

Sciamanismo indeuropeo

di Gabriele Costa

Tra i molti pregiudizi che gli studi dell'Ottocento e del Novecento ci hanno lasciato in eredità, uno è ancora oggi pervicacemente diffuso, ed è l'idea che gli Indeuropei - e di conseguenza poi anche il mondo che noi chiamiamo classico - non abbiano mai conosciuto una fase etnolinguistica e culturale preistorica, che la loro tradizione debba dunque essere costitutivamente priva di ogni presunta bruttura o irrazionalità tipica delle civiltà primitive e 'inferiori', e pertanto che credenze, riti e perfino singoli episodi, ad esempio di cannibalismo, sacrifici umani, cacciatori di teste, etc., inequivocabilmente attestati in abbondanza nella documentazione residua, vadano attribuiti a ininfluenti e marginali influssi esterni, estranei alla civiltà indeuropea, e poi a quella classica, nel suo complesso (cfr. Costa, 2001, 2002, 2003a, 2004).¹

Questo atteggiamento, culturale prima ancora che scientifico, che certo ha radici lontane che risalgono in parte agli autori classici stessi e che attraversa tutta la storia dell'umanesimo occidentale, è direttamente collegabile alla teoria invasionista e calcolitica sulle origini indeuropee, e a una visione del mondo indeuropeo, ad essa connessa, ideologicamente connotata. La teoria calcolitica sulle origine induropee, che è ancora oggi quella standard, prevedendo infatti per i popoli di lingua indeuropea una storia compressa in pochi millenni, e postulando il loro arrivo, per il tramite di invasioni rapide e cruente, nelle sedi storiche in epoca cronologicamente troppo bassa, lascia del tutto indefinite le loro fasi preistoriche, come se gli Indeuropei, diversamente da tutti gli altri popoli del mondo, non avessero un passato che risalga oltre il V-IV millennio.

¹ Così come quello in Costa, 2003b, anche il presente lavoro fa parte di una più ampia ricerca sulla greicità arcaica, la filosofia preplatonica e i loro rapporti con la tradizione poetica e sapienziale indeuropea, i cui risultati definitivi saranno pubblicati in Costa, 2006f, volume a cui qui, per motivi di spazio, si rinvia per ogni ulteriore approfondimento dossografico e bibliografico, e per il necessario inquadramento epistemologico, storico-filosofico e linguistico-ricostruttivo generale.

Secondo poi questa teoria, quel che accomuna in tutto o in parte le lingue e le culture indeuropee, dall'Irlanda all'India, ma che non rientra nei canoni linguistici e culturali ricostruiti, indicati a priori come superiori a ogni forma definibile come appartenente a una cultura etnologicamente 'primitiva' perché appunto gli inizi della cultura indeuropea non risalirebbero oltre l'età dei metalli, sarebbe genericamente da attribuire al cosiddetto sostrato indo-mediterraneo, cioè alle popolazioni non-indeuropee preesistenti nelle sedi storiche all'arrivo degli Indeuropci, o a influssi seriori e secondari provenienti da culture altre, loro sì considerate primitive.

Le due istanze, quella culturale e quella scientifica, si sono insomma intrecciate fino a formare una visione del mondo indeuropeo che ha poca verosimiglianza scientifica, che non assomiglia a nessun'altra vicenda etnolinguistica e storica che conosciamo, e che tuttora inficia la ricerca, impedendole di vedere quel che da sempre è sotto gli occhi di tutti, e cioè che gli Indeuropci, in realtà, sono "gente normale" (cfr. Ballester, 1999).

A partire dal 1996 (cfr. Alinei, 1996, 2000, 2003; Costa, 1998, 2000, 2001, 2002, 2004, 2006a, 2006f), è tuttavia disponibile una nuova teoria sulle origini indeuropee, una teoria che finalmente riconcilia la linguistica comparata con i propri assunti evolutivi e storico-linguistici, con i dati provenienti dalle ricerche più recenti della paleontologia, dell'archeologia e della genetica, e risolve una volta per tutte le aporie più vistose della teoria calcolitica (ma anche di quella neolitica di C. Renfrew e L. L. Cavalli Sforza).

Secondo tale teoria, compiutamente elaborata *in primis* da Mario Alinei e sviluppata poi anche da altri studiosi tra cui lo scrivente,² e denominata 'teoria della continuità paleolitica' (in inglese: *Paleolithic Continuity Theory* = PCT), la patria originaria degli Indeuropci sarebbe l'Africa, la stessa cioè di tutte le popolazioni moderne e di tutti i *phyla* linguistici del mondo; i più antichi insediamenti delle popolazioni indeuropee fuori dall'Africa corrisponderebbero ai territori occupati attualmente dalle lingue indeuropee stesse; l'Europa sarebbe stata occupata, fin dalle prime datazioni determinate dalle ricerche, dagli Indeuropci insieme alle altre popolazioni non indeuropee presenti poi storicamente in loco, come ad esempio quelle

² Nel sito www.continuitas.com si troveranno altre indicazioni bibliografiche e la possibilità di leggere, in formato pdf, molti dei testi degli studiosi che attualmente lavorano con e sulla PCT.

