

Quaderni di
Classiconorroena

I - 2005



Aristea di Proconneso “sciamano” e “corvo”: una presentazione (con qualche nota)

di Emanuele Dettori
(Università di Roma Tor Vergata)

La figura e le azioni di Aristea di Proconneso non permettono certo un'interpretazione piana e concludente, tuttavia mi è sembrato che nel riproporle si possa trovare ancora più di un motivo di interesse. Essi si possono riassumere nella maniera seguente:

1) La storia in se stessa è preziosa testimonianza di schemi mentali e antropologici sostanzialmente marginali in una cultura come quella greca, normalmente dotata di un forte principio di identità e di conseguenza altrettanto forte di opposizione, nello specifico tra le categorie vita/morte, uomo/animale;

2) Altrettanto di rilievo è la vicenda delle sue interpretazioni. Vedremo all'opera un meccanismo non inusuale nella storia della cultura: l'applicazione di determinati schemi interpretativi, che caratterizzano la *vulgata* per un determinato periodo, trascinandosi anche per una sorta di vischiosità, per essere poi rigettati a favore di altri “paradigmi” (uso grossolanamente la fortunata definizione di Thomas Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*). E non sarà banale vedere la ricezione e l'uso dell'episodio di Aristea e delle sue interpretazioni da parte di uno storico moderno;

3) Infine, ritengo di poter proporre tre o

quattro osservazioni che, per quanto ne so, hanno carattere di novità, anche se di portata non sconvolgente.

La fonte decisamente più importante per Aristea di Proconneso è Erodoto 4. 13-16:

«(13) Aristea di Proconneso, figlio di Caistrobio, affermò in un poema da lui composto di essere giunto presso gli Issedoni, posseduto da Febo; che al di là degli Issedoni abitano gli Arimaspi, uomini che hanno un occhio solo; al di là degli Arimaspi i grifoni custodi dell'oro; al di là dei grifoni gli Iperborei che si estendono fino a un mare. Tranne gli Iperborei, tutti costoro – dice –, a partire dagli Arimaspi, attaccano di continuo i loro confinanti: gli Issedoni furono cacciati dalle proprie terre a opera degli Arimaspi; gli Sciti dagli Issedoni; i Cimмери che vivono sul mare meridionale, premuti dagli Sciti, lasciarono il loro paese. Così, su questa terra, neppure Aristea concorda con gli Sciti».

Erodoto avrebbe potuto fermarsi qui, dopo aver riferito delle notizie storiche e parastoriche fornite da Aristea e funzionali al suo λόγος scitico. Ma Erodoto non si trattiene e continua, ci piace immaginarlo con sorriso ionico a mezzo tra lo scetticismo e il piacere del raccontare, durante una delle sue pubbliche letture:

«(14) da dove venisse Aristea, l'autore di tutto ciò, l'ho già detto; ora narrerò invece il racconto che ho ascoltato su di lui a Proconneso e a Cizico. Aristea, dicono, che per nascita non era inferiore a nessuno dei concittadini, a Proconneso entrò in una bottega di scardassiere e morì; lo scardassiere allora chiuse la bottega e andò a dare la notizia ai parenti del defunto. Quando per la città si era già sparsa la voce che Aristea era morto, uno di Cizico cominciò a disputare con quanti la diffondevano: egli veniva dalla città di Artace e diceva di aver incontra-

to Aristeia che andava a Cizico e di aver conversato con lui. E mentre l'uomo discuteva con ardore, i parenti del morto si presentarono nella bottega con quanto era necessario per portarlo via. Tuttavia, aperta la bottega, Aristeia non si trovò più, né vivo né morto. Ricomparso a Proconneso sette anni dopo, avrebbe composto il poema che ora i Greci chiamano *Arimaspea*; lo compose e scomparve per la seconda volta.

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

Infine, Erodoto (4. 16) torna su Aristeia come fonte storica: «neppure Aristeia ... nel poema che ha composto disse di essere giunto oltre gli Issedoni, ma che dell'entroterra parlava per sentito dire affermando che erano gli Issedoni a fornirgli le notizie»¹.

Ma vi sono altre testimonianze che, sebbene più tarde, sono fondamentali nella storia dell'interpretazione della vicenda:

1) Massimo di Tiro, *Dial.* 10. 2f: «il corpo di un uomo di Proconneso giaceva sì respirante, ma in maniera quasi insensibile e vicinissimo alla morte, mentre la ψυχή, emersa dal corpo, vagava nel cielo, simile ad un uccello, osservando tutto da sopra: terra e mare e fiumi e città e popoli e avvenimenti e ogni tipo di fatto naturale. E dopo essersi immersa nel corpo e ripresasi, come servendosi di uno strumento, raccontava ciò che aveva visto e sentito, cose diverse da fonti diverse».

2) Id., *Dial.* 38. 3c-f: «diceva che la sua ψυχή, dopo aver lasciato il corpo, in volo percorreva la Grecia e le terre barbare, e tutte le isole e i fiumi e i monti; e diceva che termine del suo volo era la terra degli Iperborei; e di aver visto in successione tutto: costumi sociali e politici, la natura delle regioni, il mutamento dei climi, i movimenti del mare, gli sbocchi dei fiumi».

3) *Suda s.v.* 'Αριστεάς: «dicono che la sua ψυχή, quando volesse, lo abbandonasse e ritornasse».

4) Plinio, *NH* 7. 174: «tra gli esempi (*scil.* di uomini che sembravano morti) abbiamo trovato anche l'anima di Aristeia, vista volare in Proconneso fuori dalla bocca, in figura di corvo».

5) Clemente Alessandrino, *Stromata* 1. 21: «si dedicava alla profezia ... anche Aristeia di Proconneso».

6) Apollonio, *Mirabilia* 2: «si racconta che Aristeia di Proconneso, morto in una lavanderia di Proconneso, nello stesso giorno e ora fu visto in Sicilia mentre insegnava l'alfabeto. Da allora, accadendogli spesso questo fatto, e diventato famoso in seguito alle frequenti apparizioni e per molti anni in Sicilia, i Siciliani gli eressero un tempio e gli sacrificarono come ad un eroe».

7) Plutarco, *Vita di Romolo* 28: «dicono che Aristeia morisse in una lavanderia e il corpo sparisse, e dicono che alcuni subito dopo la scomparsa lo incontrarono sulla strada per Crotone».

Queste testimonianze, che non discuteremo in dettaglio, servono a farsi un'idea complessiva dell'immagine che nell'antichità si aveva di Aristeia, al di là di alcune contraddizioni e oscurità. Abbiamo trascritto solamente quelle che si riferiscono agli elementi soprannaturali, se non 'magici' della vicenda, che saranno quelli che ci interesseranno. Non svolgeremo un'analisi dei dati ricavati da Erodoto dagli *Arimaspea*, ovvero dal resoconto di viaggio di Aristeia tra gli Issedoni (suo o meno che fosse lo scritto). Tali notizie sono state studiate in particolare da J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962, pp. 74-103, in relazione a quanto si sa del folklore dell'Asia Centrale². Bolton esamina i seguenti tratti: 1) cannibalismo; 2) uso dei teschi per bere; 3) eguaglianza tra i sessi in autorità (tutto da Erodoto 4. 26); 4) guardiani dell'oro mostruosi e monocoli; 5) cava di Borea nei monti Ripei; 6) Iperborei; 7) pioggia di piume (da Erodoto 4. 7); 8) fanciulle-cigno (da Eschilo (?) *Prom.* 794 s.). Per tutti Bolton ha riscontrato affinità con elementi folklorici dell'Asia Centrale, e ne ha concluso la sostanziale affidabilità etnografica degli *Arimaspea*. Che io sappia, ciò non è stato messo in dubbio successivamente pressoché da nessuno.

