

Arduino Maiuri (ed.)

Antrum

Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico

Dipartimento di Storia, Culture, Religioni





Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni

Supplemento al n. 82 (1/2016) di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»

Arduino Maiuri (ed.)

Antrum

Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico

© 2017 Editrice Morcelliana Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: maggio 2017

Volume pubblicato dal Dipartimento di Storia, Culture, Religioni e con il contributo della Sapienza-Università di Roma



www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

ISBN 978-88-372-3133-0

L'antro sottoterra

Catabasi e riti di immortalizzazione da Pitagora ad Aristea di Proconneso

Un passo di Clemente Alessandrino, già analizzato a suo tempo da Joan Culianu, rappresenta un vero e proprio catalogo di *Wundermenschen*:

«Il pronostico era praticato dal grande Pitagora, da Abari l'Iperoboreo, da Aristea di Proconneso, da Epimenide il Cretese, che andò a Sparta, da Zoroastro il Medo, da Empedocle di Agrigento e da Formio lo Spartano; e certamente anche da Poliarato di Thasos, da Empedotimo di Siracusa e specialmente da Socrate l'Ateniese»¹.

Clemente evidenzia le capacità divinatorie dei personaggi citati, che assommano diverse qualità, e che la letteratura conosce anche come «iatromanti»². Alcuni di questi personaggi sono collegati, da fonti di va-

¹ Clem. Alex., *Strom.* 1, 21. Per un'analisi del passo cfr. I.P. Culianu, Iatroi kai manteis. *Sulle strutture dell'estatismo greco*, in «Studi storico-religiosi» 4 (1980), pp. 288-303, con relativa bibliografía.

² Il termine *iatromantis* è attestato in Eschilo (Eum. 62) a proposito del dio Apollo o di suo figlio Apis (Suppl. 263). Il termine ricorre anche in Ag. 1623, con valenza medica: in questo contesto si minaccia l'intervento dello *iatromantis* per curare con i lacci e la fame la malattia dei phrenes di un vecchio impertinente. Cfr. M. Vegetti, Iatròmantis. Previsione e memoria nella Grecia antica, in M. Bettini (ed.), I signori della memoria e dell'oblio: figure della comunicazione nella cultura antica, La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 65-81. In questi casi pare evidente il legame tra mantica, capacità profetica e medicina. Lo stesso legame, nell'ambito culturale arcaico, emerge nel filosofo Empedocle (in cui una corrente di studi ravvisa tratti sciamanici o iatromantici), quando afferma che gli uomini purificati dal tempo e dalla corporeità «alla fine diventano mànteis e hymnopòloi (poeti) e medici e principi» (Katharmoi, B 146 [384-386 K., 447-449 St.]. Sull'utilizzo della categoria ermeneutica di «sciamanesimo» per interpretare questa fenomenologia in epoca e ambito greco il dibattito è vivace, e forse anche sclerotizzato su questioni terminologiche. Cfr. K. Meuli, Scythica, in «Hermes» 70 (1935), pp. 121-176; E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley 1951, tr. it. I Greci e l'irrazionale, La Nuova Italia, Firenze 1973. Ma il terreno alle interpretazioni sciamanistiche era già stato preparato da E. Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, vol. 2, J.C.B. Mohr, Freiburg im Breisgau 1898, tr. it. Psyche, Laterza, Bari 1916. Fondamentale, pur con i limiti evidenziati dalle ricerche recenti, è M. Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Payot, Paris 1951 (1968², condotta sulla scorta della traduzione inglese, 1964), tr. it. Lo sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi, Bocca, Roma 19531; Lo sciamanismo e le tecniche [sic] dell'estasi, Edizioni Mediterranee, Roma 1974², consultata per il presente lavoro. Una posizione equilibrata è quella di W. Burkert, per cui cfr. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge 1972. Contro interpretazioni sciamanistiche dei culti estatici greci è J.N. Bremmer, The Early Greek

ria epoca e con modalità differenti, alla frequentazione rituale di grotte e cavità sotterranee naturali o artificiali: i racconti, di cronologia alta, dei ritiri di Pitagora e Zalmoxis in *megara* sotterranei costruiti nei pressi delle rispettive abitazioni³, o la menzione, da parte di Gregorio Nazianzeno, di antri impenetrabili dove si sarebbero nascosti Aristea, Empedotimo e Trofonio⁴. Gli studi di Julia Ustinova hanno offerto una panoramica generale sulla fenomenologia dei culti legati alle cavità e al mondo ctonio, in relazione a un modello paradigmatico di acquisizione di conoscenze e poteri speciali da parte di individui dai tratti extraumani, «demoni, eroi o dèi», secondo la definizione di Origene⁵. Ciò che mi propongo in questa sede è di verificare la pertinenza a una medesima serie morfologica⁶, sto-

Concept of the Soul, Princeton University Press, Princeton 1983, pp. 25-38.; Id., The Rise and Fall of the Afterlife, Routledge, London - New York 2002, pp. 27-40, in cui Bremmer conferma 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 vedano sull'argomento le riflessioni di P. Kingsley, Greeks, Shamans and Magi, in «Studia Iranica» 23 (1994), pp. 187-197. Uno storico di formazione classicista come Alfonso Mele utilizza senza remore l'aggettivo «sciamano» per definire Pitagora nella fase metapontina della sua attività, cfr. 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 si evince, ad esempio, dai saggi recentemente pubblicati in L. Arcari - A. Saggioro (eds.), Sciamanesimo e sciamanesimi ("Sapienza sciamanica", 3), Nuova Cultura, Roma 2015 (tra questi, il contributo di Marisa Tortorelli, L'anima-cigno di Orfeo. Echi sciamanici in Platone?, ibi, pp. 115-130). Per un'efficace panoramica sullo status quaestionis cfr. A. Saggioro (ed.), Sciamani e sciamanesimi, Carocci, Roma 2010. Per una rassegna della tradizione di studi, con riflessioni interessanti sul mito storiografico dello sciamanismo greco e tracico, cfr. D. Dana, Preuve et malentendu. Le mythe historiographique de l'origine et de la transmission du chamanisme en Grèce ancienne, in M. Vartejanu-Jubert (ed.), La preuve en histoire: controverses, in «Cahiers du Centre de Recherches Historiques» 10 (2010), pp. 109-128. Fra i vari tentativi di ridefinizione in ambito storico-religioso del concetto di sciamanismo, cfr. T.A. Dubois, Trends in Contemporary Research on Shamanism, in «Numen» 58 (2011), pp. 100-128; L.K. Pharo, A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts 'Shaman' and 'Shamanism', in «Numen» 58 (2011), pp. 6-70.

³ Sul nascondiglio sotterraneo di Pitagora la fonte più antica è Ermippo, in Diog. Laert. 8, 41. Cfr. *infra*, n. 7.

⁴ Greg. Nazianz., Or. 4, 59.

⁵ Orig., Contra Cels. 3, 34-35. Cfr. J. Ustinova, «Either a Daimon, or a Hero, or perhaps a God»: Mythical Resident of Subterranean Chambers, in «Kernos» 15 (2002), pp. 267-288; Ead., Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in Search of the Ultimate Truth, Oxford University Press, Oxford - New York 2009. Elenchi di seers, o figure extraumane di carattere oracolare, che avrebbero mandato messaggi degli dèi non solo da vivi ma anche dopo la loro morte, si trovano in vari autori antichi: Strabone (16, 2, 39), cita Tiresia (ma la menzione è discussa), Anfiarao, Trofonio, Orfeo, Museo, Zamolxis (sic) e Decaeneus; Elio Aristide (Or. 37, 21) inserisce nel novero Trofonio, Anfiarao, Anfiloco e gli Asclepiadi; Celso (citato da Origene) include, nel gruppo dei mortali ai quali furono attribuiti culti di tipo divino, Zalmoxis, Mopso, Anfiloco, Anfiarao e Trofonio.

⁶ Per il concetto di «serie morfologica» si veda C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989, pp. 130-159. Il dibattito sull'efficacia ermeneutica del metodo di Ginzburg, applicato anche all'analisi dei fenomeni cultuali antichi di tipo estatico, è

ricamente contestualizzata, dei dati relativi a Pitagora, Zalmoxis e Aristea di Proconneso.

1. Dimore sotterranee

La più antica testimonianza che lega Pitagora alla frequentazione di una camera sotterranea è ancora del III secolo a.C. Lo storico Ermippo di Smirne, citato da Diogene Laerzio⁷ scrive:

«Un altro episodio della vita di Pitagora narra Ermippo. Racconta infatti che, giunto in Italia, si sia costruita un'abitazione sotterranea ed abbia dato incarico alla madre di prendere nota degli avvenimenti, su una tavoletta, con l'indicazione cronologica e di mandargliele giù fino a quando non fosse tornato sulla terra: e che questo appunto abbia fatto la madre. Dopo un certo tempo Pitagora tornò alla luce, scarno e ridotto ad uno scheletro; entrato nella pubblica assemblea dichiarò di essere giunto dall'Ade e fra l'altro lesse loro quanto era accaduto. Essi, turbati da quel che diceva, piangevano e davano in lamenti e credevano che Pitagora fosse una divinità, tanto che gli affidarono le loro donne perché anch'esse apprendessero qualcosa della sua dottrina; queste furono chiamate Pitagoriche. Questo narra Ermippo».

L'intento parodistico e razionalizzante di questa fonte è già stato segnalato più volte. In particolare W. Burkert ha letto in filigrana in questa storia il travisamento di un rito di catabasi che implicava il soggiorno in una cavità sottoterra: una morte e una rinascita rituale che avrebbe implicato la trasmissione di una conoscenza superiore da parte della divinità⁸.

attuale, come dimostrano i seminari e i convegni dedicati al tema: *Sciamani e apocalittici: "decifrazioni" di Storia notturna*. Giornata di studi con Carlo Ginzburg, 16 giugno 2014, Sapienza Università di Roma, a cura di Gaetano Lettieri e Alessandro Saggioro.

⁷ Hermipp., fr. 20 Wehrli, in Diog. Laert. 8, 41. Cfr. M. Gigante (ed.), *Diogene Laerzio. Le vite dei filosofi*, Laterza, Bari 1962, pp. 398-399, la cui traduzione seguo per il passo di Ermippo. Per le testimonianze relative a Pitagora, dove non specificato, seguo invece la traduzione di M. Giangiulio (ed.), *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2000. Su Ermippo cfr. anche la monografia di J. Bollansée, *Hermippos of Smyrna and his Biographical Writings: A Reappraisal*, Peeters, Louvain 1999.

⁸ Cfr. W. Burkert, Lore and Science, cit., p. 159; J. Ustinova, Caves, cit., p. 189. Il tema della catabasi è stato affrontato in un recente colloquio internazionale a cura di Pierre Bonnechère e Gabriela Cursaru, Katàbasis dans la tradition littéraire et religieuse de la Grèce ancienne (Montréal, 2-5 mai 2014), i cui atti non erano disponibili al momento della stesura del presente articolo e dei quali dunque non ho potuto tenere conto. I vari interventi dei relatori hanno toccato varie declinazioni di questo argomento, alcune molto vicine alle tematiche qui trattate. On line sono disponibili comunque brevi draft degli interventi, tra cui segnalo quelli di C. Macris, La catabase de Pythagore: essai de contextualisation et d'interprétation; R.G. Edmonds, "When I walked the Dark Road of Hades": Orphic katàbasis and the katàbasis of Orpheus; G. Cursaru, Le proème de Parménide: anabase ou catabase?; D. Bonanno, Jouer avec les dieux: la katàbasis de Rhampsinite dans l'Hades (Hdt. 2.122), URL: http://www.katabasis.ca Nelle more della pubblicazione di questo articolo, gli atti del convegno Katàbasis sono stati infine pubblicati su due volumi monografici di due diverse riviste scientifiche, a cui rimando in generale: «Les Études Classiques» 83, fscc. 1-4 (2015); «Cahiers des Études Anciennes» 53 (2016).

La fonte di Ermippo sembra essere indipendente da quella di Erodoto che pure cita Zalmoxis a proposito di camere sotterranee e lo collega comunque alla tradizione pitagorica, senza però citare l'episodio riferito dallo storico di Smirne.

L'altra nota menzione di un viaggio nell'Ade di Pitagora è fornita da Ieronimo di Rodi, collocabile nel III sec. a.C.⁹:

«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 Omero appesa a un albero e circondata di serpenti, come punizione per ciò che entrambi avevano detto riguardo gli dèi; avrebbe anche visto puniti coloro che erano restii a unirsi alle proprie mogli. Esattamente per questo sarebbe stato onorato dai Crotoniati».

Anche in questo caso la citazione sembra colorarsi di un connotato ironico, secondo Burkert. Ma non si può escludere che in questo passo riecheggi la polemica di stampo platonico contro le menzogne dei poeti.

La presenza di una fantomatica "madre" di Pitagora nel racconto di Ermippo è un indizio suggestivo: per Burkert la madre sarebbe la Μήτηο per eccellenza, Demetra, in un contesto dunque di una pratica dai tratti misterici. Demetra non sembra figurare come una delle divinità elettive per Pitagora, rispetto ad Apollo o alle Ninfe. Eppure una serie di fonti, in effetti, convergono su un rapporto tra il filosofo samio e la dea, anche se i contorni restano sfumati. Favorino e Giamblico, seguendo probabilmente la medesima tradizione, affermano che i Metapontini, dopo la morte di Pitagora, trasformarono la sua casa in *hieron* di Demetra e lo *stenopos* dove si trovava un *Mouseion*. La stessa notizia è tramandata da Timeo, citato da Porfirio (*FGrHist* 566 F 131) e da Valerio Massimo (8, 15, *ext*. 1) in relazione a Crotone¹⁰.

L'attività di Pitagora, almeno in Magna Grecia, sembra così cominciare e concludersi sotto il segno di Demetra: questo getta una luce sulla complessità del rapporto tra il pitagorismo e alcuni fenomeni cultuali. Un ulteriore dettaglio ci è fornito da Giamblico (*V. Pyth.* 143), quando racconta della disavventura toccata all'anonimo acquirente dell'abitazione di Pitagora:

«Si racconta anche che chi acquistò l'abitazione di Pitagora e fece degli scavi (ma non osò rivelare a nessuno quanto aveva visto) sia stato punito per tale sa-

⁹ Hieronym. Rhod., fr. 42 Wehrli, in Diog. Laert. 8, 21.

¹⁰ Sullo *hieron* di Demetra a Metaponto cfr. Favorin., fr. 73 Barigazzi, in Diog. Laert. 8, 15; Iambl., *V. Pyth.* 30, 170. Giustino (20, 4, 17-18) riporta la notizia della trasformazione della casa di Pitagora in *templum* ma omette il nome della divinità. La maggior parte degli studiosi moderni attribuisce credito alla versione seguita da Favorino e Giamblico. Cfr. D. Giacometti, *Metaponto. Gli dei e gli eroi nella storia di una polis della Magna Grecia*, Edizioni Giordano, Cosenza 2005, pp. 90-94.

crilegio; infatti fu colto in flagrante mentre faceva un furto in un luogo sacro a Crotone e fu mandato a morte: era stato scoperto a rubare la barba d'oro caduta dalla statua di culto della divinità»¹¹.

Tutto l'episodio è immerso in uno scenario di violazione di tabù e di "cose non dicibili" che rimandano a un contesto misterico. Le espressioni α μεν είδεν οὐδενὶ ἐτόλμησεν είπεῖν («non osò rivelare a nessuno quanto aveva visto») ο ἀντὶ δὲ τῆς ἀμαρτὶας («per il sacrilegio») designano l'inviolabilità di un luogo sacro da non profanare e alla relativa punizione. Anche la scoperta in seguito a degli scavi di ciò che il profanatore vede sembra alludere, a mio avviso, a una collocazione sotterranea dello hieron (o degli hiera). Pitagora è un nume che protegge, che pervade la casa connotandola appunto di sacralità. Sotto questo aspetto la narrazione sembra riecheggiare l'osservazione di Celso, secondo il quale alcuni daimonia che si insediano e vivono in certi posti sono «dèi in forma umana»¹². La combinazione dei racconti relativi alla dimora del filosofo con l'episodio della "madre" complice dell'inganno ha fatto pensare a Burkert che Pitagora fosse uno ierofante di un culto misterico di Demetra¹³. Per quanto riguarda le attestazioni rituali e le evidenze strutturali degli edifici di culto demetriaco, e all'esistenza di ambienti sotterranei, i dati non sono univoci: ad Eleusi è nota l'esistenza del complesso di edifici chiamati *Telestérion*, attestati nelle varie fasi edilizie, con al centro l'anaktoron, la stanza dove si conservavano i sacra lasciati dalla dea e dove lo ierofante si manifestava alla fine del rito¹⁴. Burkert passa in rassegna i cenni nelle fonti antiche a megara accessibili solo agli ierofanti o ai sacerdoti praticanti dei culti: ne parlano, ad esempio, per ambiti diversi. Pausania e Plutarco. Pausania cita, chiarendo che si tratta di una pratica poco conosciuta, un rito che si svolge durante la cerimonia delle Arreforie: le *parthenoi*, percorrendo un cammino sotterraneo naturale (κάθοδος ὑπόγαιος) a poca distanza dal sacro recinto nei Giardini di

¹¹ Cfr. M. Giangiulio, *Pitagora*, cit., p. 423. Per una rivalutazione delle leggende su Pitagora, che tramanderebbero dettagli verosimili ma non più compresi dalle fonti tarde, cfr. P. Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, Il Saggiatore. Milano 2007. pp. 284-287. Si tratta di un punto di vista condiviso anche da chi scrive.

¹² Cfr. J. Ustinova, *Either a Daimon*, cit., p. 267. L'affermazione di Celso è in Orig., *Contra Cels.* 7, 35. In questa categoria di realtà extraumane Origene (e Celso) collocano figure oracolari, eroi, filosofi, *manteis* barbari, il cui comune denominatore è la facoltà di trasmettere messaggi divini agli uomini, collocandosi in una dimensione intermedia tra il divino e l'umano. L'altra caratteristica è il legame, direi la sovrapposizione, con un determinato luogo. Sulla natura divina (o semidivina) di Pitagora cfr. Arist., fr. 192 Rose (Iambl., *V. Pyth.* 31).

¹³ W. Burkert, Lore and Science, cit., p. 159 e n. 214.

¹⁴ La bibliografia è vastissima. Sul complesso cultuale di Eleusi cfr. la monografia di E. Lippolis, Mysteria. *Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Bruno Mondadori, Milano 2006. Cfr. anche C. Sorvinou-Inwood, *Festival and Mysteries. Aspects of the Eleusinian Cult*, in M.B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Routledge, London - New York 2003, pp. 25-49.

