

Coordonatori: Barbu Ștefănescu, Ioan Goman

# INTERFERENȚE INTELECTUALE

Studia in honorem Aurel Chiriac  
Sexagenarii

Supliment al revistei CRISIA, 2011

EDITURA MUZEULUI ȚĂRII CRIȘURILOR  
ORADEA 2012

## TABULA GRATULATORIA

ANANIE DOINA-GABRIELA (Oradea)	HOCHHAUSER RONALD (Oradea)
APATI CRISTIAN (Oradea)	HORVATH SABINA (Oradea)
ARDELEAN LAURA (Oradea)	IGNAT DOINA (Oradea)
ARDEVAN RADU (Cluj-Napoca)	IOVAN IOAN (Timișoara)
AVRAM ALEXANDRU (Sibiu)	MÂNDRUȚ STELIAN (Cluj-Napoca)
BALA SIMONA (Oradea)	MARTA DÖRU (Oradea)
BODO EDITH (Oradea)	MARTIN ANA (Oradea)
BRIE MIRCEA (Oradea)	MARTIN EMILIA (Ungaria)
BULZAN SORIN (Oradea)	MILIAN RADU (Oradea)
CHIFOR AGATA (Oradea)	MOISA GABRIEL (Oradea)
CHIRIAC IACINTA (Oradea)	MÓZES TEREZA (Israel)
CIOMAGA RALUCA (Oradea)	MUREȘAN OLIMPIA (Oradea)
CIURE FLORINA (Oradea)	NOVICOV RAMONA (Oradea)
COLTA ELENA RODICA (Arad)	OPRIȘ IOAN (București)
COLTA ONISIM (Arad)	PARASCA CRĂCIUN (Oradea)
CRÎȘAN IOAN (Oradea)	POP F. IOAN (Oradea)
CZIER ZOLTÁN (Oradea)	PORUMB MARIUS (Cluj-Napoca)
DAN RALUCA (București)	PUȘCAȘ CRISTINA (Oradea)
DANCIU VASILE MAXIM (Oradea)	ROMÎNAȘU CORNELIA (Oradea)
DĂNCUȘ MIHAI (Sighetu Marmăției)	ROMÎNAȘU RADU (Oradea)
DULGĂU BUJOR (Oradea)	RUGE ADRIANA (Oradea)
DUME ADRIAN (Oradea)	RUSANDUMITRU (Câmpulung Moldovenesc)
FAUR ANTONIO (Oradea)	SABĂU NICOLAE (Cluj-Napoca)
FAUR VIOREL (Oradea)	SARCA VASILE (Oradea)
FAZECAȘ GRUIA (Oradea)	SFRENGEU FLORIN (Oradea)
FERRACCIOLI M. MARCELLA (Italia)	SZATMÁRI IMRE (Ungaria)
FIREA CIPRIAN (Cluj-Napoca)	SZILÁGYI MÁRIA ILDIKÓ (Oradea)
FULGA LIGIA (Brașov)	ȘIPOȘ SORIN (Oradea)
GAGIU ADRIAN (Oradea)	ȘTEFĂNESCU BARBU (Oradea)
GEORGIȚĂ MIHAI (Oradea)	TAMAS ALICE (Oradea)
GHEMIȘ CĂLIN (Oradea)	TAUFER MATTEO (Italia)
GIRAUDO GIANFRANCO (Italia)	THEODORESCU RAZVAN (București)
GLASS INGO (Germania)	TODINCA VASILE (Oradea)
GODEA IOAN (Bârsa, Arad)	ȚĂRĂU MELANIA (Oradea)
GOMAN IOAN (Oradea)	ZINTZ MARIA (Oradea)
GOMAN MIHAELA (Oradea)	

# FIGURE “SCIAMANICHE” NELLA CULTURA GRECA ARCAICA

Matteo TAUFER\*

## Riassunto

Alcune singolari figure della cultura greca più antica – Aristeia di Proconneso, l'iperboreo Abari, Epimenide di Creta, Ermotimo di Clazomene – parrebbero connotate da tratti tipicamente 'sciamanici', tra i quali spicca la capacità *volontaria*, attestata in varie fonti, di separare l'anima dal corpo ai fini d'esperienze eccezionali, aventi, generalmente, ricaduta positiva/salvifica sulla comunità cui lo sciamano appartiene. Rimangono tuttavia aperte la questione dell'applicabilità – negata da taluni studiosi – del modello sciamanico al mondo ellenico e quella dell'origine (probabilmente scitica) di tali fenomeni rintracciabili nella Grecità arcaica.

**Parole chiave:** sciamanesimo, Aristeia di Proconneso, Abari, Epimenide di Creta, Ermotimo di Clazomene.

Parlare di sciamanesimo espone a inevitabili rischi, anzi tutto per la difficoltà, riscontrabile entro la stessa letteratura specialistica, nel definire con precisione e in modo univoco l'identità dello 'sciamano' *stricto sensu*. Chi sia propriamente uno sciamano e sotto quale profilo si differenzi da un mago, da un mistico, da un indovino o da un sacro guaritore, è già questione spinosa, da affrontare con cautela ed evitando definizioni esclusive. Se si tenta, poi, d'applicare pure ad alcune figure della Grecità arcaica la categoria antropologico-religiosa di 'sciamano', nella scia d'un celebre saggio di Karl Meuli del 1935, opportunamente valorizzato in *The Greeks and the Irrational* di Eric Dodds (Berkeley-Los Angeles 1951)<sup>1</sup>, dovranno prevedersi reazioni scettiche da parte di varî classicisti – specie di chi, tuttora, fatica a ridimensionare l'idea del cosiddetto «miracolo greco», guardando con diffidenza, talora preconcepita, all'ipotesi di connessioni non irrilevanti tra Grecia pre-classica ed Oriente.

Ma procediamo con ordine. Tenteremo di circoscrivere, in primo luogo, l'ambito di pertinenza dello sciamanesimo; passeremo quindi in rassegna alcuni «uomini divini» (*theôoi andres*) della tradizione greca, mettendone in luce peculiarità definibili 'sciamaniche', sia pure con prudenza e senza pretese classificatorie, e additandone l'associazione alla sfera celeste, anzitutto apollinea; ci porremo infine l'interrogativo, destinato però a risposte altamente ipotetiche, dell'origine – orientale con mediazione traco-scitica o autoctona? – dello 'sciamanesimo greco'.

## 1. Concetto di sciamanesimo.

La produzione scientifica sullo sciamanesimo, per quanto relativamente recente se intesa in una prospettiva sistematica e comparativa, è sterminata e a stento dominabile. Le difficoltà son accresciute dal fatto che non v'è pieno consenso, tra gli studiosi, sulla definizione tipologica del termine 'sciamano', né sulla liceità d'estenderne l'uso a sistemi culturali lontani, nello spazio e nel tempo, rispetto alla macro-area siberiana e centro-asiatica, ove lo sciamanesimo appare (almeno prima degli sconquassi della *Zivilisation* d'occidente) fortemente connotato, rivestendo un ruolo prioritario, diremmo 'pontifica-

\* Freiburg im Breisgau, mtttaufer@tin.it.