Ma, come detto, ciò su cui ci si soffermerà è il "lato oscuro" delle vicende di Aristeia. Dalle fonti sopra citate si enunciano i seguenti tratti soprannaturali: morte apparente; φοιβόλαμπος ("preso da Apollo"); metamorfosi in corvo; volo dell'anima in visita di regioni lontane e incognite; ubiquità; capacità profetiche; apparizioni e sparizioni fantastiche (anche a distanza di molti anni).

L'interpretazione di questo complesso (in-

terpretazione ove le diverse componenti ricevono maggiore o minore attenzione) può dirsi iniziare con Erwin Rohde³: questi nota che Erodoto non parla di una ἔκστασις dell'anima, come si ricava invece da Massimo di Tiro, ma sembra presupporre un «rapimento del corpo e dell'anima insieme» (*scil.* da parte di Apollo), e conclude: «pare, dunque, che Erod. abbia fuso due diverse redazioni della leggenda; secondo l'una Aristeia «muore» ... cioè la sua anima si divide dal corpo e vive da sè; secondo l'altra, senza che sopravvenga la morte, corpo ed anima sono «rapiti» insieme. Quindi secondo tutte e due le versioni Ar. poteva incontrare l'uomo presso Cizico: s'era rapito, l'incontrò insieme col suo corpo ..., ma se l'anima aveva lasciato il corpo irrigidito, fu questa, come εἶδωλον del corpo, che si fece incontro all'uomo ... Sembra che quest'ultima versione sia la vera e originale; ad essa portano le notizie surriferite sull' ἔκστασις dell'anima [Rohde si riferisce in particolare a Massimo di Tiro e Plinio]».

Le considerazioni di Rohde aprono la strada alla lettura dei fatti di Aristeia quale viaggio della ψυχή, e a partire da ciò si forma il più articolato, e fondamentale, intervento di Karl Meuli⁴. Meuli aveva amplissime conoscenze e grande apertura verso la cultura etnografica e fu lui a introdurre il "paradigma" sciamanico nell'interpretazione delle vicende di Aristeia, così come per altre esperienze assimilabili reperibili nella tradizione greca⁵. Meuli parte dal presupposto di uno sciamanesimo scitico, ovvero iranico, non di prestito (pp. 127 ss.; cf. le sue analisi di Erodoto 4. 71 ss., 1. 105). Esso sarebbe di eredità indoeuropea e la vicenda di Aristeia dimostrerebbe uno scambio culturale tra Greci e Sciti nella zona del Mar Nero, con la assunzione di tratti appunto dello sciamanesimo da parte dei Greci (p. 158).

Più nel merito, Meuli riscontra le seguenti analogie tra Aristeia e relazioni di esperienze sciamaniche rilevate sul campo (p. 157):

1) la materia: il viaggio verso terre, popoli e costumi ignoti, che normalmente significano l'aldilà; del resto, «grifoni e Arimaspi sono figure originali e significative del credo popolare degli Sciti antichi, che non abitano in deserti ricchi di oro o in montagne con miniere aurifere, ma in un aldilà mitico, come gli Iperborei; in un aldilà verso cui lo sciamano era solito viaggiare»;

2) le modalità del viaggio: «il poeta stesso affermava ... di essere stato preso da Apollo, di essere arrivato presso gli Isse-doni, e si pone così sulla stessa linea dello sciamano viaggiante»;

3) gli stessi *Arimaspea*, che sembrano configurarsi come il racconto in prima persona delle esperienze dello sciamano una volta che l'anima sia tornata.

Meuli non fa praticamente parola del fatto che Erodoto afferma, in 4. 16, che Aristeia avrebbe avuto notizie solo di seconda mano di grifoni, Arimaspi e Iperborei. E comunque, per lui gli elementi che contraddirebbero la sua lettura sarebbero frutto di razionalizzazione da parte di Proconnesi e Ciziceni e di una scelta, da parte di Erodoto, di quella che gli appariva la più razionale tra le diverse storie che egli deve aver sentito su Aristeia. Secondo Meuli Massimo di Tiro dimostra di avere conoscenze indipendenti da Erodoto; e quanto dice Plinio dimostrerebbe che doveva esistere un racconto del volo dell'anima di Aristeia mentre il corpo era preda di una rigidità simile alla morte (p. 157).

Karl Meuli è il primo e l'ispiratore di una batteria di formidabili studiosi, che continueranno a inquadrare Aristeia utilizzando le medesime griglie. Eric Dodds⁶ attribuirà proprio al rapporto con l'ambiente traco-scitico lo sviluppo in Grecia

della concezione di un'anima indipendente dal corpo, che trova piena espressione «nella comparsa, nella tarda età arcaica, di una serie di *ἰατρομάντις*, veggenti, guaritori magici e maestri religiosi, alcuni dei quali sono posti in relazione col Nord dalla stessa tradizione greca, e tutti rivelano caratteri sciamanistici». E a favore del costituirsi del fenomeno in Grecia per scambio e non per poligenesi argomenta (p. 171 n. 1) «si potrebbe forse sostenere che il comportamento sciamanistico è connaturato alla composizione psico-fisica umana, e che quindi qualcosa di simile può esser comparso fra i Greci, indipendentemente da influenze straniere. Ma contro questa tesi si possono portare tre obiezioni: (a) tale comportamento comincia ad essere attestato fra i Greci allorché il Mar Nero si apre alla colonizzazione greca, non prima; (b) dei primi "sciamani" di cui si abbia notizia, uno è scita (Abari), l'altro un greco che aveva visitato la Scizia (Aristeia); (c) vi sono concordanze in particolari concreti fra lo sciamanismo antico greco-scitico e quello moderno siberiano, sufficienti a render piuttosto poco probabile l'ipotesi della semplice convergenza». Riguardo ad Aristeia, su cui Dodds concorda con Meuli, rileva che la tradizione attribuiva ad Aristeia i doni della *trance* e dell'ubiquità, tuttavia anch'egli si trova costretto a considerare con un po' di fretta le difficoltà poste dalle modalità del racconto erodoteo (pp. 172 s.): «non è del tutto chiaro se Aristeia avesse compiuto il suo viaggio col corpo o solo in spirito»; p. 173 n. 1 «quanto al viaggio di Aristeia, la narrazione di Erodoto è ambigua e può riflettere un tentativo di razionalizzare il racconto ... In Massimo di Tiro ... è chiaramente l'anima di Aristeia che va a visitare gli Iperborei, alla maniera degli sciamani. Però i particolari dati da Erodoto, 4, 16, fanno pensare a un viaggio reale».

L'interpretazione sciamanistica delle vicende di Aristeia viene per così dire consacrata nel pertinente trattato di Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951, pp. 349 s., dove viene rimarcata la dimensione apollinea degli uomini i cui fatti come raccontati nella tradizione greca sono passibili di interpretazione sciamanica. E su Aristeia in particolare rileva: «cadeva in estasi e il dio gli "possedeva" l'anima. E' in grado di apparire simultaneamente in luoghi distanti l'uno dall'altro; accompagna Apollo sotto le sembianze di un corvo ..., cosa che ci rimanda alle trasformazioni sciamaniche». Affermazioni che avrebbe più tardi ribadito in *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, Paris 1970, p. 45.

Francis M. Cornford, *Principium sapientiae*, Cambridge 1952, ha un capitolo VI dal titolo "Shamanism", dove menziona Aristeia (pp. 89 e 104): il collegamento è chiaro, sebbene non esplicito.