Afrodite (Κῆποι Ἀφροδίτης) trasportavano un oggetto innominato nel fondo dell'ambiente ipogeo e ne tornavano con un altro oggetto coperto¹⁵. Connesso direttamente a Demetra è l'altro rito menzionato da Pausania¹⁶. nella sezione dedicata alla Beozia. Il periegeta accenna a un bosco sacro dedicato a Demetra e a Kore, fra i ruderi della città di Potnie. Le dee vi erano venerate con il nome di Potniai o Potniades: qui, in luoghi chiamati megara, venivano gettati dei maialini da latte, nella convinzione che l'anno successivo ricomparissero a Dodona¹⁷. I riferimenti però non ci paiono calzanti stricto sensu. Infatti, notiamo qui esempi di uso rituale di un ambiente ctonio (o ipogeo) che, almeno nel caso di Potnie, non ha strette connotazioni misteriche né pare legato a uno schema di catabasi, se non in senso lato, in quanto elemento costitutivo del mito di Demetra e delle sue connotazioni ctonie. L'offerta dei maialini gettati vivi in un chasma è ben attestata nelle cerimonie demetriache e dai dati di scavo: il megaron del bosco sacro di Potnie sembra dunque essere, più che un ambiente destinato a riti di catabasi, una monumentalizzazione dei pozzi destinati a ricevere le offerte, come nel caso del santuario della Thesmophoros in località Parapezza, a Locri. In questo sito gli scavi hanno permesso di localizzare due altari circolari realizzati con ciottoli, che contenevano ciascuno un pozzo fittile centrale, nel quale sono state scoperte ossa di maialini non macellati¹⁸. Le attestazioni del culto demetriaco in Grecia e nel mondo coloniale finiscono con l'assumere forme peculiari nei diversi ambiti, come ha sottolineato Mario Torelli¹⁹. Per provare a comprendere il modello rituale (e mitico) a cui potrebbe alludere la testimonianza di Ermippo, è necessario allargare il raggio d'azione. Se restiamo nell'ambito demetriaco e eleusino, la suggestione più forte è quella fornita dalla cosiddetta Petra Agelastos, la 'roccia triste', il sito sul quale la dea avrebbe sostato a Eleusi, divenuto poi oggetto di culto e strutturato in forme monumentali. La Petra Agelastos non è collegabile solo con la storia di Demetra, ma anche con una sosta di Teseo in occasione della sua discesa all'Ade e può essere documentata almeno dal IV secolo a.C. Si trattereb-

¹⁵ Paus. 1, 27, 3. Rassegna delle fonti in W. Burkert, *Lore and Science*, cit., pp. 155-159; Id., *La saga delle Cecropidi e le Arreforie: dal rito di iniziazione alla festa delle Panatenee*, tr. it., in M. Detienne (ed.), *Il mito. Guida storica e critica*, Laterza, Roma - Bari 1975, pp. 25-49. Burkert interpreta la cerimonia misterica come un rito dai connotati di fertilità e la riconduce al mito delle figlie di Cecrope.

¹⁶ Paus. 9, 8, 1.

¹⁷ Cfr. L. Breglia Pulci Doria, *Miti di Demetra e storia beotica*, in «Dialogues d'histoire ancienne» 2 (1986), pp. 217-240.

¹⁸ Sugli scavi in località Parapezza cfr. C. Sabbione et al., Recenti scoperte al Thesmophorion di contrada Parapezza a Locri Epizefiri, in C.A. Di Stefano (ed.), Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda, Fabrizio Serra Editore, Pisa - Roma 2008, pp. 193-220. In generale sulle attestazioni archeologiche del culto di Demetra in Magna Grecia, cfr. M. Torelli, Dei e artigiani. Archeologie delle colonie greche d'occidente, Laterza, Roma - Bari 2011, pp. 88-94.

¹⁹ Cfr. M. Torelli, *Dei e artigiani*, cit., p. 90.

be dunque non solo di un semplice masso isolato, ma del promontorio roccioso ben visibile nel sito, al quale il famoso *Inno a Demetra* collega l'esistenza di un edificio templare: un luogo sacro naturale, perfettamente collocabile nella fenomenologia delle cavità che ospitano presenze ctonie oracolari o sono «porte degli Inferi», come è attestato per la stessa Demetra anche a Megara. Strettamente connessa a questa sacralità del paesaggio sembra essere anche la grotta posta sul fianco settentrionale del promontorio roccioso di Eleusi (fig. 1), oggetto di venerazione sin dall'età arcaica e interpretabile come il luogo della scomparsa di Kore. Qui si celebrava il culto dell'eroe locale Eubuleo, in rapporto con lo Zeus Eubouleus onorato nell'isola di Paro nelle locali Tesmoforie, e a Eleusi identificato in una vittima inconsapevole della terra aperta da Ade, inghiottita coi suoi maiali, in una specie di «sacrificio prototipico»²⁰.

La discesa agli inferi di Pitagora può dunque essere ricondotta a un archetipo mitico-rituale elaborato a Eleusi o in un contesto cultuale analogo? Sotto gli strati delle varie interpretazioni, dei mutamenti cultuali e dei travisamenti delle fonti, la realtà originaria sembra sfuggire a ogni forzatura interpretativa. Torniamo dunque ai dati che ricollegano il filosofo a Demetra, alla pratica di culti misterici e all'utilizzo di camere sotterranee. Tutte le letture proposte (e proponibili) rischiano di sottovalutare certi dettagli o di enfatizzarne altri per incasellare il senso del racconto in una categoria storico-religiosa riconoscibile²¹. Il testo di Ermippo (cfr. *supra*;

²⁰ Su questo aspetto seguo E. Lippolis, Mysteria, cit., pp. 85-90. Sull'utilizzo di *Eubouleus* come epiteto di Dioniso in contesti iniziatici e misterici, cfr. A. Bernabé, Imago Inferorum Orphica, in G. Casadio - P.A. Johnston (eds.), Mystic Cults in Magna Graecia, University of Texas Press, Austin 2009, pp. 95-130. Eubouleus compare in tre lamine d'oro trovate nel Timpone Piccolo a Thurii (Bernabé L9, L10a e b), cfr. A. Bernabé - A.I. Jiménez San Cristóbal, Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets, Brill, Leiden - Boston 2008, pp. 99-100; Idd., Are the "Orphic" Gold Leaves Orphic?, in R.G. Edmonds III (ed.), The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2011, pp. 68-101 (in particolare pp. 91-92 sull'epiteto Eubouleus). Cfr. anche J. Bremmer, Divinities in the Orphic Gold Leaves: Euklês, Eubouleus, Brimo, Kybele, Kore and Persephone, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigrafik» 187 (2013), pp. 35-48. Zeus Eubouleus sarebbe, per Bremmer, una divinità originaria delle Cicladi. Lo studioso ipotizza l'introduzione di questa figura nel pantheon delle divinità eleusine già dall'età classica, ma è scettico sugli ipotetici originari legami dell'appellativo divino con le dottrine orfiche. Eubouleus compare come epiteto sia di Ade che di Dioniso solo nei più tardi Inni Orfici. Se questo aspetto è fondamentale per l'interpretazione e la definizione dei cosiddetti culti orfici, per quanto riguarda l'oggetto della nostra ricerca poco cambia: la grotta di Eleusi era oggetto di culto già in epoca arcaica, qualunque divinità vi fosse venerata. In ogni caso è sicuro che Eubouleus fosse una divinità infera venerata in contesti misterici legati a un discesa nell'Ade, come dimostrano le lamine d'oro orfiche di Thurii, databili al IV secolo a.C.

²¹ E. Rohde, *Psyche*, vol. 2, cit., pp. 760-762, ammetteva la relativa antichità delle leggende su una catabasi all'Ade, esaminando le testimonianze di Ieronimo di Rodi e di Ermippo (racconto che però giudicava invalidato *in toto* dall'intento parodistico dell'autore, «forma che toglie verità al fatto»). Per le interpretazioni di questo passo cfr. W. Burkert, *Lore and Science*, cit., pp. 155-161; D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Oxford University Press, Princeton - Oxford 2001, p. 120; P. Bonnechère, *Trophonius of Lebadea. Mistery Aspects of*

Diog. Laert. 8, 41) è intriso di particolari così caratterizzati da non risultare facilmente spiegabili come un'invenzione letteraria dell'autore.

Alcuni passaggi, in particolare, sembrano essere stati trascurati dalle interpretazioni:

- ὡς γενόμενος ἐν Ἰταλία κατὰ γῆς οἰκίσκον ποιήσαι: «[...] giunto in Italia, si sia costruita un'abitazione sotterranea»;
- τῆ μητρὶ ἐντείλαιτο τὰ γινόμενα εἰς δέλτον γράφειν σημειουμένην: «e abbia dato incarico alla madre di prendere nota degli avvenimenti su un tavoletta»;
- ἐπίστευον εἶναι τὸν Πυθαγόραν θεῖόν τινα: «(i Crotoniati) credevano che Pitagora fosse una divinità».

Ermippo colloca la catabasi di Pitagora all'inizio del magistero del filosofo. Questa precisazione è importante, perché il viaggio all'Ade (per Ermippo fraudolento) diventa il momento fondativo dell'autorevolezza del personaggio e della sua attività. Questo è chiarito bene nel finale del passo, quando si dice che i Crotoniati, credendolo un essere divino, gli affidarono l'educazione delle donne, che furono così chiamate Pitagoriche. Il viaggio all'Ade modifica lo *status* di Pitagora (che acquisisce tratti divini), è un rito di iniziazione che implica un salto qualitativo nella conoscenza. Non solo, è l'*aition* del discepolato femminile, che può ben collocarsi sotto il segno di una divinità come Demetra.

Infine, ma non meno importante, è il ruolo della scrittura in questo rito. Per Ermippo è strumento dell'inganno, che permette a Pitagora di conoscere gli avvenimenti a lui altrimenti ignoti. Ma al di là della parodia, la scrittura diventa centrale in questa dinamica di acquisizione della conoscenza e nel rapporto con la divinità. La "madre" si esprime tramite la scrittura sulla tavoletta e l'apprendimento di Pitagora avviene attraverso essa. Un altro tratto di questa narrazione è il tempo trascorso nella camera sotterranea. Ermippo non lo specifica (μετὰ χρόνον) ma parla di un Pi-

an Oracular Cult in Boeotia, in M.B. Cosmopoulos (ed.), Greek Mysteries, cit., pp. 169-192: p. 172 (interessanti paragoni con il famoso oracolo di Trofonio); C. Riedweg, Pitagora. Vita, dottrina e influenza, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 113-116; J. Ustinova, Caves, cit., pp. 188-191. In sostanza, comunque, gli interpreti moderni ripropongono l'intuizione di Burkert senza fondamentali elementi di novità. Per una lettura del rapporto tra Pitagora e Demetra nel senso della valorizzazione dell'elemento femminile nel Pitagorismo e dell'uso rituale della musica, cfr. A. Provenza, La morte di Pitagora e i culti delle Muse e di Demetra. Mousiké ed escatologia nelle comunità pitagoriche di Magna Grecia, in «Hornos» 5 (2013), pp. 53-68; Ead., Pitagora e le Muse. Per una lettura di Timeo, F 131 FGRHIST, in A. Bellia (ed.), Musica, culti e riti nell'Occidente greco, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa - Roma 2014, pp. 79-85. Secondo l'autrice, l'istituzione del culto di Demetra e delle Muse dopo la morte di Pitagora, enfatizzando il legame della casa del filosofo con la dea, avrebbe avuto una coloritura politica: in altri termini, un messaggio di pacificazione e di concordia rivolto al corpus civico delle colonie e soprattutto alle classi popolari, in un momento di ostilità diffusa verso le comunità pitagoriche. Su questo aspetto, cfr. J.N. Bremmer, Religious Secrets and Secrecy in Classical Greece, in H.G. Kippenberg - G. Stroumsa (eds.), Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Brill, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 61-78.

tagora smagrito e ridotto come uno scheletro, lasciando intendere che si è trattato di un periodo abbastanza lungo.

I tratti che abbiamo ricostruito possono guidarci nella ricerca di attestazioni mitiche e cultuali che ci aiutino a gettare luce su questo episodio e sugli aspetti che abbiamo evidenziato, se è vero che proprio questi elementi parodizzati, favolosi/favolistici, possono essere in realtà i relitti di una ritualità non più compresa nel III secolo a.C., e probabilmente anche prima, come vedremo.

L'ipotesi che i racconti sulla camera sotterranea risalgano a un momento più antico rispetto al III sec. a.C. si basa anche su un noto passo di Erodoto, contenuto nel suo *excursus* etnografico sui Geti, a proposito di Zalmoxis²². I Geti consideravano Zalmoxis l'unico vero dio (οὐδένα ἄλλον θεὸν νομίζοντες εἶναι εἶ μὴ τὸν σφέτερον²³). Zalmoxis risiedeva sulla sommità delle montagne, dove i suoi seguaci lo avrebbero raggiunto. Erodoto nota che la loro fede li «rendeva immortali» (Γέτας τοὺς ἀθανατίζοντας)²⁴: l'immortalità consisteva in un destino oltremondano felice e sereno, dal quale, secondo alcune fonti più tarde, come Pomponio Mela, sarebbero anche potuti tornare sulla Terra²⁵.

Ma Erodoto afferma di avere raccolto informazioni tra i Greci del Ponto attingendo a una versione alternativa (ed evemeristica), che collega Pitagora a Zalmoxis:

et Modernes, in D. Barbu et al. (eds.), Les savoirs des religions. Fragments d'historiographie

religieuse, Infolio, Genève 2014, pp. 499-538.

²² Hdt. 4, 94-96. Zalmoxis viene citato anche in Hdt. 5, 4. La grafia del nome ha una serie di varianti attestate nelle fonti: Salmoxis (Erodoto), Zalmoxis (Platone, Diodoro, Apuleio); Zamolxis (Strabone, Luciano, Diogene Laerzio). Cfr. J. Ustinova, *Caves*, cit., p. 100.
²³ Hdt. 4, 94.

²⁴ Hdt. 4, 93. Sul significato da attribuire al verbo ἀθανανατίζειν le posizioni degli studiosi non concordano. Per l'uso transitivo del verbo («rendere immortali»), cfr. F. D'Alfonso, *Platone, Antifonte e la medicina di Zalmossi*, in «Studi italiani di filologia classica» 19 (2001), pp. 64-88, con interessanti notazioni sulla concezione della medicina tracia in Platone. A. Linforth riteneva che l'appellativo oi ἀθανατίζοντες fosse di derivazione pitagorica, usato come soprannome per designare i seguaci del filosofo. Cfr. A. Linforth, *Oi ἀθανατίζοντες*, in «Classical Philology» 13 (1918), pp. 25-33. Sulle credenze dei Traci rispetto all'immortalità cfr. J. Ustinova, *Apollo latros: A Greek God of Pontic Origin*, in K. Stähler - G. Gudrian (eds.), *Griechen und Nichtgriechen am Nordrand des Schwarzen Meeres*, Ugarit-Verlag, Münster 2009, pp. 245-298. Ma si vedano le riserve di D. Dana sulla possibilità di trarre conclusioni fondate dalle affermazioni erodotee sulla religione dei Traci. Cfr. D. Dana, *Zalmoxis e la quête de l'immortalité: pour la révision de quelques théories récentes*, in «Les Études Classiques» 75 (2007), pp. 93-110; Id., *L'élaboration d'une mémoire religieuse des Thraces, entre Anciens*

²⁵ Mela 2, 18. Hdt. 4, 94, 2-3 descrive nel dettaglio il rituale con il quale i Geti inviavano un messaggero, ogni quattro anni, per comunicare al *daimon* i loro desideri. Questi veniva trafitto con tre giavellotti: se moriva, il rito veniva giudicato propizio; se invece sopravviveva, veniva considerato un uomo malvagio e sostituito con un altro, al quale venivano comunicate le richieste, mentre era ancora vivo. Il passo, in un contesto in cui si afferma che la gente dei Traco-Geti conduce una vita miserabile e incivile, riporta chiari dettagli rituali, come il numero dei giavellotti, tre, e la cadenza quadriennale del rito. Cfr. *infra* per il numero di anni trascorso da Zalmoxis nella camera sotterranea.

«A quanto vengo a sapere dai Greci che abitano sull'Ellesponto e sul Ponto Eusino, questo Salmoxis di cui parliamo era un uomo che fu schiavo a Samo: in particolare, uno schiavo di Pitagora figlio di Mnesarco. In seguito divenne libero e si procurò grandi ricchezze e, dopo essersele procurate, fece ritorno nella sua terra. Dal momento che i Traci conducevano un'esistenza misera e in un certo modo rozza, Salmoxis, il quale conosceva il modo di vivere degli Ioni e costumi più ricercati di quelli in uso tra i Traci perché aveva frequentato i Greci e tra questi Pitagora, certo non il meno grande dei sapienti, si fece costruire una grande sala, nella quale teneva ad albergo e ospitava a banchetto i primi cittadini, cui insegnava che né lui né i suoi convitati, né i loro discendenti nelle successive generazioni, sarebbero morti: anzi, avrebbero raggiunto un luogo dove sarebbero sopravvissuti per sempre godendo ogni bene. Mentre si comportava come si è detto e teneva questi discorsi, in quello stesso momento si costruiva una dimora sotterranea. E quando questa fu completata, sparì dalla vista dei Traci: discese nella dimora sotterranea e vi visse per tre anni, mentre i Traci, per parte loro, ne lamentavano l'assenza e lo piangevano morto. Ma dopo tre anni apparve ai Traci e in questo modo quel che Salmoxis aveva detto risultò degno di fede. Ecco cosa si dice avesse fatto. Per parte mia, non sono incredulo circa quel che riguarda lui e la sua dimora sotterranea, ma neppure vi credo troppo; ritengo tuttavia che questo Salmoxis sia vissuto molti anni prima di Pitagora»²⁶.

Erodoto potrebbe avere attinto queste notizie dall'opera di Damaste di Sigeo, storico suo contemporaneo e nativo dell'omonima colonia ionica nella Troade, che pare avere trattato in una delle sue opere fatti e leggende relative alle regioni nord-orientali, come si ipotizza in base a un frammento della sua opera pervenutoci a proposito degli Iperborei²⁷. Come vedremo, analoghe fonti locali di area pontica saranno alla base del racconto su Aristea di Proconneso, viaggiatore estatico la cui figura si intreccia con quella della scuola pitagorica.

In ogni caso, in questa, che è stata definita un'*interpretatio Graeca* di un culto tracio, non è facile distinguere fra la componente autoctona e la rielaborazione greca. In termini antropologici, lo schema con il quale l'occhio greco legge la vicenda è evidente²⁸. Il paradigma di acculturazio-

²⁶ Hdt. 4, 95-96. Traduzione di M. Giangiulio, con modifiche di chi scrive.

²⁷ Suda, s.v. Δαμάστης; il frammento sugli Iperborei potrebbe appartenere all'opera che Stefano di Bisanzio cita come Πεοὶ ἐθνῶν, un catalogo di nazioni e città. Cfr. FGrHist 5 T 5. Damaste potrebbe essere stata la fonte diretta anche di Giamblico, che nella sua biografia di Pitagora cita racconti su Zalmoxis più dettagliati di quelli di Erodoto. Cfr. J. Ustinova, Caves, cit., p. 101.

²⁸ Sulla versione erodotea di Zalmoxis e sui rapporti possibili con Pitagora cfr. E. Rohde, *Psyche*, vol. 2, cit., p. 364, n. 2; E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., pp. 192-193; W. Burkert, *Lore and Science*, cit., pp. 156-159; F. Hartog, *Salmoxis: le Pythagore de Gètes ou l'autre de Pyhagore?*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 8 (1978), pp. 15-42; Id., *Le miroir d'Herodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris 1980, pp. 102-126 (per un tentativo di lettura antropologica dell'opera erodotea); P. Alexandrescu, *La nature de Zalmoxis selon Hérodote*, in «Dialogues d'histoire ancienne» 6 (1980), pp. 113-122; J. Ustinova, *Caves*, cit., pp. 100-104.

ne prevede che Zalmoxis mutui un tratto distintivo della civiltà greca (e Erodoto lo dice chiaramente): un simposio in una grande sala (ἀνδοεών) in cui l'allievo tracio di Pitagora teneva lezioni ai primi cittadini. La connotazione aristocratica del modello di riferimento non ci sfugge. Meno perspicuo è il contenuto dottrinario o cultuale: il riferimento a un luogo dove i discepoli sarebbero giunti godendo in perpetuo di ogni bene sembra alludere ai destini *post mortem* degli iniziati ai culti misterici (orfici?). come i «sacri prati e boschetti di Persefone» di una lamina aurea di IV sec. a.C. dal contesto funerario del Timpone Grande (nel territorio dell'antica Thurii)²⁹. Ma i boschi di Persefone compaiono già nell'*Odissea* (10, 509). e tutta una tradizione letteraria greca descrive in questi termini la dimensione di beatitudine in cui i privilegiati si troveranno dopo la morte³⁰. Il linguaggio dei misteri però rifunzionalizza i termini poetici per elaborare un paradigma di *locus amoenus* come grado supremo del percorso iniziatico. Ancora più calzante mi pare il riferimento a un altro testo iniziatico. una lamina aurea in forma di foglia di edera, rinvenuta a Pelinna, in Tessaglia, che recita: «Il vino hai in premio, o beato, e ti aspettano sotto terra i sacri riti quali gli altri beati (celebrano)»³¹.

