibattito tra filologi, storici delle religioni e archeologi⁴. La principale problematica è legata all'enigmatica figura di Orfeo, il mitico poeta di origine tracia⁵ che era noto tra i greci anche

culturale, oltreché cronologico, della sepoltura. Dal punto di vista funerario, di capitale importanza risultano i riti relativi alla cura del corpo del defunto e la tipologia di deposizione: la scelta di inumare o cremare i resti, di porre o meno un corredo e la forma stessa del rituale di sepoltura sono elementi volontari e portatori di una ben precisa simbologia, specie in movimenti religiosi di tipo misterico che fanno del simbolismo una delle loro caratteristiche salienti. Questi elementi infatti contribuiscono alla definizione stessa del movimento orfico e dei propri adepti dal punto di vista culturale visti nel complesso della società di cui facevano parte. Resta quindi una forte dicotomia che, nel corso del dibattito del convegno, si è cercato di sottolineare: da una parte i culti misterici, caratterizzati da regole 'universali' per gli iniziati e da santuari panmediterranei; dall'altra, uno degli elementi fondamentali della religione del mondo greco, ovvero una forte caratterizzazione a livello locale, con declinazioni particolari degli elementi culturali, aspetto fortemente amplificato nel caso dei rituali legati alle sepolture.

³ Traduzione a cura di G. Giolo.

⁴ SCARPI 2012, pp. 349-350, che sottolinea come sotto il termine 'orfismo' si raccogliessero da una parte una mitologia dall'altra una pratica culturale, o più precisamente «[...] un modello di orientamento pratico-ideologico e soprattutto uno stile di vita, l'Ὀρφικὸς βίος appunto di cui parla Platone» (Pl. *Lg.* 6, 782c-d). Il mito copriva settori lasciati scoperti dalla sistemazione esiodea, mentre il rito comprendeva pratiche che non erano universalmente accolte.

⁵ SCARPI 2012, p. 351. Sul ruolo di Orfeo come tramite di culti misterici importati dall'Egitto, secondo la narrazione di Diodoro Siculo, si veda da ultimo PISANO 2014. Su una ipotetica connessione tra testi delle laminette orfiche e il c.d. Libro dei Morti egizio si veda MERKELBACH 1999.

per i suoi legami con l'ambito culturale e per essere inventore e maestro di rituali⁶.

L'apparato mitico legato all'orfismo è incentrato sulla figura di Dioniso *Zagreus* e sulla sua uccisione da parte dei Titani. Nella versione riportataci da Clemente Alessandrino⁷, l'episodio viene narrato spiegando l'inganno attraverso il quale questi personaggi, istigati da Era, riescono a sopraffare il piccolo Dioniso⁸:

Τὰ γὰρ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα· ὃν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλῳ κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλῳ δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν, οὗτοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ἔτι νηπίαχον ὄντα, ὡς ὁ τῆς Τελετῆς ποιητὴς Ὀρφεὺς φησιν ὁ Θράκιος·

I misteri di Dioniso sono del tutto disumani. Era ancora un bambino e i Cureti gli ruotavano attorno danzando armati. I Titani, però, si insinuarono con l'astuzia, lo ingannarono con dei giocattoli per bambini e, questi Titani, lo fecero a pezzi, benché fosse ancora un bambino, come dice il poeta dell'iniziazione, Orfeo il Trace.

Lo stesso episodio viene riportato, in una versione più ricca di dettagli, da Nonno di Panopoli⁹:

ἀλλά ἐ γύψῳ / κερδαλέῃ χρυσθέντες ἐπίκλοπα κύκλα προσώπου / δαίμονος ἀστόργοιο χόλῳ βαρυμήνιος Ἥρης / Ταρταρίῃ Τιτῆνες ἐδηλήσαντο μαχαίρῃ / ἀντιτύπῳ νόθον εἶδος ὀπιπεύοντα κατόπτρῳ. / ἔνθα διχαζομένων μελέων Τιτῆνι σιδήρῳ / τέρμα βίου Διόνυσος ἔχων παλινάγρετον ἀρχῇν / ἄλλοφυῆς μορφοῦτο πολυσπερὲς εἶδος ἀμείβων, / πῇ μὲν ἄτε Κρονίδης δόλιος νέος αἰγίδα σείων, / πῇ δὲ γέρων βαρύγουνος ἄτε Κρόνος ὄμβρον ἰάλλων· / ἄλλοτε ποικιλόμορφον ἔην βρέφος, ἄλλοτε κούρῳ / εἵκελος οἰστρηθέντι, νέον δὲ οἱ ἄνθος ἰούλων / ἀκροκελαινιόωντα κατέγραφε κύκλα προσώπου· / πῇ δὲ χόλῳ δασπλῆτι λέων μιμηλὸς ἰάλλων / φρικαλέον βρύχημα σεσηρότι μαίνεται λαίμῳ, / ὀρθώσας πυκινῇσι κατάσκιον αὐχένα χαίταις, / ἀμφελελιζομένη λασιότριχος ὑψόθι νώτου αὐτομάτῃ μᾶστιγι περιστίζων δέμας οὐρῇ. / ἔνθα λεοντείοιο λιπὼν ἵνδαλμα προσώπου / ὑψιλόφῳ χρεμετισμὸν ὁμοῖον ἔβρεμεν ἵππῳ / ἄζυγι, γαῦρον ὀδόντα μετοχμάζοντι χαλινού, / καὶ πολὺ λεύκαινε περιτρίβων γένυν ἀφρῶ· / ἄλλοτε ροιζήεντα χέων συριγμὸν ὑπῆνης / ἀμφιλαφῆς φολίδεσσι δράκων ἐλέλκτο κεράστης, / γλῶσσαν ἔχων προβλήτα κεχηνότος ἀνθερεῶνος, / καὶ βλοσυρῷ Τιτῆνος ἐπεσκίρτησε καρήνῳ /

⁶ Secondo la definizione di Aristofane (*Ra*. 1032), tra l'altro in forte connessione con il concetto di purezza, in questo caso con un riferimento al miasma legato a chi commette omicidio: «Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι». Si veda in proposito GRAF, JOHNSTON 2013, pp. 50-51.

