

Figure sciamaniche tra mito e storia nel mondo greco arcaico

di Elena Nonveiller

Nella Grecia arcaica, tra l'VIII e il VI secolo a.C., è attestata, da diverse fonti letterarie, storiche, epigrafiche ed archeologiche, la presenza di figure di veggenti, guaritori, taumaturghi ed evocatori di spiriti, morfologicamente assimilabili agli sciamani euroasiatici, in grado di prevedere il futuro, guarire, compiere purificazioni, esorcismi, adoramenti e sacrifici, entrando in contatto con l'aldilà. Si tratta di una pluralità di soggetti che, al di là delle loro specificità, presentavano delle caratteristiche comuni: figure polifunzionali che racchiudevano in sé saperi e facoltà non ancora specializzati; esperti professionisti di riti¹ che, in linea con Mauss, potremmo definire 'magici', in quanto non rientravano in un culto organizzato e ufficiale, ma avevano il carattere di «cerimonie private e segrete, celebrate nell'oscurità» (Mauss [1965: 18-9, 180]) Questi individui dai poteri straordinari erano spesso organizzati in confraternite e trasmettevano la propria *sophia* e *techne*, per lo più, di padre in figlio. Tale trasmissione, che non escludeva forse riti di passaggio o iniziatici, era però unicamente orale, dal momento che la civiltà greca arcaica non può essere ancora considerata propriamente una civiltà della scrittura, come ha sottolineato Havelock, analogamente agli antichi popoli 'illetterati' delle steppe eurasiatiche (Havelock [1973; 1993]).

Nelle fonti storico-letterarie di età classica le notizie su queste figure ci giungono soprattutto dai loro detrattori che ne denunciavano comportamenti e pratiche, esprimendo diffidenza, se non aperto disprezzo nei loro confronti, stigmatizzandoli spesso come ciarlatani e

¹ Così viene definito il *mágos* nel papiro di Derveni in Burkert [1996: 52].

impostori. Tra questi ricordiamo l'anonimo autore del trattato *De morbo sacro*, – incluso nel *Corpus Hippocraticum* – in cui troviamo menzionati personaggi che, analogamente ai *tempestarîi* romani, ritenevano di saper far scendere la luna, far sparire il sole, provocare pioggia o siccità, per mezzo di riti (*teletai*) o di altre facoltà mentali (*gnomai*) (Ippocrate, *De morbo sacro*, 29-31, in Di Benedetto - Lami [1994: 219]). L'autore del trattato scrive: «A me sembra che i primi ad aver sacralizzato tale malattia [il morbo sacro] siano stati uomini tali quali vi sono anche ora: maghi (*magoi*)², purificatori (*kathartai*), questuanti (*agyrtaï*) e ciarlatani (*alazones*)» (Ippocrate, *De morbo sacro*, 10, in Di Benedetto - Lami [1994: 220]); aggiungendo che costoro,

ritenendosi assai devoti e saccenti, erano soliti curare i loro pazienti per mezzo di magie (*magheiai*), sacrifici (*thyoi*), purificazioni (*kathartai*) e incantamenti (*epoidai*), come se le malattie fossero causate da una contaminazione (*miasma*), da una possessione o fossero vittime di una qualche fattura effettuata da altri uomini (ibidem: 39-40, p. 22).

Platone denunciava come tali

ciarlatani ed indovini si presentassero alle porte dei ricchi e li convincessero con sacrifici ed incantesimi per ottenere dagli dèi il potere di rimediare [...] per mezzo di determinate evocazioni e magici legami, perché, dicevano, persuadevano gli dèi a servirli (Platone, *De re publica*, II, 364 b-c; in Idem [1990: 71]).

Il sospetto è che si trattasse di figure che precedentemente avessero goduto di un certo prestigio, ma che poi, forse a causa del razionalismo del V secolo a. C. (cfr. Dodds [1997: 239-42]), l'avessero progressivamente perso, sebbene molte persone continuassero ancora a rivolgersi a loro, anche dietro compenso in denaro, per ottenere previsioni sul futuro, guarigioni e purificazioni di vario tipo. Nelle denunce degli autori di età classica resterebbero quindi le tracce di precedenti saperi che, per quanto deterioratisi, affondavano le proprie radici in un'epoca precedente. Già Erwin Rohde osservava che «nella Grecia arcaica sorgevano uomini che di loro volontà si costituivano mediatori tra la divinità e il singolo individuo; nature, senza dubbio dotate d'una eccitabilità spinta fino al fanatismo e d'una spiccata tendenza a lanciarsi nell'alto, verso l'irraggiungibile» (Rohde [1970: II, 396]).

² Termine divulgato da Erodoto dal V secolo in poi, secondo cui i *magoi* sarebbero un *genos* particolare dell'etnia dei Medi (Erodoto, I, 101), cfr. Hartog [1992: 166-9]).

Se analizziamo certe notizie a margine, presenti in diverse fonti greche di età arcaica e classica, ci accorgiamo come emergano delle figure assai più complesse da quelle delineate dai suddetti autori e intrise di una poliedrica sapienza (*sophia*) che andava scomparendo.

Uno dei termini che ricorre più frequentemente riferito a queste figure è quello di guaritore-veggente (*iatromantis*), che ci sembra il più adatto a definirli non solo per questo motivo, ma anche per il fatto che riassume le due funzioni principali che essi svolgevano: quella di veggenti e quella di guaritori; funzioni che si presentavano intrinsecamente connesse, dal momento che le loro azioni taumaturgiche e loro riti di purificazione e guarigione erano sempre associati alla preveggenza; dono che aveva come unica fonte il mondo sovrannaturale, cui accedevano mediante viaggi estatici e da cui ottenevano saperi straordinari. Gli *iatromanteis* erano in grado di conoscere il passato, il presente e il futuro, denunciano un antico rapporto fra pratiche di guarigione e controllo delle dimensioni del tempo che fa ipotizzare la possibilità di una genealogia comune tra fra mantica e medicina, attestata altresì dalla stessa parola *iatromantis*. Sono proprio le capacità predittive della mantica che consentono la diagnosi (attraverso l'anamnesi clinica del paziente), la terapia e la prognosi della iatrica. Lo *iatromantis*, come lo sciamano, sapeva varcare la soglia tra visibile e invisibile, in quanto era in grado di reperire i segni (sintomi) visibili dell'invisibile, connettendoli a un ordine occulto e latente. Lo *iatromántis* non era onnisciente ma era in grado di entrare in comunicazione con gli dèi onniscienti, garanti dell'ordine divino del mondo, attraverso rivelazioni, sogni, visioni, allucinazioni e *déjà-vus*. Le capacità terapeutiche dello *iatromantis* erano perciò strettamente connesse alle sue capacità predittive. I fenomeni visibili superficiali divengono segni ed indizi (sintomi) di quelli invisibili profondi, che rimandano a delle coordinate spaziali verticali oppostive tra alto e basso. Ciò presuppone che l'ignoto, l'invisibile e il profondo presentino strutture e forme d'ordine analoghe e corrispondenti a quelle note, visibili e superficiali, presupponendo un fitta rete di corrispondenze e similarità tra microcosmo e macrocosmo. Solo assumendo tale principio 'analogico' si può capire come lo *iatromantis*, esattamente come fa lo sciamano, sia in grado di inferire l'invisibile dal visibile.

Tali aspetti sono individuabili per l'appunto, soprattutto in alcune figure greche arcaiche, dai tratti tipicamente sciamanici, provenienti da diverse zone geografiche, per lo più ai confini del mondo greco, collocabili tra mito e della storia, quali lo scita Abari, Aristea di Proconne-

so, Ermotimo di Clazomene, Epimenide di Creta, Cleonimo di Atene, Leonimo di Crotona, il tracio Zalmoxis e Melampo. Alcuni tratti analoghi sono riscontrabili qua e là anche in figure di sapienti e filosofi, quali Pitagora ed Empedocle, e, in misura minore, in Parmenide e Socrate. Le cui notizie biografiche presentano fenomeni connessi all'ubiquità, alle traslazioni nello spazio e nel tempo – sia fisiche che psichiche –, lunghi ritiri in dimore sotterranee, purificazioni e guarigioni prodigiose.

Con un approccio metodologico comparativista, tenteremo di mettere in luce, a partire dalle varie testimonianze letterarie relative alle vicende biografiche dei personaggi sopracitati (ma menzionandone talvolta anche altri), i motivi che ci sembrano significativamente rapportabili all'universo culturale e religioso dello sciamanesimo, soprattutto euroasiatico. Tali motivi, che tratteremo tematicamente qui di seguito, corrispondono altresì alle facoltà sovranaturali, di cui si dice fossero dotati questi personaggi, quali l'ubiquità, che permetteva loro di compiere dei 'viaggi dell'anima', per giungere sino al terimorfismo, passando attraverso le loro facoltà e pratiche ascetiche, mantiche, iatriche e taumaturgiche.