Del tutto in accordo con Meuli si trova, dal *côté* degli studi asiatici, E. D. Phillips⁷, a partire dall'influsso di cultura scitica sui greci della zona pontica. Anch'egli si trova di fronte al dilemma proposto dalle differenti versioni di Erodoto e di Massimo di Tiro. La prima, «in spite of its curious features», risponderebbe a quella di un viaggiatore, anticipatore di Giovanni di Pian del Carpine o Marco Polo, mentre la seconda suggerisce un viaggio sciamanico. E del complesso sciamanico vi sarebbero evidenti tratti in Aristeia, come già visto appunto da Meuli. Come in altre relazioni di viaggi sciamanici gli *Arimaspea* possono contenere elementi reali (regioni scitiche che Aristeia può aver realmente visitato) e immaginari (Arimaspi, grifoni e Iperborei).

Possiamo completare la serie con Walter Burkert⁸. Qui la pienezza funzionale delle griglie interpretative messe in atto da Meuli non sembra completamente inte-

gra, se Burkert si sente in dovere di ammettere come sia controversa la generalizzazione del concetto di sciamanesimo, a partire dal fenomeno specificamente osservato nella religione siberiana, e la sua trattazione come tipo di vita religiosa di diffusione praticamente mondiale. Tuttavia, afferma, non si tratta di costringere un elemento religioso esterno nella grecità, come chiave che spieghi tutto: piuttosto, il confronto etnologico consente di fare attenzione a particolarità greche che nel corso della tradizione si sono oscurate e a mettere insieme particolarità, che diventano più chiare in un contesto. A p. 126, comunque, si trova ad osservare: «sciamanistici nel senso del viaggio estatico sono i racconti su ... Aristeia». Egli si impegna nei confronti delle contraddizioni tra il racconto di Erodoto e quello di Massimo di Tiro, affrontando il problema, credo correttamente, non in termini positivistici, ma di schemi mentali arcaici: le modalità del racconto quale presentato da Erodoto (in particolare la sparizione del corpo) può doversi alla difficoltà, in età greca antica e quindi da parte di chi tale racconto ha confezionato, di rappresentarsi una reale separazione tra corpo e anima⁹. Nel medesimo 1962 avviene una svolta, con la pubblicazione della prima, e unica, monografia su Aristeia di Proconneso, da parte di Bolton. Oltre ad aver stabilito, come abbiamo visto, l'affidabilità del materiale etnografico prodotto da Aristeia (a cui attribuisce, con una qualche audacia, altri dati sull'Asia Centrale riferiti in maniera anonima nella tradizione greca), per il complesso 'magico' che ci ha finora interessati propone una nuova interpretazione, molto 'inglese' se si vuole, che scardina il paradigma sciamanistico fino ad allora in vigore. Bolton evidenzia alcuni ordini di difficoltà (pp. 132-141):

1) la datazione di Aristeia più probabile

(arco di tempo tra la fondazione di Proconneso e la testimonianza di Metaponto, con Erodoto ancora in vita) è tra il 680 e il 620: ciò implica a che Aristeia visse in un periodo in cui i rapporti tra Greci e l'interno della Scizia non potevano essersi ancora stabiliti, per cui è difficile attribuire a un Greco un'esperienza sciamanistica, così profondamente legata al patrimonio culturale dell'Asia centrale (Bolton introduce, per rifiutarla, la possibilità che vi sia stato prima il viaggio in carne ed ossa e poi la finzione di una *trance* sciamanistica e di un viaggio in spirito); 2) non ci si può liberare dell'incontro con il Ciziceno sostenendo che si tratta di una rielaborazione razionalizzante: se Aristeia avesse avuto una esperienza sciamanica, e quindi un viaggio dell'anima, il Ciziceno non avrebbe incontrato Aristeia per strada. E questo particolare riceve forza dal fatto che Erodoto dice di aver ascoltato la storia a Proconneso e a Cizico;

3) è assurdo che Aristeia, se sciamano, affermi di essere arrivato fino agli Issedoni e di avere notizie su Arimaspi, grifoni e Iperborei per sentito dire: è inaudito che uno sciamano dipenda da notizie di altri (presso cui sarebbe arrivato con una sorta di "atterraggio di emergenza"). È vero che Massimo di Tiro parla di viaggio dell'anima fino agli Iperborei, ma la versione di Erodoto viene direttamente dagli *Arimaspea*;

4) φοιβόλαμπος: i composti con l'elemento -lhptos e primo elemento una divinità non sono mai in relazione con una dissociazione di anima e corpo, ma indicano possessione con conseguente ispirazione e attività di parola; non sono mai utilizzati nella descrizione dei casi di separazione dell'anima dal corpo. Piuttosto si trovano ἐνθεος e ἑκφρων. Φοιβόλαμπος non indica il modo in cui Aristeia compì il viaggio, bensì lo stato, che era di possessione, non di catalessi.

La sua conclusione (p. 141) è che «non mi sembra impossibile che Aristeia possa essere stato un devoto o un sacerdote di Apollo, che, avendo forse notizie di alcune esplorazioni sulla costa settentrionale del Mar Nero ... si sentì posseduto dal suo dio e spinto a visitare il paradiso di Apollo tra gli Iperborei, che non doveva essere molto lontano se Borea soffiava dalla Tracia. L'atto di possessione divina, seguito da una improvvisa partenza da Proconneso, non bisognava passasse per molte bocche prima di diventare una morte e una strana sparizione. Dato questo, la storia del conoscente che incontro Aristeia vicino a Cizico non presenta difficoltà, una volta che eliminiamo l'elemento della velocità soprannaturale ... il conoscente incontrò Aristeia in viaggio sul continente ... e qualche tempo più tardi sentì la notizia che egli era morto in quel momento. Tutto questo costituiva una bella storia, e fu conservata a Cizico fino al tempo di Erodoto».

Bolton ha ricevuto alcune risposte, a cominciare dalla recensione al suo libro da parte di Walter Burkert¹⁰. A p. 237 s. Burkert pone intanto una giusta questione di carattere generale, per cui, in ambito culturale arcaico non possiamo aspettarci che vi sia un processo lineare tra osservazione ed esperienza reale e la sua formalizzazione scritta, per di più letteraria: essa si realizza attraverso il filtro di presupposti che stanno nelle strutture mentali e in schemi mitici e archetipici della cultura del narratore. L'alternativa "fantasia"/"resoconto di viaggio", "mito"/"realtà" non ha valore, poiché l'uno non esclude l'altro. «Anche uno sciamano può viaggiare realmente, ma l'esperienza si adegua al mito». Ciò è un monito alla attenta valutazione degli elementi soprannaturali delle vicende di Aristeia, che non possono essere scotomizzate con leggerezza. Quindi osserva che φοιβόλαμπος non significa necessariamente solo

“posseduto da Apollo”, ma il parallelo *νυμφόληπτος*, che può indicare anche un reale rapimento, può confermare l'interpretazione di un a vera e propria sottrazione del corpo da parte di Apollo. Fenomeno per cui, peraltro, non è difficile riscontrare paralleli: dalla sottrazione di Creso alla pira a casi di voli di personaggi in compagnia di Apollo.

