

Due nuovi teonimi orfici nel papiro di Derveni

La notizia d'Atenagora che «Orfeo per primo ritrovò i nomi degli dèi»¹ sembra confermare il valore significante dei teonimi nel pensiero orfico, dove, accanto all'artificio etimologizzante, è palese l'uso dottrinario della designazione e, talvolta, la sua funzione metaforica.

Nell'*onomasticon* religioso orfico, il teonimo più celebre è, forse, quello di Mnemosyne, la dea che nei testi su lamine d'oro presiede a quella vita il cui inizio non è segnato dalla nascita ma dalla morte del *soma*². Privato dell'immaginario tradizionale, il nome di Mnemosyne diventa segno d'una esperienza di memoria che consente all'iniziato di sottrarsi per sempre al ciclo delle rinascite.

Non meno significativa è la dea Euphrone, restituita, quasi per caso, all'*onomasticon* orfico dal papiro di Derveni³. L'espressione Οὐρανὸς Εὐφρονίδης del verso orfico, citato e commentato alla colonna X del papiro, attesta l'esistenza di una genealogia mitica che deriva da Euphrone.

E probabilmente allo stesso ordine cosmologico fa riferimento anche il fr. 57 DK di Eraclito⁴, dove l'uso di εὐφρόνη al posto di νόξ appare per lo meno singolare⁵:

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσιόδου τοῦτον ἐπίστανται πλείστα
εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν ἔστι γὰρ ἔν.

¹ OF 57 Kern. I frammenti orfici sono citati secondo l'ordine di Kern (1963).

² Su Mnemosyne cf. Pugliese Carratelli (1974), 117-119; Colli (1977), 39-40.

³ Il papiro fu trovato nel 1960 a Derveni tra i resti della pira funeraria di un sepolcro della seconda metà del IV sec. Dopo varie edizioni parziali, nel 1982 comparve in «ZPE» 47 un'edizione anonima e non autorizzata. A questa edizione provvisoria faccio, necessariamente, riferimento per la citazione del papiro.

⁴ Cf. Burkert (1983), 37-42.

⁵ Il termine è attestato in Eraclito fr. 26, 67, 99 DK.

La designazione di notte come εὐφρόνη non si spiega come una semplice metafora poetica, ma segnala un interessante mutamento del campo semantico della notte⁶, finora inspiegabilmente trascurato.

Il termine compare per la prima volta in Esiodo⁷ e, tra i prosatori più antichi, in Erodoto⁸ e Ippocrate⁹. Ricorre una volta in Pindaro¹⁰ ed è ampiamente attestato nei Tragici¹¹.

Si è creduto d'individuare nel frammento eracliteo una critica al passo della *Teogonia* in cui Esiodo, parlando della discendenza da Chaos, dice che Notte ed Erebo, unendosi, generano Etere e Giorno¹². Di qui l'ipotesi di una polemica contro l'idea esiodea di filiazione di Giorno da Notte, e un'ulteriore affermazione di *coincidentia oppositorum*¹³. Ma in tal modo si trascura il dato più problematico della polemica eraclitea che risulta dall'uso di εὐφρόνη al posto di νόξ.

L'idea di una Notte dotata di φρόνησις¹⁴, non può corrispondere alla Notte esiodea, intesa come divinità dell'informe, del disordine, distinta e contrapposta a Gaia dall'ampio seno che porta su di sé la stellata volta celeste¹⁵. La denominazione attestata in Eraclito rinvia

⁶ L'esame più approfondito del termine si trova in Troxler (1964), 13-19.

⁷ Hes., *Op.* 560.

⁸ Erodoto usa il termine per indicare la notte in cui si teme un avvenimento importante: VII 12,1; 56,1; 188,2; VIII 6,2; 12,1; 14,2; IX 37,3; 39,1.

⁹ Hipp., *Mul.* 11. La parola s'incontra come determinazione temporale nella descrizione d'un esperimento.

¹⁰ Il passo pindarico è particolarmente interessante: Pi., *Nem.* VII 1,6. Il termine εὐφρόνη è associato a φάος.

¹¹ Per i brani dei Tragici è di particolare interesse religioso: Aesch., *Agam.* 261 ss., 279 dove, forse, è un tentativo di personificazione di εὐφρόνη.

¹² Hes., *Th.* 123-125. Ippolito (*Ref.* IX 10,2), che cita il frammento, sottolinea l'affinità della relazione giorno-notte con le antitesi luce-tenebra, buono-cattivo, insistendo sul valore polemico, antiesiideo, del frammento. Per evidenziare la critica al passo di *Th.* 123, Ippolito aggiunge ἀλλὰ ἐν καὶ τὸ αὐτό, individuando un'idea di identità tra il giorno e la notte, estranea a Eraclito.