Le fonti e le testimonianze letterarie antiche, per la quasi totalità greche, di cui ci siamo avvalsi, sono comprese nell'ampio arco temporale che va dall'età arcaica e classica greca fino all'epoca tardo antica. Per quanto riguarda invece le notizie relative allo sciamanesimo euroasiatico, ma non solo, ci siamo riferiti a testimonianze indirette desunte da vari studi moderni e contemporanei.

Ubiquità e viaggi dell'anima

Il motivo del 'viaggio dell'anima' o 'volo magico' e delle traslazioni spazio-temporali, cui è connesso anche il tema dell'ubiquità, è presente in molte di queste figure a metà tra mito e storia. Tra queste ricordiamo lo scita Abari, il quale avrebbe compiuto un viaggio dalla Scizia fino in Grecia a cavallo di una freccia che portava con sé «per tutta la terra» (Erodoto, IV, 36: *κατά πάσαν τήν γήν*). Il motivo della freccia è rapportabile allo sciamanesimo siberiano (cfr. Meuli [1935: 125], Dodds [1997: 171-2]), in particolare ai Buriati, per i cui sciamai le frecce hanno molteplici funzioni: vengono non solo cavalcate nei loro viaggi oltremontani, ma usate anche per richiamare le anime dei malati e per la divinazione, in base alla loro traiettoria (Mikhailovsky [1895:

128,135, 69, 99]). Tra i Tartari la freccia rappresentava una sorta di *alter ego* dello sciamano: era infatti diffusa la credenza che la sua anima più esterna abitasse appunto una freccia (cfr. Chadwick - Zarmunsky [1969: 311]).

Famose erano le estasi di Aristeia di Proconneso (un'isola nel Mar di Marmara), il quale si dice riuscisse volontariamente a staccare l'anima dal corpo (Suda, *s.v.* Ἀριστέας) e a volare nell'etere come un uccello (Massimo di Tiro, 10, 2e; 38, 3d) sotto forma di corvo (Erodoto, IV,15)³. Egli potendosi spostare in volo da un luogo altro aveva perciò il dono dell'ubiquità. A questo proposito si narra che alla notizia della sua morte a Proconneso fosse stato visto il medesimo giorno a Cizico o a Metaponto (Erodoto, IV, 11-12; Apollonio di Tiana, *Hist. mirab.*, 2, 44); dopo sette anni di sparizione dal mondo sarebbe miracolosamente riapparso, per poi scomparire e ricomparire nuovamente molti anni più tardi⁴.

Durante le sue catalessi il suo corpo esanime si dice si trovasse in uno stato di morte apparente, come uno sciamano il cui corpo sembra giacere senza vita mentre la sua anima è impegnata nel suo "volo magico". Il dono dell'ubiquità, di cui godevano sia gli sciamani che tali personaggi greci, appare strettamente connesso al concetto di separazione dell'anima dal corpo e di «escursione psichica» (Dodds [1997: 193]). Accade infatti che l'anima (*psyche*) in particolari stati ipnotici quali il sogno, la *trance* e l'estasi abbandoni il corpo e viaggi verso altri mondi. Questa perdita di coscienza che permette allo sciamano di vivere esperienze sovrasensibili ed accedere a saperi straordinari può realizzarsi solo a partire da un'uscita dalla condizione mortale ed un ingresso nella sfera del sacro. Le teniche atte a favorire la separazione dell'anima dal corpo tramite digiuni, mortificazioni, incubazioni ed astinenze di vario tipo rappresentano dei riti di passaggio che mirano a liberare l'uomo dal corpo profano per farlo rinascere in un corpo sacro. Come s'è detto, l'anima appare libera dal corpo solo in particolari momenti e in tutte quelle circostanze in cui l'uomo non ha coscienza di sé, del proprio pensiero e delle proprie azioni. Dodds, riprendendo un concetto di Rohde [1970: II, 407]), parla di «Io occulto» (Dodds [1997: 194]), intendendo quella potenza invisibile ed indistruttibile

³ Il corvo era com'è noto un animale sacro ad Apollo, e, grazie all'acutissima vista di cui era dotato, simboleggiava l'occhio del dio

⁴ Dopo duecentoquarant'anni secondo Erodoto (IV, 14).

che vive dentro l'uomo ed emerge solo durante l'estasi, il sogno o la catalessi.

Il sonno essendo connesso all'esperienza onirica porta l'uomo in una dimensione altra rispetto al luminoso stato di veglia, facendolo uscire da sé. Già Eraclito osservava come ognuno nel sonno si ritirasse in un mondo proprio⁵. Il sonno e l'oscurità, sebbene siano spesso associati – soprattutto nella tradizione occidentale – alla sfera della morte e all'esperienza dell'annullamento, tuttavia presso molte popolazioni 'primitive' essi vengono vissuti come momento di grande vitalità poiché i sogni fanno accedere ad una surrealtà altrimenti preclusa. Nel sogno l'anima dell'uomo è attiva, sale in Cielo o si introduce nel Regno dei Morti e degli Spiriti, vale a dire in mondi che costituiscono dei 'doppi' rispetto alla terra. Probabilmente per questo motivo Tylor aveva visto nelle immagini del sogno l'origine della nozione di doppio e il punto di partenza dell'animismo.

Pindaro parlava di un'immagine, di una «parvenza di vita» (Pindaro, fr.131 b: Snell-Mähler [1959: 4 /A 9], Colli [1990: 126]) che rimaneva attiva durante il sonno. Analogamente Senofonte riteneva che l'anima nel sonno godesse della massima libertà (Senofonte, *Cyropedia*, VIII, 7, 21) e Aristotele che questa fosse anzi più attiva che non nello stato di veglia poiché aveva modo di raccogliersi su se stessa e presagire il futuro (Aristotele, *de divinitate somnium*, 463 b, 464 a). Il sogno è perciò produttivo: le immagini dei sogni sono infatti capaci di trasformare le cose viste durante il sonno in λόγος, inteso come riflesso del trascendente. Le tenebre sono occasione di visioni divine per l'uomo anche per gli sciamani, presso i quali l'esperienza onirica, oltre a sottrarre l'uomo dai limiti spazio-temporali, permette loro di vedere l'invisibile e di entrare in comunicazione con il divino.

Il sogno, che rappresenta la vista dell'anima o di una delle anime dello sciamano⁶, è sempre portatore di significati pregnanti, in quanto frutto del contatto con il mondo degli spiriti, dal quale lo sciamano ottiene visioni e rivelazioni riguardo il passato, il presente e il futuro. La vocazione sciamanica avviene quasi sempre in sogno, dove il futuro

⁵ Eraclito, fr. 9: «Per i desti il mondo è uno e comune, ma quando prendono sonno si volgono ciascuno al proprio» (Diano [1980: 11]).

⁶ Presso molte popolazioni siberiane che praticano lo sciamanesimo è infatti diffusa la credenza che lo sciamano possa avere una o più anime (fino a sette tra i siberiani). Gli Yukaghiri credevano che quando un uomo morisse le sue tre anime si separassero in questo modo: la prima restasse presso il cadavere, la seconda si dirigesse verso il 'Paese delle Ombre' e la terza salisse in cielo: cfr. Perrin [1992: 14-5].

sciamano viene chiamato dagli spiriti. E' durante il sonno che lo sciamano vive l'incubo dello smembramento iniziatico da parte dei dèmoni che fanno a pezzi il suo corpo. Nel sonno lo sciamano è solito comunicare con i defunti, gli antenati e gli spiriti protettori, dai quali ottiene saperi inaccessibili ai comuni mortali. I sogni costituiscono non solo la principale fonte di ogni sapere per lo sciamano, ma contribuiscono anche alla demiurgica plasmazione del mondo. Presso le popolazioni sciamaniche e in generale in tutte le società 'primitive', la 'creazione' del mondo non è un'opera compiuta, ma in continua trasformazione. Costituisce cioè un processo *in fieri* che continua attraverso le rivelazioni oniriche dello sciamano. Ogni conoscenza che concerne la creazione è acquisita per mezzo del sogno: l'esperienza onirica soggettiva dello sciamano diviene così elemento della cultura dell'intera collettività. Pertanto il sogno sciamanico, consentendo questo passaggio dal soggettivo al collettivo, serve, in quanto veicolo e strumento dell'immaginario collettivo, ad introdurre nel gruppo etnico un nuovo tratto culturale, contribuendo così alla costruzione della cultura di un popolo. I messaggi onirici che lo sciamano riceve dagli spiriti continuano i miti, li completano o più esattamente li adattano a nuove situazioni⁷. I sogni dello sciamano, perpetuando i miti della creazione, assumono un carattere fondativo, essendo essi stessi creatori di nuovi aspetti culturali e nuove istituzioni sociali. Presso molte popolazioni dell'America settentrionale le nuove 'medicine', i passi di danza o i canti magici vengono appresi dallo sciamano durante il sonno (cfr. Bastide [1972]). Tramite il sogno ogni fenomeno naturale si trasforma quindi in fenomeno culturale: il 'primitivo' fabbrica la cultura a partire dalla natura. Eraclito scrive: «i dormienti sono operatori e cooperatori degli eventi del mondo» (Eraclito, fr. 11: trad. in Diano [1980: 11]).

