

Ana Isabel Jiménez San Cristobal

TRATTI ORFICI NELLA ORNITOGONIA
DEGLI *UCCELLI* DI ARISTOFANE

Per contribuire a questo volume in ricordo di Tommaso Marciano, ho scelto di commentare un passo della commedia di Aristofane *Gli uccelli*. Si tratta dei vv. 685-702, nei quali il commediografo mette in bocca al corifeo una cosmogonia che presenta dei tratti orfici.

Prima di analizzare il testo greco, converrà enunciare le questioni principali che saranno affrontate nel corso dell'intervento:

- 1) Che cos'è una cosmogonia?
- 2) Chi sono gli orfici, ovvero che cosa intendiamo per orfismo?
- 3) Perché Aristofane sceglie di parodiare una cosmogonia nella sua commedia *Gli uccelli*, rappresentata ad Atene alla fine del V secolo a.C.?

1. *La definizione di cosmogonia*

In generale, per “cosmogonia” si intende una spiegazione delle origini del mondo¹. Bisogna comunque precisare che la parola greca per designare il “mondo”, κόσμος, sottende un significato che non collima completamente con il nostro. Innanzitutto, per un Greco il termine *kosmos* indica l'ordine, l'organizzazione armoniosa. Di conseguenza, si chiama cosmogonia il processo per il quale il mondo si è organizzato così come noi lo conosciamo; con “cosmogonia” si dovrebbe dunque intendere la “nascita dell'ordine del mondo”.

La cosmogonia implica l'organizzazione degli elementi fisici (lo spazio e il tempo) come quella del mondo religioso e sociale. Una cosmogonia include pertanto una teogonia (ovverosia un racconto mitico intorno alle origini degli dèi), e, talora, anche una antropogonia (cioè una narrazione di natura mitologica inerente la nascita degli uomini). La differenza tra cosmogonia e teogonia consiste nel fatto che la cosmogonia racconta come si è organizzato il κόσμος, mentre la teogonia spiega la situazione, la gerarchia e le funzioni degli dèi del *pantheon*. Si può dire che la teogonia e l'antropogonia siano entrambe parti della cosmogonia.

In ogni cosmogonia c'è uno stadio iniziale completamente diverso rispetto alla situazione nella quale l'uomo si trova a vivere; situazione che, in realtà, è la conseguenza ultima di quel processo organizzativo messo in moto dalla cosmogonia. Tutto ciò accade in un tempo primigenio e sacro. All'origine le cose non avevano ancora nome, perché non erano state differenziate, non esistevano in quanto elementi distinti; uno dei risultati dell'organizzazione del mondo è il fatto che ogni cosa abbia il suo nome.

¹ Sulle cosmogonie, cfr. Berger (1904); Eisler (1910); Frazer (1935); Staudacher (1942); Fränkel (1955); Schwabl (1962); West (1971); Furley (1987); Audretsch-Mainzer (1989); Brisson-Meyerstein (1991); Martínez Nieto (2000).

Secondo le cosmogonie, il processo di organizzazione del mondo può essere quasi meccanico, e quindi precedente alla comparsa delle divinità, oppure può presentarsi come una sequela di avvenimenti fondanti provocata e organizzata da una divinità demiurgica. In ogni caso, in tutte le cosmogonie greche conosciute l'organizzazione del mondo è sempre avvertita come un (ri-)ordinamento e mai come una creazione. Da uno stadio in cui le cose sono prive di forma e disposte disordinatamente, in una generale staticità, si passa a uno stadio cinetico nel quale si organizza la materia. Il passaggio da uno stadio indifferenziato iniziale a quelli successivi si realizza proprio per mezzo della dissociazione degli elementi opposti. D'altra parte, bisogna tenere presente che i poeti greci non inventavano arbitrariamente la maniera nella quale il mondo era stato organizzato, ma la elaboravano sulla base della loro idea del mondo.

La versione più antica e meglio conosciuta di una teogonia greca è quella che racconta Esiodo² nella sua opera intitolata, appunto, *Teogonia* (vv. 116-133). L'elemento dei primordi è Caos, seguito immediatamente da Terra, Tartaro ed Eros. Da Caos nascono Erebo e Notte, e dall'unione di Notte con Erebo nascono Etere e Giorno. A sua volta, da Terra nasce il Cielo stellato, e dall'unione di Terra e Cielo nascono, tra gli altri, Oceano e Crono.

Oltre alla cosmogonia di Esiodo, si sono conservati frammenti delle cosmogonie prefilosofiche di Alcmane³, Epimenide⁴ (ambedue del secolo VII a.C.) e Ferecide⁵ (VI a.C), tutti poeti che spiegano la nascita del mondo mediante racconti mitico-poetici. Altre cosmogonie greche ben conosciute sono le cosiddette cosmogonie filosofiche, ossia le spiegazioni che i filosofi presocratici⁶ forniscono in merito all'origine del mondo. Per Talete l'elemento primigenio era l'acqua, per Anassimandro l'illimitato (*apeiron*) e per Anassimene l'aria. Abbiamo anche notizie di diverse cosmogonie e teogonie orfiche⁷. Nell'orfismo si può soprattutto parlare di "teogonie", poiché lo stato frammentario dei testi non permette ricostruire interamente la cosmogonia ma soltanto una parte della teogonia. Prima di analizzare le teogonie orfiche conviene rispondere alla questione sollevata in precedenza: chi sono gli orfici e che cosa intendiamo per orfismo.

2. Breve introduzione all'orfismo

Sull'orfismo come fenomeno religioso, filosofico e soprattutto letterario, abbiamo notizie a partire dal VI sec. a.C. e fino alla fine dell'impero romano (IV d. C.).

² Cfr. Arrighetti (1966), (1984); Bernabé (1989); Wright (1996); Martínez Nieto (2000) 25 sgg.

³ Cfr. Ricciardelli Apicella (1979); Martínez Nieto (2000) 53 sgg.

⁴ Cfr. Martínez Nieto (2000) 111 sgg.; Bernabé (2001b).

⁵ Cfr. Eisler (1910) 194 sgg.; West (1963); Martínez Nieto (2000) 87 sgg.

⁶ Cfr. Mondolfo (1952); Frankel (1962); Guthrie (1962-1981); Giannantoni (1969); West (1971); Bernabé (2001a).

⁷ Cfr. Ziegler (1965) 1534 sgg.; West (1983); Brisson (1993); Ricciardelli Apicella (1993); Martínez Nieto (2000) 181 sgg.; Bernabé (2003).

L'orfismo è innanzitutto una religione del libro⁸, nella quale la rivelazione si realizza mediante la trasmissione di un *logos*, di un discorso sugli dèi; tramite l'iniziazione sapienziale e non mediante un'esperienza di visione, un'esperienza *patetica* di contatto immediato con il divino. Il concetto di conoscenza è quindi intrinseco alla natura del rituale, ed ogni celebrazione di riti orfici rimanda a testi che la ratificano.

