

*sembra/ nu/ gallu/ fai/ nu/passu/me/sembra/n(un)/cavallo/vattènne/addietro/nè/và/più/avanti/me/raccomando/a/Dio/e/allo/Spirito/Santo.* Queste parole, che possono concludersi anche con l'invocazione alla Trinità: *Nel nome della santissima Trinità*, possono essere ripetute: a) tre volte per tre sere consecutive b) nove volte per tre sere consecutive c) tre volte per nove sere, di tre sere in tre sere, intervallate da una settimana circa. Secondo la tradizione popolare, è come se si pronunciassero novantanove parole, una per ogni ramo della madre. Inoltre, mentre recita la formula magica, la guaritrice segna anche il collo del paziente con delle croci e pone una mano sui reni e una sullo stomaco; le consiglia, infine di mangiare una stracciatella, ottenuta con uovo sbattuto e acqua, senza sale nè olio. In questo contesto si potrebbe considerare tale usanza come l'utilizzazione di una sostanza sgradevole atta ad allontanare l'utero dalla gola e a farlo scendere al suo posto. Si cfr. RITAROSSO P., *La madre*. Storia e Medicina popolare, 1989, 51-61.

10. BONOMO G., *Scongiuri del popolo siciliano*. Palumbo, Palermo, 1953, p. 133. L'A. riferisce la stessa rappresentazione dell'utero come gallo (*tu si granne quantu un jaddhu*: tu sei grande quanto un gallo) e come un cavallo (*e va fatta d'un cavaddu*: e fai come un cavallo)
11. PITRÉ G., op.cit., p. 359.
12. PAZZINI A., *Storia della medicina*. Società Editrice Libreria F. Vallardi, Milano, 1947, I, pp. 141-142.
13. SERAPIONIS I., *Practica dicta breviarum*, tract. V. Venet., cit. in NARDI M.G., *Il pensiero ostetrico-ginecologico nei secoli*, Coeditori Thiele & co. e R.E.M.I., 1944, p. 102.
14. ISPANO P., *Thesaurus pauperum*, Venezia 1494, cit. in *Il corpo delle donne*, a cura di Bock G. e Nobili G., Transeuropa, Bologna, 1988, p. 32.
15. MARINELLO G., *Le medicine pertinenti alle infermità delle donne*, Venezia, 1574, cit. in *Il corpo delle donne*, op. cit., pp. 31-32.
16. SYLVIUS J., *Livre de la nature et utilité des moys des femmes*, Paris 1559, p. 236.
17. DUBY G., PERROT M., *Storia delle donne in Occidente*, III, *Dal Rinascimento all'età moderna*, in part. *Il discorso della medicina e della scienza*, di E. Berriot-Salvadore, p. 366.
18. CALVI G., *Corpi sani, corpi malati*, in *Il corpo tra natura e cultura*, Franco Angeli, Milano, 1988, pp. 42-64, in part. p. 50.
19. SHORTER E., *Storia del corpo femminile*, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 335.
20. BORRELLI N., *Amuleti o ex-voto?*, *Il folklore italiano*, 1935, X, 104-106; CORSO R., *Due curiosi ex-voto delle Alpi: il rospo e la sfera chiodata*, *Il folklore italiano*, 1935, X: p. 106-109.
21. LAMMERT G., *Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Bayern*, Würzburg, 1869, p. 252, cit. Shorter E., op. cit., p. 335.
22. *Mutter, du Lunder, packe dich nach deinem Hause (Utero mascalzone, ma tornatene in casa tua)*: Seyfarth C., *Aberglaube und Zauberei in der Volksmedizin Sachsens*, Leipzig, 1913, p. 89.
23. ROUSSELLE A., *Donne misteriose uomini prolifici*, Prometeo, 1986, 13:94-101
24. ELLIS H., *Psicologia del sesso e simbolismo erotico*, Newton Compton, Roma, 1971, p. 215.
25. MAGLI I., *La donna un problema aperto*, Vallecchi, Firenze 1974, p. 52.
26. GALIMBERTI U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 160
27. LEVI-STRAUSS C., *L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano, 1974, p. 643.
28. MAGLI I., op. cit., p. 69: *Il legame della donna con la natura è un legame con ente trascendente...È un legame con la natura naturans.*
29. VERNANT J.P., *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*, 1987, Il Mulino, Bologna.

