

Articoli/Articles

ISPIRATI DA APOLLO E FIGLI DI ASCLEPIO
IN OMERO E VIRGILIO

ROSAMARIA LENTINI MERLINO
Istituto di Filologia Classica, Università di Messina

SUMMARY

INSPIRED BY APOLLO AND ASCLEPIO'S
SONS IN HOMER AND VIRGIL

Important passages of the Homeric and Virgilian epic are regarding the art of divination and the medical science, and underline contextually the figures of the fortuneteller and that of the physician. Two roles are associated to one matrix: heroic-aristocratic or royal-sacerdotal.

In Homer's epic it is possible to single out surgical and phytotherapeutic knowledge together with remedies for diseases aroused by a solar god, like Apollo is, gods' physician. Pitiful divinities comfort those who have been struck by demoniac and mysterious forms. On the contrary, in Virgil's epic a symbiosis is carried out between the physician's figure and the priest's one, with the very vague outlines of the two arts and however, overloaded by factors which are typically Virgilian.

Unusual form of incubation of the Greek rituals has been transplanted in the Latin matrix; and moreover there is a constant recall of words used in their most antique meaning.

Apollo nella mitologia greca e latina è sempre dio solare¹ in cui si assommano e poteri benefichi² e forze distruttive.

Egli può allontanare le malattie³ o scagliare raggi di pestifero veleno⁴. Le sue frecce procurano una morte indolore⁵, possono inesorabilmente colpire anche per giorni interi⁶.

Così all'inizio dell'Iliade Φοῖβος Ἀπόλλων porta lutto e distruzione nel campo degli Achei. La violenza esercitata nei riguardi del sacerdote Crise, figura sacralmente tutelata⁷, determina una trasgressione e quindi un guasto nei rapporti con la divinità, la quale sfoga la sua ira mandando un male inesorabile che decima uomini e animali⁸.

Parole chiave/Key words: mantic - medicine - Homer - Virgil

Per questo tipo di malattia, integrata nella 'legalità olimpica'⁹, non si richiede l'intervento di medici, ma di μάντις, ὄνειροπόλοι, ἱηρεῖς¹⁰.

La guerra e la peste sono le cause principali della morte degli Achei¹¹: i *remedia* e le tecniche relative sono mantico-religiose, se la malattia viene da un dio solare, mediche se si tratta di ferite da guerra curabili manualmente¹². Intorno al dio Apollo, oltre che figure appartenenti alla sfera religiosa, si muovono guaritori che agiscono in campo umano strettamente ed in vario modo a lui connessi. Nel canto 5 Peone¹² è il medico degli dei e Macaone e Podalirio, figli di Asclepio, curano con mezzi naturali i feriti della guerra di Ilio¹⁴. Chirone¹⁵ aveva insegnato l'arte di somministrare erbe benefiche e di maneggiare ferri 'chirurgici'¹⁶, ma sono le stesse esigenze belliche che spingono i più audaci a curare le ferite ricevute nei combattimenti.

Mantica e medicina in Omero

In questo richiamo omerico al divino nella presenza dell'uomo nasce la medicina e appaiono i primi ἱητροί.

Il poeta dell'Iliade li definisce ἱητροί πολυφάρμακοι ἔλκε' ἀχειομένοι¹⁷ ed essi hanno funzioni di veri e propri medici militari; Macaone cura la ferita di Menelao con ἥπια φάρμακα¹⁸, Achille cura Patroclo ferito al braccio¹⁹, ma anche Patroclo conosce i poteri di certe erbe: acre²⁰ — e non altrimenti definita — è la radice applicata alla coscia sanguinante di Euripilo. Nell'Iliade sono presenti nozioni di anatomia²¹ e di chirurgia insieme alla tecnica delle fasciature applicata ai vari tipi di ferite, che prima vengono drenate e deterse dai coaguli di sangue o da corpi estranei, poi lavate e coperte da erbe astringenti²².

Nell'Odissea accanto a questo tipo di medicina prettamente chirurgica è presente una certa 'terapia' magico-teurgica.

Oblio di tutte le pene è il νηπενθές²³, misterioso miscuglio di erbe versato da Elena nel vino dei suoi ospiti: lo stesso effetto produce il dolcissimo frutto del loto²⁴.

Se questi sono i primi tentativi di medicina chirurgica e fitoterapica, per gli eroi omerici, forti, arroganti e cruenti²⁵, esiste anche un male che non viene dalle armi, ma si insinua per

la forza straordinaria e misteriosa di una δαίμων²⁶. In questo caso la malattia viene considerata come miasma, cioè come contaminazione dovuta ad un contatto con un'entità divina o demoniaca. Per cui se da un lato si sottolinea generalmente nel mondo omerico la presenza di ferite da guerra, in esso è anche descritta una malattia fisica che può essere mandata, secondo le varie stratificazioni dell'epica, o da un δαίμων sconosciuto e quindi non riconciliabile in alcuna maniera o, come già osservato, da un dio del pantheon dei dodici dei con cui si può stabilire un rapporto mediante le opportune liturgie²⁷.

Se infatti nella 'malattia' notturna di Polifemo i Ciclopi ravvisano la presenza divina del grande Zeus²⁸, e consigliano di pregare il padre Poseidone, perché possa intercedere presso il re dell'Olimpo, di natura misteriosa e ineluttabile, è il δαίμων³⁰ quando tormenta il malato con forti dolori. Solo un indeterminato intervento soprannaturale può riuscire a sciogliere e liberare da questo tipo di malattia³¹.

Un altro male che consuma la vita e che non è causato né da frecce divine né dalla forza distruttrice di un demone, è quello che, di chiara natura psicologica, fa morire d'inedia la madre di Odisseo per il rimpianto del figlio lontano³². Nelle parole di Anticlea la descrizione più significativa e poetica della δίκη βροτῶν³³. «Quando il corpo si disgrega annientato dalla forza del fuoco e la vita umana cessa, solo l'anima si allontana volando, come ὄνειρος che fugge³⁴». La similitudine/assimilazione (ψυχῆ-ὄνειρος) non sorprende, poiché nel mondo greco il sogno, nella sua pluralità di denominazioni, assume anche una pluralità di funzioni³⁵. Infatti il sogno costituisce un elemento importante, dalla cui interpretazione già la società omerica si sforza di individuare le espressioni ed i messaggi della divinità per risolvere problemi di salute pubblica³⁶ o di altra natura, che assillano non solo l'individuo ma la collettività in genere.

L'interpretazione dei segni onirici viene dunque inserita nel sistema divinatorio ed affidata all'ὄνειροπόλος³⁷, mentre l'analisi di elementi segnici esterni, come il τέρας o *prodigium* è di competenza del μάντις³⁸. Tiresia, μάντις glorioso³⁹, assicura Odisseo che il suo 'segno' sarà chiaro e non potrà sfuggirgli, e così Circe⁴⁰ dà ragguagli all'eroe sul viaggio da intraprendere e manifesta i 'segni', che possano evitargli ulteriori disavventure. A

volte è la stessa divinità che, sotto altre spoglie, come Atena-Mέντις fa un vaticinio⁴¹: la deviazione dalla norma umana si avverte nella precisazione che fa la dea. Ella farà un vaticinio, ma non come un indovino né esperto d'uccelli⁴². Anche Elena dice μαντεύσομαι⁴³, e si pone come mediatrice fra gli dei e gli uomini, interpretando il prodigio dell'aquila e dell'oca bianca.

Da questi elementi si deduce che nell'epica omerica il ruolo dell'indovino non è rigorosamente fissato. Esso è inserito in un contesto di attività utili alla società ed al suo benessere⁴⁴.

Il μάντις così come lo ιητρός è ancora un artigiano itinerante⁴⁵ facile ad essere scambiato con un mendicante. Generalmente non integrato nella casa dove vive e per cui lavora, non fa parte di corporazioni organizzate, segue delle strutture istituzionali e norme proprie senza nette delimitazioni con altri mestieri.

Una simbiosi di poteri teurgici e medici, in epoca successiva, inaugura un sapere fondato su segni e pratiche incantatorie, catartico-magiche e fitoterapiche ed incarnato nella figura dello ιατρόμαντις.

Di questo tipo di *medicus-uates* si hanno tracce nella tragedia, nella commedia greca⁴⁶ e in Platone.

Nel *Corpus Hippocraticum* l'accostamento della scienza medica all'arte divinatoria⁴⁷ è fatto in senso polemico. Tuttavia un atteggiamento emulativo si riscontra nell'accenno a procedimenti divinatori, così come l'uso di una terminologia magico-catartica tradisce ancora legami evidenti con il filone più antico e popolare della medicina⁴⁸.

Macrobio infine afferma⁴⁹ che il medico deve prevedere il benessere e il malessere del corpo, e, come sostiene Ippocrate, deve dire del malato il presente, il passato e il futuro o, come dice Virgilio, ciò che è, ciò che è stato, ciò che sarà, il che concorda con la divinazione, che conosce, come dice Omero, il presente, il futuro, il passato.

