

IATROI KAI MANTEIS

SULLE STRUTTURE DELL'ESTATISMO GRECO

In un brillante lavoro pubblicato nel 1971¹, l'antropologo scozzese Ioan M. Lewis tracciava un quadro sociologico dei fenomeni di « possessione » e dello « sciamanismo ». Per quanto la sua iniziativa sia utile e meritevole, è difficile sfuggire all'impressione che i limiti ne superino i pregi. Comunque, per Lewis, lo sciamanismo rientra pienamente nei fenomeni di possessione, i quali sarebbero riducibili a tre tipi fondamentali²:

- 1) Possessione involontaria da parte degli spiriti (involontaria quanto al soggetto);
- 2) Possessione volontaria, controllata, degli spiriti da parte dell'operatore (sciamano);
- 3) L'operatore controlla gli spiriti che dirige contro il soggetto, il quale in questo caso sarà involontariamente posseduto da loro (stregoneria).

Riconosciamo più o meno, in questa tipologia, la distinzione fra (1) *culti estatici* (del tipo dello *zar* africano), (2) *sciamanismo* e (3) *stregoneria*. Il denominatore comune di questi tre fenomeni sarebbe la « possessione », cioè l'operazione e la manipolazione degli « spiriti ». Ma il Lewis va ben al di là della tassonomia, per cercare la eziologia sociale della possessione. Egli distingue qui nettamente fra

¹ Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth 1971 (ed. 1978).

Le fonti principali di questo articolo sono: A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, vol. II, Paris 1880, 93-132. E. Rohde, *Psyché. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube, der Griechen* (1925²⁰), cap. 8. A. Dieterich, *Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig 1893, 19-45. K. Meuli, *Scythica*, in *Hermes* 70 (1935), 121-76. F. M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952, 62-124. E. R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale* (1951), tr. it. Firenze 1973, 159-209. J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagorism*, tr. ingl. ampliata, Cambridge Mass. 1972, 120-65. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris 1970, 31-80. Gli autori antichi sono citati direttamente nel testo. Abbiamo verificato un certo numero di citazioni e corretto, qua e là, le indicazioni erronee o le traduzioni incomplete negli autori di cui sopra. Per circa metà delle indicazioni, non possiamo però addossarci nessuna responsabilità.

² Lewis, 122-3.

sciamanismo e i due casi in cui il soggetto è involontariamente posseduto dagli spiriti, cioè culti estatici e stregoneria. In questi fenomeni egli vede una forma di protesta delle categorie sociali subalterne (donne, schiavi, stranieri) contro la cultura dominante (patriarcale, autoctona). Là dove c'è possessione, c'è anche sospetto di stregoneria, afferma il Lewis, semplificando al massimo lo schema interpretativo di fenomeni ben più complessi. « Le malattie di possessione fra i subordinati non sono guardate come stregoneria. Questa equazione appare soltanto là dove le medesime sindromi, con sintomi identici, vengono esperite dai membri dei ceti sociali superiori, contro i quali è diretto l'intero apparato della possessione generata alla periferia della società »³. Ora, questa spiegazione è carente proprio nel caso storico a noi più noto, quello della stregoneria occidentale nel '500-'700. Nella sua analisi sociologica ben più accurata, Marvin Harris ha additato altrove le ragioni dell'« apparizione » della stregoneria al fine del '400⁴. Poiché le capacità delle streghe, minimizzate nel *Canon Episcopi* dell'anno 1000, vengono improvvisamente riconosciute nella bolla *Summis desiderantes affectibus* del 1484, è legittimo credere, con Harris, che si tratta di una pura tattica evasiva da parte di ciò che si suole chiamare « cultura dominante ». Di certo la causa non poteva essere la pericolosità effettiva della stregoneria dei ceti subalterni che volessero trarre una immaginaria rivincita sui ceti abbienti, attraverso le loro pratiche magiche. Alla fine del '400, la magia, sotto tutte le sue forme, aveva il suo posto d'onore nella « cultura dominante », che non rischiava, di certo, di essere messa in crisi dall'« apparato della possessione generata alla periferia della società ».

Dal punto di vista sociologico, ogni teoria basata sul *risentimento* – Max Weber ce lo insegna – rischia di ignorare altri fattori ben più importanti nel dinamismo sociale, in primo luogo quello della *giustificazione* ideologica che uno *status* forgia per sé: « Il risentimento non è necessario per ristabilire l'equilibrio; l'interesse razionale per le compensazioni materiali e ideali è perfettamente sufficiente »⁵. Saranno, forse, i culti estatici e la stregoneria, tali valvole di sicurezza sociale? (Si noti che, nell'interpretazione del Lewis, si tratterebbe di sintomi di tensioni sociali; si può parlare di « valvole di sicurezza » soltanto se si adotta il punto di vista di M. Weber). Nel caso della Grecia antica, il problema si può porre per quanto

³ *Ibid.*, 123-4.

⁴ M. Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture*, Glasgow 1977, 158ss.

⁵ Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tübingen 1922.

riguarda il dionisismo, che già H. Jeanmaire aveva proficuamente comparato con lo *zar* africano. Si tratta di un culto estatico praticato per lo più dalle donne, che ad ogni modo rappresentano le sue attrici principali. Il culto aveva carattere collettivo e supposeva l'abbandono del domicilio, l'errare « sulle montagne » (*oreibasia*) in stato di « rapimento » indotto dalle bevande inebrianti e dalla danza, la consumazione rituale di vittime animali (che rappresentavano il dio) o anche umane (*homofageia*). Il Lewis interpreta tutto ciò come un atto ritualizzato di protesta delle donne (subalterne) contro gli uomini (dominanti) e dei ceti non-integrati (schiavi, stranieri) contro gli integrati. Nei termini di Max Weber, si tratterebbe di uno *status* che, attraverso queste pratiche, cerca una giustificazione integrativa all'interno di una cultura dominata da altri *status* (per esempio lo *status* che si rifà ai misteri di Eleusi). Dalla caducità di queste ipotesi si vede quanto un'analisi sociologica rigorosa sia difficilmente applicabile ai fatti. Ma tutto ciò ci interessa poco in questa sede; quel che vorremmo soprattutto mettere in mostra è l'esistenza, nella Grecia presocratica, di un'altra categoria di estatici che non rientrano in nessuna delle categorie descritte dal Lewis. Si tratta di una classe composta esclusivamente da *individui maschi, isolati*, che si rifanno al dio Apollo Iperboreo. Essi sono noti per la loro facoltà di effettuare lunghi viaggi nello spazio, in spirito o anche in corpo e di poter presagire e/o impedire le conseguenze di certi eventi, per lo più calamitosi. Essi praticano purificazioni, sono *catarti* e taumaturghi. Non sembrano utilizzare sostanze inebrianti o allucinogene di alcun genere, benché sia difficile escludere che si servissero di farmaci psicotropi e forse anche psichedelici. Con o senza l'ausilio di droghe, sono vittime di ciò che la medicina moderna chiama « sindrome di astinenza », cioè evitano il cibo e i rapporti sessuali. Convenuto che, per i nostri tempi, essi sarebbero dei puri soggetti da manicomio, cerchiamo ora di vedere a quali « tensioni » o « giustificazioni sociali » della Grecia antica essi potessero rispondere.