Le fonti più antiche⁹ mostrano già gli orfici come dei gruppi di fedeli che appartengono a una religione misteriosofica¹⁰ e distinta da quella ufficiale (la religione olimpica). La differenza fondamentale è da situare nella credenza da parte degli orfici di un destino felice e migliore dopo la morte del corpo. Per loro, la vita mortale non rappresenta la vera vita, ma una parentesi che l'iniziato deve superare prima di poter godere della felicità eterna¹¹. Il paradiso promesso ai credenti orfici si trova nell'aldilà ed appare descritto come un *locus amoenus* tradizionale: un luogo con fontane, prati e boschi¹². I principali dèi orfici sono divinità ben conosciute nel *pantheon* olimpico: Dioniso, Persefone, Zeus, Ades. Ciò nonostante, i loro vincoli col mondo sotterraneo assumono una diversa connotazione nella religione orfica.

Per spiegare la loro situazione nel mondo presente, gli orfici fanno appello al mito di Dioniso¹³. I Titani, esseri mostruosi ma antenati dell'umanità, si sono travestiti e hanno ingannato Dioniso bambino. Essi hanno ucciso e smembrato il dio, poi lo hanno mangiato. Come castigo per questo crimine i Titani sono stati fulminati da Zeus. Gli uomini, per essere nati dalle ceneri dei Titani, sono gli eredi di questa sorta di colpa antecedente¹⁴. Il castigo per loro è l'esistenza terrena e, per purificarsi da questa macchia, dovranno rispettare un certo modello di vita¹⁵ e celebrare diversi riti. Il mito di Dioniso fa parte delle teogonie orfiche, e il fatto che sia stato scelto per essere utilizzato nel rituale si spiega perché questo racconto mitico comprende tutti gli elementi adatti a una dottrina di salvezza.

Il mito di Dioniso racconta un'antropogonia ed è quindi la fase finale della teogonia orfica. Per il confronto col testo di Aristofane a noi interessa, invece, tornare agli inizi della narrazione. Abbiamo notizie di diverse teogonie orfiche che circolavano nell'antichità, attribuite al mitico poeta Orfeo. Vediamo le più importanti.

⁸ Cfr. Bianchi (1974) 131 (=1977) 189; Bernabé (1996a) 18 n. 15, (1996b) 67. Ma si veda anche la diversa opinione di Linforth (1941) 261-289; West (1983) 3. La tradizione attribuisce a Orfeo un gran numero di scritti nei quali si trovano mescolate filosofia, medicina e religione.

⁹ Così nelle laminette orfiche (cfr. Pugliese Carratelli [2001]; Bernabé-Jiménez San Cristóbal [2001]), nelle laminette di Olbia (*OF* 463 B; *IOLb.* 94a Dubois) o nel *Papiro di Derveni* (cfr. Laks-Most [1997]). Si veda anche Eraclito, fr. 87 Marcovich; Erodoto, IV 79; Euripide, *Cretesi*, fr. 2 Jouan-Van Looy; Platone, *Fedone*, 69c; Demostene, 18, 259.

¹⁰ Con misteriosofico si intende un tipo tutto particolare di conoscenza nell'ambito dei riti di iniziazione. Infatti se nei cosiddetti culti di mistero – ad es. il mitraismo o il culto isiaco di epoca imperiale romana – la cerimonia iniziatica è caratterizzata da un autentico *pathein* in forza del quale il fedele si trova a vivere un'esperienza tutta speciale che ne determina un radicale cambiamento di *status* e che lo avvicina alla divinità, nella religiosità misteriosofica tale cambiamento si realizza attraverso una rivelazione di natura sofico-sapienziale, un vero e proprio *mathein*.

¹¹ Cfr. Guthrie (1935); Nilsson (1935); Casadio (1991) Graf (1993); Bernabé (1998).

¹² Cfr. Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2001) 219 sgg.

¹³ Cfr. Bernabé (2002).

¹⁴ Cfr. Bianchi (1966) (=1977).

¹⁵ Cfr. Pugliese Carratelli (1976) (=1990).

2a. *La teogonia del Papiro di Derveni*¹⁶

La versione più antica di una teogonia orfica si trova nel *Papiro di Derveni* (datato tra il 340 e il 320 a.C.) e si è conservata solo in uno stato frammentario. Un autore anonimo cita e glossa alcuni versi di un antico poema di contenuto teogonico, che risale al 500 a.C. circa. Si tratta dunque del testo orfico più antico pervenuto a noi.

Nella teogonia di Derveni, la Notte è il primo essere, che esiste dall'inizio dei tempi e sa tutto. Figlio di Notte è Cielo (Urano), il "primissimo che regna"¹⁷. Cielo è castrato e detronizzato da suo figlio Crono, come accade anche nella teogonia di Esiodo. In seguito, Zeus detronizza suo padre Crono e si impadronisce della la sua forza (*OF 5 B*) e, dietro il consiglio di Notte e di Crono (*OF 8 B*), ingerisce il fallo di Cielo (che doveva essere nello spazio tra cielo e terra nel momento in cui Crono lo castrò). Così re-inizia la storia dell'universo, poiché Zeus partorisce tutti gli esseri, diventando allo stesso tempo padre e madre di tutti loro (*OF 12 B*). Zeus appare come il demiurgo che crea il mondo secondo un progetto stabilito e intelligente (*OF 16 B*), soprattutto se confrontato con la creazione precedente, caotica e piena di violenza e disordine.

2b. *La Teogonia di Eudemo*¹⁸

Uno schema un po' più ampio presenta la cosiddetta teogonia orfica di Eudemo. Noi la conosciamo grazie alle notizie del neoplatonico Damascio¹⁹ (V-VI d. C.) che, a sua volta, la lesse nell'opera di Eudemo, un filosofo del secolo IV a.C. allievo di Aristotele. Eudemo avrebbe studiato da parte sua una teogonia orfica che risaliva almeno al sec. V a.C. ed era attribuita a Orfeo; è possibile, dunque, che gli stessi Platone e Aristotele abbiano conosciuto il nostro poema.

In questa teogonia, all'origine ci sarebbe Notte (*OF 20 B*), da cui nascerebbero Cielo (Urano) e Terra. Dall'unione di entrambi nascerebbero Oceano e Teti (*OF 21 B*). Essi, unitisi a loro volta tra loro (*OF 22 B*), hanno generato Forcide, Crono, Rea e gli altri Titani. Da Crono e Rea nascerebbero Zeus, Era, Poseidone e Ades (*OF 24 B*). Probabilmente da Zeus avrebbe origine Dioniso. Alcune fonti²⁰ indicano che nella

¹⁶ Cfr. Alderink (1981) 25 sgg.; Baumgartem (1998) 98 sgg.; Bernabé (1999), (2003) 31 sgg.; Betegh (1999).