Il medico deve penetrare nella vita del malato per sviscerare le cause remote e presenti della malattia e prevederne l'andamento futuro⁵⁰. Tutto questo si formalizza dopo con la scuola di Alessandria nelle definizioni di anamnesi, diagnosi e prognosi⁵¹.

Medicina e religione in Virgilio

È utile analizzare al riguardo le espressioni macrobiane con le implicanze che ne derivano. In Omero esse sono riferite a Calcante⁵², in Virgilio a Nereus⁵³, per indicare quel tipo di conoscenza ottenuta dal μάντις per il potenziamento delle capacità sensoriali e l'acquisizione di una seconda vista, che possa consentirgli di penetrare in tutte le dimensioni del tempo.

La frequenza di queste espressioni e simili conferma, pur con le dovute cautele, come nella sfera semantica della medicina rientri e venga spesso assorbita una terminologia divinatoria e magica.

Nell'epica virgiliana la figura del μάντις è strutturata in maniera più complessa, essendo presente in Virgilio non solo lo status della mantica greca, ma anche la realtà storica tardo-repubblicana, in cui le pratiche divinatorie sono controllate in forma ufficiale. In più, l'introduzione di procedimenti nuovi ed autenticamente romani, come la *procuratio prodigiorum*⁵⁴ e la consultazione degli oracoli Sibillini viene affidata ad organi pretamente politici. Nel 27 a.C. Augusto, attuando l'unificazione della scienza augurale con la *religio*⁵⁵, concentra nella sua persona poteri augurali e religiosi.

Virgilio è consapevole della posizione della mantica nell'ambito delle istituzioni sacrali romane. Peraltro, personaggi legati all'*ars uaticinandi* come la Sibilla Cumana, Ramnete, Latino, Iapige non sono etichettabili sotto lo stesso denominatore, come nell'epica omerica, ma mostrano delle caratteristiche che li accomuna e li differenzia.

Per quanto riguarda la medicina ed i suoi operatori, in Virgilio le figure alternative omeriche⁵⁶ sono sostituite da figure doppie che assommano in sé la duplice funzione medico-sacerdotale, mentre gli elementi magici sono completamente integrati con quelli medici.

Infatti questi esperti *de medicina* o, se si vuole, operatori sociali del tempo, non risentono più di quella scissione praticata in ambito omerico fra il μάντις e lo ιητρός. In essi si ravvisa un'assimilazione dell'*ars uaticinandi* con l'*ars medendi* ed un uso di tecniche teurgiche, mediche, oltre che magiche.

In questo contesto si delinea la figura del *medicus uates* Um-

brone, che diventa *dux*⁵⁷ delle schiere dei Marsi, per mettere al servizio del suo popolo tutta l'esperienza acquisita nei vari campi dello scibile. Umbrone sembra incarnare la figura dello *ιατρόμαντις*: esercita funzioni teurgiche in quanto *sacerdos*⁵⁸, magiche perché conosce i *cantus*⁵⁹ che infondono *somni*, mediche perché è un guaritore.

*Quin et Marruuiua uenit de gente sacerdos
fronde super galeam et felici comptus oliua*⁶⁰,
*Archippi regis missu, fortissimus Umbro,
uipereo generi et grauiter spirantibus hydris
spargere qui somnos cantuque manuque solebat
mulcebatque iras et morsus arte leuabat*⁶¹.

Se il valore magico dei *cantus* ricorda *Od.* 19, 455, quando i figli di Autolico fasciano sapientemente la ferita di Odisseo e con il canto (*ἐπαοιδῆ*) ne fermano l'emorragia, è altrettanto significativo che Virgilio tracci i limiti di quest'*ars*, che è impotente di fronte alla spada nemica⁶². Da ciò scaturisce una sorta di diffidenza ironica nei riguardi di certe tecniche magico-teurgiche ed «operazioni» volte a rompere l'equilibrio della Natura e del Fato.

Un simile atteggiamento che trova un parallelismo di successione con l'accenno all'inutilità degli *ἐπωιδαι* e con l'allusione ad Asclepio, come sovvertitore della legge dell'Ade e dell'ordine cosmico, si trova già in Eschilo⁶³:

Τὸ δ' ἐπὶ γὰρ περὶ ἄπαξ
θανάσιμον πρόπαρ ἀνδρὸς
μέλαν αἶμα τίς ἄν
πάλιν ἀγκαλέσαιτ' ἐπαείδων;
Οὐδὲ τὸν ὀρθοδαῆ
τῶν φθιμένων ἀνάσειν
Ζεὺς ἀπέπαυσεν ἐπ' ἀβλαβεῖα;

Torniamo a Virgilio. Quello di Umbrone è un passo dell'Eneide in cui la sorte del guerriero è ricordata solo nella rassegna⁶⁴. Questo offre lo spunto per ironizzare velatamente sull'inutilità dei *cantus* e delle *herbae*. L'inserimento di Asclepio come simbolo-forza tendente a sconvolgere la legge natura-

le divina; l'ineluttabilità del Fato⁶⁵ resta un aggancio consequenziale ed appropriato che chiude l'*excursus*.

Generalmente gli episodi di Umbrone, Ippolito ed Asclepio⁶⁶ sono accomunati o comunque conglobati in un'unica matrice medica, pur con le dovute differenziazioni⁶⁷. Ma certamente è importante anche evidenziare la presenza del lessema *ars*, che si dispiega in questi stessi passi assumendo e rappresentando progressivamente sfere semantiche ora «incantatorie» (v. 755 *arte leuabat*), magiche (v. 765 *arte nouercae*)⁶⁸, teurgico-mediche (v. 772 *reperterem medicinae talis et artis*).

Inoltre il lessema *herbae* del passo di Umbrone, rappresentando un ingrediente necessario per le operazioni magiche dei Marsi, si oppone a *herbis paeoniis* (v. 769) simboleggianti una medicina divina.

Un altro elemento che può essere utile per comprendere la figura di Umbrone è quello delle affinità⁶⁹ che intercorrono fra la popolazione dei Marsi e quella degli Psilli.

Un luogo di Lucano⁷⁰ descrive il tipo di operazioni magiche fatte dagli Psilli contro i serpenti che si possono sintetizzare in questi precisi momenti: a) purificazione⁷¹ delle terre per stornare i serpenti, b) i *carmina*, c) le *herbae*.

In un paradigma semiotico intriso di gesti manuali e formule incantatorie⁷² si inserisce l'uso di erbe non a scopo fitoterapico, ma per suffumigi, comunemente fatti in osservanza a ritualità magico-religiose. Per cui il *Marsis quaesitae montibus herbae* potrebbe evidenziare quegli aspetti magico-catartici che confluiscono, insieme a quelli prettamente medici, nella figura dello *ιατρόμαντις*.

Anche le *pubentes herbae* che usa Didone, e dalle quali fuoriesce una sostanza lattiginosa di nero veleno⁷³, sono usate per scopi strettamente magici. Infatti viene osservata una precisa ritualità, nel momento in cui vengono raccolte *ad lunam* e *falcibus aenis*.

Macrobio⁷⁴ spiega appunto l'uso delle falci di bronzo citando i versi dei *Πιζοτόμοι* di Sofocle, che Virgilio avrebbe imitato.

La Medea che raccoglie *maleficas herbas* voltandosi dalla parte opposta, Didone che si avvicina agli altari con il piede sciolto dal calzare⁷⁵, l'uso delle falci di bronzo ed altre osservanze simili rientrano in una ritualità magico-catartica volta ad «am-

maliare qualcuno o lanciare maledizioni o scacciare una malattia»⁷⁶.

D'altra parte, in tempi più recenti, Columella⁷⁷ ricorda una pianta, *quam pastores consiligem uocant; ea Marsis montibus plurima nascitur omnique pecori maxime est salutaris*. La consiligine deve essere raccolta con la mano sinistra (*laeua manu*), e prima che sorga il sole (*ante solis ortum*), in modo tale che così abbia forza (*sic enim lecta maiorem uim creditur habere*)⁷⁸.

Un altro *ιατρομαντις* in Virgilio è Iapyx⁷⁹. Definito *senior*, anche lui è strettamente legato ad una divinità: infatti da Apollo ha ricevuto i *munera* divinatori ai quali si aggiunge una buona conoscenza di arte medica e fitoterapica⁸⁰. Con la veste ritorta secondo l'uso peonio⁸¹ tenta invano di guarire Enea con le potenti erbe di Febo sino a quando non interviene Venere che, *occulte medicans*, salva il figlio con un infuso di *dictatum*, succhi di ambrosia e panacea profumata⁸².

L'episodio di Iapyx contiene e mostra gli aspetti tipici e consueti delle scene di ferimento omeriche, ma è anche arricchito da altri elementi che sono connotativi del *pathos* e della creatività virgiliana.

Innanzitutto il legame inscindibile genitore-figlio viene esaltato dalla scelta fatta da Iapyx di un'arte muta⁸³ ed ingloriosa⁸⁴ che possa procrastinare⁸⁵ il destino del Padre Iaso.