Un passo di Clemente Alessandrino (*Strom.* I 21) riunisce i nomi di alcuni dei personaggi di cui avremo da occuparci: « Il pronostico era praticato dal grande Pitagora, da Abari l'Iperboreo, da Aristeia di Proconneso, da Epimenide il Cretese, che andò a Sparta, da Zoroastro il Medo, da Empedocle di Acragas e da Formio lo Spartano; e certamente anche da Poliarato di Thasos, da Empedotimo di Siracusa e specialmente da Socrate l'Ateniese ».

Poliarato ci è ignoto; Empedotimo è un personaggio creato da Eraclide Pontico; Zoroastro è una finzione ellenistica; Socrate non è taumaturgo. Esclusi questi (tranne Empedotimo, di cui avremo sufficienti ragioni ad occuparci), bisognerà aggiungere i nomi di Bakis, di Cleonimo d'Atene, di Ermotimo di Clazomene e di Leonimo di

Crotone per avere un elenco press'a poco completo. Aggiungiamo che Clemente include tutte queste figure, reali o presunte, dell'antichità, nella categoria dei *creasmologi*⁶, cioè dei profeti, non necessariamente ambulanti, in stretta relazione con Apollo Iperboreo. Cerchiamo, in primo tempo, di individuare i loro tratti comuni.

Abari viene dal nord munito di una *freccia* che, secondo Licurgo (sec. IV), è l'arma di Apollo (Lyc., fr. 84-5 Blass), mentre secondo Eraclide Pontico, è proprietà personale di Apollo e ha le dimensioni di una lancia (Her., fr. 51 Wehrli). Secondo Porfirio (V.P. 29) e Giamblico (V.P. 91, p. 47 Montoneri), Abari è sacerdote di Apollo Iperboreo. Egli incontra Pitagora a Olimpia (Ael. Var. hist. 4,17; 2,26), nel 568/565 secondo Ippostrato (FGrHist 568f4), secondo « altri » nel 696/693. Pitagora si alza e mostra la sua coscia d'oro (Apoll. H.M., 6; Ael., cit.; D.L. VIII 11; Plut. Numa, 8; Jambl. V.P. 140, p. 73 M.), dal che Abari deduce che egli era una epifania di Apollo e gli consegna la freccia (o, secondo un'altra tradizione presso Giamblico, se la fa togliere). Comunque, a Crotone, Pitagora era considerato come Apollo Iperboreo (Arist., fr. 191 Rose; Ael. II 26; D.L. VIII 11; Plut. Numa, 8; Amm. Marc. XXII 16,21; Jambl. V.P. 140). Quanto ad Aristeia di Proconneso, egli è il massimo specialista nelle cose nordiche, poiché, « posseduto da Apollo », ha fatto un viaggio fino agli Iperborei (Hdt. IV 3-16), descritto nel suo poema *Arimaspeia*, che circolava già all'inizio del VI secolo (Pind., fr. 271). Erodoto racconta anche che 240 anni dopo la sua seconda scomparsa, Aristeia si fece vivo a Metaponto, accompagnando Apollo in forma di corvo ed esortando gli abitanti ad erigere un altare per Apollo ed una statua per lui stesso. L'oracolo di Delfi conferma che l'apparizione d'Aristeia non mentiva. Più di questo, Erodoto aggiunge che i due monumenti sono circondati da allori (Hdt. IV. 15), cosa confermata da Ateneo (XIII 605c). Alcune monete metapontine coniate intorno al 470 a.C. mostrano Apollo con un ramo di alloro⁷. Formio è ferito e guarito dai Dioscuri, mentre Leonimo, doppione di Formio, fa un viaggio nell'Isola Bianca (Leuké) dove incontra Achille e Aiace (Paus. III 19,11-3). Bianca o rossa, l'isola-giardino di Apollo, sita aldilà dell'Oceano, è il paese della felicità postuma. Per A. Dieterich, questo è il paese degli Iperborei⁸.

Come Aristeia, gli altri personaggi sono occasionalmente designati come « ispirati » (*entheoi*), ma questo appellativo conviene di più ai dionisiaci o ai maniaci sotto l'influsso di Ares. Aristeia, nel

⁶ Bouché-Leclercq, *l.c.*

⁷ Burkert, 148.

⁸ Dieterich, 19-30, spec. 26-7.

racconto di Erodoto, è *phoibolamptos*, ma esistono anche altre espressioni che designano i *phoiboleptoi*, i profeti posseduti da Apollo (cf. *PapGr.Magn* IV 736 Preisendanz). Essi sono per eccellenza *manteis*, *chresmologoi*, cioè indovini e sono noti per le loro « purificazioni » (*katharmoi*). Occasionalmente sono anche *medicine-men*, cioè *iatroi*.

L'astinenza dal cibo è documentata nei casi di Abari, Pitagora ed Epimenide. Nel viaggio dall'Iperborea alla Grecia e all'Italia, Abari non mangia nulla (Hdt. IV 36), mentre in Grecia « giammai fu visto bere o mangiare alcunché » (Jambl. V.P. 141, p. 73 M.). Nella sua dimora sotterranea, Pitagora è sobrio (D.L. VIII 41; Tert. *de an.* 28; Schol. Soph. *El.* 62; Suda, *s.v. ede*), ma Eraclide (Sat., *Vita, ap.* D.L. VIII 40), Dicearco e Clearco (*ibid.*) gli attribuiscono la morte per digiuno, alla stregua dell'eroe Trofonio (Schol. Arist. *Nub.* 508), che sta in stretta relazione con l'antro di incubazione a Lebadea.

Epimenide, che dorme 57 anni nella caverna di Zeus, si mantiene in vita con l'aiuto di una pianta chiamata *alimos* (non *alimon*, che è ovviamente l'accusativo), prendendone (ogni giorno? una volta per sempre?) una quantità delle dimensioni di un'uliva⁹. La pianta, il cui nome è tradotto molto propriamente in inglese, da Cherniss e Helmbold, con *Hungerbane*, non deve necessariamente essere un'alga, come il nome può suggerire. Si può pensare a qualche specie locale simile alla coca del Perù, della Bolivia (*Erythroxylon coca*) e della Colombia (*E. novogranatense*) che contiene cocaina, un alcaloide euforizzante che toglie la sensazione della fame. Secondo l'informazione di Massimo Tirio (X I), non è da escludere che si trattasse di un allucinogeno.