uraliche: il rapporto etno-linguistico preistorico tra gli Indeuropei e gli altri popoli eurasiatici si configurerebbe allora come di adstrato/parastrato e non di superstrato/sostrato, saremmo cioè in quell'ambito che in linguistica teorica si definisce come di 'lingue in contatto'; il sostrato indo-mediterraneo in quanto tale non esisterebbe e non esisterebbero popoli *pre*-indeuropei perché l'arrivo degli Indeuropei, e delle altre genti, coinciderebbe col primo popolamento euroasiatico di *Homo sapiens sapiens*; le lingue indeuropee, ma anche quelle non-indeuropee presenti nel territorio eurasiatico, sarebbero già state divise e formate a partire almeno dal mesolitico; ogni invasione massiva neolitica o calcolitica sarebbe esclusa, e le limitate invasioni e infiltrazioni locali documentate dall'archeologia o ipotizzate dalla genetica costituirebbero fattori di ibridazione e non di sostituzione; l'agricoltura si sarebbe diffusa nell'Eurasia secondo un modello complesso e integrato, a mosaico, di sviluppi locali, di acculturazione e di limitata diffusione demica da parte di gruppi anindeuropei; le popolazioni di cultura kurganica emerse nel calcolitico, indicate dalla teoria calcolitica, nella versione di M. Gimbutas, come gli Indeuropei stessi, sarebbero invece di origine altaica, e la loro influenza sul mondo indeuropeo sarebbe stata linguisticamente, geneticamente e culturalmente piuttosto limitata; nella loro lunghissima storia, la continuità dei contatti trans-tribali e l'identità etno-linguistica e socio-culturale delle popolazioni di lingua indeuropea, sarebbero state assicurate dalla tradizione orale e sapienziale riflessa dalla e nella lingua poetica indeuropea (cfr. Costa, 1998, 2000, 2001, 2002, 2004, 2006a, 2006f).

All'interno della PCT, anche questioni etnolinguistiche e storico-religiose quali ad esempio le tassonomie poetiche più arcaiche, i sacrifici di sangue o il culto delle teste tagliate, trovano allora una spiegazione scientificamente economica, storicamente lineare e etnologicamente coerente, poiché quanto appena detto consente di attribuire rettamente ai popoli indeuropei alcuni di quei dati che erano stati in precedenza assegnati alle inesistenti lingue e culture di sostrato, considerandoli come vestigia di una comune eredità della vastissima e poco variata cultura paleo-mesolitica, e non valutandoli pertanto, questi o altri in generale, come extra-indeuropee a priori, ma attribuendoli o meno anche agli Indeuropei in base alle risultanze della comparazione.

Insomma, tali dati si inquadrano oggi perfettamente nella storia etnolinguistica indeuropea così come la delinea la teoria della continuità paleolitica, prevedendo cioè anche per questi popoli una preistoria paleo-mesolitica e delle fasi culturali e

linguistiche preistoriche lontane, e un rapporto di contatto e di interscambio coi popoli coevi e contermini non pregiudizialmente violento e prevaricatore, e certo non ‘superiore’ a ogni influsso cosiddetto barbaro o selvaggio, o perfino estraneo a fasi etnolinguistiche ‘primitive’.

Seppure con alcune illustri eccezioni (Rohde, Dodds, Burkert, etc.), la ricerca ha tra l’altro finora sottovalutato, se non misconosciuto, anche l’importanza delle numerose e significative vestigia dello sciamanismo nelle culture di lingua indeuropea, attribuendole per lo più a influssi vicino-orientali tardi e esotici.

Di tali vestigia, basterà qui ricordarne solo alcune: per il mondo greco, Empedocle, *Fr.*, B111:

φάρμακα δ’ ὅσσα γεγάσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ
 πεύση, ἐπεὶ μούνῳ σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.
 παύσεις δ’ ἀκαμάτων ἀνέμων μένος, οἳ τ’ ἐπὶ γαῖαν
 ὀρνύμενοι πνοιῆσι καταφθίνουσιν ἀρούρας,
 καὶ πάλιν, εὐτ’ ἐθέλησθα, παλίντιτα πνέυματ’ ἐπάξεις.
 θήσεις δ’ ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον ἀύχμον
 ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ ἀύχμοιο θερείου
 ῥεύματα δενδρεόθρεπτα, τά τ’ αἰθέρι’ αἴσσουνται·
 ἄξεις δ’ ἐξ Αἴδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

“e tutte le medicine che si producono come rimedio dei morbi
 e della vecchiaia,

tu potrai conoscere, perché completerò soltanto per te tutti
 questi precetti.

Saprai calmare la forza dei venti incessanti, che sulla terra
 avventandosi con le loro folate distruggono i raccolti;
 e poi di nuovo, a tuo piacimento, riporterai gradite le brezze.

Dalla fosca pioggia farai tempestivo per la gente

il secco, ed anche farai dal secco in estate,

a ristoro degli alberi, i getti d’acqua che sprizzano in alto.

Saprai riportare su dall’Ade il vigore di un uomo ormai finito”.