Un'immagine simile è riecheggiata da Ovidio (*Met.* 2, 615 ss.), là dove Apollo, disprezzate le sue stesse *artes*, prima cerca di salvare Coronide:

*scire coactus erat, nec non arcumque manumque
odit, cumque manu temeraria tela, sagittas,
conlapsam fouet seraque ope uincere fata*

e ricorre, con vani risultati, alle arti mediche per vincere la morte, ma subito dopo pensa di salvare il figlio.

Il verso ovidiano (618):

nititur et medicas exercet inaniter artes

rispecchia, direi, quasi letteralmente, quello virgiliano (397)

maluit et mutas agitare inglorius artes.

Comunque, a parte l'uso di lessemi comuni e di corrispondenze sia sul piano del significato che del significante, in ambedue i passi, è importante sottolineare la presenza dell'elemento genitore-figlio. In Virgilio la coppia Iaso-Iapige, si alterna con quella di Enea-Iulo e quindi di Venere-Enea.

Inoltre *Venus indigno nati concussa dolore*⁸⁶ si può paragonare a *Phoebus*, che non sopporta *in cineres labi sua semina*⁸⁷. L'espedito delle *herbae* da un lato⁸⁸ e un atto chirurgico dall'altro⁸⁹, danno a Febo e Venere la possibilità di salvare Asclepio ed Enea dalla morte.

Sia nel luogo virgiliano che ovidiano il ricorso alle *artes medicae* e quindi *mutuae inaniter* che lasciano *inglorius* chi le pratica, mostra i limiti della scienza in quanto tale⁹⁰ e conferma che l'intervento divino può concorrere al fine di attuare il volere del *Fatum*⁹¹.

In questo contesto si inserisce un tipo di pratica del tutto singolare, attuata dal re Latino ad Albunea⁹², per conoscere gli avvenimenti futuri e, di conseguenza, prendere delle decisioni che si accordino al compimento del Fato. Si tratta dell'*incubatio*, cioè di un procedimento che cerca di provocare un sogno rivelatore, un contatto onirico con la divinità, in questo caso Fauno⁹³, in condizioni di purezza e suggestione rituale *ad accipienda responsa*⁹⁴.

In ambiente romano un rapido accenno si ha in Plauto *Curc.* 260 e nel luogo virgiliano⁹⁵:

*Hinc Italiae gentes omnisque Oenotria tellus
in dubiis responsa petunt; huc dona sacerdos
cum tulit et caesarum ouium sub nocte silenti
pellibus incubuit stratis somnosque petiuit,
multa modis simulacra uidet uolitantia miris
et uarias audit uoces fruiturque deorum
conloquio atque imis Acheronta adfatur Auernis.*

Qui siamo di fronte a un rito particolarmente complesso che non trova riscontro nella tradizione latina. In esso confluiscono elementi di chiara matrice orientale e si ravvisa un impiego combinato di più tecniche divinatorie. Infatti se il sogno rappresenta l'aspetto essenziale della divinazione ispirata, tuttavia il messaggio del dio Fauno non avviene in fase onirica, bensì in visione

di *simulacra* ed in funzione di rumori oracolari (cleidomanzia) identificantesi con *uariae uoces*⁹⁶. In più il re Latino e il *sacerdos* non cercano di penetrare l'avvenire con un appello agli dei supremi, ma con un ricorso ad entità infernali (necromanzia).

Generalmente si sostiene che nell'epica omerica non ci siano tracce di pratiche incubatorie⁹⁷ anche se queste erano già conosciute da civiltà pregreche.

Il silenzio di Omero viene spiegato in conseguenza del fatto che gli dei olimpici non patrocinarono l'incubazione. Invece si può osservare che proprio in Omero è un riferimento⁹⁸ ai sacerdoti Σελλοί, che esercitavano pratiche incubatorie a Dodona presso il tempio consacrato a Zeus, considerato il più antico della Grecia. Nel periodo post-omerico l'*incubatio* viene praticata per ottenere sogni divinatori e poi, alla fine del V sec., diagnostici⁹⁹, quando il culto di Asclepio assume importanza panellenica. Ritornando al mondo latino, notiamo che mentre in Plauto¹⁰⁰ il verbo *incubo* è strettamente legato ad un tipo di sogno diagnostico e che quindi rientra nel campo delle guarigioni e di una sfera semantica medica, in Virgilio si ha un recupero del significato primordiale del termine, che si riconduce all'espansione attributiva omerica χαμαιεύνης e sofoclea χαμαιχοίτης¹⁰¹.

Inoltre la *uox reddita ex alto luco*, potrebbe ricordare la voce della quercia nel bosco dei Selli in Sofocle¹⁰², così come i *simulacra* riecheggiano più specificamente il noto passo di Dionisio di Alicarnasso, dove è descritta la presenza inquietante di Fauno e dei fenomeni «panici» che da lui scaturiscono¹⁰³.

Infine l'uso di dormire su pelli di animali uccisi, si inserisce nel quadro di operazioni tecnico-rituali (preghiere, isolamento, digiuno etc.) volte ad ottenere sogni più significativi¹⁰⁴.

La medicina nell'epica omerica e in quella virgiliana

Nel descrivere i passi salienti dell'epica omerica e virgiliana riguardante l'arte divinatoria e la scienza medica, se da un lato si è potuta delineare la figura del μάντις, e dello ιητρός nell'ambito di una professione artigiana itinerante non inquadrata in

corporazioni ben definite, è altresì vero che ambedue le attività prevalgono fra le altre per l'importanza ed il rispetto che si dà alla loro funzione.

L'indovino è depositario di saggezza e il medico è un uomo che vale molte vite¹⁰⁵: sia l'uno che l'altro possono anche appartenere ad una matrice eroico-aristocratica (Macaone e Podalirio) o regio-sacerdotale (Euridamante)¹⁰⁶.

Nell'epica omerica troviamo quindi medici militari intenti a curare manualmente ferite da guerra secondo conoscenze chirurgiche e fitoterapiche; μάντις solerti a trovare *remedia* contro malattie contratte lontane dai campi di battaglia e determinate da un dio solare; divinità pietose che 'sciogliono' le sofferenze di chi è stato contaminato da forze demoniache misteriose. Inesorabile la malattia di natura psicologica, che distrugge lentamente la madre di Odisseo.

La coesistenza di una medicina laica che si identifica con la chirurgia, e di una medicina religiosa di competenza del μάντις non implica una dipendenza dell'una dall'altra. Invece, nell'epica virgiliana, viene operata una simbiosi della conoscenza segna divinatoria e medica nella figura dello ιατρόμαντις, secondo schemi e testimonianze tratte da Eschilo e Platone.

In questa visione cosiddetta «prescientifica», si inseriscono quelle figure virgiliane che assommano in sé la duplice funzione medico-sacerdotale superando le figure alternative omeriche e concentrando in sé anche gli aspetti magici.

Lo ιατρόμαντις è *uolnerum medicus*, ma anche *sacerdos* e *uates*, inserito in un contesto dove i confini fra l'arte medica e sacra sono sbiaditi dalla sovrapposizione di altri elementi connotativi del *pathos* e della creatività di Virgilio.

Per quanto riguarda la μαντική, l'*incubatio* di Latino può rappresentare il singolare esempio di forme oscillanti fra culti greci e ritualità pregreche trapiantate in una matrice latina.

Infine, ad un richiamo di strutture e figure arcaiche corrisponde, a livello semantico lessicale, un recupero di lessemi usati con il significato più antico.

NOTE E BIBLIOGRAFIA

¹ Macr. Sat. 1, 17, 7-8: *Apollinis nomen multiplici interpretatione ad solem refertur, cuius rei ordinem pergam. Plato solem Ἀπόλλωνα cognominatum scribit ἀπὸ τοῦ ἀποπάλλειν τὰς ἀκτῖνας, id est a iactu radiorum; Chrysippus, ὡς οὐχὶ τῶν πολλῶν καὶ φαύλων οὐσιῶν τοῦ πυρὸς ὄντα primam enim nominis litteram retinere significationem negandi, ἢ ὅτι μόνος ἐστὶ καὶ οὐχὶ πολλοί nam et Latinas eum, quia tantam claritudinem solus obtinuit, solem uocauit. Speusippus, quod ex multis ignibus constet uis eius, ὡς ἀπὸ πολλῶν οὐσιῶν πυρὸς αὐτοῦ συνεστῶτος.*

Cleanthes ὡς ἅπ ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιουμένου, quod ab aliis atque aliis locorum declinationibus faciat ortus. 17, 33: Φοῖβος appellatur, ut ait Cornificius, ἀπὸ τοῦ φοιτᾶν βίᾳ, quod ui fertur, plerique autem a specie et nitore Φοῖβον, id est καθαρόν καὶ λαμπρόν, dictum putant.

[Il nome di Apollo viene ricondotto al sole con varie interpretazioni: le esporrò ordinatamente. Platone scrive che il sole fu detto in greco Apóllon da apóallein tas aktinas, cioè lanciare i raggi. Crisippo «in quanto è costituito non dalle molte deteriori essenze del fuoco», cioè a-pollon con l'iniziale di valore negativo, «oppure perché è solo e non molti», ed infatti anche in latino ebbe nome sole perché è solo ad avere tanto splendore. 17, 33: È chiamato Phōibos secondo Cornificio da phoitân (=andare e venire) con impeto, cioè per il suo rapido moto; ma i più ritengono che sia detto Phōibos per l'aspetto e lo splendore, come a dire «chiaro e brillante» tr. N. Marinone].