Abari, Aristeia, Epimenide, Ermotimo e Pitagora sono presaghi. Di Aristeia (Clem. *Strom.* I 21) e di Ermotimo (Apoll. *H.M.* 3) si hanno solo informazioni generiche, mentre queste sono molto più particolareggiate negli altri casi. Abari predice i terremoti (Jambl. V.P. 135) e una pestilenza (*ib.*, 141). Epimenide predice la guerra persiana dieci anni prima che avesse luogo (Plat. *Leg.* 642d) e, secondo Pausania (II 21,3), è ucciso dagli Spartani a causa della profezia di un disastro. Pitagora predice che una nave che entrava a Metaponto aveva a bordo un cadavere (Apoll. *H.M.* 6; Jambl. 142; Nicom. *ap. Porph.*, V.P. 28), predice l'apparizione di un'orsa bianca a Caulonia (Apoll. 6; Jambl. 142 e 60, da Nicom. *ap. Porph.*, 23), predice a Metaponto le persecuzioni di cui i suoi discepoli sarebbero stati oggetto, poi scompare (Apoll., 6). Un gruppo di leggende del IV secolo attribuisce quattro prodezze sia a Pitagora (Andron d'Efeso), sia a Ferecide di Siro (Teopompo). Poiché Porfirio (*ap. Euseb., Praep.* X 3,6) riteneva che la tradizione originale concernesse Pitagora, « gli

scienziati moderni sostengono il contrario »⁹. In tre dei casi si tratta di presagi: Pitagora a Metaponto o Ferecide a Siro (Samo: Max. Tyr. XIII 5; senza indicazione di luogo: Cic. *de div.* I 112; Plin. *N.H.* II 191) prende una boccata d'acqua da un pozzo e predice un terremoto imminente; Pitagora a Megara o Ferecide a Samo predice che una nave, benché il vento fosse favorevole, sarebbe affondata; infine, Pitagora predice la conquista di Sibari, Ferecide quella di Messina e in ambedue i casi essi avvertono un amico.

Ad Abari, Empedocle e Pitagora sono attribuiti vari prodigi che hanno a che fare con la magia naturale. Abari, che è autore di incantesimi (*epodai*: Plat. *Charm.* 158b), sa « stornare i venti » (Jambl. *V.P.* 91), ma è Empedocle che eccelle in quest'arte, ciò che gli vale il soprannome di « repulsore dei venti » (*alexanemos*: Jambl. *V.P.* 135-6). Egli chiude i venti in sacchi di cuoio, con l'ausilio di sacrifici « iperborei » (Tim. *ap.* D.L. VIII 60). Promette ai suoi discepoli che potranno dominare i venti e le piogge e perfino che potranno riportare dall'Ade « la forza », cioè l'anima, di un morto (fr. 113,3ss). Pitagora sa anch'egli placare le tempeste e le grandinate e rasserenare le acque fluviali e marine (Jambl. *V.P.* 91). Forse perciò è salutato da un fiume con voce umana (Ael. II 26; Apoll. *H.M.* 6). Altri due prodigi che gli si attribuiscono sono simbolici e perciò o indecifrabili, o razionalizzabili: fa scendere un'aquila bianca a Crotone (Ael. IV 17; Jambl., 142; Plut. *Numa* 8; Amm. Marc. XXII 16,21); morde un serpente velenoso e lo uccide (Apoll., 6, razionalizzato in Jambl., 142).

Abari, Epimenide, Bakis e, molto probabilmente, Empedocle, sono *catarti*, purificatori. Abari purifica Sparta contro la pestilenza, di modo che l'epidemia non colpisce mai più la città. « Allo stesso modo purificò la città di Cnosso, nell'isola di Creta » (Jambl. *V.P.* 91, p. 48 M.; cf. 135-6, p. 70 e 141, p. 73). Epimenide è purificatore (*kathartes*) per eccellenza (Porph. *V.P.* 29; Jambl., 135-6). Gli si attribuisce la purificazione d'Atene al tempo di Solone (Arist. *Ath. Pol.* 1; Plut. *Solon* 12; Neanthes, *ap.* Ath. XIII 602c). Bakis purifica e guarisce le donne di Sparta in preda alla *mania*; gli si attribuisce anche la profezia dell'invasione di Serse¹¹.

Ad Aristeia e a Pitagora si attribuisce l'ubiquità. Al momento in cui Aristeia moriva a Proconneso, insegnava in Sicilia (Apoll.

⁹ Plut. *de facie* 940b-c, *Moralia* XII Cherniss-Helmbold; D. L. I 114; Plut. *conv.* VII *sap.* 157d; Theoph. *Hist. pl.* VII 12,1. La pianta sarebbe stata utilizzata da Eracle, cf. Herodorus, *FGH Hist* 31f e da Pitagora, cf. Diog. Ant. *ap.* Porph. *P.V.* 34. Bibliografia in Burkert, 151.

¹⁰ Burkert, 144.

¹¹ Cornford, 88-9.

H.M. 2). Pitagora è visto, lo stesso giorno e alla stessa ora, in due posti diversi: a Crotone e Metaponto (Ael. II 26; IV 17; Apoll. H.M. 6), Metaponto e Tauromenio (Porph. V.P. 27; Jambl., 134 e 136; cosa impossibile, poiché la città di Tauromenio fu costruita solo assai più tardi) o Turii e Metaponto (Philostr. V.A. IV 10).