¹⁷ *OF 10 B*. Notte è la prima divinità, ma non regna.

¹⁸ Alderink (1981) 37 sgg.; Casadio (1986) 310 sgg.; Brisson (1995) I 290 sgg., VI 201 sgg.; Baumgartem (1998) 107 sgg.; Bernabé (1998) 59 sgg., (2003) 49 sgg.

¹⁹ Damascio, *Sui primi principi*, 123 bis (III 162, 19 Westerink; *OF 20 B*). Sembra che Damascio non abbia attinto direttamente al poema antico, ma si sia servito delle notizie trasmesse da Eudemo, cfr. Guthrie (1935) 12 sg., 74 sgg., Staudacher (1942); Ziegler (1942) 1347 sgg.; Schwabl (1962) 1467 sgg., Alderink (1981) 37 sgg.; Kirk-Raven-Schofield (1983) 22s; West (1983) 116 sgg.; Casadio (1986) 310 sgg.; 406s, Ricciardelli Apicella (1993) Brisson (1995) I 290 sgg., 402 sgg., IV 2876 sgg., VI 201sg., Baumgarten (1998) 107 sgg., Bernabé (1998) 59 sgg., 2003; Martínez Nieto (2000) 181 sgg.

²⁰ Platone, *Euthfrone*, 5 e; Isocrate, *Busiride*, 10, 38 (*OF 26 B*).

teogonia sarebbero stati trattati anche la castrazione di Cielo ad opera di Crono, la cattura e l'incatenamento di Crono da parte Zeus, e lo smembramento di Dioniso ad opera dei Titani. Tuttavia, le nostre informazioni sono sempre frammentarie e, inevitabilmente, parziali.

2c. La Teogonia di Gerolamo ed Ellanico²¹

Ancora grazie al neoplatonico Damascio²², conosciamo una terza teogonia orfica, ossia quella di Gerolamo ed Ellanico. Sembra che Damascio non abbia una conoscenza diretta di questa teogonia, ed abbia attinto esclusivamente dalle opere di Gerolamo ed Ellanico, personaggi sui quali non possediamo notizie certe al punto da non poter asserire se si tratti o meno di due autori distinti²³. La composizione della teogonia è datata probabilmente al II a.C²⁴, ma questo non impedisce che siano stati utilizzati elementi che risalgono a una data molto più antica.

La teogonia di Gerolamo ed Ellanico racconta che l'origine primigenia delle cose era una sorta di acqua primordiale dalla quale venne a coagularsi il fango²⁵. Da acqua e terra, asessuati e che non fanno coppia, si forma un primo essere chiamato Tempo²⁶ ed Eracle²⁷, che rassomiglia a un drago alato con testa di toro, di leone e di dio; una sorta di prefigurazione congiunta di tutti gli animali che saranno diversificati dal primo essere. Accanto a Tempo, appare Necessità²⁸, giacché l'ordinamento del mondo comporta l'apparizione di un trascorrere ordinato del Tempo. Dallo stesso Tempo (perché Necessità non è la sua controparte sessuale) nascono (OF 78) Etere, Caos e Erebo, che danno origine a una prima ripartizione delle acque primordiali²⁹.

Tra le acque primordiali separate, si genera un uovo (OF 79)³⁰, da cui nasce Fanes (chiamato anche Primogenito), un dio dal carattere androgino, con ali d'oro e testa di toro. Sulla sua testa c'è un serpente mostruoso che assume le forme dei più diversi

²¹ Alderink (1981) 38 sgg.; West (1983) 176 sgg.; Casadio (1986) 298 sgg.; Ricciardelli Apicella (1993) 39 sgg.; Bernabé (1994), (2003) 87 sgg.; Brisson (1995) I 389 sgg., IV 2867 sgg.; Baumgarten (1998) 110 sgg.;

²² Damascio, *Sui primi principi*, 123 bis (III 160, 17 Westerink; OF 69 B).

²³ Ellanico potrebbe essere il padre di un filosofo chiamato Sandon menzionato dalla Suda s.v. *Sandon* (OF 70 B) come l'autore di *Questioni su Orfeo*. Gerolamo potrebbe essere identificato con Gerolamo d'Egitto, autore di un libro sulla Fenicia citato da Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 1, 94, 1, 107 cfr. *FGrHist* 787 F 2-3 (OF 71-72 B) e da Tertulliano, *Apologetico*, 19, 5 (OF 73 B).

²⁴ West (1983) 176 sgg. e anche Bernabé (2003) 89 sgg. propongono il sec. II a.C., ma Brisson (1995), IV 2112 propone il II d. C., dunque una data posteriore a quella delle *Rapsodie*.

²⁵ L'acqua come origine delle cose richiama Talete di Mileto, test. 12 D.-K., e la spiegazione delle trasformazioni della materia originaria per coagulazione richiama Anassimene, test. 5 D.-K. Sul limo primigenio cfr. anche Anassimandro, test. 30 D.-K.

²⁶ Tempo è menzionato solo come essere primordiale in Ferecide di Siro, fr. 14 Schibli e come ordinatore delle cose nella cosmogonia di Anassimandro, fr. 1 D.-K. Cfr. Bernabé (2003) 93 sgg.

²⁷ Non conosciamo i motivi per i quali è chiamato Eracle: cfr. le spiegazioni di West (1983) 190 sgg. e Brisson (1995) IV 2913.

²⁸ Chiamata Natura e Adrastea (OF 77 B).

²⁹ Si sono invertiti così i termini della cosmogonia esiodea, nella quale gli elementi fermi e solidi (Cielo e Terra) appaiono prima degli spazi intermedi.

³⁰ Cfr. Anemoyannis-Sinanidis (1991).

animali. Le due metà in cui il guscio si è aperto per lasciare scaturire Fanes configurano il Cielo e la Terra (*OF* 80). Sono così creati i limiti necessari per la divisione tripartita dello spazio. Il Cielo, in alto, la Terra, in basso, e sotto questa, l'Erebo.

Fanes significa “colui che brilla” (o “colui che appare”) e la sua nascita rappresenta l'apparizione della luce sulla terra, che viene così illuminata per la prima volta. Fanes è “primogenito”, perché è il primo a nascere in senso vero e proprio, mentre alcuni esseri erano in qualche modo scaturiti da altri per una sorta di scissione fisica. Fanes è identificato con Eros, perché dal momento della sua nascita favorisce la riproduzione sessuale.