²⁹ Per la lamina dal cosiddetto Timpone Grande di Thurii, cfr. A. Bernabé - A.I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions*, cit., pp. 258-259 (L8 = *OF* 487 Bernabé). Cfr. anche le osservazioni di F. Ferrari, *Per leggere le lamine misteriche 2*, in «Prometheus» 38 (2008), pp. 97-112. Nella famosa lamina il testo performativo, per usare una terminologia à *la* Calame, celebra l'iniziato con la formula «sei divenuto dio, da mortale che eri», prima di indirizzarlo a destra verso i *prata Persephoneia*. Sul carattere rituale di questi testi e sulla cautela nel definirli «orfici» cfr. C. Calame, *Itinéraires rituels et initatiques vers l'au-delà: temps, espaces et pragmatique dans les lamelles d'or*, in Id., *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris 2006, pp. 229-288; Id., *Pratiche orfiche della scrittura: itinerari iniziatici?*, in G. Guidorizzi - M. Melotti (eds.), *Orfeo e le sue metamorfosi*, Carocci, Roma 2005, pp. 28-45. Un'importante rassegna critica delle pubblicazioni più recenti, che supera largamente i limiti di una recensione, è anche in Id., *Les lamelles funeraires d'or: textes pseudo-orphiques et pratiques rituelles*, in «Kernos (en ligne)» 21 (2008). URL: http://kernos.revues.org/1679 (10/12). Le osservazioni di metodo e le precisazioni critiche dello studioso sono fondamentali, anche se chi scrive non ne condivide l'iperscetticismo.

³⁰ Cfr. Hes., *Op.* 169. Qui gli eroi della guerra di Troia dimorano nelle Isole dei Beati, a cui anche Platone fa riferimento. Cfr. Pl., *Grg.* 523 a-b. In *Od.* 4, 563 ss., Proteo predice il destino di Menelao nei Campi Elisi.

³¹ Editio princeps di K. Tsantsanoglou - G.M. Parassoglou, Two Gold Lamellae from Thessaly, in «Έλληνικά» 38 (1987), pp. 3-16. Cfr. A. Bernabé - A.I. Jiménez San Cristóbal, Instructions, cit., pp. 62-63, pp. 257-258 (L7A-B), con bibliografía. Si tratta di due lamine a forma di foglia di edera, da un contesto funerario dell'antica Pelinna, databili al IV sec. a.C. Il testo delle due lamine si differenzia solo per la presenza del verso finale, nella lamina L7A Bernabé: «E ti aspettano sotto terra i sacri riti quali gli altri beati (celebrano)». Per il commento dei testi cfr. anche l'edizione delle lamine a cura di G. Pugliese Carratelli, Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci, Adelphi, Milano 2001, pp. 115-120. Cfr. anche F. Ferrari, La donna di Pelinna e i simposi oltremondani, in «Prometheus» 37 (2011), pp. 97-106; Id., L'oro, l'edera, il latte nelle lamine di Pelinna, in M. Tortorelli Ghidini (ed.), Aurum. Funzioni e simbologie dell'oro nelle culture del Mediterraneo antico, L'Erma di Bretschneider, Roma 2014, pp. 223-231. Secondo lo studioso il vino in questo contesto non preannuncia simposi oltremondani ma diventa un tabù alimentare nel suo ruolo di elemento

Il «premio» in questo caso è il vino usato nelle τελεταί, dono di Dioniso. La bevanda in questo contesto assume una doppia connotazione. come strumento di un rito di iniziazione e come espressione di una felicità ultraterrena³². Interessante il fatto che, nella dimensione oltremondana. gli iniziati continuino a celebrare i riti sacri che hanno garantito loro la liberazione e la purificazione, fatto «implicito nella collocazione stessa della sede dei beati in prossimità del regno degli dèi inferi: la perenne teofania esigeva perenne osseguio», come scrive G. Pugliese Carratelli³³. Per limitarci a fonti che non oltrepassano la soglia del V-IV secolo a.C., nelle Rane di Aristofane (vv. 324-336; 448-459), rappresentata per la prima volta nel 405 a.C., gli iniziati sono rappresentati nell'atto di partecipare, nell'aldilà, alle medesime cerimonie che precedevano la celebrazione dei misteri eleusini. Vari studiosi moderni hanno già richiamato un parallelo con il passo della Repubblica in cui Platone parla del «simposio dei giusti» (συμπόσιον τῶν ὁσίων), che trascorrono il tempo nell'Ade coronati ed ebbri. Platone attribuisce questo concetto di premio nell'oltretomba ai versi di Museo e del figlio Eumolpo. I commentatori antichi ritenevano orfica questa dottrina, così come Plutarco, che ha colto l'accezione ironica del passo³⁴. Il concetto di un destino speciale, riservato agli iniziati, è in ogni caso già strutturato nel V secolo a.C., quando Erodoto ci parla della dottrina pitagorica di Zalmoxis, che, come abbiamo cercato di chiarire. sembra collocarsi in una dimensione misterica, anche se non chiarissima, su cui i commentatori, antichi e moderni, hanno lo stesso atteggiamento: inferenza di alcuni elementi per avvalorare le proprie teorie, o una tendenza alla semplificazione. Infatti, a giudicare da queste righe, il premio per i cittadini eletti sarebbe la sopravvivenza eterna in un luogo colmo di beni. Sulla base delle analogie proposte, è difficile resistere alla tentazione di attribuire ai banchetti organizzati da Zalmoxis una dimensione rituale, nella cornice dell'insegnamento: una dimensione rituale replicata poi nell'aldilà. Non si accenna alla metensomatosi o metempsicosi, che dir si voglia, ovvero a un destino di reincarnazione, di ritorno sulla Terra

rituale che accompagna il miste alla sua nuova esistenza, così come altri elementi quali la carne, le fave e le uova.

³² Cfr. i numerosi confronti proposti in A. Bernabé - A.I. Jiménez San Cristóbal, *Are the "Orphic" Gold Leaves Orphic?*, cit., pp. 82-85.

³³ Cfr. G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, cit., pp. 119-120.

³⁴ Plat., *rsp.* 363c-d: «Ma beni ancor più larghi di questi fanno assegnare dagli dèi ai giusti Museo e il suo figliolo, i quali condottili coi loro versi nell'Ade, e messili a giacere e formato un simposio dei giusti, fan sì che passino tutto il tempo coronati ed ebbri, ritenendo quale miglior mercede di virtù una perpetua ebbrezza» (tr. it. di F. Gabrieli, in Platone, *La Repubblica*, Rizzoli, Milano 2004, pp. 101-102); Plut., *Comp. Cim. et Luc.* 1, 2: «E Platone deride i seguaci di Orfeo quando dice che coloro che hanno vissuto giustamente saranno premiati nell'Ade con un'eterna ebbrezza». Cfr. A. Bernabé - A.I. Jiménez San Cristóbal, *Are the "Orphic" Gold Leaves Orphic?*, cit., p. 84.

sotto altre forme³⁵. Ma il prosieguo del racconto erodoteo introduce appunto lo stratagemma della camera sotterranea: la scomparsa e, soprattutto, il ritorno dall'Ade di Zalmoxis diventano la prova della verità (ἀλήθεια), per dirla con il linguaggio di alcuni documenti iniziatici, come la lamina di Farsalo e le tavolette di Olbia Pontica³⁶. Mi sembra che il campo possa essere aperto a due interpretazioni: 1) per i seguaci di Zalmoxis/Pitagora il premio è quello di una "non morte", da trascorrere in una dimensione ultraterrena non specificata. Che le prescrizioni rituali/dottrinali fossero rivolte a iniziati in un momento precedente la morte può forse essere dedotto dal testo di un'altra celebre lamina aurea, rinvenuta in un sepolcro femminile di Hipponion e databile alla fine del V secolo a.C., o, più probabilmente, agli inizi del IV a.C. Il testo della lamina si rivolge non a un defunto, come comunemente si dichiara, ma a colui «che sta per morire»³⁷ e che deve mettere in atto una serie di prescrizioni rituali per evitare il destino che attende i defunti; 2) il ritorno dall'Ade è riservato ad alcuni personaggi eccezionali che hanno il privilegio di entrarvi e di ritornarci senza morire. In questo secondo caso il paradigma di riferimento, per noi moderni, sono la *Nekvia* di Odisseo e la catabasi di Orfeo, nella attestazione più antica che ci è giunta nei frammenti delle Bassaridi di Eschilo (fr. 23-25 Radt), e in un passo dell'*Alcesti* di Euripide (vv. 357-362)³⁸. Nella

³⁵ Sulla dottrina della metempsicosi, sull'uso del termine e sul suo contenuto la bibliografia è vastissima. Per una fondamentale messa a punto cfr. G. Casadio, *La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora*, in Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée (en l'honneur de Jean Rudhart*), Droz, Genéve 1991, pp. 119-155.

³⁶ Sulla lamina aurea di Farsalo cfr. A. Bernabé - A.I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions*, cit., p. 11 (L 4); M. Tortorelli Ghidini, *Aletheia nel pensiero orfico, I, «Dire la verità» nel v. 7 della lamina di Farsalo*, in «Filosofia e Teologia» 4 (1990), pp. 73-77. Sulle tavolette di Olbia Pontica, cfr. *infra*, n. 117; cfr. anche G. Scalera McClintock, *Aletheia nelle tavolette di Olbia Pontica*, in «Filosofia e Teologia» 4 (1990), pp. 78-83.

³⁷ Sulla lamina di Hipponion, la più antica finora nel *corpus* delle lamine auree, la bibliografia è nutrita. Cfr. l'editio princeps in G. Pugliese Carratelli, Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico, in «La parola del passato», 11 (1974), pp. 108-126 (ma con lettura poi modificata); M. Tortorelli Ghidini, Figli della terra e del cielo stellato, D'Auria Editore, Napoli 2006, pp. 62-65; F. Graf - S. Iles Johnston, Ritual texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets, Routledge, New York - London 2007, pp. 4-5; A. Bernabé - A.I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions*, cit., pp. 245-248 (L1), con bibliografía; per una messa a punto del contesto archeologico di ritrovamento della lamina, cfr. A. Bottini, La religiosità salvifica in Magna Grecia fra testo e immagini, in S. Settis - M.C. Parra (eds.), Magna Graecia. Archeologia di un sapere. Catalogo della mostra (Catanzaro, 19 giugno-31 ottobre 2005), Electa, Milano 2005, pp. 140-143, 149-150; F. Frisone, Codici antichi, modelli moderni: l'epigrafia e l'interpretazione dei modelli rituali funerari nelle società antiche, in M.L. Haack (ed.), L'écriture et l'espace de la mort. Épigraphie et nécropoles à l'époque pré-romaine, Publications de l'École française de Rome, Roma 2015, disponibile on line, URL: http://books.openedition. org/efr/2704> (09/15). Acute osservazioni sui rapporti tra le lamine e i riti misterici sono anche in G. Scalera McClintock, L'eredità misterica nel lessico dell'estasi, in R. Conforti - G. Scalera McClintock (eds.), La mente e l'estasi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 77-85.

³⁸ Cfr. le considerazioni di M. Tortorelli Ghidini, *Figli della terra e del cielo stellato*, cit., pp. 21-23. Sulle *Bassaridi* cfr. M. Di Marco, *Dioniso ed Orfeo nelle* Bassaridi *di Eschilo*, in A.

tragedia eschilea non viene fatto il nome della donna per la quale egli scende nell'Ade, mentre nell'Alcesti (357-359) Admeto agogna di avere in dono «le parole e il canto di Orfeo, così da incantare la figlia di Demetra e il suo sposo». Sembrerebbe qui conservata una tradizione alternativa che vede l'eroe compiere con successo la sua catabasi³⁹, dal momento che sarebbe strano il riferimento ai poteri di Orfeo per portare Alcesti via dall'Ade, se il modello mitico fosse la storia di un fallimento. Se l'ipotesi cogliesse nel segno, avremmo l'attestazione, in pieno v secolo a.C., di una versione che attribuisce al cantore tracio la facoltà di far risorgere un essere umano⁴⁰. Vale la pena di ricordare che il filosofo agrigentino Empedocle, nel v secolo a.C., afferma di poter insegnare al suo discepolo la capacità di rianimare i defunti: «[...] e trarrai dall'Ade la forza (μ évo ς)

Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, Gruppo Editoriale Internazionale, Roma 1993, pp. 101-153. Fondamentali le osservazioni di V. Di Benedetto, *Euripide. Le Baccanti*, Rizzoli, Milano 2004, pp. 29-30; cfr. anche M. Tortorelli Ghidini, *Dionysos versus Orpheus?*, in A. Bernabé *et al.* (eds.), *Redefining Dionysos*, W. de Gruyter, Berlin - Boston 2013, pp. 144-158.

⁴⁰ Alberto Cecon ha acutamente notato che Euripide usa l'espressione *katastêsai bion* per indicare il ritorno alla vita. Ma in questo caso si tratta di una vera e propria resurrezione. Per il lessico tecnico della rianimazione/resurrezione nella Grecia antica cfr. A. Cecon, Égersis sómatos nekroû. *Rianimazione-resurrezione: mito, magia, tecniche e miracoli*, in P. Scarpi - M. Zago (eds.), *Esoterismi e costruzione dei saperi. Atti del Convegno (Padova 3-4 Maggio 2007)*, S.A.R.G.O.N. Editrice, Padova 2009, pp. 35-56. Per le pratiche rituali di resurrezione nei papiri magici greci, cfr. E. Pachoumi, *Resurrection of the Body in the Greek Magical Papyri*, in «Numen» 58 (2011), pp. 729-740.

³⁹ Cfr. A. Cecon, La catabasi capovolta, Oracoli, teste canore e giochi di specchi tra antiche e moderne riletture del mito di Orfeo (c.d.s.). Disponibile on line, URL: http://cekscorner. weebly.com/uploads/1/0/4/1/10413981/cecon catabasi capovolta.pdf> (01/14). Si vedano le considerazioni di G. Paduano (ed.), Euripide, Alcesti, Rizzoli, Milano 1995, p. 83, n. 17, che condivide l'ipotesi per cui si tratterebbe di «una attestazione di una fase del mito orfico in cui la catabasi aveva successo» e che ritiene «francamente improponibile da parte sua [di Admeto] il riferimento a un'esperienza fallita». L'ipotesi potrebbe essere confermata da un frammento del Leonzio di Ermesianatte (fr. 7 Powell), del III sec. a.C., in cui la donna si chiama Agriope (o Argiope), e non ha legami affettivi espliciti con Orfeo, che la riporta in vita dall'Ade. Più radicale Peter Kingsley, per il quale «l'influenza della moralità greca fece sì che il suo [di Orfeo] successo venisse poi cancellato e convertito nella tragica storia di un fallimento». Cfr. P. Kingsley, Misteri e magia, cit., p. 223. Quella di Euripide è in ogni caso la più antica attestazione in letteratura greca della catabasi di Orfeo. Questi versi precedono la narrazione contenuta nel Simposio di Platone (179d), dove il fallimento di Orfeo viene spiegato in termini moraleggianti, a causa della sua mancanza di coraggio nell'affrontare la morte, come aveva fatto Alcesti. Gli dèi dell'oltretomba lo beffano restituendogli al posto di Euridice un'immagine vana, un suo phasma. Platone prende di mira, con un efficace contrappasso, la capacità retorica e quindi mistificatoria della poesia di Orfeo, come giustamente suppone A. Di Fabio, La catabasi di Orfeo in Ermesianatte di Colofone: metamorfosi di un mito, in A. Masaracchia (ed.), Orfeo e l'orfismo, cit., pp. 200-209. Sulla più celebre versione del fallimento di Orfeo come conseguenza della mancata promessa di non voltarsi indietro a guardare la moglie, legata all'incapacità di serbare la memoria, cfr. la bella analisi di M. Bettini, Per un punto Orfeo perse la cappa, in G. Guidorizzi - M. Melotti (eds.), Orfeo e le sue metamorfosi, cit., pp. 100-118. Sulle catabasi e su possibili connessioni con l'area iranica cfr. E. Albrile, Smarrirsi nell'Ade, in «Vie della tradizione» 157 (2011), pp. 126-137.

di un uomo morto»⁴¹. Che si tratti di un'iperbole poetica, come vorrebbe qualcuno, o di una dichiarazione di facoltà sovrumane (ma inquadrabili in una categoria iatromantica), come credono altri, ci pare innegabile che in questa fase cronologica si sia sviluppato un modello di riferimento (mitico e/o rituale) che preveda la possibilità di un viaggio nell'Ade, per acquisire una conoscenza speciale e per manifestare capacità taumaturgiche, riservato a personaggi dalle qualità eccezionali⁴². Si tratta comunque di paradigmi mitici: pur serbando nella mente le cautele di Claude Calame, possiamo inferirne una declinazione rituale, alla quale Pitagora avrebbe fatto riferimento?

Nella vicenda della camera sotterranea di Zalmoxis il convitato di pietra è proprio Pitagora. Tutto il passo ha un tono ironico e lo scetticismo di Erodoto è a tutto campo: lo storico non risparmia nemmeno i dubbi sulla versione "evemeristica" di parte greca. Ma, come nota Christoph Riedweg, proprio la menzione dello stratagemma, anche se non è esplicitamente attribuito a Pitagora, sembra confermare l'antichità della tradizione poi riferita da Ermippo. Che si tratti di una casualità, o che Ermippo abbia trasposto su Pitagora l'inganno perpetrato in origine da Zalmoxis, paiono ipotesi oltremodo scettiche: le concordanze sono calzanti, dall'utilizzo dell'antro sotterraneo al viaggio negli inferi come fondamento della dottrina. Ci si potrebbe domandare perché Erodoto non abbia citato esplicitamente anche il trucco di Pitagora, ma a questa domanda si può facil-

⁴¹ Sulla collocazione e il significato iniziatico del frammento di Empedocle (111 B Diels), cfr. P. Kingsley, *Misteri e magia*, cit., pp. 213-227, con bibliografia. Sul concetto di μένος come forza vitale, vigore, cfr. anche J.N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, cit., pp. 57-58; 72-73. Bremmer ha analizzato le varie sfumature semantiche del termine, che, in alcune accezioni, già in Omero (*Il*. 16, 621; 22, 96) sembra comunque indicare una connotazione aerea, gassosa, simile al respiro. In questo senso, a mio avviso, andrebbe rivalutata la testimonianza di Eraclide Pontico che Bremmer liquida come "fiction". Non si mette qui in discussione la natura fittizia del dialogo, ma anche in questo caso bisogna limitare l'attitudine all'iperscetticismo.