Lo sciamano, in quanto eroe culturale, attraverso il suo viaggio nell'aldilà fonda la realtà dell' 'al di qua', trasformando l'universo e conferendogli significato. Ogni viaggio è infatti profondamente connesso al mutamento, che implica una ri-definizione e ri-organizzazione dell'universo conosciuto con una continua re-visione dell'orizzonte simbolico. Il viaggio sciamanico appare perciò come «un percorso ordinatore attraverso un cosmo in attesa di forma» (Scarpi [1992: 43]),

⁷ Nel mondo sciamanico vi è infatti continuità tra mito e sogno, nel senso che le immagini dei sogni vengono date dai miti e, a loro volta, i miti stessi si complicano e si arricchiscono dei nuovi elementi che essi incorporano, aggiungendosi a quelli più antichi, per mezzo delle rivelazioni oniriche.

ove ogni variazione della prospettiva geografica conduce inevitabilmente ad una riconsiderazione dell'ordine cosmico.

Solo gli dei, gli eroi o persone eccezionali possono innalzarsi al cielo o scendere agli Inferi, varcando le porte di quell'oltre, ignoto ai comuni mortali. Gli sciamani però, essendo specialisti dell'estasi e del sogno, non si sentono estranei in questo mondo 'altro' in cui si avventurano, poiché essi stessi fanno parte integrante di tale mondo, avendo accolto in sé l'alterità.

Si narra che anche Empedocle fosse esperto in catalessi, tanto che gli fu attribuita la paternità di un trattato intitolato appunto *Peri apnou*, in realtà scritto da Eraclide Pontico, almeno secondo la notizia tramandataci da Diogene Laerzio (Diogene Laerzio, VIII, 59 ss.) In quest'opera la catalessi era trattata come una malattia che interessava il corpo per trenta giorni e lo manteneva in uno stato di morte apparente, senza respiro e senza pulsazioni. Vi si narrava anche un curioso episodio che aveva per protagonista Empedocle, il quale, dopo aver salvato una donna dalla catalessi, sarebbe improvvisamente sparito in cielo, chiamato da una voce⁸. Il motivo della morte per traslazione corporea e dell'ubiquità era molto diffuso nelle antiche leggende tradizionali intorno agli sciamani, prevalentemente di area siberiana⁹. Presso gli Yakuti una leggenda narra la prodigiosa ascesa in cielo dello sciamano, il quale, mentre sciamanizzava, fu innalzato al cielo da un prodigioso vortice che entrò nella sua iurta. Di costui non si seppe più nulla, ma molti anni più tardi ricomparve (cfr. Vegge Saccorotti [1999: 164-6]).

Ermotimo di Clazomene effettuava viaggi oltremondani che talora duravano anche molti anni, dai quali la sua anima tornava ricca di conoscenze profetiche. Plinio narra come Ermotimo fosse solito lasciare il suo corpo in uno stato intermedio tra la morte e la vita (Plinio, VII, 174). Plutarco ci ha tramandato su questo personaggio un curioso aneddoto: proprio quando Ermotimo sarebbe stato in uno di questi suoi momenti di catalessi, la moglie avrebbe chiamato i nemici del marito affinché bruciassero il suo corpo che giaceva inanimato perché non tornasse più in vita (*remeanti animae veluti vagina ademerint*: Plutarco, *De gen. Socr.*, 592c ss). Secondo Plinio questi nemici, appartenenti ad

⁸ La notizia risalente ad Eraclide pontico ci è stata tramandata da Diogene Laerzio (VIII, 60 sgg.); Plinio, *Naturalis Historia*, VII, 173; cfr. Bidez [1984: 160-3].

⁹ Cfr. Czaplík [1914: 176]. Secondo Grottanelli la leggenda sulla *translatio ad deos* empedoclea rimanderebbe piuttosto ad un modello mediterraneo arcaico di ascensione profetica (cfr. Grottanelli [1981: 649-70]).

una stirpe ostile, sarebbero stati i Cantaridi (Plinio, VII, 174), probabilmente membri di una confraternita dionisiaca (cfr. Bremmer [1979: 30-2]).

Clearco di Soli, un discepolo di Aristotele, e Cornelio Labeone ci informano su di un personaggio chiamato Cleonimo assai abile nelle catalessi, la cui anima, liberata dalle catene del corpo, amava contemplare la terra dall'alto. Ciò ricorda molto i rapimenti 'estatici' di Socrate, nei quali il sapiente era solito cadere. Diversi passi del *Simposio* platonico alludono alla frequenza con cui Socrate, assorto nei suoi pensieri, appariva assente e talvolta cadeva anche in veri e propri stati contemplativi. Proprio a causa di ciò si narra che Socrate fosse arrivato in ritardo al convito di Agatone, poiché, come spesso gli capitava, «per la strada [egli] tutto assorto, chi sa a che, in se stesso, rimaneva indietro» (Plat., *Symp.*, 174d). Nel medesimo dialogo Alcibiade racconta un curioso episodio intorno a Socrate: alla spedizione di Potidea, alla quale egli aveva preso parte e nella quale si era distinto per valore e coraggio, gli accadde di restare un intero giorno ed un'intera notte immobile in piedi, insensibile al freddo e alla fame concentrato nei suoi pensieri:

Fissatosi in non so che pensiero, s'era arrestato dove si trovava, e rimaneva lì ritto, fin dall'alba, a meditare; e come la cosa non gli riusciva, non desisteva, ma continuava, senza pur muoversi, la sua ricerca. [...] Egli stette finché spuntò l'aurora e sorse il sole. Allora, pregò il sole e se ne andò (*ibidem*: 220c-d).

In tale passo viene sottolineato come questi non fossero fenomeni casuali ed episodici, ma costituissero una pratica costante volta a sviluppare determinate capacità mentali di concentrazione e di astrazione dalla dimensione mondana¹⁰. Il fatto che tali rapimenti fossero abituali e potessero durare a lungo (*ibidem*: 174d) è significativo. Egli si appartava, in uno stato di completa insensibilità verso qualsiasi tipo di stimolo sensoriale, rimanendo immoto in piedi, del tutto indifferente al luogo ove si trovasse, sordo ad ogni richiamo esterno; il suo appare come uno stato di rapimento dei sensi, caratterizzato da isolamento, immobilità, insensibilità e concentrazione (anacoresi socratica). Sembra trattarsi di una pratica ascetica, una forma di esercizio spirituale, la cui origine va ricercata, da una parte, nella tradizione pitagorica,

¹⁰ A tali pratiche socratiche alludono anche diversi passi di Aristofane nelle *Nuvole* (in particolare 645-95; 700-5).

dall'altra nello sciamanesimo (cfr. Joly [1974: 67-9]; e cfr. anche le osservazioni di Susanetti [1992: 190]).

Questa sorta di stato catalettico, in cui entrava Socrate, durante il quale il suo corpo era presente, ma la sua mente assente, è assimilabile allo stato di morte apparente, in cui lo sciamano è solito cadere, quando la sua anima abbandona il corpo, per intraprendere il suo 'volo magico' verso mondi normalmente inaccessibili. Non dimentichiamo che nel *Simposio* Socrate viene paragonato non solo ad Eros, ma anche ad un saggio stregone, evocatore di spiriti (Plat., *Symp.*, 203 d 5), ad un abilissimo incantatore, il quale, per mezzo di sottili astuzie, tende insidie ai suoi interlocutori. Per questo Burkert parla di Socrate come di un evocatore di spiriti, il quale, grazie al potere che ha sulle anime altrui, s'impadronisce dei suoi interlocutori, riuscendo, attraverso la sua magia' dialettica, a condurli dove lui vuole, purificando le loro menti, con una sorta di tecnica ipnotica, finché essi arrivano a dimenticare se stessi, ciò che pensavano e ciò in cui credevano (Plat., *Men.*, 80 a-b; cfr. Burkert [1996: 42-43]).

