

# IATROMANTI, SCIAMANI, UOMINI DIVINI? ARISTEA DI PROCONNESO E LA TRADIZIONE PITAGORICA

Alessandro Coscia

ad Anna,  
che sopporta paziente  
i miei viaggi estatici

## I. Qualche nota sugli «sciamani» greci.

Il dibattito sulla effettiva esistenza storica di figure sciamaniche nell'antica Grecia è ancora aperto, e forse fin troppo stratificato da interpretazioni dal segno più vario.<sup>169</sup> Storici, filosofi, commentatori antichi menzionano l'esistenza di personaggi come Abaris l'Iperboreo, Epimenide di Creta, Aristeia di Proconneso, veri e propri esempi di *wundermann*, uomini divini, spesso legati dalle fonti alle tradizioni sapienziali dell'Egitto e dell'Oriente, o alle misteriose plaghe iperboree, capaci di compiere viaggi uscendo dal corpo, di attuare guarigioni, di vivere e rinascere, di purificare città. In una parola, gli iatromanti, secondo un termine di conio recente, ma efficace.<sup>170</sup>

A partire dal contributo pionieristico di Karl Meuli e dal fondamentale studio di Eric Dodds<sup>171</sup>, gli specialisti si sono divisi sull'uso della categoria ermeneutica di "sciamanesimo", in ambito greco. A tutt'oggi, la letteratura scientifica oscilla tra il possibilismo di Burkert<sup>172</sup> e lo scetticismo di Bremmer<sup>173</sup>. Questo tipo di discussione,

---

169 Un'interessante panoramica sulla storia degli studi (e, insieme, un acuto *excursus* di storia della cultura) è in E. Dettori, *Aristeia di Proconneso "sciamano" e "corvo": una presentazione (con qualche nota)*, «Quaderni di Classiconorroena», I, 2005, pp. 9-24.

170 Per un'escussione critica delle fonti è ancora fondamentale I.P. Culianu, *Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco*, «Studi storico religiosi», IV, 1980, pp. 288-303, con relativa bibliografia. Relativamente poco citato negli studi di settore, è uno dei più lucidi tentativi d'inquadramento della figura dell'estatico nell'antica Grecia. Si veda anche I.P. Culianu, *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 19-38. A Culianu si deve anche il conio (e la fortuna moderna) del termine *iatromantis* (crasi dei termini *iatros*, «guaritore» e *mantis*, «indovino», già attestati, in forma accostata, nelle fonti antiche).

171 K. Meuli, *Scythica*, «Hermes», 70, 1935, pp. 121-176; E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951: trad. *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1973. Ma già Erwin Rohde aveva preparato il terreno alle interpretazioni sciamanistiche, cfr. E. Rohde, *Psyche*, II, Freiburg im Br. 1898: trad. *Psyche*, Laterza, Bari 1916.

172 W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass. 1972.

173 J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, pp. 25-38. Ma uno storico di formazione classicista come Alfonso Mele utilizza senza remore l'aggettivo «sciamano» per definire Pitagora nella fase metapontina della sua attività. Vedi A. Mele, *Pitagora filosofo e maestro di verità*, Scienze e Lettere, Roma 2013, p. 69. Ci pare comunque positivo che il dibattito sul cosiddetto sciamanesimo greco si stia incanalando in una prospettiva interdisciplinare, come sembrerebbe risultare, ad esempio, dalle comunicazioni presentate al convegno «*Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico*», tenuto a

peraltro, corre il rischio di impantanarsi in un ginepraio di carattere nominalistico e tecnico, più che di centrare la sostanza del fenomeno. Chi nega l'applicazione del termine «sciamano» a figure del mondo ellenico ne enfatizza le differenze rispetto al prototipo dello sciamano siberiano o centroasiatico. Nel procedimento classificatorio, analogie e diversità vengono accentuate o sminuite per consentire l'adattamento dei dati a una o all'altra griglia interpretativa.

L'altro polo di discussione, una volta ammessa l'esistenza di fenomeni di tipo sciamanico nell'occidente greco, è la possibile realtà storica di contatti antichi tra la cultura greca e quella tracio-scitica, o iranica, dove tali fenomeni sembrano essere attestati<sup>174</sup>. Questo aspetto è ancora più delicato del primo, perché si scontra con archetipi (o paradigmi) ormai consolidati nelle strutture mentali di molti specialisti: archetipi di segno opposto, che vanno da concezioni basate sul diffusionismo (contatti precoci tra mondo greco e mondo orientale) alla negazione di qualsiasi apporto derivato alla Grecia dalle culture *extragreche*.<sup>175</sup>

Ma chi è propriamente lo sciamano? Colui che ha contribuito maggiormente alla diffusione del termine e del tema, negli studi storico religiosi in Occidente, è stato Mircea Eliade<sup>176</sup> (anche se in Europa la parola era stata acquisita tramite la mediazione di esploratori ed etnografi ed entrò nel dibattito scientifico già alla fine dell'800). Per comodità utilizziamo l'efficace e sintetica definizione che ne dà lo storico delle religioni Gilberto Mazzoleni:

«Lo sciamano (dall'inglese shaman, adattamento del termine tunguso šaman) è un operatore rituale che generalmente agisce in stato di transe [...]. Attraverso una progressiva attenuazione dello stato di veglia, lo sciamano perde il controllo del sé, consentendo alla propria "anima" di staccarsi dal corpo e intraprendere un viaggio verso quella entità extraumana che gli possa rivelare le ragioni e i rimedi di una crisi, di un malessere o di una minaccia che incombono sulla comunità».<sup>177</sup>

Lo sciamanesimo, inteso come fenomeno storico, ha una sua precisa connotazione geografica e religiosa, che trova il suo fulcro nelle civiltà subartiche dell'Asia e dell'America. L'uso acritico e decontestualizzato di questo termine per identificare realtà differenti tra loro ha comportato sicuramente il rischio di interpretazioni

---

Roma il 10 maggio 2010, i cui interventi non ho potuto consultare perché non ancora pubblicati (tra questi, il contributo della studiosa Marisa Tortorelli Ghidini, *È esistito uno sciamanesimo greco?*).

174 K. Meuli, *Scythica*, cit., p. 158; E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., pp. 171-173. Sui legami tra culti estatici nell'occidente e sciamanesimo orientale si veda C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989.

175 Si vedano le riflessioni di Peter Kingsley in P. Kingsley, *Greeks, Shamans and Magi*, «Studia Iranica», 23, 1994, pp. 187-197. Sull'argomento è tornato Jan Bremmer in un successivo saggio, confermando il suo scetticismo sull'esistenza dello sciamanesimo scitico e, dunque, sulla sua possibile influenza in ambito greco. Lo sciamanesimo scitico sarebbe un'invenzione erudita di Meuli, basata sulla sovrainterpretazione di passi erodotei. Si veda: J. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, Routledge, London and New York 2002, pp. 27-40.

176 M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1951 (Payot, Paris 1968, II ed. condotta sulla scorta della traduzione inglese, 1964); trad. *Lo sciamanesimo e le tecniche arcaiche dell'estasi*, Bocca, Roma 1953 (I ed.); *Lo sciamanesimo e le tecniche [sic] dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1974 (II ed), consultata per il presente lavoro.

177 G. Mazzoleni, «Il viaggio dello sciamano», in A. Saggioro (a cura di), *Sciamanesimo e sciamanesimi*, Carocci, Roma 2010, p. 24. Si veda in generale tutto il volume, che rappresenta una buona panoramica sullo *status quaestionis*.

fuorvianti. Meglio sarebbe, dunque, parlare di *sciamanesimi*, data la diffusione del fenomeno e per evitare il rischio di utilizzare impropriamente un concetto che, provocatoriamente, e a differenza del termine «sciamano», si potrebbe definire come «il risultato di un'invenzione».<sup>178</sup> Per converso, una posizione ultra scettica sulla possibilità di cogliere tratti sciamanici, in alcune manifestazioni culturali dell'occidente, rischia di appiattare lo spettro di possibilità di ricerca.

Non è questa la sede per approfondire la questione in termini generali, né per tentare di riformulare nuove categorie interpretative.

La nostra prospettiva, nei limiti di questo contributo e di chi scrive, vorrebbe essere quella della scuola antropologica di Clifford Geertz<sup>179</sup>: l'approccio "emico", che consiste nell'analizzare i fenomeni religiosi in questione prendendo in esame le differenze, gli scarti rispetto alla nostra *forma mentis*, attraverso l'esame di figure liminari, eccentriche, rispetto a una generica visione moderna della religione greca. Il punto di vista "emico" è quello dell'osservato, non dell'osservatore. Ovviamente, l'analisi deve muoversi tra i due poli, quello emico e quello etico (il punto di vista dell'osservatore), per giungere a un'interpretazione organica.<sup>180</sup>

Chiarito - e assodato - che non esiste *una* religione greca (né una religione romana) intesa come blocco monolitico di riti, miti e credenze cristallizzate, si propone di ripartire a livello ermeneutico scavando negli strati delle interpretazioni che si sono sovrapposte nel tempo, a cominciare dai termini con cui i Greci designavano i loro «sciamani». Questo non per preservare un concetto cristallizzato di *cultura greca* da possibili "contaminazioni" esterne (tendenza che uno studioso come Peter Kingsley rileva ancora, sotto varie forme, negli studi classici) ma per collocare i fenomeni in una serie morfologica storicamente contestualizzata.<sup>181</sup>

## II. *Gli iatromanti e le estasi.*

La difficoltà nell'adeguare categorie antropologiche desunte da altre civiltà a una serie di fenomeni attestati in ambito greco, come quello dei culti estatici, emergono in maniera evidente, se ci si fa imprigionare dalla tassonomia. Ioan M. Lewis, nel suo

---

178 Angelo Brelich già nel 1966 notava che i termini sono impiegati in senso largo anche al di fuori dell'area culturale indicata, in cui quelle caratteristiche hanno una precisa concomitanza e un rilievo particolare. Il dibattito sulla vischiosità del termine «sciamanesimo» risale già agli inizi del '900. Van Genep lo considerava una parola vaga, dal fascino esotico e spesso usata impropriamente e metteva in guardia sul rischio di considerare lo sciamanesimo *una* religione. Una disamina del dibattito è in A. Saggioro, «Sciamani e sciamanesimi: invenzione o scoperta?», in A. Saggioro, *Sciamanesimo e sciamanesimi*, cit., pp. 9-22.