⁷ Sul mito e le implicazioni nella dottrina orfica si vedano le considerazioni generali in DETIENNE 1977, pp. 138-157 e 161-207; Halm-Tisserant 1993, pp. 165-172.

⁸ Clem. Al. *Protr.* 2, 17-18. Traduzione a cura di F. Scarpi.

⁹ Nonn. *D.* 6, 170-210 (traduzione a cura di M. Maletta). L'episodio è riportato anche da Olimpidoro, commento a Pl. *Phd.* 1, 3, 3-14.

ὄρμιον ἐχιδνήεντα περίπλοκον αὐχένι δῆσας· / καὶ δέμας ἐρπηστῆρος ἀειδίνητον ἐάσσας /
 τίγρις ἔην, στίξας δέμας αἰόλον· ἄλλοτε ταῦρω / ἰσοφυῆς, στομάτων δὲ νόθον μυκηθμόν
 ἰάλλων / θηγαλέη Τιτῆνας ἀνεστυφέλιξε κεραίη. / καὶ ψυχῆς προμάχιζεν, ἕως ζηλήμονι
 λαίμῳ / τρηχαλέον μύκημα δι' ἥερος ἔβρεμεν Ἥρη, / μητρυὴ βαρύμηνης, ἰσοφθόγγῳ δὲ
 θεαίνῃ / αἰθέριον κελάδημα πύλαι κανάχιζον Ὀλύμπου, / καὶ θρασὺς ὠκλασε ταῦρος·
 ἀμοιβαίῃ δὲ φονῆες / ταυροφυῇ Διόνυσον ἐμιστύλλοντο μαχαίρῃ. / Ζεὺς δὲ πατήρ,
 προτέρωιο δαΐζομένου Διονύσου / γινώσκων σκιάοντα τύπον δολίοιο κατόπτρου, / μητέρα
 Τιτῆνων ἐλάσας ποινήτορι πυρσῷ / Ζαγρέος εὐκεράοιο κατεκλήισε φονῆας / Ταρταρίῳ
 πυλεῶνι· καὶ αἰθομένων ἀπὸ δένδρων·

I Titani, spalmati astutamente di gesso i volti ingannevoli | con l'aiuto di Era, la
 dea dall'ira implacabile, | affondarono la lama del Tartaro nel corpo di Zagreo, | mentre
 contemplava una falsa immagine di sé riflessa nello specchio. | Dove le sue membra
 venivano lacerate dal ferro titanico, | la vita di Zagreo finiva, e ne principiava una
 nuova: | quella di Dioniso. Il suo aspetto mutava in forme molteplici: | ora, come il
 Cronide, giovane astuto, scuoteva l'egida, | ora, come Crono, vecchio greve di membra,
 inviava la pioggia. | Poi, nel continuo mutare, era un bambino; e poi era simile a un
 giovane eccitato cui il fiore della prima barba | traccia scuri disegni sulle guance
 rotonde. | Ora, forma di leone furioso in preda a un'ira tremenda, | con spaventosi
 ruggiti infuriava dalle fauci spalancate, | e sfiorava le membra con la sferza naturale
 della coda, | poi deposto l'aspetto leonino, emetteva un sonoro nitrito | e si mutava in
 indomito, ombroso cavallo crestato | che stringeva superbo il dente del morso, e
 all'attrito | le mascelle si imbiancavano di candida schiuma. | Ora, emettendo dalle fauci
 un sibilo stridulo, | si torceva come serpe cornigero coperto di squame, | e s'avventava
 al capo di un truce Titano, incatenando | il suo collo tra le spire di una serpigna
 ghirlanda. | Ed ecco che, deposte le forme di rettile senza posa strisciante, | diventava
 tigre con la pelle screziata di macchie; oppure | assumeva natura di toro, e versando
 dalle fauci muggiti non veri, | incalzava i Titani con le corna appuntite. Così lottava per
 la vita, fino a che Era matrigna, | ira implacabile, fece risuonare per l'aria | un muggito
 possente dalla bocca gelosa: i cancelli d'Olimpo | fecero eco con stridere celeste al grido
 della dea. | Si piega il toro selvaggio: e gli assassini a turno | con la lama tartarea
 tagliano a pezzi Dioniso in forma di Toro. | Ma Zeus padre venne a sapere dello
 scempio del primo | Dioniso dall'immagine riflessa nello specchio fallace. | Allora
 sferzò la Terra, madre dei Titani, con la folgore vendicatrice | e relegò gli assassini del
 cornigero Zagreo nell'antro del Tartaro.

Le fonti¹⁰ sottolineano come questa teogonia sia alla base di una concezione del genere umano connesso a un'origine divina, rendendo in questo modo la dottrina orfica differente rispetto alla normale concezione olimpica. Non esistendo traccia alcuna di una religione ufficiale legata all'orfismo, va da sé che esistano numerose difficoltà nel comprendere a quali ambiti culturali esso fosse direttamente legato. Il fatto che generalmente lo si riconnetta ai rituali a carattere misterico, di per sé

¹⁰ In particolare Olimpidoro commento a Pl. *Phd.* 1, 3, 3-14. SCARPI 2012, p. 353 pone in evidenza, tuttavia, come questo documento sia tardo.

caratterizzati da una difficoltà di lettura e interpretazione per la loro natura di culti 'segreti', non consente di inquadrare il rapporto tra sostrato religioso e rituali in maniera definitiva. Pur non avendo attestazioni di culti ufficiali orfici, è nota la presenza di *orphikai teletai*, come testimoniato da Diodoro Siculo¹¹. Un filone di studi, rinnovato recentemente da alcuni importanti contributi¹², collega l'orfismo più a forme di sciamanismo e di sacerdozio itinerante, rispetto alle canoniche manifestazioni santuariali. A questi ambiti, altri rispetto alle canoniche forme di devozione della religione olimpica greca, sembrano riferirsi anche modalità di purificazione e di cerimonie apotropaiche legate all'alterità e sicuramente proprie della marginalità di alcuni culti greci, sia dal punto di vista rituale, che in senso meramente geografico. Vanno citate a questo proposito le note danze apotropaiche cretesi, legate alle figure dei Cureti e dei Coribanti¹³. La presenza di questi caratteristici rituali all'interno delle cerimonie misteriche è sicuramente derivata dalla presenza delle figure dei danzatori armati dei racconti teogonici legati a Zeus dell'Ida e, soprattutto nel caso specifico qui trattato, a Dioniso Zagreo¹⁴. I punti di contatto tra l'orfismo e le accezioni