Anche K. Dowden¹¹ propone un'idea meno realistica dell'esperienza di Aristeia (almeno quanto raccontato dallo stesso), quando evidenzia che la fonte di Erodoto 4. 27 non credeva alla realtà del viaggio di Aristeia, e ciò verosimilmente perché esso doveva essere descritto come un viaggio dell'anima, come si ritrova in Massimo di Tiro (con alcuni visibili *topoi* sulla conoscenza del mondo [*proemio* dell'*Odissea*] e acquisizione soprannaturale della stessa [cf. il proemio di Parmenide]). La natura della sua conoscenza potrebbe essere stata descritta nel proemio e ritrovarsi nel *φοιβόλαμπτος γενόμενος* di Erodoto. Inoltre, a proposito dell'interpretazione di *φοιβόλαμπτος* da parte di Bolton osserva, con buon senso, «io non vedo alternative alla supposizione che Aristeia abbia viaggiato in spirito, a meno che egli non si sia trovato in uno stato di delirio lungo i numerosi mesi di marcia che ha dovuto compiere per arrivare presso gli Issedoni»¹². Ancora Burkert, nella recensione (pp. 239 s.), tornando su una sua osservazione di un anno prima, fa notare come il racconto su Aristeia sia condizionato dall'incapacità greca arcaica di 'dire' la separazione tra corpo e anima, ovvero di descrivere l'esperienza estatica, insomma sia informato, diremmo noi, dalla caratteristica di rimanere fissati a ben distinti parametri di vita e di morte, di presenza qui e in nessun altro luogo. Conclude che rimane aperto se Aristeia fosse realmente un “estatico” o avesse utilizzato una forma poetica di narrazione di espe-

rienza estatica, e inoltre che se tale esperienza sia da definire sciamanica o meno è una questione puramente terminologica.

Una reazione negativa proviene anche da Mircea Eliade¹³, che ribadisce le qualità sciamaniche dell'esperienza di Aristeia (estasi confusa con la morte, ubiquità, trasformazione in corvo) e giudica, forse in maniera un po' apodittica, che l'interpretazione di Bolton «non si impone».

Alla storia della questione appartiene anche l'edizione americana del libro di Walter Burkert sopracitato¹⁴, in quanto nella prefazione ad essa dedicata afferma «more thorough acquaintance with ancient religion has pushed the concept of “shamanism” further into the background». Ma altri passi dimostrano come non sia facile liberarsi da ‘paradigmi’ interpretativi potenti (o sentiti come tali). A p. 162 egli osserva come le vicende di Aristeia siano più facili da comprendere facendo riferimento a categorie sciamanistiche, e, allo stesso tempo, nelle pagine seguenti (164 s.) si trova una sofferta discussione in generale sulla legittimità dell'estensione ad altri ambiti di pratiche e concetti enucleabili in Siberia e Nordamerica, e in particolare si rileva la difficoltà di identificare uno sciamanesimo iraniano: il che significa, anche se Burkert non lo dice, mettere in discussione uno dei presupposti fondamentali che Meuli riteneva di aver trovato nella trasmissione di questo tratto culturale dagli Sciti ai Greci¹⁵. Alla presentazione di una serie di scenari che potrebbero giustificare la presenza di tratti sciamanici tra i Greci, e della cui ipoteticità lo stesso Burkert è pienamente conscio, egli fa seguire una conclusione interlocutoria: «se una concezione estesa dello sciamanesimo sia lecita o meno è una questione terminologica per specialisti. Ma in ogni caso essa ha avuto l'utile funzione di far considerare seriamente cosiddetti miti e leggende e di mostrare il

loro senso come indizi per effettive pratiche culturali». Una conclusione, a mio parere, di chi fa fatica ad abbandonare la griglia interpretativa dello sciamanesimo, e in fondo non lo fa.

L'analisi di Jan N. Bremmer¹⁶ si sviluppa nel quadro di una problematica più generale: ovvero se le tracce di presenza dell'idea di "anima indipendente" ("free soul": un anima "libera" che rappresenta la personalità individuale, attiva in stati di incoscienza, diversa dalla "body soul", che dota il corpo di vita e coscienza) nella Grecia arcaica si debbano ai contatti dei greci con la cultura sciamanistica degli Sciti nella zona del Mar Nero o piuttosto siano la continuazione di una concezione già vecchia di cui qualcosa si può ritrovare in Omero.

Bremmer non ha dubbi che si tratti nel racconto su Aristeia di un viaggio dell'anima durante una *trance*. Egli passa in rassegna essenzialmente i seguenti elementi: a) la *trance* identificata con la morte o descritta per analogia con la stessa; b) l'apparizione di Aristeia sulla strada per Cizico (ubiquità). L'analisi di questi tratti è condotta con il corredo di una ricca serie di paralleli, che ne dimostrano la presenza in fenomeni analoghi in culture molto differenti, spesso in contesti non sciamanici. A ciò Bremmer aggiunge una serie di considerazioni sulla fragilità degli indizi portati da Meuli per l'assunzione da parte dei Greci di tratti culturali dell'Asia centrale per contatto con gli Sciti: indizi che dovevano fondare l'interpretazione sciamanistica di Aristeia. Ciò vale per la metamorfosi in corvo (su cui ci soffermeremo più avanti); per gli elementi favolosi degli Arimaspi e dei grifoni custodi dell'oro, che per Bremmer rimandano a territori più immediatamente contigui alla Grecia, l'ambito indo-iranico, piuttosto che all'Asia centrale; per il supposto sciamanesimo iranico, collegato alla religione zoroastri-

na, generalmente rigettato dalla maggioranza degli studiosi; infine, per la presenza di tratti sciamanici nella cultura scitica, presenza soggetta a forti dubbi, se non da negare. Bremmer nota anche che la *trance* non è raggiunta da Aristeia con l'ausilio di una qualche particolare tecnica.

Sulla natura del viaggio di Aristeia Bremmer fa un paio di interessanti osservazioni: 1) che nel caso di racconti di rapimento insieme del corpo e dell'anima (episodi di Eutimo e Cleomede) non vi è mai un ritorno, come è, invece, nel caso di Aristeia; 2) le razionalizzazioni presenti nel racconto di Ciziceni e Proconnesi si devono probabilmente al fatto che il racconto dell'esperienza estatica viene normalmente resa dal protagonista come una esperienza integrale di corpo e anima e quindi il suo racconto, orale e scritto, verosimilmente non si configurava come un viaggio dell'anima¹⁷.

Il riassetto conseguente alle analisi di Bremmer si configura quindi come un articolato rifiuto del realismo, quasi naturalismo di Bolton, e allo stesso tempo come una rinuncia al paradigma sciamanico (vd. anche p. 47 s.), che, se si esclude l'importante, ma un po' isolata posizione di Bolton e Dowden, aveva finora condizionato la *vulgata* su Aristeia.

Si tratta di una revisione non da poco, anche se i tempi sembrano maturi¹⁸ se un allievo di Eliade, I. P. Couliano¹⁹, riscontra che la testimonianza di Massimo di Tiro risponda a meraviglia alla fenomenologia dello *ιατρομαντις* greco, che rappresenta un tratto culturale autoctono greco, ma che vada respinto l'appellativo di "sciamano" per Aristeia (e figure greche similari), in quanto «non rientrano assolutamente nella fenomenologia della possessione sciamanica: essi non dominano gli spiriti che li avevano posseduti. Ma, d'altra parte, sono capaci delle medesime prodezze dei veri sciamani».