¹³ Cf. Kirk (1962), 156; Marcovich (1978), 159 il quale sostiene il riferimento a *Th.* 123-124, ma rigetta quello a *Th.* 748 ss. come era stato suggerito da Nestle (1908), 534; Diano-Serra (1980), 174 concordano con gli altri interpreti, osservando che giorno e notte sono due opposti che coincidono e come tali non possono essere anteriori l'uno all'altro, con riferimento anche al fr. 26 DK. Al contrario, Bollack-Wismann (1972), 198 osservano che il frammento eracliteo non è un'invettiva e che Esiodo non ignora l'unità dei diversi, ma disconosce la diversità dell'uno. Anche Kahn (1979), 109 parla di un paradosso solo apparente e sostiene che per Eraclito giorno e notte sono aspetti complementari d'una singola unità.

¹⁴ Per il campo semantico di φρόνησις come intelligenza pratica, simile a μῆτις

a una potenza positiva il cui ruolo s'esplica in un cosmo ordinato e regolare.

Parlando di filiazione da Chaos e escludendo qualsiasi rapporto tra la generazione di Chaos e quella di Terra e di Cielo stellato, Esiodo ha consegnato la Notte all'oscura sfera dell'esistenza rivolta alla morte: Nyx rappresenta l'esplicazione di Chaos, ma non ne modifica la natura; in unione con Erebo genera le divinità della luce, potenze intemporalmente, distinte da Helios Selene Eós, i periodi astronomici determinati dalla regolarità del movimento degli astri, che trovano posto nella genealogia che si forma da Terra e Cielo¹⁶.

All'interno della genealogia esiodea di due sfere polarmente distinte, quella dell'amorfo e quella della forma, che s'oppongono senza mescolarsi e costituiscono la totale unità del cosmo, i contrari d'una coppia non sono solo tra loro indissolubilmente separati, ma sono, soprattutto, condizionati dalla loro opposizione. Pertanto la critica eraclitea, sintetizzata nella formula $\epsilon\sigma\tau\iota \gamma\alpha\rho \epsilon\upsilon\nu$, non polemizza contro la coppia esiodea notte-giorno, di cui in ogni caso l'un termine non può esistere senza l'altro, ma contesta il modello cosmogonico che è alla base del pensiero esiodeo.

L'uso del termine $\epsilon\upsilon\phi\rho\acute{o}\nu\eta$ nelle *Opere* è pertinente al suo valore semantico: riferita al cosmo del contadino, la notte presuppone ordine, intelligenza del tempo e dei momenti; utilizzazione di tutte le durate, da quelle che appaiono inerti a quelle immediatamente fruibili:

$\mu\alpha\chi\rho\alpha\iota \gamma\alpha\rho \epsilon\pi\acute{\iota}\rho\rho\theta\alpha\iota \epsilon\upsilon\phi\rho\acute{o}\nu\alpha\iota \epsilon\iota\sigma\acute{\iota}\nu.$

Esiodo designa con $\epsilon\upsilon\phi\rho\acute{o}\nu\alpha\iota$ le lunghe notti invernali, la cui durata non è giocata solo sull'antitesi notte-giorno, ma è intesa come parte integrante dell'ordinamento del cosmo.

Un'importanza nuova attribuita alla Notte s'afferma nelle teogonie orfiche¹⁷, in cui ciò che viene sacralizzato è la Notte che presiede all'ordine del Cielo. E anche se nelle fonti orfiche che l'attestano, la

cf. Detienne (1978), 102-103. Nel *PDerv* col. XIV è riferito che Orfeo chiama Moira la $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$.

¹⁵ Hes., *Th.* 126-127.

¹⁶ Cf. Philipsson (1949), 51.

¹⁷ Cf. Kirk-Raven-Schofield (1983), 17 ss.; Ramnoux (1959).

dèa della Notte è sempre chiamata Nyx¹⁸, essa ha ben poco in comune con l'omonima figura divina che nella *Teogonia* presiede alla discendenza da Chaos.

Nyx è dèa primordiale¹⁹: inserita nella successione dei regni divini inerenti allo stesso movimento cosmogonico, s'esplica come intelligenza ordinatrice del cosmo²⁰. Solo con la scoperta del papiro di Derveni è stato possibile individuare, come ho già detto, la traccia significativa di un teonimo diverso designante la Notte, e stabilire l'equivalenza Euphrone-Nyx nell'ordine mitico espresso nelle teogonie orfiche.