¹¹ D.S. 3, 65, 6. Sul tema SCARPI 2012, 350. Gli orfici si presentano come comunità, ma non a sé stante, bensì legata ad un generico culto dionisiaco (FERRARI 2016, pp. 183-185). I riferimenti ad una comunità orfica presenti su alcune laminette (ad es. quella rinvenuta a Pherai, sulla quale si veda FURLEY 2009) sembrano infatti suggerire il legame con il corteo sacro, piuttosto che l'appartenenza ad una comunità propria, altra rispetto a quella della *polis*. In riferimento agli orfici si può quindi parlare piuttosto di 'comunità emozionali', legate da una condivisione di rituali dal forte carattere empatico, come sottolineato in CHANIOTIS 2011, pp. 267-272.

¹² HERRERO DE JAUREGUI 2015. Sull'aspetto sciamanistico legato all'origine etnica di Orfeo, SCARPI 2012, p. 351.

¹³ Un'iscrizione (IGBulg III. 1517, 20-22) proveniente da Killiai in Tracia attesta la presenza di *mystai* chiamati Cureti e legati al culto di Dioniso. Queste figure eseguivano, all'interno dei rituali, danze sacre apotropaiche, che ripetevano quelle mitiche degli episodi delle nascite di Zeus e Dioniso, con l'intento di proteggere i neonati divini.

¹⁴ Si veda in merito ROBERTSON 2003. Pur essendo parte integrante di questi rituali a carattere misterico, la danza armata non si limita solo a questi ambiti. Nel caso della Pirrica, per esempio, è forte il legame con la religione della *polis* e con le sue istituzioni, specie quelle connesse all'efebia e ai rituali di passaggio (sul tema: CECCARELLI 1998 e USTINOVA 1998).

escatologica e salvifica dei rituali misterici trovano in queste narrazioni un importante strumento in grado di meglio definire certi aspetti. È noto, infatti, come l'esperienza iniziatica all'interno di alcuni culti misterici sia paragonata alla morte¹⁵. Questa accezione del rituale si può ritrovare sia ad Eleusi¹⁶ che a Samotraccia¹⁷, in particolare in relazione alla *performance* del *thronismos*¹⁸, un rituale che prevedeva lo stare seduti con il capo coperto, circondati da officianti che producevano un rumore assordante simile a quello ottenuto dallo scontro di spade e scudi dei Cureti-Coribanti negli episodi delle nascite mitiche di Zeus e Dioniso¹⁹.

3. COME CAPRETTO, CADDI NEL LATTE. L'ORFISMO E IL VIAGGIO NELL'ALDILÀ.

ἦκω ζαθέους ναοὺς προλιπών,/οὓς αὐθιγενὴς τμηθεῖσα δοκὸς/ στεγανοὺς παρέχει Χαλύβω
 πελέκει / καὶ ταυροδέτῳ κόλλῃ κραθεῖσ' / ἄτρεκεῖς ἄρμους κυπαρίσσου. / ἄγνὸν δὲ βίον
 τείνων ἐξ οὗ / Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν, / καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς / τοὺς
 ὠμοφάγους δαίτας τελέσας / μητρὶ τ' ὀρεῖ δᾶδας ἀνασχών/καὶ κουρήτων / βάκχος
 ἐκλήθην ὅσιωθεῖς. / πάλλευκα δ' ἔχων εἴματα φεύγω / γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκης /
 οὐ χριμπτόμενος τήν τ' ἐμψύχων / βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμα.

Sono giunto lasciando i templi davvero divini, / ben coperti dalla grande trave di
 legno nativo, tagliata dalla scure dei Calibi / e dal cipresso incollato/in giunture recise;/e
 conducendo una vita santa, da quando divenni un iniziato di Zeus dell'Ida / e
 sperimentando il modo di vita di Zagreus vagante di notte / e i banchetti di carne
 cruda/e levando in alto le fiaccole per la madre montana / tra i Cureti / purificato ebbi il
 nome di Bacco./E indossando vesti bianchissime fuggo / la nascita dei mortali /e senza
 accostarmi/all'urna dei morti, mi guardo dal mangiare / cibi in cui c'è stata vita
 E. Cret. fr. 3²⁰

¹⁵ HERRERO DE JÁUREGUI 2015, pp. 681 e 685.

¹⁶ LIPPOLIS 2006, pp. 103-105 con riferimento ai passi di Plut. *De prof. in virt.* 10, 81 d-c e fr. 178. Sulla lettura orfica dei *dromena* dei rituali eleusini, che rappresenterebbero il percorso oltremondano verso l'Elisio, E. Lippolis (2006, p. 104) pone più di un lecito dubbio, considerando giustamente una lettura errata di fonti tarde.

¹⁷ CRUCCAS 2014, pp. 53-54.

¹⁸ Testimonianza di Dione di Prusa (*Orat.* 12, 33). Sull'argomento LIPPOLIS 2006, p. 105 e nota 100.

¹⁹ Sul termine esiste un ampio dibattito, sintetizzato in EDMONDS 2006, che tende a distinguere il *thronismos* dal rituale iniziatico eleusino.

²⁰ Traduzione a cura di G. Colli.