Per il mondo celtico (cfr. Corradi Musi, 2004), si può citare quel che racconta Pomponio Mela, 3, 6, 48:

“Sena in Britannico mari Ossismicis adversa litoribus, Gallici numinis oraculo insignis est, cuius antistites perpetua virginitate sanctae numero novem esse traduntur: Gallizenas vocant, putantque ingeniis singularibus praeditas maria ac ventos concitare carminibus, seque in quae velint animalia vertere, sanare quae apud alios insanabilia sunt, scire ventura et praedicare, sed non nisi dedita navigantibus, et in id tantum, ut se consulerent profectis”.

Altresì nota da tempo e oramai assodata, è l'importanza del ruolo che lo sciamanismo gioca, tra l'altro, nella definizione della figura centrale del pantheon germanico, quella del dio Wotan/Odino; ad esempio, Snorri, *Ynglingasaga*, VII, parlando lui dice:

“Il suo corpo giace come se dormisse o fosse morto, mentre egli diviene un uccello o una belva, un uccello o un drago e si porta lontano in un attimo in paesi lontanissimi”.

Per il mondo indiano antico (cfr. Crevatin, 1979), si possono ricordare testi come *Ṛg-Veda*, 8, 48, 1-3; 9, 113, 6-7; 10, 97, 1-6, o l'inno di *Ṛg-Veda*, 10, 136; mentre per la tradizione iranica antica, è sufficiente citare lo *Artāi Vīraz Nāmak*, un testo pahlavi con interpolazioni posteriori, ma che verosimilmente nella sua parte essenziale risale al periodo pre-sasanide, forse dunque al III-IV secolo d.C., e che si rifà per certo a una tradizione orale molto antica, ove troviamo la descrizione di un viaggio nell'aldilà di tipo evidentemente sciamanico, ottenuto grazie a un rituale estatico e all'uso di droghe (cfr. Belardi 1979, 1996). E così si potrebbe continuare per le altre tradizioni indeuropee...

Insomma, il riesame senza pregiudizi delle molte e significative testimonianze di miti e riti sciamanici nelle tradizioni greca, italica, celtica, germanica, iranica, indiana, anatolica, etc., l'adeguato sfruttamento degli studi più recenti (cfr. Costa, 2004, 2005a, 2005b, 2006a, 2006b, 2006c, 2006d, 2006e), e soprattutto l'inquadramento generale del problema all'interno della teoria della continuità paleolitica, al contrario di quel che si è ritenuto finora, consente di far emergere con chiarezza l'evidenza di una fase sciamanica preistorica originale e propria alla storia etnolinguistica delle popolazioni indeuropee, uno sciamanismo indeuropeo le cui ultime propagini sono ancora ben vitali, tra l'altro, nelle gremità arcaica e storica (cfr. Costa, 2006f).

A proposito della greicità, sebbene siano note da tempo, a questo riguardo non è stata dedicata sufficiente attenzione alle iscrizioni della cosiddetta ‘scuola medica di Velia’ (cfr. Fabbri – Trotta, 1989). Ἐλέη / Ἐλέα / Velia (oggi Castellammare di Stabia, in provincia di Salerno), era un antico insediamento della popolazione italica degli Enotri (cfr. Costa, 2002) sulla costa tirrenica a sud di Paestum, in cui si stabilì, intorno agli inizi della seconda metà del VI a.C., una colonia di esuli focesi. Elea ebbe intensi rapporti con l’altra importante colonia focese nel Mediterraneo occidentale, e cioè Massalia (Marsiglia), divenne alleata di Roma nel 272 e municipio romano dopo le guerre sociali, prendendo definitivamente il nome di Velia (cfr. Pugliese Carratelli, 1991). Questa colonia focese è famosa soprattutto perché vi ebbe sede la scuola ‘eleatica’: Parmenide e Zenone nacquero infatti a Elea e lì studiò anche Melisso di Samo.³ Alcune campagne di scavo condotte negli anni ’60 del secolo scorso in una villa locale di epoca augustea, hanno portato tra l’altro al ritrovamento, come si diceva, di alcune iscrizioni; le iscrizioni di Velia sono le seguenti:

- | | | |
|----|---|---|
| 1) | Οὐλῖς Ἀρίστωνος
ἰατρὸς φώλαρχος
ἔτει σπ’ | “Oulis, figlio di Aristone,
guaritore, phōlarchos
nel 280esimo anno”. |
| 2) | Οὐλῖς Εὐξίνου Ἐλεήτης ἰατρὸς φώλαρχος ἔτει τοθ’ | “Oulis, figlio di Eusino, cittadino di Velia, guaritore, phōlarchos nel 379esimo anno”. |
| 3) | Οὐλῖς Ἰερωνύμου
ἰατρὸς φώλαρχος
ἔτει υμσ’ | “Oulis, figlio di Ieronimo,
guaritore, phōlarchos
nel 456esimo anno” |
| 4) | Πα[ρ]μενείδης Πύρητος
Οὐλιάδης φυσικός | “Parmenide, figlio di Pirete,
uliade, fisico” |

³ Ricordo che verosimilmente Parmenide (nato nel 525-515 a.C. a Elea e morto lì nel 449-440) fu allievo di Senofare (570 a.C. a Colofone / 450?) e del pitagorico Aminia (?), e poi a sua volta maestro di Zenone (nato nel 490 a Elea) e di Melisso (nato agli inizi del V sec. a Samo).