<sup>1</sup> Cf. Meuli 1935, in part. 153 ss. e Dodds 1959 (1951) 170 ss. Che Culianu 1991, 130 abbia potuto scrivere che Dodds «aveva criticato aspramente» l'articolo di Meuli desta sgomento.

le', entro la comunità in cui si radica. Un contributo di prim'ordine, ai fini di una visione d'insieme, dilatata a ogni angolo del globo, sul fenomeno 'sciamanistico', fu dato, com'è noto, sessant'anni or sono da Mircea Eliade. Il suo imponente lavoro, edito a Parigi nel 1951, nello stesso anno in cui usciva la succitata monografia di Dodds, rimane una pietra miliare nel settore, per quanto Eliade sia stato talora oggetto di critiche sia per una tendenza interpretativa in senso 'spiritualizzante' di certi dati presi in esame, sia per aver ascrivito allo sciamanesimo casi forse altrimenti spiegabili<sup>2</sup>. Ora, premesso che nessuna opera, specie se aspiri alla concettualizzazione di fenomeni in sé complessi e di portata pressoché universale, potrà mai dirsi esente da lacune o eludere critiche (il fatto stesso che per molte delle civiltà comparate l'autore, non potendo ovviamente dominare centinaia di lingue diverse, dovesse ricorrere a documenti tradotti in lingue veicolari occidentali avrà comportato, in più d'un caso, inevitabili inesattezze), andrà nondimeno riconosciuto a Eliade sia un meritorio lavoro di raccolta e comparazione d'innomerevoli fonti, sia il tentativo di tracciare, nei suoi tratti più distintivi, l'identità del tipo sciamanico. Ai caratteri identificativi proposti e diffusamente argomentati dallo studioso romeno<sup>3</sup> ci atterremo, a grandi linee, nel presente lavoro, non senza precisare che si tratta di nozioni discretamente condivise dagli specialisti (il capolavoro di Dodds, al proposito, è nei punti essenziali sovrapponibile alla categorizzazione eliadiana<sup>4</sup>); le divergenze ineriscono meno alla definizione teorica di 'sciamano' che alla legittimità di definire sciamaniche figure dotate solo di alcuni tra i tratti più tipizzanti dello sciamanesimo.

Veniamo al quadro caratterizzante. Lo sciamano, anzi tutto, è personaggio differenziato per *vocazione*<sup>5</sup> all'interno di una comunità. Che la 'chiamata' sia spontaneamente avvertita o suscitata da un subitaneo intervento divino è in ultima analisi irrilevante: in entrambi i casi, con modalità diverse, gli dèi eleggono un loro nunzio fra gli uomini. Ma per divenire portavoce del volere divino, il 'prescelto' deve di norma sottoporsi ad un lungo periodo di ritiro ascetico, irto di prove iniziatiche e coronato dalla morte rituale: egli muore allo stato di umanità ordinaria per accedere ad una superiore condizione dell'essere. Fin qui, lo sciamano non si distingue, almeno in apparenza, rispetto ad altre forme di asceti (*áskēsis*, in greco, vale iniziaticamente 'esercizio su di sé') diffuse in varie tradizioni esoteriche; il tratto distintivo eminente sta invece nel fine cui mira l'asceti sciamanica: essere in grado di separare *volontariamente* l'anima dal corpo per compiere missioni iniziatiche. Il corpo dello sciamano giace a terra immoto, come morto, mentre la sua anima, in stato di estasi (*ékstasis* è termine tecnico nella fattispecie, valendo nell'etimo 'fuoriuscita da sé'), può, a seconda dei casi, spostarsi in luoghi lontanissimi della terra oppure penetrare nell'aldilà, infernale o celeste. L'anima dello sciamano, diremmo usando una formula indù, è libera di muoversi nei cosiddetti «tre mondi»: quello sensibile-corporeo (la dimensione propriamente terrena), quello infernale (regno dei morti o delle potenze demoniache) e quello celeste

<sup>2</sup> Cf. in part. Bremmer 1983, 48 e da ultimo Dana 2008, 263.

<sup>3</sup> Cf. in part. Eliade 1974 (1968<sup>2</sup>) 21 ss. e 525 ss.

<sup>4</sup> Cf. Dodds 1959 (1951) 170: «Si può definire lo sciamano come una persona psichicamente instabile, dotata di vocazione religiosa. A causa di tale vocazione, deve affrontare un periodo di rigorosa disciplina, che di solito comprende isolamento e digiuno, e può implicare anche un cambiamento nella psicologia sessuale. Da questo *ritiro* religioso, lo sciamano esce in possesso della facoltà, vera o presunta, di passare a suo piacimento in una condizione di dissociazione mentale. Ma quando si trova in questo stato non si pensa che egli sia posseduto da uno spirito estraneo, al pari della Pizia o di un medium moderno; si crede invece che la sua anima lasci il corpo e viaggi verso regioni lontane, più spesso nel mondo degli spiriti. Uno sciamano può essere veduto simultaneamente in luoghi diversi; ha il dono della ubiquità. Le sue esperienze, narrate in canti improvvisati, gli conferiscono abilità nella divinazione, nella poesia religiosa e nella medicina magica, e da questo egli trae la sua importanza sociale. Egli diventa depositario di una sapienza superiore».

<sup>5</sup> In taluni casi, estranei ai fini di questo studio, anche per trasmissione ereditaria di 'tecniche': cf. Eliade 1974 (1968<sup>2</sup>) 31, 39 ss. e *passim*.

(regno divino luminoso)<sup>6</sup>. Le peregrinazioni estatiche hanno esclusivo scopo benefico per la comunità di cui lo sciamano «difende l'integrità psichica»<sup>7</sup>: egli può recarsi in lande remote della terra o negl'inferi per combattere, in diverse forme, nemici della comunità (per lo più spiriti nocivi, demoni malvagi e stregoni/maghi neri); ma nel mondo infero spesso penetra pure in veste di psicopompo, per accompagnare le anime dei defunti; diversamente, l'ascesa ai cieli ha valenza propriamente 'pontificale', cioè di mediazione tra la comunità affidatagli e il superiore cosmo delle divinità uraniche. Sono infatti queste ultime ad aver 'vocato' lo sciamano al suo ruolo, a legittimarne la lotta col mondo infero e a garantirgli protezione 'celeste'; ciò non comporta, tuttavia, che lo sciamano sia *posseduto* da un dio uranico allorché combatte spiriti malefici: al contrario, egli si differenzia in modo netto da estatici ossessi o posseduti, così come dai mistici della tradizione cristiana, avendo sempre un controllo attivo e fermo delle proprie tecniche sovrumane, per quanto esse traggano origine e legittimità dal mondo divino.

