



www.otium.unipg.it

OTIVM.
Archeologia e Cultura del Mondo Antico
ISSN 2532-0335 – DOI 10.5281/zenodo.5512387



No. 2, Anno 2017 – Article 6

Il sepolcro di Orfeo. Appunti per l'identificazione di un rituale funerario orfico- bacchico

Dario D'Orlando[✉]

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

Abstract: For the orphic believer death is only a necessary passage to a better afterlife. For this reason the moment of the burial could have been an important moment in the life of the initiate. In this work the author tries to analyze if the tombs with the so-called orphic leaves are reliable with orphic beliefs. The choice of the funerary rite in fact is seen as an important aspect for many religions in the ancient times. In order to put together the elements acquired from the archaeological contexts known and what is possible to read from classical literature, this work is aimed at the reconstruction of the burial preferences – if they exist –, of the orphic believers. The unusual choice of inhumation in areas where is not common, like Pelinna in Thessaly, is a curious element that has to be explained.

Keywords: tombs, orphic, leaves, burial, afterlife

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

*“Vita morte vita”
(Laminetta ossea orfica da Olbia Pontica)*

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

La promessa di una vita oltre la morte costituisce uno dei motivi principali che hanno portato l'uomo a creare la religione. Non esula da questo discorso l'orfismo, che anzi fa di questo aspetto uno dei punti di più forte divergenza rispetto alla religione olimpica greca. Espressione materiale delle credenze orfiche in associazione alla tomba risultano essere le laminette d'oro iscritte, ritrovate in cospicuo numero nel Mediterraneo, oggetti, questi, che paiono suggerire al defunto le modalità per ottenere la salvezza nella dimensione oltremondana. Nonostante alcune reticenze è ormai opinione sostanzialmente condivisa da parte degli studiosi che questi oggetti siano da ritenere testimonianza tangibile di una sensibilità religiosa identificabile come orfico-bacchica¹. Molteplici sono infatti gli elementi che consentono di ipotizzare questa associazione, mentre poche e non convincenti appaiono le identificazioni alternative². Questo ci consente quindi di poter operare una serie di valutazioni riguardanti le sepolture di quelli che possiamo definire con buona verosimiglianza veri e propri iniziati orfici. Basandoci su questo elemento e attraverso l'analisi delle tombe stesse, dei corredi e delle relazioni tra sepolture diverse nella stessa necropoli potremmo essere capaci di individuare una serie di aspetti utili per tentare di delineare una prassi e un modo di seppellire diverso dalla norma e quindi forse derivato proprio dall'iniziazione orfica. L'influenza della religione sulle modalità di sepoltura di coloro che aderiscono a particolari culti è evidente per l'età moderna, basti pensare al dogma, ormai non più inflessibile, del divieto di cremazione del corpo per i cristiani, o anche alle particolari norme suntuarie e di orientamento della tomba che consentono, a chi conosce la chiave di lettura corretta, di individuare la

¹ Tra gli studi più recenti si segnalano TORTORELLI GHIDINI 2006; BERNABÉ, JIMÉNEZ SAN CRISTOBÀL 2007; GRAF, JOHNSTON 2007; TZIFOPOULOS 2010; EDMONDS 2011; TZIFOPOULOS 2014.

² BERNABÉ, JIMÉNEZ SAN CRISTOBÀL 2011, pp. 68-101.

sepoltura di un individuo musulmano. La teoria che motivi di ordine religioso abbiano influenzato le scelte concernenti il rito funerario o il corredo trova rispondenza in una serie di casi appurati da numerosi studiosi anche per il mondo antico. Per rimanere inizialmente in ambito greco si pensi agli studi, pionieristici da questo punto di vista, di Luca Cerchiali che, analizzando un gran numero di contesti con sepolture di possibili iniziati al culto dionisiaco in area italica, ha evidenziato come la scelta del rituale incineratorio, preminente in queste tombe, potesse essere posta in associazione a motivazioni mistiche. La cremazione dei corpi, infatti, è assimilata al processo di fermentazione dell'uva, nell'idea che sia i grappoli che il defunto si fanno vino diventando Dioniso, cosa che per gli iniziati comporta il raggiungimento della beatitudine³. Altro caso in cui si può dimostrare la relazione tra le scelte in ambito funebre e la religione proviene invece dalla Persia. In questa regione infatti la preminenza di inumazioni in età classica è posta in relazione a particolari dogmi, propri della religione zoroastriana che vietano l'incinerazione del corpo, di per sé non considerato puro, nell'idea che la sacralità del fuoco non possa essere contaminata⁴. È in questa prospettiva quindi che il presente lavoro si pone come obiettivo di analizzare, in maniera preliminare, il possibile rapporto tra le sepolture orfiche ed eventuali riti funerari codificati per gli iniziati.

Per fare questo si analizzerà il rapporto esistente tra il manufatto e il contesto di rinvenimento. Tramite un particolareggiato lavoro di confronti – che costituiscono perciò una parte imprescindibile del presente articolo – si cercherà di evidenziare in che modo le scelte funerarie desunte dalle

³ CERCHIALI 2011.

⁴ In realtà, sebbene l'ipotesi di tale relazione sia sostenuta da molti studiosi, i dati provenienti da scavo sembrano sostanzialmente smentirla. Occorre quindi fare molta attenzione sia nel cercare prove nel dato materiale che nel cercare riferimenti nelle fonti scritte, in quanto spesso concorrono a creare un contesto archeologico vari fattori, non tutti prontamente spiegabili dagli studiosi. Cfr. AHRENS 2014, pp. 205-207.

tombe orfiche siano paragonabili alla normale prassi in materia di scelte funebri. Tale studio si compirà a cominciare da un confronto con quanto noto per le altre tombe appartenenti alla stessa necropoli in cui sono state trovate le varie laminette per arrivare ad un'analisi progressivamente più ampia, prima a livello regionale, per poi giungere, infine, a rapportare i nostri dati con il più ampio ambito culturale greco. Questo *modus operandi* è reso in un certo senso necessario dalla grande diffusione geografica (Fig. 1) e dall'ampio spettro diacronico coperto dalle foglie d'oro (Fig. 2). Queste, infatti, provengono da tutto il mondo di cultura greca, dalla Macedonia alla Magna Grecia passando per Creta. In questa prospettiva l'utilizzo dello strumento archeologico dovrebbe costituire una chiave necessaria alla definizione delle cronologie, dei depositi funerari e dei rituali propri di tali sepolture, dati che sfortunatamente non sempre sono noti. L'approccio archeologico a questi materiali, seppur molto importante, è stato spesso posto in secondo piano; solamente con gli interessanti lavori di Robert Parker e Maria Stamatopoulou, e, da ultimo, di Yannis Tzifopoulos, si è potuto disporre di utili opere di sintesi dei dati di scavo, questi ultimi precedentemente di difficile reperimento⁵.