² Macr. Sat. 1, 17, 13: *Idem auctor est et publicae sospitatis, quam creditur sol animantibus praestare temperie. 17, 16: Cum ergo sint huius sideris, id est solis, duo maximi effectus, alter quo calore temperato iuuat mortalium uitam, alter quo iactu radiorum non numquam pestiferum uirus immittit, duo eademque cognomina circa singulos effectus propriis enunciationibus signant, appellantes deum Ἴηρον atque Παῖωνα. [Lo stesso dio è anche fautore della salute pubblica, giacché il sole la dispensa ai viventi con opportuna regolazione del clima. 17, 16: Due sono i principali effetti di questo astro, cioè del sole, l'uno per cui con il calore temperato favorisce la vita dei mortali, l'altro per cui talvolta scagliando i suoi raggi inietta un veleno pestilenziale: e tutti e due gli epiteti ad esso attribuiti si riferiscono contemporaneamente ai singoli effetti con forme proprie, mediante i nomi di Iéios e di Paian].*

³ Macr. Sat. 1, 17, 14: *Hinc est quod eidem adtribuitur medendi potestas, quia temperatus solis calor morborum omnium fuga est. Nam ὡς ἀπελαύνοντα τὰς νόσους Ἀπόλλωνα, tamquam Ἀπέλλωνα, cognominatum putant; 1, 17, 15: Quae sententia Latinae quoque nominis enunciationi congruens fecit, ne huius dei nomen uerteremus, ut Apollinem apellentem mala intellegas, quem Athenienses Ἀλεξικακὸν appellant. [Inoltre a lui pure si attribuisce il potere di risanare, perché il calore del sole mette in fuga tutte le malattie. Si ritiene infatti che egli sia stato nominato Apóllon come per dire Apèllon, «in quanto scaccia le malattie», cioè in greco apeláunon. Questa opinione concorda anche con la forma del nome in latino, che ci evitò di dover tradurre il nome di questo dio: si intende Apollo come «espellente (ovvero apellens) i mali», in modo corrispondente al nome Alexikakos (=che respinge il male) che gli danno ad Atene].*

⁴ Macr. Sat. 1, 17, 16 cit.

⁵ Vedi *Od.* 3, 280; 8, 226-228; 15, 410-11; anche Artemide procura morte simile in *Od.* 11, 172-173. Per la divinazione, l'enigma e la forza distruttrice, come mezzi di espressione della potenza di Apollo vedi Colli G., *La nascita della fi-*

losofia, Adelphi, Milano 1975 p. 18 e Manetti G., *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 1987, p. 48.

⁶ Vd. *infra* *Il.* 1, 9-11. Macrobio afferma che sono più evidenti gli aspetti benefici di Apollo, che quelli malefici (*Sat.* 1, 17, 13). A giustificazione di ciò, ricorda che le statue del dio portano nella mano destra *Gratiae* e nella sinistra *arcus cum sagittis*, perché sia più pigro a nuocere a più pronto a elargire *salus*. Singolare, sempre in Macrobio, il riferimento al culto di Apollo *Libystinus* celebrato dagli abitanti di Pachino, per ringraziare il dio che li aveva liberati dai Libi che, appena approdati in Sicilia, erano stati puniti da una terribile pestilenza (*Sat.* 1, 17, 23-24).

⁷ *Il.* 1, 9-11 e vd. anche Macr. Sat. 5, 2, 7: *Rursus Homerus in primo, cum uellet iniquum Graecis Apollinem facere, causam struxit de sacerdotis iniuria.*

⁸ *Il.* 1, 50-52; vedi Macr. Sat. 1, 17, 11-12: *Denique inustos morbo Ἀπολλωνοβλήτους καὶ ἡλιοβλήτους appellant, et quia similes sunt solis effectibus lunae in iuuando nocendoque, ideo feminas certis adflictas morbis σεληνοβλήτους et Ἀρτεμιδοβλήτους uocant. Hinc est quod arcu et sagittis Apollinis simulacra decorantur, ut per sagittas intellegatur uis emissa radiorum; (unde Homerus) αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτοῖσι βέλος ἔχευεκέξ ἐφειξ / βαλλ'. [Infine le persone consunte da una malattia sono dette in greco «colpite da Apollo» o «dal sole», le donne affette da certe malattie si chiamano in greco «colpite dalla luna» o da «Artemide». Ecco perché le statue di Apollo sono ornate di arco e frecce: con le frecce si vuol significare la forza emessa dai raggi; (per cui Omero):*

ma poi scoccando contro di loro l'acuto dardo li colpiva.

Sat. 7, 5, 10: *Quod autem non facilius morbis homines quam pecudes occupentur, Homero teste contentus sum qui pestilentiam refert a pecudibus inchoatam, quando morbus, ante quam in homines posset inreperere, facilius captis pecoribus incubuit. [Per la maggiore facilità con cui gli uomini sono soggetti alle malattie in confronto alle bestie, poiché il morbo, prima di poter diffondersi tra gli uomini, era piombato addosso al bestiame come a più facile preda].*

⁹ Lanata G., *Medicina magica e religione popolare in Grecia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1967, p. 28.

¹⁰ *Il.* 1, 62-63: Ma su, interroghiamo un profeta o un sacerdote o un indovino di sogno — anche il sogno è da Zeus [tr. R. Calzecchi-Onesti].

¹¹ *Il.* 1, 61: *εἰ δὲ ὁμοῦ πόλεμος τε θαμῶ καὶ λομῶς Ἀχαιοῦς. Per Apollo detto Λοίμιος vedi Macr. Sat. 1, 17, 15: [...] Sed et Lindii colunt Apollinem Λοίμιον, hoc cognomine finita pestilentia nuncupatum. Eadem opinio sospitalis et medici dei in nostris quoque sacris fouetur.*

¹² Sulla medicina laica e religiosa in Omero vedi Vegetti M., *Opere di Ippocrate*, Utet, Torino 1965, p. 13 ss.

¹³ *Il.* 5, 401, 901; *Od.* 4, 232. Peone in Omero è figura reale. In seguito sarà ridotto a pure epiteto di Apollo. Vedi anche Seru. ad *Aen.* 7, 769: *Paeoniis reuocatum herbis aut medicinalibus, a Paeone medico deorum, qui Paeon secundum Doricos dicitur, secundum rationem Paeon; Macr. Sat. 1, 17, 16. Vedi Solimano G., Asclepio. Le aree del mito*, Tilgher, Genova 1976, p. 9.

¹⁴ Vedi *Il.* 2, 723; 4, 193, 200; 11, 506, 512, 517, 598, 613, 651, 833; 14, 2; per le specifiche competenze mediche di Macaone e Podalirio vedi Stok F., *Percorsi dell'esegesi virgiliana. Due ricerche sull'Eneide*, ETS ed., Pisa, 1988, p. 116 ss.; per l'abilità tecnica di Macaone e Podalirio nella cura delle ferite descritta da Platone vedi Stok F., *Un topos platonico nel «de medicina» di Celso* in «I testi di medicina latini antichi. Problemi storici e filologici» Atti del I Convegno Inter-

nazionale (Macerata-S. Severino Marche 26-28 aprile 1984) a cura di I. Mazzini e F. Fusco, G. Bretschneider, Roma 1985, p. 120: «L'aver circoscritto l'azione dei medici omerici al trattamento delle ferite implica, per Platone, che essi, non avevano l'esigenza di prescrivere, per conseguire la guarigione, una determinata *δίαιτα* (408 A-B) [...] Alla *ποικιλία* che in Platone caratterizza la *δίαιτα* dei suoi tempi, e alla medicina che tale *δίαιτα* rende necessaria, corrispondono puntualmente l'*ἐκποικίλισθαι* della medicina in Massimo di Tiro e la *multiplex medicina* di Celso».

¹⁵ *Il.* 4, 219; 11, 832; 16, 143; 19, 390.

¹⁶ Per le tecniche «chirurgiche» praticate dai medici omerici vedi *Il.* 4, 190 (*ἔλκος ... ἐπιμάσσεται*: palpazione della ferita) *Il.* 11, 515 (*ιούς τ' ἐκτάμνειν*; estrazione dei dardi) *Il.* 11, 829 (*μηροῦ δ' ἔκταμ' οἰστόν...*: incisione della coscia) *Il.* 11, 844 (*ἐκ μηροῦ τάμνε μαχαίρη*: incisione della coscia con pugnale). Per la distinzione operata dalla scolastica omerica sui tre modi di estrarre le frecce (*ἔξολκή*, *ἐκτομή*, *διωσμός*) vedi Stok G., *Percorsi* cit., p. 112 e bibliografia relativa.

¹⁷ *Il.* 16, 28-29: medici che usavano molti rimedi per curare le ferite». *Il.* 4, 190-191: «ma un medico palperà la ferita e vi porrà sopra i rimedi che calmano i neri dolori».

¹⁸ *Il.* 4, 218: «blandi rimedi».