Epimenide, Pitagora e Empedocle si ricordano le loro vite anteriori. Epimenide si credeva Eaco, fratello di Minos, e affermava di essere «risuscitato più volte» (D.L. I 114; Procl. *in Remp.* II 113 K). Pitagora, secondo la versione di Eraclide Ponzio (fr. 89 W. = D.L. VIII 4; cf. Hipp. *ref.* I 2,11; Porph. V.P. 45; Tert. *de an.* 28s; Schol. Soph. *El.* 62), sarebbe stato Aethalides, figlio di Ermete, e da suo padre avrebbe ricevuto il dono dell'anamnesi delle vite successive. Poco dopo, egli si reincarnò in Euforbo e fu ucciso da Menelao durante la guerra di Troia; e poi in Ermotimo (di Clazomene), il quale si ricordava la sua esistenza precedente. Poi fu Pirro, pescatore a Delo e poi Pitagora. Dicearco e Clearco forniscono dati differenti (Dic., fr. 36; Clearch. *ap.* Gell. IV 11,14): le reincarnazioni successive di Pitagora, sarebbero, nell'ordine cronologico, Euforbo, Pirandro, Aethalides, la bella prostituta Alco e poi Pitagora. L'idea di *tre* incarnazioni di Pitagora era diffusa ad Atene nel sec. IV, prova un frammento della commedia *Neottis* di Antifane, rappresentata nel 342 (fr. 168 Kock = Ath. IV 108e). Nelle testimonianze più recenti si parla solo di Euforbo (Callim., fr. 191, 59; Diod. X 6,1; Hor. *Carm.* I 28,11; Porph. V.P. 26; Hipp. *ref.* I 3,3; Jambl. V.P. 63). Pitagora è capace di individuare anche le esistenze anteriori altrui, per esempio ricorda a Millia di Crotone di essere stato Mida (Ael. IV 17; Jambl., 143), ecc. Pitagora riteneva ben possibili le conversazioni coi defunti (Jambl., 139).

Empedocle possiede una reminiscenza più completa perché ricorda perfino le sue incarnazioni vegetali ed animali, come fanciullo, fanciulla, arbusto, uccello e pesce nel mare (B. 117 D.-K.).

Empedocle, si è già visto, afferma implicitamente di poter ricuperare dall'Ade l'anima di un defunto. Non a caso Eraclide Pontico gli dà l'appellativo di *iatros*, cioè di *medicine-man*, e di veggente (*καὶ ἰητρὸν καὶ μάντιν*: Emp., fr. 112,1-2 e 146). Diogene Laerzio (VIII 59ss) riferisce che la parola *apnoun*, che ritroviamo nel titolo del trattato eraclideo *Peri apnou* rappresenta anche il nome di un libro dedicato da Empedocle al suo amico Pausania. *Apnous* significa « esanime » e dunque potremmo tradurre *apnoun* con « catalessi », la cui definizione viene data, nel contesto, da Eraclide stesso: « si tratta di una malattia che conserva il corpo per trenta giorni senza respiro e senza polso ». Nel medesimo trattato, Eraclide racconta che Empedocle, dopo aver salvato una donna in condizione catalettica (se Plinio, *N.H.* VII 173, fa riferimento alla medesima, sembra

che essa fosse rimasta esanime per sette giorni e non per trenta, come vuole il Bolton), organizza un banchetto. Il giorno dopo, Empedocle era scomparso e uno dei convenuti aveva sentito una voce celeste che aveva chiamato il guaritore. Nell'interpretazione di Pausania, Empedocle sarebbe stato chiamato presso gli dèi. Ippoboto racconta invece che Empedocle, per essere creduto un dio, si buttò nell'Etna dopo il banchetto, ma il vulcano rigettò uno dei suoi sandali di bronzo. Anche ad Eraclide Pontico si attribuiscono due tentativi falliti di indiamiento attraverso la frode (D.L. V 90-1). E' interessante mettere in parallelo queste storie con quelle, non meno razionalizzate, della scomparsa di Pitagora (Hermipp., *ap.* D.L. VIII 41) e di Zalmoxis (Hdt. IV 94-6) nei *megara* costruiti sotto le loro abitazioni, con l'intenzione esplicita di far credere che avessero compiuto un viaggio all'Ade. Comunque, a Pitagora si attribuisce una scomparsa senza tracce da Metaponto (Apoll. *H.M.* 6). Gregorio Nazianzeno racconta invece che Aristeia, Empedotimo e Trofonio si sarebbero nascosti in « dimore impenetrabili », come la parola *adyton* pare doversi tradurre (*Or.* IV, *adv. Jul.* I 59) in questo caso. Zalmoxis sembra una divinità cavernicola (Strabo VII 297s)¹², come tante altre, in particolare come lo Zeus Ideo nella grotta del quale dorme Epimenide. Comunque, dio o riformatore, Zalmoxis, benché rientri nella sfera di cui ci stiamo occupando, non potrà essere discusso in questa sede.

Al nome di Trofonio è collegato il celebre antro incubatorio di Lebadea (Hdt. VIII 134; Paus. IX 39), la penetrazione nel quale supponeva l'omologazione simbolico-rituale del praticante a un morto. Trofonio è uno *Zeus chthonios*¹³. Epimenide di Creta dorme per decenni (Xenoph. 21B20 D.-K.) nella medesima caverna in cui Minos visitava, ogni otto anni, suo padre Zeus (*Od.* XIX 178; Plat. *Leg.* 624b). Epimenide chiamava se stesso Eaco, facendosi così fratello di Minos. I Cretesi gli davano il nome di *νέος κόρυς*, il che implica una stretta relazione con Zeus¹⁴. Esperto della catalessi, Epimenide avrebbe accompagnato Pitagora nella caverna dell'Ida quando questi tornava dal suo viaggio presso i Magi (D.L. VIII 3). Giamblico lo trasforma in allievo di Pitagora (*V.P.* 222), ma questo non era necessario: autore di oracoli e di poemi teogonici, Epimenide era adorato dai Cretesi come un dio (D.L. I 114). Il personaggio aveva dunque di per sé una struttura « pitagorica », come Empedocle e Aristeia. Secondo Plutarco, la sua incubazione nell'antro sarebbe durata

¹² Burkert, 158-9; reticente, *Eliade*, 64-7.

¹³ Burkert, 154.

¹⁴ *Ibid.*, 151.

57 anni (*conv. sept. sap.* 157d), durante i quali Epimenide si manteneva in vita con l'ausilio della pianta *alimos* (*de fac.* 940b-c). Nel frattempo, la sua anima visitava gli dèi, sentiva i loro discorsi e stava davanti alla Verità e alla Giustizia (Max. Tyr. X 1). Non ci sorprenderà il fatto che una voce dal cielo lo ammonisce a dedicare un santuario non alle Ninfe, ma a Zeus, μή Νυμφῶν ἀλλὰ Διός (Theopomp. *FGrHist* 115f69; D.L. I 115): l'«antro delle ninfe» è per eccellenza un luogo di incubazione. Il profeta e catarte apollinico Bakis dorme in un luogo simile (Theopomp., *ap. Schol. Arist. Aves* 962 Paus. X 32,7). A chi doveva sacrificare un catalettico come Epimenide, se non alle ninfe? E Aristeo, figlio di Apollo e di Cirene, allievo delle Ninfe, non finiva anch'egli con l'erigere un tempio a Zeus anziché alle sue insegnanti (Schol. Apoll. Rhod. II 498)?