I contesti interessati dal ritrovamento di laminette auree iscritte sono al momento 43⁶. Il loro numero è probabilmente destinato ad aumentare con il progredire della ricerca archeologica, in particolare in aree come la Macedonia, Creta e l'area calabrese che costituiscono dei punti di grande concentrazione. Ovviamente, in zone tanto distanti sia a livello geografico, ma come abbiamo visto anche a livello cronologico, sono diversi gli aspetti che possono costituire motivo di interesse per gli studiosi. Uno degli elementi che è sembrato potenzialmente molto interessante e facile da

⁵ Cfr. PARKER, STAMATOPOULOU 2004, pp. 28-31; TZIFOPOULOS 2010.

⁶ Per la denominazione delle laminette e la loro suddivisione in serie si fa riferimento a TZIFOPOULOS 2010; EDMONDS 2011.

individuare è quello della scelta del rituale funerario. Altri invece si prestano con difficoltà ad analisi comparative. Le difficoltà sotto questo punto di vista sono state l'effettiva mancanza dei dati per almeno 13 contesti e le dovute precauzioni sul valore stesso che possiamo attribuire alla scelta del rituale funerario. Se noi consideriamo però solamente i 30 contesti scavati e documentati in modo affidabile, potremo notare come ben 25 casi rispondano alla scelta dell'inumazione in luogo dell'incinerazione, che risulta perciò attestata solamente 5 volte. Perciò l'assoluta preponderanza di inumazioni in confronto alle incinerazioni costituisce un elemento importante su cui vale la pena riflettere con più attenzione. Altro aspetto interessante inoltre è costituito dalla presenza di gruppi composti da diverse tombe con laminette in una singola necropoli, dato quest'ultimo che potrebbe spiegare anche l'uniformità di scelta funeraria tra individui probabilmente legati da relazioni di tipo familiare o religioso⁷. Cominciamo la nostra analisi partendo da uno dei contesti meglio conosciuti, l'area cretese.

A Creta, in un'area non particolarmente ampia della costa nord dell'isola, compresa tra la città di Rethymno e il monte Ida, è stato ritrovato un gran numero di sepolture con laminette "orfiche" da riferire alle necropoli di Sfakaki e di Eleutherna (Fig. 3). Quelle di Eleutherna, datate al II-I secolo a.C. provengono da recuperi fortuiti e, nonostante la meticolosa ricerca operata da Yannis Tzifopoulos⁸, non è stato possibile ricostruire con sicurezza il loro contesto di ritrovamento. La necropoli di Sfakaki, invece, databile a età ellenistico-romana, è stata scavata in modo sistematico, restituendo indifferentemente tombe a incinerazione e ad inumazione: gli

⁷ L'ipotesi di aree delle necropoli riservate agli iniziati, formulata a partire dalla famosa epigrafe di Cuma, non è dimostrabile. Cfr. FRISONE 2000, pp. 45-55 con bibliografia precedente.

⁸ TZIFOPOULOS 2010, pp. 9-23, 53-55.

scavi hanno interessato circa 56 tombe, ma, nonostante la pratica della cremazione sia nota nella necropoli, le cinque laminette provengono da altrettante sepolture ad inumazione⁹. La stessa etichetta di *epistomia* che viene talora data ai manufatti cretesi, ossia oggetti la cui funzione sarebbe stata quella di coprire la bocca del defunto, ci porterebbe a supporre che questi, almeno a Creta, siano da riferire sempre a defunti inumati¹⁰.

Spostando il *focus* sulla Grecia continentale troviamo invece una situazione radicalmente diversa. Se infatti le foglie d'oro peloponnesiache sembrano provenire sempre da tombe di inumati, come a Creta, in altre zone, come ad esempio quella tessala, la situazione appare notevolmente diversa. Nel Peloponneso infatti si documentano sei laminette tutte provenienti da sepolture di inumati. Queste ultime sono da riferire alle necropoli delle *poleis* di Elis e di Aigeion, situate nella porzione settentrionale della penisola (Fig. 4). Le tombe in questione si datano complessivamente tra la fine del IV e il I secolo a.C. Ancora una volta, come a Sfakaki, si può notare la presenza di diverse sepolture con foglie d'oro appartenenti ad uno stesso sepolcreto a rimarcare, anche in questo caso, lo stretto rapporto esistente tra queste tombe all'interno della singola necropoli. In Tessaglia invece le sepolture interessate dal ritrovamento di lamine sono cinque e sono da riferire ai centri di Fere, Farsalo e Pelinna (Fig. 5). Dal punto di vista cronologico esse si datano tra la prima metà del IV secolo a.C. e il primo quarto del III a.C. Di queste cinque sepolture, tre sono da riferire al rituale crematorio, di una non si è potuto individuare il rito, mentre una sola è una tomba ad inumazione. A questo proposito bisogna sottolineare come la scelta di studiare areali geografici ridotti ci consenta di

⁹ TZIFOPOULOS 2010, p. 58.

¹⁰ Tale denominazione per questi manufatti ha ovviamente origine in età moderna. Sulle problematiche inerenti gli *epistomia* nel più ampio contesto greco si suggeriscono OIKONOMOU 2004; TZIFOPOULOS 2010. In particolare il lavoro di Yannis Tzifopoulos registra la continuità della pratica anche in ambito cristiano per quanto riguarda il contesto cretese.

porre in relazione le sepolture che ci interessano con pratiche culturali proprie di quella particolare zona. Proprio riguardo alla Tessaglia alcuni studiosi infatti ipotizzano che la scelta del rituale crematorio sia da associare allo *status* sociale agiato del defunto¹¹. In questa prospettiva quindi, le tombe tessale con foglie d'oro risponderebbero globalmente ad una scelta imputabile a motivazioni non religiose. Tale elemento infatti è apertamente in contrasto con l'ipotesi di una possibile influenza religiosa sulla scelta del rituale funerario degli iniziati orfici. Da questo discorso esula però la tomba di Pelinna, datata in base al corredo al primo quarto del III secolo a.C. e dalla quale provengono due laminette. Un sarcofago di pietra costituisce il sepolcro che proteggeva una donna inumata, di alto *status* sociale, con un bambino; per quest'ultimo però non c'è accordo riguardo al rito utilizzato¹². Il corredo della tomba, particolarmente ricco, garantisce la condizione agiata della donna. Lo *status* della defunta, a cui non corrisponde la scelta dell'incinerazione, come sarebbe lecito aspettarsi in Tessaglia, le due laminette con testo molto simile e la contemporanea presenza del bambino costituiscono una serie di nodi interpretativi difficili da sciogliere.