Al 'tipo sciamanico' sono peraltro ascritte ulteriori doti: facoltà di metamorfosi in animale, bilocazione o ubiquità, attitudine mantica (in varie forme), conoscenza di lingue segrete o della «lingua animale», medicina e arte poetica. Tutti questi elementi, presi singolarmente, non hanno, com'è ovvio, valenza identificativa in senso sciamanico; nondimeno, se compresi entro una cornice più ampia e se legati – di necessità – a figure in grado, *volontariamente*, di dissociare la propria anima dal corpo per agire nei «tre mondi», essi possono trovare precise giustificazioni. Se si dà il requisito dell'estasi volontaria, si tratterebbe di doti o indispensabili per la missione iniziatica o da essa conseguenti: al primo caso si possono agevolmente ricondurre trasformazioni animali, conoscenza di linguaggi non-umani ed ubiquità (tutte doti grazie alle quali lo sciamano può lottare a pari livello con entità demoniache o maghi neri); al secondo ascriveremo invece mantica, medicina e poesia: arti che lo sciamano fa progressivamente sue a séguito di conoscenze segrete acquisite nell'aldilà o in luoghi remotissimi dalla sua terra d'origine. Non desti meraviglia la menzione della poesia tra le qualità 'sovranaturali': se l'epoca moderna ha relegato la facoltà poetica nel novero degli svaghi intellettuali – anche perché tale in definitiva è divenuta – nelle comunità arcaiche, al contrario, il poeta è in essenza un mago, che sapendo i nomi segreti delle cose sa agire sopra di esse a fini sia salvifico-catartici, sia malèfici e distruttivi<sup>8</sup>. In tal prospettiva i resoconti sciamanici in versi di viaggi estatici assumono valore di rivelazione dottrinale – son dunque testi 'sapienziali' – agli occhi della comunità cui afferisce lo sciamano<sup>9</sup>.

## 2. Sciamanesimo greco?

Ciò premesso a scopo orientativo, chiediamoci in quale misura certe figure della tradizione greca siano riconducibili entro l'orizzonte sciamanico. Non illudiamoci, ribadiamolo, di pervenire a certezze, tanto più che la tipologia sciamanica così come descritta a livello teorico non si riscontra, nei testi greci, a livello completo e dunque altamente connotante in senso sciamanico l'identità di tali 'divini' personaggi. Nondimeno, la presenza in questi ultimi di tratti primari ascrivibili al tipo sciamanico pone il legittimo interrogativo se pure il mondo greco, come varie altre civiltà indoeuropee, rechi traccia – sebbene notaci in via frammentaria e incompleta – di autentico sciamanesimo.

Cominciamo con il caso più notevole, **Arìstea di Proconnéso**, vissuto – se non è

<sup>6</sup> E cf. *ibid.* 283: «La tecnica sciamanica per eccellenza consiste nel passaggio da una regione cosmica all'altra: dalla Terra al Cielo o dalla Terra agli Inferni. Lo sciamano conosce il mistero delle rotture di livello. Questa comunicazione fra le zone cosmiche è resa possibile dalla struttura stessa dell'Universo che [...] viene concepito, nel suo insieme, come ripartito in tre piani – Cielo, Terra e Inferni – collegati fra loro da un asse centrale [...]. Naturalmente, questo asse passa per una 'apertura', per un 'foro'; usando questo foro gli dèi scendono sulla terra e i morti nelle regioni sotterranee; ed è del pari grazie ad esso che l'anima dello sciamano in estasi può innalzarsi in volo o discendere nei suoi viaggi celesti o infernali».

<sup>7</sup> Così *ibid.* 538.

<sup>8</sup> Fondamentale, in merito, il documentato studio di Seppilli 1971<sup>3</sup>; sul ruolo della poesia nelle civiltà arcaiche tradizionali mi permetto altresì di rinviare a Tauffer 2007, cap. XV.

<sup>9</sup> Al riguardo, si vedano in particolare le ipotesi conclusive di Eliade 1974 (1968<sup>2</sup>) 539-40 sul contributo dato dalle esperienze estatiche di sciamani a un'esatta conoscenza della geografia funeraria e dei suoi protagonisti.

uomo semilegendario – in un arco di tempo imprecisabile dell'età arcaica, forse tra VII e VI secolo. Narra Erodoto (IV 13-16)<sup>10</sup>, principale fonte sulle vicende di Arìstea, ch'egli, dopo esser entrato nella bottega di un cardatore a Proconneso, vi morì; questi chiuse la bottega e diede notizia dell'accaduto ai parenti del defunto. Ma un ciziceno, all'udire della morte di Arìstea, protestò che non era vero, sostenendo d'averlo incontrato sulla via per Cizico; venne allora riaperta la bottega e, fatto inspiegabile, non vi si trovò più Arìstea, né morto né vivo (*oúte tethneôta oúte zônta*). Sette anni dopo, però, questi ricomparve nella sua città natale, dicendo d'esser giunto sino agl'Issédoni 'posseduto da Febo' (*phoibólamptos*): dagl'Issédoni aveva saputo che oltre vivevano gli Arimaspi monocoli, e oltre ancora i grifoni custodi dell'oro, e oltre ancora gl'Iperbòrei che s'estendono sino a un mare (*katékontas epì thálassan*). Tali memorie Arìstea affidò a un poema intitolato *Arimáspea*, composto il quale egli disparve nuovamente. Duecentoquarant'anni dopo, prosegue Erodoto, lo si rivide a Metaponto, dove sarebbe giunto – com'egli stesso svelò – volando in forma di corvo al séguito d'Apollonio; ai Metapontini ordinò d'innalzare una statua al dio ed erigerne accanto un'altra col nome d'Arìstea. Così essi fecero, dopo aver avuto dall'oracolo delfico piena rassicurazione sull'autenticità della 'missione' d'Arìstea.

Alla testimonianza erodotea devono esser accostate altre voci antiche, più tarde ma in parte d'altra origine; diversamente dallo storico d'Alicarnasso, che parla solo di scomparse o metamorfosi animali di Arìstea, altri riferiscono esplicitamente della sua capacità di separare l'anima dal corpo: Plinio il Vecchio (*NH* VII 174) dice che l'anima d'Arìstea usciva dalla bocca in forma di corvo; Massimo di Tiro (X 2 e XXXVIII 3) precisa che mentre il suo corpo giaceva 'respirante' (*émphoun*), ma così flebilmente da sembrar quasi morto (*all' amydrôs kai engýtata thanátou*), l'anima volava dritta all'etere e vagava per l'aria come un uccello vedendo ogni cosa, terre mare isole fiumi città popoli, per poi tornar dentro il corpo e narrare agli uomini quanto veduto e udito; il lessico di *Suda* (X sec.), infine, ricorda che la sua anima usciva e rientrava nel corpo a piacimento (a 3900 Adler: *toútou [di Arìstea] phāsì tèn psychèn, hótan eboúleto, exiénaì kai epaniénaì pálin*). Degni di menzione, inoltre, i *Mirabilia* d'Apollonio (2.2 Giannini, forse derivato da Teopompo<sup>11</sup>), secondo il quale Arìstea, nel medesimo istante in cui morì nella bottega del cardatore a Proconneso, fu visto insegnare lettere (*grámmata didáskonta*) in Sicilia, e giacché sovente si verificarono presso i Siculi sue apparizioni di tal sorta, essi gli eressero un tempio e dedicarono sacrifici come fosse un eroe. Aggiungiamo anche l'attribuzione esplicita di potere mantico (*prógnōsis*) ad Arìstea da parte di Clemente Alessandrino (*Strom.* II 21.133.2).