La corrispondenza va inviata a P. Ritarossi, Viale Carnaro 5, 00141 Roma.

Articoli/Articles

IL SOGNO NELLA MEDICINA  
DEGLI ASKLEPIEIA\*

LUCIANA RITA ANGELETTI  
Dipartimento di Filologia e Storia  
Sezione di Storia della Medicina  
Università degli Studi di Cassino, FR

SUMMARY

THE DREAM IN THE MEDICINE OF ASKLEPIEIA

*The passage between teurgical to secular rational medicine in the ancient Greece is due to the naturalistic philosophers of the Ionia and the Hippocratic School, between 5th-4th century.*

*However, we have a testimony that both theurgical and rational medicine coexisted in the temples of healing deified gods of Medicine, i.e. Asklepiion, Amphiaraos, etc.*

*In fact, inscriptions, lat. sanationes, found in few Asklepieia, i.e. Epidaurus, Lebena, Rome Tiberina Island, show clinical cases solved by the god. The dream is the bridge between the sick persons and the healer god, who acts during the incubation (incubatio) of semisleeping patients in a forbidden room (the ἀβατον), near the temple.*

*On the other hand, the dream in the Hippocratic medicine is useful for diagnostic purpose, other than for therapy.*

*An extraordinary case of therapy for psychoneurotic diseases, such as melancholy or hypochondria, was the example of Aelius Aristides, who described his twelve-year experience of dreams related to Asklepiós in the Asklepieion of Pergamon.*

Parole chiave/Key words: Asklepieia - Sanationes - Dreams - Aelius Aristides

## REGIMEN IV - SUI SOGNI

*Colui che abbia raggiunto una conoscenza corretta intorno ai segni che si presentano nel sonno, troverà che essi hanno una grande influenza su ogni cosa.*

*Infatti, quando il corpo è sveglio, l'anima lo serve, assolvendo molte funzioni; essa non si esprime come tale, ma divide la sua attenzione tra molte funzioni di quello [del corpo], assegnando una sua parte a ciascuna, l'udito, la vista, il tatto, la deambulazione, il coordinamento generale dell'individuo: l'anima non è mai padrona di sé.*

*Quando invece il corpo è addormentato, l'anima si sveglia e si muove, governa se stessa e compie essa le azioni del corpo. Questo infatti mentre dorme non ha sensibilità, mentre l'anima essendo sveglia conosce ogni cosa, vede il visibile ed ascolta l'udibile, cammina, tocca, sente dolore, riflette. In poche parole, per quante siano le funzioni del corpo e dell'anima, tutte sono svolte dall'anima durante il sonno.*

*Chi dunque sa comprendere ciò, possiede gran parte del sapere (Ippocrate, Regimen IV-I LI. 6, 641).*

Inizia così il trattato ippocratico περί δὲ τῶν τεκμερίων τῶν ἐν τοῖσιν ὕπνοισιν, cioè *circa i segni durante i sonni*, nel quale viene enunciata con chiarezza la proiezione di una realtà corporea nell'attività legata al sogno. Ricorre nella medicina classica più di un'immagine che ricollega la malattia ad aspetti teurgico-sacerdotali, così come ad una pratica razionale: il sogno rappresenta un aspetto che coinvolge, a volte insieme, a volte separatamente, sia l'uno che l'altro aspetto.

C'è da ricordare che dalle fonti classiche greco-romane ci vengono immagini d'una medicina che non conosce un passaggio tra fasi diverse (medicina teurgico-sacerdotale, medicina laica e d'osservazione): al contrario gli elementi caratteristici di queste fasi coesistono sempre, proiettandosi talvolta sino alla medicina d'oggi. Così è avvenuto per la medicina ippocratica nella sua coesistenza con la medicina teurgica. Ne costituiscono una testimonianza diretta le *sanationes* (in greco ἰαματά), che sono iscrizioni epigrafiche, raccolte dai sacerdoti in cataloghi e scolpite nel bronzo o nella pietra delle pareti dei templi dedi-

cati ad un dio-medico, e che descrivono brevemente un caso clinico risolto prodigiosamente per intervento del dio medesimo.