In area italica, invece, le foglie orfiche provengono principalmente dalla Magna Grecia, mentre soltanto una è stata rivenuta ad Entella, in Sicilia – da recupero fortuito –, e un'altra invece proviene da una tomba romana di II d.C. Quest'ultimo caso, in quanto il manufatto è da interpretare come un probabile riutilizzo, risulta di difficile inquadramento. Il gruppo più cospicuo, proveniente dall'odierna Calabria, è da riferire ai siti di Thurii,

¹¹ PARKER, STAMATOPOULOU 2004, p. 18; STAMATOPOULOU 2007, pp. 316, 319, 329. Sempre in Tessaglia è da segnalare come la ripresa di antichi costumi funerari abbia creato un particolare modo di seppellire i defunti delle classi agiate. Cfr. STAMATOPOULOU 2016.

¹² In particolare sembra esserci disaccordo tra lo scavatore della tomba e gli studiosi che si sono occupati della pubblicazione. Cfr. PARKER, STAMATOPOULOU 2004, p. 19, nota 63 con bibliografia precedente. È noto come nel mondo greco si preferisse per i bambini il rituale inumatorio in *pithoi*. Situazione diversa è nota in area macedone che restituisce indistintamente incinerazioni e inumazioni infantili. RHOMIOPOULOU 2006, p. 303.

Hipponion e Petelia (Fig. 6). Cronologicamente i reperti sono databili tra la fine del V e il III secolo a.C. Nell'area turina sono documentate cinque lamine provenienti da quattro tombe tra il cosiddetto Timpone piccolo e il grande¹³. Escluso il defunto del Timpone grande, sul quale si ravvisano segni di parziale esposizione al fuoco, peraltro non del tutto certi, tutti gli altri individui sono invece stati semplicemente inumati¹⁴. Anche in questo caso si tratta di un gruppo di sepolture probabilmente isolate rispetto al gruppo sociale perché non sono state ritrovate altre tombe nelle vicinanze. Decisamente interessante e proveniente da un centro poco lontano è la famosa lamina di Hipponion; proveniente dalla necropoli del centro calabrese e nello specifico da una tomba ad inumazione datata alla fine del V secolo a.C., la sepoltura risulta caratterizzata da un ricco corredo ed è stata pubblicata in modo impeccabile, congiuntamente all'*editio princeps* del testo, da Giovanni Pugliese Caratelli e Giuseppe Foti¹⁵. L'analisi dei dati di scavo della necropoli di questa *polis* ci conferma come l'inumazione sia assolutamente il rituale funerario predominante, ponendo quindi la tomba in assoluto accordo con le altre sepolture coeve¹⁶.

Arriviamo infine in Macedonia, dove la situazione si presenta decisamente più complessa. Sono state documentate in quest'area dodici sepolture con laminette databili globalmente tra il IV secolo a.C. e l'età ellenistica. Diversi sono i centri interessati a partire dai grandi centri, come Verghina e Pella, fino ad arrivare ad aree più periferiche (Fig. 7). Due lamelle provengono da altrettante tombe ad incinerazione, ben otto da

¹³ Non ci soffermiamo sui possibili riti eseguiti in onore del defunto sul tumulo del cosiddetto Timpone grande, sui quali non c'è più accordo tra gli studiosi. Cfr. GIANGIULIO 1994, p. 14 s.

¹⁴ Per il defunto del Timpone grande Maurizio Giangliulo parla esplicitamente di cremazione primaria, altri autori preferiscono parlare di cremazione parziale. Cfr. GIANGIULIO 1994, p. 13; PARKER, STAMATOPOULOU 2004, p. 30 s.; TZIFPOULOS 2010, p. 259.

¹⁵ PUGLIESE CARRATELLI, FOTI 1974.

¹⁶ ARSLAN 1986, p. 1032. La necropoli non risulta scavata in modo integrale. ARSLAN 1986, pp. 1030-1033. Più di recente si veda FRISONE 2000, p. 55, nota 53.

inumazioni, mentre di due non è noto a quale rituale facesse capo la sepoltura. Le cremazioni sono documentate rispettivamente dalla necropoli di Verghina e da Pella. Il tumulo di Verghina permette di ipotizzare che il defunto fosse un individuo particolarmente importante, forse in rapporti di parentela con la casa regnante. Non bisogna infatti sottovalutare come nell'antica città di Ege si trovasse la necropoli dei re di Macedonia che, come noto, prediligevano la cremazione. Diverso risulta invece il discorso dell'incinerazione nella tomba di Pella. Provengono da quest'ultima necropoli, infatti, altre 3 laminette da riferire a sepolture di inumati. L'analisi dei contesti di confronto per individuare uno schema circa la scelta di un rituale funerario non consente, a causa della casistica limitata, di ottenere risultati particolarmente affidabili, né vi sarebbe lo spazio in questa sede per poter trattare compiutamente l'argomento. Restando entro i confini del regno macedone infatti, ad esempio la necropoli di Anfipoli – sulla base di circa 1600 tombe scavate¹⁷ – non permette di individuare una preferenza verso uno specifico rito funerario, ma anzi documenta l'utilizzo indistinto delle due pratiche lungo tutta la vita della città¹⁸. Altre necropoli sono note e studiate in Macedonia, ma in generale si può affermare come dal Neolitico al IV secolo a.C. le inumazioni siano ovviamente maggioritarie¹⁹. Analizzando solo l'epoca classica e ellenistica, invece, il dato cambia a seconda della necropoli e dello *status* sociale dei defunti: infatti, se la necropoli a tumuli di Verghina documenta una buona percentuale di incinerazioni, il resto dei casi analizzati ci conferma la loro sostanziale rarità come anche nel caso di Pella²⁰. Si pensi ad esempio che nella necropoli di Acanto si documenta solamente il 5,5% di incinerazioni,

¹⁷ MALAMIDOU 2006, note 13-14.

¹⁸ MALAMIDOU 2006, p. 202.

¹⁹ RHOMIOPOULOU 2006, p. 302.