È probabile, come già ipotizzò Erwin Rohde, seguito da Meuli e Dodds<sup>12</sup>, che in questo secondo gruppo di notizie si celi la versione più genuina sui poteri di Arìstea, laddove Erodoto avrebbe tentato, non senza ambiguità e difficoltà (male amalgamate paiono le due storie del viaggio agl'Issédoni e del volo sino a Metaponto) di razionalizzare in qualche modo la figura del Proconnesio, altrove presentato (Plinio, Massimo Tirio, *Suda*) in qualità di 'tecnico dell'estasi' o quanto meno protagonista di ripetute dissociazioni dell'anima dal corpo (la stessa testimonianza del paradossografo Apollonio, pur parlando d'apparizioni e non menzionando esplicitamente l'estasi, insiste sulla ricorsività del fenomeno). Ora, benché non siano mancate voci scettiche sulla maggior autenticità del secondo gruppo di testimoni rispetto a Erodoto<sup>13</sup>, rimane il fatto che questi ultimi paiono veicolare un altro filone di tradizione su Arìstea e non possono esser oscurati – fino a prova contraria – come mere speculazioni di fantasia a partire dal testo erodoteo. Piuttosto, si dovrà tentare, nei limiti del lecito, di ricomporre entro un quadro organico – dai caratteri *lato sensu* 'sciamanici' – gli elementi ricavabili da Erodoto e quelli d'altra fonte. Parliamo di sciamanesimo in senso lato in via prudenziale, non essendo possibile assimilare *tout court* il caso d'Arìstea al tipo sciamanico 'completo' e altamente caratterizzato dell'Asia centro-

<sup>10</sup> Ripreso, in diversa misura, da varie fonti antiche e medievali: si veda la silloge compilata da Bolton 1962, 207-14. Sul passo erodoteo si consulerà con profitto il commento di Aldo Corcella in Medaglia-Corcella 1993, 239-43.

<sup>11</sup> Cf. Bolton 1962, 120 e 199 n. 1.

<sup>12</sup> Cf. Rohde 1914-16 (1890-94) II 424 n. 1 *ad fin.*; Meuli 1935, 158 e n. 2 (con qualche divergenza da Rohde); Dodds 1959 (1951) 173 n. 1.

<sup>13</sup> Anzi tutto Bolton 1962, 141.



settentrionale; nondimeno, sussistono ragioni non trascurabili per riconoscere in Arìstea vestigia, sia pur frammentarie, di una vocazione sciamanica. Lo stesso James Bolton, autore a tutt'oggi dell'unica monografia disponibile su Arìstea, sebbene non parteggi per l'interpretazione sciamanica delle testimonianze sul Proconneso, ammette che le analogie fra quest'ultimo e gli sciamani *stricto sensu* «are certainly impressive», elencando poi una serie di tratti 'potenzialmente sciamanici' di Arìstea<sup>14</sup>. Isoliamo, ora, tali elementi, ampliando e rafforzando l'elenco di Bolton:

- a) egli può dissociare l'anima dal corpo a piacimento;
- b) l'anima viaggia in luoghi lontani della terra (a rigore, di ciò parla la sola testimonianza di Massimo Tirio; ma pure il viaggio narrato negli *Arimáspea* potrebbe essere di natura sciamanica, se ammettessimo un'interpolazione di Erodoto, ovvero dei suoi informatori a Proconneso e a Cizico<sup>15</sup>, là dove si parla di sparizione del corpo stesso nella bottega del cardatore);
- c) ha visto (e/o udito di) realtà mostruose e fuori dell'ordinario (viaggio agl'Issédoni);
- d) tali *mirabilia*, lo si è da tempo notato<sup>16</sup>, trovano significativo riscontro nel folklore e nella 'geografia sciamanica' dell'Asia centro-settentrionale (tanto che non è ipotesi isolata che Arìstea abbia realmente effettuato un lunghissimo viaggio in Asia<sup>17</sup>);
- e) al suo ritorno narra quanto veduto;
- f) affida a poesia le conoscenze acquisite (è il caso degli *Arimáspea*);
- g) è devoto d'un dio superno-luminoso (Apollo<sup>18</sup>) e ne annuncia il volere;
- h) ha il dono della bilocazione;
- i) può mutarsi in animale, e segnatamente in uccello<sup>19</sup>;
- j) ha facoltà profetiche;
- k) è figura magistrale/eroica (presso Metapontini e Siculi).

Il quadro, così ricomposto, invita a riflettere. Gli argomenti a favore dell'esegesi sciamanica non mancherebbero. Importanza particolare dovrà essere annessa, anzi tutto, allo stretto legame con la sfera apollinea. Arìstea è in primo luogo un servitore di Apollo, al quale deve – com'è legittimo supporre – le doti sovrumane di cui dispone liberamente: egli non è, infatti, un 'posseduto' dal dio in senso letterale (anche se l'ambiguo *phoibólamptos* in Hdt. IV 13.1 orienterebbe in direzione di una passività; ma si può aggirare l'ostacolo ipotizzando un 'sostegno' celeste del dio che potenzia le facoltà del suo servitore<sup>20</sup>: Apollo *prende*<sup>21</sup> Arìstea sotto la sua protezione), bensì, come lasciano intendere le testimonianze del 'secondo gruppo' e segnatamente della *Suda*, un iniziato capace di estasi volontarie.

Ad Apollo è costantemente associato pure un contemporaneo di Pitagora, Abàri<sup>22</sup>, pio sacerdote del dio<sup>23</sup> oriundo di quei favolosi Iperbòrei<sup>24</sup> prediletti da Apollo, dei quali aveva

<sup>14</sup> Cf. *ibid.* 126.

<sup>15</sup> Cf. Hdt. IV 14.1: 'su di lui [sc. Arìstea] riferirò il discorso che ho udito a Proconneso e a Cizico' (trad. mia).

<sup>16</sup> Cf. almeno Alföldi 1933, 566 ss.; Meuli 1935, 157; Phillips 1955, in part. 171; Dodds 1959 (1951) 172-73; Bolton 1962, capp. IV-V.

<sup>17</sup> Sostenuta anzi tutto da Bolton 1962, in part. 179 ss., nonché dall'editore teubneriano degli *Arimáspea* (Bernabé 1987, 150: «credo Aristeam reapse iter fecisse, sed more poetico rem tractavisse quasi animae iter»).