L'anima di Ermotimo di Clazomene (Plin. *N.H.* VII 174) spesso lasciava il corpo «in uno stato fra la morte e la vita», per recarsi in luoghi lontani, dove era testimone di vari eventi. I suoi nemici, i Cantaridi, bruciarono il corpo esanime, impedendo così il ritorno dell'anima nel suo recipiente (*remeanti animae veluti vaginam ademerint*). Plutarco (*de genio Socr.* 592c-d, p. 167 Corlu) precisa che è stata la moglie a consegnare il corpo di Ermotimo (Ermodoro) ai suoi nemici, i quali «subiscono ancora il loro castigo nel Tartaro», per via del loro misfatto.

Aristea muore improvvisamente nella bottega di un fottatore a Proconneso, ma poi scompare misteriosamente da quel posto. Qualcuno lo incontra sulla strada di Cizico. Sei anni dopo, Aristeia torna a Proconneso, scrive l'*Arimaspeia* e poi riscompare per non meno di 240 anni (Hdt. IV 3ss). Per quanto J. D. P. Bolton voglia minimizzare la tardiva testimonianza di Massimo Tirio, questa sembra integrarsi a meraviglia nel complesso di dati che stiamo esaminando. L'anima di Aristeia avrebbe la facoltà di abbandonare a volontà il corpo (in stato di catalessi) e di uscire da esso in forma di uccello. Così, essa contempla molti luoghi estranei, recandosi fino al paese degli Iperborei (X 2s; XXXVIII 3c-f). Secondo Plinio (*N.H.* VII 174), la forma che assume l'anima autonoma è quella di un corvo.

* * *

Abbiamo già visto che la maggior parte dei personaggi di cui sopra hanno la facoltà di effettuare traslazioni nello spazio, in corpo (Abari, Empedotimo, Formio, Museo, forse Parmenide) o in spirito (Epimenide, Ermotimo, Cleonimo, probabilmente Aristeia).

Eraclide Pontico racconta (fr. 51 W.) che Abari avrebbe viaggiato dall'Iperborea fino alla Grecia e all'Italia *a cavallo* della sua

freccia. La medesima tradizione è riportata da Porfirio (V.P. 29) e da Giamblico (V.P. 91 e 136). Benché conservata solo da autori tardi, questa versione deve essere più antica della « versione razionalizzante di Erodoto »¹⁵. Per K. Meuli, Abari è uno sciamano tipico, perché la freccia volante fa parte della dotazione dello sciamano scita¹⁶. L'arma è d'oro, perché Apollo Iperboreo di cui parlano i Greci è uguale a quella divinità celeste dei popoli Ugro-Finnici (Voguli e Ostyaki) che ha gli avambracci d'oro¹⁷. Almeno in questo caso, E. R. Dodds è completamente d'accordo con Meuli¹⁸: gli sciamani buriati adoperano frecce per richiamare le anime dei malati e nei funerali, praticano la divinazione in base alla traiettoria delle frecce; l'« anima esterna » dello sciamano tartaro abita talvolta in una freccia, mentre altri sciamani volano per l'aria a cavallo di un bastone, come le streghe sul manico di scopa. Discuteremo più oltre il problema dei legami fra gli estatici greci e lo sciamanismo vero e proprio. Per anticipare, basti dire che le strutture dell'estatismo greco tendono piuttosto a rafforzare l'opinione più recente, di cui fa stato M. Eliade¹⁹, secondo cui lo « sciamanismo » greco è completamente autonomo nei confronti dello sciamanismo nord-asiatico o scita. Tutte le credenze di cui ci stiamo occupando rivelano una totale *solidarietà* fra di loro, un'intrinseca coesione che non potrebbe spiegarsi con la teoria dei contatti culturali nel VII secolo. L'esistenza di uno *iatromante* come Empedocle non ha niente di strano nel mondo greco, perché è fundamentalmente collegata al concetto di *apnoun*, di catalessi. Perciò Empedocle rivendica, come ogni *medicine-man*, la possibilità di recuperare l'anima di un esanime. Il concetto di malattia non può essere importato, quindi neanche il rimedio. Nel caso di Abari, che molto probabilmente, nelle tradizioni più autentiche (e non nell'invenzione tardiva di Eraclide), volava sulla freccia di Apollo, possiamo vedere un antenato che torna dal paese luminoso dei morti servendosi dell'« arma » più ragionevole e più rapida in questo caso: il raggio del sole, il « braccio » stesso di Apollo. Contrariamente al Meuli, W. Burkert ha dimostrato che la « coscia d'oro » di Pitagora fa parte di un altro complesso di credenze, relative alla Magna Mater anatolica²⁰. Torneremo prossimamente su questo argo-

¹⁵ Dodds, 171 n. 2.

¹⁶ Meuli, 160-1.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Dodds, 172 n. 1.

¹⁹ Eliade, 48.

²⁰ Burkert, 160.

mento²¹. Alla sfera della medicina omeopatica e dello *Heros Iatros* appartengono anche le leggende di Formio e di Leonimo l'Ateniese.

Formio, menzionato da Cratino (fr. 223 Kock), è l'eroe di un racconto di Teopompo (*FGrHist* 115f 392) preservato da Suda (*s.v.* Phormion). Crotoniate di nascita, egli è ferito nella battaglia di Sagra, presumibilmente da uno dei Dioscuri, che avevano preso la parte dei Locresi (Just. XX 3). Un oracolo gli dice di andare a Sparta, dove la prima persona che lo inviterà a pranzo sarà il suo guaritore. Appena arrivato a Sparta, è invitato a pranzo da un giovane il quale, messo al corrente della meta di Formio, chiuderà la sua ferita con un po' di ruggine presa dalla sua lancia. La leggenda ricalca, fino a questo punto, quella di Telefo, guarito in maniera identica dal suo feritore, Achille (*Apoll. Ep.* III 17-20). Ma al momento in cui Formio lascia la casa del personaggio, in cui è facile individuare il Dioscuro che lo aveva ferito, si ritrova subito a Crotona, davanti alla porta della propria casa. Un'altra volta, mentre celebrava la *Theoxeniai* (in presenza, molto probabilmente, dei Dioscuri stessi), i suoi ospiti lo invitano a Cirene per incontrare Battus. Quando si alza, tiene già in mano un bastoncino di silfio. Il re Battus, fondatore di Cirene, aveva introdotto nella città i riti dei Dioscuri (*Schol. ad Pind. Pyth.* V 10). Il silfio era il principale commercio dei cirenei (*Ar. Pl.* 925; *Plaut. Pud.* 629ss; *Hdt.* IV 169): quando Formio si sveglia col bastoncino di silfio in mano, il lettore capisce che egli si era effettivamente recato a Cirene durante il breve istante della sua *trance*.