5)	Οὐλιά[δην - - -]	“Ouliade
	ἰατρόμ[αντιν - - -]	iatromante
	Ἄπόλλ[ωνος]	Apollo”

L’analisi delle iscrizioni (cfr. Fabbri – Trotta, 1989, Pugliese Carratelli, 1991, Kingsley, 1995, 1999, 2003, Costa, 2006f), dell’altro materiale archeologico ritrovato (erme, statue, etc.) e della villa stessa, ha consentito tra l’altro di stabilire che l’hapax *φώλαρχος*, un composto senza altre attestazioni in tutta la storia della lingua greca e qui presente nelle iscrizioni in 1) 2) e 3), ha come secondo membro *-αρχος* “signore, capo”, un derivato dal verbo *ἄρχω* “guidare, comandare, cominciare, dare origine” presente in innumerevoli composti, e al primo un *φώλ-* che è per certo lo stesso radicale di *φωλεός* “tana, buca, caverna dove vivono gli animali selvatici”, dei suoi derivati *φωλ(ε)ία, -ας* “permanenza in una caverna, letargo”, e *φωλάς, -άδος* “che sta o vive in una tana, in una caverna”, del verbo *φωλέω* “nascondersi, stare in una tana, trovarsi in uno stato di letargia, giacere immobili, ibernarsi”; per quel che riguarda l’etimologia, se, come è presumibile, *φωλεός* deriva da un **φωυλεός*, lo si può allora confrontare con l’islandese antico *bōl* “riparo, nido”, e lo svedese dialett. *böle* “tana di castori” (resta dubbio invece che *φωλεός* sia etimologicamente avvicicabile a *γωλεός* “tana”, apparentato a sua volta col lituano *guōlis* “tana”).

Dal punto di vista semantico, tuttavia, riguardo a *φωλεός*, il dato qui più interessante è la glossa di Esichio *φωλεόν · διδασκαλεῖον* (“scuola”), il che spiega e si spiega anche con l’altro derivato *φωλητήριον*, un sostantivo neutro che significa “scuola, luogo di incontro iniziatico, comunità culturale”, attestato in Esichio (s.v.) e in Polluce (6,8), e l’epiteto di Apollo, recentemente scoperto in un’iscrizione del Mar Nero, *φωλευτέριος* “che si nasconde in una caverna”, cioè Apollo “dio della letargia, dell’incubazione” (cfr. Kingsley, 1999).

Insomma, il *φώλαρχος* delle iscrizioni di Velia è il capo, il reggente, il maestro di una **φολαρχία*, di una scuola iniziatico-sapienziale e magico-esoterica dove si curavano i malati e si iniziavano gli adepti con la pratica dell’incubazione rituale, del giacere per giorni in silenzio e senza cibo, come animali in letargo in una tana, in uno stato di morte apparente, di morte nella vita, di discesa agli inferi, da cui si usciva guariti nel corpo e nell’anima, iniziati a uno stadio di coscienza superiore, imparando a morire prima di morire.

Per comprendere meglio la pratica dell'incubazione in generale e nella greicità in particolare, gioverà qui riportare quel che racconta Strabone (14, 1, 44) a proposito di ciò che avveniva in un tempio nella Caria:

“Sulla strada che da Tralle porta a Nisa, sorge un villaggio che appartiene agli abitanti di Nisa. Là, non lontano dalla città di Acharaca, si trova il Plutonium, l'ingresso agli inferi. All'interno di un recinto sacro, c'è un tempio dedicato a Plutone e alla Fanciulla [= *Persefone*]. Il Charonium è una caverna posta appena al di sopra del recinto. Il luogo desta meraviglia, perché si racconta che coloro che si ammalano e vogliono sottoporsi ai metodi di guarigione di queste due divinità, vengono portati qui e vivono per qualche tempo nel villaggio, in compagnia di sacerdoti molto esperti che giacciono e dormono nella caverna per loro, e poi prescrivono una cura ispirata ai sogni che hanno fatto. Sono questi stessi uomini che invocano gli dei perché apportino la guarigione. A volte invece i malati vengono condotti nelle caverne, fatti giacere e lasciati lì nella quiete (ἡσυχία) più completa e senza cibo per molti giorni, come animali nella tana (φωλεός). E a volte coloro che sono afflitti da una malattia fanno sogni che prendono molto seriamente. Anche in questo caso, tuttavia, essi si affidano ai sacerdoti perché li guidino e li consiglino per essere introdotti ai misteri. Per chiunque altro la caverna invece è un luogo proibito e funesto”.