Alla linea 6 della col. X del papiro si legge il verso orfico:

Οὐρανός Εὐφρονίδης, ὃς πρῶτιστος βασιλευσεν.

Il matronimico Εὐφρονίδης, attribuito di Οὐρανός²¹, conferma l'esistenza di una genealogia mitica Euphrone > Ouranos che corrisponde alla successione, ampiamente attestata nel pensiero orfico, Nyx > Ouranos²². L'esistenza del nome proprio è presupposto dalla formazione stessa del termine, perché la forma εὐφρόνη > εὐφρων è del tipo che s'osserva solo nell'onomastica²³.

Il testo di Derveni restituisce il teonimo all'*onomasticon* religioso orfico attraverso l'uso del matronimico. La forma Εὐφρόνη, finora attestata solo come nome comune, designa la divinità femminile, madre di Ouranos, altrimenti nota nelle fonti orfiche come Nyx, confermandone l'appartenenza alla sfera religiosa²⁴.

L'individuazione nel pensiero orfico di un vocabolario intellettuale che convive o addirittura precede quello mitico può trovare

¹⁸ Arist., *Met.* 1091 b 4; Procl., in *Pl.Tim.prooem.* (III 168, 17-25 Diehl).

¹⁹ Arist., *Met.* 1071 b 26-28; Eud., fr. 150 Wehrli; Cris., fr. 636 SVF; ecc.

²⁰ Procl. in *Pl.Tim.prooem.*

²¹ L'espressione era nota da un'iscrizione proveniente dalla Bitinia, cf. Kaibel (1965), n. 1029, 6. Per la datazione al I sec.d.C. cf. Videman (1969), n. 325; (1970), 82. Interessante il rinvio a contesto orfico per l'epiteto εὐφρονίδης dell'*Inno a Iside* in Dunand (1973), 110-111.

²² Colli (1977) 4 B39; 4 B39b; 4B71. La prima attestazione della personificazione di Nyx è Hom., *Il.* XIV 258.

²³ Chantraine (1968), s.v. εὐφρόνη.

²⁴ Troxler (1964), 13 osserva che l'uso dei tragici e dei prosatori ionici più antichi conferma che il termine appartiene a una sfera linguistica di tipo elevato. Il termine ricorre anche nell'*OH* 9,8 Quandt.

conferma nel v. 10 nella laminetta di Hipponion in cui al posto del più noto e comune Γῆς si legge l'insolito Βαρέας²⁵.

L'ipotesi, poi, che la concezione della Notte in Eraclito si sia formata su un'intuizione teologica diversa da quella esiodea, fa luce su un altro frammento eracliteo (fr. 16 DK):

τὸ μὴ δῶνον ποτε τις λάθοι;

Il frammento è citato da Clemente Alessandrino²⁶, il quale interpreta la locuzione τὸ μὴ δῶνον come riferimento alla luce divina alla quale nessuno può sfuggire, condizionando fortemente l'esegesi dei commentatori moderni²⁷.

Nel testo di Derveni alla col. VII, a proposito della profezia della Notte, il commentatore, usando argomentazioni di vasta risonanza speculativa, insiste sul concetto di profondità e impenetrabilità della Notte, sottolineando che «la profondità della Notte non tramonta come la luce, ma rimanendo in se stessa, il raggio la raggiunge»:

[τ]ῆς Νυκτός .ἐξ ἄ[δύτου]ο δ' αὐτὴν [λέγει] χρῆσαι
γνώμην ποιού[με]νος ἄδυτον εἶ[ναι] τὸ βάθος
τῆς νυκτός· οὐ γ[ὰρ] δύνει ὤ[σ]περ τὸ φῶς ἀλλά νιν
ἐν τῶι αὐτῶι μέ[νο]ν ἀγῆ κατὰ[λ]αμμάνει.

E' possibile stabilire un confronto significativo tra la nozione di impenetrabilità insita nell'affermazione τὸ βάθος τῆς Νυκτός οὐ δύνει e l'indeterminatezza della locuzione eraclitea τὸ μὴ δῶνον. Se, come ha mostrato Heidegger²⁸ analizzando il fr. 16 DK, la nozione di occultamento può convertirsi in quella di presenza per cui τὸ μὴ δῶνον = τὸ ἀεὶ φύον, l'espressione eraclitea si integra con quanto è espresso nel papiro.