Cielo e Terra, già come una coppia sessuata, generano le Moire, i Centimani, e i Ciclopi, che Cielo getta nel Tartaro quando si rende conto che il suo potere è a rischio (*OF* 82 B). La Terra, arrabbiata, partorisce i Titani (*OF* 83B). Poi Crono, figlio di Cielo, castra e detronizza suo padre, per essere detronizzato a sua volta dal proprio figlio Zeus che diventa re degli dèi e del mondo. In seguito, Zeus divorza Fanes e così l'universo rimane dentro di lui. Poi si narra l'unione incestuosa di Zeus con sua madre Rea, da cui nasce Persefone-Kore (*OF* 87 B). Sotto l'aspetto di un serpente, Zeus si unisce Persefone generando Dioniso (*OF* 89 B). Non sappiamo come proseguisse il poema³¹.

2d. *La teogonia delle Rapsodie*³²

Le *Rapsodie*, opera in 24 canti³³ di un autore sconosciuto³⁴ sono il più lungo dei poemi afferenti alla tradizione orfica. Si possono datare a poco prima del 100 a.C.³⁵ I filosofi neoplatonici dei secoli V e VI d.C. (Damascio, Olimpiodoro e Proclo) ne hanno trasmesso numerosi frammenti che diversi filologi³⁶ si sono sforzati di disporre in sequenza al fine di ricostruire la successione degli eventi.

³¹ Secondo West (1983) 222 sgg., vi si raccontava una dottrina della reincarnazione (forse diversa di quella delle *Rapsodie*), ma non abbiamo elementi di giudizio convincenti.

³² Cfr. Alderink (1981) 38 sgg.; West (1983) 227 sgg.; Casadio (1986) 319 sgg.; Anemoyannis-Sinamidis (1991) 83 sgg.; Ricciardelli (1993) 45 sgg.; Brisson (1995) I 392 sgg., 408 sgg.; III 39 sgg., IV 2885 sgg.; V 54 sgg.; VI, 168 sgg.; Baumgarten (1998) 113 sgg.; Bernabé (2003) 107.

³³ Si tratta dello stesso numero di canti dei poemi omerici, fatto che non sembra casuale. Le *Rapsodie* avevano 12000 versi secondo Suda s.v. Ὀρφείως.

³⁴ La *Suda* le attribuisce a un Teogneto di Tessaglia (di cui non sappiamo nulla) o a Cercope, un pitagorico. Tuttavia Cercope, molto più antico rispetto alla data attribuita alle *Rapsodie*, sembra aver scritto un altro poema intitolato *Rapporto sacro*. Questo fatto causò probabilmente l'errore da parte del lessicografo. Cfr. West (1983) 250.

³⁵ Almeno secondo West (1983), cfr. Baumgarten (1998) 113 sgg., piuttosto che tra il I e il II d.C., come invece propone Brisson (1995). Comunque, la data corrisponde alla data di compilazione, e questo ridimensiona abbastanza il problema. Cfr. Guthrie (1935) 78; West (1983a) 225.

³⁶ Dopo la sistemazione dovuta all'edizione di Kern (1922); cfr. West (1983) Brisson (1993) e Bernabé (2003).

Ancora prima dell'inizio degli eventi più antichi che avrebbero dato origine alla cosmogonia, c'era un'oscurità confusa, composta da quattro elementi mescolati in maniera indistinta e chiamati poeticamente "Tenebre", "Nebbia tenebrosa" e "Notte" (OF 103-108 B)³⁷. Da questa massa oscura e informe, immobile e atemporale, nasce Tempo (OF 109 B); lo accompagna Necessità (OF 110 B). Da Tempo nascono Etere e Abisso (Caos) (OF 116 B), vale a dire una prima materia differenziata e uno spazio, in modo che la materia primordiale possa essere separata. Tempo dispone allora nell'Etere un uovo brillante (OF 114-115 B), considerato figlio di Etere e di Abisso³⁸, visto che l'etere è "radice di tutte le cose" (OF 116 B). All'interno dell'uovo è in gestazione un essere divino che nasce rompendo il guscio (OF 121-122 B). La sua nascita rappresenta l'irruzione della luce nell'universo (OF 123B). Si chiama Fanes e Primogenito per il suo carattere brillante e perché è apparso per primo (OF 126-127 B). Come nella *Teogonia di Gerolamo ed Ellanico*, Fanes ha un aspetto mostruoso, con testa umana, di toro, di leone e di serpente, (OF 129-133B) e con ali d'oro (OF 136B). Sembra essere una sorta di sintesi di tutti gli esseri viventi (uccelli, fiere, rettili, etc.). È bisessuato, giacché, come primo vivente, deve dare origine agli altri esseri (OF 134-135 B). Fanes genera Notte, capace di unione sessuale (OF 147 B)³⁹, con la quale genera il Cielo e la Terra (OF 149 B). Il Cielo diventa custode del mondo e casa degli dèi (OF 151-152 B). Cielo ha, insieme a Terra (OF 175 B), un'ampia prole: le Moire (OF 176 B), i Centimani e i Ciclopi (OF 177 B). Questi sono incatenati nel Tartaro (OF 178 B) per la loro violenza. La Terra genera senza unione sessuale sette Titanidi e sette Titani (OF 179 B), tra i quali si distingue Crono, molto furbo, che è anche il preferito di Notte primordiale (OF 182 B). La Terra incita i loro figli ad evirare Cielo ed a spogliarlo del suo potere (OF 185 B). Crono castra Cielo, ne raccoglie il potere e si insedia nell'Olimpo (OF 190-191 B). Dall'unione di Crono con sua sorella Rea (OF 194 B) nascono alcuni figli. Uno di loro, Zeus, ubriaca Crono con idromele (OF 220 B; OF 222-224 B), lo lega e lo castra (OF 225 B). Zeus eredita lo scettro fabbricato da Fanes, si insedia a sua volta nell'Olimpo e distribuisce i poteri divini nel nuovo ordine: egli è preposto all'impero del cielo, Poseidone a quello del mare e Plutone a quello degli inferi (OF 236 B). La storia dell'umanità, secondo gli orfici, comincia con la violenza esercitata su Rea-Demetra da suo figlio Zeus, atto che provoca la nascita di Persefone (OF 276-279 B). Zeus, assunte le sembianze di un serpente, violenta anche questa e, come risultato, Persefone partorisce Dioniso a Creta (OF 280-283 B).

Possiamo adesso analizzare il passo degli *Uccelli* di Aristofane che include una teogonia orfica.

³⁷ La situazione descritta è molto simile a quella presentata nel proemio delle *Metamorfosi* di Ovidio, di poco posteriore alle *Rapsodie* e forse influenzato da questa opera. La Notte primordiale è chiamata nutrice degli dèi (OF 112 B) e profetica (OF 113 B).

³⁸ In seguito si dirà anche che Fanes, l'essere nato dall'uovo, è figlio di Etere (OF 124-125 B).

³⁹ Distinta perciò della prima notte, materia primordiale che lo circonda.