Nella scuola di Velia, dedicata ad Apollo terapeuta (οὐλιάδης: cfr. Suida) e medico indovino e profeta (ἱατρόμαντις: cfr. Eschilo, *Eumenidi*, 62), fondata da Parmenide, il guaritore (ἱατρός) e scienziato della natura (φυσικός) figlio di Pirete che nel suo poema narra la sua personale discesa agli inferi e il suo incontro con Persefone, la dea innominata che gli indica la via della Verità (ἀλήθεια) e della Giustizia (δίκη) (cfr. Cerri, 1999), la pratica di questa antichissima tradizione esoterica di sapienza e di medicina, esoterismo indicato anche dal nome rituale e iniziatico - Οὐλῖς -dei maestri più importanti succedutisi a far data dalla morte del fondatore Parmenide - (iscrizioni in 1) 2) 3): nel 280esimo anno [dalla morte del fondatore] = 160 a.C.; nel 379esimo anno = 61 a.C.; nel 456esimo anno = 16 d.C.) -, rimase dunque ininterrotta almeno fino all'epoca augustea.

Come si diceva, le origini della tradizione esoterico-sapientiale testimoniata della scuola di Velia, tradizione attestata anche la lingua poetica indeuropea e di cui solo ora cominciamo a riconoscerne l'importanza fondante per la filosofia preplatonica e dunque per tutta la cultura occidentale, risalgono tuttavia a tempi e a luoghi assai

distanti, e i suoi connotati intrinsecamente sciamanici sono evidenti: se infatti i legami di Apollo con lo sciamanismo sono ben noti (cfr. anche Detienne, 1998) e non è qui il caso di riprenderli, basterà infatti menzionare uno degli epiteti dei suoi sacerdoti: αἰθοροβάτης “viandante del cielo”(cfr. Porfirio, *Pythica*, 29), un’epitesi sciamanica diffusa anche in Tibet e in Mongolia (cfr. Kingsley, 1999), sono forse meno noti i legami tra Apollo, lo sciamanismo, l’incubazione, le origini del diritto greco, del νόμος, e l’isola di Creta in epoca protostorica.

Qui posso soltanto accennare ai complessi rapporti tra oralità, scrittura e fissazione del diritto tradizionale che si incentrano emblematicamente in figure in parte mitiche e in parte storiche di legislatori quali Solone, Taleta, Caronda, Licurgo, Numa;⁴ occorre però ricordare che anche filosofi preplatonici quali Empedocle,⁵ Eraclito, e lo stesso Parmenide, per tacere di Pitagora, furono dei νομοθέται, dei legislatori, ma al contempo anche uomini del sacro, poeti, guaritori, indovini, astronomi, pensatori: insomma, i custodi dell’enciclopedia orale delle conoscenze etnolinguistiche tribali, così come Epimenide, lo sciamano cretese, che, chiamato a purificare Atene dalla prima grande epidemia di peste della sua storia, purificò la città, modificò i riti funebri, e le diede quella costituzione che poi fu fissata per iscritto da Solone(cfr. Plutarco, *Solone*, 12, Svenbro, 1988).

Epimenide, uno dei padri della costituzione ateniese e della logica occidentale,⁶ profeta, terapeuta, maestro di tecniche della respirazione diaframmatica (cfr. Suida,

⁴ Non mi è possibile qui approfondire, ad esempio, il tema della ‘voce del nomos’ (cfr. Svenbro, 1988, Costa, 1998), dei suoi rapporti con i rituali sciamanici e la nascita dell’autocoscienza (cfr. Severi, 2004, Costa, 2005b) nella grecità arcaica, e devo dunque rinviare a Costa, 2006f.

⁵ Come diceva ad esempio E. R. Dodds, Empedocle “non rappresenta un tipo nuovo di personalità, ma anzi uno molto antico: lo sciamano cioè che unisce in sé le funzioni, ancora non differenziate, di mago e naturalista, poeta e filosofo, predicatore, guaritore e pubblico consigliere. Dopo di lui tutte queste funzioni si fecero autonome; da allora in poi i filosofi non furono più né poeti né maghi, anzi un uomo come Empedocle rappresentava già un anacronismo nel V secolo. Ma persone come Epimenide e Pitagora possono ben aver rappresentato tutte le funzioni che ho detto; non si trattava di ‘sintetizzare’ quei vasti campi di scienza pratica e teorica: in qualità di Uomo di Dio, essi agivano con sicurezza in tutti i campi; la loro era un ‘sintesi’ personale, non logica” (Dodds, 1951, 185-186).

⁶ E’ verosimilmente sua la prima formulazione di quel ‘paradosso del mentitore’ – “Cretesi, mentitori sempre, bestie spregevoli, oziosi ghiottoni ”- che sarà destinato a diventare famoso e controverso nella storia della logica (cfr. Costa, 2003a).

s.v., Gernet, 1945), che gli consentivano di staccarsi dal corpo e viaggiare nel tempo e nello spazio, e dell'incubazione, dormì in una caverna per 57 anni (cfr. Diogene Laerzio, I, 109), e nel sonno e nel digiuno “incontrò gli dei e i loro responsi, e si imbattè in Aletheia e Dike” (Massimo di Tiro, 38,3) che gli donarono il νόμος.