La medesima leggenda omeopatica relativa ad uno *Heros Iatros*²² si ritrova nel caso di Leonimo d'Atene, per certi versi molto più interessante del precedente. Anche Leonimo è ferito nella battaglia di Sagra, ma da Aiace (*Paus.* III 19,11-3; storia differente presso Conon, *FGrHist* 26f 1,8, *Tert. de an.* 46,9; *Herm., Schol. Plat Phdr.* 243a), che combatteva dalla parte dei Locresi. L'oracolo di Delfi gli raccomanda di andare nell'isola Leuké, dove ritrova Achille e Aiace. Alla fine torna a casa, guarito.

L'isola bianca dove risiedono gli eroi morti è un paradiso solare equivalente alla terra di luce Lykia (*Il.* XXV 683) dov'è trasportato l'eroe morto Sarpedone. Altre volte l'isola riceve il nome di *Aithiopsis*²³: « Nicht anders ist es mit dem Fluss Aithiopsis, dem Son-

²¹ "Zalmoxis and the Greek ecstasies", rel. per il XIV Congr. IAHR, Winnipeg 1980.

²² K. Kerényi, *Heros Iatros. Über Wandlungen und Symbole des ärztlichen Genius in Griechenland*, in *EJ* XII (1945), 33-54.

²³ Burkert, 153; Dieterich, 26.

nenstrom und mit dem Eridanos, dem feurigen Lichtstrom, dem Fluss des Göttergartens, auch des Landes der Hyperboreer. Er ist dann der Po, die Rhone, ein Fluss im äussersten West, im Keltenlande. An seinen Ufern weinen die Sonnenjungfrauen über den gestürzten Lichtgott, und ihre Tränen werden zu Bernstein (*helektron*)»²⁴. Ermete portava le anime di coloro che volevano entrare nel Paese dei Morti, davanti alle rocce Leucadi (*Od.* XXIV 11). Apollodoro (*ap.* Strabo X 452) racconta che le espiazioni apollinee prevedevano che un condannato a morte fosse gettato dalle rocce Leucadi. Lo stesso si dice degli Iperborei: giunti al termine della vita, si gettano dalle Leucadi. Un passo di Euripide (*Cycl.* 164ss) dimostra che l'espressione « buttarsi dalle rocce Leucadi » significava semplicemente « morire ». Non è errato concludere, da questo complesso di credenze, che le Leucadi aprono l'accesso all'isola Leuké, che la morte indica l'accesso alla tanto bramata Isola dei Beati (Solon, fr. 38b4; Plat. *Crit.* 114e; 115a; Sallust. *Hist.* fr. I 61; Plut. *Sert.* 8; Hor. *Ep.* 16; Luc. *vera hist.* 5 e 12; Jos. Fl. *Bell.* II 8,11; Nonn. *Dion.* XIII 349ss; Claudian. *de cons. Stil.* II 467; Mamertin. *grat. act.* 23; Sidon. Apoll. *Paneg. Anthem.* II 103ss, ecc.). Ora, per Ecateo di Abdera, che scriveva sotto i primi Tolemei, gli Iperborei vivono anche essi in un'isola²⁵, il cui carattere solare ci permette di stabilire con certezza che le varie rappresentazioni (Leuké, Aithiopsis, Iperborei), se non fanno parte del medesimo ceppo, si erano presto mescolate e contaminate, fino a diventare quasi identiche: un paradiso terrestre sito in un'isola occidentale o nordica, dove si può arrivare solo dopo il passaggio del confine fra la vita e la morte, aldilà delle Leucadi²⁶. Forse A. H. Krappe esagera quando afferma che le origini di Apollo Iperboreo vanno cercate nell'Europa settentrionale e che egli è, in fondo, il dio di Abalo, « l'isola delle mele » (delle Esperidi), l'Avalon medievale²⁷. Forse, tutto sommato, si tratta di una tradizione indo-europea che compare in Grecia sotto questa forma, anche se ben inteso, l'ipotesi dei prestiti non è esclusa. (Comunque, la tradizione, se presente presso gli Indiani e i Celti, non è unicamente indo-europea; ci riserviamo per un'altra occasione la discussione dei materiali).

Per tornare ai nostri personaggi, una postilla alla leggenda di Leonimo ci insegna che il rapporto fra medicina e Paese dei Morti

²⁴ Dieterich, 26-7.

²⁵ *Ibid.*, 36.

²⁶ Sull'isola dove dorme Saturno, divinità dell'età d'oro degli Italioti, cfr. Y. Vernière, *Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque*, Paris 1978, 187-8 e *passim*.

²⁷ A. H. Krappe, in *CPh* 37 (1942), 353ss, *ap.* Dodds, 172 n. 3.

non è casuale. La visita all'isola Leuké non solo provoca la guarigione di Leonimo stesso, ma anche di Stesicoro, che riceve dal primo il messaggio della bella Elena: riguadagnerà la vista solo dopo aver scritto la sua palinodia²⁸. In fondo, da dove Stesicoro avrebbe potuto meglio ottenere la possibilità di vedere la luce, se non dal paese della luce, se non dall'eroina nel cui nome è insita l'idea della luminosità?

Cleonimo d'Atene appare in un racconto di Clearco di Soli, allievo di Aristotele (fr. 7-8 = Procl. in *Remp.* II 113 K.), in cui l'influsso di Platone è decisivo (*Phd.* 109b-110b). Cleonimo è un catalettico, come Er, Epimenide, Ermotimo e Aristeia. La sua anima, liberata dalle catene del corpo, contempla la terra in basso. Arrivata ad un luogo consacrato ad Estia, fra demoni femminili, trova l'anima di un Sircausano, catalettico anche lui. Una voce misteriosa dice loro di stare ad assistere al giudizio dei defunti, che ha luogo sotto il controllo delle Erinni. Poi la voce ingiunge loro di tornare sulla terra, in carne ed ossa.

Cornelio Labeone (*ap. Aug. C.D.* CCII 28 = fr. 11, p. 237 Mastrandrea) racconta una storia simile: «duos uno die fuisse defunctos et occurrisset invicem in quodam compito, deinde ad corpora iussos fuisse remeare et constitueret inter se amicos esse victuros, atque ita esse factum donec postea morerentur». P. Mastrandrea²⁹ traduce la parola *compitum* con «luogo di confine tra proprietà private, ove potevano scontrarsi le sfere d'azione dei Lares protettori, e dove si celebravano i riti in onore dei defunti che aspiravano all'indiazione». Risulta da qui che i due catalettici del frammento di Labeone si conoscevano già in vita, dove erano nemici (per questioni di proprietà). Mastrandrea crede che i due non sarebbero riusciti a tornare in cielo se non dopo avere ristabilito la concordia terrena fra di loro.