179 C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988.

180 Utilizziamo in questa sede le categorie ermeneutiche di Clifford Geertz: il punto di vista «etico» è quello dell'osservatore estraneo ad una cultura, in opposizione al punto di vista «emico», quello dell'osservato. Per l'applicazione di queste categorie allo studio delle civiltà greche e romane si vedano G. De Sanctis, *La religione a Roma*, Carocci, Roma 2012, pp. 9-16; M. Bettini, *Comparare i Romani. Per una antropologia del mondo antico*, «Studi Italiani di Filologia Classica», suppl. al vol. VII, 4 s., 2009, pp. 1-47 (tra gli iniziatori in Italia dell'approccio antropologico allo studio del mondo classico). Per il mondo greco si vedano le fondamentali riflessioni ermeneutiche in R. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, La Nuova Italia, Firenze 1990.

181 Per il concetto di «serie morfologica» si veda ancora C. Ginzburg, *Storia notturna*, cit., pp. 130-159. Sulla tendenza conservatrice di alcuni studi classici si veda P. Kingsley, *Greeks, Shamans and Magi*, op. cit., pp. 190-191.

*Ecstatic religion* del 1971<sup>182</sup>, individuava tre tipi di possessione, fondati sul rapporto tra il soggetto e l'entità che domina o da cui è dominato:

1. *culti estatici*: il soggetto è involontariamente posseduto dagli spiriti;
2. *sciamanismo*: il soggetto ha un controllo consapevole sugli spiriti;
3. *stregoneria*: l'operatore che domina gli spiriti li dirige contro il soggetto passivo che sarà posseduto contro la sua volontà.

Il culto dionisiaco, secondo lo stesso Lewis, rientra nel primo caso. Ma, come vedremo, non è certo che sia esclusivo del primo caso, in ambito greco. I fenomeni che invece occorrono agli iatromanti greci possono essere classificati come sciamanesimo? Proviamo a rispondere partendo da come questi fenomeni erano descritti dai Greci.

Il termine iatromante deriva dalla combinazione di *iatros* (medico/guaritore) e *mantis* (indovino). Il termine, o meglio i due termini accostati, sono attestati in Eschilo<sup>183</sup>, a proposito del dio Apollo, e, in un altro contesto, a proposito di suo figlio Apis.<sup>184</sup> In entrambi i casi pare evidente il legame tra mantica, capacità profetica e medicina. Lo stesso legame, nell'ambito culturale arcaico, ritorna nel filosofo (in cui alcuni studiosi ravvisano tratti sciamanici o iatromantici) Empedocle, quando afferma che gli uomini purificati dal tempo e dalla corporeità «alla fine diventano *mànteis* e *hymnopòloi* (poeti) e medici e principi». <sup>185</sup> Come aveva già intuito Mario Vegetti, ciò che accomuna queste figure è sia il controllo delle dimensioni temporali (l'indovino e il poeta) sia la capacità di condurre alla salvezza, alla guarigione. Ma possiamo spingerci oltre nell'interpretazione del passo. La gradazione di ruoli o figure empedoclea, infatti, contiene le caratteristiche dello sciamano per come è stato definito da Eliade e dai moderni antropologi: un individuo in grado di controllare la dimensione temporale, con capacità guaritorie e mitopoietiche (è un narratore di storie). <sup>186</sup>

Nel V secolo a.C. dunque un greco accosta questi tratti in un percorso che potremmo definire iniziatico, ma soprattutto li mette in correlazione. È importante evidenziare questo fatto, per l'epoca arcaica, perché ridimensiona l'affermazione che i presunti tratti

---

182 I.M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin, Harmondsworth 1971; trad. *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo*, Ubaldini Editore, Roma 1972.

183 *Eum.* 62

184 *Suppl.* 263. Una terza ricorrenza è in Ag. 1623, con valore ironico, ma che ne conferma la valenza medica: in questo contesto si minaccia l'intervento dello *iatròmantis* per curare con i lacci e la fame la malattia dei *phrènes* di un vecchio impertinente. Si veda M. Vegetti, «Iatròmantis. Previsione e memoria nella Grecia antica», in M. Bettini (a cura di), *I signori della memoria e dell'oblio: figure della comunicazione nella cultura antica*, La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 65-81.

185 *Katharmoi*, B 146 [384-386K., 447-449 St.]. L'intuizione primigenia sul nesso tra memoria, divinazione e sapienza è di Jean-Pierre Vernant, «Aspetti mitici della memoria e del tempo», in *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1970, pp. 93-124 (in particolare pp. 108-113).

186 La connessione tra controllo del tempo e della memoria, è uno dei fondamenti della conservazione del passato. Su queste premesse si basa quella «immortalità sciamanica» legata al culto pitagorico della Memoria che consiste nel riportare a consapevolezza la vicenda temporale del demone immortale di cui ogni esistenza individuale è solo un segmento. Vedi M. Vegetti, «Iatròmantis», cit., p. 66. Il problema esonda i limiti di questo contributo, ma la connessione tra il pitagorismo e il revival/reinterpretazione di figure sapienziali e iatromantiche andrebbe indagato più a fondo. Si veda, ad esempio, C. Brillante, *Il sogno di Epimenide*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s., II, 77, 2004, pp. 11-39.

sciamanici dei personaggi di cui ci occupiamo siano un'invenzione tarda. Un passo di Clemente Alessandrino, già analizzato a suo tempo da Ioan Culianu<sup>187</sup> li riunisce in una presentazione collettiva:

«Il pronostico era praticato dal grande Pitagora, da Abaris l'Iperoboreo, da Aristeia di Proconneso, da Epimenide il Cretese, che andò a Sparta, da Zoroastro il Medo, da Emepedocle di Acragas e da Formio lo Spartano; e certamente anche da Poliarato di Thasos, da empedotimo di Siracusa e specialmente da Socrate l'Ateniese».

Non ci occuperemo nel dettaglio di ciascuna di queste figure. Culianu ha passato al vaglio in maniera convincente questo elenco, concludendo che la presenza di Socrate e Zoroastro è «una fantasia ellenistica», mentre Empedotimo è un personaggio creato da Eraclide Pontico. Alla lista Culianu propone di aggiungere Bakis (nome di un individuo, ma anche di una categoria di iatromanti), Cleonimo di Atene, Ermotimo di Clazomene e Leonimo di Crotona.<sup>188</sup>

Clemente Alessandrino colloca queste figure nella categoria dei *creasmologi*, individuando dunque la capacità profetica come tratto comune.

Abaris e Aristeia sono chiaramente descritti, già dalle fonti antiche, in stretto legame con Apollo Iperboreo, ma questo rapporto non è così evidente nel caso di Epimenide, la cui iniziazione avviene sotto il segno di Zeus.

La classificazione di Clemente non è stata certo condotta secondo criteri filologici, e la forzatura è evidente. L'influsso di uno sciamanesimo tracio-scitico potrebbe ancora essere contemplato (anche solo come ipotesi di studio) nel caso di Abaris e Aristeia, legati geograficamente a quell'ambito, ma causa difficoltà nel caso di Epimenide Cretese. È stato ipotizzato che queste figure siano state rielaborate e adattate ad un paradigma comune in epoca più tarda (e vedremo come). Ma è corretto usare la definizione di sciamani per alcuni di questi, e non per altri, solo perché non risulta attestata una correlazione con il mondo scitico o nordico o perché non si può ravvisare lo schema ermeneutico proposto dagli antropologi nel caso della possessione sciamanica? Ancora una volta, c'è un problema terminologico.

Soffermiamoci su Abaris, vissuto al più tardi nel VI secolo a.C. del quale, come abbiamo detto, le fonti mettono in evidenza proprio il legame con Apollo, oltre alle capacità iatromantiche. Le testimonianze più antiche su Abaris - oltre ad una menzione da parte del poeta Pindaro (fr. 270 Snell) - sono contenute nelle *Storie* di Erodoto e in un frammento dell'oratore ateniese Licurgo.

«Era scita, figlio di Seito... e dicono che quando scoppiò una pestilenza su tutta la terra abitata, Apollo, ai Greci e ai barbari che consultavano l'oracolo, diede il responso che il popolo ateniese facesse un voto a nome di tutti. E poiché molti popoli mandarono ambasciatori agli Ateniesi, dicono che dagli Iperborei giungesse ambasciatore anche Abaris, durante la cinquantreesima olimpiade [568-565]».<sup>189</sup>

«Abaris, quando fu ispirato dal dio (*énthous ghenómenos*), andò in giro per la Grecia con

---

187 I.P. Culianu, *Iatroi kai Manteis*, cit., p. 289. Per la citazione si veda Clemente Alessandrino, *Strom.*, I, 21.

188 I.P. Culianu, *Iatroi kai Manteis*, cit., p. 289; Id., *Esperienze dell'estasi*, cit., p. 22-23.

189 Suda, s.v. "Αβάρης.

una freccia, e pronunciò responsi oracolari e divinazioni; il retore Licurgo poi dice, nell'orazione contro Menesecco, che Abaris, quando si presentò una carestia fra gli Iperborei, partì e si pose al servizio di Apollo. E dopo aver imparato da lui i responsi oracolari, tenendo la freccia, simbolo di Apollo, andò in giro per la Grecia facendo profezie». <sup>190</sup>

«Non racconto invero, riguardo ad Abaris che si dice essere stato Iperboreo, il discorso secondo cui portò in giro per tutta la terra la freccia, senza mangiare nulla». <sup>191</sup>

Porfirio, autore di una *Vita Pitagorica*, riporta una versione alternativa, parlando di Abaris "l'eterobata", così detto «perché facendosi trasportare da una freccia donatagli da Apollo Iperboreo, superava fiumi, mari e passaggi inaccessibili, viaggiando in qualche modo nell'aria».