⁴² Il dibattito è ancora aperto. Si veda la posizione di Carlo Gallavotti, per cui nel frammento 111 Empedocle si riferirebbe, con iperboli poetiche, alla capacità di attuare «opere di ingegneria agraria per acque e venti, allude a cure mediche e gerontologiche, e poi a qualche intervento di chirurgia traumatologica». Cfr. C. Gallavotti, Empedocle. Poema fisico e lustrale, Mondadori, Milano 1975, pp. 10-11. Quella di Gallavotti potrebbe essere definita una razionalizzazione moderna del messaggio dottrinale del filosofo, ancorché più fondata di quella degli studiosi che hanno proposto l'espunzione del passo o la sua attribuzione a un Empedocle «convertito» all'orfismo o addirittura a presunti risvolti esoterici della dottrina del filosofo agrigentino. Per Gallavotti non si tratta «di un linguaggio segreto, ma privato, perché di ordine tecnico e non filosofico. Si tratta di attività medica e di tecnica ingegneristica». Il fraintendimento sarebbe dovuto al linguaggio immaginifico di Empedocle, già travisato da Diogene Laerzio. Ridurre questo aspetto a un fraintendimento dovuto a codici espressivi poetici è sicuramente ingegnoso ma non risolve la contraddizione. Si tratta solo di una più raffinata forma di svalutazione del contenuto magico presente nelle affermazioni di Empedocle. Che l'allusione alla rianimazione di un morto contemplasse tecniche di tipo medico non significa però che l'aspetto rituale non avesse alcun peso nella pratica e nella dottrina di Empedocle. L'argomento meriterebbe un approfondimento in una specifica sede.

mente rispondere (e si è risposto) che lo storico aveva i suoi buoni motivi per mantenere un tono allusivo. In questo caso, come in altri (la presunta derivazione delle dottrine pitagoriche da quelle egizie, ad esempio), il tono elusivo e ambiguo di Erodoto potrebbe essere stato condizionato dalla presenza dei numerosi Pitagorici che vivevano in Magna Grecia e nei paraggi della sua nuova residenza, Thurii, dove si era trasferito all'epoca della fondazione nel 444/443 a.C.⁴³

Un ulteriore dato di natura letteraria che in genere viene citato a conferma di una possibile datazione già al V secolo a.C. della tradizione sulla camera sotterranea di Pitagora è un passo dell'*Elettra* di Sofocle, ma soprattutto il relativo commento dello scoliaste⁴⁴. Oreste cita il caso di uomini saggi ritenuti a torto morti, i quali, dopo essere tornati a casa, acquistavano maggiore onore:

Ήδη γὰρ εἶδον πολλάχις καὶ τοὺς σοφοὺς λόγφ μάτην θνήσκοντας εἶθ', ὅταν δόμους ἔλθωσιν αὖθις, ἐχτετίμηνται πλέον.

L'allusione di Oreste non è molto chiara, per noi lettori moderni. Ma proprio per questo bisogna ritenere che il pubblico di Sofocle avesse in mente il riferimento, qui solo accennato. I σοφοί a cui Oreste si ispira, chi sono? Difficile precisarlo: l'identificazione con eroi erroneamente ritenuti morti, come Eracle, Teseo e Odisseo, si scontra con la constatazione che nessuno di questi ha architettato una finta morte o diffuso ad arte la voce della propria dipartita, ammesso che a questi eroi si possa attagliare la definizione di σοφοί⁴⁵. Da notare che in questo contesto Oreste si premura di specificare che si tratta di un inganno a fin di bene: in qualche modo, il riferimento a un modello immorale viene depotenziato. În ogni caso non è possibile evincere molto altro dalle parole di Oreste, pena il rischio di sovrinterpretazioni. Chi invece vi ha colto un'allusione a Pitagora è stato, come dicevamo, lo scoliaste, che riporta la storia dell'inganno e della camera sotterranea (Πυθαγόρας καθείρξας έαυτὸν ἐν ὑπογείω λογοποιεῖν ἐκέλευσε τὴν μητέρα ὡς τεθνηκὼς ἔοι [...]), e che dimostra la circolazione e la pervicacia della tradizione, sia che attingesse a Ermippo sia a fonti alternative. Nella versione riportata dallo scolio ci sono gli elementi del racconto di Ermippo, tranne il dettaglio della scrittura sulle tavolette e il legame con la fondazione di un discepolato femminile. Per restare nell'ambito cronologico in cui

⁴³ Cfr. C. Riedweg, *Pitagora*, cit., p. 114.

⁴⁴ Soph., *El.* 62-66; cfr. G. Xenis, *Scholia vetera in Sophoclis Electram*, W. de Gruyter, Berlin - New York 2010, p. 118.

⁴⁵ Cfr. P.J. Finglass (ed.), *Sophocles: Electra*, Cambridge University Press, New York 2007, p. 111. Da notare comunque la coloritura «odissiaca» del prologo di questa tragedia. La datazione dell'opera è incerta. In genere la si ritiene coeva dell'omonima opera di Euripide.

la tragedia andò in scena, la fine del V secolo a.C., mi pare probabile che Sofocle potesse riferirsi, tra gli altri, ad Aristea di Proconneso, la cui vicenda di morti apparenti e di ritorni era ben conosciuta all'epoca, come ci attesta Erodoto⁴⁶. Pare comunque improbabile che Oreste potesse adottare un modello bollato come apertamente mistificatorio. L'impressione è che Sofocle possa avere alluso anche a episodi e situazioni per noi non più comprensibili.

Il tono di "parodia pitagorica" che è stato riconosciuto nell'episodio di Zalmoxis narrato da Erodoto, ha suscitato in alcuni casi conseguenze singolari. F. Hartog ha analizzato con efficacia l'utilizzo del linguaggio in Erodoto, mostrando come stile e costruzione del racconto differiscano tra il capitolo dedicato alla descrizione del rito autoctono delle tre lance (94) e quello relativo a Zalmoxis/Pitagora (95)⁴⁷. Nel primo caso un approccio oggettivo, nel secondo un deciso rilievo al punto di vista dell'autore, all'historie, con l'uso e l'enfasi del verbo πυνθάνομαι. L'alterità dei Geti è qui filtrata dalla figura di mediazione, Zalmoxis. L'analisi ci pare convincente, soprattutto quando se ne evince che quella del capitolo 95 è una storia greca, dalla quale ben poco si può concludere sulle originarie e presunte credenze del mondo traco-scitico. Sulla scorta di queste conclusioni, e sull'onda di una revisione del "pansciamanismo", studiosi come Dan Dana e Leonid Zhmud hanno contestato la possibilità di recuperare tracce attendibili sulla connotazione rituale del primo pitagorismo e sui suoi possibili legami con fenomeni catalogati come «sciamanici» e attestati nell'area scitica⁴⁸. Che lo sciamanesimo greco sia un termine «etico»⁴⁹ mi pare incontestabile, così come il fatto che sia il prodotto di una idealizzazione moderna di un presunto modello "altro", "nordico",

⁴⁶ Per la diffusione del poema *Arimaspeia* di Aristea ad Atene, nel V sec. a.C., e per i legami tra la realtà pontica e Atene, "metropoli" degli Ioni, cfr. E. Federico, *Erodoto, Aristea e la terra oltre gli Issedoni. Un'etnografia "estatica" al vaglio dell'historie*, in «Mythos» 6 n.s. (2012), pp. 9-21. Su Aristea e la trattatistica relativa ai casi di morte apparente e di ritorno dall'Ade, cfr. *infra*. Se dobbiamo cercare un'allusione a eventi conosciuti dal pubblico di Sofoele, ci pare più probabile un riferimento ad Aristea che a Zalmoxis, *exemplum* non certo onorevole per Oreste. Ma l'ambiguità di Sofoele potrebbe essere voluta e inserirsi nel clima di crisi dei valori della *polis* e di riflessione sulla natura ingannevole della retorica e della parola, dopo gli esiti della sofistica. Nello stesso senso potrebbero interpretarsi le allusioni alle catabasi di Orfeo e al potere mistificatorio della parola nell'*Alcesti* di Euripide. Cfr. A. Di Fabio, *La catabasi di Orfeo*, cit., pp. 204-207.

⁴⁷ Cfr. F. Hartog, Salmoxis, cit., pp. 35-42.

⁴⁸ Cfr. D. Dana, *Preuve et malentendu*, cit., pp. 109-128: L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 221-225.

⁴⁹ Il riferimento è ovviamente alla terminologia mutuata dagli studi di Clifford Geertz. I termini «emico» ed «etico» sono un conio del linguista Kenneth Lee Pike, poi ereditati dall'antropologia culturale. Cfr. C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna 1988. Sull'uso di questi termini negli studi di antichistica greca e romana cfr. G. De Sanctis, *La religione a Roma*, Carocci, Roma 2012, pp. 9-16. Cfr. anche M. Bettini, *Comparazione*, in M. Bettini - W.M. Short (eds.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, il Mulino, Bologna 2014, pp. 23-44.

quello dello sciamanesimo scitico, la cui inconsistenza e la cui nebulosità Jan Bremmer ha bene evidenziato⁵⁰.

Nella revisione totale delle teorie sciamaniste, però, e nel tentativo di negare valore ai dati e alle fonti che enfatizzano le caratteristiche sovrannaturali di alcuni personaggi come Pitagora, da un lato, e la componente mistica o soprannaturale, dall'altro, si è arrivati a contestare la credibilità di alcune narrazioni sulla base della loro cronologia tarda o enfatizzandone la innegabile componente favolistica.

Così, secondo Leonid Zhmud, il Pitagora protagonista di catabasi sarebbe un'invenzione della commedia di mezzo, esemplificata dalla scena del *Pitagorista* di Aristofonte (rappresentato nel 340/330 a.C.), dove i Pitagoristi sono ritratti in un banchetto oltremondano con Pluto⁵¹. Il racconto di Ermippo e quello di Ieronimo sarebbero dunque debitori della deriva grottesca è della dissacrazione attuata dalle commedie di Aristofane e di Aristofonte⁵². Dedurre dunque l'esistenza di una dimensione rituale catactonia dalle affermazioni di Ermippo, sarebbe, secondo Zhmud, come inferire che i Pitagorici praticavano banchetti rituali in onore di Plutone sulla base di quanto dice Aristofonte. La catabasi narrata da Ermippo. inoltre, sarebbe debitrice del racconto di Erodoto, IV, 95, su Zalmoxis. Non è difficile notare la contradditorietà di questa interpretazione. Innanzitutto, l'equazione tra un commediografo come Aristofonte e uno storico come Ermippo è scorretta: differenti sono i generi, il tono e gli intenti delle opere. Seguire Zhmud su questa linea interpretativa significa ammettere che una fonte comica sia stata tout court utilizzata in un'opera storica. Questo tipo di lettura ignora peraltro le dinamiche della parodia, che si strutturano secondo un modello di riferimento da rovesciare/ribaltare. In altri termini, e per usare l'esempio di Zhmud: il topos del banchetto nell'oltretomba, che Aristofonte rielabora ironicamente (Plutone che siede a tavola solo con i Pitagorici a causa della loro pietà religiosa), era un motivo letterario e rituale attestato, come abbiamo visto sopra. Se dunque all'epoca in cui Ermippo scrive circola una versione parodistica della catabasi di Pitagora, sembra sensato supporre che esistesse perlomeno una tradizione letteraria (e rituale) che dava credito a un viaggio di Pitagora nell'Ade. Fino a qui, comunque, si tratta di considerazioni ovvie. Ma il vero problema, per gli studiosi scettici, è che il motivo della camera sotterranea è innegabilmente presente già nel V secolo a.C., elemento che riduce la distanza cronologica invocata da Zhmud come motivo dell'inattendibilità delle fonti che ne parlano. Vero è che Erodoto non la riferisce direttamente a Pitagora, ma abbiamo già chiarito come la narrazione erodotea di Zalmoxis sia legata chiaramente all'influsso pitagorico.

⁵⁰ Cfr. J.N. Bremmer, *The Rise and Fall*, cit., pp. 27-40.

⁵¹ Aristopho, fr. 12 K.-A.

⁵² Cfr. L. Zhmud, *Pythagoras*, cit., pp. 216 e 218, n. 51.

Per stessa ammissione di Dan Dana, la storia di Zalmoxis fa parte «de la tradition littéraire grecque du personnage gète»⁵³. È dunque corretto non sovrapporre dati estranei a culture differenti, né fare di Zalmoxis un protosciamano o un fondatore di culti misterici traci, come giustamente puntualizza lo studioso rumeno, ma è altrettanto fuorviante rigettare la tradizione in blocco rinunciando a un'immagine più complessa e sfumata del pitagorismo e di alcuni fenomeni rituali ad esso connessi⁵⁴.

La tradizione letteraria fin qui esaminata e i dettagli ambigui che riporta, al contrario, ci sembrano assumere un significato generale coerente se li si legge nel contesto, cercandone in filigrana il significato. Tornando a Erodoto, nel paragrafo 94, come si è visto, sembra proporci una trattazione etnografica priva di enfasi sul «punto di vista» ma non priva di dati interessanti: il rito delle tre lance, utilizzate dai Geti per mandare un messaggero a Zalmoxis, si configura come un'ordalia con paralleli nel mondo iranico e – letto in questo contesto, e non attraverso la caccia a un fantomatico culto misterico di origine tracia – può aprire prospettive ermeneutiche interessanti⁵⁵. Ma è il capitolo 95, la storia "pitagorizzante", che ci può fornire altri lumi su come si sia prodotta la narrazione della catabasi nella camera sotterranea. Il particolare della sequenza temporale presente nel rito dei Geti (l'invio del messaggero ogni quattro anni compiuti) e nel racconto sulla catabasi (la ricomparsa di Zalmoxis il quarto anno, dopo averne trascorsi tre sotto terra), lasciano intravedere un nebuloso ma non peregrino legame tra le due narrazioni: il recupero di un dato rituale indigeno in una tradizione greca *letteraria*⁵⁶? O, come pensa, F. Hartog, tra il mito e il rito si è prodotto «un décalage d'un ans» per un errore del racconto indigeno⁵⁷? Non possiamo inferirne di più, e l'idea che possa essersi sviluppato in area getica un culto di importazione greca deve per ora restare una mera ipotesi. Ma se così è avvenuto, è probabile

⁵³ Cfr. D. Dana, *Preuve et malentendu*, cit., p. 117.

⁵⁴ Sull'utilizzo del concetto di sciamanismo in area greca cfr. anche P. Hadot, *Shamanism and Greek Philosophy*, in H.P. Francfort *et al.*(eds.), *The Concept of Shamanism. Uses and Abuses*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2001, pp. 389-402. Hadot rigetta l'ipotesi di uno sciamanesimo greco con un approccio problematizzante ed equilibrato. Sulla confutazione della tesi di un Pitagora sciamano cfr. anche C. Macris, *Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque*, in G. Filoramo (ed.), *Carisma profetico. Fattore di innovazione religiosa*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 243-289. L'articolo di Macris è impostato secondo un interessante approccio sociologico; la figura di Pitagora viene letta attraverso la categoria del «carisma».

⁵⁵ Cfr. A. Piras, *Le tre lance del giusto Wīrāz e la freccia di Abaris. Ordalia e volo estatico tra iranismo ed ellenismo*, in «Studi Orientali e Linguistici» 7 (2000), pp. 95-109; ma cfr. già P. Gignoux, *Une ordalie par le lances in Iran*, in «Revue de l'histoire des religions» 200 (1983), pp. 155-163. Cfr. anche la messa a punto di D. Dana, *Zalmoxis et la quête*, cit., pp. 93-110. La tesi di un culto misterico di Zalmoxis è stata sistematizzata e resa canonica da M. Eliade. Cfr. M. Eliade, *Zalmoxis*, in «History of Religions» 11 (1972), pp. 257-302.

⁵⁶ Su questo particolare cfr. W. Burkert, *Lore and Science*, cit., p. 157.

⁵⁷ Cfr. F. Hartog, Salmoxis, cit., p. 37.

che la genesi sia esattamente opposta a quella tratteggiata dagli studiosi che vedono influssi di area scitica su pratiche rituali greche. In altri termini, la narrazione di Erodoto lascia intravedere un culto greco importato in ambito getico, sulla scorta della penetrazione territoriale ionica nell'area del Ponto Eusino. In questo senso credo vadano lette le attestazioni di un *Apollo Iatros* recentemente studiate da Julia Ustinova e documentate nelle principali colonie milesie della zona del Bosforo (Apollonia Pontica, Hystria, Olbia), e non, come ritiene la studiosa, frutto dell'assorbimento di un culto indigeno da parte dei coloni greci⁵⁸.

Ma sono altri elementi di confronto con fonti greche a consentirci di fare chiarezza sulla versione evemerizzante dei Greci del Ponto e sulla sua genesi. La formula «Πυθαγόρη τῷ Μνησάργου» con cui il Samio viene citato ha fatto pensare che Erodoto utilizzasse qui una fonte scritta. di taglio storico o biografico, come quella di Damaste di Sigeo⁵⁹. C'è un altro referente che potrebbe essere stato ben presente a Erodoto: il filosofo Eraclito e il noto passaggio in cui vengono deplorate la polymathie e la *kakotechnie* di Pitagora⁶⁰, che viene citato con il patronimico, «Πυθαγόρη Μνησάργου». Livio Rossetti ha valorizzato questa espressione, nel contesto di Eraclito, ipotizzando che si trattasse di un vero e proprio suggello. di indicazione di identità all'interno di un preciso circolo di filosofi e ricercatori di area ionica, le cui opere erano oggetto di un vivace dibattito. La formula col patronimico, secondo Riedweg, indicherebbe che Pitagora qui è citato per la prima volta. Ma per quanto riguarda Erodoto, in effetti, non si tratta della prima menzione in assoluto di Pitagora, dal momento che in 2, 81, 2 si è parlato dei riti (o pratiche) pitagoriche.

Sia come sia, una tradizione ostile al pitagorismo, o comunque di tono parodizzante, in effetti, sembra essersi formata precocemente, in area ionica, tra la fine del VI secolo a.C. e gli inizi del V. L'altra menzione antica di Pitagora è proprio quella, dai toni sarcastici, di Senofane, che allude ironicamente alla metempsicosi nell'aneddoto del cagnolino nel quale Pitagora

⁵⁸ Cfr. J. Ustinova, *Apollo Iatros*, cit., pp. 261-282. Cfr. anche P. Lévêque, *Apollon et l'orphisme à Olbia du Pont*, in M. Tortorelli Ghidini *et al.* (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 81-90.

⁵⁹ Cfr. J. Ustinova, *Caves*, cit., p. 101. Cfr. J.S. Morrison, *Pythagoras of Samos*, in «The Classical Quarterly» 6 (1956), pp. 135-156.

⁶⁰ Heraclit., fr. 22B 129 D.-K.: «Pitagora figlio di Mnesarco praticò la ricerca più di ogni altro e avendo proceduto a una scelta di questi scritti così si è procurato la propria sapienza, che è varia erudizione e ciarlataneria». Per una lettura approfondita di questo passaggio cfr. L. Rossetti, *When Pythagoras Still Living in Samos (Heraclitus, frg. 129)*, in G. Cornelli *et al.* (eds.), *On Pythagoreanism*, W. de Gruyter, Berlin - Boston 2013, pp. 63-76. Rossetti avanza l'ipotesi che la polemica di Eraclito fosse diretta ad una seconda fase della produzione scritta di Pitagora; inoltre colloca la polemica eraclitea in un contesto tutto ionico, in cui Pitagora avrebbe fatto parte di una comunità di filosofi accomunati da un metodo di ricerca (la *historie*) e dalla circolazione di opere scritte. Sulla *quaestio* dell'esistenza di opere scritte di Pitagora, la bibliografia è vasta. Cfr. C. Riedweg, *Pitagora*, cit., pp. 106-109.

avrebbe riconosciuto, grazie ai guaiti, l'anima di una persona amica⁶¹. Questa stessa tradizione sembra essersi diffusa anche nelle colonie pontiche di fondazione ionica, come lo stesso Erodoto afferma, citando i «Greci dell'Ellesponto e del Ponto». Un interesse precipuo per il pitagorismo e, forse, per gli aspetti del pitagorismo legati a pratiche catactonie, è attestato. proprio in area greco-tracica e nel V secolo a.C., da Democrito di Abdera, tra i cui scritti figura un componimento intitolato *Pitagora*, ma anche uno Sull'Ade, che, stando al neoplatonico Proclo, avrebbe trattato, insieme a numerosi altri autori antichi, dei casi di persone «che erano state credute morte e poi erano tornate in vita», i cosiddetti deuteropotmoi⁶². Democrito è stato accreditato come un discepolo di un pitagorico, secondo quanto afferma il suo contemporaneo Glauco di Reggio. Ma ciò che emerge è un'attenzione alle esperienze di morte apparente, nel tentativo di spiegare razionalisticamente gli straordinari casi di "resurrezione" che dovevano fare parte del dibattito di medici e filosofi⁶³. In questo ambito potrebbero dunque essersi formati e articolati due filoni di interesse, uno non necessariamente ostile, di stampo filosofico, focalizzato anche intorno al dibattito sul "ritorno dall'Ade" è un altro, inserito nella polemica contro gli aspetti considerati eccentrici o mistificatori del pitagorismo, tra cui i racconti di catabasi. Il motivo della camera sotterranea potrebbe dunque essersi definito, anche nelle sue declinazioni parodizzate, proprio in questo ambito.