¹⁹ Una testimonianza di questo episodio è rappresentata dalla coppa di Soia, dove è ben visibile la fasciatura 'a spina di pesce'.

²⁰ *Il.* 11, 844 ss.: «Qui lo adagiò, col pugnale incise la coscia, estrasse il dardo acuto, angoscioso; il sangue nero lavò con acqua tiepida, applicò un'acre radice buona a calmare i dolori, stritolandola con le sue mani; questa gli tolse ogni pena; e il sangue cessò, si stagnò la ferita». Cicerone (*Tusc.* 2, 38) trattando il tema *labor/dolor*, esalta il coraggio di Euripilo il quale *exercitatus, uetus* e quindi *fortior*, non emette vergognosi lamenti, ma cerca solo un medico che gli fasci la ferita.

²¹ *Il.* 5, 305 ss. la ferita di Enea all'anca, dove la coscia si ricurva a formare l'anca, che chiamano acetabolo (*κατ'ισχίον, ἔνθα τε μηρὸς ἰσχίῳ ἐστρέφεται, κοτύλην δὲ τέ μιν καλέουσι*); vedi anche *Il.* 5, 98 la ferita di Diomede alla spalla destra (*κατὰ δεξιὸν ὤμον*); *Il.* 11, 252 Agamennone colpito in mezzo al braccio sotto il gomito (*νύξτε δὲ μιν κατὰ χεῖρα μέσση ἀγκῶνος ἐνερθε*); *Il.* 11, 39; 11, 377; 16, 314-6 etc.; vedi anche Macr. *Sat.* V, 2-15: *Iam proelia Iliadis et uulnerum non sine disciplinae perfectione descriptio*.

²² *Il.* 11, 828-32: *Il.* 845-48; Stok F., *Percorsi* cit. p. 113.

²³ *Od.* 4, 221: *ἠπενθέες τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπιλήθον ἀπάντων*, procurato da Polidam- ma della terra egizia, ricca di *φάρμακα* e di medici (v. 231), stirpe di Peone.

²⁴ *Od.* 9, 94-97. Ma al di là della *potestas herbarum*, l'elemento magico affiora quando le Sirene affascinano ed assopiscono con il loro canto armonioso (*θέλγουσιν*) chiunque passi vicino a loro (*Od.* 12, 41-46). Circe (*Od.* 10, 276 *Κίρκης πολυφαρμάκου*) incanta con *κακὰ φάρμακα* (*Od.* 10, 213) facendo miscugli di veleni (*Od.* 10, 290: *τεύξει τοι κυκεῶ, βαλέει δ' ἐν φάρμακα σίτω*), il cui antidoto è l'erba benefica (*Od.* 10, 287 *φάρμακον ἐσθλόν*) data da Apollo e chiamata dagli dei *μῶλυ* (*Od.* 10, 305).

²⁵ Un recente studio di K. Mezynski, *De Homeri heroum moribus*, Meander 40 (1985), 389-408, ha tentato di costruire la tipologia di questi personaggi.

²⁶ Fondamentale per questi argomenti di ordine filosofico-religioso: Detienne M., *De la pensée religieuse. La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, Paris 1963; Ouderman H., *Daemon by Homerus*, «Klio» 14,

1984, pp. 15-31. Lanata G., *Medicina magica e religione popolare in Grecia*, op. cit., 1967 *passim*; Manetti G., *Le teorie* cit., p. 61; Hillman J., *Il sogno e il mondo infero* (trad. B. Garufi), Il Saggiatore, Milano 1988, p. 33 ss.

²⁷ Lanata G., op. cit., p. 32.

²⁸ *Od.* 9, 411.

²⁹ *Od.* 2, 134.

³⁰ *Od.* 5, 395-6.

³¹ *Od.* 5, 397: *ἀσπᾶσιον δ' ἄρα τόν γε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν*.

³² *Od.* 11, 198-203.

³³ *Od.* 11, 218-222:

«Questa è la sorte degli uomini quando uno muore: i nervi non reggono più l'ossa e la carne, ma la forza gagliarda del fuoco fiammante li annienta, dopo che l'ossa bianche ha lasciato la vita; e l'anima, come un sogno fuggendone, vaga lontano!».

³⁴ *Od.* 11, 222: *ψυχὴ δ' ἦντ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται*.

³⁵ «*ὄνειρος*»: *Il.* 2, 6; *ψυχὴ*: *Il.* 23, 65; *εἰδῶλον*: *Od.* 4, 796. Per la distinzione fra sogno come *ὄνειρος* e *εἰδῶλον* vedi Dodds E.R., *Modello onirico e modello culturale* in «Il sogno in Grecia» a cura di Guidorizzi G., Laterza, Bari 1988, p. 5; fondamentale resta sempre Hundt J., *Der Traumglaube bei Homer*, Greifswald 1935.

³⁶ Cf. *Il.* 1, 62.

³⁷ D'altra parte nelle società 'inferiori' (Lévy-Bruhl L., *La mentalità primitiva* tr. it. C. Cignetti, Einaudi, Torino 1966 [Paris 1922], p. 100) «il sogno è l'oracolo che tutti consultano e ascoltano, il profeta che predice loro le cose future, la Cassandra che li avverte delle sventure che li minacciano, il medico ordinario nelle loro malattie, l'Esculapio e il Galeno di tutto il paese: è il padrone più assoluto che abbiamo».

³⁸ L'interprete di questi messaggi è definito *θεοπρόπος* in Omero (vedi *Il.* 12, 228 e 13, 70). Per un'analisi storica, religiosa e linguistica dei termini designanti il segno divino Bloch R., *Les prodiges dans l'Antiquité*, Paris 1963; Bouché-Leclercq A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Arno Press, Paris 1879-82 (rist. 1975) vol. I-II, p. 273 ss.; Carlier J., *Scienza divina e ragione umana* in «Divinazione e razionalità», Einaudi, Torino 1974, p. 274; Manetti G., cit., 1987, p. 34.

³⁹ *Od.* 11, 126: *σημα δὲ τοι ἐρέω [...]*

⁴⁰ *Od.* 12, 26: *σημανέω, ἴνα [...]*; cf. *Il.* 2, 353: [...] *ἐναΐσιμα σημάτα φαίνων*.

⁴¹ *Od.* 1, 178-212.

⁴² *Od.* 1, 200-203:

*αὐτὰρ νῦν τοι ἐγὼ μαντεύσομαι, ὡς ἐνὶ θυμῷ
ἀθανάτοι βάλλουσι καὶ ὡς τελέεσθαι οἶω,
οὔτε τι μάντις ἐὼν οὔτ' οἰωνῶν σάφα εἰδώς.*

⁴³ *Od.* 15, 172 e ss.: vedi Bouché-Leclercq A., *Histoire* cit., p. 275. Per l'uso di verbi oracolari vedi Crahay R., *La bocca della verità (Grecia)* in «Divinazione» cit., p. 220 ss.

⁴⁴ Cf. Vernant J.P., *Parole e segni muti* in «Divin.» cit., pp. 8-9.

⁴⁵ *Od.* 17, 384-85:

*μάντιν ἢ ἱητήρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων
ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν, ὃ κεν τέρπεισιν ἀείδων.*

R. Calzecchi-Onesti (*Odissea*, Einaudi, Torino 1959, p. 487), che riporta i versi in questione, così osserva: 'Se all'elenco di aggiungono i fabbri (come Efesto e

Laerce di III, 425 e gli araldi di 19, 135) l'elenco degli artigiani specialisti della società omerica è completo. Da questo passo risulta che essi potevano essere stranieri o ambulanti, ma per lo più la comunità era autosufficiente, e molto meno differenziata della città micenea che aveva dozzine di mestieri diversi. Cf. Vegetti M., *Nascita dello scienziato*, «Belfagor», 28 6 (1976), p. 645: il medico si può considerare allo stesso livello dell'indovino e del carpentiere, a meno che si tratti come *Il. IV*, 188 di un medico-eroe appartenente ad una stirpe regio sacerdotale; vedi anche Guidorizzi G., *Sogno e funzioni culturali* in «Il sogno» cit., p. XIX.

⁴⁶ In Aesch. (*Suppl.* 266) Ἄπις ἰατρόμαντις, figlio di Apollo; Λοξίας (*Eum.* 61) appellativo di Apollo, è medicus-uates, interprete di prodigi e purificatore di case (vedi Macr. *Sat.* 1, 17, 31; Aesch. *Ag.* 1621 e Aristoph. *Pluto* 11). Ancora in Platone (*Symp.* 197 [...] τοξικὴν γε μὴν καὶ ἰατρικὴν καὶ μαντικὴν Ἀπόλλων ἀνηῦρεν [...]) Apollo è lo ἰατρόμαντις per eccellenza, colui che ha inventato l'arte di saettare, la medicina e la mantica.