Platone nomina con ironia Abaris, insieme a Zalmoxis ricordandolo come un personaggio che faceva incantesimi a fini terapeutici. <sup>192</sup>

Torniamo alle fonti: Abaris è detto ἐνθους<sup>193</sup>, tradotto con "posseduto dal dio". In seguito a questa possessione, Abaris ottiene capacità profetiche e di guarigione. Eppure le fonti greche parlano di «possessione», ciò che striderebbe con il paradigma sciamanico che prevede che l'operatore controlli consapevolmente gli spiriti. Eppure altri elementi dell'*Abarisroman* sono perfettamente inquadrabili nello schema sciamanistico: la già citata capacità di guarigione, le doti profetiche, il volo magico. Ma se si esce dalle gabbie classificatorie, l'orizzonte potrebbe diventare più chiaro. Nella terminologia greca antica non esiste un termine per indicare il fenomeno dell'*anima libera*, che si distacca consapevolmente dal corpo, nonostante ci sia una fenomenologia ben documentata.

Lo stesso termine di *estasi* non risulta attestato col senso di *esperienza mistica* fino all'epoca tarda. La prima applicazione della parola, con questa valenza, è in Plotino, quando il filosofo descrive l'ultimo grado di contemplazione «come un altro modo di vedere, un *ekstasis*». <sup>194</sup> Il significato originario di *ekstasis* (*ex* «fuori», *stasis* «stabilità») significa «uscita dal posto», da cui «spiazzamento», «estraneazione», «smarrimento». Per tutto il periodo classico il campo semantico dell'*estasi* resterà quello della pazzia, dei furori improvvisi, delle fughe dai comportamenti comuni. <sup>195</sup> Non risulta dunque esistere una dottrina coerente delle manifestazioni estatiche, né un termine che indichi la separazione dell'anima dal corpo come la intendeva Edwin Rohde. La parola designa deviazioni mentali, ma non compare mai nei testi dove, se Rohde avesse ragione, ci si aspetterebbe di incontrarla. <sup>196</sup> E dunque, come uscire da questo corto circuito? Una soluzione possibile è quella di storicizzare la nascita del concetto e del termine ad esso associato. Il fenomeno esisteva, anche se non esisteva il lessico che ci aspetteremmo per definirlo. Se i Greci chiamavano *entheoi* gli iatromanti che operavano sotto l'influsso

---

190 Licurgo, fr. 5a Blass-Conomis.

191 Erodoto, 4, 36 (trad. di Giorgio Colli).

192 Platone, *Carmide*, 158b.

193 Licurgo, fr. 5a Blass-Conomis; G. Colli, *La sapienza greca*, I, Adelphi, Milano 1977, p. 329-331.

194 Porph., *Vita di Plotino*, 23

195 Si veda la puntuale analisi di Giuliana Scalera McClintock, «L'eredità misterica nel lessico dell'estasi», in R. Conforti, G. Scalera McClintock (a cura di), *La mente e l'estasi*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ), 2009, pp. 4-12.

196 Si veda J. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Clarendon Press, Oxford 1962, p. 139.

divino, non significa che questi agissero inconsapevoli, come dei posseduti nel senso moderno, in maniera diversa dagli sciamani propriamente detti. La spiegazione va cercata, probabilmente, nella difficoltà del lessico greco arcaico (ma non solo) di rendere in termini propri il concetto di separazione dell'anima dal corpo e, in generale, il binomio anima-corpo. Ma non solo: probabilmente nell'utilizzo del termine *entheos* c'è la consapevolezza di un estraniamento che non è alienazione, non è solo abbandono totale delle facoltà. Abaris, posseduto da Apollo, è il *soggetto* di una rivelazione che crea una mutazione, un accrescimento delle facoltà che lo iatromante userà poi con un controllo consapevole. Questo emerge dalle fonti se si leggono senza lenti deformanti.<sup>197</sup>

Per tentare di rispondere ad alcune delle questioni aperte, proveremo dunque a rileggere i dati estrapolati dal dossier relativo a una di queste figure: Aristeia di Proconneso.<sup>198</sup>

La scelta di prendere in esame questo «viaggiatore estatico» come esempio paradigmatico ci permetterà di valutare e, forse, proporre al dibattito qualche nuovo, ancorché limitato, elemento di riflessione sugli interrogativi più frequenti:

- l'influsso del mondo orientale sulla comparsa degli iatromanti greci;

- la stratificazione di rielaborazioni che si è prodotta già in antico sulla narrazione delle loro imprese;

- la circolazione di idee, pratiche religiose e «uomini sapienti» nel Mediterraneo antico. Aristeia risponde a queste caratteristiche: nasce ai margini del mondo greco (la colonia di Proconneso, nel mar di Marmara) a contatto con le terre scitiche (fig. 1; fig. 2); vive esperienze di possessione apollinea, in seguito alle quali compone un'opera ispirata; è protagonista di episodi di sparizioni e apparizioni, ubiquità e trance, e, infine, la sua vicenda ha un eccezionale riscontro nella storia materiale e nell'archeologia: in una colonia dell'occidente greco, Metaponto, gli scavi hanno restituito le tracce di un luogo di culto a lui dedicato (fig. 5; fig. 6).

---

197 All'evoluzione del concetto di *ekstasis* nella Grecia antica ha contribuito molto probabilmente la pratica dei culti misterici, con la loro gradazione di svelamenti progressivi all'iniziato, a partire da un iniziale destabilizzazione della consapevolezza (*enthousiasmos*) per giungere alla visione finale, l'*epopteia*. Andrebbe forse recuperato il concetto di estasi proposto da Giorgio Colli: *ekstasis* come «uscita da sé» verso un superiore grado di conoscenza, un distacco che libera una consapevolezza superiore. Si veda G. Colli, *La sapienza greca*, cit., pp. 15-48. Si veda anche C. Brillante, *Il sogno di Epimenide*, cit., pp. 28-29. Lo studioso propone, con qualche riserva, di ipotizzare due forme speculari di esperienze sapienziali nell'antica Grecia: nel primo l'anima si separa dal corpo in totale autonomia; nel secondo accoglie la divinità che prende possesso del suo corpo. Ma, come si rende conto lo stesso studioso, un personaggio come Aristeia sembra sfuggire a questa dicotomia.

198 La bibliografia su Aristeia è comunque corposa: fondamentale, anche se superata per certi aspetti, la monografia di J. P. D. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, cit.; una puntuale analisi delle fonti è in E. Dettori, *Aristeia di Proconneso «sciamano» e «corvo»*, cit.; Idem, *Aristeia «corvo» e «sciamano»? (Herodot. 4.15)*, «Seminari romani di cultura greca», IX, 1, 2006, pp. 87-103; sul poema composto da Aristeia si veda S. Mercier, *Par-delà les Scythes et au sud des Hyperboréens. Aristéas de Proconnessè et les Arimaspées entre mythe et réalité*, «Folia Electronica Classica», 11, 2006, pp. 1-20 (link: <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/11/TM11.html>); A. Ivantchick, *La datation du poème l'Arimaspée d'Aristéas de Proconnessè*, «L'antiquité classique», 62, 1993, pp. 35-67. Si vedano le altre note *infra*.

### III. *La leggenda di Aristeia: una stratigrafia delle fonti.*

La fonte principale per la leggenda di Aristeia è il noto passo di Erodoto nel contesto del suo λόγος dedicato alle popolazioni scitiche (insediate nell'attuale Ucraina meridionale):<sup>199</sup>

«Aristeia di Proconneso, figlio di Caistrobio, affermò in un poema da lui composto di essere giunto presso gli Issedoni, posseduto da Febo; che al di là degli Issedoni abitano gli Arimaspi, uomini che hanno un occhio solo; al di là degli Arimaspi i grifoni custodi dell'oro; al di là dei Grifoni gli Eperborei che si estendono fino a un mare. Tranne gli Iperborei tutti costoro, dice, - a partire dagli Arimaspi, attaccano di continuo i loro confinanti: gli Issedoni furono cacciati dalle proprie terre a opera degli Arimaspi; gli Sciti dagli Issedoni; i Cimмери che vivono sul mare meridionale, premuti dagli Sciti, lasciarono il loro paese. Così, su questa terra, neppure Aristeia concorda con gli Sciti. Da dove venisse Aristeia, l'autore di tutto ciò, l'ho già detto; ora narrerò invece il racconto che ho ascoltato su di lui a Proconneso e a Cizico. Aristeia, dicono, che per nascita non era inferiore a nessuno dei concittadini, a Proconneso entrò in una bottega di scardassiere e morì; lo scardassiere allora chiuse la bottega e andò a dare la notizia ai parenti del defunto. Quando per la città si era già sparsa la voce che Aristeia era morto, uno di Cizico cominciò a disputare con quanti la diffondevano: egli veniva dalla città di Artace e diceva di aver incontrato Aristeia che andava a Cizico e di aver conversato con lui. E mentre l'uomo discuteva con ardore, i parenti del morto si presentarono alla bottega con quanto necessario per portarlo via. Tuttavia, aperta la bottega, Aristeia non si trovò più, né vivo né morto. Ricomparso a Proconneso sette anni dopo, avrebbe composto il poema che ora i Greci chiamano *Arimaspea*; lo compose e scomparve per la seconda volta.