²⁰ Interessante sotto questo profilo il recente lavoro di pubblicazione della necropoli orientale della città di Pella. Cfr. LILIMBAKI-AKAMATI, AKAMATIS 2014, p. 17.

una percentuale simile a quella riscontrata ad Olinto e Abdera²¹. Questi dati suggeriscono ancora una volta di trarre le nostre conclusioni con particolare prudenza. Nonostante non si possa disporre di un quadro esaustivo della questione, risulta chiaro infatti come l'inumazione e l'incinerazione siano utilizzate indistintamente in Grecia, sebbene sia sempre stata preferita la prima²². La situazione delineata fin qui pone in una diversa prospettiva la preponderanza di inumazioni nel gruppo delle sepolture con laminette, evidenziando come nella creazione di questo dato concorrano una serie di fattori diversi tra i quali è difficile valutare in modo appropriato quanto possa essere stata importante la sensibilità religiosa. Nonostante questo è da sottolineare quanto la scelta del rituale potesse essere autonoma rispetto a contingenze culturali note, come nel caso della tomba di Pelinna, o nei particolari esempi macedoni. Queste scelte infatti potrebbero essere condizionate dallo *status* sociale del defunto (come nel caso di Verghina e nella maggioranza delle sepolture in Tessaglia) o forse da prescrizioni religiose²³. La possibile pertinenza di tali tombe e delle scelte che in esse sono rappresentate con le pratiche e le credenze del movimento religioso orfico è infatti un aspetto da valutare in maniera più approfondita.

In tale prospettiva potrebbe essere utile considerare alcuni passi tratti dalla letteratura. Erodoto, ad esempio, per primo ci parla del divieto di utilizzo di vesti di lana in sepoltura, adottato dagli iniziati ad alcuni culti misterici come il pitagorismo e l'orfismo, prescrizione che sarebbe derivata da un'influenza egizia²⁴:

²¹ RHOMIOPOULOU 2006, pp. 305, 307.

²² AHRENS 2014. In particolare per il riferimento all'inumazione come '*mos graecus*' per le sepolture si veda AHRENS 2014, p. 187.

²³ Di questo avviso sono ad esempio Robert Parker e Maria Stamatopoulou che però non adducono motivazioni alla loro affermazione. Cfr. PARKER, STAMATOPOULOU 2004, p. 18, nota 53.

²⁴ Hdt. II, 81. Dibattuta è la questione della redazione originale del testo riguardante l'elenco dei culti che condividono questo tipo di divieto. Si vedano SCARPI 2002, pp. 403, 655; VERZURA 2011, pp. 529-531, nota 172 s.; TONELLI 2015, pp. 351, 577.

οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφι: οὐ γὰρ ὄσιον. ὁμολογεύουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἴγυπτιοῖσι καὶ Πυθαγορείοισι: οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὄσιον ἐστὶ ἐν εἰρινέοισι εἴμασι θαφθῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος.

[gli Egizi n.d.A.] tuttavia non introducono vesti di lana nei santuari, né si fanno seppellire con esse, perché non è conforme all'ordine religioso. Concordano in ciò con le pratiche chiamate orfiche e bacchiche, che sono in realtà egiziane e pitagoriche. Infatti non è conforme all'ordine religioso farsi seppellire in vesti di lana per chi partecipa a questi sacri riti. Su ciò vi è un discorso che è detto sacro.

Sempre da influenza orientale deriverebbe poi, secondo Giamblico, l'esplicito divieto pitagorico di cremare i morti analogamente a quanto fanno i *magoi*²⁵:

κατακάειν δὲ οὐκ εἶα τὰ σώματα τῶν τελευτησάντων, μάγοις ἀκολούθως, μηδενὸς τῶν θεῶν τὸ θνητὸν μεταλαμβάνειν ἐθελήσας.

Non ammetteva che si cremassero i cadaveri, seguendo in ciò i Magi, poiché non voleva che ciò ch'è mortale partecipasse di alcuna delle cose divine.

Il divieto di incinerare i morti era noto, per i Greci di età classica, in particolare in relazione al culto zoroastriano in Persia²⁶. Ancora un riferimento alla cultura orientale, in questo caso proveniente dall'Egitto, lo troviamo invece in Diodoro Siculo che fa risalire ad Orfeo l'introduzione di un modello funerario egizio in Grecia²⁷. Tali accenni tuttavia non fanno che tratteggiare un sommario ambiente esotico per un complesso di credenze, come quello orfico-pitagorico, che non era comunemente noto e perciò probabilmente oggetto di mistificazione da parte dei non iniziati. Nelle opere di Platone appaiono numerosi i riferimenti all'orfismo: in un passo il filosofo si scaglia aspramente contro la pratica della vendita della purificazione di cui erano colpevoli gli *orfeotelesti* girovaghi²⁸, in altri due invece egli affronta il delicato aspetto del rapporto tra l'anima e il corpo,

²⁵ Iambl. VP XXVIII, 154. Con questa prescrizione si accorda il passo riportato da varie fonti circa il divieto di utilizzo di casse di legno di cipresso per i defunti, prescrizione che ovviamente prevede la scelta della pratica inumatoria. Iambl. VP XXVIII, 155.

²⁶ AHRENS 2014, p. 193 s.

²⁷ Non è ben chiaro se faccia riferimento solamente al regno oltremondano oppure anche alle pratiche funerarie. D.S. I, 96, 4-5.

²⁸ Pl. R. II, 364e-365a.

dualità che costituisce un elemento centrale nell'ideale orfico. Parlando di ciò, sostiene che il corpo sia la salvezza dell'anima e che, finché essa non abbia pagato il proprio debito, di esso non bisogna cambiare nulla²⁹:

ΣΩ. Πολλαχῆ μοι δοκεῖ τοῦτό γε· ἂν μὲν καὶ σμικρόν τις παρακλίνῃ, καὶ πάνυ. καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι ὁ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνῃ ἡ ψυχὴ, καὶ ταύτη "σῆμα" ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζῃται, δεσμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὡσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, [τὸ] "σῶμα," καὶ οὐδὲν δεῖν παραγεῖν οὐδ' ἔν γράμμα.