Dal medesimo desiderio di raggiungere il cielo, ossia di pervenire alla pienezza della conoscenza sembra essere mosso anche Parmenide, il quale nel proemio del suo poema descrive il suo viaggio celeste. Il proemio che apre la teogonia parmenidea (Parm., B1 DK, 26-28; cfr. Marsoner [1976-1978]) appare come la narrazione di una visione interiore avuta dal filosofo, in seguito ad un viaggio oltremondano (cfr. Mansfeld [1964]). Egli racconta di essere trascinato lontano da cavalli che lo guidano di città in città, attraverso la famosa via dell'iniziato, via sconosciuta ai mortali. Le Eliadi lo guidano fino alle porte del Giorno e della Notte, al cospetto di *Aletheia*. Parmenide definisce se stesso l'uomo che sa (Parm., B1 DK, 3), in quanto ha visto e conosce la Verità, fino a quella misteriosa dea benigna che si rivolge a lui, affinché egli apprenda la Verità ben rotonda (*ibidem*: B 3 DK, 29)¹¹. La rivelazione di questa dea onnisciente abbraccia tutto: sia la verità divina che la *doxa* umana¹². L'incontro di Parmenide con la Verità ricorda il sogno di Epimenide, il quale «messosi a riposare nella caverna di Zeus Ideo, giacque in un sonno profondo per parecchi anni e disse di avere lui stesso incontrato in sogno gli dèi e i loro responsi e di essersi im-

¹¹ È da notare come il riferimento alla rotondità della Verità rimandi alla sfera e al cerchio, simboli di perfezione, completezza e totalità.

¹² Da qui il dibattito intorno al problema se la *doxa* abbia per Parmenide un'accezione del tutto negativa o meno e se le vie parmenidee della ricerca siano due o tre, cfr. Reale [1982: I, 127-8].

battuto in Aletheia e in Dike» (Massimo di Tiro, X, 1; 8 [B 14] a: cfr. Colli [1990: II, 66]). Si tratta anche in questo caso del racconto di un'esperienza diretta, di qualcosa di realmente vissuto.

Anche il sogno di Epimenide è rivelatore, poiché grazie a questo egli ha ottenuto una potenza straordinaria relativa alla conoscenza riguardo le cose divine (Massimo di Tiro, 38, 3; 8 [B 14] b: cfr. *ibidem*). La composizione di oracoli e poemi teogonici, attribuita sia ad Epimenide che ad Aristeia, appariva infatti come il frutto delle visioni e delle rivelazioni che essi avevano avuto in sogno o ottenute dai loro viaggi oltremondani. Aristeia avrebbe composto il suo presunto poema, intitolato *Arimaspeia*, sui mitici Arimaspi, «uomini da un solo occhio» (Erodoto, IV, 13-15) che abitavano quelle remote terre dell'Iperboride, solo dopo essere nuovamente riapparso sulla terra. Pausania dice che Aristeia lo avrebbe scritto, al ritorno dal suo viaggio presso gli Issedoni (Pausania, V, 7, 8-9); Epimenide sarebbe stato autore di poemi teogonici (cfr. Diodoro Siculo, V, 80, 4, dove Epimenide viene chiamato *theologos*).

La dimensione onirica, come i viaggi estatici sciamanici, consentono di accedere a saperi straordinari, interdetti ai comuni mortali; l'uomo che torna indietro da queste inaccessibili regioni, dopo aver esplorato la geografia degli inferi o le sfere celesti, porta con sé un potere 'sacro', 'magico' che resta precluso a coloro i quali non hanno avuto modo di esplorare queste dimensioni di alterità. L'esperienza di un cammino nel mondo celeste o in quello dei morti è volta a realizzare l'idea di un viaggio mistico nella realtà della morte. Si tratta sempre di un itinerario pericoloso che può portare o all'annullamento totale oppure al raggiungimento dell'immortalità, ossia alla definitiva liberazione dalla morte.

Pratiche ascetiche

Le pratiche atte a favorire la separazione dell'anima dal corpo comprendevano essenzialmente: riti d'incubazione, astinenze o digiuni, purificazioni e consumo di particolari piante 'magiche'.

Il motivo del ritiro in una grotta o in una dimora sotterranea figurava soprattutto nei racconti riferiti a Pitagora, Zalmoxis ed Epimenide, i quali dal contatto con il mondo conio avrebbero ottenuto doti e rivelazioni straordinari. Queste pratiche assumevano il carattere di veri e propri riti d'incubazione, ove la ricerca del contatto con il sacro era

volta ad ottenere la rivelazione di saperi straordinari e all'acquisizione di particolari poteri. Eraclide Pontico, Dicearco e Clearco attribuiscono a Pitagora la morte per inanizione, avvenuta in una dimora sotterranea, alla maniera dell'eroe Trofonio (Diogene Laerzio, VIII, 40).

Riguardo la sua presunta incubazione in una dimora sotterranea e la sua discesa agli Inferi, vi sono parecchi racconti. Eraclide Pontico, Dicearco e Clearco attribuiscono a Pitagora la morte per inanizione, avvenuta in una dimora sotterranea, alla maniera dell'eroe Trofonio (*ibidem*). Porfirio narra che Pitagora rimase per ventisette giorni in un antro del monte Ida, in seguito alla sua iniziazione ai Misteri di Zeus a Creta, in occasione della quale fu purificato con una pietra colpita da un fulmine (Porfirio, *V. Pyth.*, 16-17). La pietra è un simbolo di rinascita e, in quanto colpita dal fulmine, possiede una forza sacra di origine celeste. L'efficacia delle pietre veniva utilizzata in antichi riti di passaggio come segno dell'ingresso in una nuova condizione spirituale. Presso i Buriati le pietre che cadono dal cielo sono segno di elezione divina, poiché simboleggiano la chiamata del futuro sciamano da parte degli spiriti (cfr. Balzer [1998: 65-6]). Tutte le biografie, più o meno 'leggendarie', riportano la discesa di Pitagora agli Inferi¹³, dove si dice, abbia incontrato anche le anime di Omero ed Esiodo che espiavano le pene per le loro calunnie contro gli dei (Ieronimo di Rodi, fr. 42: cfr. Wehrli [1969]). La dimora sotterranea riveste un indubbia funzione iniziatica; essa equivale ad una discesa agli inferi, dove la discesa agli Inferi rappresenta una morte simbolica che prelude ad una successiva rinascita e ad un rinnovamento totale. La caverna che simboleggia un mondo ignoto e diverso, 'altro' rispetto alla vita sulla terra. Come spiega Eliade: entrare in un antro significa penetrare uno spazio sacro che rappresenta un mondo a sé, più vasto e complesso, il quale racchiude varie modalità d'essere come divinità, demoni, defunti. La grotta diviene così un simbolo cosmico, una sorta di *imago mundi*, di mondo alla rovescia (Eliade [1970: 39]).

Il tracio Zalmoxis, come narra Erodoto (IV, 94-6), sarebbe vissuto per tre anni in una dimora sotterranea¹⁴ e, malgrado i Traci lo piangessero come morto, si narra fosse prodigiosamente riapparso tra i vivi. Culianu ipotizza che Zalmoxis possa essere stato una divinità delle

¹³ Secondo Diogene Laerzio (VIII,3) Pitagora discese nell'antro in compagnia di Epimenide. In un frammento rimastoci dell' *Abaris*, Eraclide Pontico dice che Pitagora sarebbe invece disceso agli Inferi guidato da un essere soprannaturale. A tale proposito si vedano Levy [1927 : 79-82], Crossen [1912 : 42-5]).

¹⁴ Secondo Strabone (VII, 297) si trattava di una grotta del monte Kogainon.

caverne, dal momento che presenta forti analogie con Trofonio (che ha dato il nome all'antra di Lebadea) e con Amfiarao (Culianu [1986: 27]). In un altro passo erodoteo (Erodoto, IV, 94) si dice che Zalmoxis fosse un 'dèmone' (nell'accezione greca di δαίμων) e che alcuni Geti lo chiamassero *Gebeleizis*, credendo di andare da lui al momento della morte. Secondo Culianu le etimologie di entrambi i nomi rimanderebbero alla sfera ctonia: Zalmoxis e Gebeleizis deriverebbero infatti dalla variante di un'unica radice *zemele-gebele*, l'una tracia, l'altra scita che significavano 'terra'¹⁵.