(15). Se in queste città si raccontano tali episodi, so anche quanto accadde agli abitanti di Metaponto, in Italia, duecentoquarant'anni dopo la seconda scomparsa di Aristeia, come ho scoperto facendo calcoli a Proconneso e a Metaponto. I Metapontini raccontano che lo stesso Aristeia, comparso loro nella regione, ordinò di innalzare un altare (*bomos*) ad Apollo e di collocarvi accanto una statua che recasse il nome di Aristeia di Proconneso; affermava infatti che Apollo era giunto, tra i Greci d'Italia (italioti), solo nella terra dei Metapontini; e che lui era al suo seguito, lui che adesso era Aristeia, ma che allora, quando seguiva il dio, era un corvo. Ciò detto, scomparve; i Metapontini raccontano che, inviati messi a Delfi, chiesero al dio cosa volesse dire l'apparizione di quell'uomo. La Pizia ordinò di ubbidire all'apparizione: se avessero ubbidito, tutto a loro sarebbe andato meglio. I Metapontini, accolto il responso, lo portarono a compimento. E ora c'è una statua che porta il nome di Aristeia presso lo stesso monumento di Apollo e intorno alla statua ci sono piante di alloro. Il monumento sorge sulla piazza (*agorà*). Ma su Aristeia basti quanto detto».

La collocazione cronologica degli eventi narrati da Erodoto è stata definita in maniera convincente da un recente saggio di Alfonso Mele.<sup>200</sup> Il complesso dei dati, storici, letterari e archeologici, permette dunque di collocare nel tempo i due episodi o le due fasi narrate dallo storico: l'Aristeia della Propontide e quello della Magna Grecia. La fondazione di Cizico, colonia di Mileto, cui Proconneso appartiene, era collocata dagli

---

199 Erodoto, IV, 13-16, trad. di Augusto Fraschetti (con adattamenti di chi scrive), in A. Corcella, S.M. Medaglia (a cura di), Erodoto, *Le Storie*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1993, pp. 25, 25, 29.

200 A. Mele, *Pitagora filosofo e maestro di verità*, cit., pp. 69-72.



antichi all'epoca di Gige<sup>201</sup>, tra gli anni 718/7 e 698/676. Sottraendo i duecentoquarant'anni calcolati da Erodoto, si arriva, per l'apparizione metapontina, a una data compresa tra il 478 e il 468. I dati storici sembrano combinabili con quelli archeologici, soprattutto dopo la recente datazione al 490/480 a.C. di un troncone della statua di Apollo (quella dedicata dai Metapontini su ispirazione di Aristeia).<sup>202</sup> Anche i dati archeologici relativi al complesso culturale del cosiddetto *manteion* sembrano aggirarsi attorno allo stesso arco cronologico.

Le date trovano conferma anche analizzando ciò che si sa degli *Arimaspeia*, il poema composto da Aristeia: *terminus post quem* per datarlo è la menzione del popolo dei Cimмери, alla cui invasione era connessa la morte di Gige (698 o 676 a.C.); il *terminus ante quem* è costituito da un elemento iconografico, la raffigurazione degli Arimaspi, le creature monocole, su uno specchio rinvenuto a Kelermes e datato al 575 circa.<sup>203</sup> La testimonianza più antica riguardo ad Aristeia è in un frammento di Pindaro, citato da Origene<sup>204</sup>. La data di composizione del carme in cui il proconnesio veniva citato è sconosciuta, ma possiamo concludere che fosse compresa tra il 498 a.C. e il 442/438 a.C.<sup>205</sup>

Sembra probabile che il racconto di Pindaro riferisse anche dell'episodio metapontino.<sup>206</sup> Il dettaglio è importante, perché conferma che la leggenda di Aristeia circolava nell'occidente greco al più tardi nel V secolo a.C., probabilmente legata alla capacità del proconnesio di staccare l'anima dal corpo, come dicono in maniera esplicita altre fonti più tarde, ma come afferma ancora Pindaro, citato da Platone, dove si parla di una figura (nel dialogo platonico è il filosofo, ma nel testo di Pindaro probabilmente era un poeta) che «vola dovunque ed ora si immerge nelle profondità della terra, ora si solleva nel cielo», mentre il suo corpo resta fermo e dimora in città.<sup>207</sup>

Vari tentativi razionalizzanti sono stati fatti per interpretare il racconto erodoteo, che già filtra gli eventi con la sua sensibilità storica, e probabilmente, già nel V secolo a.C. non comprende il reale significato di alcuni elementi della narrazione, da lui raccolti

201 Strabone, XIII, 590.

202 A. Mele, *Pitagora filosofo e maestro di verità*, cit., p. 71. L'attribuzione del frammento alla statua di Apollo è di Madeleine Mertens Horn, in una comunicazione dal titolo «Considerazioni sull'*agalma* e l'altare di Apollo», all'Incontro internazionale di studi *Metaponto ai tempi di Pitagora (Metaponto, 6 giugno 2008)*, di cui si attende la pubblicazione. Su internet è reperibile un breve comunicato stampa riassuntivo dell'intervento. In questa sede citiamo dal testo di Alfonso Mele.

203 Per lo specchio rinvenuto nel sito di Kelermes, vicino al fiume Kuban, nel Caucaso nord occidentale, si veda J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, cit., pp. 5-7; p. 259, fig. I. L'oggetto è stato attribuito a maestranze scitiche influenzate dall'arte dei coloni greci del Mar Nero.

204 Pindaro, fr. 271 Snell: «riguardo ad Aristeia di Proconneso». Queste le poche parole rimaste. Per la citazione di tutte le testimonianze letterarie relative ad Aristeia, si veda A. Bernabé (a cura di), *Poetarum epicorum graecorum. Testimonia et fragmenta*, I, Teubner, Leipzig 1987, pp. 144-154.

205 La X Pitica, in cui Pindaro narrava degli Hyperborei è del 498 a.C. La prima vittoria del poeta tebano in un agone ditirambico è del 497/6, mentre la sua morte, avvenuta all'età di 80 anni, cade «a seconda che si scelga il 522 o il 518 come anno pitico di nascita, nel 442 o nel 438». La composizione del carme relativo ad Aristeia si colloca dunque all'interno di questa forchetta cronologica, coerente con gli altri dati. Si veda A. Mele, *Pitagora filosofo e maestro di verità*, cit., p. 72.

206 Ivi, p. 70. Si veda anche G. Colli, *La sapienza greca*, cit., p. 431.

207 Pindaro, fr. 292 Snell-Maehler. La citazione di Platone è nel *Teeteto*, 173 E, in Platone, *Tutte le opere*, I, a cura di G. Pugliese Carratelli, Sansoni Editore, Firenze 1974, pp. 195-196. Il testo è una parafrasi libera di versi che Platone cita a memoria, ed è difficile stabilire quali siano state le reali parole di Pindaro. Nel dialogo platonico il riferimento è alla mente del filosofo, che si disinteressa delle cose terrene e si stacca dal corpo vagando per indagare la natura del mondo.

nella sua ricerca. Aristeia avrebbe subito un fenomeno di morte apparente, o, meglio, ispirato da Apollo, lui, sacerdote del dio, sarebbe partito improvvisamente verso le zone settentrionali del Mar Nero, di cui gli era giunta voce dagli esploratori greci suoi connazionali; la sua sparizione sarebbe in realtà la partenza per le terre degli Sciti, travisata poi in leggenda.<sup>208</sup> Tutti questi tentativi si scontrano, a mio avviso, con l'irriducibilità di questi racconti a resoconti storici. In essi c'è, magari travisato, rielaborato, parodizzato da fonti successive, un forte elemento simbolico. Lungi dal considerarli favolistici nel senso deterioro del termine, questi elementi in realtà ci parlano, sono come «fossili guida» nella stratigrafia dei miti, e dei culti.

Il racconto di Erodoto combina tre diverse fonti: il poema *Arimaspeia*, le leggende locali raccolte a Proconneso e Cizico, e la vicenda metapontina.

Lo storico ionico usa il termine φοβόλαμπος, un *hapax*, che si potrebbe tradurre letteralmente come «preso, posseduto da Apollo». Come è stato notato, questo tipo di termini sembrano indicare non una dissociazione di anima e corpo, ma una possessione, con conseguente ispirazione di attività e parola.<sup>209</sup> Il confronto con composti analoghi, come νυμφόληπτος, «rapito dalle Ninfe», allarga il significato anche al concetto di rapimento, una vera e propria sottrazione del corpo. Fenomeno che ha paralleli con esempi mitici, come la sottrazione del re Cresò alla pira, piuttosto che i voli di vari personaggi traslati dalle divinità, o le morti miracolose di personaggi famosi (Pitagora, Romolo).