L'idea della Notte che non tramonta oppone al concetto privativo di Notte che emerge dalla *Teogonia* una nozione di Notte come realtà essenziale di fronte alla quale nessuno può celarsi, perché tutto vi è compreso. Anche se Helios, illuminando la Notte, ne coglie l'aspetto emérico²⁹, la reciprocità con la Notte è solo apparente. Il momento

²⁵ Seguo la lettura di Pugliese Carratelli (1974), 112.

²⁶ Clem. Alex., *Paedag.* II 99,5.

²⁷ Cf. Marcovich (1978), 302.

²⁸ Heidegger (1976), 176 ss.

²⁹ Her., fr. 99 DK.

del φαίνεσθαι non modifica la realtà notturna, rende solo manifesto quanto in essa è invisibile³⁰. E — come dice Eraclito —

Ἄρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων³¹

2- Nel poema teogonico orfico che è alla base del commentario di Derveni, ricostruito *exempli gratia* da West³², subito dopo il verso relativo a Nyx si legge il verso citato e discusso alla colonna VIII del papiro³³:

ὡς ἄ[ρξαι κα]τὰ καλὸν ἔδος νιφόντος Ὀλύμπου³⁴.

Se l'integrazione ἄρξαι proposta da West è esatta, come potrebbe confermare il confronto con l'espressione θέσφατον ἀρχήν della colonna IV 4 o l'epiteto ἀρχός, riferito a Zeus, della colonna XV 10, il verso rinvierebbe all'*arche* di Zeus, evento mitico centrale delle teogonie orfiche e parte fondante del discorso teologico³⁵.

L'esegesi allegorica proposta nel papiro stabilisce l'equazione, di particolare interesse speculativo, tra Olimpo e tempo, forzando la citazione all'interno di una riflessione apparentemente estranea al contesto teogonico ma — come per la precedente colonna — concentrata sulla fase cosmogonica iniziale in cui anche l'avvento di Zeus è incluso:

καὶ [...]. · τὸ δ' ἐχόμε[νον ἐπ]ὶ ὡδ' ἔχει·
 2 ὡς ἀ[... κα]τὰ καλὸν ἔδος νιφόντος Ὀλύμπου.
 "Ὀλυμπ[ος καὶ χ]ρόνος τὸ αὐτόν· οἱ δὲ δοκοῦντες
 4 "Ὀλυμπ[ογ καὶ ο]ὐρανὸν [τ]αὐτὸ εἶναι ἐξαμαρ-
 τάν[ουσι], [οὐ γ]ινώσκον[τε]ς ὅτι οὐρανὸν οὐχ οἶον τε
 6 μακ[ρό]τερον ἢ εὐρύτε[ρο]ν εἶναι, χρόνον δὲ μακρὸν
 εἶ τις [ὄνο]μάζο[ι] οὐχ ἄ[ν] ἐξα[μαρ]τάνοι· ὁ δὲ ὅπου μὲν
 8 οὐρανὸν θέ[λοι λέ]γειν, τῆ[μ] προσθήκην εὐρὺν
 ἐποεῖτο, ὅπου [δὲ "Ὀλυμ]πον, τοῦ]ναντίον, εὐρὺν μὲν
 10 οὐδέποτε, μα[κρὸν δέ· νιφόντα] δὲ φήσας εἶναι
 τῆ[ι [δ]υνάμει ε[±15] νιφετώδει []
 12 [...] νιφετω[±15] ,ονε []
 [......]αμ[

³⁰ Colli (1977), 4 B71.

³¹ Her., fr. 54 DK. Per l'uso di φανερός con accezione negativa cf. fr. 56 DK.

³² West (1983), 114-115.

³³ West (1983), 114.

³⁴ Un verso quasi identico è nell'*Inno omerico e Eracle*, 7: νῦν δ' ἦδη κατὰ καλὸν ἔδος νιφόντος Ὀλύμπου.

³⁵ per l'uso di *arche* nel commentario cf. *PDerv* col. XI 78. Per l'importanza di *arche* nel pensiero orfico: Pi., *OI*.II 59; fr. 137 Snell.

Tale momento cosmogonico è indagato, nel pensiero orfico, attraverso una molteplicità di nomi divini: Nyx, Chronos, Protogonos, Zeus.

Se la Notte che «profetizza dal penetrabile» nella colonna VII induce il commentatore a una riflessione sulla realtà impenetrabile della Notte, sul suo primordiale essere dappertutto³⁶, l'identificazione proposta alla colonna VIII tra Olimpo e tempo risulta da una riflessione che, partendo dall'avvento di Zeus sull'Olimpo, si concentra sullo stesso momento cosmogonico originario. Per altro, è interessante osservare che attraverso l'uso dell'aggettivo *νιφόεις* — attributo di Olimpo — si può giungere all'ipotesi, suggestiva sul piano teogonico, di un legame tra Olimpo e *νεφέλη*³⁷.