La stessa città di Abdera ci ha fornito le prime testimonianze iconografiche relative a Pitagora, costituite da due tetradracmi d'argento del periodo tra il 430 e il 425 a.C., che riproducono sul *recto* il grifone simbolo della città madre di Abdera, Teo, e nel *verso* l'immagine di un uomo barbuto in una cornice quadrata, attorno alla quale è inciso il nome *Pythagores*⁶⁴. Questi dati confermano la straordinaria capacità di penetrazione della filosofia di Pitagora, il grado di idealizzazione del personaggio, rappresentato in un conio pubblico, e lo sviluppo in un *milieu* nel quale

⁶¹ Xenoph., fr. 21B 7 D.-K., citato da Diog. Laert. 8, 36. Cfr. M. Giangiulio, *Pitagora*, cit. pp. 69-70.

⁶² Cfr. Hesych., *s.v. Deuteropotmoi*; inoltre J. Ustinova, *Caves*, cit., pp. 222-226. Sui rapporti con l'area orientale, cfr. *infra*, n. 84. Cfr. Luc., *Menippus* 6, sui Magi allievi e seguaci di Zoroastro: «Avevo sentito che essi con gli incantesimi e con certi riti possono aprire le porte dell'Ade e condurre giù in tutta sicurezza chi vogliono e poi riportarlo su di nuovo».

⁶³ Democr., fr. 68A 33 D.-K., in Diog. Laert. 9, 45-46. La menzione del trattato *Sull'Ade* è in Democr., fr. 68B 1 D.-K. Cfr. W. Kroll (ed.), *Procli Diadochi in Platonis Rem publicam Commentarii*, vol. 2, Teubner, Leipzig 1901, p. 113. Cfr. A. D'Alessandro, *La morte nella medicina greca e romana*, in F.P. de Ceglia (ed.), *Storia della definizione di morte*, Franco Angeli editore, Milano 2014, pp. 97-122. Per Glauco di Reggio, cfr. Democr., fr. 68A 1, 38 D.-K. Cfr. anche E. Albrile, *Oltre le soglie di Ade. Un excursus mitografico*, in «Laurentianum» 47 (2006), pp. 337-348.

⁶⁴ Cfr. D. Metzler, *Porträt und Gesellschaft. Über die Entstehung des griechischen Porträts in der Klassik*, Domplatz 20-22, Münster 1971; C.L. Joost-Gaugier, *Pitagora e il suo influsso sul pensiero e sull'arte*, Arkeios, Roma 2008, p. 169, figg. 1 e 2.

148 Alessandro Coscia

sembrano essere fiorite narrazioni e leggende sulle sovrumane qualità del samio e sui suoi legami con personaggi come Abaris, Aristea di Proconneso, Epimenide.

Sembra così tratteggiarsi un quadro coerente, in cui anche una serie di figure "altre" vengono rielaborate dalla tradizione pitagorica. in una fase storica alta, nel v secolo a.C. La narrazione di Zalmoxis, che F. Hartog analizza da un punto di vista semiologico e antropologico come un tentativo di «rendre inoffensive l'altérité gète» utilizzando la figura di Pitagora, uomo del polo geografico opposto, dell'occidente che incarna un'altra alterità ma rassicurante, «non plus sauvage, mais inventoriée, reconnue, étiquetée»65, si presta ad altre considerazioni. La lettura ellenocentrica di questa vicenda, infatti, propone comunque una versione decifrabile delle dinamiche di incontro/acculturazione tra l'elemento greco e quello traco-geta. Le fonti ci parlano di una penetrazione delle dottrine pitagoriche anche fra le popolazioni indigene dell'Italia meridionale, e un fenomeno analogo può essere avvenuto con la strutturazione della colonizzazione greca nell'area del Ponto e del Bosforo⁶⁶. La ricezione di modelli culturali greci avveniva in primo luogo tramite le élites dei due ambiti, ciò che viene descritto da Erodoto, quando parla dell'introduzione di banchetti rivolti ai ποῶτοι τῶν ἀστῶν in una struttura detta ἀνδοεών, che può essere stata la versione monumentalizzata di un ambiente per la riunione dei capi guerrieri geti⁶⁷. Un esempio interessante, spesso citato a sproposito, è quello del re scita Scile, figlio di una colona della fondazione milesia di Hystria, cresciuto permeato di cultura greca, che si fece iniziare ai misteri di Dioniso e costruire una residenza a Olbia Pontica. Scile fu ucciso durante una ribellione proprio per la sua adesione al culto greco e a usanze estranee. La vicenda è emblematica anche di dinamiche sociali più articolate all'interno degli elementi "barbari" nei confronti del modello greco. In questo caso, peraltro, a dispetto di qualunque ipotesi di un possibile influsso di pratiche scite

⁶⁵ Cfr. F. Hartog, Salmoxis, cit., p. 35.

⁶⁶ Cfr. M. Torelli, *Dei e artigiani*, cit., pp. 12-16; per i rapporti tra pitagorismo e popolazioni anelleniche, cfr. A. Mele, *Pitagora filosofo e maestro di verità*, cit., pp. 133-160.

⁶⁷ Sulle possibili evidenze archeologiche e sulla genesi degli *andreia* cfr. B. Montecchi, *Alcune riflessioni sugli andreia e sulle aghelai cretesi*, in «Annuario della Scuola Archeologica Italiana di Atene» 85 (2007), pp. 83-117. Il termine indicava sia l'istituzione dei *sissytia*, i pasti in comune giornalieri, sia gli edifici preposti ad ospitarli, sia le associazioni aristocratiche nelle quali erano divisi i cittadini (*etairiai*). F. Graf propone una lettura di Zalmoxis come fondatore di un culto misterico "politico", aristocratico, sviluppato in una società guerriera, e che affonderebbe le sue radici nelle confraternite guerriere daciche (e, prima ancora, iraniche). Allo stesso modo Orfeo sarebbe in origine un iniziatore divinizzato di società segrete a carattere bellico. Cfr. F. Graf, *Orpheus: a Poet among Men*, in J.N. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, Routledge, London - Sidney 1987, pp. 80-106. Un'analoga immagine di Zalmoxis è proposta da Jan Bremmer, *s.v.* "Zalmoxis", in *Der Neue Pauly*, XII.2, Metzler, Stuttgart - Weimar 2002, col. 691.

sui culti estatici greci, le manifestazioni del delirio bacchico sono avvertite come profondamente estranee, scandalose e offensive dagli stessi Sciti⁶⁸. Un altro elemento può accentuare la coloritura pitagorica della storia di Zalmoxis. La promessa di immortalità garantita ai nobili geti e «ai loro discendenti» è stata in genere letta, in maniera generica, nel quadro di una costruzione parodistica delle dottrine del "filosofo" geta, una sorta di vendita a buon mercato di speranze escatologiche. La garanzia estesa anche a generazioni future ci sembra richiamare, però, un famoso frammento di Empedocle, citato da Porfirio, che la tradizione riferisce a Pitagora. Empedocle parla di un uomo di straordinaria conoscenza, che «quando tendeva tutte le forze della sua mente, agevolmente scorgeva ciascuna delle cose che sono, in dieci, ed in venti generazioni umane»⁶⁹. Gli studi recenti hanno definito il campo semantico dei termini usati e specificato che Empedocle qui, più che alla metempsicosi e alla memoria di vite precedenti, si riferisce alla capacità superumana, ergo divina, di vedere *tutte le cose* in una dimensione extratemporale, facoltà appunto riservata agli dèi⁷⁰ o agli uomini divini, che si accreditava a Pitagora. Nella storia di Zalmoxis questa facoltà di vedere "nel tempo", banalizzata, serve a promettere agli adepti che anche la loro discendenza sarà immortale. L'allusione ironica a Empedocle, e quindi a Pitagora, che ci pare di ravvisare, rafforza l'ipotesi di una narrazione che, in filigrana, parla del filosofo samio e, indirettamente, potrebbe consolidare l'interpretazione corrente del frammento empedocleo.

2. Grotte e oracoli alfabetici: modelli mitici e rituali

Una serie di fonti tarde menziona esplicitamente il rapporto tra Pitagora e gli ambienti sotterranei: questo nucleo di narrazioni, a cui si

⁶⁸ Cfr. Hdt. 4, 78-80.

⁶⁹ Emped., fr. 31B 129 D.-K., in Porph., *V. Pyth.* 30. Sull'interpretazione del passo empedocleo e l'identificazione del personaggio qui citato, con analisi critica delle fonti, cfr. C. Macris - P. Skarsouli, *La sagesse et les pouvoirs du mistérieux τις du fragment 129 d'Empédocle*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 3 (2012), pp. 357-378. Gli autori, peraltro, rimettono in discussione l'identificazione con Pitagora, a cui, però, le connotazioni del personaggio descritto dal filosofo agrigentino si attagliano con precisione. Che si trattasse o no di un modello ideale di "*super sage*" più che di un personaggio storico, come credono gli autori, è a questo modello che Pitagora (e la tradizione pitagorica) ispirò la legittimazione e la costruzione dell'*exemplum* di vita. Anche Empedocle, come Pitagora, è stato oggetto di parodie: mi riferisco all'episodio della morte sull'Etna, i cui dettagli rituali, sotto il velo delle distorsioni successive, sono stati invece evidenziati da P. Kingsley, *Misteri e magia*, cit., pp. 228-243.

⁷⁰ Cfr. C. Macris - P. Skarsouli, *La sagesse et les pouvoirs*, cit., pp. 363-367; inoltre P. Hadot, *Shamanism*, cit., pp. 397-398. Sul significato di *prapides* come «diaframma» in questo contesto cfr. J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspéro, Paris 1965, pp. 96, 114. L'intuizione primigenia è di L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspéro, Paris 1968, p. 252 (volume pubblicato postumo).

è applicato il termine di «biografemi»⁷¹, è riportato da Giamblico e da Porfirio. Entrambi, probabilmente dipendenti dalla stessa fonte citata da Porfirio, Antifonte, dicono che Pitagora avrebbe fondato una scuola nella sua patria natale, a Samo, il cosiddetto "emiciclo di Pitagora", ma soprattutto avrebbe sistemato «una grotta fuori città dove potersi consacrare alla sua filosofia» e «trascorreva lì la maggior parte del giorno e della notte in compagnia di pochi sodali». Giamblico si distacca per pochi dettagli, scrivendo che «lì passava la maggior parte del giorno e della notte a indagare sull'utilità pratica del sapere scientifico, con le stesse intenzioni del figlio di Zeus Minosse»⁷². È molto probabile che queste siano rielaborazioni successive (lo stesso Antifonte va forse identificato con un logografo di età ellenistica): palese è lo scopo di inquadrare le pratiche del Samio nel contesto di una ricerca filosofica come era intesa nel platonismo, ma è interessante notare che, al contrario di quanto spesso si affermi, ovvero che questi episodi sono infarciti di particolari stravaganti e miracolistici, qui avviene l'opposto. La frequentazione di una grotta viene qui normalizzata, per così dire. Ma Giamblico aggiunge un riferimento a Minosse, il cui rapporto con le grotte, elemento cardine della cultualità cretese, forse conserva tracce di possibili, originarie connotazioni cultuali della frequentazione di cavità sotterranee da parte di Pitagora. Nel tentare di stabilire quali modelli possano avere operato nel definire questo legame con una dimensione catactonia, possiamo distinguere tre nuclei: un nucleo relativo al paradigma sapienziale di acquisizione di una conoscenza superiore, un nucleo rituale e la stratificazione di narrazioni che si sono addensate sul tema della frequentazione di grotte e ambienti sotterranei. Tornando al testo di Ermippo, mi pare che nessuno abbia ancora valorizzato nel senso giusto il dettaglio della trascrizione degli eventi εἰς δέλτον. In questo resoconto, se non si tratta di una licenza creativa dell'autore, sembra esserci il riferimento a un ruolo non secondario della scrittura. La dea, tramite questa pratica, comunica a Pitagora τὰ γινόμενα, così come Zeus, secondo Strabone 10, 4, 8, comunica a Minosse le sue leggi, che il re riporta dall'antro Ideo redatte in forma scritta. Sul piano letterario dell'iniziazione a una forma di sapere superiore, il riferimento si colloca in una sequenza di esempi coerenti: l'incontro con divinità che rappresenta, per poeti e saggi, l'inizio dell'at-

⁷¹ Per l'utilizzo del termine riferito ai nuclei più semplici che strutturano le vite di Pitagora, cfr. C. Macris, *Becoming Divine by Imitating Pythagoras*, in «Mètis» 4 n.s. (2006), pp. 297-329.

⁷² Porph., V. Pyth. 9; Iambl., V. Pyth. 27. J. Carcopino congettura invece che Porfirio e Giamblico dipendano da Aristosseno di Taranto, citato poco dopo in merito ai motivi della partenza di Pitagora da Samo. Cfr. J. Ustinova, Caves, cit., p. 189. Ci pare interessante notare che secondo Strab. 10, 4, 8, Minosse si ritira per nove anni nell'antro Ideo a Creta, per poi uscirne con le «leggi redatte in forma scritta», ispirate da Zeus. Il dettaglio della scrittura richiama le istruzioni scritte sulla tavoletta da Pitagora. Un'ipotesi suggestiva potrebbe identificare in questo racconto l'archetipo delle narrazioni su Epimenide, e poi Parmenide.

tività letteraria. Il modello ben conosciuto è quello della *Teogonia*, in cui si narra l'incontro di Esiodo con le Muse (vv. 22-34), ma gli esempi sono numerosi e, appunto, riconducibili ai motivi propri della tradizione biografica dei poeti, quale l'incontro di Archiloco con giovani donne che si rivelano essere proprio le Muse⁷³. Questi motivi confluiscono, tra gli altri, nella tradizione biografica di una figura di iatromante poi associata a Pitagora, Epimenide di Creta, il cui incontro con Dike e Aletheia avviene in una grotta, secondo quanto riportano Diogene Laerzio e Apollonio⁷⁴. Ma esiste un altro grande referente, di cui la catabasi di Pitagora potrebbe costituire l'archetipo, ed è, naturalmente, il proemio del poema di Parmenide, di cui tutto un filone di studi ha messo in luce i rapporti con la trasmissione di un sapere filosofico iniziatico, nell'ambito di quello che è un vero e proprio viaggio di catabasi/anabasi. Parmenide ha utilizzato e rifunzionalizzato il *topos* letterario dell'iniziazione poetica, e i riferimenti all'opera esiodea sono stati riconosciuti ed analizzati con puntualità⁷⁵.

⁷³ Per una rassegna di questi *topoi* cfr. C. Brillante, *Il sogno di Epimenide*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 77 (2004), pp. 11-39. Cfr. G. Tarditi (ed.), *Archilocus. Fragmenta*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1968, Il. 22-40. Cfr. anche M.-C. Leclerc, *Épiménide sans paradoxe*, in «Kernos» 5 (1992), pp. 221-233.

⁷⁴ Diog. Laert. 1, 109; Apoll., Hist. Mir. 1. Per un'escussione delle fonti cfr. C. Brillante, Il sogno di Epimenide, cit., p. 14. Sulla ritualità della grotta e il paradigma iniziatico di Epimenide cfr. P. Scarpi, Il grande sonno di Epimenide, in E. Federico - A. Visconti (eds.), Epimenide Cretese, Luciano Editore, Napoli 2002, pp. 25-35. Cfr. anche D. Fabiano, La Nympholepsie entre possession et paysage, in P. Borgeaud - D. Fabiano (eds.), Perception et construction du divin dans l'Antiquité. Recherches et rencontres, Librairie Droz, Genève 2013, pp. 165-195.

⁷⁵ Per un'interpretazione iniziatica del proemio di Parmenide cfr. L. Gemelli Marciano, Images and Experience: At the Roots of Parmenide's Aletheia, in «Ancient Philosophy» 28 (2008), pp. 21-48. Ma già H. Diels aveva scorto nell'opera di Parmenide l'influenza di alcune tradizioni mistiche antiche, oltre a quella omerica e esiodea, sottolineando un influsso di matrice pitagorica. Il primo commentatore moderno a suggerire che il proemio stia descrivendo una catabasi è stato O. Gilbert, nel 1907, poi seguito da altri studiosi come J.E. Harrison e W. Burkert. Per una storia degli studi cfr. G. Cornelli, Il Parmenide che non volevamo vedere, in M.L Gemelli Marciano et al. (eds.), Parmenide: immagini, suoni, esperienza, Academia, Sankt Augustin 2013, pp. 145-148. Nella sterminata bibliografia, per un'analisi accurata del proemio cfr. F. Ferrari, La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall'Odissea alle lamine misteriche, UTET, Torino 2007, pp. 97-114. Cfr. anche G. Cerri, Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide, in «La Parola del Passato» 50 (1995), pp. 437-467; Id., Parmenide, Il poema sulla natura, Introduzione, testo, traduzione e note, Rizzoli, Milano 1999. Un Parmenide suggestivo, ancorché discusso, è quello tratteggiato in P. Kingsley, Nei luoghi oscuri della saggezza, Marco Tropea Editore, Milano 2001, dove il viaggio del filosofo è di chiara natura iniziatica. Un recente contributo con osservazioni interessanti sulla simbologia di alcuni elementi (la forma circolare e il movimento rotatorio) è quello di S. Ranzato, Luce e Notte nel Proemio di Parmenide, in R. Di Donato (ed.), Origini e svolgimento del pensiero greco. Studi per Jean-Pierre Vernant, ETS, Pisa 2013, pp. 11-28. Infine, si segnala il contributo di G. Cursaru per il già citato (cfr. n. 8) convegno Katabasis: G. Cursaru, Le proème de Parménide: anabase ou catabase?, in «Cahiers des études anciennes» 53 (2016), pp. 39-63. La studiosa nella sua interpretazione del proemio cerca di superare la dicotomia anabasi/catabasi, movimento ascensionale/discensionale, ipotizzando che lo stesso Parmenide abbia utilizzato queste categorie mitico/spaziali/concettuali in senso innovativo rispetto alla tradizione.

Non ci sono, ovviamente, gli elementi per presumere l'esistenza di uno scritto di epoca alta in cui si narrasse la catabasi di Pitagora⁷⁶, ma è comunque significativo constatare che il modello culturale che prevede il fondamento di una dottrina sapienziale e filosofica, in seguito a un viaggio iniziatico e a un contatto con una divinità, possa essere stato operativo, in area greca, prima del poema parmenideo. Come è noto, una tradizione comunque antica, che risale a Ione di Chio (vissuto tra il 490 e il 420 a.C.), assegna a Pitagora la stesura di alcuni scritti che sarebbero stati da lui stesso attribuiti a Orfeo, una sorta di "apocrifi orfici", se ha senso usare questa distinzione per l'epoca⁷⁷. Sappiamo con quale attenzione si debba intendere e applicare la definizione di «scritti orfici», ma è possibile supporre che si trattasse di componimenti a carattere poetico nei quali Ione riconosceva una paternità pitagorica, evidentemente sulla base di analogie dottrinali e di contenuto: analogie che, se accettiamo la versione lunga del passo 2, 81 delle Storie, erano riscontrate anche da Erodoto⁷⁸. Un accenno, più tardo, a componimenti di tipo escatologico è in Epigene (forse un grammatico del III-II sec. a.C.), citato da Clemente Alessandrino, il quale in un'opera chiamata Sulla poesia di Orfeo attribuiva una Discesa nell'Ade e un Discorso sacro a un Cercope, discepolo di Pitagora, di cui nulla si sa e che non compare nell'elenco dei Pitagorici stilato da Giamblico⁷⁹. Le testimonianze letterarie su poemi di tipo orfico e hieroi logoi composti dai Pitagorici non costituiscono un terreno sicuro ma sembra possibile affermare che, nell'ambito della cerchia pitagorica, si possa essere formata, e poi divulgata, una letteratura escatologica in cui si trattava anche delle discese all'Ade.