Serve cautela nello stressare o scotomizzare il valore del termine per trarne una teoria generale dei fenomeni sciamanistici in Grecia. È probabile che il termine fosse tratto direttamente dal poema di Aristeia, e dunque non va sottovalutato il contesto originario. Un contesto di carattere poetico, che si inquadra nel paradigma letterario dei poeti iniziati,<sup>210</sup> ispirati dalla divinità, che li sottrae a una situazione normale e trasmette loro una nuova conoscenza. Questo non contrasta dunque col quadro dei fenomeni sciamanici, ma induce a pensare a uno *status* di accrescimento della conoscenza (in senso sapienziale), associato a un'estasi in cui l'operatore non perde completamente il controllo delle facoltà. Si potrebbe dire che l'estasi è un mezzo, uno dei passaggi di questa metamorfosi.<sup>211</sup>

---

208 J.P.D Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, cit., p. 141. Altre interpretazioni vedono, nella storia di Aristeia, elementi sciamanici o favolistici mescolati a esperienze reali. Si vedano anche: E.D. Phillips, *The legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notion of East Russia, Siberia and Inner Asia*, «*Artibus Asiae*», 18, 1955, pp. 155-177; K. Dowden, *Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes*, «*Revue des Études Grecques*», 93, 1980, pp. 486-492; J.M. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, cit., pp. 25-38 (Bremmer pensa che il racconto di Aristeia sia un viaggio dell'anima durante una *trance*, ma rifiuta sia l'interpretazione naturalistica che il paradigma sciamanico, riportando la vicenda a categorie culturali e mitiche prettamente greche); ma in Idem, *The Rise and Fall of The Afterlife*, cit., pp. 38-40, pensa invece a traslazioni del corpo, che solo negli autori successivi sarebbero diventate viaggi dell'anima; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, cit., pp. 162-164 (posizione problematizzante).

209 Per il dibattito sul termine, si veda E. Dettori, *Aristeia di Proconneso «sciamano» e «corvo»*, cit., pp. 14-15. Si veda anche J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, p. 141; W. Burkert, *Recensione*, «*Gnomon*», 35, 1963, pp. 235-240.

210 Si vedano l'incontro di Esiodo con le Muse, o il proemio del poema di Parmenide; ma anche l'iniziazione di un altro iatromante, Epimenide di Creta. Sull'argomento, vedi C. Brillante, *Il sogno di Epimenide*, cit. pp. 18-19.

211 Come mera suggestione, vale la pena di citare l'esempio di alcuni sciamani cinesi, per i quali l'estasi sembra essere «non l'effetto, ma la causa dell'incarnarsi degli *shen*». Si veda M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, cit., p. 480. Gli *shen* sono spiriti intelligenti che aumentano le facoltà di chi li riceve. Eliade nota che non sempre è facile distinguere nel gran numero di esperienze parallele che

Erodoto passa poi ai racconti da lui ascoltati a Proconneso e Cizico. Si tratta, a livello letterale, di un episodio di sparizione/traslazione del corpo e di ubiquità (anche se, a seguire la narrazione, il corpo di Aristeia non si trova contemporaneamente in due luoghi, ma sparisce da Proconneso e viene visto a Cizico). Il racconto è sobrio, quasi asettico, privo di enfasi fantastiche, come nello stile dell'autore, il cui scopo era passare al vaglio critico i racconti. Ma proprio in questo passaggio si concentrano, secondo me, gli elementi simbolici pregnanti. Emanuele Dettori ha già rilevato i lati sconcertanti e soprannaturali della storia, che tali dovevano già apparire a Erodoto, e che fanno capolino in alcuni dettagli, apparentemente superflui:

- il lavandaio, nell'uscire dalla bottega, *serra* la porta del negozio (κατακλιόσσαντα). Si lascia intendere dunque che Aristeia non poteva uscire dalla lavanderia in maniera normale, ad esempio dopo essersi eventualmente ripreso da una morte apparente;

- Aristeia ricompare dopo *sette* anni e compone il poema ispirato da Apollo. La coloritura apollinea del numero sette sembra provata, oltre che dalle fonti letterarie (Callimaco), anche dal testo inciso su una placchetta d'osso rinvenuta a Berezan (nella regione del Mar Nero) datata da alcuni al 550-525 a.C., ma da altri alla prima metà del V secolo. Si tratta di un testo oracolare, riferito ad Apollo Didimeo, in cui è riportata la sequenza di numeri 7, 700, 7000.<sup>212</sup> Tutto lascia dunque pensare che la storia avesse, in origine, elementi culturali, religiosi e misterici, già non compresi (più che razionalizzati) dalle fonti locali da cui Erodoto attinse.

- L'episodio si svolge in una lavanderia, dove Aristeia entra (ἔσελθόντα ἐς κναφήιον). Emanuele Dettori si è giustamente chiesto il perché di questa ambientazione, riferendosi a una nota di Aldo Corcella, nel suo commento alle *Storie* di Erodoto: «nella lavanderia c'è forse un valore simbolico di purificazione e rigenerazione (cfr. p. es. i lavacri dei pitagorici, Diogene Laerzio, VIII 33 o i βάνται = immersori ad Atene)».<sup>213</sup> Dettori conclude che la vicenda contenesse un significato di «rappresentazione del superamento di un limite, tra uno stato e un altro, attraverso, appunto, una purificazione e rigenerazione, episodio che uno schema mentale non in sintonia con questo tipo di fenomeni ha avuto bisogno di rappresentare con la localizzazione in una lavanderia».

Il riferimento è, a mio avviso, convincente, anche se un po' generico. Lo κναφήιον (in dialetto ionico) indica certo la lavanderia, e, in quasi tutta la letteratura recente su Aristeia, si assume questo elemento senza troppo approfondire. Ma il campo semantico è più ampio: è anche la bottega dello scardassiere e del conciatore. Scardassare la lana significa eliminare le impurità con uno strumento apposito. La scardassatura o la

---

si confondono nella massa delle «possessioni». Interessante rilevare che, sempre per Eliade, i racconti del volo magico e dei viaggi fantastici, in ambito cinese, fossero semplici immagini per descrivere le esperienze dell'estasi. Cfr. *Ivi*, p. 479.

212 L'interpretazione apollinea di questo dettaglio dell'episodio è stata avanzata da Stephanie West e da Emanuele Dettori, indipendentemente l'uno dall'altro. Si vedano: S. West, *Herodotus on Aristeas*, in C.J. Tuplin (a cura di), *Pontus and the Outside World*, Brill, Leiden-Boston 2004, p. 52; E. Dettori, *Aristeia di Proconneso «sciama» e «corvo»*, cit., p. 19, 22 (dove si specifica anche che fu proposta per la prima volta da Tournier e Roscher, nel 1863 e nel 1903). Si veda anche E. Dettori, *Il «settimo» anno di Aristeia in Erodoto 4.14*, «Giornale italiano di filologia: rivista trimestrale di cultura», 58, 2006, pp. 283-285. Sulla placchetta di Berezan si veda: W. Burkert, «Olbia and Apollo of Didyma: a new oracle text», in J. Solomon (a cura di), *Apollo: origins and influences*, University of Arizona Press, Tucson-London 1994, pp. 49-60.

213 Erodoto, *Le Storie, Libro IV: la Scizia e la Libia*, introduzione e commento di A. Corcella, testo critico di S.M. Medaglia, traduzione di A. Frascetti, Fondazione Lorenzo Valla/ A. Mondadori Editore, Milano 1993, p. 240.

cardatura veniva eseguita con i *cardacci*, assicelle di legno dotate di impugnature irte di chiodi. Lo κνάρφος è il pettine dei cardatori, ma è anche, per analogia, uno strumento di tortura che asporta strati di pelle, e come tale è attestato nelle fonti antiche (Platone, Plutarco).<sup>214</sup>

Indulgo su questo dettaglio perché mi pare confermare la suggestione che, in filigrana, nella vicenda di Aristeia fosse contenuto un significato metaforico (ma a mio avviso, anche rituale) di purificazione, morte e rigenerazione. Ma si può procedere oltre. Platone, infatti, usa il verbo κνάρπτω, variante di κναφεύω con il doppio significato di scardassare e di lacerare, dilaniare, in un contesto significativo: il racconto dell'esperienza di un altro famoso viaggiatore estatico, Er, nel dialogo *La Repubblica*.<sup>215</sup> Er è un estatico involontario, un catalettico, che, creduto morto in guerra, si rianima quando è già depresso sulla pira e racconta il suo viaggio oltremondano.<sup>216</sup> Il modello, nella rielaborazione platonica, è dunque quello della morte apparente e di un'esperienza extracorporea, accostabile anche se *stricto sensu* distinta da quella di Aristeia. Er, narrando della sorte del tiranno Ardio e di altre anime, dice:

«certi uomini selvaggi e infocati a vedersi [...] alcuni li afferravano e li portavano via, e Ardio ed altri, legatili mani e piedi e testa, buttatili a terra e scorticatili, trascinarono fuor della strada lacerandoli su piante spinose (ἐπ' ἄσπαλάθων κνάρπιοντες), e spiegando a tutti i passanti perché ciò coloro subissero, e che venivan tratti via per essere precipitati nel Tartaro».

L'azione dello scorticare qui è immersa in uno scenario di punizione esemplare delle pene, ma il nocciolo metaforico è evidente: la purificazione dalle impurità (in questo caso, i mali commessi in vita) in un contesto di *catabasi*, di discesa nell'Ade. È forte la suggestione che il termine fosse utilizzato già prima di Platone con un'accezione rituale e culturale. Allora l'ambientazione nella bottega di uno scardassiere (o cardatore, che dir si voglia) sarebbe un relitto non più compreso e sopravvissuto, banalizzato, nella *fabula* di Aristeia. Un relitto estremamente interessante e che richiama, per analogia, alcune cerimonie iniziatiche attestate in varie regioni (America settentrionale e meridionale, Africa e Indonesia). In questi rituali viene simulata la tortura, la morte e la resurrezione dei neofiti iniziandi; nel caso degli sciamani della Terra del Fuoco, l'iniziatore «faceva credere ai profani che egli si strappava la lingua e gli occhi per scambiarli con quelli dell'iniziando». Nella società sciamanica «Ghost ceremony» dei Pomo l'iniziazione comporta le tre fasi della tortura, della morte e della rinascita. I corpi dei neofiti giacciono a terra come cadaveri e vengono ricoperti di paglia.<sup>217</sup> E in ambito greco si può supporre una pratica analoga? Quello che, per alcuni studiosi, è il mito fondativo di alcune correnti misteriche dionisiache e dell'orfismo, riguarda proprio un dio,

214 Si veda L. Rocci, voce «κναφήτων» e «κνάρφος», in *Vocabolario Greco Italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, Città di Castello 1985, p. 1058.