L'interpretazione di cui sopra è estremamente forzata; la parola *compitum*, che il Bolton³⁰ traduce «a sort of crossroads», significa propriamente «incrocio» (*Cic. Agr.* I 3; *Plaut. Pers.* V 35, ecc.). E' ovvio che Labeone riprende qui la storia di Clearco.

Empedotimo di Siracusa è un personaggio creato da Eraclide Pontico, forse nel trattato *Abaris*. Il suo nome proviene da due celebri catalettici, *Empedocle* ed *Ermotimo*. Dai frammenti estanti presso Servio, Suda, Proclo, Filopono e Olimpiodoro si possono ricostruire fino ad un certo punto alcune vicende di cui Empedotimo è il protagonista. Rapito da una forza divina, egli ha la visione di tre porte e di tre vie celesti, site nei segni dello Scorpione (porta d'Ercole,

²⁸ Burkert, 153.

²⁹ P. Mastrandrea, *Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone*, Leiden 1978, 106.

³⁰ Bolton, 149.

che va agli dèi), fra il Leone e il Cancro e fra l'Acquario e i Pesci (Varro, *ap. Serv. ad Georg.* I 34). L'idea di *tre* porte è nuova rispetto alla configurazione del mondo escatologico nella *Repubblica X*, ma non coincide con la più tarda rappresentazione di Numenio e dei neoplatonici, che parlano di nuovo di sole due porte, site nei segni polari del Capricorno e del Cancro (Num., fr. 31-35, pp. 81-7 Des Places). E' probabile che il titolo della satira di Varrone Τριόδιτης Τριπύλιος, περὶ ἀρετῆς κτήσεως contenga un'allusione alla visione di Empedotimo³¹. Ma è impossibile identificare il *compitum* di Labeone con questo *triodos*, poiché il numero delle vie nella visione di Cleonimo non è precisato. Il bivio infernale del *Gorgia* 524a sta probabilmente dietro il *compitum*. Proclo (*in Remp.* II 119 K.) racconta un'altra visione di Empedotimo, in un luogo deserto. Egli assiste all'apparizione splendente di Plutone e di Persefone e contempla il giudizio delle anime. Poco si può concludere dalle altre testimonianze (Philop. *ad Arist. Meteor.* I 8; Olympiod. *in Phdr.* 238; Suda, s.v. Empedotimos), ad ogni modo pare che Eraclide operasse una generalizzazione dell'escatologia celeste, eliminando forse l'Ade sotterraneo dei miti platonici³². Ma tutto ciò non mi sembra così pacifico come lo vede il Bolton³³, il quale sembra esagerare l'influsso di Eraclide sullo spirito della Tarda Antichità.

Museo, secondo Onomacrito, vola per l'aria³⁴, mentre Parmenide viaggia su un carro, accompagnato dalle figlie del Sole, sulla via della divinità (che è il Sole stesso) che conduce l'« uomo che sa » « tanto lontano quanto desidera il suo cuore », ad ogni modo « lontano dalle scie battute dagli uomini ». Aldilà delle porte del Giorno e della Notte, egli incontra la Dea, forse la ninfa Ipsipile (Procl. *in Parm.* 640,38), che gli promette di istruirlo su tutte le cose, sulla Verità e sull'Opinione³⁵.

Aristea è senza dubbio il viaggiatore estatico la cui figura è stata meglio delineata dalla tradizione, in primo luogo a causa della fortuna del suo poema *Arimaspeia* (probabilmente sec. VII, cf. Alcmane, che cita il nome degli Issedoni), che gli autori più tardi non hanno letto, poiché era scomparso prima della fondazione della biblioteca d'Alessandria. Gellio, che pretendeva d'averne trovata una copia a Brindisi, si ispirava probabilmente alla medesima compilazione greca utilizzata anche da Plinio. L'anima di Aristea poteva

³¹ *Ibid.*, 152.

³² *Ibid.*, 152-3.

³³ *Ibid.*

³⁴ Cornford, 89.

³⁵ *Ibid.*, 118-20.

abbandonare a volontà il corpo (Suda, s.v. Aristeas), in forma di corvo (Plin. *N.H.* VII 174). E' chiaro che l'*Arimaspea* non è altro che la relazione di un viaggio estatico, nel mondo in cui solo i « viaggiatori dell'etere » sono di casa. Tutte le testimonianze raccolte dal Bolton, il quale, paradossalmente, contro il Meuli, sostiene proprio il contrario, puntano in questa direzione. Onde è assolutamente inutile affannarsi a ricostituire sulla carta il tragitto di Aristeas, il quale le sue cose le vedeva dall'alto, e non sul nostro mappamondo, bensì su quello dell'altro mondo.

E' poco pratico e forse impossibile soffermarsi in questa sede sul contenuto della relazione estatica di Aristeas. Ad ogni modo, i suoi felici Iperborei, che giungono ad un'età di mille anni, somigliano come due gocce d'acqua al popolo mitico degli Uttarakurus di cui parlano le fonti indiane (*Rāmāyāna* IV 43; *Mahābharata* VI 7). Essi abitano ugualmente una contrada temperata sita oltre una grande montagna. Le ricchezze naturali del posto sono sufficienti per eliminare la dannazione del lavoro. Gli Uttarakurus non conoscono la malattia, sono gente pia ed allegra e muoiono all'età di 11.000 anni (mille, secondo la tradizione buddhista). Iperborei e Uttarakurus somigliano moltissimo agli abitanti di quelle Isole aeree dei Beati del *Fedone* e del *Gorgia*. I Greci erano al corrente della tradizione indiana (forse attraverso Megastene), poiché Plinio (*N.H.* IV 90; VI 55) parla del popolo degli *Attacori* del nord asiatico, del tutto simili agli Iperborei, mentre Tolomeo (*Geogr.* VI 16,5 e 8; VIII 24,7) cita gli *Ottorokorrai*, il cui nome elimina la possibilità di ogni coincidenza fortuita. La sola interpretazione possibile in questo caso è che i testi indiani e il testo dell'*Arimaspeia* fanno stato di una medesima credenza in un paradiso nordico. Nella terra degli Iperborei si trova, al di sopra delle regioni della pioggia e della neve, nel cielo olimpico, il Giardino degli dèi (*Od.* VI 42ss), degli eroi e dei poeti (Pollux I 6, *FrTrag* 424N2). Sofocle (fr. 870N2) parla del giardino di Febo alla estremità della terra, là dove sorge il fiume della Notte, là dove è sito anche il giardino o l'isola (Hes. *Tb.* 215; 275) incantata delle Esperidi (Eurip. *Phaeth.*, fr. 781,9; 25; 44; Hes. *Tb.* 274; 334; 548; Mimnerm., fr. 11-12), dove si alza il palazzo degli dèi (Eurip. *Hippol.*, vv. 732ss). In tale luogo i mortali non possono penetrare. Solo gli eroi possono accedere, dopo la morte, nella terra di luce, Leuké o Lykia, aldilà delle rocce Leucadi (*Od.* XXIV 11). Certamente, queste credenze non sono identiche, ma sono tralci del medesimo ceppo; esse non formano un corpo compatto di dottrina, ma puntano tutte nella medesima direzione. Che nel paese di Apollo tutto sia d'oro, è molto comprensibile anche senza ricorrere, come fa K. Meuli, alle credenze dei Voguli e Ostyaki in una divinità d'oro