Ma altre considerazioni relative al ruolo della scrittura possono aiutarci a gettare una nuova luce sulla natura rituale della catabasi pitago-

⁷⁹ Clem. Alex., *Strom.* 1, 21.

⁷⁶ Cfr. lo studio di W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die katabasis des Pythagoras*, in «Phronesis» 14 (1962), pp. 1-30. Sulla possibilità che Pitagora abbia composto opere scritte, cfr. G. Casertano, *Orfismo e Pitagorismo in Empedocle?*, in M. Tortorelli Ghidini *et al.* (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora*, cit., pp. 198-199. Cfr. anche la recente messa a punto di L. Rossetti, *When Pythagoras*, cit., pp. 66-67.

⁷⁷ Ion, fr. 36B 2 D.-K.= *FGrHist* 392 F 25, in Diog. Laert. 8, 8: «Ione di Chio nei suoi *Triagmi* afferma che Pitagora attribuì a Orfeo alcuni scritti di cui era lui l'autore».

Giangiulio, *Pitagora*, cit., pp. 72-73; W. Burkert, *Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans*, in B.F. Meyer - E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3, *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, SCM Press, London 1982, pp. 1-22. Per una panoramica critica recente, cfr. A. Bernabé, *Orphics and Pythagoreans: The Greek Perspective*, in G. Cornelli *et al.* (eds.), *On Pythagoreanism*, cit., pp. 117-152, con bibliografia; F. Casadesús Bordoy, *On the Origin of the Orphic-Pythagorean Notion of the Immortality of the Soul, ibi*, pp. 153-178. A favore di un'interpolazione nel testo erodoteo è B. Bravo, *Testi iniziatici da Olbia Pontica (VI e V sec. a.C.) e osservazioni su Orfismo e religione civica*, in «Palamedes» 2 (2007), pp. 55-92. Sul dibattito storiografico cfr. G. Cornelli, *In Search of Pythagoreanism: Pythagoreanism as an Historiographical Category*, Brill, Leiden - Boston 2013.

rica. Se ipotizziamo che la scrittura avesse un valore precipuo in questo processo di trasmissione della conoscenza, a quali realtà rituali possiamo volgere lo sguardo, per contestualizzare questa pratica tra il VI e il V secolo a.C.? Gli studi di Julia Ustinova e di Pierre Bonnechère hanno indagato possibili connessioni tra attestazioni di culti e narrazioni letterarie, per quanto riguarda rispettivamente le cavità sotterranee e l'aspetto catactonio del culto di Trofonio a Lebadea⁸⁰. Le affinità tra i resoconti sulle catabasi e i racconti relativi alla consultazione di questo oracolo, a proposito del quale Pausania ci ha conservato una vivida narrazione, con tutti i caratteri di una discesa agli inferi, sono state evidenziate⁸¹.

Inoltre, una costellazione di oracoli cosiddetti «alfabetici», i *Buchstabenorakel*, diffusi soprattutto in Asia Minore, in Anatolia sud-occidentale, in Licia, Panfilia e Pisidia, sembra offrirci una declinazione storica di un rito in cui la scrittura aveva un ruolo centrale, unita ad ambienti sotterranei⁸². Ma la maggior parte di queste testimonianze risale al più presto ad epoca ellenistica, anche se alcuni indizi potrebbero confermare l'arcaicità di un rapporto tra questi centri oracolari e l'area anatolica. In questo caso, però, una fonte letteraria e alcuni fonti iconografiche possono farci ipotizzare che riti di catabasi uniti a pratica della scrittura fossero diffusi già almeno nel V secolo a.C.

Mi riferisco all'episodio di Rampsinito, protagonista di un notevole inserto novellistico nel II libro delle *Storie* di Erodoto. Una certa attenzione è stata dedicata all'aspetto folkloristico di questa narrazione, desunta

⁸⁰ Cfr. J. Ustinova, Caves, cit., pp. 186-191; Pierre Bonnechere ha dedicato una fitta serie di studi all'oracolo di Trofonio. Oltre a quelli citati nelle note precedenti, cfr. la monografia fondamentale su questa realtà cultuale: P. Bonnechere, Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique, Brill, Leiden 2003. Cfr. anche le precisazioni dello stesso autore sulla teoria di uno sciamanismo greco e sulle connessioni tra oracoli e culti misterici, in Id., Notes trophoniaques, IV: avancées, retours, mises au point, in «Les Études Classiques» 78 (2010), pp. 57-72; pp. 61-70. Si veda inoltre il caso dell'oracolo di Apollo a Claros, dove il sacerdote per ottenere un responso entrava, alla fine di un percorso labirintico, in una stanza sotterranea. Cfr. H.W. Parke, The Oracles of Apollo in Asia Minor, Croom Helm, London - Sidney 1985, pp. 137-139. Sulla tradizione che vuole Mopsos fondatore dell'oracolo di Mallos e di Claros, cfr. W. Burkert, The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age, Harvard University Press, Cambridge 1992, pp. 52-53; la menzione, nei testi luvici, di una «casa di Moxos» (fenicio Mopsos), ne testimonierebbe l'arcaicità, cfr. J.N. Bremmer, Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East, Brill, Leiden - Boston 2008, pp. 133-151. Sulle testimonianze relative a un altro noto oracolo dei morti, il nekyomanteion di Efira, in Tesprozia, in cui sembra avvenisse una catabasi rituale, cfr. A. Schachter, Costituzione e sviluppo dell'ethnos beotico, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 52 (1996), pp. 7-29; D. Ogden, Greek and Roman Necromancy, Princeton University Press, Princeton - Oxford 2001, pp. 43-60; G. Guidorizzi, La trama segreta del mondo. La magia nell'antichità, il Mulino, Bologna 2015, pp. 219-221.

⁸¹ Cfr. P. Bonnechere, *Trophonios de Lébadée*, cit., pp. 113-115.

⁸² Cfr. T. Ismaelli, *Il monopteros del santuario di Apollo a Hierapolis di Frigia*, in «Istanbuler Mitteilungen» 59 (2009), pp. 131-192.

da storie popolari egiziane e confluita nella letteratura demotica⁸³. Erodoto, alla fine del racconto, riferisce di una discesa agli inferi di Rampsinito. Nell'Ade egli avrebbe giocato a dadi con Demetra e sarebbe poi tornato a terra portando con sé come dono della dea un asciugamano d'oro. In questo caso di interpretatio Graeca, disseminato di simboli, José Serrano Delgado ha rintracciato un motivo letterario egiziano dell'eroe che si impadronisce di un libro di magia sottratto ad un sepolcro, dopo avere giocato a dadi col morto. Lo studioso afferma che, in ogni caso, il tema della catabasi, così come la descrive Erodoto, non è comune in Egitto e sospetta influssi di dottrine orfiche e pitagoriche nella narrazione erodotea, inquadrandola nell'ottica tipica dello storico che attribuiva all'Egitto l'origine di pratiche rituali greche. In effetti non è stato sufficientemente valorizzato il fatto che al capitolo dedicato alla catabasi di Rampsinito (2, 122) segua un paragrafo dedicato alla dottrina della metempsicosi, con la famosa affermazione per cui «ci sono dei Greci che, alcuni prima, altri dopo, hanno fatto uso di questa teoria come se si trattasse di una loro elaborazione originale: io ne conosco i nomi, ma non li scrivo»84.

Se si può ipotizzare che, come nel caso di Zalmoxis, anche qui Erodoto alluda in filigrana a pratiche greche e che la catabasi di Rampsinito sia una rielaborazione di motivi ellenici, o comunque una rilettura filtrata da tali categorie, abbiamo dunque una Demetra (Iside nel mondo egiziano) sotto il cui segno avviene la discesa agli inferi, come avviene a Pitagora. L'eroe gioca a dadi con la divinità (συγκυβεύειν τῆ Δήμητρι); il dettaglio ludico, rintracciato nella letteratura folkloristica egiziana, mi pare invece interessante se considerato sotto l'aspetto rituale, cosa che Delgado non ha preso in esame. Gli astragali facevano parte delle pratiche cleromantiche di una serie di centri oracolari, pratiche in cui, come è noto, la scrittura rappresentava un momento fondamentale per l'espressione del messaggio divino. Non solo, ma sono attestate connessioni tra oracoli alfabetici e oracoli con astragali, in centri dell'Asia Minore come Hierapolis di Frigia⁸⁵.

Il rimando all'ambito dell'Asia Minore, e all'area anatolica in particolare, trova giustificazione nella vicinanza geografica e culturale di Samo con l'Anatolia. Eduardo Federico ha ipotizzato proprio che una

⁸³ Hdt. 2, 121-122. Cfr. J.M. Serrano Delgado, *Rhampsinitus, Setne Khanwas and the Descent to the Netherworld: Some Remarks on Herodotus II, 122, 1*, in «Journal of Ancient Near Eastern Religions» 11 (2011), pp. 94-108.

⁸⁴ Hdt. 2, 123, 3.

⁸⁵ Per le connessioni tra oracoli alfabetici e oracoli con astragali cfr. T. Ritti, Oracoli alfabetici a Hierapolis di Frigia, in «Miscellanea greca e romana» 14 (1989), pp. 245-286. Il passo erodoteo sulla catabasi di Rampsinito meriterebbe ulteriori approfondimenti in relazione ai simboli e ai possibili rimandi rituali, su cui conto di ritornare in altra sede. Per un legame tra Rampsinito, la camera segreta e l'apprendimento di pratiche magiche in adyta sotterranei di Iside, come racconta Luciano nel Philopseudés, cfr. P. Bonnechere, Trophonios de Lébadée, cit., p. 114.

delle incarnazioni di Pitagora, Euforbo, sia la rielaborazione di un'originaria figura di *divine child* frigio, che, come Attis, era legato a una Grande Madre. Lo studioso recupera qui la tradizione riportata nel tardo poemetto *Lithikà*, attribuito ad Orfeo, in cui Euforbo è il figlio della ninfa Abarbarea, conoscitrice dell'arte medica, che gli trasmette le sue conoscenze iatromantiche. Si tratterebbe dunque della rifunzionalizzazione avvenuta in ambito pitagorico di una tradizione frigio-anatolica che si articolava attorno alla figura di un giovane sapiente legato all'ambiente dell'Ida frigio, figlio di una Grande Madre, che gli avrebbe trasmesso conoscenze di tipo misterico⁸⁶.

I rituali parodiati da Ermippo sarebbero dunque da leggersi tenendo presente «la coppia modulare Euforbo-Madre che si presenta peculiare del culto e della tradizione frigia cui sembra far riferimento il filosofo samio».

L'ipotesi è suggestiva, anche se basata su dati di tipo letterario che non consentono di affermare con sicurezza l'esistenza storica del rito che lo studioso ipotizza. Ma la possibilità di rintracciare, come si è cercato di fare, attestazioni di tipo cultuale potrebbe dare maggiore forza alla teoria che la catabasi non fosse solo un motivo letterario. Inoltre, il riferimento, ancora una volta, a una fonte di V secolo a.C., quale Erodoto, ci permette di restare in un ambito cronologico vicino al primo pitagorismo. Aggiungo che una serie di reperti rinvenuti in area siciliana, nel sito di Himera, ci permettono in via ipotetica un raffronto geografico più vicino rispetto all'Asia Minore. Si tratta delle sferette bronzee iscritte recuperate nel temenos sul Piano di Imera. In particolare, una di esse, proveniente da scavi clandestini, e databile all'ultimo quarto del V secolo a.C., riporta l'epiteto ἐπιλυσαμένη, che, secondo una glossa di Esichio, era proprio della

⁸⁶ Cfr. E. Federico, Euforbo/Pitagora genealogo dell'anima, in M. Tortorelli Ghidini et al. (eds.), Tra Orfeo e Pitagora, cit., pp. 367-396. Per le reincarnazioni di Pitagora cfr. Heracl. Pont., fr. 89 Wehrli, in Diog. Laert. 8, 4. Non è possibile qui approfondire le connessioni tra l'area greco-ionica e quella anatolica-iranica, che, anche secondo chi scrive, sono fondamentali per comprendere alcuni aspetti rituali qui esaminati, più che il richiamo a uno sciamanismo nordico. Cfr. W. Burkert, Da Orfeo ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca, Marsilio, Venezia 1999, pp. 87-111; G. Panaino, Aspetti della complessità degli influssi interculturali tra Grecia e Iran, in Ch. Riedweg (ed.), Grecia maggiore: intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico, Schwabe, Basel 2009, pp. 19-53. Sui magi citati dal papiro di Derveni, rimando per tutti a F. Ferrari, Rites without Frontiers: Magi and Mystae in the Derveni Papyrus, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 179 (2011), pp. 71-83. Sui Magi come possibili mediatori dall'oriente anatolico in relazione a culti oracolari, cfr. da ultimo P. Bonnechere, Notes trophoniaques, V: Harpale, la courtisane Pythioniké, les mages et Trophonius, in «Mnemosyne» 68 (2015), pp. 28-39. Per i rapporti tra Pitagora e l'area medioorientale, cfr. A. Rositani, Pitagora e l'Oriente, in M. Intrieri - S. Ribichini (eds.), Fenici e Italici, Cartagine e la Magna Grecia. Popoli a contatto, culture a confronto, Fabrizio Serra Editore, Pisa - Roma 2011, pp. 51-72; Ead., Influenze e analogie tra culti orientali e orfismo in Magna Grecia, in G. De Sensi Sestito (ed.), La Calabria nel Mediterraneo. Flussi di persone, idee e risorse, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2013, pp. 43-68.

Demetra venerata da Tarantini e Siracusani⁸⁷. L'utilizzo di tali sferette è ancora oggetto di discussione, ma si è supposto che fossero utilizzate in pratiche cleromantiche⁸⁸. Antonietta Brugnone riconduce l'epiteto alla dea Ilitia, nel quadro di un culto femminile legato alla protezione delle nascite, la dea «che scioglie» dalle sofferenze perché scioglie quello che serra l'utero. La supposizione resta valida, ma non credo si possa escludere invece una connotazione mistica dell'epiteto, riferito a una Demetra che libera dalle sofferenze l'iniziato, soprattutto se inserito in un contesto di tipo oracolare e cleromantico. È vero, come afferma la stessa Brugnone, che le dediche rinvenute in siti come quello di Heraclea di Lucania ci restituiscono l'immagine di una Demetra preposta allo scioglimento dei legami della schiavitù attraverso forme sacrali di manomissione, ma credo che l'ipotesi di un significato iniziatico dell'iscrizione debba restare sul piatto, considerando appunto la peculiarità dell'oggetto su cui è stata apposta.

Ma, come ho anticipato sopra, una serie di attestazioni iconografiche possono concorrere a rafforzare l'ipotesi di un collegamento, almeno nel V secolo a.C., tra Pitagora e la trasmissione di una sapienza attraverso pratiche cultuali catactonie.

Il cratere a figure rosse del cosiddetto Pittore di Dolone ci ha infatti restituito la raffigurazione di una discesa all'Ade, la *nekyia* omerica. La qualità elevata della realizzazione e il fatto che l'artista operasse nella zona di Metaponto, hanno fatto pensare che il tipo di soggetto rappresentato avesse connotazioni misteriche. La scena è composta da Odisseo, raffigurato insieme a due compagni, ai cui piedi compare dal sottosuolo la testa di un personaggio barbuto identificabile con l'indovino Tiresia (fig. 2).

L'apparizione della testa vaticinante ha analogie iconografiche con altre raffigurazioni della testa di Orfeo, che vedremo. Si tratta senza dubbio di una *anodos*, in cui Angelo Bottini ha riconosciuto un riferimento alle dottrine escatologiche di Pitagora. Tiresia, come Pitagora, godeva del privilegio straordinario di essere autoconsapevole anche dopo la morte. La scelta di questo rarissimo soggetto (presente solo su un altro vaso di fabbricazione attica), dunque, potrebbe essere dovuta al committente, un iniziato vissuto nel territorio di Metaponto, città dove operò Pitagora nella fase finale della sua esistenza⁸⁹. Mi domando se non si possa forzare

⁸⁷ Cfr. K. Latte, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, vol. 2 (E-O), Hauniae, Munksgaard 1966, p. 162.

⁸⁸ Cfr. M. Sclafani, *Zeus Soter, Eracle, Leukathea e tre "sortes" dall'antica Himera*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung» 113 (2007), pp. 247-265; A. Brugnone, *Le sferette bronzee iscritte da Imera*, in «Kernos» 24 (2011), pp. 77-94.

⁸⁹ Cfr. A. Bottini, *Tiresia e Pitagora fra Greci e Italici: la* nekyia *del pittore di Dolone*, in «Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité [en ligne]» 124/2 (2012). URL: http://mefra.revues.org/862 (02/14). Il cratere è stato rinvenuto nel territorio del comune di Pisticci, nel 1840, ed è conservato nel Cabinet des médailles alla Bibliothèque Nationale di Parigi. Le scarne indicazioni di rinvenimento lasciano il campo aperto a due possibilità: il vaso potrebbe

l'interpretazione e ipotizzare che il referente del soggetto potesse cogliere anche un'allusione alla catabasi di Pitagora stesso, che torna dall'Ade con il dono di una sapienza sovrumana⁹⁰.

Un'altra fonte iconografica suggerisce inoltre un suggestivo legame con le pratiche della scrittura in ambito cultuale. Si tratta di una coppa attica del V secolo a.C., conservata a Cambridge, collocabile nella serie iconografica delle raffigurazioni della testa vaticinante di Orfeo. Su di essa è rappresentato un uomo glabro, vestito, che tiene un bastone di alloro nella mano sinistra mentre fa un gesto con la destra. Accanto a lui un altro giovane con un berretto da viandante appeso al collo fissa attentamente la tavoletta per scrivere che tiene in grembo, incidendola con uno stilo. La testa che emerge dal terreno guarda verso lo scriba, come la figura in piedi. Il centro della composizione qui è spostato proprio verso lo scriba. Una scena analoga di dettatura è conservata a Siena, in uno specchio etrusco del IV secolo a.C, in cui una testa giace ai piedi di cinque divinità, tra cui la dea Aliunea, che tiene nella mano sinistra una tavoletta e porta alle labbra uno strumento per scrivere non identificabile. La testa è designata col nome di Urphe (= Orfeo). Christopher Faraone, che ha studiato queste iconografie, ha concluso che la testa di Orfeo pronunci versi oracolari. Fritz Graf ha per primo analizzato la fenomenologia degli oracoli legati a incantesimi o formule orfiche a fini salutari, collegando queste scene di dettatura a un passo dell'*Alcesti* di Euripide (v. 966) in cui si parla delle «tavolette trace» (sanides) sulle quali la voce di Orfeo ha inciso dei pharmaka, e ha suggerito che la scena di dettatura sulla coppa di Cambridge ricordi il momento in cui, dopo la morte di Orfeo, i suoi incantesimi furono trascritti sotto forma di oracolo in versi⁹¹. Proprio una delle formule delle Papyri Graecae Magicae citate da Graf ricorda, a mio avviso, la narrazione della catabasi di Pitagora tramandata da Ermippo: «Se vai nel cavo della terra nel regno dei morti, manda un profeta veritiero (mantis) dalla parte più recondita, ti prego»⁹². Lo scopo del rito è evocare lo spettro di un profeta morto perché fornisca informazioni sicure, come avviene nella seduta necromantica di Odisseo con Tiresia. La formula magica si conclude poi con un consiglio fondamentale: «Tieni vicino a te una ta-

provenire dalla *chora* metapontina e appartenere dunque a un greco, o da una delle aree di necropoli indigene sulle alture circostanti, e quindi avere fatto parte del corredo tombale di un indigeno delle *élites*, permeato di cultura greca e influenzato dal pitagorismo.