## LE SANATIONES

Nelle *sanationes* si racchiudono molti significati, perchè, pur essendo di un'epoca nella quale si è già affermata, a partire dal V-IV secolo a.C., la medicina secolare razionale, mettono in evidenza - ieri come oggi - la tendenza popolare a ricorrere al dio quando la medicina non sa più cosa dire o fare: è una consuetudine che rimane anche con l'avvento del Cristianesimo, con i Santi risanatori, come Cosma e Damiano e Santa Tecla. Tutto questo emerge dalle iscrizioni ritrovate in alcuni *Asklepieia*, in alcuni e non in tutti, perchè singolarmente laddove si è maggiormente sviluppata la medicina d'osservazione, come a Kos o Pergamo, non si sono trovate *sanationes*, ma solo *pinakes*, cioè statuette votive rappresentanti la parte malata che è stata guarita per l'intervento del dio.

Era questione di costume? Oppure le iscrizioni sono andate perdute? Oppure ancora la nuova dottrina ha cancellato le memorie di chi l'ha preceduta e che potrebbe metterne in dubbio autorità e credibilità?

Le guarigioni prodigiose sono operate dalla divinità risanatrice, in genere da Asclepio, re tessalico divinizzato, figlio di Apollo e Coronide. Ed Apollo ed Asclepio sono invocati come fonte di ogni potere risanatore:

θεός τύχα (ἀγ)αθὰ (ἰα)µατα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ  
cioè

dio - fortuna buona - guarigioni di Apollo e di Asclepio.

L'invocazione indica lo stupore per il fatto prodigioso ed inaspettato, mentre la parte finale attribuisce la guarigione (ἰαµα) all'intervento degli dei della medicina (Apollo ed Asclepio).

A queste espressioni iniziali, seguono le singole *sanationes*, ciascuna delle quali, prima del testo, è preceduta da un titolo

che la definisce in breve<sup>1</sup>. Qualcuna ci appare del tutto inverosimile, ma bene serviva a creare meraviglia ed interesse nel malato-pellegrino:

**Kleò incinta di cinque anni.** Costei, incinta già da cinque anni, venne supplicando il dio e giaceva nell'ἄβατον. Non appena ne uscì e si trovò fuori dal tempio, partorì il bambino, che appena nato si lavò da solo alla fontana e se ne andò (camminando) con la madre. Avuta questa grazia essa fece scrivere questa invocazione (ἀνάθεμα): Non la dimensione dell'iscrizione (πίνακος) va ammirata, ma il dio. Per cinque anni infatti Kleò portò un peso (βάρος) in addome (ἐν γαστρὶ) finché giacque (nell'ἄβατον) ed (il dio) la guarì (E & E 229 No. 1).

Della guarigione prodigiosa si fanno sopravvivere le testimonianze: una grande pietra posta davanti all'Asklepieion diventa nel tempo ricordo perenne di un evento che appare reale grazie al cimelio. È questo il caso di Ermodico di Lampsaco, che era paralizzato nel corpo, dice l'iscrizione (E & E 232-233 No. 15).

Il sogno è una componente fissa, essenziale nel procedimento di diagnosi, ma soprattutto - almeno nelle *sanationes* - di terapia. È infatti nel sogno che il dio prima formula la corretta diagnosi e poi interviene guarendo. Così ad Epidauro:

**Un uomo con un ascesso intraddominale.** Mentre egli dormiva nel tempio, ebbe un sogno. Gli sembrò che il dio ordinasse agli inservienti che l'accompagnavano di prenderlo e tenerlo stretto in modo da consentirgli di tagliargli l'addome. L'uomo cercava di scappare, ma quelli lo afferrarono e lo portarono alla porta delle implorazioni. Asklepio risanatore tagliò la sua pancia, rimosse l'ascesso e dopo averlo ricucito su, lo lasciò andar fuori dal suo ambito. Dopo di che egli uscì risanato, ma il pavimento dell'ἄβατον era coperto di sangue. (E & E, 235 No. 27)

a anche a Lebena:

**A Demandro figlio di Kalabis da Gorthina il dio Asclepio.** Egli sofferente d'una sciatica venne a Lebena chiamato (dal dio) per essere curato. Appena arrivato (il dio) lo tagliò mentre egli dormiva e lo risanò (G 305),

ed a Roma, al tempio d'Asclepio all'Isola Tiberina<sup>2</sup>:

**Su Giuliano che sputava sangue.** Egli era la disperazione d'ogni uomo; il dio gli rivelò che egli doveva andare e prendere una pigna dall'altare ricoperto tre volte e nutrirsi con del miele per tre giorni. Ed egli fu salvato e tornò e rese pubblicamente grazie dinanzi al popolo (E & E 251).

Non si può escludere che *sanationes* venissero iscritte anche in santuari di altre divinità risanatrici, quali lo stesso Apollo, Anfiarao, le Ninfe, Serapide. Esse rappresentano in ogni caso testimonianze importanti non solo per la storia della religiosità antica, ma anche per la conoscenza della concezione del rapporto tra malato, medico e malattia, come messo in evidenza da Danielle Gourevitch<sup>3</sup>.

L'essenzialità del racconto delle *Sanationes* evidenzia soprattutto la natura miracolosa dell'evento, con uno stile uniforme e frasi standardizzate sia nei casi di guarigioni che possono apparire plausibili, che nei casi inverosimili.

Diversamente dall'epica omerica, dove il dio guarisce, ma invia anche malattie sotto forma di frecce, nelle *sanationes* il dio interviene solo nel processo di guarigione: anche quando si afferma con la scuola ippocratica la medicina razionale, il buon medico, appartenente ad una scuola o itinerante, acquista fama se sa descrivere correttamente l'evoluzione della malattia. Egli si avventura dunque nella prognosi, ma è prudente nella terapia, visto che rimedi efficaci ne ha proprio pochi: così la gente, che oltre a sapere come evolverà la malattia certamente non disdegnerebbe di guarire, accorre negli Asklepieia dove trova i sacerdoti-medici, ma anche il dio che dà miracolose guarigioni. Così, per opera dei medici di Asclepio, ma anche per l'opera del dio risanatore, i conti tornano sempre, naturalmente per chi ha fede: il pellegrino che dopo un lungo viaggio si affida spossato all'intervento di Asclepio è certamente pronto ad abbandonarsi al dio e proprio per questo non si può escludere che certe guarigioni siano davvero avvenute. Ed appena c'è un minimo segno di miglioramento effettivo, c'è l'interpretazione

miracolistica dei sacerdoti d'Asclepio, pronti a scolpire su pietra l'episodio di prodigiosa guarigione.

D'altra parte le prescrizioni, il regime dietetico ed il riposo della medicina accademica erano incompatibili con le necessità di sopravvivenza della gente comune, come riferisce Platone riguardo al falegname che guarisce di colpo quando il medico gli prescrive quel riposo e quelle cure che forse lo porterebbero a guarire, ma certamente a morir di fame (Platone, *Respublica* 406d-407a).

Si va dunque all'*Asklepieion* per ottenere la guarigione dal medico-sacerdote o dal dio. I non miracolati erano certamente la gran maggioranza, ma nessuno lo ha detto, perchè - ora come allora - non c'era molto interesse a renderlo manifesto fuori della confraternita medica. Maldicenza? No, perchè della stessa opinione è Diogene Laerzio, che così commenta i *pinakes* del Tempio di Samotraccia:

... i *pinakes* sarebbero molti di più se li avessero offerti quelli che non si sono salvati! (Diogene Laerzio 4, 59)

## L'INCUBATIO

I santuari dedicati ad Asclepio erano numerosi, come documenta Pausania in *Descriptio Graeciae* (es.: I, 21; I, 22; II, 2; II, 4; II, 11; II, 13; II, 21; II, 23; II 26-30; etc): alcuni erano di modeste dimensioni, altri vere cittadelle dedicate al dio.

Celebri in Grecia erano quelli di Epidauro nell'Argolide, Tricca in Tessaglia, Atene, Lebena in Creta. Attivi alla pari di quello d'Epidauro erano quelli di Pergamo in Asia minore e di Kos nell'isola omonima.