L'equivalenza suggerita nel papiro, problematizza, di fatto, la riflessione cosmologica sull'Olimpo³⁸. Nell'esegesi omerica, fondamentalmente duplice, l'Olimpo appartiene ai luoghi «celesti» ed è sinonimo di cielo oppure, secondo l'interpretazione che sarà per eccellenza aristarchea, è un monte della Macedonia idoneo a indicare la sede degli dèi, perché è il luogo più alto che i Greci conoscono³⁹.

Nel papiro l'equazione Olimpo-tempo è fondata sulla pertinenza della qualificazione *μακρός* al tempo: l'aggettivo manca nel verso, ma è ampiamente attestato come epiteto di Olimpo⁴⁰. Nell'esegesi omerica, *μακρός* è essenziale per la distinzione tra Olimpo «alto monte» e Olimpo «vasto cielo». Ma nel papiro l'affermazione che l'Olimpo non si possa identificare con il cielo risulta non solo dal fatto che il cielo è *εὐρύς* e il tempo è *μακρός*, ma anche dall'impossibilità di riferire al cielo gradi di comparazione relativi all'estensione (il cielo non può essere né *εὐρύτερος*, né *μακρότερος*).

³⁶ Cf. la mia nota, le cui conclusioni sono riprese in queste pagine, *Euphrone: una divinità orfica?*, «PdP» XL (1985), 419-425.

³⁷ Ripropongo l'argomento di una mia nota, *Nephele: una metafora orfica arcaica*, «PdP» XLIV (1989), 29-36.

³⁸ Recenti contributi a *PDerv* col. VIII in Funghi (1983), 11-19; Burkert (1986), 4.

³⁹ Su Olimpo, cf. *RE* XVIII (1939), 258-323.

⁴⁰ *Il.* I 402, II 48; V 3, 398; VII 199, 410; XV 21, 79, 193; XVIII 142; XXIV 468, 694; *Od.* X 307; XV 43; XX 73; XXIV 351. L'Olimpo è citato in *OF* 85 Kern: ὄν τε Φάνετα πρωτόγονον μάκαρες καλέον κατὰ μακρὸν Ὀλυμπον ed è sottinteso in *OF* 89: (Phanes) ἔκτισεν ἀθανάτοις δόμον ἄφθιτον.

Tale argomentazione si inserisce, probabilmente, in un tipo di speculazione cosmologica che designa *ἄλυμπος* e *οὐρανός* come parti distinte del cielo⁴¹, ma l'identificazione con *χρόνος* sposta la riflessione all'interno di un pensiero teologico in cui il tempo occupa un ruolo dominante⁴². Nelle cosmogonie orfiche rapsodiche, Chronos è la divinità necessitante all'iniziale meccanismo cosmogonico: il dio che più di qualsiasi altro è adatto a mostrare l'origine del mondo e insieme il suo universale principio permeante⁴³. Secondo Damascio, Chronos è la divinità primordiale da cui tutte le altre prendono origine e con Etere e Chaos forma la prima triade; da Tempo, modellato o generato nell'Etere, si produce l'uovo cosmico, donde balza all'esistenza lo splendente dio alato Phanes, detto anche Protogonos, Metis, Eros, Erichepeo⁴⁴.

Anche la tradizione teogonica secondo Ieronimo e Ellanico presenta come primo generatore, associato a Ananke e Adrasteia, Chronos *ἀγήραος*, Tempo senza vecchiaia⁴⁵, che presiede all'atto cosmogonico della nascita dell'universo.

L'assenza di qualsiasi accenno a Chronos negli *ἔπη* citati nel papiro⁴⁶ non costituisce un ostacolo all'equazione Olimpo-tempo, perché l'autore di Derveni raggruppa i versi non secondo un criterio di coerenza narrativa, ma secondo una logica tendente alla comprensione di un momento cosmologico preciso, quello che precede la separazione tra Cielo e Terra. Il riconoscimento del ruolo cosmogonico di Chronos nel papiro di Derveni potrebbe confermare l'ipotesi che l'intuizione del Tempo come dio originario si sia affermata in Grecia anteriormente alle tardive attestazioni neoplatoniche⁴⁷.

⁴¹ Cf. Parm. fr. 11 DK; Phil. test. 16 DK. Cf. Funghi (1983), 17-19.