⁴⁷ *C.H., Progn.* 1ss. e Περὶ διατ. οἴ. 8, 2: Talché, se appunto nei morbi più acuti divergeranno tanto tra loro i praticanti che quel che l'uno somministra pensando sia il rimedio migliore, l'altro lo considera un male, almeno a tali riguardi potrebbero affermare che l'arte è pressoché pari alla divinazione per il fatto che anche gli uomini, il medesimo uccello, se capitasse a sinistra, considerando che sia di buon augurio, se a destra, di cattivo [...] [tr. A. Lami].

⁴⁸ Per il tema vedi Brătescu G., *Éléments archaïques dans la médecine hippocratique*, «La Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine», Leiden 1975, pp. 41-49.

⁴⁹ Macr. *Sat.* 1, 20, 5: *nam medicus uel commoda uel incommoda in corpore futura praenoscit, sicut ait Hippocrates oportere medicum dicere de aegro τά τε παρεόντα καὶ τὰ προγεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, id est*

quae sint, quae fuerint, quae mox uentura sequentur, quod congruit diuinationibus, quae sciunt

...τά τ'έόντα ἔα τ'έσοόμενα πρό τ'έόντα.

⁵⁰ Macr. I, 20, 5: *Nec mirum, si quidem medicinae atque diuinationum sociatae sunt disciplinae*. Per l'identità della sfera semantico-funzionale del sacro e della medicina nella lingua e nella cultura occidentale in contesti sociali nei quali caste sacerdotali forti hanno assunto su di sé la sfera della guarigione vedi Ramat S., *Gr. ἱερός, scr. isiráh e la loro famiglia lessicale*, «Die Sprache» 8 (1962) 4-28.

⁵¹ Vedi in generale: Grmek M.D., *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*, Il Mulino, Bologna 1985; Di Benedetto V., *Il medico e la malattia*, Einaudi, Torino 1986. Vedi anche Pennisi G., *Poeti e intellettuali nella Roma antica e tardo-antica*, Casa del Libro ed., Reggio Calabria 1979, p. 277 ss.

⁵² *Il.* 1, 70; Verg., *Aen.* 2, 182: *...ita digerit omina Calchas*. Per il comune denominatore che lega l'indovino, l'aedo ed il medico in Omero vedi Vernant J.P., *Parole e segni muti*, cit., p. 9.

⁵³ Verg., *Georg.* 4, 393 *Nereus grandaeuos* e quindi saggio. L'identificazione vecchiaia-saggezza è presente anche in molti personaggi omerici: Nestore, che pensava saggiamente e dietro il quale erano già passate due generazioni (*Il.* 247 ss.); Egizio, curvo per la vecchiaia molte cose sapeva (*Od.* 2, 16); Echeneo, che fra gli eroi Feaci era il più anziano e molte antiche cose sapeva (*Od.* 7, 155); e genericamente 'i più anziani' (*Od.* 24, 160). Nell'epica omerica inoltre, Nereus o Vecchio del mare (*Od.* 17, 140 e 24, 58) è il simbolo della sovranità mitica (Car-

lier J., *Divinazione* in Enciclopedia Einaudi, Torino 1978 vol. 4, p. 1230): il re giusto nel suo aspetto fraterno e benevolo, che estrinseca la sua *ars diuinandi* in maniera assertoria e sentenziosa. Mentre il vecchio Aliterse, che vedeva il prima e il dopo (*Od.* 24, 451-2), soprattutto con l'ornitomanzia (*Od.* 2, 159) è il prototipo dell'indovino politico, che abbina alla conoscenza mantica l'intelligenza dell'uomo politico, anticipando la funzione dei θεωροί, che all'inizio del V secolo, consultavano l'oracolo delfico per problemi di ordine politico non risolti nelle assemblee.

⁵⁴ Vedi in generale Catalano P., *Contributi allo studio del diritto augurale romano*, Giappichelli, Torino 1960; Garcia Lopez J., *El culto en Grecia y Roma y Vergilio*: simposio virgiliano comm. bimill. Murcia 1988, pp. 135-163.

⁵⁵ Mazzarino S., *Trattato di storia romana* vol. II, Tumminelli, Roma 1970, p. 51 ss.; Levi M.A., *Augusto e il suo tempo*, Rusconi, Milano 1987, p. 389 ss.

⁵⁶ *Od.* 17, 384-5:

μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων

ἢ καὶ θέσπιν αἰδῶν, ὃ κεν τέρπησιν αἰδῶν;

«o un indovino, o un carpentiere, o un guaritore di mali,
o anche un divino cantore, che diletta cantando?».

⁵⁷ Seru; ad *Aen.* VII, 750... *Ab his Umbronem venisse dicit, non regem, sed ducem*.

⁵⁸ Per la poliedricità delle funzioni attribuibili al *sacerdos* è interessante ricordare Plat. *Symp.* 203:

διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ

καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετᾶς

καὶ τὰς ἐπωδᾶς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν.

«Nella sfera del demonico si svolge tutta la pratica divinatoria e l'arte dei sacerdoti in relazione ai sacrifici e alle iniziazioni e agli incantesimi e a ogni genere di profezia e di magia» [trad. F. Ferrari].

⁵⁹ Per quanto riguarda l'uso ed il significato del *lessema cantus* vedi Coerci G., *Carmen, occentatio e altre voci magico-diffamatorie*. B. Stud. lat. 7, 3, 1977, p. 294: «Attestato fin da Livio Andronico, si trova nel senso di 'canto magico' in Lucilio 576 M=606 W *iam disrumpetur medius, iam ut Marsus colubras/disrumpit cantu uenas cum extenderit omnes* (vedi Verg. *Buc.* 8, 71 — già citato — e Ouid. *Medic.* 39. Negli autori posteriori *cantus* è usato come valore di 'oracolo', 'vaticinio' (vedi Catull. 64, 306) ma non è riferito a contesti di tipo magico. Solo alla fine del I sec. a.C. il significato 'magico' riappare (vedi Verg. *Aen.* 7, 754, Tibull. I, 8, 19-21, Ouid. *Met.* 7, 330 etc). Si può quindi osservare che la tendenza ad un recupero di forme arcaiche attestata a livello semantico-lessicale, si ribalta anche nel recupero di figure antichissime come quella *ἰατρόμαντις*.

⁶⁰ L'ulivo, pianta strettamente legata ad Asclepio (vedi Solimano G., *cit.*, p. 132) viene usato simbolicamente non solo nelle operazioni magico-catartiche e nelle cerimonie oracolari e funebri, ma è anche sinonimo di potere regale.

⁶¹ *Aen.* 7, 750:

[E poi della gente Marruvia sacerdote, ecco viene
e sopra l'elmo cinge corona d'olivo fecondo,
dal re Archippo mandato, il fortissimo Umbrone.
Questi alle vipere, all'idre dal velenoso respiro,
soleva infondere sonno col gesto, con canto

e l'ira addolciva, e il morso con l'arte guariva]. Per gli aspetti magici in Umbrone vedi Desport M., *L'incantation virgilienne*, Delmas, Bordeaux 1952 *passim*.

⁶² *Aen.* 7, 756-759:

*Sed non Dardaniae medicari cuspidis ictum
Eualuit, neque eum iuuere in uolnera cantus
somniaferi et Marsis quaesitae montibus herbae.*

⁶³ Aesch. Ag. 1016-1025: Ma il nero sangue mortale di un uomo, una volta caduto a terra, chi poi potrebbe farlo rivivere con incantesimi? e l'uomo che con la sua scienza riportava in vita dagli Inferi, non lo fece smettere Zeus, perché non facesse più danno? [tr. Morani]. Vedi anche *Aen.* 7, 770 ss.

*Tum pater omnipotens, aliquem indignatus ab umbris
mortalem infernis ad lumina surgere uitae,
ipse repertorem medicinae talis et artis
fulmine Phoebigenam Stygias detrusit ad undas.*

Si notino rispettivamente i lessemi usati per indicare Asclepio: ὀρθοδαής e *repertor medicinae*.

⁶⁴ Verg. *Aen.* 7, 756-7; vedi anche Macr. *Sat.* V, 15, 8: *et fortissimus Umbro, et Virbicus* [...] *Hippolyti proles pulcherrima bello, nullum locum inter pugnatium agmina uel gloriosa uel turpi commemoratione meruerunt.*

⁶⁵ Per il tema vedi Thomas J., *Structures de l'imaginaire dans l'Énéide*, Les Belles Lettres, Paris 1981. Ociroe, figlia di Chirone, esperta di medicina e di arte divinatoria (cf. *Ou. Met.* 2, 638-39 [...] *Non haec artes contenta paternas / edidicisse fuit: fatorum arcana canebat*) ricorda ciò che ha fatto Asclepio *dis indignantibus*. A differenza di Virgilio, in Ovidio Asclepio ripete due volte il suo destino (*Met.* 2, 648 [...] *et bis tua fata nouabis*).

⁶⁶ Verg. *Aen.*, 7, 750-773.

⁶⁷ Vedi E.V. s.u. «medicina».

⁶⁸ Vedi Prop. 2, 1, 51 «*pocula Phaedrae*».