215 Platone, *La Repubblica*, 616, introduzione di F. Adorno, traduzione di F. Gabrieli, RCS Rizzoli Libri, Milano 1997, p. 753.

216 Sull'interpretazione del viaggio di Er come esperienza estatica e catalettica, si veda: I.P. Culianu, «Inter Lunam Terrasque... Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco», in *Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, EDAS, Messina 1981, pp. 53-76; idem, *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, cit., p. 37.

217 I riferimenti sono molteplici. Si veda M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, cit., pp. 74-79, con puntuali citazioni delle fonti.

Dioniso, smembrato e divorato dai Titani, fulminati per questo da Zeus. Dai vapori esalati dalle ceneri dei Titani sarebbe nata l'umanità. I rituali di smembramento e omofagia (e dunque di morte e rinascita, con questo dio come modello mitico) che alcune fonti riferiscono proprio ai seguaci di Dioniso potrebbero essere manifestazione di questa pratica. Il tema dell'antichità di questo mito (e della sua rielaborazione orfica) è controverso e dibattuto, e non possiamo affrontarlo in questa sede.<sup>218</sup>

Senza addentrarci nel ginepraio dell'orfismo, possiamo seguire alcune tracce che sembrano rimandare a pratiche di morte e rinascita, non necessariamente legate al culto di Apollo, ma accostate dagli antichi a personaggi in qualche modo legati o paragonabili ad Aristeia. Ci pare comunque che la nostra ipotesi (la morte/sparizione di Aristeia come morte rituale inquadrabile in una pratica iniziatica) possa gettare luce su alcuni aspetti oscuri o incomprensibili del racconto erodoteo.

Passiamo all'episodio metapontino (fig. 3). Anch'esso è stato analizzato sotto vari aspetti.<sup>219</sup> Alfonso Mele ha riannodato i fili della vicenda contestualizzando l'influenza del pitagorismo sulla formazione di questa leggenda locale. Alla cerchia pitagorica, a mio avviso, va riferita la reinterpreteazione del viaggio di Aristeia come un distacco tra anima e corpo.<sup>220</sup> Aggiungiamo solo che l'arrivo di Aristeia a Metaponto e il messaggio da lui annunciato sono interpretabili come una vera e propria rifondazione culturale, paragonabile alla fondazione della città. In questo senso vanno la chiara menzione del corvo, che è ricordato accanto ad Apollo nei casi di fondazione delle colonie.<sup>221</sup> La

218 La bibliografia è vastissima: si veda per tutti A. Bernabé, «El mito órfico de Dioniso y los Titanes», in A. Bernabé, F. Casadesús (a cura di), *Orfeo y la tradición órfica. Un recuento*, II, Ediciones Akal, 2008, pp. 591-608. Si tratta in generale di un'ottima panoramica su tutti gli aspetti legati al cosiddetto orfismo. *Contra*: R.G. Edmonds, *Tearing apart the Zagreus myth: a few disparaging remarks on orphism and original sin*, «Classical Antiquity», 18, 1, 1999, pp. 35-73. Ma il dibattito si trascina dall'epoca di Wilamowitz. Sull'utilizzo rituale della pelle umana, si veda la tradizione relativa a Epimenide Cretese. Cfr. M. Lupi, «Epimenide a Sparta. Note sulla tradizione», in Federico E. e Visconti A. (a cura di), *Epimenide Cretese*, Luciano Editore, Napoli 2001, pp. 169-181. Ma si veda in generale tutto il volume, ricco di contributi interessanti sul tema degli iatromanti. Cfr. anche J. Svenbro, «La vera metempsicosi. Licurgo, Numa e il cadavere tatuato di Epimenide», in Id., *Storia della lettura nella Grecia antica*, Roma-Bari, 1991, pp. 136-138.

219 E. Dettori, *Aristeia di Proconneso «sciamano» e «corvo»*, cit., pp. 20-22; E. Dettori, *Aristeia «corvo» e «sciamano»? (Herodot. 4.15)*, cit., pp. 87-103; A. Mele, *Pitagora filosofo e maestro di verità*, cit., pp. 72-74.

220 Le fonti che parlano in maniera esplicita di un viaggio dell'anima, nel caso di Aristeia, sono tutte successive ad Erodoto: Massimo di Tiro, *Dial* 10 2f: «il corpo di un uomo di Proconneso giaceva sì respirante, ma in maniera quasi insensibile e vicinissimo alla morte, mentre la *psyché*, emersa dal corpo, vagava nel cielo, simile ad un uccello, osservando tutto da sopra: terra e mare e fiumi e città e popoli e avvenimenti e ogni tipo di fatto naturale. E dopo essersi immersa nel corpo e ripresasi, come servendosi di uno strumento, raccontava ciò che aveva visto e sentito, cose diverse da fonti diverse»; Id., *Dial* 38. 3c-f: «diceva che la sua *psyché*, dopo avere lasciato il corpo, in volo percorreva la Grecia e le terre barbare, e tutte le isole e i fiumi e i monti; e diceva che al termine del suo volo era la terra degli Iperborei e di aver visto in successione tutto: costumi sociali e politici, la natura delle regioni, il mutamento dei climi, i movimenti del mare, gli sbocchi dei fiumi»; Suda, voce "Aristeas": «dicono che la sua *psyché*, quando volesse, lo abbandonasse e ritornasse»; Plinio, *NH* 7, 174: «tra gli esempi (*scil.* di uomini che sembravano morti) abbiamo trovato anche l'anima di Aristeia, vista volare in Proconneso fuori dalla bocca, in figura di corvo»; Clemente Alessandrino, *Stromata* 1.21.: «si dedicava alla profezia... anche Aristeia di Proconneso»; Apollonio, *Mirabilia* 2: «si racconta che Aristeia di Proconneso, morto in una lavanderia di Proconneso, nello stesso giorno e ora fu visto in Sicilia mentre insegnava l'alfabeto. Da allora, accadendogli spesso questo fatto, è diventato famoso in seguito alle frequenti apparizioni e per molti anni in Sicilia, i Siciliani gli eressero un tempio e gli sacrificarono come ad un eroe».

221 L'episodio più noto è la trasformazione in corvo di Apollo nella saga di fondazione della colonia di Cirene (Callimaco, *HAp* 65 ss). Il corvo come guida dei coloni è attestato anche nella fondazione di

rifondazione avviene con la legittimazione di Delfi, e lascia intravedere un dibattito, interno alla città di Metaponto, sulla necessità di seguire le indicazioni di Aristeia. Questo particolare spiega e giustifica l'erezione di una statua ad Aristeia, venerato come *eroe*, alla stregua, a mio avviso, degli eroi fondatori di colonie.<sup>222</sup> La chiara affermazione attribuita ad Aristeia, «lui che adesso era Aristeia, ma che allora, quando seguiva il dio, era un corvo», mi sembra riconducibile alla dottrina della metempsicosi e dell'incarnazione delle anime in esseri diversi: l'ispirazione pitagorica spiega una puntualizzazione altrimenti non necessaria, nel racconto erodoteo.

Nel v secolo a.C., dunque, i dati relativi al personaggio della propontide vengono rielaborati e utilizzati in senso propagandistico/culturale da Pitagora, trasferitosi nella colonia achea dopo la fuga da Crotona, o da qualcuno dei suoi seguaci. Un personaggio che conosceva le tradizioni letterarie di fondazioni di città e che intendeva istituire a Metaponto il culto di un Apollo Hyperboreo, richiamandosi a uno dei suoi sacerdoti e *manteis* più famosi, il Proconnesio.<sup>223</sup>

Si tratta di una consuetudine che sembra attestata nella tradizione pitagorica, che reinterpretava, anche retroattivamente, le gesta di personaggi assimilabili al filosofo samio. Sembrano confermarcelo, tra gli altri dati, la menzione, da parte di Giamblico, di un Aristeia nel novero dei pitagorici di Metaponto.<sup>224</sup> Il *trait d'union*, più che nelle regioni scitiche, va cercato nell'origine ionica di Aristeia (Proconneso era una colonia di Mileto, nel Mar di Marmara) e nel comune culto di Apollo Hyperboreo, che trovava sostanza nel santuario di Delo, oltre che in quello delfico.<sup>225</sup> Uno degli allievi di Pitagora a Metaponto, *Parmeniskos o Parmiskos*, è citato dallo storico Semo di Delo in relazione all'oracolo di Trofonio, in Lebadea, nella regione della Beozia: un oracolo che prevedeva la divinazione nel sonno e la caduta in uno stato di incoscienza. Parmiskos, in seguito alla discesa nell'antro Trofonio avrebbe perso la capacità di ridere, riacquistata poi grazie alla visione dell'*eidolon* di Latona, madre di Apollo, a Delo.<sup>226</sup>

Magnesia, Korakes, Mallos, Cardia e nella fondazione del tempio di Apollo Pitico. Si veda E. Dettori, *Aristeia «corvo» e «sciamano»? (Herodot. 4.15)*, cit., pp. 89-90.