Alcuni dicono che esso [il corpo n.d.A.] è la tomba dell'anima, quasi che essa nell'attuale presente vi sia sepolta; e perché d'altronde l'anima, per mezzo suo, dà un segno per ciò che intende significare, anche per questo è stato chiamato giustamente segno. Mi pare tuttavia che questo nome gli sia stato attribuito soprattutto dai seguaci di Orfeo, perché l'anima paga, a loro avviso, il fio per ciò che appunto deve espiare, e che abbia questo involucro, immagine di una prigioniera, per salvarsi: dunque, finché l'anima non avrà pagato il suo debito, questo, in base proprio al nome, è la sua salvezza, e non si deve modificare nulla, neppure una lettera.

Anche in un'altra opera di Platone il corpo è paragonato ad una prigioniera ma questa volta è reso ancora più esplicito il divieto a separarsi da essa³⁰:

ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν.

La formula che viene pronunciata a questo proposito nei riti segreti, ossia che noi uomini siamo come in una prigioniera e che non bisogna liberarsi da essa e fuggire, mi pare grandiosa e non semplice da sondare in profondità.

Questo particolare divieto, che lo stesso filosofo indica come «difficile da sondare in profondità», può essere interpretato secondo diverse chiavi di lettura: una potrebbe essere il divieto di suicidio che sarebbe evidentemente affine alla dottrina orfica; un'altra allusione ad un possibile divieto di cremazione spiegabile pensando ad un indissolubile legame di corpo e anima che solo alla morte, e dopo giusta sepoltura, può essere interrotto, quindi non tramite l'intervento del fuoco. Difficili da inserire in questo

²⁹ Pl. *Cra.* 400c. Si veda in merito SCARPI 2002, pp. 425, 667 con bibliografia precedente.

³⁰ Pl. *Phd.* 62b.

discorso sono poi i riferimenti ancora ad un possibile divieto di incinerazione dei corpi celato nella variante orfica del mito di Demetra³¹; leggendo la narrazione infatti osserviamo come la dea operi nottetempo un rito teso a rendere immortale il piccolo Demofonte mediante l'unzione con oli e l'eliminazione della sua parte mortale tramite il fuoco. Esso viene però lasciato morire dalla divinità, proprio nel fuoco, a causa dell'interferenza della madre del bambino. In tal modo la valenza santa e purificatrice del fuoco viene distorta in quella distruttiva e punitiva³². In questa prospettiva quindi questo mito si potrebbe interpretare come allegorico divieto alla cremazione dei corpi degli iniziati orfici, i quali, come Demofonte, non possono più ottenere l'immortalità tramite la distruzione con il fuoco dell'elemento mortale che è il corpo. Ancora più difficile è invece collocare in questa prospettiva la cottura del piccolo Dioniso e la successiva fulminazione dei Titani. Se infatti sono diversi gli autori antichi e moderni a connettere questo mito all'ambito orfico, esistono tuttavia fondati dubbi sulla effettiva antichità della storia e unitarietà del racconto stesso e quindi conseguentemente sull'assimilazione tra la colpa dell'iniziato orfico e quella atavica dei Titani, loro presunti progenitori³³. Inoltre persino l'analogia tra fulmini e fuoco, seppur citata da alcune fonti, non è così chiara da poter essere considerata in questo ambito una chiave interpretativa valida, né tantomeno è di facile definizione il riferimento alla fulminazione citato in varie laminette orfiche³⁴.

Come abbiamo messo in luce, i possibili riferimenti a motivazioni religiose che giustifichino l'astensione dalla cremazione dei corpi non

³¹ Papiro di Berlino 44, coll. VI-VII.

³² Si ricordi la sostanziale ambiguità del fuoco. Cfr. Heracl. fr. B 67 DK.

³³ Le varie difficoltà di interpretazione di questo racconto sono ben enucleate nell'ottimo articolo di Edmonds. EDMONDS 1999.

³⁴ Ancora valido rimane lo studio di Così che analizza il rapporto tra l'orfismo e i fulmini. COSÌ 1987.

mancono a proposito delle religioni misteriche e in particolare dell'orfismo-pitagorismo, tuttavia a causa della loro rarità e difficile interpretazione essi non possono essere sufficienti a provare la presenza di un condiviso rituale orfico-bacchico di sepoltura che prevedesse l'inumazione. È infatti un'idea abbastanza comune alle religioni antiche che la cremazione, tramite l'azione divinizzante del fuoco, non sia adatta per il corpo che, invece, di suo non è un elemento puro come lo è l'anima³⁵. La possibilità però che tale tipo di prescrizione sia derivato dalle credenze religiose del defunto costituisce una forte possibilità. Come abbiamo anticipato infatti, nel mondo antico, esistono altri casi nei quali la scelta del rituale funerario è stata spiegata in questo senso. Si ricordi ancora una volta il già citato lavoro di Luca Cerchiali; in esso lo studioso indica proprio nella cremazione il rito prescelto da parte degli iniziati al movimento dionisiaco, adducendo a sostegno di tale ipotesi motivazioni di tipo culturale. Egli, infatti, studiando il contesto greco-italico, individua nell'assimilazione del defunto all'uva, che fermenta così come fa il corpo tramite le fiamme, il processo di identificazione del devoto bacchico con Dioniso³⁶. In questo caso il fuoco assume quindi un valore diverso da quello che abbiamo messo in evidenza in precedenza nell'antinomia che possiamo definire come puro-impuro. In questo contesto invece non si considera la purezza delle fiamme e l'impurità del corpo ma, in una prospettiva diversa, il rogo consente al corpo e al defunto di farsi Dio. Basata invece sulla valenza contrapposta del corpo e dell'anima è la visione che già in epoca classica si aveva della religione zoroastriana in Persia. Alcuni studiosi ritengono infatti che una delle possibili cause della predilezione verso la pratica inumatoria, che si può notare nelle città dell'Asia Minore durante l'età classica, sotto il regime persiano, sia da

³⁵ Philostr. *VS* 602. Per una efficace disamina di questo problema si veda AHRENS 2014, pp. 205-207.