3. *Influssi orfici negli Uccelli di Aristofane*

Le commedie⁴⁰ di Aristofane erano rappresentate ad Atene in occasione delle feste religiose in onore di Dioniso, chiamate Lenee e Dionisie⁴¹. L'opera di cui ci occupiamo, *Gli uccelli*⁴², fu messa in scena nel 414 a.C., durante le Dionisie, e ottenne il secondo premio. L'opera fu dunque rappresentata durante la guerra del Peloponneso, a ridosso della disastrosa spedizione di Atene contro Siracusa, e incarna il desiderio di fuggire da un'atmosfera opprimente alla ricerca di una vita libera. Aristofane intende criticare le coercizioni della vita cittadina (come le tasse e i commercianti) e scrive perciò una commedia caratterizzata da una visione utopica, nella quale immagina una città ideale, quasi un'Atene libera dalle coercizioni. L'argomento degli *Uccelli* è abbastanza semplice: un ateniese ingegnoso progetta di costruire una città sulle nuvole e costringe gli dèi ad accettare di sottomettersi agli uccelli; questi ultimi, allora, saranno le nuove divinità.

Come in tutte le commedie antiche, c'è un eroe comico che deve affrontare un problema fondamentale per la sua felicità e quella dei suoi. Il nostro eroe è Pistetero, la cui funzione è quella di convincere gli uccelli ad unire le loro forze e vincere gli uomini e gli dèi. Si tratta di una commedia sovversiva che rompe l'ordine stabilito tra il mondo divino e quello umano. Non solo gli uomini si ribellano a Zeus, ma anche gli uccelli, e l'intento è quello di ripristinare l'ordine del tempo di Crono quando gli dèi, gli uomini e gli animali convivevano in maniera armoniosa.

Nel passo della commedia che ci interessa (vv. 685-702), Aristofane inventa una cosmogonia nella quale gli uccelli occupano una posizione antichissima. In genere, le cosmogonie possono rispondere a funzioni politiche e rituali. La cosmogonia degli *Uccelli* ha invece una funzione puramente comica. Al commediografo greco interessa stabilire l'origine e la supremazia degli uccelli, a differenza delle cosmogonie tradizionali che motivano, invece, la posizione degli uomini. Per questa ragione Aristofane si rifà a una cosmogonia dell'uovo – così come nelle cosmogonie orfiche –, per sostenere che gli uccelli sono gli esseri più antichi del mondo e, di conseguenza, le divinità primordiali. È chiaro, d'altronde, che Aristofane⁴³ prende come modello le cosmogonie tradizionali, per esempio quella di Esiodo oppure quelle degli orfici, e fa la parodia di numerosi elementi presenti in queste opere⁴⁴. In tal

⁴⁰ Delle sue commedie conosciamo 32 titoli, ma sono sopravvissute solamente 11 opere.

⁴¹ Cfr. Jeanmaire (1951).

⁴² Le edizioni più importanti sono ancora Zanetto (1997⁴); Coulon (1958), l'edizione che viene qui seguita; Sommerstein (1987), Dunbar (1995).

⁴³ Malgrado quello che leggiamo nello scolio al v. 693 (p. 132 White): «questi versi non hai bisogno di rinviarli a quelli di Esiodo oppure a quelli di alcun altro poeta genealogico (ταῦτα οὐκ ἀναγκαῖον ἀπευθύνειν πρὸς τὰ Ἡσιόδου ἢ πρὸς τινα ἄλλου τινὸς γενεαλόγου)».

⁴⁴ Il passo di Aristofane ha provocato una lunga discussione tra gli studiosi moderni. Alcuni lo considerano come il riassunto di una vera teogonia orfica, ad esempio Kern (1922) fr. 1; Nilsson (1935, 199); Staudecher (1942) 80; Guthrie (1935); Alderink (1931) 37, 103 n. 17; Brisson (1995) IV 2878. Altri studiosi contestano invece la sua relazione con l'orfismo e ritengono che si tratti di una trovata buffonesca del poeta. In questa linea interpretativa si colloca, per esempio, Moulinier (1955) 94 sgg. Un'opinione più sfumata di trova in Kirk-Raven-Schofield (1983²) 26 sgg., West (1983) 112 e Bernabé (1995) che individuano risonanze orfiche, ma anche esiodiche e presocratiche.

senso, la cosmogonia orfica dell'uovo⁴⁵ viene utilizzata come fondamento per l'ornitogonia⁴⁶, ed è di matrice orfica anche la presentazione della Notte come elemento primordiale.

È opportuno fornire adesso il testo e la traduzione di Aristofane, *Uccelli*, vv. 690 sgg. = *OF* 64 V (1 K., 4 [A 24] C.)

Ἄγε δὴ φύσιν ἄνδρες ἀμαυρόβιοι, φύλλων γενεᾷ προσόμοιοι, 685
ὀλιγοδρανέες, πλάσματα πηλοῦ, σκιοειδέα φύλ' ἀμειννά,
ἀπτῆνες ἐφημέριοι, ταλαοὶ βροτοὶ, ἀνέρες εἰκελόνηιροι,
προσέχετε τὸν νοῦν τοῖς ἀθανάτοις ἡμῖν, τοῖς αἰὲν ἐοῦσιν,
τοῖς αἰθερίοις, τοῖσιν ἀγήρωσ, τοῖς ἄφθιτα μηδομένοισιν,
ἴν' ἀκούσαντες πάντα παρ' ἡμῶν ὀρθῶς περὶ τῶν μετεώρων, 690
φύσιν οἰωνῶν γένεσιν τε θεῶν ποταμῶν τ' Ἐρέβους τε Χάους τε
εἰδότες ὀρθῶς, Προδίκω παρ' ἐμοῦ κλάειν εἴπητε τὸ λοιπόν.
Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς·
γῆ δ' οὐδ' ἀήρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν· Ἐρέβους δ' ἐν ἀπίροσι κόλποις
τίκτει πρῶτιστον ὑπνήμειον Νύξ ἢ μελανόπτερος ὠϊόν, 695
ἐξ οὗ περιτελλομέναις ὥραις ἔβλασται Ἐρως ὁ ποθεινός,
στίλβων νῶτον περύγοιν χρυσαῖν, εἰκῶς ἀνεμῶκεσι δίταις.
οὗτος δὲ Χάει περόεντι μιγείσ νύχιος κατὰ Τάρταρον εὐρὴν
ἐνεόττευσεν γένος ἡμέτερον, καὶ πρῶτον ἀνήγαγεν εἰς φῶς.
πρῶτερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἐρως ξυνέμειξεν ἅπαντα· 700
ξυμμιγνυμένων δ' ἐτέρων ἐτέροις γένετ' οὐρανὸς ὠκεανὸς τε
καὶ γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἄφθιτον. Ὡδε μὲν ἐσμεν
πολὺν πρεσβύτατοι πάντων μακάρων ἡμεῖς. Ὡς δ' ἐσμέν Ἐρωτος
πολλοῖς δῆλον· πετόμεσθ' ἄτε γὰρ καὶ τοῖσιν ἐρώσι σύνεσμεν·