La finalità primaria dell'iniziazione è quella di liberarsi dall'impurità, così da acquisire lo *status* adatto al raggiungimento del regno dei beati²¹. Ma cos'è puro e cosa è impuro per gli iniziati ai misteri? Nelle c.d. laminette orfiche, la purezza rappresenta l'elemento imprescindibile per il raggiungimento dell'aldilà. La formula «ἐκ καθαρῶν καθάρᾳ» (vengo puro dal puro) presente sulle foglie auree e che l'iniziato doveva probabilmente recitare alla presenza della regina ctonia, sembra esplicitare il requisito fondamentale che si doveva possedere per ottenere il passaggio alla vita oltremondana²². Il termine stesso *katharos* rimanda ad un concetto di purezza che, pur richiamando l'idea di 'non miscelato' riferito generalmente a sostanze²³, liquidi e metalli²⁴, semanticamente si lega in maniera pertinente all'ambito etico e spirituale.

Il complesso di rituali connessi con i culti misterici, finalizzati essenzialmente a questi aspetti soteriologici, non permette tuttavia di definire con precisione la dottrina orfica. Uno degli strumenti che può consentire un inquadramento più puntuale di queste problematiche è l'analisi di questi particolari reperti all'interno di alcune sepolture collocate in diversi punti del Mediterraneo, le laminette orfiche. L'aspetto legato alle sepolture e alla concezione dell'aldilà sembra infatti essere l'unico elemento che ci può permettere di meglio definire l'ambito di pertinenza e le caratteristiche dell'orfismo. La dottrina orfica costituisce, all'interno della storia culturale del mondo greco, uno spartiacque di importanza capitale: emergono, come già evidenziato, due concezioni escatologiche dell'aldilà, quella omerica/esiodea e quella misterica. Nel corso dell'iniziazione

²¹ HERRERO DE JÁUREGUI 2015, p. 685.

²² GRAF, JOHNSTON 2013, pp. 121-122.

²³ Si pensi ad esempio al caso del miele e alla sua accezione funeraria e connessa alle fasi di passaggio (GIUMAN 2014, p. 86).

²⁴ GRAF, JOHNSTON 2013, p. 122.

misterica²⁵, il *mystes* vede la morte come una nuova rinascita e l'iniziazione rappresenta l'inizio di una nuova vita²⁶, purificata; per questo motivo il rituale che consente di acquisire un nuovo *status* e di entrare a far parte della comunità di iniziati è essenzialmente finalizzato alla vita beata oltremondana²⁷.

Per decodificare questi aspetti e inserirli nel contesto culturale di riferimento, costituiscono un elemento imprescindibile le cosiddette laminette orfiche. Questi particolari reperti, essenzialmente foglie auree, inscritte o meno, poste all'interno delle sepolture, rappresentano un concentrato di informazioni importante, che può permettere un inquadramento più puntuale delle credenze orfiche, nonostante alcuni aspetti rimangano di difficile lettura²⁸. Innanzitutto, infatti, colpisce la loro presenza all'interno di tombe di iniziati ai misteri legati alla dottrina orfica, in particolare per il forte contrasto che sembra evidenziarsi tra la ricchezza del corredo e i principi dell'orfismo, legati ad un piano meno materiale e slegato dai beni terreni²⁹. Tuttavia, gli elementi dai quali si possono ricavare il maggior numero di informazioni deriva sicuramente dalle formule

²⁵ Y.Z. Tzifopoulos (2014, p. 35) afferma che l'iniziazione è consentita a tutti, tranne a chi commette omicidio. Pur essendo questa affermazione sostanzialmente vera, è altresì noto che, all'interno di determinati culti misterici, esisteva una figura sacerdotale preposta alla purificazione di coloro che si erano macchiati di omicidio, come nel caso del culto dei Grandi Dei di Samotracia e del cosiddetto sacerdote *Koies* (Hsch. s.v. «κοίης ἱερεὺς καβείρων, ὁ καθαίρων φονέα. οἱ δὲ κόης»). Sul tema CRUCCAS 2014, p. 112, nota 697.

²⁶ RIEDWEG 2011, pp. 234-235.

²⁷ TZIFOPOULOS 2014, p. 35; HERRERO DE JAUREGUI 2015, pp. 680-685. I non iniziati erano condannati a differenti pene nell'aldilà. Sul tema delle diverse punizioni per chi non si era sottoposto ai rituali iniziatici durante le cerimonie misteriche si veda la sintesi in FABIANO 2010. La purezza finalizzata al passaggio nell'aldilà si esplicava attraverso differenti modalità, come nel caso del culto dei Grandi Dei di Samotracia: attraverso una confessione, gli iniziati dichiaravano al sacerdote l'atto peggiore che avevano compiuto in vita (Plu. *Fr.* 217d, 229d, 236 d e Hdt. 2, 121). Sul tema BURKERT 2003, p. 508 e CRUCCAS 2014, p. 54.

²⁸ Sulle laminette orfiche si vedano i recenti lavori complessivi EDMONDS 2011 e GRAF, JOHNSTON 2013. Queste laminette potrebbero simbolicamente rappresentare foglie di mirto, edera o olivo (TZIFOPOULOS 2011, pp. 169-170).

²⁹ TZIFOPOULOS 2011, pp. 173-175, che riporta esempi di sepolture accompagnate, oltre che dalle foglie auree, da altri oggetti di pregio come corone anch'esse in oro.

inscritte su questi reperti. Innanzitutto sembra evidente la presenza, nella maggior parte di queste laminette, di una sorta di 'istruzioni per l'aldilà' per il defunto. Un noto esemplare, collocabile intorno al 400 a.C., proveniente da una tomba a cista di una donna da *Hipponion* (Vibo Valentia), costituisce un'importante testimonianza in questo senso³⁰. Si tratta di una lamella rettangolare in oro che riporta un percorso con alcune precise indicazioni relative ad una geografia dell'aldilà: in questo reperto vengono citate una fonte dalla quale non si deve bere, nei pressi di un cipresso bianco, e le fresche acque di *Mnemosyne*, protette da due guardiani, ai quali il defunto dovrà presentarsi con la formula «Sono un figlio della Terra e del Cielo stellato, ma dalla sete sono inaridito e sto morendo, perciò datemi presto acqua fresca, che affluisce dal lago del Ricordo»³¹. Dissetarsi con le acque di *Mnemosyne* consentirà al defunto di percorrere con μύσται e βάχχοι la sacra via verso la meta finale.