³⁶ CERCHIALI 2011.

attribuire al Zoroastrismo, che si configura in quest'epoca come una sorta di religione di stato³⁷. Tali aspetti si legano in maniera profonda alla religione orfica sia per un generico riferimento allo stesso concetto di purezza, sia per l'indefinita derivazione orientale spesso indicata dagli autori antichi riguardo al culto misterico di Orfeo.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, comunque, non è possibile dimostrare che motivazioni religiose possano essere sottese alla pratica funeraria scelta dagli individui sepolti con le laminette, anche a causa della generale preferenza della pratica inumatoria rispetto a quella crematoria propria del mondo culturale greco. Nonostante questo, non sono pochi i casi, come quello di Pelinna o la particolare situazione macedone o cretese, nei quali la scelta pare essere indipendente rispetto a quella ritenuta più comune in quell'area culturale. Questi contesti costituiscono quindi probabilmente già di per sé una motivazione sufficiente a non rifiutare una simile possibilità ma, piuttosto a continuare nell'analisi di questi seppur pochi dati. Solo altri fortunati ritrovamenti di laminette orfiche, congiuntamente alla conoscenza approfondita delle necropoli in cui sono state ritrovate, consentirà in futuro di evidenziare eventuali altre connessioni esistenti tra le religioni misteriche e le sepolture. Documentando e analizzando ogni aspetto delle tombe in questione infatti si potranno individuare numerosi elementi utili che non dovranno limitarsi alla scelta della pratica funeraria, ma dovranno valutare anche la topografia interna della necropoli, l'orientamento delle tombe o particolari elementi del corredo.

³⁷ AHRENS 2014.

BIBLIOGRAFIA

AHRENS 2014: S. Ahrens, "Whether by decay or fire consumed...": Cremation in Hellenistic and Roman Asia Minor, in J. Rasmus Brandt, H. Roland, M. Prusac (edd.), *Death and changing rituals: Function and meaning in ancient funerary practices*, Oxbow Books, Oxford 2014, pp. 185-222.

ARSLAN 1986: E. Arslan, *Documentazione analitica delle necropoli dell'Italia meridionale e della Sicilia*, 4, *Necropoli «INAM» di Vibo Valentia, Hipponion «ASNP» XIV*, 4, 1986, pp. 1029-1058.

BERNABÉ, JIMÉNEZ SAN CRISTOBÀL 2007: A. Bernabé, A.I. Jiménez San Cristobàl, *Instructions for the netherworld: The orphic gold tablets*, Brill, Leiden-Boston, 2007.

BERNABÉ, JIMÉNEZ SAN CRISTOBÀL 2011: A. Bernabé, A.I. Jiménez San Cristobàl, *Are the "Orphic" gold leaves Orphic?*, in R. Edmonds III (ed.), *The 'Orphic' gold tablets and greek religion: Further along the path*, Cambridge University press, Cambridge 2011, pp. 68-101.

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.

COSI 1987: D. Cosi, *L'orfico fulminato*, «MusPat» 5, 1987, pp. 217-231.

EDMONDS 1999: R. Edmonds III, *Tearing apart the Zagreus myth: A few disparaging remarks on orphism and original sin*, «ClAnt» 18, 1, 1999, pp. 35-73.

EDMONDS 2011: R. Edmonds III, *The 'Orphic' gold tablets and greek religion: Further along the path*, Cambridge University press, Cambridge 2011.

FRISONE 2000: F. Frisone, *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco: Le fonti epigrafiche*, Congedo, Galatina 2000.

GIANGIULIO 1994: M. Giangiulio, *Le laminette auree nella cultura religiosa della Calabria greca: continuità e innovazione*, in S. Settis (ed.) *Storia della Calabria: la Calabria antica, II. Età italica e romana*, Gangemi, Roma 1994, pp. 9-53.

GRAF, JOHNSTON 2007: F. Graf, S.I. Johnston, *Ritual texts for the afterlife, Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, Routledge, London-New York 2007.

LILIMBAKI-AKAMATI, AKAMATIS 2014: M. Lilimbaki-Akamati, N. Akamatis, *Anatolikò nekrotapheio Pellàs: Anaskaphikés periodoi 1991-2007*, Thessaloniki 2014.

MALAMIDOU 2006: D. Malamidou, *Les nécropoles d'Amphipolis: nouvelles données archéologiques et anthropologiques*, in A.-M. Guimier-Sorbets, M.B. Hatzopoulos, Y. Morizot (edd.), *Rois, cités, nécropoles, Institutions, rites et monuments en Macédoine*, Actes du colloques de Nanterre (décembre 2002) et d'Athènes (janvier 2004), De Boccard, Paris 2006, pp. 199-208.

OIKONOMOU 2004: S. Oikonomou, *Nekrika kosmimata: ta elasmata kalipsis tou stomatos*, «Eulimene» 5, 2004, pp. 91-133.

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

PUGLIESE CARRATELLI, FOTI 1974: G. Pugliese Carratelli, G. Foti, *Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico*, «PP» 29, 1974, pp. 91-126.

RHOMIOPOULOU 2006: K. Rhompiopoulou, *Nécropoles macédoniennes du littoral et de l'arrière-pays*, in A.-M. Guimier-Sorbets, M.B. Hatzopoulos, Y. Morizot (edd.), *Rois, cités, nécropoles, Institutions, rites et monuments en Macédoine*, Actes du colloques de Nanterre (décembre 2002) et d'Athènes (janvier 2004), De Boccard, Paris 2006, pp. 301-309.

SCARPI 2002: P. Scarpi, *Le religioni dei misteri, Vol. I: Eleusi, dionisismo, orfismo*, Valla-Mondatori, Rocca San Casciano 2002.

STAMATOPOULOU 2007: M. Stamatopoulou, *Thessalian aristocracy and society in the age of epinikian*, in S. Hornblower, C. Morgan (edd.), *Pindar's poetry, patrons and festivals from archaic Greece to roman empire*, Oxford University press, Oxford, pp. 309-341.

STAMATOPOULOU 2016: M. Stamatopoulou, *Forging a Link with the Past. The Evidence from Thessalian Cemeteries*, in O. Henry, U. Kent (edd.), *Tumulus as sema. Space, Politics, Culture and Religion in the First Millennium BC*, De Gruyter, Berlin-Boston 2016, pp. 181-204.

TONELLI 2015: A. Tonelli, *Eleusis e orfismo: I misteri e la tradizione iniziatica greca*, Feltrinelli, Milano 2015.

TORTORELLI GHIDINI 2006: M. Tortorelli Ghidini, *Figlio della terra e del cielo stellato: testi orfici con traduzione e commento*, D' Auria, Napoli 2006.

TZIFOPOULOS 2010: Y. Tzifopoulos, *'Paradise' earned: the bacchic-orphic gold lamellae of Crete*, Harvard University press, Washington DC-Cambridge 2010.

TZIFOPOULOS 2014: Y. Tzifopoulos, *The bacchic-orphic hades*, in N.C. Stampolidis, S. Oikonomou (edd.), *Beyond: death and afterlife in ancient Greece*, Museum of cycladic art, Athens, Athens 2014, pp. 34-41, 180-185, 187, 190, 192-193.