⁶⁹ Vedi Plin. *N.H.* 28, 30: *Quorundam hominum tota corpora prosunt, ut ex iis familiis, quae sunt terrori serpentibus, tactu ipso leuant percussos suctiue modico, quorum e genere sunt Psylli Marsique et qui Ophiogenes uocantur in insula Cypro* [...] «Di certi uomini ha proprietà terapeutiche tutto il corpo. Per esempio, quelli appartenenti a quei gruppi etnici che destano terrore nei serpenti, con il semplice tatto e una leggera suzione, guariscono le persone che sono state morse; appartengono a questa categoria gli Psilli, i Marsi e gli Ofiogeni — così si chiamano — dell'isola di Cipro (trad. Capitani-Garofalo)».

⁷⁰ Luc. 9, 891-937.

⁷¹ Luc. 9, 913 [...] *harenas expurgat cantu uerbisque fugantibus angues*, che ricorda Plin. *N.H.* 28, 20 quando descrive la capacità dei Marsi di attirare i serpenti *cantu etiam in nocturna quiete* per poi punirli (8, 48). Vedi in generale Pazzini A., *La medicina nella storia, nell'arte, nel costume*, Bramante ed., Milano 1968, p. 136; Penso G., *La medicina romana* (trad. E. Barengo), Ciba-Geigy ed., 1985, p. 80, in particolare Letta C., *I Marsi e il Fucino nell'antichità*, Ed. Cisalpino La Goliardia, Milano 1974. L'importanza della purificazione in queste popolazioni (*expurgat*) rinvia ad un tipo di medicina antichissima e popolare simboleggiata appunto dall'attività dello *ἰατρομαντῆς*.

⁷² Vedi Luc. 9, 893: *Par lingua potentibus herbis* e 925:

*nam primum tacta designat membra saliuu,
quae cohibet uirus retinetque in uolnere pestem;*

*plurima tunc uoluit spumanti carmina lingua
murmure aut minimum patiuntur fata tacere.*

«Per prima cosa tracciavano un segno sulla parte colpita, toccandola con la saliva, che raccoglie il veleno ed impedisce il diffondersi dell'infezione; successivamente snocciolavano un'infinità di scongiuri con la bocca piena di bava in un borbottio senza fine, dal momento che il progredire dell'infezione nella ferita non concede un attimo di respiro ed il pericolo immediato di morte non consente di tacere neanche per un momento».

⁷³ Verg. *Aen.* 4, 514: *pubentes herbae, nigri cum lacte ueneni*.

⁷⁴ Macr. *Sat.* 6, 6, 9 osserva questo contrasto cromatico bianco-nero usato da Virgilio per conferire più grazia all'eloquio latino (*Sat.* 6, 6, 2). Questo stesso aspetto si nota in *Od.* X, 304 quando si accenna ai poteri magici del φάρμακον cosiddetto μώλυ che ha la radice nera ed il fiore simile al latte. (ρίζη μὲν μέλαν ἔσκει, γάλακτι δὲ εἰκλον ἄνθος). A livello di significante, c'è senz'altro una corrispondenza γάλακτι lacte e μέλαν-nigri. Il significato primario di *lac* è quello di latte, quindi di sostanza bianca, poi può essere inteso come succo come in questo passo virgiliano; *niger*, parimenti, significa nero, quindi tetro. Vedi anche Verg. 4, 454... *latices nigrescere*.

⁷⁵ Plin. *N.h.* 27, 25: *Clarissima herbarum est Homero teste quam uocari a dis putat moly*... *Graeci auctores florem eius luteum pinxere, cum Homerus candidum scripserit*. Per la diversa sensibilità greca e romana nei confronti dei colori: dinamica e connotativa quella greca, statica e denotativa quella romana cfr. E. Irwin, *Colour Terms in Greek Poetry*, Hakkert, Toronto 1974 e J. André, *Études sur les termes de couleur dans la langue latine*, Klincksieck, Paris 1949.

⁷⁶ Verg. *Aen.* 4, 518: *unum exuta pedem uinclis, in ueste recincta*.

Vedi anche Macr. *Sat.* V, 19, 11: *Omnino autem ad rem diuinam pleraque aenea adhiberi solita, multa indicio sunt, et in his maxime sacris quibus delinire aliquos aut deuouere aut denique exigere morbos uolebant*. «Del resto per le cerimonie religiose si usavano per lo più arnesi di bronzo: ve ne sono molte testimonianze, soprattutto in relazione ai riti sacri con cui si voleva ammaliare uno o lanciare maledizioni o scacciare una malattia». In particolare per Didone cf. A.M. Tupet, *Didon magicienne*, «REL» 48, 1970, p. 236: «La magicienne porte une attention particulière aux actes rituels: elle procède elle-même à l'aspersion lustrale, en utilisant, non pas, comme dans la VIII Bucolique, une eau quelconque, mais celle qui est censée provenir du lac Averne, aux portes des enfers: le rite devient ainsi à la fois plus précis et plus sinistre [...] Ainsi, l'assistance de cette magicienne prestigieuse donne à la cérémonie un caractère technique, précis et efficace, par le respect de du rituel universel de la magie».

⁷⁷ Col. 6, 5, 3.

⁷⁸ Vedi Calzecchi-Onesti R., *Columella. L'arte dell'agricoltura e libro sugli alberi* (intr. e note C. Carena), Einaudi, Torino 1977, p. 433, n. 2... «La radice della *consiligo* costituisce un rimedio attivo delle affezioni polmonari dei maiali e di tutto il bestiame, anche fatta passare attraverso l'orecchio. Berla si deve con acqua. (Plin. 25, 86; 26, 38: per Columella cf. ancora cap. 14, VII 5.14; 10.7) «Si è creduto a lungo che fosse la polmonaria [vedi Vegezio, *Mulomedicina I* 12.2] invece è l'elleboro verde» (J. André, commento a Plinio, XXV 86 cit., Paris 1974, p. 130).

⁷⁹ Verg. *Aen.* 12, 391: *Iamque aderat Phoebos ante alios dilectus Iapyx*.

⁸⁰ Verg. *Aen.* 12, 396: *Scire potestates herbarum usumque medendi*.

⁸¹ L'aggettivo *peonius* è generalmente accompagnato dal lessema *herbae*,

come in Verg. *Aen.* 7, 769: peonie sono le erbe usate da Asclepio, inventore della medicina e sprofondato da Zeus nelle onde Stigie. Vedi Maggiulli G., *Virgilio erborista*, Maia 3 (1983), 106.

⁸² Verg. *Aen.* 12, 412: *Dictamum genatrix cretea carpit ab Ida*; e 419: *Ambrosiae sucos et odoriferam panaceam*. Come giustamente sostiene J. André, (*Deux notes sur les sources de Virgile*, «RPh» 44, 1970, p. 17) l'episodio di Iapyx può risalire a *Il.* 4, 188-219, accanto ad «affinità» sono anche «differenze». «Les deux épisodes ont des éléments communs: un blessé, une flèche et un médecin. Mais là s'arrête la comparaison; ils n'ont aucun rapport quant à l'opérateur, à l'opération elle-même et à son dénouement, par la main d'un mortel dans l'Iliade, d'une déesse dans l'Énéide». Stok F., *Percorsi* cit., p. 177: «L'intervento di Venere, non appare alternativo alla medicina Apollinea esercitata da Iapyx; il suo successo, al contrario, sembra precisamente evidenziare l'efficacia canonica dell'ars apollinea, di cui Venere, si direbbe, si avvale».

⁸³ Per un'analisi di questa *crux* esegetica vedi Stok F., *Percorsi*, cit. parte II, *Le mutae artes (in margine ad Aen. 12, 397) passim*.

⁸⁴ Macr. *Sat.* IV, 4, 1 «*Frequens apud illum (scil. Vergilium) pathos a causa*». E *Sat.* IV, 4, 7 «*Quid? Iapyx ut contemptis artificibus 'inglorius' quem ad modum poeta ait, uiueret, qualis causa proponit?*»
ille ut depositi proferret fata parentis.

⁸⁵ Questo τόπος è riscontrabile in altri autori sia latini che greci. In Euripide (*Suppl.* 1109) lo troviamo espresso in senso negativo: *μισῶ δ' ὅσοι χρεῖζουσιν ἐκτείνεω βίον*.

In Ovidio (*Trist.* 3, 3 ss.), gli elementi di spicco che danno la possibilità di alleviare i dolori sono l'*ars Apollinea* (v. 10), il *consuetus lectus* (v. 39) e le lacrime della propria donna che possano allungare, anche di poco la vita (v. 41-2):

*Nec dominae lacrimis in nostra cadentibus ora
accedent animae tempora parua meae.*

⁸⁶ Verg. *Aen.* 12, 411.

⁸⁷ Ou. *Met.* 2, 628.

⁸⁸ Verg. *Aen.* 12, 412 ss.

⁸⁹ Ou. *Met.* 2, 629 [...] *sed natum flammis uteroque parentis / eripuit [...]* Per questo mitico «taglio cesareo» vedi Seru. ad *Aen.* 10, 316 [...] *omnes secto matris uentre procreantur, ideo sunt Apollini consecrati, quia deus est medicinae, per quam lucem sortiuntur: unde Aesculapius eius fingitur filius; ita enim eum procreatum supra (VII 761) diximus.*

⁹⁰ Per il duplice livello di valutazione della medicina umana e divina vedi F. Stok, *Percorsi* cit., p. 177 ss.