A proposito di Epimenide di Creta si narra che «messosi a riposare nella caverna di Zeus Ideo, giacque in un sonno profondo per parecchi anni¹⁶ e disse di avere lui stesso incontrato in sogno gli dèi e i loro responsi e di essersi imbattuto in Aletheia e in Dike» (Massimo di Tiro, X, 1 (= 8 [B 14]; cfr. Colli [1990: II, 66]). Per questo Platone definiva Epimenide «uomo divino» (Platone, *Leg.*, 642 d-643 a) e Diogene Laerzio diceva che era a tal punto 'amico degli dei' che «i Cretesi sacrificavano a lui come ad un dio» (Plutarco, *Sol.*, 12; Diogene Laerzio, I, 109 = 8 [B 1]; cfr. Colli [1990: II, 55]). Le catalessi di Epimenide sono morfologicamente molto vicine a quelle di uno sciamano che cade in *trance* o in un sonno ipnotico (cfr. Rohde [1970: 428], Halliday [1909-1910: 212-30], Dodds [1997: 176]), da cui ottiene saperi straordinari. A tale proposito Colli commenta: «La tradizione del lungo sonno di Epimenide [...] si accorda con una personalità sciamanica variamente testimoniata» (Colli [1990: II, 267]).

¹⁵ L'etimologia del nome di Gebeleizis e di Zalmoxis, come la questione dell'identificazione tra questi sono state molto dibattute fin dall'antichità. Secondo alcuni i nomi deriverebbero dalla radice indoeuropea *g'hemel* che significa 'terra' (corrispondente all'avestico *zam* e all'antico slavo *zemlja*), da cui il tracio *zemelen*. Le terminazioni *-xis* di Zalmoxis e *-zis* di Gebeleizis deriverebbero entrambe dal termine *xais* che significa 're', 'signore' per cui il nome Zalmoxis (e la variante Gebeleizis) andrebbe inteso come 'Signore della Terra': cfr. Culianu [1986: 28]. Secondo altri studiosi il nome Gebeleizis deriverebbe l'antica forma geta *Zebeleidis*, la cui radice *z(i)bel* andrebbe fatta risalire all'indoeuropeo *g'heib* (= luce, lampo). Secondo quest'ultima ipotesi si tratterebbe di una divinità celeste della pioggia e dei temporali. Cfr. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan, Études comparatives sur les religions et la folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, Payot, 1970 (trad.it. di A. Sobrero, *Da Zalmoxis a Gengis-Khan. Studi comparati sulle religioni e sul folklore della Dacia e dell'Europa centrale*, Roma, Astrolabio, 1975, pp. 32-33).

¹⁶ Quarant'anni secondo Pausania (I, 14, 4), cinquantasette invece secondo Diogene Laerzio (I, 109).

Il motivo dell'incubazione appare strettamente connesso al tema dell'isolamento e del ritiro 'iniziatico' che caratterizza una fase fondamentale di tutti i riti di passaggio: la separazione del singolo dalla società. Accanto alla notizia del lungo sonno ipnotico in cui sarebbe caduto Epimenide, Diogene Laerzio ci informa anche riguardo un'altra tradizione, secondo la quale «Epimenide non cadde addormentato, ma si ritirò per un certo tempo dalla società, impegnandosi a tagliare e raccogliere radici» (Diogene Laerzio, I, 112 = 8 [B 1]: cfr. Colli [1990: II, 57]). Tali parole sembrano riferirsi proprio a quei riti di separazione, di cui parlava Van Gennep [1992], che segnano l'ingresso dell'individuo nella critica fase liminale, che, se superata, si sarebbe conclusa con l'acquisizione di un nuovo *status* e la successiva reintegrazione del singolo nella comunità di appartenenza o all'interno di una nuova comunità. Durante il periodo di isolamento il futuro sciamano impara ad entrare in contatto con il soprannaturale, a comunicare con gli spiriti ed apprendere tutte quelle tecniche e quei saperi che gli consentiranno di poter controllare l'oltre senza rimanerne annientato. In questa fase di 'ritiro' il neofita segue particolari norme dietetiche che consistono generalmente in digiuni, nel consumo di determinati cibi vegetariani e il divieto di consumare carne, sale o altri alimenti. La notizia, secondo la quale Epimenide, durante il suo isolamento, tagliava e raccoglieva radici allude forse al vegetarianesimo da lui praticato. Numerose sono le testimonianze sulle particolari regole dietetiche, sostanze e cibi 'divini' che Epimenide era solito consumare. Diogene Laerzio ci tramanda la notizia di un certo Demetrio, secondo il quale Epimenide «ricevette un cibo dalle Ninfe e lo custodì nello zoccolo di un bovino, prendendone poco per volta [...] ma non fu mai visto mangiare» (Diogene Laerzio, I, 114 = 8 [B 1] Colli [1990: II, 57]).

La più antica testimonianza è un verso di Esiodo (*Op.* 41), in cui vengono lodate le qualità della malva e dell'asfodelo, che sarebbero rientrate nel vitto vegetariano di Epimenide. Teofrasto, a proposito delle radici commestibili di asfodelo e scilla, dice che «ciò non vale per tutte le specie di scilla, bensì solo per quella cosiddetta "scilla epimenidea"» (Teofrasto, *Hist. plant.*, VII, 12, 1 = 8 [B 2]: cfr. Colli [1990: II, 59]) che traeva tale denominazione proprio dal consumo che egli ne faceva. L'uso 'magico' che Epimenide faceva di queste radici può trovare conferma in un passo del *Convito dei sette sapienti*, dove Plutarco parla esplicitamente delle norme dietetiche di Epimenide (Plutarco, *Conv. sept. sap.*, 157 d-e), il quale si asteneva da qualsiasi cibo e prendeva solo una sostanza – composta da lui stesso – che scacciava la fame e

gli permetteva di digiunare per giorni. Tale sostanza era evidentemente composta da malva e asfodelo, la cui unione aveva la virtù di rafforzare il corpo. A ciò era forse attribuibile la proverbiale longevità di Epimenide. Plutarco, a tale, fa un'osservazione significativa: «queste sostanze che scacciano la fame e la sete mi risulta che siano medicine (*pharmaka*) piuttosto che cibi» (*ibidem*) Tale affermazione allude chiaramente al trattamento e al consumo 'magico' che Epimenide faceva di questi vegetali. Il vegetarianesimo e la sua capacità di digiunare a lungo sembrano anch'esse riferirsi al carattere sciamanico di questa figura. Secondo quanto ci tramanda Erodoto, Abaris avrebbe praticato un' assoluta astinenza dal cibo¹⁷.

Presso il famoso santuario di Amfiarao ad Oropo, oltre a dormire sulla pelle di un ariete sacrificato, al fedele veniva richiesto anche il digiuno (Strabone, XIV, 1, 44; Filostrato, *V. Apoll. Ty.*, II, 37; cfr. Dodds [1997: 133-4]). Sia i riti d'incubazione, tipici del culto iatrico di Asclepio, che le astinenze e i digiuni, costituivano infatti pratiche di tipo iniziatico e preparatorio in vista di una morte simbolica del corpo. L'incubazione in grotte sacre è un rito ancor oggi praticato dagli sciamani del Messico e dell'America settentrionale, ove appare strettamente connesso alla preveggenza. Già Rohde aveva assimilato la figura di Epimenide a quella dell'Angekok della Groenlandia, il quale diveniva esorcizzatore solo in seguito ad un lungo periodo di isolamento e di aspri digiuni, nonché al *medicine-man* dell'America settentrionale, che trascorrevva settimane o mesi nella solitudine del bosco, alla ricerca di estasi ed allucinazioni, finché il mondo reale e il suo corpo profano non sparivano ai suoi occhi e imparava a vedere l'invisibile: solo allora usciva dal suo nascondiglio (Rohde [1970: II, 428]).

Poteri mantici e taumaturgici

Come lo sciamano dai suoi viaggi oltremondani – che comprendevano salite al cielo o discese agli inferi, e dalle sue lunghe estasi e sonni ipnotici – ritornava sulla terra ricco di saperi divini, così anche lo *iatromantis* greco acquisiva, grazie ad essi, un'eccezionale *sophia* e straordinari poteri, tra cui la preveggenza, la capacità di allontanare le contaminazioni, di guarire i malati e di compiere altri insoliti prodigi. La

¹⁷ Erodoto, IV, 36 = 6 [A 6]: cfr. Colli [1990: II, 329]: «Abari portò in giro per tutta la terra la freccia senza mangiare nulla».

principale funzione che caratterizzava queste figure era quella di veggenti ispirati, i quali vaticinavano entrando in uno stato di *trance*, durante la quale «l'anima era libera dal corpo» (*ibidem*: 394). Si poteva trattare sia di *ekstasis* che di *enthousiasmos*, dal momento che, nella mantica ispirata, l'uscire dell'anima o l'entrare del dio nel veggente erano due concetti difficilmente distinguibili.