VERZURA 2011: E. Verzura, *Orfici. Testimonianze e frammenti nell'edizione di Otto Kern. Testi originali a fronte*, Bompiani, Milano 2011.

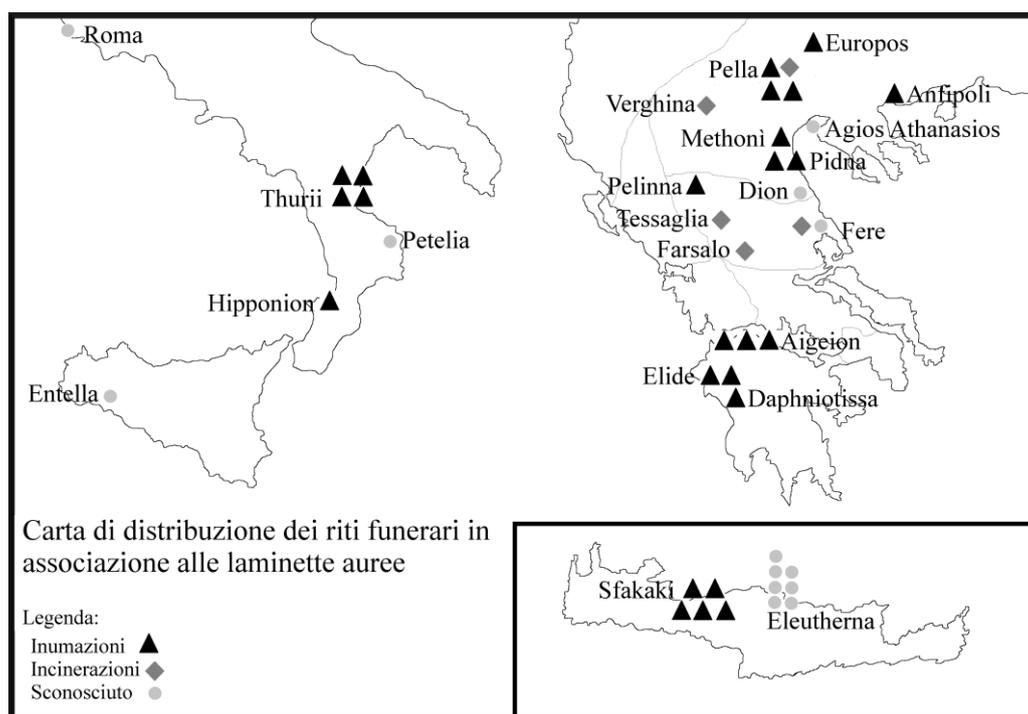


Fig. 1. Carta di distribuzione delle laminette orfiche divise per rito funerario (elaborazione grafica a cura dell'autore).

Regione	Località	Cronologia	Rito	Classif.	Parker/ Stamat.	Tzifopoulos
Italia	Ipponio	Ca. 400 a.C.	Inumazione	B10	X	X
	Thurii	IV a.C.	Inumazione	A1	X	X
	Thurii	IV a.C.	Inumazione	A2	X	X
	Thurii	IV a.C.	Inumazione	A3	X	X
	Thurii	IV a.C.	Inumazione	A4	X	X
	Petelia	IV a.C.	Sconosciuto	B1	X	X
	Entella	III a.C.	Sconosciuto	B11	X	X
	Roma	II d.C.	Sconosciuto	A5	X	X
Peloponneso	Daphniotissa, Elide	Fine IV-inizi III a.C.	Inumazione	F13		X
	Elis, Peloponneso	300-275 a.C.	Inumazione	F1	X	X
	Elis	III a.C.	Inumazione	F7	X	X
	Aigeion, Peloponneso	III-I a.C.	Inumazione	F2	X	X
	Aigeion	III-I a.C.	Inumazione	F4	X	X
	Aigeion	III-I a.C.	Inumazione	F5	X	X
Tessaglia	Farsalo	360-340 a.C.	Cremazione	B2	X	X
	Tessaglia	350-320 a.C.	Cremazione	B9	X	X
	Fere	Ca. 300 a.C.	Sconosciuto	D3	X	X
	Fere	Ca. 300 a.C.	Cremazione (?)	D5	X	X
	Pelinna	Ca. 275 a.C.	Inumazione	D1/2	X	X
Macedonia	Pidna	336-300 a.C.	Inumazione	F8	X	X
	Pidna	336-300 a.C.	Inumazione	F9	X	X
	Anfipoli	320-280 a.C.	Inumazione	D4	X	X
	Pella	Ca. 300 a.C.	Inumazione	E4	X	X
	Pella	Ca. 300 a.C.	Inumazione	F6	X	X
	Pella	Ca. 300 a.C.	Inumazione	F11	X	X
	Europos	Ca. 300 a.C.	Inumazione (?)	F10	X	X
	Dion	Ca. 300 a.C. (?)	Sconosciuto	F12		X
	Methoni	Ca. 300 a.C.	Inumazione	F3	X	X
	Agios Athanasios	III a.C.	Sconosciuto	E1	X	X
	Pella	200-150 a.C.	Cremazione	G1		X
	Ege (Verghina)	III-I a.C.	Cremazione (?)	E3	X	X
Creta	Eleuterna	II-I a.C.	Sconosciuto	B3	X	X
	Eleuterna	II-I a.C.	Sconosciuto	B4	X	X
	Eleuterna	II-I a.C.	Sconosciuto	B5	X	X
	Eleuterna	II-I a.C.	Sconosciuto	B6	X	X
	Eleuterna	II-I a.C.	Sconosciuto	B7	X	X
	Eleuterna	II-I a.C.	Sconosciuto	B8	X	X
	Eleuterna	II-I a.C.	Sconosciuto	E2	X	X
	Sfakaki	II-I a.C.	Inumazione	B12		X
	Sfakaki	20 a.C.-40 d.C.	Inumazione	E5	X	X
	Sfakaki	1-50 d.C.	Inumazione	G2		X
	Sfakaki	50-100 d.C.	Inumazione	G3		X
	Sfakaki	I d.C.	Inumazione	G4		X

Fig. 2. Tabella riassuntiva dei dati archeologici relativi alle laminette orfiche (elaborazione grafica a cura dell'autore).