CORO

Orsù uomini nati a una vita tenebrosa, simili alle stirpi delle foglie, esseri fragili, figure plasmate di fango, razza inconsistente di ombra, senza ali, che vivono un giorno, sventurati mortali, uomini simili a un sogno, prestate attenzione a noi, gli immortali e i sempre viventi, abitanti dell'etere, che mai non invecchiano, che meditano pensieri eterni, affinché, dopo avere ascoltato da noi ogni cosa in modo veritiero riguardo alle cose del cielo, diventiate sicuri conoscitori della natura degli uccelli, dell'origine degli dèi e dei fiumi, dell'Erebo e del Caos, da parte mia direte a Prodicò di piangere fino alla fine dei suoi giorni. In principio c'erano il Caos e la Notte e il buio Erebo e l'ampio Tartaro, ma non esisteva la Terra, né l'aria, né il cielo. Da Erebo, nel seno sconfinato, la Notte dalle ali di tenebra generò dapprima un uovo non fecondato, dal quale col trascorrere delle stagioni scaturì Eros, il desiderato, che ha il dorso splendente con due ali d'oro, che è simile ai turbini dei venti veloci. E questo, congiunto di notte al Caos alato nell'ampio Tartaro, covò la nostra stirpe, e fu la prima che condusse alla luce. Neppure la razza degli immortali esisteva prima che Eros congiungesse tutte le cose. Quando si congiunsero gli uni con gli altri (sc. gli esseri già nati), nacquero il cielo e l'oceano e la terra, e la razza immortale di tutti gli

⁴⁵ Morenz (1950) 71 sgg. affronta la difficile questione della fonte dalla quale gli orfici possono aver tratto il concetto universale di un mondo nato da un uovo.

⁴⁶ Dal greco ὀρνιθος "uccello". Così definita da Schwabl (1962) 1472.

dèi beati: ecco perché noi siamo di molto i più antichi fra tutti i beati. E che siamo figli di Eros è evidente da molti indizi: voliamo e viviamo con gli innamorati.

A partire da questo passo, possiamo ricostruire la genealogia cosmogonica che segue:

(in principio)	Caos, Notte, Erebo, Tartaro
(da Notte)	Uovo
(dall'Uovo)	Eros
(da Eros e Caos)	gli Uccelli
(dall'unione degli uni con gli altri)	Cielo-Oceano-Terra.

Sono menzionati Caos, Notte, Erebo e Tartaro⁴⁷, ma non sappiamo se l'ordine citato da Aristofane corrisponda all'ordine di apparizione. Tutti questi esseri primordiali sono tipici e compaiono sia nelle cosmogonie orfiche sia in quella di Esiodo. Non sembrerebbe dunque lecito dedurre un'influenza orfica, dal momento che Tempo, l'essere specificamente orfico, non è nominato. Nel v. 693 possiamo sottolineare l'abilità stilistica del commediografo che usa il verbo esistenziale ἦν e non γένετο, per mostrare che gli esseri sono primigeni, ossia che non diventano, ma sono eterni, esistono da sempre. Per lo stesso motivo, nel v. 694, insiste nel dire che la Terra e il Cielo non esistevano ancora, col risultato di far risaltare quanto gli uccelli siano più antichi di questi elementi.

Nella frase seguente, l'influenza orfica diventa molto chiara. I vv. 694 sg., che parlano dell'uovo non fecondato che genera la Notte, si possono confrontare con un passo delle *Rapsodie* orfiche: «Poi dispose il grande Tempo nell'etere divino / un uovo come l'argento (ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος Αἰθέρι δίωι / ὡεὸν ἀργύφειον)» (OF 114 B).

Mentre nella versione orfica è il Tempo che genera l'uovo, nella versione di Aristofane, è invece la Notte a farlo. Aristofane conferisce qui alla Notte un ruolo molto importante come elemento primordiale, simile a quello che essa ha in alcune cosmogonie orfiche, come abbiamo visto in precedenza.

La parte in cui più si avverte l'influenza orfica è tuttavia costituita dai vv. 695-698, nei quali Aristofane riprende⁴⁸ la cosmogonia dell'uovo, un elemento tipicamente orfico, per difendere l'antichità degli uccelli. Il termine πρώτιστον ci porta ancora all'epoca dei primordi, quando si verifica la produzione naturale di un uovo ὑπηνέμιον. Il senso del termine è stato discusso, ma qui probabilmente significa “vuoto”, “vanno”, ossia non fecondato⁴⁹. Notte è caratterizzata come μελανόπτερος,

⁴⁷ Chiamato convenzionalmente εὐρύς: cfr. Esiodo, *Teogonia*, 868; *Inno a Hermes*, 374; Orfeo, *Inni*, 57, 10; 58, 7.

⁴⁸ Anche in un altro passo Aristofane fa riferimento alla cosmogonia dell'uovo: cfr. *Geritade*, fr. 170 K.-A.

⁴⁹ Si vedano le diverse interpretazione in Bernabé (1995) 205 sg. Il senso proposto è quello consueto del termine greco ὑπηνέμιον, cfr. lo scolio *ad loc.*: «così è detto quello che si produce senza unione sessuale (ὑπηνέμια καλεῖται τὰ

“dalle ali di tenebra”, un epiteto mai attribuito alla Notte nella letteratura greca⁵⁰. Sembra che Aristofane l’abbia usato qui per caratterizzare gli esseri primigeni come alati, proprio come sono alati Tempo e Fanes, gli esseri primordiali orfici.

Nei vv. 696 sg., Aristofane racconta la nascita di Eros da un uovo; e proprio nella poesia teogonica orfica accade spesso che Eros-Fanes nasca da un uovo. La descrizione di Eros ricorda infatti l’apparizione di Fanes nella *Teogonia di Gerolamo e Ellanico*, trasmessa da Damascio, dove si dice che Fanes «possiede ali d’oro sulle spalle (πτέρυγας ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχοντα χρυσᾶς)» (Damascio, *Sui primi principi*, 123 bis = *OF* 80B). Anche un verso letterale delle *Rapsodie* parla di un Eros «portato qua e là da un paio di ali d’oro (χρυσείαις πτερύγεσσι φορεύμενος ἔνθα καὶ ἔνθα)» (*OF* 136 B). Ancora in un inno orfico Protogonos, un altro nome per Fanes-Eros, è caratterizzato come «orgoglioso delle sue ali d’oro (χρυσείαισιν ἀγαλλόμενον πτερύγεσσιν)» (*OF* 143 B). L’Eros dal dorso splendente descritto da Aristofane diffonde la luce, come il Fanes delle *Rapsodie* orfiche: «tanta luce emanava dal corpo dell’immortale Fanes (τοῖον ἀπέστιλβε χροὸς ἀθάνατοιο Φάνητος)» (*OF* 123 B).