In ogni *Asklepieion*, dal più grande al più piccolo, ci sono alcune caratteristiche costanti: il tempio del dio, la stanza per l'*incubatio* (*ἄβατον*), il luogo di cura, la sacra fonte con annessa piscina. Spesso o almeno nelle vicinanze c'è anche un piccolo anfiteatro, l'*ὄδειον*, utilizzato per attività medico-religiose.

Nei santuari più grandi la struttura è più complessa. Il grande *Asklepieion* di Pergamo è giunto sino a noi, localizzato alcu-

ni chilometri dalle mura della città: risale nella configurazione attuale al II-I secolo a.C. (ed al massimo splendore all'epoca di Galeno nel II sec. d.C.), anche se la testimonianza di Pausania e scavi recenti fanno risalire il primo insediamento alla prima metà del IV secolo a.C. Vi sono a Pergamo tutti gli elementi tipici di un *Asklepieion*, la sacra fonte al centro del grande complesso, porticati, il tempio dedicato al dio e costruito a simiglianza del Pantheon, il vicino edificio rotondo utilizzato come poliambulatorio ed al quale si arriva attraverso una lunga galleria sotterranea dalla sacra fonte. Non manca - tra il tempio ed il poliambulatorio - l'*ἄβατον*, il luogo inaccessibile nel quale avviene l'*incubatio*, cioè l'incontro tra il malato e la divinità, talvolta simboleggiata dal serpente risanatore. Infine il grande teatro, capace di 3000 posti ed utilizzato per riti collettivi di invocazione della guarigione, una sorta di psicoterapia di gruppo, che utilizzava anche metodologie sceniche, che oggi definiremmo come psicodramma e musicoterapia.

L'intervento del dio risanatore avveniva sempre di notte nell'atmosfera ovattata del sogno, attraverso i suoi ministri, particolarmente versati nell'arte medica e talvolta abili chirurghi, in un luogo non accessibile ai profani, l'*ἄβατον*, dove i malati, dopo i riti di purificazione, giacevano durante la notte, e talvolta di giorno, in attesa del rito, appunto l'*incubatio*. Il sogno ha una parte importante nella descrizione della guarigione, perché rappresenta il momento di contatto con il dio. Durante la notte, nell'*ἄβατον*, il sacerdote ed il serpente, che simboleggia il dio, passano e guariscono durante uno stato di sonnolenza, forse indotta con sedativi. Non è che i medici-sacerdoti d'Asclepio avessero nozioni di psicofarmacologia: traspare però dalle fonti una metodologia che porta il malato ad una attesa emotivamente rilevante della guarigione miracolosa, qualcosa di simile a quello che Jung definisce *illusioni, fantasie selvagge, ... persino visioni telepatiche o esperienze irrazionali*<sup>4</sup>.

La registrazione dei sogni rientra in una consuetudine documentata ovunque nei templi delle divinità risanatrici. Rispondeva forse a finalità pratiche, come esemplificazione degli in-

terventi del dio ed in appoggio all'autorevolezza dei medici-sacerdoti. L'impiego di questi sogni nelle forme dell'aretologia templare è ampiamente documentato e nei cataloghi delle *sanationes* essi sono registrati meticolosamente con le relative indicazioni terapeutiche e l'esito finale, che è inevitabilmente di guarigione attribuita al dio, al quale viene espressa gratitudine.

Sogno, intervento divino e guarigione costituiscono un tutt'uno nella medicina templare: il primo è veicolo d'esperienza mistica, punto di contatto tra l'uomo sofferente ed il dio, mentre la guarigione è la logica conseguenza di una fede nell'intervento divino, che proprio nel sogno si concretizza.