⁴² Pher., fr. 1 DK è la fonte più antica della personificazione di Chronos. Cf. Colli (1978), 78 il quale sottolinea l'importanza della testimonianza ferecidea (274) relativa alla grande divinità orfica chiamata Chronos, su cui più volte interviene: Colli (1977), 40-41, 389, 416, 422. Per Brisson (1985), 37-55 la presenza di Chronos in Ferecide è dubbia e la personificazione di Chronos è tardiva e influenzata dal Mitriacismo. Chronos è personificato anche in Pindaro, *Ol.* II 17; *Ol.* X 55; fr. 33, 159 Snell.

⁴³ Colli (1977), 37.

⁴⁴ *OF* 54, 65, 70 Kern. Sull'orfismo e Damascio, cf. Brisson, in questo volume.

⁴⁵ *OF* 54 Kern. Nelle teogonie rapsodiche Chronos è detto *ἀγήραος* (*OF* 66 Kern), ma anche *μέγας* (*OF* 70 Kern), *ἀφθιτόμητις* (*OF* 66 Kern).

⁴⁶ Forse un accenno in *PDerv* col. IX 4 *Αἰθέρα*. Cf. *OF* 2 Kern: *Αἰθέρι πρῶτόγονος*. Etere è anche nella triade cosmogonica di Damascio: *OF* 60 Kern.

⁴⁷ Cf. Mazzarino (1983), 46.

Enigmatica rimane tuttavia l'argomentazione allegorica relativa all'aggettivo *νιφόεις*⁴⁸, discusso nell'ultima parte della colonna, purtroppo quasi illeggibile. *Μακρός* e *νιφόμενος* appartengono agli epiteti relativi all'Olimpo monte, ma sono utilizzati nel papiro per giustificare l'equazione Olimpo-tempo. Se l'assorbimento di *μακρός* nella categoria «temporale» è ben argomentata nella prima parte quasi integra della colonna, per *νιφόεις* — come ho già detto — manca ogni sostegno di argomentazione che aiuti a coglierne il senso. Si può tuttavia notare che nel lessico omerico il gruppo semantico a cui appartengono *νιφόεις*, *νιφάς*, *νιφετός*, *νείφω* è associato a Zeus⁴⁹ e interagisce con la sfera concettuale di *νέφος*, *νεφέλη*⁵⁰. Nei contesti in cui sono presenti, i due gruppi di termini sono legati da uno stretto rapporto di causa e effetto: l'azione del nevicare è attribuita a Zeus e il fenomeno del «cadere della neve» è sottoposto alla presenza della nebbia o delle nubi.

Se si tien conto di questa rete di rapporti e di corrispondenze semantiche, si chiarisce, forse, il senso forte dell'aggettivo *νιφόεις* avvertito dal commentatore di Derveni. Inoltre è significativo che nel lessico omerico un altro termine designi la neve, *χιών*⁵¹. Esso indica la neve nel suo spargersi al suolo, a differenza di *νιφάς* che designa la neve che cade, il fiocco di neve. E' possibile che nell'immaginario religioso l'"Ολυμπος *νιφόεις* non si presentasse come Olimpo «nevoso», coperto di neve, ma piuttosto come Olimpo «nebbioso», perché avvolto da fitti fiocchi di neve⁵². L'idea del nevicare esplica infatti, una funzione di occultamento e di impenetrabilità simile a quella che *νέφος* e *νεφέλη* esercitano sugli dèi per sottrarli alla vista degli uomini. E in questo senso neve, nebbia, nube possono essere veicolo di una medesima funzione, tanto più che a livello cosmologico, l'occul-

⁴⁸ L'aggettivo è epiteto di Olimpo in *Il.* XVIII 616. Nei poemi omerici è sempre riferito a montagne: *Il.* XIII 754; XX 385; *Od.* XIX 338.

⁴⁹ *Il.* X 7; XII 279-280; XIX 357.

⁵⁰ *Il.* XII 156-158; XV 170.

⁵¹ Il termine indica la coltre di neve: *Il.* X 7, 437; XII 278; XXII 152; *Od.* VI 44; XIV 476; XIX 205. In *Il.* X 7 *χιών* e *νιφετόν* sono attestati nello stesso brano; in *Il.* XII 278 è usato il sintagma *νιφάδες χιόνος*: in *Od.* XIV 476 *χιών* è associato alla brina (*πάχνη*).

⁵² Il termine *νιφάς* si trova sempre in dipendenza di verbi di movimento: *Il.* XII 156; 278; XV 170; XIX 357. E' in similitudine con *ἐπεα* in *Il.* III 222.

mento è pertinente a realtà mitiche originarie, tra cui anche Chronos può essere incluso.