Ma il fascino del suddetto paradigma è vischioso: forse per l'attrazione che si prova nel reperire costanti di ordine generalmente culturale nella struttura mentale dell'umanità, o, nel caso della cultura greca, per 'contaminarla' in maniera feconda con quel tipo di innesti che potrebbero andare sotto il motto *ex Oriente lux*. Per Mario Attilio Levi²⁰, peraltro piuttosto analitico nella sua trattazione delle caratteristiche dello sciamanesimo e tutt'altro che incline ad estenderne la definizione a manifestazioni elleniche (pp. 108-132), «Aristea ... risente in modo evidente di influenze sciamaniche asiatiche e ... pertanto poteva avere informazioni non tanto favolose e immaginarie sulle popolazioni dell'Asia centrale antica; Aristea avrebbe conosciuto, per averli personalmente incontrati nei loro paesi, gli Issedoni e gli Arimaspi, e anche gli Iperborei» (p. 54), «Erodoto, nel suo libro IV ... ignora fatti comunque trascendenti che possano aver rapporto con lo sciamanesimo, all'infuori di Aristea che compie viaggi con Apollo essendo trasformato in corvo e che distacca l'anima del proprio corpo e compare in località diverse nello stesso tempo» (p. 120; vd. anche p. 124). Uno sciamanesimo che troverebbe appoggio nel collegamento di Aristea con Apollo, sul quale dio vd. le pp. 126-132, con la conclusione: «inserito nel sistema olimpico, Apollo perde molte delle sue caratteristiche scitiche e sciamaniche che risulterebbero dagli *Arimaspea* di Aristea ..., se avessimo qualcosa di più dei frammenti che se ne sono conservati. Tuttavia le testimonianze omeriche e la caratteristica di essere un divino arciere, oltre ai monumenti aniconici che si affidano solo alla ritualità della pietra fissata al suolo ... sono tracce di origini nordorientali, cioè, per dirlo alla greca, iperboree e, per dirlo a modo nostro, di origine scitico-sciamanica».

Ancora, in una autorevole enciclopedia dell'antichità classica, Christian Selzer²¹ si trova ad affermare che «il racconto di Erodoto della capacità di Aristea di abbandonare il proprio corpo ... mostra l'influsso dello sciamanesimo». Karin Luck-Huyse²² parla di un Aristea che visita gli Iperborei «alla maniera sciamanica» (una formulazione un po' ambigua). Infine, in ciò che di più recente ho potuto trovare su questa figura²³, anche se in accenni non sempre definiti, si trova ancora in posizione predominante la griglia interpretativa di Karl Meuli. Detto ciò, può essere di qualche interesse anche vedere un caso che potremmo chiamare di "ricezione" del complesso "Aristea". In *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, una bella e densa ricerca (almeno per quanto può giudicarla un profano) di Carlo Ginzburg, uno dei più letti storici italiani, pubblicata nel 1989, si dedica una mezza pagina ad Aristea di Proconneso (p. 189). Prendiamo queste righe quale esempio da una parte di come la vicenda sia recepita e utilizzata da uno studioso né antichista né storico delle religioni (se valgono queste distinzioni in un ricercatore che ha grandissima cura documentaria), dall'altra di come il 'personaggio' erodoteo può arrivare, attraverso lavori di questo tipo, che godono di una apprezzabile diffusione, al pubblico mediamente o altamente colto, ma non professionalmente impegnato nell'ambito della cultura greca. Le righe si trovano in un capitolo ove si trova uno sforzo di cercare modi e processi concreti di collegamento non solo morfologico tra fenomeni diffusi dall'Asia centrale all'Europa nordoccidentale (pp. 193-198). Non è qui il luogo per seguire analiticamente il ragionamento, che è corredato da una folla di elementi, ma converrà menzionarne una sofferta conclusione (p. 240): «si potevano fare, per spiegare la presenza sul suolo europeo di

questi fenomeni (*scil.* il volo magico e la trasformazione in animale), due supposizioni. La prima, era che il tramite fosse costituito da una popolazione culturalmente affine – tranne per la lingua – ai nomadi delle steppe come gli Sciti, con cui prima i Greci (dal VII secolo a. C.), poi i Celti (dal IV secolo a.C.) avevano intrecciato rapporti commerciali sulle rive del Mar Nero. La seconda era che i contatti con gli Sciti avessero riattivato, nei Greci come nei Celti, elementi culturali latenti, ma sedimentati da moltissimo tempo – secoli, forse millenni. A differenza dell'altra, quest'ipotesi poggia su un vuoto documentario. Ciò che induce a riproporla, sotto forma di postulato (in quanto tale indimostrabile) è la difficoltà di ricondurre ai contatti, tutto sommato circoscritti, con gli Sciti la stupefacente disseminazione sul continente europeo di tratti sciamanici ... L'ipotesi di una prolungata contiguità, anteriore al II millennio a. C., in una zona situata forse tra Mar Nero e Mar Caspio, di popolazioni parlanti lingue indoeuropee e popolazioni parlanti lingue caucasiche, ha sostituito quella, in voga qualche tempo fa, di una o più invasioni di cavalieri sciamanici provenienti dall'Asia centrale».

In questo contesto, la storia di Aristeia, secondo Ginzburg, «mostra che le colonie greche, insediate fin dal VII secolo a.C. sulle rive del Mar Nero, avevano assorbito alcuni tratti sciamanici presenti nella cultura scita» (p. 189)²⁴, e più avanti si afferma che «una figura come Aristeia di Proconneso fa capire che fenomeni di ibridazione religiosa greco-scitica erano ... possibili» (p. 237).

In realtà, se andiamo a ben vedere, le parole di Ginzburg su Aristeia sono la dimostrazione del ristagno di una *vulgata* e, allo stesso tempo, della genesi delle modalità con cui la stessa va poi a costituire parte del patrimonio del pubblico colto in generale. Non vi è, ad esempio,

alcuna discussione sulla realtà di uno sciamanesimo scitico, che pure è stato messo gravemente in dubbio, come si ricava, per dare solo un paio di riferimenti, da Renate Rolle, *Totenkult der Skythen*, I, Berlin-New York 1979, p. 118 n. 219, e dalla bibliografia ivi citata, e da Dowden, cit. pp. 486-490. Le obiezioni di Bolton, Dowden e Bremmer, poste sullo stesso piano, benché di ordine piuttosto diverso, non vengono presentate e sono liquidate semplicemente come «non convincenti» (p. 198 n. 4, p. 199 s. n. 11). Infine, si ritrova un'affermazione dai risvolti problematici: dopo l'introduzione della vicenda di Aristeia quale raccontata da Erodoto si continua con queste parole: «nella tradizione più tarda queste caratteristiche magiche vennero ulteriormente elaborate» (p. 189). Con ciò si intendono, essenzialmente, le testimonianze di Massimo di Tiro e di Plinio: ma, ricordiamo, è proprio dando valore originario a queste che Rohde ha potuto parlare di «viaggio dell'anima» e Meuli proporre l'interpretazione sciamanistica accolta da Ginzburg. Col definirle «elaborazioni», lo studioso dà invece inconsapevolmente ragione a Bolton, che le aveva svalutate a conforto della sua interpretazione realistica della vicenda.

Questa rassegna è servita a presentare Aristeia e, allo stesso tempo, una sorta di storia degli studi sullo stesso che mi sembra evidenziare implicazioni interessanti. La mia opinione su questa tradizione greca è molto simile a quella di Bremmer. Ritengo che imporre categorie interpretative sciamanistiche in realtà di per sé non illuminino la vicenda. Da una parte, quello sciamanistico è un complesso religioso e rituale con procedure precise, che è guidato da determinati schemi culturali e con una definita localizzazione geografica, dall'altra, riguardo agli elementi che ne potrebbero giustificare la presenza in ambito greco, quelli a

favore di un'interpretazione "diffusionista" sono pressoché inesistenti (o molto problematici), e altrettanto vale per quelli relativi a un'ascendenza indoeuropea di questi tratti culturali. Anche il riconoscimento di una affinità morfologica, per altro faticoso e lacunoso, non ha particolare potere ermeneutico: riconduce, eventualmente, a costanti della mente umana, rischiando di voler spiegare *obscurum per obscurius*²⁵.