⁹⁰ L'iconografia di Pitagora barbuto è attestata ad esempio nelle emissioni monetarie di Abdera (*supra*, p. 147). I dettagli fisici delle raffigurazioni permettevano forse una sovrapposizione tra Pitagora e Tiresia, o comunque un'allusione.

⁹¹ Cfr. C. Faraone, L'ultima esibizione di Orfeo: negromanzia e una testa cantante a Lesbo, in G. Guidorizzi - M. Melotti (eds.), Orfeo e le sue metamorfosi, cit., pp. 65-85; F. Graf, Orpheus: A Poet among Men, in J.N. Bremmer (ed.), Interpretations, cit., pp. 80-106.

⁹² PGM 8, 74-81.

voletta, in modo che tu possa scrivere tutto ciò che dirà, per evitare di dimenticartene dopo che sarai andato a dormire»⁹³.

Come dicevamo, Fritz Graf ha ricollegato questa formula, di epoca più tarda, alla scena di V secolo a.C. raffigurata sulla coppa di Cambridge. Mi pare che questo contesto rituale calzi alla perfezione anche per la narrazione della catabasi di Pitagora, chiarendo in modo puntuale il ruolo della scrittura in un contesto catactonio. In questo, come in altri casi, pare proprio che il bacino di formule e riti tramandati dai papiri magici abbia conservato il patrimonio formulare e rituale di epoca arcaica o quantomeno classica: le istruzioni del papiro gettano una luce coerente su un dettaglio della storia di Pitagora nell'Ade apparentemente accessorio, o liquidato come invenzione letteraria. Non solo, questa fitta rete di legami permette, ancora una volta, di collocare le attestazioni cultuali in questione almeno nel V secolo a.C., nella fase antica del pitagorismo⁹⁴.

Christopher Faraone ha messo poi in luce l'aspetto necromantico dei riti praticati con le teste parlanti, diffusi in numerose aree geografiche e in varie epoche. Non abbiamo ovviamente prove che anche la presunta catabasi rituale di Pitagora o della cerchia pitagorica successiva abbia avuto connotazioni necromantiche. Sicuramente non ci pare peregrina l'analogia, che pare ricostruibile, con fenomeni cultuali come il famoso e già citato *necromanteion* di Trofonio o i santuari oracolari della Grecia Orientale (Claros e Didyma)⁹⁵.

L'anello mancante, nell'evoluzione di questa ritualità, potrebbe essere rappresentato dalle pratiche a cui le lamine auree sembrano alludere; il carattere "performativo" di questi testi, che sembra sempre più evidente, e che ne fa un suggestivo esempio di scrittura rituale, o di oralità fissata su testo, li rende, a mio avviso (e sulla scorta delle intuizioni di P. Kingsley), un ideale ponte tra le forme cultuali arcaiche cui le fonti accennano senza più comprenderne gli aspetti fondamentali e i riti descritti nei tardi papiri magici⁹⁶.

⁹³ PGM 8, 90-95.

⁹⁴ Sulle pratiche di scrittura rituale legate ai culti misterici dionisiaci, ma con interessanti puntualizzazioni anche sui culti cosiddetti orfici, cfr. F. Massa, *Écrire pour Dionysos: la présence de textes écrits dans les rituels dionysiaques*, in «Revue de l'histoire des religions» 230 (2013), pp. 209-232.

⁹⁵ Contro l'obiezione per cui non si potrebbero sovrapporre forme cultuali di tipo oracolare e riti propriamente misterici, si vedano le convincenti argomentazioni di C. Addey, che cita i casi dei fedeli che consultavano l'oracolo di Claros, al tempo stesso iniziati al culto misterico, e le pratiche dell'oracolo di Trofonio. Cfr. C. Addey, *Oracles of Orpheus? The Orphic Gold Tablets*, in «The International Journal of the Platonic Tradition» 6 (2012), pp. 115-127. Cfr. anche R.G. Edmonds III, *Sacred Scripture or Oracles for the Dead? The Semiotic Situation of the 'Orphic' Gold Tablets*, in Id. (ed.), *The "Orphic" Gold Tablets*, cit., pp. 257-270.

⁹⁶ Sul carattere performativo dei testi delle lamine auree, cfr. C. Calame, *Funerary Gold Lamellae and Orphic Papyrus Commentaries: Same Use, Different Purpose*, in R.G. Edmonds III (ed.), *The "Orphic" Gold Tablets*, cit., pp. 203-218. Sulle connessioni tra le lamine auree

Ma l'analisi di un'altra figura di iatromante, Aristea di Proconneso, legata anche ad aspetti oracolari, potrà chiarire meglio altri risvolti delle possibili interferenze tra pratiche pitagoriche e culti riferibili a riti di morte e rinascita.

3. La leggenda di Aristea: una stratigrafia delle fonti⁹⁷

La fonte principale per la leggenda di Aristea è il noto passo di Erodoto nel contesto del suo $\lambda \acute{o} \gamma o \varsigma$ dedicato alle popolazioni scitiche⁹⁸:

«Aristea di Proconneso, figlio di Castrobio, 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 Iperborei che si estendono fino al 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 Cimmeri che vivono sul mare meridionale, premuti dagli Sciti, lasciarono il loro paese. Così, su questa terra, neppure Aristea concorda con gli Sciti. Da dove venisse Aristea, l'autore di tutto ciò, l'ho già detto; ora narrerò invece il racconto che ho ascoltato su di lui a Proconneso e a Ciziceno. Aristea, dicono, per nascita non era inferiore

e i papiri magici, cfr. P. Kingsley, *Misteri e magia*, cit., pp. 301-307. Il P. Michigan III 154, ll. 13-14 cita una vera e propria iniziazione ai misteri nel contesto di una discesa in una camera sotterranea: «Sono stato iniziato ai riti misterici e sono sceso nella camera <dove> i Dattili <hanno la casa>» (tr. it. F. Ferrari). Il rito qui avviene sotto il segno dei Dattili-Cureti e del culto dello Zeus cretese. Cfr. D.R. Jordan, *Notes on two Michigan Magical Papyri*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 136 (2001), pp. 183-193; F. Ferrari, *L'oro, l'edera*, cit., pp. 223-231: pp. 229-230. Per le connessioni tra Pitagora e i Dattili Idei nel contesto di una grotta, cfr. Ch. Riedweg, *Pitagora*, cit., pp. 59-60; S. Blakely, *Pherekydes' Dactyloi: Ritual, Technology, and the Presocratic Perspective*, in «Kernos» 20 (2007), pp. 2-19. Sui culti misterici cretesi cfr. Y. Tzifopoulos, *«Paradise Earned»: the Bacchic-Orphic Gold Lamellae of Crete*, Harvard University Press, Washington D.C. 2010.

⁹⁷ Il testo del seguente paragrafo è tratto, con modifiche, da un articolo inedito dello scrivente (disponibile *on line*): A. Coscia, *Iatromanti, sciamani, uomini divini? Aristea di Proconneso e la tradizione pitagorica*, https://www.academia.edu/4822191 (12/16).

⁹⁸ Hdt. 4, 3-16, tr. di A. Fraschetti (con adattamenti di chi scrive) in A. Corcella - S.M. Medaglia (eds.), *Erodoto, Le Storie*, Mondadori, Milano 1993, pp. 25-29. La bibliografia su Aristea è comunque corposa: fondamentale, anche se superata per certi aspetti, la monografia di J.P.D. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Clarendon Press, Oxford 1962; una puntuale analisi delle fonti è in E. Dettori, *Aristea di Proconneso "sciamano" e"corvo": una presentazione (con qualche nota)*, in «Quaderni di Classiconorroena» I (2005), pp. 9-24; Id., *Aristea «corvo» e «sciamano»? (Herodot. 4.15)*, in «Seminari romani di cultura greca» 9 (2006), pp. 87-103; sul poema composto da Aristea cfr. S. Mercier, *Par-delà les Scythes et au sud des Hyperboréens. Aristéas de Proconnèse et les* Arimaspées *entre mythe et réalit*, in «Folia Electronica Classica» 11 (2006), pp. 1-20. URL: http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/11/TM11.html (12/16); A. Ivantchick, *La datation du poème l'*Arimaspée *d'Aristéas de Proconnèse*, in «L'antiquité classique» 62 (1993), pp. 35-67. Sulla simbologia legata all'elemento aureo nel poema di Aristea, cfr. E. Federico, Bella circa metalla *e grifoni* chrysophylakes. *Usi e abusi mitici dell'oro*, in M. Tortorelli Ghidini (ed.), *Aurum*, cit., pp. 315-325. Cfr. anche le note seguenti.

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 Aristea era morto, uno di Cizico cominciò a disputare con quanti la diffondevano: egli veniva dalla città di Artace e diceva di aver incontrato Aristea 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, Aristea 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.

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 Aristea, come ho scoperto facendo calcoli a Proconneso e a Metaponto. I Metapontini raccontano che lo stesso Aristea, comparso loro nella regione, ordinò di innalzare un altare (bomos) ad Apollo e di collocarvi accanto una statua che recasse il nome di Aristea 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 Aristea, 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 Aristea presso lo stesso monumento di Apollo, e intorno alla statua ci sono piante di alloro. Il monumento sorge sulla piazza (agorà). Ma su Aristea basti quanto detto».

La collocazione cronologica degli eventi narrati da Erodoto è stata definita in maniera convincente da Alfonso Mele⁹⁹. 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'Aristea della Propontide e quello della Magna Grecia. La fondazione di Cizico, colonia di Mileto, cui Proconneso appartiene, era collocata dagli antichi all'epoca di Gige¹⁰⁰, 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 frammento della statua di Apollo (quella dedicata dai Metapontini su ispirazione di Aristea)¹⁰¹. Anche i dati archeologici relativi al complesso

⁹⁹ Cfr. A. Mele, *Pitagora filosofo e maestro di verità*, cit., pp. 69-72.

¹⁰⁰ Strab. 13, 590.

¹⁰¹ Cfr. 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, presentata all'Incontro internazionale di studi Metaponto ai tempi di Pitagora (Metaponto, 6 giugno 2008), rimasti inediti. Su Internet è reperibile un breve comunicato stampa riassuntivo dell'intervento. In questa sede citiamo dal testo di Alfonso Mele.

cultuale 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 Aristea: *terminus post quem* per datarlo è la menzione del popolo dei Cimmeri, 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 circa¹⁰². La testimonianza più antica riguardo ad Aristea è in un frammento di Pindaro, citato da Origene¹⁰³. 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.¹⁰⁴.

Sembra probabile che il racconto di Pindaro riferisse anche dell'episodio metapontino¹⁰⁵. Il dettaglio è importante, perché conferma che la leggenda di Aristea 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 città¹⁰⁶.

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 nella sua ricerca. Aristea avrebbe subito un fenomeno di morte apparente o, meglio, ispirato da

¹⁰² Per lo specchio rinvenuto nel sito di Kelermes, vicino al fiume Kuban, nel Caucaso nordoccidentale, si veda J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, cit., pp. 5-7, p. 259, fig. 1. L'oggetto è stato attribuito a maestranze scitiche influenzate dall'arte dei coloni greci del Mar Nero.

¹⁰³ Pind., fr. 271 Snell: «Riguardo ad Aristea di Proconneso». Queste le poche parole rimaste. Per la citazione di tutte le testimonianze letterarie relative ad Aristea, cfr. A. Bernabé (ed.), *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, vol. 1, Teubner, Leipzig 1987, pp. 144-154.

¹⁰⁴ 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 Aristea si colloca dunque all'interno di questa forchetta cronologica, coerente con gli altri dati. Cfr. A. Mele, *Pitagora filosofo e maestro di verità*, cit., p. 72.

¹⁰⁵ *Ibi*, p. 70. Si veda anche G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1990, p. 431.

¹⁰⁶ Pind., fr. 292 Snell-Maehler. La citazione di Platone è nel *Teeteto*, 173E, in G. Pugliese Carratelli (ed.), *Platone. Tutte le opere*, vol. 1, 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.

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 compatrioti; la sua sparizione sarebbe in realtà la partenza per le terre degli Sciti, travisata poi in leggenda¹⁰⁷. Tutti questi tentativi si scontrano, a mio avviso, con l'irriducibilità di questi racconti a resoconti storici. In essi c'è, magari alterato, rielaborato, parodizzato da fonti successive, un forte elemento simbolico. Lungi dal considerarli favolistici nel senso deteriore 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 φοιβόλαμπτος, un *hapax*, che si potrebbe tradurre letteralmente come «preso, posseduto da Apollo». Come è stato notato, questo tipo di termini sembra indicare non una dissociazione di anima e corpo, ma una possessione, con conseguente ispirazione di attività e parola 108 . 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: un fenomeno che ha paralleli con esempi mitici, come la sottrazione del re Creso alla pira, piuttosto che i voli di vari personaggi traslati dalle divinità, o le morti miracolose di personaggi divini.

Serve cautela nello stressare o scotomizzare il valore del termine per trarne una teoria generale dei fenomeni sciamanistici in Grecia. Non è sicuro che il termine, che non si adatta alla forma metrica dell'esametro, fosse tratto direttamente dal poema di Aristea. In ogni caso il suo significato si inserisce bene, come abbiamo visto, in un contesto di carattere poetico, che si inquadra nel paradigma letterario dei poeti iniziati¹⁰⁹, ispirati

¹⁰⁷ J.P.D. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, cit., p. 141. Altre interpretazioni vedono, nella storia di Aristea, 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*, in «Artibus Asiae» 18 (1955), pp. 155-177; K. Dowden, *Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes*, in «Revue des Études Grecques» 93 (1980), pp. 486-492; J.N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, cit., pp. 25-38. Bremmer pensa che il racconto di Aristea 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; altrove (*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. Cfr. anche W. Burkert, *Lore and Science*, cit., pp. 162-164.

¹⁰⁸ Per il dibattito sul termine, che per ragioni metriche non potrebbe essere stato contenuto nel poema originario di Aristea, si veda E. Dettori, *Aristea di Proconneso «sciamano» e «corvo»*, cit., pp. 14-15. Si veda anche J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, cit., p. 141, volume recensito da W. Burkert in «Gnomon» 35 (1963), pp. 235-240. Cfr. anche E. Federico, *Erodoto, Aristea e la terra oltre gli Issedoni*, cit., pp. 9-21.

¹⁰⁹ Si veda 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, oltre al ricco

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 metamorfosi¹¹⁰.

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 Aristea 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. 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 (κατακληίσαντα). Si lascia dunque intendere che Aristea non poteva uscire dalla lavanderia in maniera normale, ad esempio dopo essersi eventualmente ripreso da una morte apparente;
- Aristea 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, 7000¹¹¹. Tutto lascia dunque pensare che la storia avesse, in origine, ele-

contributo di M. Duichin in questo volume, cfr. anche C. Brillante, *Il sogno di Epimenide*, cit., pp. 18-19; D. Fabiano, *La Nympholepsie entre possession et paysage*, cit., pp. 165-195.

¹¹⁰ 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 si confondono nella massa delle «possessioni». Interessante rilevare che, sempre per Eliade, i racconti del volo magico e dei viaggi fantastici, in ambito cinese, sono semplici immagini descrittive delle esperienze dell'estasi: *ibi*, p. 479.

¹¹¹ L'interpretazione apollinea di questo dettaglio dell'episodio è stata avanzata da Stephanie West e da Emanuele Dettori, l'uno indipendentemente dall'altra. Cfr. S. West, *Herodotus on Aristeas*, in C.J. Tuplin (ed.), *Pontus and the Outside World*, Brill, Leiden - Boston 2004, pp. 43-67: p. 52; E. Dettori, *Aristea di Proconneso «sciamano» e «corvo»*, cit., pp. 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 Id., *Il «settimo» anno di Aristea in Erodoto 4.14*, in «Giornale italiano di filologia: rivista trimestrale di cultura» 58 (2006), pp. 283-285. Sulla placchetta di Berezan cfr. W. Burkert, *Olbia and Apollo of Didyma: A New Oracle Text*, in J. Solomon (ed.), *Apollo: Origins and Influences*, University of Arizona Press, Tucson - London 1994, pp. 49-60.

menti cultuali, religiosi e misterici, già non compresi (più che razionalizzati) dalle fonti locali da cui Erodoto attinse.

• L'episodio si svolge in una lavanderia, dove Aristea entra (ἐσελθόντα 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. per es. i lavacri dei Pitagorici, Diog. Laert. 8, 33, o i βάπται, cioè "immersori", ad Atene)»¹¹². 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 χναφήιον (in dialetto ionico) indica certo la lavanderia e, in quasi tutta la letteratura recente su Aristea, 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 cardatura veniva eseguita con i cardacci, assicelle di legno dotate di impugnature irte di chiodi. Lo χνάφος è il pettine dei cardatori, ma è anche, per analogia, uno strumento di tortura che asporta strati di pelle, e come tale è attestato in alcune fonti antiche¹¹³.

Indulgo su questo dettaglio perché mi pare confermare la suggestione che, in filigrana, nella vicenda di Aristea fosse contenuto un significato metaforico (ma a mio avviso, anche rituale) di purificazione, morte e rigenerazione. Ma si può procedere oltre nell'ipotesi. Platone, infatti, usa il verbo χνάπτω, variante di χναφεύω, 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 Repubblica¹¹⁴. Er è un estatico involontario, un catalettico, che, creduto morto in guerra, si rianima quando è già deposto sulla pira e racconta il suo viaggio oltremondano¹¹⁵. Il modello, nella rielaborazione

¹¹² Erodoto, *Le Storie, Libro IV: la Scizia e la Libia*, introduzione e commento di A. Corcella, testo critico di S.M. Medaglia, tr. it. di A. Fraschetti, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 1993, p. 240.

¹¹³ L. Rocci, s.ν. αναφήτον e ανάφος, in *Vocabolario Greco Italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, Città di Castello 1985, p. 1058; cfr. Hdt. 1, 92 (strumento di tortura); Plut., *Mor.* 858.

¹¹⁴ Cfr. Platone, *La Repubblica*, 616, introduzione di F. Adorno, tr. it. di F. Gabrieli, Rizzoli, Milano 1997, p. 753.

¹¹⁵ Sull'interpretazione del viaggio di Er come esperienza estatica e catalettica, cfr. I.P. Culianu, Inter Lunam Terrasque... *Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco*, in Id., *Iter in*

platonica, è dunque quello della morte apparente e di un'esperienza extracorporea, accostabile anche se *stricto sensu* distinta da quella di Aristea. Er, narrando della sorte del tiranno Ardieo e di altre anime, dice:

«Certi uomini selvaggi e infocati a vedersi [...] alcuni li afferravano e li portavano via, e Ardieo ed altri, legatili mani e piedi e testa, buttatili a terra e scorticatili, trascinavano fuor della strada lacerandoli su piante spinose (ἐπ' ἀσπαλάθων κνάμπτοντες), 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 cultuale. 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 Aristea. 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 vengono simulate 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»¹¹⁶. 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 paglia¹¹⁷. 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, 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

silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi, EDAS, Messina 1981, pp. 53-76; Id., Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo, cit., p. 37.

¹¹⁶ M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, cit., p. 75.