Vedi ancora Verg. *Georg.* 3, 454-6 [...] *alitur uitium uiuitque tegendo,
dum medicas adhibere manus ad uolnera pastor
abnegat aut meliora deos sedet omnia poscens.*

Ou. *Met.* 15, 628 ss. *Funeribus fessi postquam mortalia cernunt
temptamenta nihil, nihil artes posse medentum
auxilium caeleste petunt [...]*

⁹¹ Per il tema in generale vedi Fasciano D., *Il concetto di Fatum nell'Eneide*, RCCM 26 (1984), 65: «Virgilio naturalmente non nega la tradizione letteraria e religiosa dell'antichità classica che fa pesare sugli esseri e sulle cose una «forza» che non dipende dall'uomo, ma vuole limitare gli effetti di tale forza a un intervento flessibile che si applichi più allo svolgersi degli eventi che all'azione umana».

⁹² Verg. *Aen.* 7, 81 ss. Per il tema vedi S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, intr. J. Starobinski, tr. F. Pogliani, Milano 1986, p. 40: «Questa "incubazione" nella foresta è suggerita dall'attesa del sogno profetico, concezione che Freud definirà "prescientifica" nel primo capitolo del suo libro, ma rispetto alla quale nell'ultimo paragrafo lascerà la questione aperta».

⁹³ A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, ed. Ateneo, Roma 1976, p. 66 ss. ricorda il *siluicola Faunus* (Verg. *Aen.* 10, 551) detto anche *Silvanus* «sotto l'aspetto della sua inseparabilità dal bosco»... «*Faunus* che proprio per questa abitudine di *fari*, cioè di parlare, veniva chiamato anche *Fatuus* o *Fatuclus*. Si trattava, infatti, di un parlare oracolare e precisamente di una divinazione estatica (Seru. *Aen.* 8, 314: *hos Faunos etiam Fatuos dicunt, quod per stuporem diuina pronuntient*)».

⁹⁴ Seru. ad *Aen.* 7, 88.

⁹⁵ Verg. *Aen.* 7, 85-91: «Di qui le genti italiche e tutta la terra Enotria nei dubbi chiedono responsi; qui il sacerdote, quando reca doni e giace nella notte silenziosa su distesi velli di vittime e cerca il sonno, vede molti simulacri volteggianti in mirabili modi, e ode varie voci ammesso al colloquio degli dei, e comunica con l'Acheronte negli abissi averni» [tr. L. Canali].

⁹⁶ Giustamente come sostiene Paratore (Virgilio, *Eneide*, cit., v. IV, p. 145) al tempo di Virgilio, «l'incubazione sacra era ritornata di moda specialmente per l'influsso dei sempre più diffusi culti orientali». Per cui, la cristallizzazione di certe tecniche divinatorie e di una mantica indirizzata verso l'avvenire in civiltà mesopotamiche, egiziane, cinesi etc., ha permesso la sopravvivenza di determinate ritualità nel corso dei millenni. Queste, immutate, potevano essere conosciute anche in ambiente romano. Infatti affinità di alcune tecniche accessorie della divinazione ispirata in Mesopotamia con quelle descritte da Virgilio ha potuto notare nel corso della lettura di Bottero J., *Sintomi*, cit., p. 82 e *passim*.

⁹⁷ Dodds E.R., *Modello onirico e modello culturale*, in «*Il sogno*» cit., p. 10.

⁹⁸ *Il.* 16, 234 [...] ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ

σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι.

⁹⁹ Nilsson M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, Beck, Munchen 1950-55 *passim*.

¹⁰⁰ Plaut. *Curc.* 61: *Id eo fit, quia hic leno, (hic qui) aegrotus incubat
in Aesculapi fano [...]* e 260-63:

*Hac nocte in somnis uisus sum uiderier
procul sedere longe a me Aesculapium;
neque eum ad me adire neque me magni pendere
uisumst.*

266: *namque incubare satius te fuerat*

268: *Siquidem incubare uelint qui periurauerint.*

¹⁰¹ Soph. *Tr.* 1164 ss.

Φανῶ δ' ἐγὼ τοῦτοισι συμβαίνοντ' ἴσα
μαντεῖα καινὰ, τοῖς πάλαι ξυνήγορα,
ἃ τῶν ὀρειῶν καὶ χαμαικοιτῶν ἐγὼ
Σελλῶν ἐσελθὼν ἄλσος εἰσεγραψάμην
πρὸς τῆς πατρώας καὶ πολυγλώσσου δρυός,

«Dirò anche altri vaticini più recenti, ma concordi con quelli antichi che ho scritto una volta nel bosco dei Selli — i sacerdoti che abitano i monti e dormono per terra — raccogliendo le molte voci della quercia paterna» [tr. G. Paduano].

¹⁰² Vedi anche Ou. *Met.* 7, 622 ss.

*Forte fuit iuxta patulis rarissima ramis
sacra Ioui quercus de semine Dodoneo*

[...]

*Intremuit ramisque sonum sine flamine motis
alta dedit quercus.*

¹⁰³ Vedi A. Brelich, *Tre variazioni* cit., p. 67-68. *L'incubatio* di Latino rientra in una sfera esclusivamente sacrale anche se un antico commentatore come *de la Cerda* così si esprime a proposito delle uoces: «*Allusum fortasse ad sacras illas ueterum incantationes, quas Lucanus lib. 6. dat cuiquam magae, in quibus non una tantum, sed multiplices erant & uariae uoces*». Piuttosto accosterei al passo virgiliano Luc. 5, 85, dove sono presenti i *uenti loquaces* oltre che *incubo*:

*Ut uidit Paeon uastos telluris hiatus
diuinam spirare fidem uentosque loquacis
exhalare solum, sacriis se condidit antris
incubuitque adyto uates ibi factus Apollo.*

¹⁰⁴ Paus. 1, 34, 5: Credo che Anfiarao si dedicasse particolarmente all'interpretazione dei sogni... «Ed è norma che chi viene a consultare Anfiarao debba in primo luogo purificarsi; la purificazione consiste nei sacrifici al dio e, oltre che a lui, sacrificano a tutte le divinità il cui nome è segnato sull'altare; fatto questo, immolato un ariete, ne stendono la pelle a terra e vi si addormentano sopra, attendendo la rivelazione del sogno» (tr. D. Musti). Per mito, leggenda e sacrifici nella Roma antichissima vedi anche Pennisi G., *Poeti e intellettuali* cit., p. 259 ss.

¹⁰⁵ *Il.* 11, 514-5:

*Ἰητροῦ γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάζιος ἄλλων
ἰούς τ' ἐκτάμνει ἐπὶ τ' ἥπια φάρμακα πάσσειν.*

Così viene definito Macaone, ma è anche vero che a *Aen.* 2, 263 Virgilio dice *primusque Machaon* e l'interpretazione più antica, quella serviana del *lessema primus* (comm. ad. loc.) è di *princeps, id est, inter primos, aut in sua arte primus*.

¹⁰⁶ Vegetti M., *Nascita dello scienziato* cit., p. 645.

La corrispondenza va indirizzata a: Rosamaria Lentini Merlino - Via G. Alessi 28/b - 98020 Messina.

Articoli/Articles

TRACES OF MEDICAL ACTIVITY IN EPHESUS

LUCIANA RITA ANGELETTI

Dipartimento di Studi Storico-Religiosi, Università di Roma "La Sapienza"

SUMMARY

TRACES OF MEDICAL ACTIVITY IN EPHESUS

Ephesus was an important city of Asia Minor, existing as an exchange point between Egypt and the Greek-Roman world. As it was the birthplace of famous physicians and situated between Kos- Knidos and Pergamon, it is surprising that no medical buildings have been clearly identified in this area. In the upper old Hellenistic city, two pillars include, on the southern face, a youth with a goat and Hermes, respectively. On the internal faces, reliefs of tripods, an omphalos, a mortar and a twined snake may refer to mantic and/or pharmacy and medicine.

Near the pillars, a temple for sacrifices dedicated to Hera and a statue of Apollo manteion in the Prytaneion have been found. Because both the Apollo and Hermes myths are closely related to medicine, the pillars may be a sign of medical activity in that part of the city. This activity may be related to both mantic in the direction of the temple and practice in the direction of a building which has not yet been identified. This interpretation is confirmed by an inscription on the Museion-Church of Virgin Mary: a physician from the Mouseion is referred to as a practitioner near the supreme priest (hieros): thus, the pillars may be an indication of both sacred and medical activities in that part of the city.

Ephesus was the richest ancient city on the west coast of Asia Minor, in the middle of three valleys (Cayster, Hermus and Maeander). The city was dedicated to Artemis (Greek name of the Asian Cybele), for whom a great temple was built in the 6th century B.C. The temple was subsequently destroyed and rebuilt in the 4th century. In the Hellenistic and Roman Periods, the city grew first as part of the Kingdom of Egypt, then of Pergamon and finally as the capital of the Roman province of

Parole chiave/Key words: Ephesus - mantic - medicine - pharmacy - iatreion