Le altre laminette auree, provenienti da diverse zone del mondo greco, presentano testi molto simili a questo esemplare magnogreco, fatto che ci permette di immaginare a grandi linee una geografia dell'Ade nella concezione orfica. Non esiste, tuttavia, un repertorio di immagini riconducibile con sicurezza a questo retroterra culturale e le rappresentazioni figurate vascolari sono rare e poco chiare. Un'eccezione potrebbe essere costituita da un noto cratere a volute apulo, attribuito al pittore di Dario e conservato presso il Toledo Museum of Art³². Su un lato del vaso è rappresentato quello che è stato identificato come un giovane iniziato, collocato all'interno di un'edicola e circondato da quello che, a tutti gli effetti può essere identificato come un gruppo di uomini e donne in

³⁰ Testo, commento e traduzione in GRAF, JOHNSTON 2013, pp. 4-5.

³¹ Traduzione in PUGLIESE CARRATELLI 2001, A1, p. 40.

³² Sull'iconografia del vaso e sulle sue implicazioni legate all'oltretomba si veda TORJUSSEN 2006 con bibliografia precedente.

lamentazione. Sul lato opposto è invece raffigurato un altro gruppo, in questo caso un'assemblea di diversi esseri divini, identificabili dal nome inscritto: al centro, all'interno di un'edicola, si trovano Persefone stante davanti ad Ade in trono, il quale, ruotato il capo e il busto all'indietro, stringe la mano a Dioniso. La presenza di quest'ultimo, supponendo una logica rappresentazione ambientata nel regno degli inferi, è probabile indice di un'influenza della dottrina orfica e del dionisismo sulla visione della vita oltremondana³³. La contemporanea attestazione, al centro dell'immagine, di Dioniso e Persefone, richiama alla mente il ciclo agrario e la sua connessione con gli elementi ctoni di alcuni rituali ben noti nel mondo greco, come le Antesterie³⁴.

Ritornando al discorso sulle laminette orfiche, oltre a quelle che sembrano essere norme che il defunto dovrà seguire nell'aldilà, si evidenziano in questi testi alcune importanti annotazioni che potrebbero riferirsi ad un rituale funerario svolto da un sacerdote sulla tomba: è nota infatti in questi testi la presenza di precise acclamazioni cultuali che sembrano riferirsi all'esecuzione di libagioni di vino e latte, finalizzate ad un rituale catartico-iniziatico propedeutico alla salvezza e alla felicità dell'anima³⁵. Un elemento che sembra richiamare fortemente il legame con i rituali misterici e la loro funzione soteriologica è data da alcune formule reiterate presenti su queste laminette auree, come «Capretto caddi nel

³³ Si veda, per questi ed altri aspetti legati alla connessione tra Dioniso, culti misterici e aldilà, GRAF, JOHNSTON 2013, pp. 73-80. In particolare, a p. 73 viene ricordato un passo di Eraclito (DK 22 B 15), che ricorda come Ade e Dioniso siano identificabili «ὡυτὸς δὲ 'Αΐδης καὶ Διόνυσος». Sulle implicazioni del Dionisismo nelle scelte riguardanti il trattamento del corpo del defunto e le relative connessioni con il vino, si vedano CERCHIAI 2011 e D'ORLANDO in questo volume.

³⁴ Si pensi all'elemento escatologico, fortemente presente in queste antiche feste in onore di Dioniso. Sul tema, si vedano JOHNSTON 1999, pp. 63-71, BURKERT 2003, pp. 437-444 e il contributo DORIA, GIUMAN in questo volume.

³⁵ RIEDWEG 2011, p. 239.

latte»³⁶. Il latte, che contestualmente al miele presenta delle importanti connotazioni legate alle libagioni in ambito sacro e funerario, troverebbe qui – secondo alcuni autori – un parallelismo con la schiuma del mare³⁷, andando probabilmente a definire un rapporto connesso con l’accezione salvifica di alcuni culti misterici e il loro rapporto con il mare, come nel caso del culto degli dei di Samotraccia. In realtà, questo riferimento presente sulle laminette si potrebbe accostare anche ad un noto passo de *L’Antro delle Ninfe* di Porfirio³⁸:

δημος δὲ ὀνείρων κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἃς συνάγεσθαι φησὶν εἰς τὸν γαλαξίαν τὸν οὕτω προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφομένων, ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν. ᾧ καὶ σπένδειν αὐταῖς τοὺς ψυχαγωγοὺς μέλι κεκραμένον γάλακτι ὥς ἂν δι’ ἡδονῆς εἰς γένεσιν μεμελετηκυῖαις ἔρχεσθαι· αἷς συγκυεῖσθαι τὸ γάλα πέφυκεν.

Per Pitagora le anime sono “popolo dei sogni” che, egli dice, si riuniscono nella Via Lattea, così chiamata dalle anime che, quando cadono nella generazione, si nutrono di latte. Per questo chi evoca le anime offre loro libagioni di miele mescolato a latte: perché attratte dal piacere esse giungono alla generazione, e il latte compare naturalmente insieme al loro concepimento.

4. VIVERE DA ORFICI, MORIRE DA ORFICI

Come si può intuire da quanto esposto sino ad ora, definire il confine tra puro e impuro, all’interno di una dottrina complessa come quella orfica, non sembra facile. Gli elementi che concorrono a determinare cosa,

³⁶ Sul tema e sugli aspetti ad esso connessi si veda il recente FERRARI 2014.

³⁷ FARAONE 2011, p. 321. In questo senso, a titolo di esempio si può pensare al bagno purificatore che veniva praticato tre giorni prima della processione verso Eleusi, quando ogni adepto portava con sé un porcellino, anch’esso purificato in mare e poi immolato (LIPPOLIS 2006, pp. 100-101; PARKER 2001, p. 282).