<sup>18</sup> Tra l'altro, sia il corvo sia il numero sette nella saga erodotea di Arìstea son chiare 'spie' apollinee: si vedano Dettori 2006 a + b.

<sup>19</sup> Sull'anima-uccello e in generale sul simbolismo ornitologico nelle culture a forte caratterizzazione sciamanica si vedano almeno Eliade 1974 (1968<sup>2</sup>) 180-81 e 510, Dodds 1959 (1951) 173 n. 2.

<sup>20</sup> Rinvio all'ampia discussione in merito in Bolton 1962, 134-41, con le osservazioni di Burkert 1963, 238-39 e Brillante 2004, 29.

<sup>21</sup> L'aggettivo *phoibólamptos* contiene infatti, nella seconda parte, la radice di *lambánō*, 'prendo'.

<sup>22</sup> Colgo l'occasione, in quanto segue su Abàri e più avanti su Epimenide, per ampliare e in taluni casi rettificare dati e fonti forniti in Tauffer 2010, 45 e note.

<sup>23</sup> Cf. Lycurg. fr. 85 (XIV 5a) Conomis, Porph. VP 28, lambl. VP 19.91, *Schol. ad Aristoph. Eq. 729d* Jones-Wilson.

<sup>24</sup> Cf. Hdt. IV 36.1, Plat. *Charm.* 158 B, Lycurg. fr. 85 (XIV 5b) Conomis (ex Harpocr. s.v. *Ábāris*, p. 1, A 1 Keaney), Apollon. *Mir.* 4.1 Giannini, Cels. ap. Orig. c. Cels. III 31, Porph. VP 28, *Schol. ad Aristoph. Eq. 729d* Jones-Wilson. Diversamente, altre fonti (e.g. lambl. VP 19.90 e *Suda* α 18 Adler) ritengono Abàri d'origine scitica: a tale versione sembra desse implicitamente credito Dodds 1959 (1951) 171 n. 1 (b), che definì Abàri *tout court* scita (attirandosi l'accusa d'inesattezza di Dowden 1980, 490: diremmo meglio di 'parzialità', giacché l'attribuzione scitica, per quanto minoritaria, ha pur sempre fondamento antico).

peraltro narrato Aristeia nel suo poema<sup>25</sup>. Di Abàri è attestata fin da Erodoto la capacità di spostarsi nell'*aria* a cavallo d'una freccia<sup>26</sup>, che taluni assicurano donatagli da Apollo stesso<sup>27</sup>. Egli passava sopra fiumi, mari e luoghi inaccessibili (*tà ábata*): per ciò, ricordano Porfirio e Giamblico<sup>28</sup>, fu detto *aithrobátēs*, 'percorritore del cielo'. Gli eran riconosciute doti profetiche<sup>29</sup> e conseguenti facoltà catartiche o apotropaiche (in specie stornare sventure)<sup>30</sup>, ascetica astinenza alimentare<sup>31</sup> e composizione di versi oracolari<sup>32</sup>.

Anche Abàri, nonostante le fonti non accennino ad esperienze estatiche, ha manifesti tratti sciamanici: la freccia rientra infatti nel novero dei possibili 'supporti' del viaggio sciamanico in diverse culture<sup>33</sup> e conserva un alto valore simbolico<sup>34</sup>; notevole peraltro che Abàri la riceva in dono da Apollo: *mutatis mutandis*, l'asceta iperbòreo è assimilabile ad Aristeia, che in quanto *phoibólampptos* gode del sostegno apollineo<sup>35</sup>. Del resto, è grazie a quanto esperito nei suoi viaggi – come nel caso di Aristeia – che Abàri acquista poteri mantici, e tali superiori cognizioni egli affidò ai poemi attribuitigli in antico. Chiara è altresì la funzione di protettore d'una comunità, da cui allontana pestilenze e sventure. L'astinenza alimentare, infine, ricorda l'*áskēsis* dell'iniziato sciamano o, in altra ottica, lo stato sovrumano dell'iniziato: comunque sia, essa tradisce l'influenza del pitagorismo, nella cui orbita entrava il leggendario *aithrobátēs* (ritenuto da alcuni discepolo di Pitagora<sup>36</sup>; anzi, secondo una tradizione Abàri avrebbe riconosciuto in Pitagora nientemeno che Apollo stesso<sup>37</sup>).

Veniamo ora ad un terzo controverso personaggio, il cretese Epimenide (da collocarsi, parrebbe, tra VII e VI sec. a.C.). Celebre la leggenda secondo cui cadde in un lunghissimo sonno, che lo sottrasse per varí decenni alla vista degli uomini<sup>38</sup>. Durante il sonno si sarebbe intrattenuto, leggiamo in Massimo Tirio, 'con dèi e discorsi di dèi, con Verità e Giustizia'<sup>39</sup>. Aveva doti di profeta<sup>40</sup>, purificatore<sup>41</sup> (della città di Atene) e poeta<sup>42</sup>. Era legato alle Ninfe e a Zeus<sup>43</sup>. Sembrava non mangiasse, o che assumesse una certa sostanza (datagli dalle Ninfe<sup>44</sup>) che toglieva la fame<sup>45</sup>. Inoltre, secondo Diogene Laerzio<sup>46</sup>, Epimenide pretendeva di 'essere spesso tornato in vita' (*pollákis anabebiōkénai*), e il lessico di *Suda* assicura che la

<sup>25</sup> Nei fr. 1, 2 e 10 Bernabé.

<sup>26</sup> Cf. Hdt. IV 36.1, Lycurg. fr. 85 (XIV 5a) Conomis, Cels. ap. Orig. c. Cels. III 31, Porph. VP 29, Iambl. VP 19.91 e 28.136, *Suda* α 18 Adler.

<sup>27</sup> Cf. Lycurg. fr. 85 (XIV 5a) Conomis, Apollon. Mir. 4.1 Giannini, Porph. VP 29, Iambl. VP 28.136 e *Suda* α 18 Adler.

<sup>28</sup> Porph. VP 29 e Iambl. VP 28.136.

<sup>29</sup> Cf. Lycurg. fr. 85 (XIV 5a) Conomis, Apollon. Mir. 4.1 Giannini, Porph. VP 29, Iambl. VP 19.93, 28.135 e 141, *Schol. ad Aristoph. Eq. 729* d Jones-Wilson, *Suda* α 18 Adler.

<sup>30</sup> Cf. Lycurg. fr. 85 (XIV 5a) Conomis, Apollon. Mir. 4.1 Giannini, Porph. VP 29, Iambl. VP 19.91, *Suda* α 18 Adler.

<sup>31</sup> Cf. Hdt. IV 36.1 e Iambl. VP 28.141.

<sup>32</sup> Cf. Apollon. Mir. 4.1 Giannini, Porph. VP 29, Iambl. VP 28.136, *Schol. ad Aristoph. Eq. 729* d Jones-Wilson, *Suda* α 18 Adler.