Quando morì ultracentenario a Sparta, racconta lo storico locale Sosibio (in Diogene Laerzio, I, 115) che il suo corpo non fu né bruciato né inumato ma conservato, perché si scoprì che la sua pelle “era tatuata di lettere” (Suida, s.v.). Per i Greci, un uomo tatuato o è uno schiavo o è un barbaro; ma il corpo tatuato di Epimenide, greco e uomo libero, rappresenta invece il *soma* di uno sciamano che la scrittura tatuata trasforma in *sema*, in segno e in stele: la tomba di Epimenide è il suo stesso corpo, ma il corpo tatuato è un'iscrizione, pronta per essere letta (cfr. Svenbro, 1988). Licurgo, fedele alla tradizione orale e ai suoi taboo (cfr. Costa, 1998, 2000), proibì l'uso della scrittura nella legislazione, mentre Numa volle che alla sua morte i suoi scritti fossero interrati con lui; Epimenide invece accetta la scrittura segreta e iniziatica (cfr. Costa, 1998, 2000), ma rifiuta la separazione tra corpo umano e corpo scritto: la Verità di cui è maestro resta con lui, inscritta su di lui. L'iscrizione sul suo corpo, sulla sua pelle, letta ad alta voce,⁷ consente a Epimenide, aldilà della morte del *soma*, di tornare come *sema* tra i vivi, perché la sua parola ritorna attraverso la voce che il lettore gli cede ad ogni lettura, ad ogni esegesi della traccia, ridando così significato al segno iscritto: “il soffio che lo sciamano cretese sapeva così ben controllare [...] è ora insufflato in lui quando il lettore pone il suo apparato vocale al servizio dello scritto” (Svenbro, 1988), e trasforma le lettere morte in voce vivente nel luogo stesso dove è custodito il suo corpo, incarnandosi così non la ψυχή in corpi diversi (quel che noi chiamiamo metensomatosi, ma che Greci in realtà chiamavano palingenesia), ma ψυχαί diverse nello stesso corpo (e questa è la metempsicosi).

Secondo la tradizione greca, tutti i grandi legislatori cretesi erano κοῦροι, eroi, iniziati, ai quali erano state rivelate le leggi dagli dei mentre praticavano l'incubazione in una caverna (cfr. Kingsley, 1999), e κοῦρος è il titolo con cui, agli inizi del suo poema, Persofone saluta Parmenide, il fondatore della scuola di Velia, l'allievo del pitagorico Aminia - “i cieli forgiarono il corpo di quella persona sacra” scrisse sulla

⁷ Non sarà forse inutile ricordare che la lettura silenziosa, mentale, è, fino al Medioevo, pratica rarissima.

sua tomba Parmenide stesso (fr. 20) -, arrivato da vivo agli inferi: “non una sorte maligna t’ha fatto venire su questa strada ma legge e giustizia” (Parmenide, fr. 1, 26-27).

Come affermava già L. Gernet (1945), è la trasmissione della tradizione attraverso il “ritualismo professionale” testimoniato anche dalla scuola di Velia, ciò che ha consentito così a lungo la sopravvivenza tra i Greci del *medicine man*, dello sciamanismo, una concezione che “vive stabilmente in parecchie società affini, quale più quale meno, alla Grecia preistorica e che sono società indeuropee”: anche secondo L. Gernet è lecito discernere nella vicenda di Parmenide, Empedocle e degli altri Preplatonici “il retaggio di un pensiero molto antico e direi quasi la continuità di una specie attraverso le sue mutazioni”.

A sostegno e precisazione di quanto fin qui sostenuto, si può aggiungere un ulteriore elemento: la presenza accertata e importante del papavero da oppio nella Creta del II millennio a.C. e nella Magna Grecia arcaica, consente infatti di meglio inquadrare vicende come quella del cretese Epimenide, dei movimenti orfico-pitagorici magno-greci e delle stesse scuole empedoclea e eleatica (cfr. Kingsley, 1995, 1999, 2003) all’interno sì di un filone di antichissima tradizione sciamanica, ma in cui l’uso di droghe sacre, e in particolare dell’oppio, dovette probabilmente avere una valenza non secondaria, e ciò almeno nelle pratica appunto dell’incubazione iniziatica e terapeutica (cfr. Costa, 2006f).

Stando infatti ai dati archeologici e paleoetnobotanici più aggiornati oggi a nostra disposizione (cfr. Nencini, 2004, Costa, 2006b), il *papaver somniferum*, dalla cui capsula immatura si estrae un lattice detto oppio, è il risultato dell’addomesticamento umano tramite coltivazione di una specie selvatica, il *papaver setigerum*; l’addomesticamento del papavero da oppio è avvenuto nel tardo Neolitico nell’Europa centro-occidentale, e non, come erroneamente e diffusamente si crede, in Oriente; i resti di *papaver somniferum* più antichi, sono stati ritrovati infatti in vari siti databili al 4400-4300 a.C. in Svizzera, Germania, Polonia, Italia, e da lì, tra la fine del Neolitico e gli inizi dell’Eneolitico, si è diffuso, come indica la scansione cronologica e geografica dei ritrovamenti archeologici, verso il nord e l’est d’Europa: è dunque legittimamente sostenibile l’ipotesi che fin dal tardo Neolitico l’oppio fosse usato come sostanza psicotropa a scopi rituali (cfr. Sherrat, 1991).