222 Sui luoghi di culto, sulle testimonianze di culti sciamanici nella Grecia antica e sui sepolcri dei fondatori di colonie si veda la sintesi di Angelo Bottini, *Archeologia della salvezza*, Longanesi, Milano 1992, pp. 92-103 (con analisi dell'episodio di Aristeia). Sulle testimonianze archeologiche dell'altare di Apollo e della statua voluti da Aristeia, rintracciate nell'area detta del *manteion*, si vedano: A. De Siena, «Metaponto: problemi urbanistici e scoperte recenti», in E. Greco (a cura di), *Siritide e Metapontino. Storie di due territori coloniali (Atti dell'incontro di studio, Policoro 1991)*, Pandemos, Naples-Peatum 1998, pp. 141-170; D. Mertens, *Città e monumenti dei Greci d'Occidente. Dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.*, «L'ERMA» di Bretschneider, Roma 2006, pp. 154, 212. Il complesso attende un'edizione completa.

223 Sul culto di Apollo Licio e sull'Apollo Hyperboreo a Metaponto si vedano le interessanti considerazioni in D. Giacometti, *Metaponto. Gli dei e gli eroi nella storia di una polis della Magna Grecia*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza 2005, pp. 28-51.

224 Giamblico, *La vita pitagorica*, 267. Si veda M. Giangiulio (a cura di), *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, Mondadori, Milano 2000. Sulla reinterpretazione pitagorica di personaggi divini o semidivini si veda la vicenda di Zalmoxis, daimon tracio diventato, nella rielaborazione dei seguaci di Pitagora, uno schiavo del filosofo, dedito a riti in camere sotterranee. Cfr. Erodoto, IV, 95-96 (e commento di M. Giangiulio, *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, cit., p. 71).

225 A. Mele, *Pitagora filosofo e maestro di verità*, pp. 74-75.

226 Si veda D. Giacometti, *Metaponto. Gli dei e gli eroi nella storia di una polis della Magna Grecia*, op.cit., pp. 48-49.

#### IV. *Il tessuto dei simboli.*

Ci pare interessante, però, richiamare il tessuto dei simboli che abbiamo trattato finora, in relazione ai due estatici Abaris e Aristeia.

Mircea Eliade ci aveva già offerto una chiara sintesi delle complesse interrelazioni tra i vari oggetti, i *symbola*, che corredano l'azione sciamanica: gli Yuraki chiamano il loro tamburo *arco* o *arco cantante* e presso i Tartari Lebed ed alcune popolazioni dell'Altai l'arco viene usato come strumento musicale magico a corda unica. Il tamburo, elemento cardine dell'estasi sciamanica, viene cavalcato per solcare i sette cieli e il percussore del tamburo è la frusta con cui si colpisce la pelle degli animali che ne compongono la superficie di risonanza. A sua volta la frusta può diventare una canna, che lo sciamano inforca per volare. Ecco dunque che i molteplici e, in apparenza, fantasmagorici usi della freccia di Abaris acquistano un senso nel sistema di segni sciamanico.

La tecnica divinatoria con l'arco, in uso presso le popolazioni siberiane e centroasiatiche, è stata studiata e descritta da Vilmos Diószeghy: «Per i profeti tungusi, il sibilo della freccia scagliata rappresenta una risposta in lingua intellegibile a tutte le domande». Ma esistono molte varianti, in cui la «lettura» avviene ascoltando il suono prodotto dalla corda tesa con maggiore o minore intensità, o guardando nel fuoco attraverso la corda, o osservando le oscillazioni dell'arco, sospeso per la corda tra l'indice e il medio dello sciamano.<sup>227</sup>

In ogni caso, il valore divinatorio di questo strumento è attestato presso varie culture centroasiatiche, con valenze pressochè identiche.

Come abbiamo già detto, l'altro polo dell'azione sciamanica è il viaggio (estatico) verso una dimensione *altra*. Per Abaris questa terra è, come abbiamo detto, Hyperborea. Pausania (3, 13, 2) racconta che, di ritorno dal paese degli Iperborei, Abaris fondò un tempio alla «Kore salvatrice», divinità assimilata a Persefone, signora dell'Ade, e dunque legata a Demetra. Ancora una volta un filo sottile lega le misteriose esperienze rituali degli *uomini divini* a culti ctonii e di incubazione. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che Pitagora (*l'uomo divino* per eccellenza, secondo la tradizione tramandata da Porfirio e Giamblico) praticasse riti di tipo misterico in camere sotterranee. Alcune fonti antiche (Ermippo), con intento parodistico, parlano di un inganno praticato a Crotone da Pitagora, che si rinchiusse per un mese in una stanza sotterranea, facendosi aggiornare dalla madre su quel che accadeva nel mondo esterno.

Ermippo, citato da Diogene Laerzio (VIII, 21) racconta: «(Pitagora) come giunse in Italia si costruì una sorta di piccola camera sotterranea e ordinò alla madre di scrivere su una tavoletta gli avvenimenti, non senza le opportune indicazioni temporali, e poi di inviargliela giù fin quando non avesse fatto ritorno; cosa che la madre fece. Dopo qualche tempo Pitagora ritornò alla luce, smagrito e ridotto pelle e ossa; recatosi all'assemblea pubblica, affermò di essere tornato dall'Ade e per di più lesse loro l'elenco degli avvenimenti verificatisi nel frattempo. Allora i cittadini, colpiti dalle sue parole, davano in pianti e lamenti, credendo che Pitagora fosse una divinità, tanto che gli affidarono le donne affinché apprendessero qualcosa dai suoi insegnamenti. E queste furono chiamate Pitagoriche».

Ancora Diogene Laerzio scrive: «Ieronimo dice che Pitagora sarebbe disceso nell'Ade e avrebbe visto l'anima di Esiodo legata a una colonna di bronzo e urlante, e quella di

---

<sup>227</sup> Si veda R. Mastromattei, *La freccia di Odysseus*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», N.S., 29, 2, 1988, pp. 7-22.

Omero appesa a un albero e circondata di serpenti, come punizione per ciò che entrambi avevano detto riguardo gli dei; avrebbe anche visto puniti coloro che erano restii a unirsi alle proprie mogli».

Anche se questa storia risente probabilmente di influssi platonici (nella svalutazione dei poeti Esiodo e Omero come educatori e teologi), va rimarcato un particolare interessante: Pitagora avrebbe *fondato* la sua dottrina etica e pedagogica su insegnamenti trasmessi dopo una catabasi, la discesa nell'Ade. In altri termini, un viaggio iniziatico viene posto come principio dell'insegnamento e dell'autorità del filosofo.

In questo racconto è plausibile rinvenire i tratti originari di una pratica rituale che comprendeva il temporaneo soggiorno in camere sotterranee: un rito affine a quello dell'*incubatio*, che consisteva nel dormire presso un luogo sacro, dopo avere seguito un'adeguata preparazione (tra cui, il digiuno alimentare) con la speranza di ricevere in sogno la visita di un dio e dei suoi suggerimenti. Si trattava dunque di un culto che comprendeva l'alterazione dello stato di coscienza e il raggiungimento di una condizione «letargica», preludio a un contatto col divino, tratto che - come abbiamo visto - è comune alle figure sciamaniche.

La madre di Pitagora, complice dell'inganno, è probabilmente il travisamento di una figura divina femminile, la Madre/*Meter* (Demetra?): in ogni caso, una divinità che trasmetteva la conoscenza al filosofo.

Torniamo ai viaggi estatici, per evidenziare altri elementi che collegano il semimitico Abaris a Pitagora. Eraclide Pontico, discepolo di Aristotele, in uno smarrito dialogo, il *Peri tōn en Aidou* (Sulle cose che stanno nell'Ade), faceva incontrare Pitagora e Abaris: vi si raccontava, evidentemente, di una catabasi, un viaggio di discesa nell'oltretomba.

Le biografie tarde di Pitagora (Giamblico, *Vita Pitagorica*, 28, 140) menzionano un vero e proprio passaggio di consegne tra Abaris e il filosofo samio: Pitagora avrebbe sottratto ad Abaris la freccia d'oro «senza la quale non era in grado di orientarsi». Ecco tornare, in altro contesto, il *symbolon* della freccia. E non si dovrebbero liquidare troppo facilmente queste narrazioni, solo perché più recenti, e solo perché i loro autori avevano una propensione a infarcirle di eventi prodigiosi e ad accomunare sotto un'egida magico-sciamanica i personaggi più disparati. Al netto delle manipolazioni, un sostrato esiste, insieme a dei tratti comuni che gli antichi commentatori riscontravano in queste figure: e, comunque, nel V secolo a.C. Erodoto attesta una tradizione relativa ad un Abaris guaritore e divinatore. A quell'altezza, dunque, la tradizione si era già formata. Possiamo ipotizzare che, al di là della coloritura favolistica, il ricorrere della freccia o di espressioni analoghe possa sottendere una pratica rituale (o qualcosa di più) anche nella Grecia antica, oltre che nelle popolazioni siberiane?