Tuttavia, non si può costringere la storia nel letto di Procuste del 'naturalismo' di Bolton. È evidente che ci troviamo di fronte a un racconto con ineludibili tratti magici. Senz'altro è un'esplicita rappresentazione della concezione della "free soul", un tratto già presente in Omero, ma senza la fondamentale caratteristica dell'attività durante stati di incoscienza²⁶. È anche una storia che sfida principi di identità e di non contraddizione fortemente radicati e nettamente maggioritari negli schemi mentali ellenici. Si è detto all'inizio: questa storia mette in discussione i margini tra vita e morte e uomo e animale, e con l'ubiquità gli stessi schemi spazio-temporali. Che la vicenda presentasse, agli occhi di Erodoto e delle sue fonti, lati più sconcertanti e misteriosi di quanto possa superficialmente apparire (o di quanto voglia dimostrare Bolton), può essere fortificato da tre ulteriori piccole osservazioni, su elementi su cui ci si è soffermati poco o per niente:

1) Erodoto, nel raccontare la vicenda, esplicita un particolare che, nella sua apparente neutralità, è molto significativo: Erodoto dice che il lavandaio, nell'uscire da bottega per avvertire i parenti di Aristea, serra la porta del negozio (κατακλίσσαντα). Questo particolare sarebbe superfluo se per la storia non fosse stato importante rilevare che la scomparsa di Aristea è soprannaturale: non è tanto sorprendente che sia scomparso perché era morto (poteva anche solo sem-

brarlo), quanto perché, evidentemente, ciò è avvenuto in assenza di vie di uscita dalla lavanderia. Mi sembra che ciò metta ulteriormente in crisi l'idea di Bolton che Erodoto racconti di un momento di catalessi seguito da un risveglio e da una convenzionale partenza fisica e a piedi per un viaggio verso gli Issedoni;

2) Aristea, dice Erodoto, ricompare dopo sette anni. Questo numero non ha ricevuto attenzione o è stato preso alla lettera nelle ricostruzioni della cronologia di Aristea. In realtà il sette è il numero apollineo per eccellenza, il numero della divinità ἑβδομαγέτης, ἑβδομογενής, etc.²⁷. È pertinente qui la menzione di una placchetta d'osso da Berezan (zona del mar Nero), datata dai alcuni al 550-525, da altri alla prima metà del V secolo: si tratta di un testo oracolare riferito ad Apollo Didimeo, con la sequenza 7, 70, 700, 7000²⁸. Dunque, la cifra sette avrà un valore simbolico, a conforto della caratura apollinea di Aristea e della sua storia. Un altro elemento che confligge con i parametri realistici di Bolton;

3) Aristea entra e sembra morire in una lavanderia. Perché in una lavanderia? In tutto ciò che ho letto a proposito di Aristea ho trovato una sola e breve notazione: «nella lavanderia c'è forse un valore simbolico di purificazione e rigenerazione (cfr. p. es. i lavacri dei pitagorici, Diogene Laerzio, VIII 33; o i βάπται = «immersori» ad Atene»²⁹. Questa osservazione potrebbe essere sulla strada buona: ancora la rappresentazione del superamento di un limite, tra uno stato e un altro, attraverso, appunto, una purificazione e rigenerazione, episodio che uno schema mentale non in sintonia con questo tipo di fenomeni ha avuto bisogno di rappresentare con la localizzazione in una lavanderia. Ancora un dato che dimostra l'irriducibilità della *fabula* a scabre conclusioni realistiche.

A tutto ciò si aggiunge un elemento si-

gnificativo, cui ho accennato, ma ho anche, con un po' di violenza, stralciato dal *dossier* finora esposto, per considerarlo a parte. In 4. 15 Erodoto ci racconta che il fantasma di Aristeia, nel suo discorso ai Metapontini, affermò di aver visitato la città in compagnia di Apollo e in forma di corvo, e Plinio dice che si vide l'anima di Aristeia volargli fuori dalla bocca in figura di corvo. Di questo tratto della figura di Aristeia si è parlato forse meno che di altri; spesso vi si accenna brevemente quale tassello della *interpretatio* sciamanica, poiché spesso le relative pratiche prevedono la metamorfosi in animale dello sciamano³⁰. Sicuramente, combinando Plinio ed Erodoto, da una parte noi abbiamo qui una delle fattispecie della diffusa rappresentazione dell'anima volante e vagante come uccello³¹, ma la specificità sciamanica spesso ripetuta ha la sua origine ancora in Meuli, cit. pp. 147, 157 n. 1, ove prima menziona racconti e miti dei Korjaki dove si parla del "Grande Corvo", mitico *Urbild* degli sciamani, quindi afferma che «la forma di corvo di Aristeia ricorda singolarmente i miti paleosiberiani e nord-americani dello sciamano originario "Grande Corvo"». Bremmer, cit. p. 35, commenta «this is not a particularly striking parallel», e che i collegamenti tra Aristeia e il corvo trovano origine, alla fine, «nella stretta connessione di Apollo con il corvo». In effetti, se si vanno a controllare alcuni dei riferimenti di Meuli, ad esempio W. Jochelson³², si vede che il "Grande Corvo" differisce pressoché totalmente, per caratteristiche e funzioni, da Aristeia "corvo"³³.

Che il corvo abbia stretti rapporti con Apollo è noto; Bremmer ha ragione, ma il suo richiamo rischia di essere generico. Può essere interessante vedere il dettaglio di alcune manifestazioni di questo rapporto, che ci consentiranno di specificare, forse, le ragioni di Aristeia "cor-

vo". Il dio stesso appare come corvo a guidare Batto sul sito della fondazione di Cirene in Callim. *HAp.* 65 ss.³⁴, in alcune versioni sono due corvi, e non due aquile a indicare ad Apollo l'ὁμφοῶλος di Delfi. Questa funzione di orientamento del corvo è piuttosto diffusa in diversi ambiti: letteratura buddista, epos di Gilgamesh, *Genesi* 8, dove si suppone che la versione originaria implicasse l'invio del solo corvo a cercare terra, e ancora in ambito greco sono due corvi a guidare Alessandro all'oasi di Ammone in Strab. 17. 4. 3³⁵; è da aggiungere che nel *Landnámabók* 5 Flóki (detto *Hrafna-Flóki*) naviga con tre corvi, liberati progressivamente: il terzo gli indica la direzione in cui trovò poi l'Islanda.

Collegata a questa funzione di orientamento è quella del corvo portatore di informazioni. In ambito greco e in relazione ad Apollo basti ricordare il messaggio portato dal corvo al dio dell'unione di Ischys e Koronis (Hes. fr. 60 M.-W.), e Keel, cit. pp. 100-102, porta una serie di esempi, da diverse tradizioni, di corvi che avvertono gli uomini di fatti a loro ignoti. Il rapporto greco ci rammenta la situazione del dio celtico Lug: anch'egli riceve informazioni da corvi.

Ma in particolare siamo rimandati ai due corvi di Odino, Huginn "pensiero" e Muninn "memoria". Di essi, in coppia, si parla nella strofe 20 del *Grímnismál*: «Huginn e Muninn ogni giorno volano in alto sulla faccia della terra. Per Huginn temo che non faccia ritorno sebbene ancor più sia in pensiero per Muninn»³⁶. Una sorta di glossa a questa strofe è in Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 38: «due corvi gli stanno appollaiati sulle spalle e gli dicono all'orecchio tutto ciò che hanno visto oppure udito: si chiamano Huginn e Muninn. Egli li invia all'aurora in volo attorno al mondo ed essi tornano indietro durante la colazione del mattino, in tal modo egli viene a sapere

molte notizie. Perciò gli uomini lo hanno soprannominato il dio dei corvi, Hrafnagudh. Come appunto è detto: (sq. *Grimnismál* str. 20)»³⁷. E ancora li troviamo menzionati nell'*Ynglinga Saga* 7, nella rassegna delle arti magiche di Odino: «egli aveva anche due corvi, che aveva addomesticato, così che parlavano. Essi volavano in lungo e in largo sopra la terra e gli portavano notizie»³⁸.