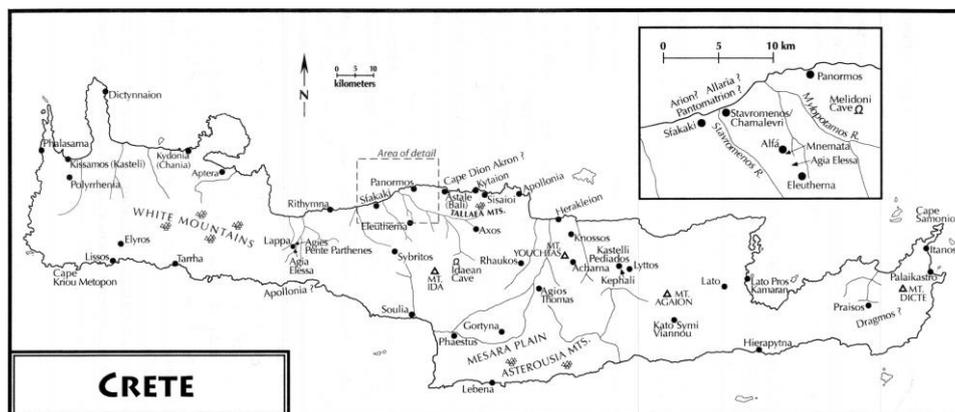


Fig. 3. Carta di riferimento per i ritrovamenti di laminette orfiche a Creta (da TZIFOPOULOS 2010).

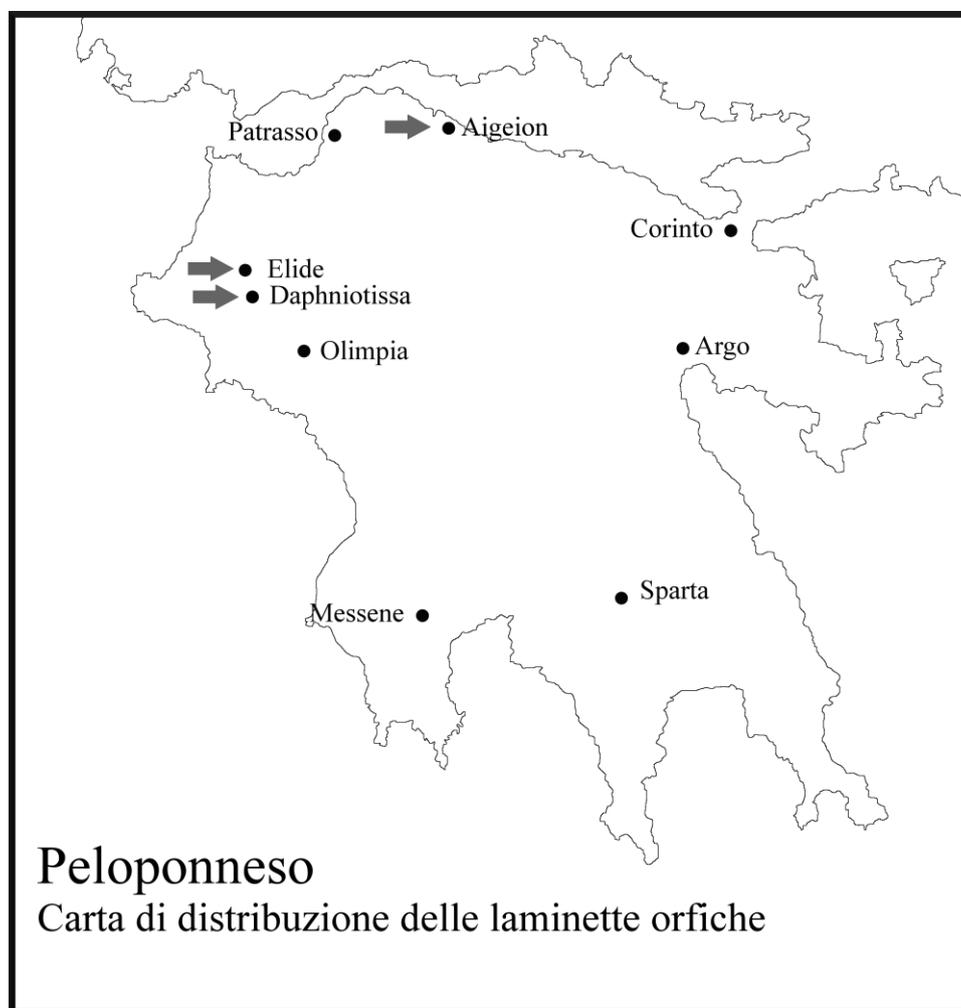


Fig. 4. Carta di distribuzione delle laminette orfiche nell'area del Peloponneso (elaborazione grafica a cura dell'autore).



Fig. 5. Carta di distribuzione delle laminette orfiche in Tessaglia (da PARKER, STAMATOPOULOU 2004, p. 16, map 2).



Fig. 6. Carta di distribuzione delle laminette orfiche in area italica (elaborazione grafica a cura dell'autore).

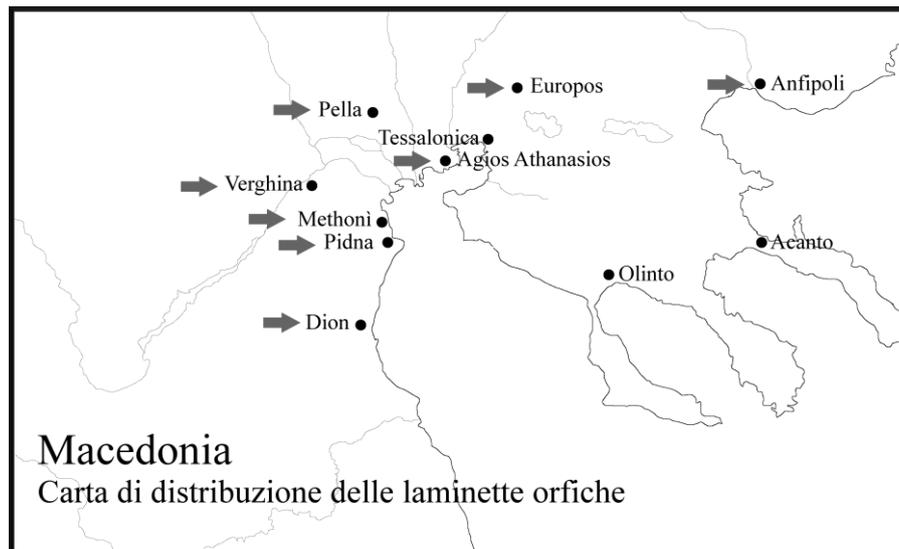


Fig. 7. Carta di distribuzione delle laminette orfiche in area macedone (elaborazione grafica a cura dell'autore).