Nel v. 698, il Chaos porta l’epiteto “alato”, che non è caratteristico della tradizione orfica. Aristofane lo usa, invece, per amplificare l’antichità degli uccelli. Le entità primigenie Chaos e Tartaro compaiono nuovamente: la coppia questa volta è costituita da Eros e Chaos, ma la loro unione si verifica nel Tartaro e di notte. Si vede dunque l’interesse deliberato di Aristofane volto a combinare elementi primordiali⁵¹. Dalla prima unione sessuale, quella di Eros e Chaos, nascono gli uccelli.

Nel v. 699 si rompe la solennità del contesto attraverso l’uso del verbo “covare” (ἐνεόπτεισεν), derivato da νεοπτός “pollo”. Nonostante questo, Aristofane non rinuncia ad utilizzare la terminologia propria delle genealogie; egli infatti ricorre al sostantivo γένος “razza”, o all’espressione «la condusse alla luce (ἀνήγαγεν εἰς φῶς)», che ricorda un passo di Esiodo (*Teogonia*, v. 626).

Il v. 700 mette l’accento sul fatto che non esisteva ancora la razza degli immortali prima degli uccelli. Poi compare un nuovo elemento: la mescolanza (μίξις) di tutte le cose per opera di Eros: si tratta di una concezione non orfica, ma propria di Empedocle⁵².

Nei vv. 701-702 compaiono gli esseri che seguono quelli primordiali nelle teogonie: Cielo, Oceano e Terra, quindi gli dèi con gli epiteti tradizionali di “immortali” (ἀφθιτοί) e “beati” (μακάροι). Alla fine (v. 702) Aristofane è convinto di avere dimostrato, comicamente si capisce, che gli uccelli sono molto più antichi (πρεσβύτατοι) degli dèi e di molti altri esseri primigeni.

δίχα συνουσίας καὶ μίξεως)». Lo stesso valore si trova in Aristofane, fr. 194 K.-A. dell’opera perduta *Dedalo*. In questo senso lo cita anche Aristotele, *Ricerche sugli animali*, 559 b 21 sgg.

⁵⁰ Solita è, invece, la sua caratterizzazione come μέλαινα, “nera”. Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 20; Antipatro di Sidone, *Antologia Palatina*, 7, 713, 3 sg. (58, 3 Gow-Page).

⁵¹ Cfr. Bernabé (1995) 208.

⁵² Cfr. Empedocle, fr. 12 Wright (= 8 D.-K.), 47 Wright (= 35 D.-K.). Si veda Bernabé (1995) 209.

4. Alcune conclusioni sulla cosmogonia di Aristofane

Aristofane dimostra con questa parodia un'enorme genialità e una profonda conoscenza della tradizione poetica e delle idee cosmogoniche che circolavano nella sua epoca. Nella sua cosmogonia abbiamo visto l'utilizzazione di elementi esiodei, presocratici ed orfici. Il commediografo ammette che l'idea di un mondo ordinato, il κόσμος appunto, emerga dal Caos e dalla oscurità primordiale, elementi che appartengono a una fase primigenia del mondo, nella quale non c'era ancora ordine e l'essenza del mondo era la negatività, rappresentata dall'oscurità. C'è Eros, il brillante, con un paio di ali d'oro, il quale rappresenta la luce che sorge dall'oscurità e che porta con la luce l'ordine al mondo.

La cosmogonia di Aristofane è inventata come tutte le cosmogonie. Egli parte da una concezione preconstituita su come è organizzato il mondo e, da questa concezione, deduce il modo in cui è stato creato. Così, a partire da un mondo nel quale gli esseri alati sono dominanti, Aristofane fabbrica una cosmogonia nella quale tutti gli esseri sono alati e c'è posto per un uovo cosmico; ecco perché è stata chiamata "ornitogonia". Alcuni esseri erano già alati nella tradizione, come, per esempio, Eros. Altri, invece, come il Caos o la Notte, sono caratterizzati come alati per avvicinare gli esseri primordiali agli uccelli. Naturalmente, vista l'abbondanza degli esseri alati, l'aria e lo spazio occupano un ruolo di tutto rilievo. Qui possiamo vedere un influsso della cosmogonia di Esiodo e dei presocratici. Nel passaggio relativo alla nascita di Eros dalle ali d'oro dall'uovo cosmico, invece, prevale l'influsso orfico.

Anche se in tutto il passo si respira un'aria comica, il nostro brano è tuttavia qualcosa di più che un'invenzione buffonesca. Gli spettatori ateniesi che assistevano alla rappresentazione dell'opera dovevano conoscere la poesia orfica per potere essere coinvolti dalle *boutades* di Aristofane; il contenuto delle teogonie doveva essere conosciuto dal pubblico, poiché l'effetto comico si raggiunge proprio in quanto viene trattato in maniera comica un tema cosmogonico "serio" necessariamente noto al grande pubblico⁵³. Tutto questo lascia supporre l'esistenza di scritti e temi orfici conosciuti dal pubblico, ed esclude una trasmissione della letteratura orfica in circoli segreti⁵⁴. In questo senso, il passo degli *Uccelli* può essere considerato come una delle notizie più antiche relative a una teogonia orfica ben conosciuta nell'Atene del V sec. a.C. La genialità di Aristofane sta nell'aver saputo mettere al servizio di un'idea comica (la supremazia degli uccelli) una cosmogonia molto seria come quella orfica dell'uovo.

⁵³ Cfr. Dover (1972) 76 e Bernabé (1995) 210.

⁵⁴ Si veda, però, l'opinione contraria di West (1983) 111.