³⁸ vv. 284-295 (traduzione a cura di L. Simonini). Non in sintonia con queste letture FERRARI 2014, il quale opera una lettura connessa con la simbologia del latte, così come del vino e del miele, in connessione diretta con Dioniso e con l’essenza divina di questi elementi, alla quale partecipa l’iniziato. A questo proposito, lo studioso riporta il testo di un papiro magico del IV secolo d.C. con il seguente testo: «καὶ λαβὼν τὸ γάλα σὺν τῷ μέλιτι ἀπόπιε πρὶν ἀντολῆς ἡλίου, ἔσται τι ἔνθεον ἐν τῇ σῇ καρδίᾳ», «[...] e avendo preso il latte insieme con il miele bevilo prima del levarsi del sole, e qualcosa di divino ci sarà nel tuo cuore». F. Ferrari riconnette questo tipo di simbologia al contesto cretese e ai Cureti/Dattili dell’Ida.

all'interno di un determinato culto, sia o meno oggetto di contaminazione sono per noi spesso difficilmente percepibili, sia per una carenza di fonti, sia per una difficoltà intrinseca della nostra *forma mentis* di calarsi in qualcosa di assolutamente alieno alla modernità, come il politeismo e i sistemi religiosi precedenti all'avvento del cristianesimo.

Grazie alle fonti, tuttavia, sono giunte a noi diverse prescrizioni legate ai rituali misterici, come nel caso di Eleusi: per gli iniziati di questo santuario, nel giorno delle cerimonie, Porfirio ricorda la proibizione relativa ad alcuni alimenti, come uova, fagioli, melagrane, certi tipi di pesce come la triglia, di uccelli come il gallo e altra carne macellata in maniera impropria³⁹. Le difficoltà nello stabilire cosa sia puro e cosa non lo sia all'interno dei culti misterici, più o meno influenzati dalla dottrina orfica, si evidenziano ancora di più in questo aspetto relativo alle interdizioni alimentari, che nel caso dell'orfismo costituiscono un punto di rottura evidente con la religione olimpica, andando a modificare anche alcuni elementi fondanti del rapporto tra uomo e divinità, come ad esempio il sacrificio cruento. Nella storia degli studi, come sottolineato da P. Scarpi⁴⁰, esistono due principali correnti di pensiero, una delle quali riconduce a motivazioni pratiche, come igiene ed economia alimentare, le suddette interdizioni. Lo studioso, tuttavia, sottolinea come questo discorso limiti l'approccio allo studio di alcuni fenomeni religiosi, in quanto «ogni pratica alimentare umana appare pervasa e penetrata, dunque condizionata, da funzioni secondarie, da vissuti psichici, da connotazioni simboliche, da valori e da significati culturali, differenti nella storia e da un popolo all'altro»⁴¹. È chiaro, infatti, che in società come quella greca di età arcaica e classica, il cibo costituisca spesso un carattere distintivo di ciò che contraddistingue la civiltà dai

³⁹ Porph. *Abst.* 4, 16. In proposito si veda LIPPOLIS 2006, p. 103.

⁴⁰ SCARPI 2008, pp. 48-49.

⁴¹ SCARPI 2008, p. 49.

barbari. Si pensi ad esempio al consumo di miele, cereali, di olio di oliva e di vino rigorosamente tagliato, alimenti che già dalla dottrina esiodea distinguono il greco dall'altro, da ciò che è esterno⁴². In questo senso, anche l'astinenza dal consumo di carne non può apparire come un precetto legato solo a motivazioni di carattere pratico. Se già Erodoto⁴³, Tucidide⁴⁴ e Aristotele⁴⁵ segnavano il limite tra il greco e il barbaro sulla base di norme alimentari legate alla carne, è chiaro che queste scelte non possano essere attribuite solo ad esigenze pratiche. Si pensi anche a Porfirio⁴⁶ e al suo esaltare le società arcaiche che praticavano in maniera moderata il consumo di vino e il sacrificio cruento.

È tuttavia chiaro come il concetto di 'purezza' nei rituali misterici vada evidentemente connesso con quello di 'salvezza': come sottolineato già da tempo da R. Parker⁴⁷, Platone nel Fedone⁴⁸ ci racconta di Socrate e del suo approcciarsi alla morte purificato dai desideri corporei. L'iniziazione misterica è in realtà un rituale che replica il momento del trapasso⁴⁹, poiché l'ultimo fine dell'iniziazione è quello di liberarsi dallo *status* precedente al rituale (impurità) e diventare puro e benedetto⁵⁰. I rituali coribantici ai quali abbiamo accennato sopra sono finalizzati al raggiungimento di un piano emozionale che, nell'ottica di chi veniva iniziato ai misteri, doveva replicare il momento della morte.

⁴² Sull'argomento, si veda ancora SCARPI 2008, pp. 49-50 e nota 7 con bibliografia precedente.

⁴³ Hdt. 3, 94, 5.

⁴⁴ Thuc. 4, 18, 3.

⁴⁵ Arist. *et. Nic.* 7, 6, 1148 b 20-24.

⁴⁶ Porph. *Abst.* 2, 20.

⁴⁷ PARKER 2001, p. 281.

⁴⁸ Pl. *Phd.* 65e-69d, 80d-83e, 611c-d.

⁴⁹ PARKER 2001, p. 285.

⁵⁰ HERRERO DE JÁUREGUI 2015, p. 685.

La ricerca della 'purezza' è, per usare un'azzeccata definizione sempre di R. Parker⁵¹, una strada per la salvezza⁵². Nell'accezione platonica, questo rifiuto dell'impurità non è «[...] *a temporary preparation for ritual activity* [...]», ma un modello di vita con regole morali alle quali attenersi. La purificazione, ottenuta attraverso la vita orfica, diviene con questa dottrina e i culti misterici da essa influenzati mezzo imprescindibile per il raggiungimento della salvezza⁵³. Questa concezione sembra evidenziarsi dall'esclusione da questi rituali per chi si era macchiato di omicidio. Il fatto che in alcuni santuari misterici, come quello di Samotracia dedicato ai Grandi Dei, esistesse un sacerdote specificamente assegnato alla purificazione di chi aveva le mani lordate di sangue ci sembra indicativo in questo senso⁵⁴. L'idea di approcciarsi ai misteri solo dopo un rituale purificatorio complesso presuppone una più generale acquisizione di uno *status* che consenta all'iniziato, come ci testimoniano le laminette orfiche, di giungere nell'aldilà mondato di ogni forma di impurità. L'iniziazione misterica è, in sostanza, una tappa verso la vita ultraterrena.