Il filosofo e iatromante agrigentino Empedocle, in un famoso frammento (B 31 129 DK) dei suoi *Katharmoi* (*Le Purificazioni*) parla di un uomo dal sapere prodigioso: «V'era tra quelli un uomo di straordinaria conoscenza, il quale acquisì un'immensa ricchezza d'ingegno, e in sommo grado padroneggiava ogni sorta di opere di sapienza. E quando tendeva tutte le forze della sua mente (*prapides*) agevolmente scorgeva ciascuna delle cose che sono, in dieci, ed in venti generazioni umane». Il contesto di questo brano è discusso, ma molti commentatori antichi (Porfirio, che la cita) e moderni vi hanno visto



un riferimento a Pitagora.<sup>228</sup>

Come che sia, è suggestivo (e nessuno l'ha finora evidenziato in maniera soddisfacente) notare che Empedocle usi un verbo (in greco *oreigo*, tendere) che richiama l'immagine di un *arco*. Il termine *prapides*, come ha ricordato recentemente Nuccio D'Anna, sulla scorta delle osservazioni di Louis Gernet e di Jean-Pierre Vernant, oltre al significato di «cuore», «sede dell'anima» e «intelligenza», ha un'accezione antica che si riferisce all'organo fisico del diaframma. L'anima è dunque anima/respiro. «Tendere le *prapides*» è dunque la capacità di controllare il ritmo della respirazione, e, di conseguenza, la facoltà psichico/intellettuale di forzare la dimensione temporale e vedere i molteplici aspetti della realtà, come gli dei, che, in quanto non soggetti alla morte, sono sottratti al flusso del tempo. Nuccio D'Anna e Ezio Albrile vedono nell'espressione di Empedocle l'allusione a «una tecnica di tipo yogico che permette di controllare la respirazione e di fare del diaframma un arco in cui il soffio, concepito come un dardo o una freccia, diventa veicolo di tutte le forze di natura psichica racchiuse nel corpo»<sup>229</sup>. L'uso consapevole del diaframma permette di ricomporre le forze disperse dell'anima, fissandola quindi in unico punto fisiologico, il diaframma, e di scoccarla, separandola dal corpo, attraverso una tecnica di «estasi» che Abaris e probabilmente gli altri iatromanti padroneggiavano. Mi pare che però, nessuno abbia ancora valorizzato questa lettura metaforica e «stratigrafica» delle tradizioni. In termini metaforici, la freccia magica di Abaris fa parte del complesso di riti e di tecniche che permettevano a questi individui di raggiungere la condizione estatica. Allo stesso modo, forse, la freccia, gli archi e i tamburi volanti che abbiamo visto, anche nella tradizione siberiana erano non solo oggetti rituali, ma metafore di tecniche meditative che consentivano di raggiungere la condizione di estasi e di «volare» attraverso il tempo e lo spazio.

---

228 Sono attestate interessanti analogie con pratiche degli sciamani cinesi, nell'uso del diaframma e del canto in senso rituale. Ringrazio la dottoressa Giusi Tamburello per la segnalazione e per lo stimolante intervento durante la presentazione di questa relazione.

229 Nuccio D'Anna, *Da Orfeo a Pitagora. Dalle estasi arcaiche all'armonia cosmica*, Simmetrie, Roma 2010; E. Albrile, *La dimora di Ahreman. La guerra e le origini del dualismo iranico*, «Kervan», 1, 2005, pp. 9-20.

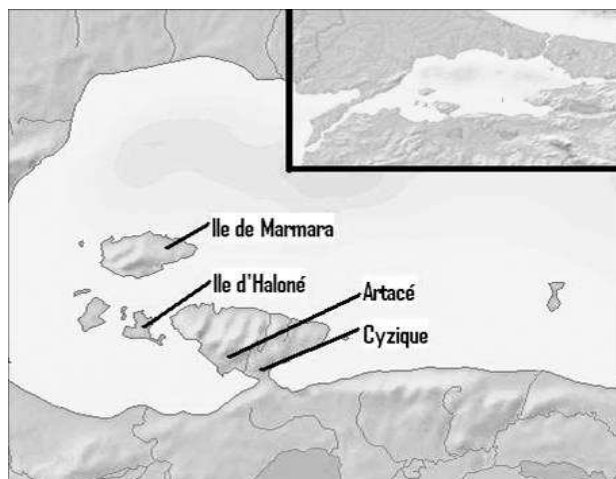


Figura 1: Isola di Marmara (Proconneso) e Cizico. (da S. Mercier, *Par-delà les Scythes et au Sud des Hyperboréens*, «Folia Electronica Classica», 11, 2008, pp. 1-20).



Figura 2: La Grecia antica e il Ponto Eusino



Figura 3: Le colonie della Magna Grecia

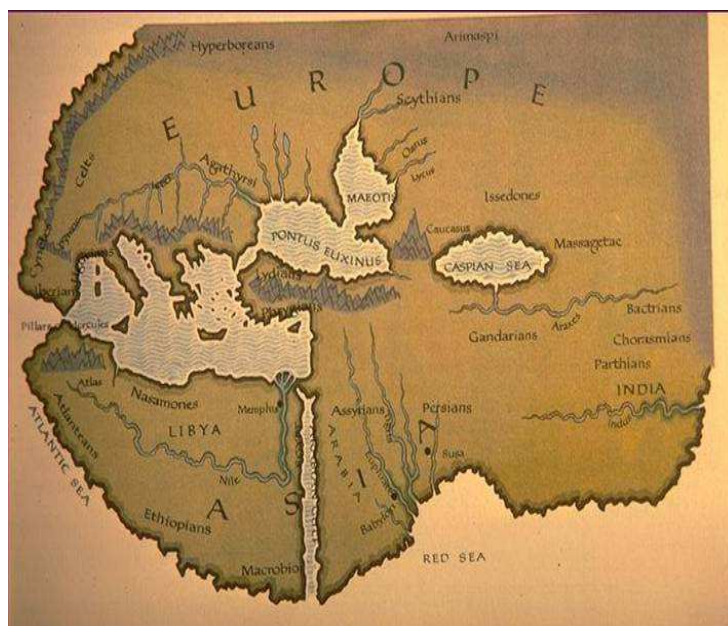


Figura 4: Antica raffigurazione dell'ecumene

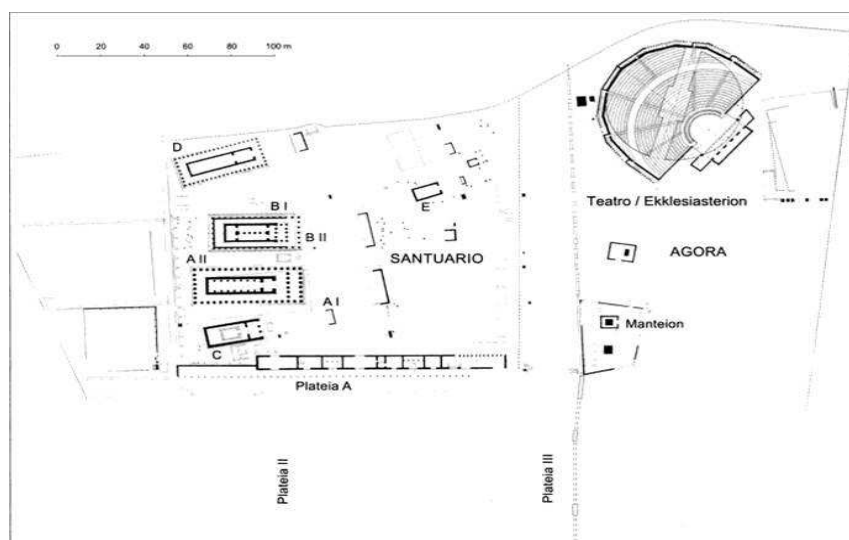


Figura 5: Metaponto. Planimetria del santuario urbano e dell'agora (scala 1:2000) (da D. Mertens, *Città e monumenti dei Greci d'Occidente. Dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2006).

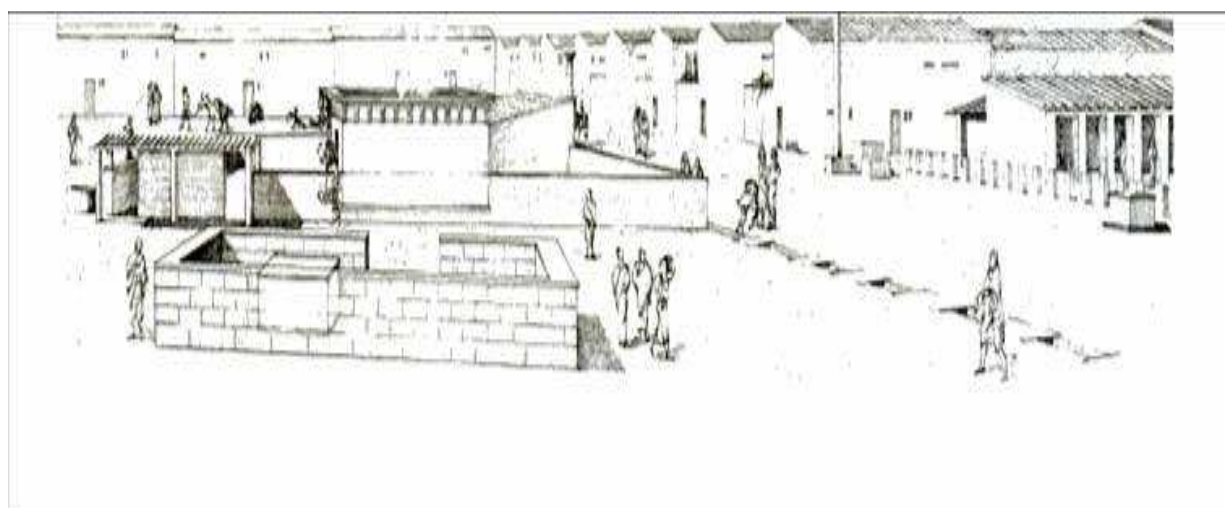


Figura 6: Metaponto. Ricostruzione prospettica dalla *summa cavea* del teatro. In primo piano, il *manteion* (da D. Mertens, *Città e monumenti dei Greci d'Occidente. Dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2006).