BIBLIOGRAFIA

- Alderink (1981) = L. J. Alderink, *Creation and salvation in ancient Orphism*, Chico 1981.
- Anemoyannis-Sinadidis (1991) = S. Anemoyannis-Sinadidis, *Le symbolisme de l'œuf dans les cosmogonies orphiques*, «Kernos», 4 (1991), 83-90.
- Arrighetti (1966) = G. Arrighetti, *Cosmologia mitica di Omero e Esiodo*, «Studi Classici e Orientali», 15 (1966), 1-60.
- Arrighetti (1984) = G. Arrighetti, *Esiodo. Teogonia*, Milano 1984.
- Audretsch-Mainzer (1989) = J. Audretsch-K. Mainzer, *Vom Anfang der Welt, Wissenschaft, Philosophie, Religion, Mythos*, München 1989.
- Baumgarten (1998) = R. Baumgarten, *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen*, Tübingen 1998.
- Berger (1904) = E.H. Berger, *Mythische Kosmographie der Griechen*, in *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Suppl. W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon ...*, Leipzig 1904.
- Bernabé (1989) = A. Bernabé, *Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la Teogonía de Hesíodo y el Papiro de Derveni*, «Aula Orientalis», 7 (1989), 159-179.
- Bernabé (1994) = A. Bernabé, *Consideraciones sobre una teogonía órfica*, *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid, 23 al 28 de septiembre de 1991)*, Madrid 1994, 91-100.
- Bernabé (1995) = A. Bernabé, *Una cosmogonía cómica (Aristófanes Aves 695ss)*, in J. A. López Férez (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid, 1995, 195-211.
- Bernabé (1996a) = A. Bernabé, *La fórmula órfica 'Cerrad las puertas profanos'. Del profano religioso al profano en la materia*, «jllu», 1 (1996), 13-37. (1996a)
- Bernabé (1996b) = A. Bernabé, *Plutarco e l'orfismo*, in I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione*, Napoli 1996, 63-104.
- Bernabé (1998) = A. Bernabé, *Platone e l'orfismo*, in G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza 1998, 37-93.
- Bernabé (1999) = A. Bernabé, *La teogonía órfica del Papiro de Derveni*, «Arys», 2 (1999), 301-338.
- Bernabé (2001a) = A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid 2001².
- Bernabé (2001b) = A. Bernabé, *La teogonia di Epimenide. Saggio di ricostruzione*, in AA.VV., *Epimenide Cretese*, Napoli 2001, 195-216.
- Bernabé (2002) = A. Bernabé, *La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?*, «RHR», 219 (2002), 401-433.
- Bernabé (2003) = A. Bernabé, *Hierós logos. Poesía órfica sobre los dioses y el más allá*, Madrid 2003.
- Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2001) = A. Bernabé-A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid 2001.
- Betheg (1999) = G. Betegh, *Cosmology, theology, and exegesis in the Derveni Papyrus*, Tesi di dottorato, Paris-Budapest 1999.
- Bianchi (1966) = U. Bianchi, *Péché originel et péché antécédent*, «RHR», 170 (1966), 117-26 (= Id., *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1977, 177-186).
- Bianchi (1974) = U. Bianchi, *L'Orphisme a existé*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, 1974, 129-137 (= Id., *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden, 1977, 187-195).
- Brisson (1993) = L. Brisson, *Orphée. poèmes magiques et cosmologiques*, postface de L.B., Paris 1993.
- Brisson (1995) = L. Brisson, *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995.

- Brisson-Meyestein (1991) = L. Brisson-T.W. Meyerstein, *Inventer l'Univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris 1991.
- Buxton (1999) = R. Buxton (ed.), *From myth to reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford 1999.
- Casadio (1986) = G. Casadio, *Adversaria Orphica et Orientalia*, «SMSR», 10 (1986), 291-322.
- Casadio (1991) = G. Casadio, *La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora*, in Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, 119-155.
- Coulon (1958) = V. Coulon, *Aristophane. Les oiseaux, Lysistrata*, Texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris 1958.
- Dover (1972) = K. Dover, *Aristophanic Comedy*, London 1972.
- Dunbar (1995) = N. Dunbar, *Aristophanes. Birds*, Oxford 1995.
- Eisler (1910) = R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt: religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, München 1910.
- Graf (1993) = F. Graf, *Dionysian and Orphic eschatology: New texts and old questions*, in T.H. Carpenter-C. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca-London 1993, 239-258.
- Fränkel (1955) = H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechische Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, München 1955.
- Fränkel (1962) = H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962.
- Frazer (1935) = J.G. Frazer, *Creation and evolution in primitive Cosmogonies and other pieces*, London 1935.
- Furley (1969) = D.J. Furley, *The Greek Cosmologists. Cosmic Problems*, Cambridge 1987.
- Giannantoni (1969) = G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici*, Bari 1969.
- Guthrie (1935) = W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935 (1952²; New York 1967).
- Guthrie (1962-1981) = W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1962-1981.
- Kern (1923) = O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin 1922 (1963, rist. Dublin-Zürich 1972).
- Kirk-Raven-Schofield (1983) = G.S. Kirk-J.E. Raven-M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, II ed., Cambridge 1983.
- Jeanmarie (1951) = H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951 (rist. 1978).
- Laks-Most (1997) = A. Laks-G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997.
- Linforth (1941) = I.M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles 1941 (rist. New York 1973).
- Martínez Nieto (2000) = R.B. Martínez Nieto, *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid 2000.
- Mondolfo (1952) = R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell' antichità classica*, Firenze 1952.
- Morenz (1950) = S. Morenz, *Ägypten und die altorphanische Kosmogonie*, in *Aus Antike und Orient. Festschrift W. Schubart*, Leipzig 1950, 64-111.
- Moulinier (1955) = L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955.
- Nilsson (1935) = M. P. Nilsson, *Early orphism and kindred religious movements*, «HThR», 28 (1935), 181-230.
- Pugliese Caratelli (1976) = G. Pugliese Carratelli, *Orphikòs bios*, «Il Veltro», 20 (1976), 235-248 (= Id., *Tra Cadmo e Orfeo*, Bologna 1990, 403-419).
- Pugliese Caratelli (2001) = G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfice. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001.
- Ricciardelli Apicella (1979) = G. Ricciardelli Apicella, *La cosmogonia di Alcmane*, «Quaderni Urbaniti di Cultura Classica», 3, 32 Ser. Cont. (1979), 7-27.
- Ricciardelli Apicella (1993) = G. Ricciardelli Apicella *Le teogonie orfiche nell'ambito delle teogonie greche*, in A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Roma 1993, 27-51.
- Schwabl (1962) = H. Schwabl, s.v. "Weltschöpfung", *RE Suppl. IX*, 1433-1582, Stuttgart 1962.
- Sommerstein (1987) = A. H. Sommerstein, *The comedies of Aristophanes. Birds*, Warminster 1987.

- Staudacher (1942) = W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*, Tübingen 1942 (Darmstadt 1968).
- West (1963) = M.L. West, *Three Presocratic Cosmologies*, «Classical Quarterly», 13 (56 Ser. Cont.) (1963), 152-172.
- West (1971) = M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.
- West (1983) = M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983 (*I Poemi orfici*, Napoli 1993).
- Wright (1996) = M. R. Wright, *Cosmology in Antiquity*, New York 1996.
- Zanetto (1997) = G. Zanetto, *Aristofane. Gli uccelli*, Introduzione e traduzione di D. Del Corno, Milano 1997⁴.
- Ziegler (1965) = K. Ziegler, s.v. "Theogonien", in W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, V, coll. 1469-1554, Leipzig 1965.
- Ziegler (1942) = K. Ziegler, s.v. "Orphische Dichtung", *RE* XVIII 2, 1348-1362, Stuttgart 1942.