A questa prospettiva e alle implicazioni ad essa connesse si devono ricondurre anche le già citate interdizioni presenti nella dottrina orfica, che dovrebbero essere lette attraverso l'analisi della teogonia che ne sta alla base: l'uccisione di Dioniso Zagreo da parte dei Titani e il suo conseguente smembramento sono stati dai più letti come *aitia* mitici della scelta rituale di limitare il consumo di carne per gli iniziati e di vietare il sacrificio di

⁵¹ PARKER 2001, p. 282.

⁵² Ne è un esempio anche un passo dell'opera *Sulla Corona* di Demostene (18, 259-260), riconducibile ad una forma di sacerdozio connesso con i rituali misterici nella loro accezione orfica, con la formula «ἐφύγον κακόν, εὔρον ἄμεινον», «Ho fuggito il male, ho trovato il meglio». Si veda SCARPI 2012, I, pp. 394-395.

⁵³ PARKER 2001, pp. 299, 302.

⁵⁴ Il termine con il quale si designava questo sacerdote è testimoniato dalla già citata glossa di Esichio (vd. *supra* nota 22) e dall'iscrizione dell'architrave del c.d. Cortile con Altare (FRASER 1960, no. 9; COLE 1984, pp. 18-19). Si veda anche CRUCCAS 2014, pp. 111-112.

vittime animali⁵⁵. La scelta è probabilmente motivata da una volontà di affermare la propria distinzione comunitaria, quella degli orfici o più in generale degli iniziati, dagli altri greci, come già suggerito da M. Detienne⁵⁶. In questo senso, i culti misterici connessi alla dottrina di Orfeo, pur segnati da diversi livelli di influenza dei suoi dettami e proibizioni⁵⁷, segnano un forte cambiamento a livello di contenuti e mentalità nella religione greca⁵⁸: la comunità dei devoti ad una determinata divinità corrispondeva, nell'accezione olimpica della religione greca, alla comunità della *polis* e con essa si identificava. Con la crescita dei santuari misterici e la diffusione capillare di questi culti, il gruppo degli iniziati, spesso provenienti da tutto il Mediterraneo, assurge a comunità distinta da quella cittadina, andando a segnare una forte cesura rispetto al passato⁵⁹. Un interessante aspetto è

⁵⁵ Per una lettura globale dei capisaldi della dottrina orfica, si veda ancora la sintesi in SCARPI 2012, pp. 349-355.

⁵⁶ DETIENNE 1977, pp. 146-148.

⁵⁷ Non si può non ricordare, tuttavia, come in alcuni culti misterici, come quello cabirico, il consumo del vino fosse parte integrante di alcune fasi del rituale, come testimoniato sia a Tebe con i c.d. vasi cabirici, che a Samotraccia e a Lemno, dove *kantharoi* e *karchesia*, forme concepite per il consumo comunitario e rituale della bevanda, sono stati ritrovati in gran numero. Sul tema, in particolare per ciò che attiene gli esemplari dell'isola di Lemno, rimando a BESCHI 2000, pp. 74-78, 85-86, 92-93 e a MARCHIANDI 2003, pp. 509-511.

⁵⁸ Questo fatto si evince anche dalla presenza di libri sacri attribuiti ad Orfeo (D. 18, 259-260; Pl. *Rep.* 2, 364e), fatto che costituisce una cesura con la religione olimpica, basata sulla tradizione orale (SCARPI 2012, p. 353).

⁵⁹ Ho già affrontato il tema in rapporto agli edifici connessi con il consumo rituale di vino nei santuari dei Cabiri e dei Grandi Dei (CRUCCAS 2015). Recentemente (PISANO 2014, p. 104) è stato sottolineato che la chiave della felicità oltremondana dei *mystai* «[...] non sta nel ricordo dei padri, presupposto del κλέος omerico, ma nel ricordo della τελετή che apre la strada verso 'le praterie dei pii'». Tuttavia, lo studioso (pp. 104-106) ritiene questi argomenti non sufficienti a postulare una distinzione tra religione civica e rituali misterici. Pur condividendo in parte il percorso ermeneutico, ci preme sottolineare come una distinzione comunitaria (e quindi, di conseguenza, anche religiosa) non significhi automaticamente un'esclusività di appartenenza. Vista infatti come contrapposizione, questo tipo di lettura può ingenerare l'idea di una comunità di μύσται distinta da quella dei πολῖται, mentre ci sembra evidente che la consapevolezza dell'appartenenza ad un determinato gruppo religioso non comprometta l'identificazione con una comunità civica: un esempio è dato dalle numerose epigrafi rinvenute in tutto il Mediterraneo con elenchi di μύσται accomunati da una comune origine geografica, fatto che evidenzia una contemporanea rivendicazione, da parte degli iniziati, a due comunità distinte, ma non disgiunte.

inoltre quello connesso con l'attestazione delle laminette orfiche e la perifericità dei loro contesti di rinvenimento. Questa perifericità sarebbe da intendersi in maniera dicotomica rispetto alla centralità della *polis*, secondo una concezione simile a quella relativa ai cosiddetti culti misterici, spesso praticati in santuari collocati in zone marginali del mondo greco. I rituali misterici e l'influsso della dottrina orfica costituiscono, evidentemente, un punto di rottura fondamentale nel *background* religioso e nell'organizzazione dei rituali del mondo greco, andando a definire una nuova pluralità di entità religiose, segnate da una condivisione comunitaria sia dei rituali di iniziazione e purificazione che della conseguente sorte oltremondana.

BIBLIOGRAFIA

BESCHI 2000: L. Beschi, *Cabirio di Lemno: testimonianze letterarie ed epigrafiche*, «ASAA» LXXIV-LXXV (1996-97), 2000, pp. 7-192.

BURKERT 2003: W. Burkert, *La religione greca*, Jaca Book, Milano 2003.

CECCARELLI 1998: P. Ceccarelli, *La pirrica nell'antichità greco romana*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa 1998.