Poi, con un lento andamento verso sud-est, il papavero da oppio è arrivato nel bacino del Mediterraneo e in Grecia, passando dai Balcani, con una diffusione cioè «esattamente controcorrente rispetto a quella delle coltivazioni cerealicole, che, durante il Neolitico, si diffondono appunto dal Medio Oriente verso l'Europa continentale» (Nencini, 2004). Pur non essendoci tracce di papavero da oppio nella lineare B, abbiamo prove archeologiche certe della sua presenza a Creta e a Micene, a partire almeno dalla metà del XIV secolo a.C., e da lì poi della sua diffusione in Magna Grecia e nel resto del Mediterraneo; sebbene le testimonianze di un suo uso rituale a scopo estatico-psicogeno siano rare e ne facciano presupporre un utilizzo limitato e circoscritto ad alcuni ambienti esoterici, nella grecità storica e fino al tardo Ellenismo, l'oppio fu senza dubbio usato diffusamente a scopo terapeutico, e le sue proprietà farmacotossicologiche erano ben note alla medicina ippocratica e post-ippocratica; è, infine, documentabile a Roma, nel periodo tardo repubblicano e imperiale, un suo uso terapeutico, ed è ipotizzabile un suo uso rituale legato ai culti ctonii e misteriosofici di Cerere e di Venere (cfr. Nencini, 2004).

Bisogna anche considerare che se l'uso della *cannabis* e dei suoi derivati ha probabilmente in Eurasia una deriva da oriente a occidente, e quella del giusquiamo, altra sostanza allucinogena assai diffusa nell'antichità, una da nord-est a sud-ovest (cfr. Belardi, 1979, 1996), viceversa l'oppio, stante l'addomesticamento del *papaver somniferum* nel centro Europa e l'andamento della sua diffusione (cfr. Nencini, 2004, Costa, 2006b) che abbiamo visto, rappresenta probabilmente la droga il cui uso magico-sacrale è il più antico d'Europa. Essa ha tuttavia, quale sia la via per cui la si assume, effetti assai diversi dalle due sostanze suddette, e cioè principalmente non eccitanti, né deliranti o allucinogeni, ma piuttosto sedativi, narcotici, e potenzialmente mortali: si tratta insomma, di effetti estatici non del tipo che siamo soliti avvicinare agli stati di esaltazione sciamanica (cfr. Nicoletti, 1999, 2002, Nicoletti – Gaggini, 2005, Costa 2006d), ma che sono piuttosto da collegare agli stati di transcoscienza delle esperienze yoga, e che dunque si legano bene a esperienze mistiche e iniziatiche come quelle dell'incubazione rituale praticata anche presso la scuola di Velia.

Le popolazioni di lingua indeuropea hanno dunque conosciuto anch'esse nelle loro fasi preistoriche e protostoriche fenomeni di tipo estatico e sciamanico - connessi anche ad un uso sociale di droghe sacre -, per la cui esistenza non vi è alcun bisogno di «invocare influenze allotrie» (cfr. Crevatin, 1979, Costa, 2006f), ma che vanno

considerati propri e originali alle popolazioni indeuropee stesse; anche l'Occidente, ivi comprese la Grecia e l'Italia preclassiche e il mondo celtico (cfr. Poli, 1997), ha conosciuto, così come le culture indiana e iranica antiche, un uso magico-sacrale di sostanze psicogene di origine vegetale, uso rimasto tuttavia confinato ad ambienti religiosi iniziatici, e che poi, contenuto prima e ricondotto poi all'ortodossia dalle classi sacerdotali, è stato infine desacralizzato, entrando così a far parte dell'armamentario fitoterapico della medicina, e ciò fino ad epoca tardo-antica e medievale.

A proposito dei paradigmi obsoleti di cui si parlava agli inizi, gioverà in conclusione osservare che tutto ciò si inquadra perfettamente in quel che la teoria della continuità paleolitica sostiene ormai da oltre un decennio, e che, sebbene molto lavoro resti ancora da fare, si tratta, come credo si comprenda bene, di conseguenze di non poca portata per le nostre conoscenze sulla preistoria indeuropea e sull'antichità classica.

Bibliografia:

- Alinei M., 1996, *Origine delle lingue d'Europa. Vol.I: la teoria della continuità*, Bologna, Il Mulino.
- Id., 2000, *Origine delle lingue d'Europa. Vol.II: continuità dal Mesolitico all'età del Ferro nelle principali aree etnolinguistiche*, Bologna, Il Mulino,
- Id., 2003, *Etrusco: una forma arcaica di ungherese*, Bologna, Il Mulino.
- Ballester X. 1999, "Alinei ovvero: Indoeuropei, gente normale. Perché no?", in *Rivista Italiana di Dialettologia*, 23, 311-318.
- Belardi W., 1979, *The Pahlavi Book of the Righteous Viraz*, I, Roma, Dip. di Studi Glottoantropologici dell'Università di Roma 'La Sapienza'.
- Id., 1996, "Droga sacra nell'Europa preistorica", in E. Acquaro (a cura di), *Alle soglie della classicità: il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di S. Moscati*, Pisa – Roma, Giardini, vol.III, 1063-1089.
- Cerri G., 1999, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*. Introduzione, traduzione, e note di G. C., Milano, Rizzoli.
- Corradi Musi C., 2004, "Lo sciamanesimo ugrofinnico e la tradizione celtica", in *Studi Celtici*, 4, 57-82 [uscito a primavera 2006].