<sup>33</sup> Cf. almeno Dodds 1959 (1951) 172 n. 1.

<sup>34</sup> Suggestivo Eliade 1979 (1975) 299, là dove parla della freccia apollinea in relazione al «dominio della distanza», al «distacco dall'immediato', dalla viscosità del concreto».

<sup>35</sup> Ad Apollo come dio d'iniziati e 'iatromanti' ha dedicato alcune suggestive provocatorie pagine Kingsley 2001 (1999) 85-89.

<sup>36</sup> Cf. Iambl. VP 19.93.

<sup>37</sup> Cf. Porph. VP 28 e Iambl. VP 19.91.

<sup>38</sup> Cf. Theop. ap. Apollon. Mir. 1.1-2 Giannini, Paus. I 14.4 (= 3 A 8 Diels-Kranz), Max. Tyr. 10.1 e 38.3 (= 3 B 1 D.-K.), Diog. Laert. I 109 (= 3 A 1 D.-K.), *Suda* ε 2471 Adler (= 3 A 2 D.-K.).

<sup>39</sup> Max. Tyr. 10.1 (= 3 B 1 Diels-Kranz).

<sup>40</sup> Cf. Plat. Leg. I 642 D (= 3 A 5 Diels-Kranz), Aristot. Rhet. 1418 a 24-26 (= 3 B 4 D.-K.), Cic. div. I 18.34, NT *epist. ad Tit.* 1.12 (= 3 B 1 D.-K.), Diog. Laert. I 114 (= 3 A 1 D.-K.).

<sup>41</sup> Cf. Aristot. Ath. Resp. 1.1 (= 3 A 4 Diels-Kranz), Plut. Sol. 12.3-12 (= 3 A 4 D.-K.), Max. Tyr. 38.3 (= 3 B 1 D.-K.), Diog. Laert. I 110 (= 3 A 1 D.-K.), Porph. VP 29, Iambl. VP 28.135 e *Suda* ε 2471 Adler (= 3 A 2 D.-K.),

<sup>42</sup> Cf. Philod. Piet. 47 a (= 3 A 5 Diels-Kranz), Strab. X 4.14 (= 3 A 3 D.-K.), Diog. Laert. I 111 (= 3 A 1 D.-K.), Porph. VP 29, Iambl. VP 28.135 e *Suda* ε 2471 Adler (= 3 A 2 D.-K.).

<sup>43</sup> Cf. Plut. Sol. 12.3-12 (= 3 A 4 Diels-Kranz), Max. Tyr. 10.1 (= 3 B 1 D.-K.), Diog. Laert. I 115 (= 3 A 1 D.-K.).

<sup>44</sup> Cf. Diog. Laert. I 114 (= 3 A 1 Diels-Kranz).

<sup>45</sup> Cf. Plat. Leg. I 677 D (= 3 A 5 Diels-Kranz) e Diog. Laert. I 114 (= 3 A 1 D.-K.).

<sup>46</sup> Diog. Laert. I 114 (= 3 A 1 Diels-Kranz).



sua anima usciva dal corpo e vi rientrava quando lo volesse<sup>47</sup>.

Nuovamente, ritroviamo elementi noti all'ambito sciamanico: ritiro nel sonno<sup>48</sup> (fase in cui l'iniziando acquista conoscenze superiori morendo al suo stato umano e assurgendo a un livello 'divino': è infatti durante il sonno ch'egli s'intrattenne 'con dèi e discorsi divini'); contatto con dèi superi (Zeus e le Ninfe sue figlie); morti apparenti, estasi e resurrezioni; astinenza da cibi umani (in merito vedasi quanto detto per Abàri); doti mantiche; attività catartica avente per oggetto una precisa città di cui Epimenide di fatto è protettore e salvatore; poesia sacra.

Resta una quarta, singolare e meno nota figura: Ermotìmo di Clazomene, d'epoca imprecisabile (in ogni caso, la fonte più alta è il paradossografo Apollonio, vissuto – parrebbe – nel II sec. a.C.). Di Ermotìmo sappiamo la facoltà d'andare in estasi: la sua anima lasciava il corpo, che nel frattempo giaceva immoto, per poi rientrarvi a piacimento<sup>49</sup>. Grazie ai viaggi estatici, che gli fecero mirare luoghi lontani<sup>50</sup>, egli acquisì doti profetiche<sup>51</sup> e fu venerato dagli uomini<sup>52</sup>. Un giorno, però, cadde vittima d'un oscuro agguato di cui si rese colpevole la moglie, la quale, durante una delle peregrinazioni aeree del marito, fu corrotta dai suoi nemici e consegnò loro il corpo esanime dell'estatico: questi lo bruciarono, sicché l'anima vagante, al ritorno, non trovò più il proprio corpo<sup>53</sup>.

Tolto l'ultimo aneddoto, che, se non è frutto di fantasia seriore, potrebbe celare, forse, una vicenda di scontro tra sciamano ed entità infere conclusasi con la sconfitta del primo, risaltano alcuni elementi forti: l'estasi volontaria, il 'viaggio aereo' in lande lontane e la conseguente capacità divinatoria. Manca, è vero, la menzione d'un dio protettore ed altri tratti distintivi veduti nei primi tre casi (Aristea, Abàri, Epimenide), ma invita senz'altro a riflettere, entro la 'cornice sciamanica' cui anche Ermotimo potrebbe essere ricondotto – a dispetto delle testimonianze frammentarie ed esigue su di lui –, la tecnica dell'estasi ch'egli aveva acquisito e da cui ottenne qualità/conoscenze fuori dell'ordinario.

Mi limiterei volutamente, per l'ipotesi di una vocazione sciamanica, alle sole figure qui proposte all'attenzione. Punti controversi e dati mancanti rispetto al paradigma centrasiatrico potrebbero prestare il fianco a lecite obiezioni; ma il *Leitmotiv* del ripetuto (e frutto d'una *téchnē* attivamente esercitata) viaggio dell'anima da cui derivano conoscenze 'divine' salvifiche per una comunità si svela elemento forte su cui far leva. Poco prudente, pertanto, mi parrebbe invocare la categoria di sciamanesimo – intesa in senso fin troppo elastico e in ultima analisi indifferenziato – anche per altri *theîoi ándres* dell'antichità, che condividono sì coi quattro citati alcuni elementi 'secondari' del ruolo sciamanico, ma la cui interpretazione come sciamani pare piuttosto forzata. Mi riferisco, qui, non solo a un'interminabile serie di maghi profeti purificatori ('iatromanti', per citare Culianu<sup>54</sup>), d'origine greca o straniera, di cui parlano abbondantemente le fonti antiche, ma pure a quei sapienti cui sono attribuite catabasi negl'Inferi (*in primis* il tracio Orfeo<sup>55</sup>) o

<sup>47</sup> *Suda* ε 2471 Adler (= 3 A 2 Diels-Kranz).