CERCHIAI 2011: L. Cerchiai, *Culti dionisiaci e rituali funerari tra poleis magnogreche e comunità anelleniche*, in *La vigna di Dioniso: vite, vino e culti in*

Magna Grecia. Atti del quarantanovesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 24-29 settembre 2009, Scorpione, Taranto 2011, pp. 481-514.

CHANIOTIS 2011: A. Chaniotis, *Emotional community through ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World*, in A. Chaniotis (ed.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*, Steiner Verlag, Stuttgart 2011, pp. 263-290.

COLE 1984: S.G. Cole, *Theoi Megaloi: the cult of the Great Gods at Samothrace*, Brill, Leiden 1984.

CRUCCAS 2015: E. Cruccas, *Hestiatoria nei santuari dei Grandi Dei e dei Cabiri. Forme, modelli e ritualità*, Emiliano Cruccas, «Thiasos» 4, 2015, pp. 23-36.

DETIENNE 1977: M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Gallimard, Paris 1977.

EDMONDS 2006: R.G. Edmonds III, *To sit in solemn Silence? Thronosis in Ritual, Myth, and Iconography*, «AJPh» 127, 2006, pp. 347-366.

EDMONDS 2011: R.G. Edmonds III, *“Orphic” Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

FABIANO 2010: D. Fabiano, *“Ho fuggito il male, ho trovato il meglio”: le punizioni dei non iniziati nell’aldilà Greco*, «ARG» 12, 2010, 149-166.

FARAONE 2011: C. Faraone, *Rushing into milk. New perspectives on the gold tablets*, in Edmonds 2011, pp. 310-330.

FERRARI 2014: F. Ferrari, *L’oro, l’edera, il latte nelle lamine di Pelinna*, in M. Tortorelli Ghidini (ed.), *AURUM. Funzioni e simbologie dell’oro nelle culture del Mediterraneo antico*, L’Erma di Bretschneider, Roma 2014, pp. 223-231.

FERRARI 2016: F. Ferrari, *Orphics at Olbia?*, in G. Colesanti, L. Lulli (edd.), *Submerged literature in ancient greek culture*, De Gruyter, Berlin-Boston 2016, pp. 177-186.

FRASER 1960: P. Fraser, *Samothrace 2, I. The Inscriptions on Stone*, Routledge & Kegan Paul, New York 1960.

FURLEY 2009: W.D. Furley, *'Admit me to the Company of Initiates': Suggestions on the Text of the Recently (Re-) discovered Gold Funerary Lamella from Pherai*, «ZPE» 170, 2009, pp. 31-34.

GIUMAN 2014: M. Giuman, *ΓΛΑΥΚΟΣ ΠΙΩΝ ΜΕΛΙ ΑΝΕΣΤΗ*. *Ritualità e simbologia del miele nel mito di Glauco*, in I. Baglioni (ed.), *Sulle Rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo Antico*, Quasar, Roma 2014, pp. 75-87.

GRAF, JOHNSTON 2013: F. Graf, S.I. Johnston, *Ritual texts for the afterlife. Orpheus and the Bacchic gold tablets*, Routledge, London-New York 2013 (1st edition 2007).

HALM-TISSERANT 1993: M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité: l'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Belles lettres, Paris 1993.

HERRERO DE JÁUREGUI 2015: M. Herrero de Jáuregui, *The Construction of Inner Religious Space in Wandering Religion of Classical Greece*, «Numen» 62, 2015, pp. 667-697.

JOHNSTON 1999: S.I. Johnston, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999.

LIPPOLIS 2006: E. Lippolis, *Mysteria: archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Electa, Milano 2006.

MARCHIANDI 2003: D. Marchiandi, *Fattorie e periboli funerari nella chora di Efestia (Lemno): l'occupazione del territorio di una cleruchia ateniese tra V e IV secolo a.C.*, «ASAA» 80.1 (2002), 2003, pp. 487-583.

MERKELBACH 1999: R. Merkelbach, *Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch*, «ZPE» 128, 1999, pp. 1-13.

PARKER 2001: R. Parker, *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion*, Clarendon Press, Oxford 2001 (1st edition 1983).

PARKER, STAMATOPOULOU 2004: R. Parker, M. Stamatopoulou, *A new funerary gold leaf from Pherai*, «Archaiologiké Ephemeris» 143, 2004, pp. 1-32.

PISANO 2014: C. Pisano, *Riformulare la tradizione: un'antropologia "oltremondana" orfica*, in I. Baglioni (ed.), *Sulle Rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo Antico*, Quasar, Roma 2014, pp. 99-108.

PUGLIESE CARRATELLI 2001: G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati Greci*, Adelphi, Milano 2001.

RIEDWEG 2011: C. Riedweg, *Initiation – death – underworld. Narrative and ritual in the gold leaves*, in Edmonds 2011, pp. 219-256.

ROBERTSON 2003: N. Robertson, *Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual*, in M.B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Routledge, London-New York 2003, pp. 218-240.

SCARPI 2008: P. Scarpi, *Interdizioni alimentari, confini e tassonomie nelle pratiche di culto delle religioni del mondo classico*, «Food & History» 6.2, 2008, pp. 47–56.

SCARPI 2012: P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, Lorenzo Valla, Milano 2012 (1^a edizione 2002).

TORJUSSEN 2006: S.S. Torjussen, *Dionysos in the Underworld. An Interpretation of the Toledo Krater*, «Nordlit» 20, 2006, pp. 85-101.

TZIFOPOULOS 2011: Y.Z. Tzifopoulos, *Center, periphery, or peripheral center*, in Edmonds 2011, 165-199.

TZIFOPOULOS 2014: Y.Z. Tzifopoulos, *The bacchic-orphic hades*, in N.Chr. Stampolidis, S. Oikonomou (edd.), *Beyond Death and Afterlife*, Museum of Cycladic Art, Athens and Alexander S. Onassis Foundation, Athens 2014, pp. 35-41, 180-193.

USTINOVA 1998: Y. Ustinova, *Corybantism: The Nature and Role of an ecstatic Cult in the Greek Polis*, «Horos» 10–12 (1992-98), 1998, pp. 503–520.