Il valore assegnato all'aggettivo nel papiro è confermato in un passo dell'*Iliade* (V 750-751) dove — attraverso il legame Olimpo/nebbia — si intuisce l'immagine di un Olimpo «nebbioso». Né meno significativa è la descrizione famosa dell'Olimpo nell'*Odissea*⁵³, in cui la formula a noi più familiare dell'Olimpo «nevoso» sembra addirittura contraddetta: οὐτε χιῶν ἐπιπίλναται.

Anche se i lessici moderni escludono ogni possibile nesso etimologico tra le due famiglie semantiche, quella di νέφος e quella di νιφάς, perché derivano da radici diverse⁵⁴, il legame documentato nell'uso è opportunamente segnalato nell'*E.M.* 601, 48: ἀπὸ τοῦ νέφος, νέφος καὶ νείφω σημαίνει τὸ χιονίζω, e conferma lo slittamento semantico neve/nebbia nella coscienza linguistica dei Greci.

A queste significative attestazioni nel lessico omerico (nella cui tradizione il verso si inserisce), deve aggiungersi la funzione cosmogonica attribuita a νεφέλη in un passo del *de principiis* di Damascio, che riferisce elementi dottrinari di una «teologia orfica abituale»:

«La seconda triade la costituiscono o l'uovo creato e quello che porta in sé il dio, o la tunica splendente, oppure la nuvola, perché da questi balza fuori Phanes»⁵⁵.

Uovo, tunica, nuvola sono i principi originari della seconda triade ed esplicano evidentemente la stessa funzione di involucro e/o di occultamento. Tuttavia, mentre è noto il ruolo cosmogonico dell'uovo⁵⁶ e lo sviluppo metaforico del χιτῶν⁵⁷, si è finora sottovalutata ogni gravidanza religiosa e metaforica di νεφέλη come elemento della teologia orfica.

Il termine è presente nel lessico religioso arcaico: si pensi all'epiteto νεφεληγερέτα riferito a Zeus, o alla dea Νεφέλη, madre di Frisso e Elle, nominata da Esiodo⁵⁸. Né meno significativa è la divinizzazione di Νεφέλαι nell'omonima commedia di Aristofane. E' nota la

⁵³ *Od.* VI 44.

⁵⁴ Cf. Boisacq (1938); Chantraine (1968); Frisk (1973), s.v.

⁵⁵ *OF* 60 Kern (= Dam., *de princ.* 123).

⁵⁶ *OF* 1, 54, 56, 57, 60 Kern.

⁵⁷ *OF* 192 Kern; *OH* 19, 16 Quandt. Sullo sviluppo della metafora orfica cf. Gigante (1988), 11 ss.

⁵⁸ Hes., fr. 68 M.-W.

conoscenza che Aristofane aveva del pensiero orfico, e della teogonia orfica in particolare, se — nonostante l'intento parodico — è chiaramente riconoscibile negli *Uccelli*⁵⁹ la versione più antica di quella che West definisce la *Teogonia di Protogonos*⁶⁰. Ad una medesima ispirazione è, forse, riconducibile anche la scena delle *Nuvole* in cui Socrate esegue un rito iniziatico (orfico?) e innalza un Inno a Aer, Etere e Nuvole⁶¹. Le Nuvole, *σεμναι θεαί*⁶², *πολυτίμητοι*⁶³, affiancate ad elementi primordiali noti al pensiero teogonico orfico⁶⁴, appaiono come divinità alternative rispetto agli dèi tradizionali, che poco prima Socrate ha definito *οὐκ νόμισμα*⁶⁵. L'immagine delle Nuvole che «siedono sulle sacre nevole vette d'Olimpo»⁶⁶ ripropone il nesso, che qui si sta analizzando, tra *νεφέλη* e *ὄλυμπος* lasciando trapelare la probabile più antica codificazione linguistica o addirittura la ripresa della metafora orfica attestata in Damascio.

L'ipotesi del legame tra *νιφόεις* e *νεφέλη*, il valore dottrinario che a quest'ultima attribuisce Damascio, possono concorrere a ricostruire l'argomentazione perduta nella colonna VIII. D'altra parte l'equazione Olimpo-tempo potrebbe confermare, alla luce dei riferimenti semantici messi in evidenza, l'esistenza di un ruolo cosmogonico di *νεφέλη* nel quadro delle teogonie orfiche, in età ben più antica di quanto non lasci supporre il commento di Derveni. Tanto più che alla colonna IX 4 del papiro di Derveni si legge: *ὅς Αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος*, cui fa eco, nel passo di Damascio, *ἐκ τούτων ἔκθρῶσκει ὁ Φάνης*.