Prima di affrontare questa specifica manifestazione del rapporto tra Odino e i corvi, può essere utile contestualizzarla all'interno di alcuni tratti della religione nordica, ove il corvo «occupa una posizione privilegiata»³⁹. Caratterizzato da una relazione speciale con Odino, il corvo è, tra l'altro, un portatore di messaggi, un essere che rivela all'uomo, per lo più in termini non diretti, eventi anche futuri. Inoltre, la forma di corvo potrebbe essere una di quelle assunte da Odino. Tutto questo ci fornisce una morfologia sorprendentemente affine a quella che avevamo sopra descritto per Apollo⁴⁰.

Dei due corvi di Odino, Huginn e Muninn, conviene parlare nel contesto di un interessante episodio di storia degli studi. È noto che tratti della religione germanica e in particolare la figura di Odino sono stati interpretati in chiave sciamanistica: senza soffermarsi sui dettagli, si possono ricordare i lavori di Dag Strömbäck, *Sejdh*, Lund 1935, Folke Ström, *Den döendes Makt och Odin i Trädet*, «GHÅ» 53, 1947, J. de Vries, cit. I, pp. 305, 330-332, II, pp. 75, 94, 349, F. R. Schröder, *Grimnismál*, «PBB» 80, 1958, pp. 341-378, part. p. 378, la dissertazione di Peter Buchholz, *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung*, Münster 1968 (*non vidi*), e l'articolo dello stesso, *Shamanism – the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition*, «Mediaeval Scandinavia» 4, 1971, pp. 7-20.

In tale contesto de Vries, cit. II, pp. 62 s.,

ragiona sulla possibilità che con i nomi di Huginn e Muninn si intendano la memoria e il pensiero di Odino in forma visibile: precisamente «con Muninn e Huginn potrebbero intendersi le forme di apparizione della psiche, che si muovono libere fuori dal corpo durante operazioni sciamaniche»⁴¹. Turville-Petre, cit. p. 77, parla di «concretizzazione delle qualità spirituali di Odino», citando in nota Ström. Anche Jere Fleck⁴², pur in un contributo che, come è chiaro dal titolo, è volto a rifiutare l'utilizzo dello sciamanesimo nell'interpretazione della religione germanica, osserva che la funzione dei corvi potrebbe essere ben concepita come sciamanistica, in quanto spiriti ancillari in forma animale.

La prima cosa da notare è che, esattamente nello stesso torno di tempo, entra in voga il 'paradigma' sciamanico per spiegare fenomeni sia della tradizione greca sia della religione germanica. Probabilmente si tratta di un fatto ancora più diffuso della storia della cultura, che varrebbe la pena di perseguire, se non già trattato⁴³.

In secondo luogo, appare forte la tentazione, sulla base delle similitudini descritte, su questo solco, e magari soprassedendo su qualche particolare, di concludere che Aristea "corvo" nell'episodio metapontino di Erodoto costituisca una rappresentazione sciamanica di Apollo (o di qualche sua facoltà), oppure, altrettanto sciamanisticamente, rappresenti uno "spirito ausiliario" del dio. Ma abbiamo imparato ad essere prudenti con queste categorie. Tuttavia, quanto sappiamo del rapporto del corvo con Apollo e i paralleli morfologici sopra introdotti sembrano suggerire qualcosa sulla funzione di questo Aristea "corvo" che a Metaponto si muove in compagnia di Apollo. Lasciando da parte lo sciamanesimo, tale presenza appare comunque configurarsi come quella di uno "spirito", o

di una "creatura" se si preferisce, "ausiliare", un essere che appartiene ad Apollo, al suo dominio magico, come del resto è evidente anche da altri tratti della vicenda di Aristeia. È al suo servizio. Quale sia la sua funzione, la logica narrativa di Erodoto non ce lo dice: infatti ci viene semplicemente detto che Aristeia aveva accompagnato Apollo in figura di corvo, senza che gli vengano attribuiti atti o funzioni. Ma non credo sia arbitrario richiamarsi al 'viaggio' fino alla regione apollinea degli Iperborei, e soprattutto alla successiva relazione negli *Arimaspea* nonché alla seconda apparizione a Metaponto per 'commissionare' l'altare per Apollo. Queste azioni possono ben qualificarsi come quelle di un messaggero del dio, e la metamorfosi in corvo in accompagnamento dello stesso si armonizza bene con quel che sappiamo dei rapporti tra questo volatile e Apollo, e in generale tra esso e la divinità in altri ambiti religiosi.

Perché poi il corvo (ed è una domanda che vale per la Grecia, come per le altre tradizioni), perché la metamorfosi di un uomo in animale, cosa significa tutto ciò in relazione ai "lati oscuri" di Apollo, così diversi da quelli che siamo abituati a considerare tipici di questa divinità, sono tutte domande di grande interesse. Ma, come si suol dire, questa è un'altra storia.

[La proposta interpretativa del senso dei sette anni di assenza di Aristeia da Proconneso da me proposta a p. 19 è sostanzialmente assente dalla bibliografia su Erodoto e su Aristeia, ma ho riscontrato, successivamente alla consegna delle prime bozze di questo scritto, che essa si ritrova, inosservata, in E. Tournier, *De Aristeia Proconnesio*, Parigi 1863, p. 38, e W. H. Roscher, *Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen*, «ASGW» 21. 4 (1903) p. 61. Inoltre, la medesima lettura è propo-

sta in un contributo pressoché contemporaneo alla versione orale di questo scritto: St. West, *Herodotus on Aristeas*, in C. J. Tuplin (Ed.), *Pontus and the Outside World*, Leiden-Boston 2004, p. 52, dove è menzionata anche la medesima iscrizione da Berezan cui faccio riferimento]

NOTE

¹ Trad. di A. Fraschetti, in *Erodoto. Le Storie*, IV, s. l. 1993, pp. 25, 27, 29.

² Si tenga conto che per Bolton derivano a Erodoto dagli *Arimaspea* anche luoghi ove egli parla dell'Asia Centrale senza menzionarli come fonte, ad es. 4. 26, e lo stesso varrebbe per alcuni passi del *Prometeo incatenato* attribuito a Eschilo e altra tradizione greca pertinente.

³ *Psyche*, II ed. Freiburg im Br. 1898, tr. it. Bari 1916, II, pp. 424 s.

⁴ *Scythica*, «Hermes» 70, 1935, pp. 121-176 = *Gesammelte Schriften*, II, Basel 1975, pp. 817-879.

⁵ Meuli non è il primissimo a ricondurre esperienze raccontate nella tradizione greca a pratiche sciamaniche: vd. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.) 1972, p. 162 n. 229; C. Ginzburg, *Storia notturna*, Torino 1989, p. 198 n. 4; per la presenza di tratti sciamanistici nella cultura greca e romana, Meuli era stato preceduto anche da E. G. Kagarov, *Shamanstvo i jaulenja ekstaza v grečeskoj i rimskoj religii*, «Izvestija Akademii Nauk SSSR» 1934, pp. 387-401. Il contributo di Meuli rimane comunque profondamente originale e fertile. Da notare che il contributo di Kagarov soffrì, tra l'altro, della mancata distinzione tra possessione e sciamanesimo, su cui vd., ad esempio, Ginzburg, cit. pp. 231 e 266 n. 150.

⁶ *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, trad. it. Firenze 1973, 171-173.

⁷ *The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notion of East Russia, Siberia, and Inner Asia*, «Artibus Asiae» 18, 1955, pp. 175-177.

⁸ *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962.