<sup>48</sup> Secondo Dodds 1959 (1951) 176, «il fatto che questa leggenda sia stata collocata al principio della saga di Epimenide, lascia supporre che i Greci avessero sentito parlare del lungo *ritiro*, che rappresenta il noviziato dello sciamano e che è talvolta trascorso in stato di trance o nel sonno». Nella medesima prospettiva d'indagine si veda ora il documentato studio di Brillante 2004, in part. 19 ss.

<sup>49</sup> Cf. Apollon. *Mir.* 3.1 Giannini, Plin. *NH* VII 174, Plut. *gen. Socr.* 592 C-D (dove però, forse per una svista dell'autore, i codici leggono *Hermódōros*), Luc. *Musc. Enc.* 7.7, Cels. *ap. Orig. c. Cels.* III 32, Tert. *an.* 44.1-2, Procl. *in Remp.* II 113.24-25 Kroll (in cui troviamo, come in Plutarco, *Hermódōros*).

<sup>50</sup> Cf. Apollon. *Mir.* 3.1 Giannini, Plin. *NH* VII 174, Plut. *gen. Socr.* 592 C-D.

<sup>51</sup> Cf. Apollon. *Mir.* 3.1 Giannini, Plin. *NH* VII 174.

<sup>52</sup> Cf. Apollon. *Mir.* 3.4 Giannini, Cels. *ap. Orig. c. Cels.* III 32, Tert. *an.* 44.1.

<sup>53</sup> Cf. Apollon. *Mir.* 3.2-3 Giannini, Plin. *NH* VII 174, Plut. *gen. Socr.* 592 C-D, Tert. *an.* 44.1.

<sup>54</sup> Culianu 1986 (1984) 19 ss. (= cap. I) e Id. 1991, 120-30.

<sup>55</sup> In cui Eliade 1974 (1968<sup>2</sup>) 417 volle vedere i tratti di un «Grande Sciamano» (analogamente West 1983, 7 e Kingsley 2007 [1995] 222), facendo leva non solo sulla nota discesa agl'Inferi, ma anche sulle sue doti di guaritore, profeta, incantatore. La sua (peraltro fallita!) catabasi rimane tuttavia un *unicum*, ed è mossa, se ci atteniamo al mito, da scopi puramente personali (ricondurre in vita l'amata Euridice).

clausure volontarie a fini iniziatici (Pitagora, il geta Zálmoxis<sup>56</sup>). Ciò infatti, se si presta a significativi riscontri sul tema del ritiro iniziatico, non ha a che vedere, nella sua unicità, con l'estasi volontaria ripetuta propria del comportamento sciamanico; né pertinenti, per comprensibili ragioni, saranno i casi di esperienze *improvvisate, uniche e passivamente vissute*, sia di visioni dell'aldilà (come quella di Empedotimo di Siracusa<sup>57</sup>) sia di estasi dell'anima: personaggi come il panfilio Er nella *Repubblica* di Platone, il misterioso re greco del perduto *Peri psychés* di Aristotele, Cleonimo d'Atene in Clearco, Timarco di Cheronea e Arideo/Tespesio di Soli in Plutarco, tutti accomunati da inattesa morte apparente, involontaria proiezione dell'anima nell'aldilà e altrettanto inattesa *anabiōsis*, non possono in alcun modo definirsi sciamani<sup>58</sup>, essendo tutti uomini comuni che subiscono, per insondabile volere divino, un'eccezionale e irripetibile esperienza estatica<sup>59</sup>. Per quanto labili siano talvolta i confini tra le varie forme d'estasi e le conoscenze che ne derivano, rimangono tratti identificativi dello sciamanesimo l'esercizio *attivo* e reiterato di una tecnica d'estasi e la connessa funzione protettiva nei confronti di una comunità.

### 3. Conclusioni.

Resta aperta la *vexata quaestio* dell'origine dello 'sciamanesimo greco'. Pure coloro che non ammettono l'applicabilità del concetto di sciamanesimo al mondo ellenico, divergendo dal solco aperto da Meuli<sup>60</sup> e restringendo l'uso di tale categoria alla macro-area asiatico-siberiana<sup>61</sup>, non possono eludere il dato reale, già additato all'attenzione, che significative corrispondenze tra le figure greche succitate (specie Aristeia e Abàri) ed elementi dello sciamanesimo asiatico, in particolare di matrice scitica, sono state documentate non soltanto da Meuli. È vero che ciò non dimostra, di per sé, contatti o filiazioni, giacché determinate 'tecniche' potrebbero sorgere e svilupparsi con funzione e procedimenti analoghi in culture indipendenti l'una dall'altra; nondimeno, del pari se non più rischioso è il pregiudizio secondo cui «i fenomeni del mondo greco debbano essere spiegati usando solo parole greche», perpetuando «il mito che vuole gli antichi greci chiusi, come per magia, a ogni influenza esterna»<sup>62</sup>. Ipotizzare invece, sulla scia di Meuli e Dodds<sup>63</sup>, che in età arcaica, allorché i Greci fondarono colonie sulle coste del Ponto Eussino, si fossero potenziati i legami col mondo vicino-orientale, e segnatamente scitico, non soltanto a livello commerciale ma anche culturale-religioso<sup>64</sup>, è ben ragionevole, né ciò esclude, di necessità, che vi possano essere state forme autoctone di sciamanesimo – diffuso invero in varie civiltà arcaiche indoeuropee<sup>65</sup> – di cui i personaggi citati esibirebbero sia pur frammentarie tracce. Quest'ultima, tuttavia, è ipotesi difficilmente argomentabile, non trovandosi supporti testuali o iconografici in tal senso prima della colonizzazione del Mar Nero; se invece consideriamo che sia Aristeia sia Ermotimo venivano da città (Proconneso e Clazomene) di frontiera rispetto all'area traco-scitica, che lo stesso Epimenide non

<sup>56</sup> Su entrambi, a tal riguardo, rinvio a Eliade 1975 (1970) 29-31 e a quanto ho osservato in Tauffer 2005 (2007) 350-53; su Zálmoxis, dopo Eliade 1975 (1970), si veda l'estesa e documentata monografia di Dana 2008 (che interpreta diversamente da Eliade il sapiente/demone getico: alcune mie divergenze di vedute ho espresso in Tauffer 2009).

<sup>57</sup> Per i testimoni antichi e un 'bilancio' critico rinvio a Tauffer 2010, 40-42.

<sup>58</sup> Come, per taluni di essi, semplicisticamente s'è fatto: cf. ad es. Eliade 1974 (1968<sup>2</sup>) 419-20 e Hani 1975, 112-14.

<sup>59</sup> Tali figure ho passato in rassegna comparativa in Tauffer 2010, 19-40, cui rinvio.