- Costa G., 1998, *Le origini della lingua poetica indeuropea. Voce, coscienza e transizione neolitica*, Firenze, Olschki.
- Id., 2000, *Sulla preistoria della tradizione poetica italiana*, Firenze, Olschki.
- Id., 2001, “Continuità e identità nella preistoria indeuropea: verso un nuovo paradigma”, in *Quaderni di Semantica*, 22,2, 215-260.
- Id., 2002, “Note linguistico-culturali in margine a un testo implicito: l’iscrizione paleoitalica da Tortora e l’area italide”, in *Quaderni di Semantica*, 23,2, 223-241.
- Id., 2003a, “*Extra epistemologiam nulla salus*, o sullo status scientifico della linguistica”, in *Quaderni di Semantica*, 24,2, 229-277.
- Id., 2003b, “Heraclitus and Indo-European Fame”, in *Festschrift C. de Simone*, Pisa – Roma, Ist. Edit. e Poligr. Inter. - Giardini, 69-74.
- Id., 2004, “Linguistica e preistoria. I: evoluzione delle lingue e delle culture”, in *Quaderni di Semantica*, 25,2, 255-269.
- Id., 2005a, recensione di G. Di Pasquale, *Tecnologia e meccanica. Trasmissione dei saperi tecnici dall’età ellenistica al mondo romano*, in *Quaderni di Semantica*, 26,2, 399-405.
- Id., 2005b, recensione di C. Severi, *Il percorso e la voce. Un’antropologia della memoria*, in *Quaderni di Semantica*, 26,2, 406-412.
- Id., 2006a, “Linguistica e preistoria. II: linguaggio e creazione del sacro”, in *Quaderni di Semantica*, 27,1-2, 193-217.
- Id., 2006b, recensione di P. Nencini, *Il fiore degli inferi. Papavero da oppio e mondo antico*, in *Studi Celtici*, 6, in stampa.
- Id., 2006c, recensione di J. Ries, *Il mito e il suo significato*, in *Studi Celtici*, 6, in stampa.
- Id., 2006d, recensione di M. Nicoletti – F. Gaggini (a cura di), *Riddum. La parola sacra di Sancha Prasād Rāi, sciamano dell’Himalaya*, in *Studi Celtici*, 6 in stampa.
- Id., 2006e, recensione di N. Spineto (ed.), *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell’esperienza religiosa*, in *Studi Celtici*, 6, in stampa.
- Id., 2006f, *Linguistica Preplatonica*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, in stampa.
- Crevatin F., 1979, “Studi sulla cultura vedica: i problemi storici dell’estasi”, in *Incontri Linguistici*, 5, 17-26.
- Detienne M., 1998, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, Gallimard.

- Dodds E. R., 1951, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1959.
- Fabrizi M. – Trotta A., 1989, *Una scuola-collegio di età augustea. L'Insula II di Velia*, Roma, Bretschneider.
- Gernet L., 1945, “Les origines de la philosophie”, in *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, 183, 1-12 (poi anche in Id., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1976 II ed., 347-359, trad. it. Milano, Mondadori, 1983).
- Kingsley P., 1995, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, Clarendon.
- Id., 1999, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness (CA), Golden Sufi Center Publishing - London, Duckworth.
- Id., 2003, *Reality*, Inverness (CA), Golden Sufi Center Publishing.
- Nencini P., 2004, *Il fiore degli inferi. Papavero da oppio e mondo antico*, Roma, Franco Muzzio Editore.
- Nicoletti M., 1999, *La foresta ancestrale: memoria, spazio e rito tra i Kulunge Rāi del Nepal*, Milano, F. Angeli.
- Id., 2002, *Vertigini in carne viva: sciamanesimo, estasi e follia in Himalaya*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo.
- Nicoletti M. – Gaggini F. (a cura di), 2005, *Riddum. La parola sacra di Sancha Prasād Rāi, sciamano dell'Himalaya*, Roma, Castelvechi.
- Poli D., 1997, “La rappresentazione del conoscere veritiero in irlandese”, in *Incontri Linguistici*, 20, 113-120.
- Pugliese Carratelli G., 1991, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia dei Greci d'Occidente*, Bologna, Il Mulino, II ed.
- Severi C., 2004, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi.
- Sherrat A., 1991, “Sacred and Profane Substances: The Ritual Use of Narcotics in Later Neolithic Europe”, in P. Garwood et al. (eds.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference of Archaeology, Ritual and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 50-64.
- Svenbro J., 1988, *Phrasikleia, Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, Ed. La Découverte.