⁹ Una piccola aggiunta che si può fare a Burkert riguarda il suo articolo pubblicato nello stesso 1962, *FOHΣ. Zum griechischen 'Schamanismus'*, «RhM» 105, 1962, pp. 36-55. Ivi egli riscontra nella parola γόης la denominazione del rappresentante di una sorta di preistoria della cultura greca, un mago e sciamano, prima che il termine diventasse un insulto. Può non essere casuale che Strabone 13. 1. 6, 589 definisca Aristeia ἀνὴρ γόης εἷς ἄλλος.

¹⁰ «Gnomon» 35, 1963, pp. 235-240.

¹¹ *Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes*, «REG» 93, 1980, p. 491.

¹² Egli formula anche un'ipotesi sulla diversa natura delle notizie (prima e seconda mano) fornite da Aristeas: «si può supporre che la natura della divisione corrisponda all'intenzione dell'autore: nel porre gli elementi mitici in bocca agli Issedoni ne faceva una sorta di realtà differente».

¹³ *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, Paris 1970, p. 45 e n. 4.

¹⁴ *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass. 1972.

¹⁵ Ma si leggerà utilmente, a questo proposito, Peter Kingsley, *Greek, Shamans and Magi*, «Studia Iranica» 23, 1994, pp. 187-198, perlomeno sulla problematicità di alcune asserzioni che guidano il rifiuto di uno sciamanesimo greco e di una sua origine iranica.

¹⁶ *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, pp. 25-38.

¹⁷ Su ciò vd. anche, più in generale, Kingsley, cit. p. 190, proprio sui 'viaggi' sciamanici.

¹⁸ I dubbi sulla estensione dell'etichetta di sciamanesimo a fenomeni delle più disparate culture erano comunque già diffusi da qualche lustro, vd. ad es. Dowden, cit. pp. 486-490.

¹⁹ *Expériences de l'extase*, Paris 1984, pp. 34 e 41.

²⁰ *I nomadi alla frontiera*, Roma 1989.

²¹ *Die Neue Pauly* I, Stuttgart 1996, col. 1094.

²² *Der Traum vom Fliegen in der Antike*, Stuttgart 1997, p. 160 n. 256.

²³ A. Alemany i Vilamajó, *Els «Cants arimaspeus» d' Aristeas de Proconnès i la caiguda dels Zhou occidentals*, «Faventia» 21. 2, 1999, pp. 45-55, part. pp. 47 s., 53 s.

²⁴ Si noti che qui, per lo 'sciamanesimo greco', sembra che Ginzburg privilegi la prima interpretazione, quella dell'influenza scitica, sulla seconda.

²⁵ Conviene citare la frase di László Vajda, *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus*, «Ural-Altaische Jahrbücher» 31, 1959, p. 476: «Sciamanesimo è ... un complesso di manifestazioni, che si presentano insieme in un collegamento caratteristico con un determinato senso; nessuno dei componenti è in

grado, da solo, di determinare l'intero complesso; ciascuno di essi è diffuso anche al di fuori dello sciamanesimo; ma è il tipico presentarsi insieme di questi tratti che si determinano a vicenda che dà il complesso fenomeno che noi chiamiamo sciamanesimo».

²⁶ Vd. Bremmer, cit. pp. 14-24.

²⁷ Cf., ad es., Callim. *HDel.* 251, i cigni che fanno il giro sette volte attorno a Delo per celebrare la nascita del dio, con la nota di W. H. Mineur, *Callimachus. Hymn to Delos*, Leiden 1984, p. 209.

²⁸ Vd. W. Burkert, *Apollon Didim i Ol'bija*, «VDI» 1990. 2, pp. 155-160, part. 157.

²⁹ A. Corcella, *Erodoto. Le Storie, libro IV*, s. l. 1993, p. 240.

³⁰ Eliade (1951), cit. p. 350; Phillips, cit. p. 176; Eliade (1970), cit. p. 45; Levi, cit. p. 54; Ginzburg, cit. p. 192; Alemany i Vilamajó, cit. p. 47.

³¹ Rohde, cit. p. 425 n. 1; Meuli, cit. p. 157; Luck-Huyse, cit. p. 161.

³² *The Koryak*, Leiden-New York 1905, pp. 17-23.

³³ Semmai, sarebbero da approfondire i collegamenti con la figura di Emem'qut, un figlio del "Grande Corvo", sciamano, che in un racconto si trasforma in corvo: Jochelson, cit. p. 21.

³⁴ Questa notizia, finora isolata, ha trovato di recente conferma nel ritrovamento a Cirene di un coccio iscritto con una dedica ad 'Απόλλων Κόραξ, databile alla metà del VI a. C.: Lidio Gasperini, *Nuove dediche vascolari all'Apollo di Cirene*, «QAL» 17, 1995, pp. 5-8.

³⁵ Cf. O. Keel, *Vögel als Boten*, Freiburg i.d. Schw.-Göttingen 1977, pp. 80-91.

³⁶ La traduzione è di P. Scardigli, *Il canzoniere eddico*, Milano 1982, p. 63.

³⁷ Traduzione di G. Dolfini, *Snorri Sturluson. Edda*, Milano 1975, p. 90.

³⁸ Retroversione dalla traduzione in tedesco di F. Niedner, *Snorris Königsbuch*, I, Düsseldorf 1965 (ristampa), p. 32. Non ci interessa qui un altro caso in cui i due corvi appaiono insieme, poiché riguarda tratti diversi da quelli che qui ci occupano: fr. 13 p. 321 Neckel-Kuhn, dal 'Málscrúðhsfrodhi' (3. trattato grammaticale, *Snorra Edda* II 142, 417): «due corvi volarono dalle spalle di Hnikar, / Hugin verso un impiccato, Munin su un cadavere», traduzione di C. A. Ma-

strelli, *L'Edda. Carmi norreni*, Firenze 1951, p. 51.

³⁹ Così Gianna Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, Milano 1991, p. 551. I dati che seguono sono desunti, oltre che da questo lavoro, pp. 551-554, 588-589, da J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, Berlin 1956², pp. 428 s., II 1957, p. 62; E. O. G. Turville-Petre, *Religione e miti del Nord*, Milano 1964, p. 79 (ed. or. *Myth and Religion of the North*, London 1964); R. Simek, *Huginn*, in *Lexikon der germanischen Mythologie*, Stuttgart 1984, p. 197.

⁴⁰ Naturalmente non sfuggita: Gudrun Schmidt, *Rabe und Krähe in der Antike*, Wiesbaden 2002, p. 106, parlando del rapporto del dio celtico Lug con i corvi, aggiunge che «non solo questo aspetto costituisce un parallelo con il germanico Odino. Anche nell'ambito greco-romano il corvo porta le sue notizie ad Apollo, il dio che gli è più strettamente legato».

⁴¹ Che i nomi 'parlanti' di Huginn e Muninn siano relativamente tardi (vd. de Vries, cit. II p. 62, Simek, cit. p. 197) non inficerebbe tale interpretazione. Ci si basa, per questa, anche sul fatto che *hugr*, da cui Huginn deriva, può designare una "free soul" vagante e può presentarsi in forma animale: vd. Ström, cit. pp. 33-55).

⁴² *The 'Knowledge-Criterion' in the Grímnismál: The Case against 'Shamanism'*, «ANF» 86, 1971, p. 55.

⁴³ Anche sul *côté* germanico tale chiave di lettura non è rimasta senza opposizioni: si veda, ad es. Jere Fleck, *The 'Knowledge-Criterion' in the Grímnismál: The Case against 'Shamanism'*, «ANF» 86, 1971, pp. 49-65, Id., *Óðinn's Self-Sacrifice – A New Interpretation*, «Scandinavian Studies» 43, 1971, pp. 119-142, 385-413, part. pp. 388 s.