Tuttavia idea che *νεφέλη* espliciti una funzione di teonimo significante nel lessico orfico arcaico ha bisogno di ulteriori conferme. Ciò non ostante le corrispondenze segnalate danno l'avvio al recupero

⁵⁹ *OF* 1 Kern (= Arist., *Av.* 693-702).

⁶⁰ West (1983), 68 ss. Cf. le acute riflessioni di G. Scalera McClintock (1988), 139-149.

⁶¹ Arist., *Nub.* 252-266.

⁶² Arist., *Nub.* 265, 291. L'agg. *σεμνός* è riferito a Metis/Phanes in *OF* 65 Kern.

⁶³ Arist., *Nub.* 238.

⁶⁴ Le Nuvole sono associate a Chaos in Arist., *Nub.* 424. Il dio ha un ruolo importante nel pensiero orfico: *OF* 1, 24, 28, 29, 55, 56, 60, 66, 76, 79, 107, 359 Kern. Interessante anche la personificazione di *'Ομίχλη*: Arist., *Nub.* 814. Cf. *OF* 262 Kern.

⁶⁵ Arist., *Nub.* 248.

⁶⁶ Arist., *Nub.* 270.

d'una metafora antica. E il passaggio dalla metafora al teonimo è breve.

Marisa TORTORELLI GHIDINI

BIBLIOGRAFIA

- Boisacq, E., 1938, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- Bollack, J. et Wismann H., 1972, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Minuit.
- Brisson, L., 1985, «La figure de Chronos dans la Théogonie orphique et ses antécédents iraniens», in *Mythes et Représentation du Temps*, Paris, CNRS.
- 1989, «Damasce et l'orphisme», *ici*.
- Burkert, W., 1983, «Eraclito nel papiro di Derveni»: due nuove testimonianze», in *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, Roma.
- 1986, Der Autor von Derveni: Stesimbrotos: Περὶ τελετῶν?. *Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik* 51, 1-5.
- Chantraine, P., 1968, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- Colli, G., 1977, *La sapienza greca*, I, Milano, Adelphi.
- 1978, *La sapienza greca*, II, Milano, Adelphi.
- Detienne, M. et Vernant, J.-P., 1978, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Bari, Laterza.
- Diano, C. et Serra, G., 1980, *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Milano, Fond. Valla.
- Dunand, F., 1973, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden, Brill.
- Frisk, H., 1973, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, C. Winter.
- Funghi, M.-S., 1983, P.Bru.x.inv.E.7162 e P.Med.inv.71.82. Due discussioni su «Olimpo». *La Parola del Passato* XXXVIII, 11-19.
- Gigante, M., 1988, *L'ultima tunica*, Napoli, Giannini.
- Heidegger, M., 1976, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia.
- Kahn, C., 1979, *The art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge UP.
- Kaibel, 1965, *Epigramata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim.
- Kern, O., 1963, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini, Weidmann.
- Kirk, G.-S., Heraclitus, 1962, *The Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge UP.
- Kirk, G.-S. et Raven E. et Schofield, 1983, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge.
- Marcovich, M., 1978, *Eraclito. Frammenti*, Firenze, La Nuova Italia.
- Mazzarino, S., 1983, *Il pensiero storico classico*, I, Bari, Laterza.
- Phillipsson, P., 1949, *Origini e forme del mito greco*, Torino, Einaudi.
- Pugliese Carratelli, G., 1974, Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico, *La Parola del Passato* XXIX, 108-126.
- Ramnoux, C., 1959, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, Paris, Flammarion.
- Scalera McClintock, G., 1988, La Teogonia di Protogonos nel Papiro Derveni, *Filosofia e Teologia* 1, 139-149.

- Tortorelli Ghidini, M., 1985, Euphrone: una divinità orfica? *La Parola del Passato* XL, 19-25.
- 1989, Nephele: una metafora orfica arcaica. *La Parola del Passato* XLIV, 29-36.
- Troxler, H. 1964, *Sprache und Wortschatz Hesiod*, Zürich.
- Vidman, L., 1969, *Sylloge*, Berlin, Walter de Gruyter.
- 1970, *Isis und Sarapis bei Griechen un Römern*, Berlin, Walter de Gruyter.
- West, M.-L., 1983, *The orphic Poems*, Oxford, Clarendon Press.