<sup>60</sup> Cf. Meuli 1935, 153 ss., da cui presero le mosse Dodds 1959 (1951) 170 ss.; Eliade 1974 (1968<sup>2</sup>) 414 ss.; Burkert 1962 a 98 ss.; Id. 1962 b 36-37; West 1983, 7; Kingsley 2007 (1995) 222 *et alibi*; Brillante 2004, 22.

<sup>61</sup> Si vedano Bremmer 1983, 38 e 48; Culianu 1986 (1984) 36 (perentorio com'è suo costume); Dana 2008, 263.

<sup>62</sup> Così, polemicamente, Kingsley 2007 (1995) 222. Degna di nota, benché non ne rimanga persuaso, l'ipotesi di Burkert 1962 b 38 ss., secondo cui *gōēs*, più tardi connotato in senso deteriore, sarebbe stato di per sé «ein altgriechisches Wort, das eine bemerkenswerte Affinität zum Schamanenbereich aufweist»: in sostanza, il corrispettivo greco per dire 'sciamano'.

<sup>63</sup> Meuli 1935, 158 e Dodds 1959 (1951) 171 n. 1.

<sup>64</sup> Leggasi Meuli 1935, 158: «Wir sehen, daß von den Nordvölkern nicht nur Pelzwerk, Korn und Fische zu den Griechen kamen; auch die phantastischen Erzählungen der skythischen Medizinmänner, ihre Weissagungen und ihre Heilkunst sind beifällig aufgenommen worden».

<sup>65</sup> Si veda il capitolo dedicatovi in Eliade 1974 (1968<sup>2</sup>) 401-53.

apparteneva alla Grecia continentale, per non parlare, poi, dell'iperboreo (o scita?) Abàri, l'idea di un influsso esterno non parrebbe peregrina. Il problema di fondo è piuttosto un altro, com'ebbe lucidamente ad osservare Walter Burkert in un noto saggio del 1962: «Es bleibt die Frage, inwieweit es sich bei diesen schamanistischen Elementen im griechischen Raum um bloÙe legendäre Wandermotive handelt oder aber um tatsächlich praktizierte Riten, sei es, daß diese von Urzeit her bestanden, sei es, daß sie unter fremden Einfluß neu belebt wurden»<sup>66</sup>. Domanda cui – almeno finora – difficilmente si potrà rispondere.

## Bibliografia

- ALFÖLDI 1933 A. Alföldi, rec. M. Rostowzew, *Skythien und der Bosphorus*, Bd. 1, Berlin 1931: «Gnomon» 9 (1933) 561-72.
- BERNABÉ 1987 *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, Pars I, edidit A. Bernabé, Leipzig 1987.
- BOLTON 1962 *Aristeas of Proconnesus*, by J.D.P. Bolton, Oxford 1962.
- BREMMER 1983 J.N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, rist. 1993.
- BRILLANTE 2004 C. Brillante, *Il sogno di Epimenide*, «QUCC» 77 (2004) 11-39.
- BURKERT 1962 A W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962.
- BURKERT 1962 B W. Burkert, *GOHS. Zum griechischen 'Schamanismus'*, «RhM» 105 (1962) 36-55.
- BURKERT 1963 W. Burkert, rec. Bolton 1962: «Gnomon» 35 (1963) 235-40.
- CULIANU 1986 (1984) I.P. Couliano, *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, Roma-Bari 1986 (*Expériences de l'extase: extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Age*, Paris 1984).
- CULIANU 1991 I.P. Couliano, *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*, Milano 1991 (*Out of This World*, Boston 1991).
- DANA 2008 D. Dana, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului*, Iași 2008.
- DETTORI 2006 A E. Dettori, *Aristea 'corvo' e 'sciavano' (?) (Herodot. 4. 15)*, «SemRom» 9 (2006) 87-103.
- DETTORI 2006 B E. Dettori, *Il «settimo anno» di Aristea in Erodoto 4. 14*, «GIF» 58 (2006) 283-85.

<sup>66</sup> Burkert 1962 b 37 (che proseguiva ricordando peraltro il fastidio dei classicisti per il concetto di sciamanesimo applicato al mondo greco: «es bleibt ein gewisses Mißbehagen des Klassischen Philologen gegen übermäßige Strapazierung ungriechischer Begriffe, zumal neuerdings auch von ethnologischer Seite Protest gegen die Ausdehnung und Verallgemeinerung des Schamanenbegriffs erhoben wird»).

- DODDS 1959 (1951) E.R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, Firenze 1959 (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951).
- DOWDEN 1980 K. Dowden, *Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes*, «REG» 93 (1980) 486-92.
- ELIADE 1974 (1968<sup>2</sup>) M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1974 (*Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951, 1968<sup>2</sup>).
- ELIADE 1975 (1970) M. Eliade, *Da Zalmoxis a Gengis Khan. Studi comparati sulle religioni e sul folclore della Dacia e dell'Europa centrale*, Roma 1975 (*De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris 1970).
- ELIADE 1979 (1975) M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose, I: Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Firenze 1979, rist. 1999 (*Histoire des croyances et des idées religieuses, t. 1: De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris 1975).
- HANI 1975 J. Hani, *Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase*, «REG» 88 (1975) 107-20.
- KINGSLEY 2001 (1999) P. Kingsley, *Nei luoghi oscuri della saggezza*, Milano 2001 (*In the Dark Places of Wisdom*, Shaftesbury 1999).
- KINGSLEY 2007 (1995) P. Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, Milano 2007 (*Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995).
- MEDAGLIA-CORCELLA 1993 Erodoto, *Le storie*, libro IV: *La Scizia e la Libia*, a c. di A. Corcella (introd. e commento) e di S.M. Medaglia (testo critico), trad. di A. Fraschetti, Milano (Fond. Valla) 1993.
- MEULI 1935 K. Meuli, *Scythica*, «Hermes» LXX (1935) 121-76.
- PHILLIPS 1955 E.D. Phillips, *The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia, and Inner Asia*, «Artibus Asiae» 18 (1955) 161-77.
- ROHDE 1914-16 (1890-94) E. Rohde, *Psiche. I. Culto delle anime presso i Greci. II. Fede nell'immortalità presso i Greci*, I-II, Roma-Bari 1914-16 (*Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I-II, Freiburg in Breisgau 1890-94).
- SEPPILLI 1971<sup>3</sup> Anita Seppilli, *Poesia e magia*, Einaudi, Torino 1971<sup>3</sup> (1962<sup>1</sup>).
- TAUFER 2005 (2007) M. Tauffer, *Zalmoxis în tradiția greacă: examinarea și recitirea surselor*, «Biblioteca Crisia» XIX, Oradea 2005 (re ipsa 2007) 341-70.
- TAUFER 2007 M. Tauffer, *Il varco analogo*, Ravenna 2007.

- TAUFER 2009 M. Tauffer, rec. Dana 2008: «Crisia» 29 (2009) 312-17.
- TAUFER 2010 M. Tauffer, *Il mito di Tespesio nel De sera numinis vindicta di Plutarco*, Napoli 2010.
- WEST 1983 M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.