Riguardo Abari, si dice che venisse dalle regioni degli Iperborei (Pindaro, fr. 270 Snell [1959-1964: VI [A 4], Colli [1990: I, 325]; Theop., fr. 248 Jacoby [1923-1958, VI [A 7]; Colli [1990: I, 328]) e girasse il mondo offrendo responsi oracoli e divinazioni ispirate (*mantia*) (Licofrone, fr. 5: Colli [1990: I, 329]). Epimenide sarebbe ritornato sulla terra dal suo lungo sonno ipnotico pieno di sapienza entusiastica (Plutarco, *Sol.* 12). Analogamente, l'anima di Ermotimo ritornava dalle sue catalessi ricca di conoscenze profetiche. I riti d'incubazione erano infatti strettamente connessi alla mantica: per divenire un veggente ispirato occorreva infatti una lunga solitudine ed un costante esercizio (Plutarco, *De def. orac.*, I, 409 e = 8[A 4]; Colli [1990: II, 46])¹⁸, assimilabile al tirocinio iniziatico del futuro sciamano, il quale viveva isolato dalla comunità per apprendere le arti e i segreti del mestiere, allenandosi a rendere stabile e volontaria la propria relazione con gli spiriti.

Bakis, *iatromantis* affine a Melampo e Museo, era noto per aver purificato a Sparta delle donne in delirio bacchico, nonché per aver previsto l'invasione di Serse (Erodoto, VIII, 20, 77). Il nome di questo veggente non era solo un nome proprio, ma si riferiva anche ad una confraternita di guaritori-veggenti, molto probabilmente connessi ai culti dionisiaci (cfr. Cornford [1952: 88-9] Culianu [1986: 22]).

Epimenide eccelleva nella capacità di prevedere il futuro, tanto che secondo Platone (*Leg.*, 642 d) avrebbe previsto le guerre persiane con dieci anni di anticipo e la sconfitta dei Lacedemoni da parte degli Arcadi (Diogene Laerzio, I, 115). Aristotele (*Rh.*, 1418 a, 24) riteneva invece che la preveggenza di Epimenide fosse rivolta non tanto al futuro, quanto al passato. Ciò si pone però in contraddizione con quanto detto sopra; tale affermazione aristotelica sembrerebbe piuttosto alludere alla prospettiva 'metafisica' con cui Epimenide vedeva il mondo, ma anche al ricordo delle proprie vite anteriori. Strabone ci informa infatti

¹⁸ Sulle attestazioni (archeologiche ed etnolinguistiche) dei rituali d'incubazione mantica già nella preistoria, cfr. Benozzo [2010].

che Epimenide dicesse di essere risuscitato più volte, essendo egli stesso una reincarnazione di Eaco, fratello di Minosse (Strabone, VII, 3,4).

La preveggenza appare connessa altresì a poteri taumaturgici, grazie ai quali venivano compiuti prodigi e ‘miracoli’. Il tracio Zalmoxis, chiamato *mantis* da Strabone (XVI, 762; IV, 297), avrebbe appreso la scienza di predire il futuro, osservando i corpi celesti, da Pitagora, figura che presenta anch’essa numerosi aspetti sciamanici e alla quale venivano attribuite diverse facoltà, quali, la profezia, l’ubiquità, la magia e vari altri prodigi¹⁹. Si tramanda infatti che il filosofo e matematico, oltre alla previsione della conquista di Sibari e le persecuzioni di cui sarebbero stati oggetto i suoi discepoli a Metaponto, avesse predetto la presenza di un cadavere a bordo di una nave che entrava a Metaponto, nonché la comparsa di un’orsa bianca a Caulonia (Apollonio di Tiana, *Hist. mir.*, 6; Porfirio, *V. Pyth.*, 28, 23; Giamblico, *V.Pith.*, 142, 60). Egli si sarebbe vantato di saper anche evocare i defunti dall’aldilà, come un *goes*, tanto che Gorgia lo avrebbe visto operare prodigi tramite incantamenti (*epodai*) (Diogene Laerzio, VIII, 59). Allo stesso modo Aristeia era ritenuto un “evocatore di spiriti” (Strabone, XIII, 1, 16), e riguardo Abari e Zalmoxis si diceva fossero assai abili in incantamenti (Platone, *Charm.*, 158 b).

Purificazioni e guarigioni prodigiose

La mantica era strettamente connessa ai riti catartici nonché alla iatrica. Qualsiasi capacità di previsione di terremoti, guerre o pestilenze, appariva infatti sempre associata a riti di esorcismo e a guarigioni prodigiose; ciò risulta particolarmente evidente soprattutto nelle azioni compiute figure da Epimenide, Bakis, Formione e Leonimo.

Epimenide, famoso per le sue purificazioni, veniva non a caso da un’isola assai nota per la mantica e per la catartica. Apollo infatti sarebbe stato purificato dall’uccisione di Pitone non a Tempe, ma in una città cretese (Tarra) e da un purificatore cretese (Carmanore) (Pausania, II, 7, 7; X, 6, 7). In quest’isola Onomacrito di Locri si sarebbe trattenuto per apprendere la tecnica mantica (Aristotele, *Pol.*, 1274 a 25 ss.). Epimenide purificò molte città, tra cui Delo (Plutarco, *Con. sept. sap.*, 14, 58a) e Atene, che egli liberò dalla grave contaminazione do-

¹⁹ Secondo Lévy [1927: 6-19] gli inizi della ‘leggenda’ di Pitagora risalirebbero al V secolo a.C.

vuta a un'empietà commessa (Aristotele, *Ath. Pol.*,1; Plut., *Sol.*, 12)²⁰ Egli, dopo aver individuato la causa della pestilenza di Atene nella contaminazione legata a un certo Cilone, suggerisce anche il modo per liberarsene. A tale proposito Diogene Laerzio ci tramanda due diverse notizie riguardo ai metodi usati da Epimenide per la purificazione: l'una si riferisce ad un sacrificio animale, l'altra ad un sacrificio umano. Nel primo caso, dopo aver fatto suddividere le pecore bianche da quelle nere, le fa uccidere, mentre, nel secondo caso, fa mettere a morte due giovani affinché la causa della calamità venga dissolta (Diogene Laerzio, I, 110-111). In entrambi i casi egli non compie direttamente il rito sacrificale, ma da solo precise precise prescrizioni su come esso debba essere messo in pratica. Epimenide si comporta allora come era solito fare uno *iatromantis*, dal momento che, come osserva Parker, egli non aveva il compito di scacciare materialmente il male per mezzo di lustrazioni o sacrifici, come erano invece soliti fare i sacerdoti purificatori di professione, ma operava solo la diagnosi del male, indicandone la terapia. Epimenide, come Bakis, apparteneva dunque a pieno titolo alla tipologia di veggenti-guaritori arcaici che diagnosticavano la causa della contaminazione (*miasma*) e agivano sulle potenze maligne, tentando di rendere propizi gli dèi offesi, prescrivendo agli uomini le azioni rituali da compiere (Parker [1983: 208-10]).

Per scoprire le cause di una qualsiasi contaminazione e poterne effettuare una diagnosi, lo *iatromantis* doveva entrare in contatto con le forze sovrannaturali, mediante un 'viaggio' nell'aldilà di tipo sciamanico. Le leggende di Formione Spartano e di Leonimo d'Atene si inseriscono anch'esse in questo quadro poiché ci raccontano di viaggi prodigiosi connessi alla guarigione.

Il primo, Formione, già menzionato da Cratino²¹, è il protagonista di un racconto di Teopompo, tramandatoci dal lessico Suda²², ove si narra che questo personaggio, nativo di Crotone, rimasto ferito durante una battaglia, poiché non guariva dalle ferite riportate, si fosse recato da un oracolo, il quale gli avesse predetto di compiere un viaggio a

²⁰ L'antefatto del racconto è il tentativo di instaurare la tirannide ad Atene, compiuto da Cilone tra il 640 e il 630 a.C.; essendo però fallito il tentativo, Cilone fuggì e i suoi seguaci, nonostante si fossero rifugiati presso gli altari degli dèi, furono uccisi dagli Alcmeonidi, i quali si macchiarono di sacrilegio (cfr. Erodoto, V, 70-1; Tucidi-
de, I, 126).

²¹ Cratino aveva citato l'episodio di Formione nella sua commedia *Trofonio*, fr.223 (Kock [1976]).

²² Teopompo: cfr. Jacoby [1923-1958: 115 F 392] (= *Suda* s.v. *Φορμίων*).

Sparta (probabilmente presso la casa dei Dioscuri) (Pausania, III, 16; Clemente Alessandrino, *Str.*, I, 133.2). Formione, avendo seguito le prescrizioni dell'oracolo, recatosi a Sparta, appena giunse alla casa e toccò la maniglia della porta, accadde un evento prodigioso: la porta divenne quella della sua casa di Crotone ed egli guarì miracolosamente dalle ferite.