¹¹⁷ I riferimenti sono molteplici. Si veda M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, cit., pp. 74-79, con puntuali citazioni delle fonti. I riferimenti qui riportati non vogliono essere una banale e anacronistica riproposizione del comparativismo frazeriano o del pansciamanismo *à la* Eliade. Consapevole dei limiti di un confronto non sistematico (che peraltro esula dallo spazio disponibile), rimando però alle precisazioni metodologiche (che condivido) di C. Ginzburg, *Streghe e sciamani*, in Id., *Il filo e le tracce: vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 281-294. Cfr. anche L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicoanalisi e te(le)ologia*, Nuova Cultura, Roma 2014.

tema dell'antichità di questo mito, che in questa forma ci è riportato da una fonte del VI secolo d.C., è controverso e dibattuto, e non possiamo affrontarlo in questa sede¹¹⁸.

Passiamo all'episodio metapontino. Anch'esso è stato analizzato sotto vari aspetti¹¹⁹. 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 reinterpretazione del viaggio di Aristea come un distacco tra anima e corpo¹²⁰.

¹¹⁹ Cfr. E. Dettori, *Aristea di Proconneso «sciamano» e «corvo»*, cit., pp. 20-22; Id., *Aristea «corvo» e «sciamano»?* (Herodot. 4.15), cit., pp. 87-103; A. Mele, *Pitagora filosofo e maestro di verità*, cit., pp. 72-74.

¹²⁰ Le fonti che parlano in maniera esplicita di un viaggio dell'anima, nel caso di Aristea, sono tutte successive ad Erodoto: Max. Tyr., dial. 10 2f: «Il corpo di un uomo di Proconneso giaceva sì respirante, ma in maniera quasi insensibile e vicinissimo alla morte, mentre la psyche, 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»: ibi, 38 3c-f; «Diceva che la sua psyche, 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 psyche, quando volesse, lo abbandonasse e ritornasse»; Plin., nat. 7, 174: «Tra gli esempi (scil. di uomini che sembravano morti) abbiamo trovato anche l'anima di Aristea, vista volare in Proconneso fuori dalla bocca, in figura di corvo»; Clem. Alex., Strom. 1, 21: «Si dedicava alla profezia [...] anche Aristea di Proconneso»; Apollon., Hist. mir. 2: «Si racconta che Aristea 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».

¹¹⁸ La bibliografía è vastissima: si veda per tutti A. Bernabé. El mito órfico de Dioniso y los Titanes, in A. Bernabé - F. Casadesùs (eds.), Orfeo y la tradición órfica. Un rencuentro, vol. 2, Ediciones Akal, Madrid 2008, pp. 591-608. Si tratta in generale di un'ottima panoramica su tutti gli aspetti legati al cosiddetto orfismo. Contra: R.G. Edmonds III, Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin, in «Classical Antiquity» 18 (1999), pp. 35-73. Cfr. anche le considerazioni in Id., Redephining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 296-391, con bibliografia; A. Henrichs, Dionysos Dismembered and Restored to Life: The Earliest Evidence (OF 59, 1-11), in M. Herrero de Jàuregui et al. (eds.), Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments, W. de Gruyter, Berlin - Boston 2011, pp. 61-68; P. Corrente, The Gods Who Die and Come Back to Life: The Orphic Dionysus and his Parallels in the Near-Est, ibi, pp. 69-76. Mail dibattito si trascina dall'epoca di Wilamovitz. Un prezioso documento, ancora suscettibile di nuove interpretazioni, sono le famose tavolette ossee da Olbia Pontica (Ucraina), con la menzione del termine «orfici» o «orfico», se inteso come epiteto di Dioniso, citato nelle stesse tavolette. In questa sede non è possibile trattarle in modo specifico per motivi di spazio. Cfr. l'edizione (in lingua inglese, dopo la prima pubblicazione in russo a cura di A.S. Rusiaeva nel 1978) di M.L West, The Orphics of Olbia, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 45 (1982), pp. 17-29. Cito per tutti la recente ed efficace messa a punto critica di F. Ferrari, Dioniso, Orfeo e le piastre ossee di Olbia, in F. Castelli - S.M. Barillari - A. Scibilia (eds.), Il canto di Orfeo. Poesia - Rito - Magia. Atti del XVII Convegno Internazionale (Rocca Grimalda, 22-23 settembre 2012), Aracne, Roma 2015.

I riferimenti più antichi, rintracciabili in Erodoto, come abbiamo visto sembrano alludere a un viaggio di corpo e anima, e a una traslazione di tutta l'unità psicosomatica. Ma nel racconto ambientato a Metaponto. invece, è enfatizzata la precedente forma biologica (o esistenza) assunta da Aristea. Aggiungiamo solo che l'arrivo di Aristea a Metaponto e il messaggio da lui annunciato sono interpretabili come una vera e propria rifondazione cultuale, paragonabile alla fondazione della città. In questo senso va intesa la chiara menzione del corvo, che è ricordato accanto ad Apollo nei casi di fondazione delle colonie¹²¹. La rifondazione avviene con la legittimazione di Delfi, e lascia intravedere un dibattito, interno alla città di Metaponto, sulla necessità di seguire le indicazioni di Aristea. Ouesto particolare spiega e giustifica l'erezione di una statua ad Aristea. venerato come *eroe*, alla stregua, a mio avviso, degli eroi fondatori di colonie¹²². La chiara affermazione attribuita ad Aristea, «lui che adesso era Aristea, ma che allora, quando seguiva il dio, era un corvo» (Hdt. 4, 15, 2), 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/cultuale dagli ambienti pitagorici: dallo stesso Pitagora, trasferitosi nella colonia achea dopo la fuga da Crotone, 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 Proconnesio¹²³.

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 Aristea nel novero dei

¹²¹ L'episodio più noto è la trasformazione in corvo di Apollo nella saga di fondazione della colonia di Cirene (Callim., *Hymn. Ap.* 65 ss.). Il corvo come guida dei coloni è attestato anche nella fondazione di Magnesia, Korakes, Mallos, Cardia e nella fondazione del tempio di Apollo Pitico. Cfr. E. Dettori, *Aristea «corvo» e «sciamano»?*, cit., pp. 89-90.

¹²² Sui luoghi di culto, le testimonianze di culti ritenuti sciamanici in Grecia antica e i sepolcri dei fondatori di colonie, cfr. la sintesi di A. Bottini, *Archeologia della salvezza*, Longanesi, Milano 1992, pp. 92-103 (con analisi dell'episodio di Aristea). Sulla documentazione archeologica dell'altare di Apollo e della statua voluti da Aristea, rintracciata nell'area detta del *manteion*, cfr. A. De Siena, *Metaponto: problemi urbanistici e scoperte recenti*, in E. Greco (ed.), *Siritide e Metapontino. Storie di due territori coloniali*, Pandemos, Napoli - Paestum 1998, pp. 141-170; alcune considerazioni sul *manteion* sono anche in A. Caruso, Mouseia *pitagorici in Magna Grecia: questioni topografiche e culturali*, in «Atti e Memorie della Società Magna Grecia» 5 (2013), pp. 530-553. Il complesso attende un'edizione completa.

¹²³ Sul culto di Apollo Licio e sull'Apollo Hyperboreo a Metaponto si trovano interessanti considerazioni in D. Giacometti, *Metaponto*, cit., pp. 28-51.

Pitagorici di Metaponto¹²⁴. Il *trait d'union*, a mio avviso, più che nelle regioni scitiche, va cercato nell'origine ionica di Aristea (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 delfico¹²⁵. 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, che abbiamo già visto in relazione con possibili pratiche pitagoriche e 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 Delo¹²⁶.

4. Il doppio e la grotta

Il riferimento all'ubiquità, alle sparizioni e alle comparse del corpo di Aristea potrebbe essere chiarito, ancora una volta, in senso rituale. L'ubiquità era una delle facoltà attribuite anche a Pitagora dalle fonti: il filosofo era in grado di comparire nello stesso momento in luoghi molto distanti tra loro¹²⁷. Ma, provando a non liquidare queste narrazioni come semplice letteratura miracolistica, potrebbe essere utile chiedersi se anche questi connotati, in apparenza fantastici, non si inseriscano in un sistema di "segni" rituali, come abbiamo ipotizzato nel caso dell'episodio erodoteo di Aristea.

In effetti, quello che potremmo chiamare il "tema del doppio" ritorna nelle vite dei personaggi che le fonti antiche connotano come capaci di superare i limiti dell'esistenza umana: nel caso di Pitagora si è parlato di «doppi sincronici e diacronici», in riferimento alla possibilità della coesistenza di una stessa *identità* nel medesimo mondo o lasso temporale, o se lo stesso individuo esista in mondi differenti con differenti incarnazioni¹²⁸.

Aristea, uno dei *deuteropotmoi*, "muore" e rinasce, scompare e ritorna sotto forme diverse o con un nuovo portato di conoscenza (il viaggio narrato negli *Arimaspeia*); Pitagora è il protagonista di un passaggio verso un mondo "altro", quello dell'Ade, ma al tempo stesso mantiene, a detta di Ermippo, consapevolezza degli eventi occorsi nel mondo di superficie, come se un Pitagora "altro" fosse restato nella realtà dei mortali.

¹²⁴ Iambl., V. Pyth. 267. Si veda M. Giangiulio, Pitagora, cit., p. 120.

¹²⁵ Cfr. A. Mele, *Pitagora filosofo e maestro di verità*, cit., pp. 74-75.

¹²⁶ Cfr. D. Giacometti, *Metaponto*, cit., pp. 48-49.

¹²⁷ Cfr. Porph., *V. Pyth.* 27: «Pressoché unanime è la notizia che in un solo ed identico giorno egli fu presente tanto a Metaponto in Italia quanto a Tauromenio in Sicilia, conversando in entrambi i luoghi con gli amici, benché le due località fossero separate da una distanza di molti stadi, sia per terra sia per mare, che richiederebbe un viaggio di moltissimi giorni»

¹²⁸ Cfr. S. Rocchetta, *Tornare al mondo. Resurrezioni, rinascite e doppi nella cultura antica*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 21-23.

Il tema del doppio potrebbe essere stato un modo di rappresentazione antico per indicare questa liminalità in un contesto anche rituale. Una fonte iconografica, forse, ci ha conservato la rappresentazione in immagini di tale fenomeno. Un vaso a figure rosse, il cosiddetto "cratere Hope", conservato al British Museum di Londra (fig. 3) e databile all'inizio del IV secolo a.C., riproduce una scena dai tratti enigmatici, analizzata da Claude Bérard nel suo fondamentale studio sulle rappresentazioni di *anodoi*¹²⁹. L'ambientazione è quella della grotta, «l'antre bachicque», una caverna stilizzata tramite un tratto ondulato. Sulla sinistra, una figura seduta, inquadrata da una menade e da un satiro, osserva l'anodos di un altro personaggio, in tutto identico, che emerge dalla terra. Sembra dunque trattarsi della raffigurazione dell'anabasi del dio che trionfa sulla morte in senso lato, come pare indicare lo scettro che tiene in mano, in luogo del più tradizionale tirso. Questa duplicazione ha suscitato molte perplessità tra gli studiosi, da Nilsson a Metzger¹³⁰: come spiegare il raddoppiamento del dio e i suoi attributi inconsueti? Sul secondo aspetto, H. Metzger è ricorso all'identificazione con Iacchos sulla base di due attestazioni in cui un ipotetico Iacchos reggerebbe lo scettro; ma nessun elemento nella scena sembra rimandare ai misteri di Eleusi, come ha chiarito C. Bérard. La soluzione sembra essere quella di un'interpretazione rituale, come già aveva intuito Jane Harrison e come le scoperte di documenti iniziatici quali le lamine auree ci hanno permesso ora di comprendere¹³¹. Il dio con lo scettro, peraltro presente con questo attributo anche in un grande cratere di Ferrara, è Dioniso, che assiste a un suo rito misterico. Dioniso è l'iniziato per eccellenza, il bacchos, e in questa declinazione può osservare la propria *anodos*. Ma i due personaggi, in questo gioco polisemico, sono interpretabili anche come il "maestro" e l'iniziando, l'adepto. Altri dettagli, come il piatto di offerte retto dalla menade a destra della grotta e la base a scalini sotto i piedi della stessa figura, sembrano indicare una

¹²⁹ Cfr. C. Bérard, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chtoniens*, Institut Suisse de Rome, Berne 1974, pp. 103-105; pl. 10, fig. 34.

¹³⁰ Cfr. H. Metzger, *Dionysos Chtonien d'après les monuments figurés de la période classique*, in «Bullettin de Correspondence Héllenique» 68 (1944), pp. 296-339, dove è riportato il dibattito all'altezza del dopoguerra. Per una discussione sul tema dell'antro bacchico, in cui viene citato anche il cratere Hope, cfr. lo studio capitale di H. Lavagne, Operosa antra. *Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, de Boccard, Rome - Paris 1988, pp. 87-95. Sul tema del doppio in relazione a Dioniso e alla tragedia euripidea *Le Baccanti*, cfr. M.E. Mirto, *Il dio nato due volte: l'etimologia delle Baccanti tra fede religiosa e critica del mito*, in «Philologus» 154 (2010), pp. 3-24. Cfr anche il commento di V. Di Benedetto, in *Euripide. Le Baccanti*, Rizzoli, Milano 2004.

¹³¹ Cfr. J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Princeton University Press, Princeton 1922, p. 406. Sul significato del termine *bacchos* cfr. A. Jiménez San Cristòbal, *The Meaning of βάχχος and βαχχεύειν in Orphism*, in G. Casadio - P.A. Johnston (eds.), *Mystic Cults*, cit., pp. 46-60; M.A. Santamaría, *The Term βάχχος and Dionysos βάχχιος*, in A. Bernabé *et al.* (eds.), *Redefining Dionysos*, W. de Gruyter, Berlin - Boston 2013, pp. 38-57.

situazione contestualizzata e strutturata; in altri termini, qui è illustrato un rito nel suo svolgersi, e non una scena mitologica.

Le iniziazioni e i riti dionisiaci, come è noto, avevano negli antri, naturali o artificiali, e negli ambienti sotterranei, un luogo elettivo di svolgimento¹³². Più che a un generico significato di risveglio della natura e della vegetazione simboleggiato dal dio che torna dall'Ade, credo che qui il senso primario sia quello della rinascita mistica, o comunque di un momento fondamentale dell'iniziazione, soprattutto se consideriamo l'orizzonte cronologico del cratere, gli inizi del IV secolo a.C. Il gioco delle allusioni poi potrebbe essere più complesso: in questo caso, il dio e l'iniziato che diventa *bacchos* si sovrappongono, non solo simbolicamente, ma anche iconograficamente. Dioniso che "guarda", inoltre, rimanda a una dei momenti decisivi del rito misterico, quello della *epopté*, della contemplazione che è disvelamento.

Lo sdoppiamento, che vediamo tornare nelle vicissitudini di personaggi protagonisti di catabasi, attori del superamento dei limiti umani, e capaci di moltiplicare la propria «unità psicosomatica», potrebbe essere stato, nelle narrazioni letterarie a noi giunte, la modalità di rappresentazione di questo passaggio che si realizzava nei riti compiuti in ambienti sotterranei, nel *chasma* luogo elettivo nella biografia mitica di Dioniso e di altre divinità in comunicazione con l'uomo.

La "sparizione" del corpo di Aristea, allo stesso modo, nel racconto delle fonti del V secolo a.C., e di quelle successive, potrebbe essere il "fossile" di pratiche rituali già incomprese dagli autori che ne tramandano notizia, e che prevedevano il soggiorno in ambienti sotterranei, in *adyta* simbolo dell'Ade, e il ritorno con uno *status* di conoscenza divino.

Così, l'accenno di Gregorio Nazianzieno ad un *adyton* dove Aristea si sarebbe nascosto, lungi dall'essere una rielaborazione tarda e razionalizzante, potrebbe conservare il ricordo di un reale e originale $\varkappa\alpha\tau\alpha$ $\gamma\eta\varsigma$ oi $\varkappai\sigma\varkappa$ ov, divenuto poi, nelle fonti di Erodoto, la bottega di uno scardassiere, non meno enigmatica per chi ascoltava i racconti dello storico greco.

¹³² Cfr. C. Bérard, Anodoi, cit., p. 105; C. Isler-Kerényi, New Contributions of Dionysiac Iconography to the History of Religions in Greece and Italy, in G. Casadio - P.A. Johnston (eds.), Mystic Cults, cit., pp. 61-72. Per l'ipotesi di un legame tra misteri dionisiaci (con un ambiente sotterraneo) e le feste Lernee, cfr. G. Casadio, Préhistoire de l'initiation dionysiaque, in A. Moreau (ed.), L'initiation. Actes du colloque international de Montpellier (11-14 avril 1991), vol. 1 (Les rites d'adolescence et les mystères), Publications de la Recherche, Université Paul Valéry, Montpellier 1992, pp. 209-213. Per una panoramica generale cfr. A.F. Jaccottet, Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme, Akanthus, Zürich 2003; R. Schlesier (ed.), A different God? Dionysos and Ancient Polytheism, W. de Gruyter, Berlin - Boston 2011. Ringrazio Ezio Albrile e Giancarlo Mantovani per i suggerimenti, gli stimoli e le indicazioni bibliografiche, soprattutto per quanto riguarda l'area del Vicino Oriente. Le conclusioni e le eventuali lacune contenute in questo articolo sono ovviamente responsabilità di chi scrive.



Fig. 1: La grotta di Eubuleo a Eleusi, ingresso.



Fig. 2: Cratere a calice a figure rosse del Pittore di Dolone; lato A: Nekya di Odisseo.

172 Alessandro Coscia



Fig. 3: Cratere "Hope", anodos di Dioniso (dettaglio, Dioniso seduto).



Fig. 4: Cratere "Hope", anodos di Dioniso (dettaglio, anodos di Dioniso).

Sommario

Tessa Canella, Prefazione	
Arduino Maiuri, Introduzione	
Metodologia	
CARMINE PISANO, La categoria di "grotta sacra" tra testi classici e sto- riografia moderna	2
Preistoria	
Alberto Cazzella - Alessandro Guidi, Aspetti simbolici connessi con le grotte nell'Italia centro-meridionale dal Neolitico alla prima età del ferro	۷
Grecia e Roma	
GÉRARD CAPDEVILLE, Caverne cretesi	(
LUIGI ARATA, A proposito dell'antro Zerinzio	(
ALESSANDRO COSCIA, L'antro sottoterra. Catabasi e riti di immortalizza- zione da Pitagora ad Aristea di Proconneso	12
MARCO DUICHIN, Il sonno di Epimenide. La caverna, lo scorrere so- prannaturale del tempo e il viaggio sciamanico nell'aldilà	1′
CLARA DI FAZIO, Giunone, le vergini e l'antro del serpente	2
ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ, Architettura e religione. Il mithraeum come rappresentazione simbolica della grotta	2
Cristianesimo	
TESSA CANELLA - LAURA CARNEVALE - DANIELA PATTI, La grotta sacra nel culto micaelico. Dalla tipologia garganica al santuario di s. Michele al Monte Tancia	2

414 Sommario

Santino Alessandro Cugno - Franco Dell'Aquila, Alcune os- servazioni sui baldacchini rupestri dell'altopiano ibleo	275
Federico Caruso - Federico Lizzani - Stefano Iafrate, <i>Le grotte</i> pelopie e il culto di San Marciano a Siracusa	308
GIORGIA GRANDI, Loci amoeni, creature fantastiche e paesaggi incontaminati. Le grotte nelle biografie geronimiane tra realtà e stereotipo	324
MARIANGELA MONACA, Tecla e la grotta. Una via di ascesi al femminile	355
GIANROBERTO SCARCIA, Una grotta Circium versus da terra d'Islam a terra cristiana	373
Collaboratori	385
Indice dei nomi	393