del mondo celeste³⁶. Che colore può avere il paese del Sole, se non bianco (dorato) o rosso³⁷?

La solidarietà delle credenze concernenti gli estatici greci ci invita a riconsiderare la teoria dei contatti culturali, che è stata sostenuta, sia pure con varia intensità, da Alföldi, Meuli e Dodds. In primo luogo, dobbiamo rispondere alla domanda se gli estatici greci di cui sopra sono degli « sciamani ». In secondo luogo, dobbiamo decidere se, sciamani o meno, questi personaggi sono di casa in Grecia, o si spiegano con la teoria dell'influsso scita nel sec. VII.

Abbiamo visto che i personaggi di cui sopra sono *posseduti* dal dio Apollo, essi sono *phoibleptoi* (o *phoibolamptoi*). I. M. Lewis accorda un'attenzione esagerata al modo come si produce in generale la possessione, vale a dire con o senza « perdita dell'anima » (*soul-loss*)³⁸. Nel nostro caso, l'importanza di questa distinzione è minore, mentre essa può invece avere un senso nel caso dell'estatismo dionisiaco. La « possessione » apollinica presuppone necessariamente un « viaggio dell'anima ». Lucano riferisce (I 674ss) il caso di una matrona romana « posseduta da Apollo », la cui anima vola sopra la terra, mentre il suo corpo vagabonda per le vie di Roma. « Possessione » non è un termine esatto per ciò che succede a questa donna, come non lo è per descrivere ciò che succede ad Aristeia, a Epimenide e a Ermotimo. Il termine « possessione », nel nostro contesto, andrebbe scartato e sostituito con quello più proprio di « rapimento », perché il fenomeno in ambito greco non corrisponde alla « possessione » sciamanica. Lo sciamano, invaso dagli spiriti, riesce a ottenere una vittoria su di essi, se li asserve, diventa a suo turno il loro « possessore », il loro padrone. Mentre i nostri personaggi non sono posseduti, né possiedono Apollo. Essi sono « rapiti » dal dio solare, cioè realizzano dei viaggi estatici, mentre il loro corpo resta in stato di catalessi (tranne nel caso di Empedotimo, di cui Proclo, *in Remp.* II 122 K., dice espressamente che ha avuto la sua esperienza « in corpo »). Dubbi permangono, ovviamente, per casi di esperienza « in corpo » come quelli di Abari, Museo e forse Parmenide, ma il primo è diversamente spiegabile, mentre gli ultimi due appartengono probabilmente ad una tradizione talmente antica, che questa sottile distinzione non ha valore).

Da questo punto di vista, ogni somiglianza fra gli sciamani asiatici e i loro corrispondenti greci è esclusa.

E. R. Dodds, il portavoce più autorevole della storia « sciamanica », così spiega l'« apparizione », in Grecia, dei nostri personaggi: « Quando nel VII secolo il Mar Nero si aprì al commercio e alla

³⁶ Meuli, 160-1.

³⁷ Dieterich, 25-9.

³⁸ Lewis, 46.

colonizzazione dei Greci, mettendoli a contatto per la prima volta con una civiltà basata sullo sciamanismo, la tradizionale rappresentazione greca dell'Uomo di Dio, del θεῖος ἀνὴρ, si arricchì di importanti elementi nuovi »³⁹. E' legittimo però chiedersi cosa resterebbe della tradizione del *theios aner* senza questi « elementi nuovi » di cui parla il Dodds. Cosa resterebbe di Empedocle, per esempio, senza quelle qualità che lo rendono così simile ad uno sciamano: quella di guaritore magico, di « repulsore dei venti », di personaggio memore delle sue incarnazioni precedenti?

Certamente, benché Meuli si servisse delle teorie, forse sbagliate, della Scuola di Vienna, egli non era autore di « rischiose speculazioni », come vuole il Dodds⁴⁰. Meuli credeva, come Dodds, che lo « sciamanismo » presso i Greci fosse roba d'importazione⁴¹, che il luogo dove il contatto culturale si era prodotto fossero le colonie greche del Mar Nero⁴². Ma egli non escludeva neanche la possibilità che gli estatici apollinici di cui ci siamo occupati fossero autoctoni in Grecia. Le ricerche di W. Burkert e di E. A. S. Butterworth sembrano dargli ragione su questo punto⁴³. Se non si accetta questa evidenza, le figure-chiave della tradizione presocratica — Empedocle, Parmenide, Pitagora (per non contare Orfeo, Museo e Aristeia) sono tutte importanti. La medesima cosa vale per tutti quegli elementi di sapore « sciamanico » nei miti di Platone.

Ci sembra invece più verosimile sostenere che gli estatici greci sono autoctoni, che essi hanno la loro esistenza autonoma e prestigiosa all'interno della cultura greca medesima; che essi non vengono dal Nord, se non nella misura in cui provengono da un luogo nordico che non esiste sulle carte geografiche, ma solo sulle carte mitiche.

Ad essi non si può applicare il termine di « sciamani », poiché essi non sono posseduti, né possiedono successivamente gli spiriti. Sono semplicemente « rapiti » da Apollo. D'altra parte, però, sono capaci di tutte le prodezze degli sciamani Nord-asiatici, compreso il ricupero delle anime dei malati e dei defunti (Empedocle). Gli estatici greci, che sembrano puramente autoctoni, hanno una fisionomia speciale all'interno del fenomeno generale dello sciamanismo. Sotto questa condizione, potrebbero forse essere chiamati « sciamani ».

IOAN P. CULIANU

Rijksuniversiteit, Groningen

³⁹ Dodds, 176-7.

⁴⁰ *Ibid.*, 177 n. 1.

⁴¹ Meuli, 144.

⁴² *Ibid.*, 158.

⁴³ Eliade, 48.