La leggenda di Leonimo è strutturata nello stesso modo: anch'egli, ferito durante la medesima battaglia, come racconta Pausania (III, 19, 11-13), avrebbe trovato guarigione solo a seguito di un viaggio estatico. L'oracolo di Delfi gli raccomanda infatti di andare all'isola di Leuke, dove ritroverà Achille e Aiace e ritornerà guarito dalle ferite di guerra. Leuke, l'isola bianca, simile ad un paradiso degli eroi, viene identificata con *Leuke*, terra omerica della luce, dove viene trasportato Sarpedonte, dopo la morte (Omero, *Il.*, XXV, 683). La relazione esistente tra il viaggio nell'isola Bianca (*Leuke*) e la guarigione di Leonimo è evidente. Costui infatti guarisce solo dopo aver compiuto un viaggio oltremondano ed essere cioè entrato in una dimensione sacra. Allo stesso modo lo sciamano può guarire il suo paziente solo dopo aver compiuto un viaggio estatico, ove ricerca e recupera l'anima del malato smarritasi o rapita dagli spiriti maligni.

La figura di Zalmoxis appare senza dubbio legata a pratiche rituali connesse a segreti medici inerenti la cura dell'anima. Ciò troverebbe riscontro nel passo del *Carmide* platonico, in cui Socrate, riferendosi ad un medico che aveva incontrato, «uno di quei medici traci del re dei Traci, Zalmoxis, che si crede possano conferire l'immortalità» (Platone, *Charm.*, 156d: cfr. Pucci [1974: IV, 322]).

Il prototipo mitico di tali veggenti, guaritori e purificatori, di cui abbiamo trattato in questo paragrafo, è rappresentato senza dubbio da Melampo, famoso veggente (*mantis*) e taumaturgo, cui viene attribuita, in particolare, la purificazione di alcune donne argive, mediante grida e danze estatiche (Apollodoro, II, 2.2), e delle figlie di Preto dalla *mania*, tramite le acque della fonte 'miracolosa' del fiume Anigro (su Melampo cfr. Scarpi [1980]). Egli avrebbe ricevuto il dono della divinazione con modalità straordinarie, riferibili anch'esse a una morfologia di tipo sciamanico: una covata di serpenti avrebbe purificato le sue orecchie, affinché potesse intendere il canto divino degli uccelli. Questo motivo, che ritroviamo anche nel mito relativo alle vicende biografiche dell'indovino Tiresia, rimanda all'ultimo tema che tratteremo qui di seguito riguardante il teriomorfismo, ossia lo stretto legame di questi personaggi con la sfera animale nelle sue relative rappresentazioni.

Rappresentazioni teriomorfiche

Le rappresentazioni teriomorfiche hanno grande rilievo nello sciamanesimo, sia sul piano mitico che su quello rituale; ciò che spiega la ricca e complessa simbologia animale presente in molte tradizioni euroasiatiche. Presso molte popolazioni siberiane si ritiene vi sia una discendenza diretta tra ciascuna famiglia ed il proprio animale-antenato. L'animale diviene allora lo spirito custode che rappresenta l'antenato mitico o l'eroe fondatore. E' questa la ragione per cui lo sciamano rappresenta molto spesso, attraverso il suo costume e i suoi attributi, il suo animale antenato e protettore. Gli spiriti zoomorfi costituiscono la maggioranza degli spiriti adiutori dello sciamano: il più importante di essi è rappresentato dallo spirito elettore e protettore dello sciamano, spesso identificabile con un antenato mitico dello sciamano o con un suo predecessore defunto. Seppure di origine umana questo spirito protettore può manifestarsi, assumendo sembianze zoomorfiche (Lot-Falck [1988: 422]).

Il simbolismo ornitologico era particolarmente diffuso in Siberia: l'uccello-spirito protettore rappresentava l'anima dello sciamano e permette il suo 'volo magico' al cielo o agli inferi. Lo sciamano si trasformava in uccello e attaccava le piume sul suo costume per poter volare meglio da una regione cosmica all'altra. Gli uccelli, grazie alle loro ali, svolgono il ruolo di intermediari tra cielo e terra: essi sono in grado di recarsi in regioni lontane ed inaccessibili, accedendo a zone normalmente interdette agli uomini²³.

Forse non è un caso se si narra che Aristeia viaggiasse nell'aria sotto forma di corvo (Erodoto, IV, 13-15), uccello sacro ad Apollo. Secondo Strabone sarebbero stati proprio dei corvi, in quanto messaggeri della divinità, a determinare la collocazione dell' *omphalos* di Delfi²⁴. Il termine *ornix*, la cui radice rimanda al concetto di innalzamento al cielo, è sinonimo di presagio, auspicio e messaggio celeste. Aristofane imputava agli Ateniesi di chiamare *ornix* ogni segno che annunciasse il futuro (Aristofane, *Av.*, 719 sgg; cfr. Scarpi [1998: 113]). Secondo l'ornitomanzia l'orientamento del volo degli uccelli verso destra era favorevole, mentre quello verso sinistra era invece di cattivo auspicio (Omero, *Il.*, XII, 239-240). Queste direzioni corrispondevano non a ca-

²³ Negli antichi testi vedici è proprio un uccello che prende il *soma* su una montagna inaccessibile e ne fa dono agli uomini.

²⁴ Secondo Plutarco (*De def. orac.*, I, 409e) si trattava invece di aquile o cigni.

so alle coordinate assiali est-ovest, lungo le quali era organizzato lo spazio cosmico e si era sviluppato l'immaginario cosmologico greco (cfr. Scarpi [1998: 116]). Gli uccelli, potendo volare sia verso la luce che verso l'oscurità, ma anche dall'alto al basso e viceversa, divengono il simbolo dell'intersecarsi dei diversi piani ontologici. Gli sciamani sanno imitare perfettamente il canto degli uccelli, dal momento che conoscono la 'lingua degli spiriti'. Una simile capacità aveva anche Melampo il cui potere mantico, come abbiamo ricordato, era connesso all'intervento dei serpenti e degli uccelli, dei quali era in grado di intendere il canto. Il fatto che questi due siano animali tra loro opposti, in quanto gli uni simboli ctoni, gli altri celesti, è significativo. Melampo assume infatti il ruolo di intermediario, di colui che unisce cielo e terra.

Il motivo degli uccelli e dei serpenti lo ritroviamo anche nella tradizione aneddotica relativa alla figura di Pitagora; si riferiva infatti che il famoso filosofo, oltre ad aver fatto calare su Crotona un'aquila bianca (Plutarco, *Numa*, 8; Ael., IV, 17), e aver addomesticato un orso (Giamblico, *V. Pyth.*, 60), sarebbe infine riuscito addirittura a uccidere con un morso un serpente velenoso (Apollonio di Tiana, *mir.*, 6.; Giamblico, *V. Pyth.*, 142). L'aquila, rapida messaggera dalla grandissima forza *kràtos esti megiston* (Omero, *Il.*, XXIV, 311), cara a Zeus, godeva anche presso molte popolazioni siberiane e centroasiatiche di particolare venerazione. Presso gli Yakuti l'aquila (*xotoy*) gode di particolare venerazione ed è considerata lo spirito protettore principale dello sciamano. Presso i Buriati e gli Jakuti l'aquila è un animale sacro, in quanto fonda culturalmente lo sciamanesimo. Secondo una leggenda, riportata da Agapitov e Xangalov [1883], il dio del cielo avrebbe inviato sulla terra un'aquila, affinché liberasse gli uomini dalle malattie e dalla morte, causate dagli spiriti maligni; gli uomini però non compresero il messaggio di cui l'aquila era portatrice e così l'uccello se ne volò via. Una seconda volta il dio del cielo l'inviò sulla terra, ordinandole di donare le doti sciamaniche al primo uomo che incontrasse. L'aquila incontrò una donna addormentata su un albero e si unì a lei e fu proprio da tale fusione che nacque il primo sciamano. Da qui la sacralizzazione di quest'uccello e il divieto di ferirlo e tantomeno ucciderlo.

Secondo il racconto tramandatoci da Porfirio, il corpo di Zalmoxis, appena nato, sarebbe stato coperto con una pelliccia di orso (*zalmos*) da cui deriverebbe il nome stesso di Zalmoxis (Porfirio, *V. Pith.* 14). Da questa etimologia Rohde, Deubner e Kazarow, ipotizzarono che Zal-

moxis fosse stato in origine un dio degli orsi, legato, come lo erano anche questi animali, al mondo dei defunti. Presso le popolazioni uralo-altaiche gli orsi sono animali divini associati alla Luna, poiché essa, proprio come loro, scompare in inverno e riappare in primavera. L'orso, la cui venerazione era diffusa dalla Siberia all'America settentrionale, viene considerato l'antenato degli uomini, tanto che gli Algonchini lo chiamano con un termine che significa 'nonno' (cfr. Müller [1962: 229]). Tra i Koriachi del Nord-est della Siberia l'orso, espressione delle tenebre della caverna, svolge un ruolo essenziale nei riti di passaggio. Questa sua funzione ben si accorda con il suo aspetto ctonio e sotterraneo.

Tra lo sciamano ed il mondo animale si instaura una relazione molto stretta, al punto che i confini tra regno umano e regno animale sfumano sempre più fino ad una progressiva identificazione. Lo sciamano assume forme animali, acquistando i poteri e la 'sacralità' dell'animale impersonato che diviene così una sorta di doppio, di *alter ego* dello sciamano stesso.

Conclusioni

Il fatto che nelle narrazioni relative a questi personaggi tra mito e storia vi siano così tanti motivi rapportabili al vasto scenario culturale e religioso dello sciamanesimo euroasiatico non ci sembra un caso. Queste figure, appartenenti al mondo greco arcaico, ci sembrano infatti conservare tracce significative di un antico contatto culturale con le regioni della Siberia occidentale e centrale, in particolare, con le popolazioni uralo-altaiche stanziate nella zona del Caucaso, del Kuban, dell'Altai e di parte della Crimea, attraverso la mediazione geografica della Scizia e della Tracia, regioni poste ai confini estremi della grecità. I contatti tra le popolazioni di queste regioni con quelle delle steppe euroasiatiche sono in effetti attestati tanto dai rinvenimenti archeologici quanto dalle fonti letterarie, dalle quali si potrebbe dedurre la condivisione di una medesima matrice culturale originaria²⁵.

²⁵ Gli scavi compiuti nelle regioni del Kuban e di Pazyryk nel 1924-1929 dall'archeologo russo M.P. Grjaznov e proseguiti negli anni 1947-1949 da S.I. Rudenko, hanno portato alla luce i grandi kurgan dell'Altai, dove, grazie ai ghiacci perenni, si sono conservati anche resti di materiali deperibili. Si tratta della sensazionale scoperta del più importante stanziamento asiatico degli Sciti, le cui tombe hanno

Molte questioni diventano più chiare perseguendo questa ipotesi, che si avvale inoltre delle nostre conoscenze storiche intorno agli scambi commerciali e culturali avvenuti a partire almeno dalla colonizzazione greca del Mar Nero e dell'Ellesponto intorno al VII secolo a.C., ma forse anche in un'epoca precedente, come sostenne Meuli [1935:125], segnando la penetrazione di non pochi elementi sciamanici nella cultura greca. Le figure trattate conserverebbero perciò il riflesso di questa contaminazione, sebbene non sia sempre però chiaramente distinguibile il gioco delle influenze culturali da quello di autotone matrici originali della grecità.

Testi citati

- Burkert, W. [1996], *Da Omero ai Magi*, Venezia.
- Mauss, M. [1965], *Teoria della magia e altri saggi*, trad. it. di P. Rossi, Torino (ed. or. Paris 1950)
- Havelock, E.A. [1973], *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, trad. it. di M. Carpitella, Roma-Bari (ed. or. Toronto, 1970).
- Havelock, E.A. [1993], *Dalla a alla z: le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, trad. it. di R. Onofrio, Genova (ed. or. Toronto, 1974).
- Di Benedetto, V. - Lami, A. (ed.) [1994], *Ippocrate. Testi di medicina greca*, Milano.
- Hartog, F. [1992], *Lo specchio di Erodoto*, trad. it. di A. Zangara, Milano (ed. or. Paris, 1980=)
- Sartori, F. (ed.) [1990], Platone, *De re publica*, Roma-Bari.
- Rohde, E. [1970], *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Bari (ed. or. Freiburg im Breisgau, 1890-1894).
- Meuli, K. [1935], *Scythica*, «Hermes» 70, pp. 121-76.
- Dodds, E.R. [1997³], *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. di V. Vacca de Boisio, Firenze (ed. or. Berkeley - Los Angeles, 1951).
- Chadwick, N.K. - Zarmunsky, V. [1969], *Oral Epics of Central Asia*, Cambridge.
- Diano, C. (ed.) [1980], *Eraclito. I frammenti*, Milano.
- Perrin, M. [1992], *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*, Paris.
- Bastide, R. [1976], *Sogno, trance e follia*, Milano (ed. or. Paris, 1972).
- Scarpi, P. [1992], *La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio*, Venezia.
- Bidez, J. [1894], *La biographie d'Empédocle*, Gand.

fornito un significativo materiale che attesta la diffusione della cultura altaica nell'antica Scizia. Si veda, in particolare, Grjaznov [1975: 129-33].

- Czaplika, M.A. [1914], *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology*, Oxford.
- Grottanelli, C. [1981], *Healers and Saviours of the Eastern Mediterranean in Pre-Classical Times*, in U. Bianchi - M. J. Vermaseren (ed.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden, pp. 649-70.
- Vegge Saccorotti, L. (ed.) [1999], *Leggende sugli sciamani siberiani*, Padova.
- Bremmer, J. [1979], *The Early Greek Conceptions of the Soul*, Apeldoorn.
- Joly, H. [1974], *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Paris.
- Diano, C. - Susanetti, D. (ed.) [1992], *Platone, Il Simposio*, Venezia.
- Marsoner, A. [1976-1978], *La struttura del proemio di Parmenide*, «Annali dell'Istituto Italiano di Studi Storici» 5, pp. 127-81.
- Mansfeld, J. [1964], *Die Offenbarung des Parmenides*, Assen.
- Reale, G. [1982], *Storia della filosofia antica*, Milano.
- Balzer, M.M. (ed.) [1998], *I mondi degli sciamani*, trad. it. di N. Nastasi, Milano (ed. or. Armonk, 1997).
- Levy, I. [1927], *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris.
- Crossen, P. [1912], *Zum Abaris des Heraclides Ponticus*, «Rheinisches Museum» 67, pp. 42-54.
- Culianu, I.P. [1986], *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, a cura di M. Eliade, Bari (ed. or. Paris, 1984).
- Eliade, M. [1975], *Da Zalmoxis a Gengis-Khan. Studi comparati sulle religioni e sul folklore della Dacia e dell'Europa centrale*, trad. it. di A. Sobrero, Roma (ed. or. Paris, 1970).
- Halliday, W.R. [1909-1910], *Hybristika*, «Annual of the British School at Athens» 17, pp. 212-30.
- Van Gennepe, A. [1992²], *I riti di passaggio*, trad. it. di M.L. Remotti, Torino (ed. or. Paris, 1909).
- Cornford, M. [1952], *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge.
- Pucci, P. (ed.) [1974], *Platone, Opere complete*, vol. IV, Roma-Bari.
- Scarpi, P. [1980], *Melampus e i "miracoli" di Dionysos*, in G. Piccaluga et al., *Perennitas (Studi in onore di Angelo Brelich promossi dalla Cattedra di Religioni del mondo classico dell'Università degli Studi di Roma)*, Roma, pp. 431-44.
- Scarpi, P. [1998], *Manteis e animali: dal segno alla parola nella divinità greca*, in I. Chirassi Colombo - T. Seppilli (ed.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, Storia, Tradizione*, Roma.
- Agapitov, N.N. - Xangalov, M.N. [1883], *Šamanstvo u burjat Irkutsoj Gubernii*, «Izvestiia Vostochno-Sibirskogo otdela Russkogo geograficheskogo obshchestva» 14, pp. 12-25.
- Müller, W. [1962], *Les religions amérindiennes*, Paris.
- Grjaznov, M.P. [1975], *Siberia del sud*, Roma (ed. or. New York, 1969).
- 1 Cfr. K. Meuli, «Scythica», p. 125.

- Colli, G. [1990], *La sapienza greca*, 3 voll., Milano.
- Snell, B. - Mähler, H. (ed.) [1959-1964], *Pindari carmina cum fragmentis*. Leipzig.
- Wehrli, F. [1969], *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Basel-Stuttgart.
- Jacoby, F. [1923-1958], *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leiden.
- Benozzo, F. [2010], *Sounds of the Silent Cave. An Ethnophilological Perspective on Prehistoric incubation*, in G. Dimitriadis (ed.), *Archaeologies and "Soundscape". From the Prehistoric Sonorous Experiences to the Music of the Ancient World*, Oxford, Archaeopress [BAR International Series], pp. 65-78 (online su <www.continuitas.org>).
- Parker, R. [1983], *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.
- Kock, Th. (ed.) [1976], *Comicorum Atticorum Fragmenta*, e voll., Utrecht.
- Lot-Falck, E. [1988], *Religioni dei popoli altaici della Siberia*, in H.C. Puech (ed.), *Le religioni dei popoli senza scrittura*, Roma-Bari.