#### IL SOGNO NELLA MEDICINA IPPOCRATICA

Mezzo miracoloso di cura per i sacerdoti d'Asclepio, il sogno diviene indizio di malattia per i medici: a differenza della medicina templare, la medicina ippocratica attribuisce infatti al sogno soprattutto una funzione diagnostica. Esso manifesta stati fisiologici alterati, prodromici della malattia, come è ben delineato nel testo ippocratico *Regimen IV* (prima metà IV secolo a.C.), dedicato interamente ai rapporti tra sogno, dieta e malattia, testo medico unico di questo genere trasmessoci dalla tradizione antica:

*Colui che abbia raggiunto una conoscenza corretta intorno ai segni che si presentano nel sonno, troverà che essi hanno una grande influenza su ogni cosa (Regimen IV, 1-3)*

I segni - τεκμήρια - hanno valore di elemento diagnostico, di mezzo semeiotico, in quanto indizi del sopraggiungere di uno squilibrio fisico, per il quale occorre un'appropriata terapia, basata sulla dieta e sull'esercizio. L'Autore nel sottolineare la diversa funzione dei sogni che appartengono alla mantica (sogni profetici) aggiunge che coloro che li interpretano non si preoccupano di chiarirne le cause; il sapere del medico è scientifico, vuole chiarire le cause, quello dell'indovino o del sacerdote è finalizzato solo a suggerire al paziente-fedele del dio una prassi da seguire.

L'autore del *Regimen IV* non rifiuta l'esistenza dei sogni profetici: questi d'altra parte erano patrimonio delle credenze tradizionali e gli stessi medici ammettevano poter essere un'esperienza divina. Egli piuttosto, assegnando all'anima il compito di percepire in sogno gli eventi futuri, comprese le alterazioni fisiologiche, mantiene un contatto tra un diffuso atteggiamento della cultura greca - presente appunto nei sogni profetici - e l'esigenza della nascente medicina scientifica, che va formulando una sua dottrina ed un suo schema metodologico d'indagine e di conoscenza.

A Pergamo - con Galeno - il sogno assume il carattere prevalente di connessione con l'attività medica, come appare dal caso singolare di Elio Aristide, che documenta nei *Discorsi sacri* il suo dialogo incessante tramite il sogno con la divinità<sup>5</sup>.

Vi è una tradizione che dai poemi omerici si estende ai pitagorici che vede nel sogno un momento di contatto con il mondo degli dei - θεοί - e dei δαίμονες, che trova riscontro in primordi di pratica psichiatrica<sup>6,7</sup>, in Ippocrate nelle *Epidemiae I* o nel *Regimen IV* (§ 86-87, Li, 641-643) con la chiara concezione della immagine di malattie somatiche attraverso la visione onirica<sup>8</sup>.

Lo stesso accade con Galeno, che introduce la pratica di una *terapia riabilitativa psichica* per coloro che sono malati a causa della disposizione dell'anima<sup>9</sup>.

#### ELIO ARISTIDE: I DISCORSI SACRI

È proprio nell'*Asklepieion* di Pergamo che si sottopone alla pratica dell'incubazione Elio Aristide (ca. 117-180 d.C.), mancato retore per via di una ipocondria che a ventisei anni lo colpisce in forma grave. I sei *Discorsi sacri* (l'ultimo è incompleto), scritti una ventina d'anni dopo la malattia, in età matura, costituiscono il diario del rapporto tra il malato ed il dio, cioè tra un complesso di affezioni psicosomatiche ed un indefinito preter-fisico<sup>10</sup>. Le immagini che si susseguono nella descrizione di Elio Aristide, che nulla fa senza l'ordine del dio, mettono in eviden-

za la relazione tra rappresentazione onirica e male fisico<sup>11</sup> con una serie di pratiche psicoterapeutiche rudimentali nel dottrinario, ma nondimeno di grande interesse. Ad Elio Aristide, allettato a Smirne dopo un difficile ritorno da Roma, appare Asclepio, che sembra anche Apollo *καλλιτέκνη*, cioè grande artefice perchè padre d'Asclepio. Siamo *in pieno inverno, soffia una cupa tramontana, fa un freddo glaciale* ed Asclepio dice: *Hai da parte mia dieci anni* (da curarti a Pergamo) *tre da parte di Serapide* aggiungendo che quello è *non sogno, ma realtà* (II.18). La predisposizione del malato, invano curato dai medici ormai da anni, la sua stessa descrizione a forti tinte dell'ambiente, il sottolineare la realtà del sogno definiscono i termini nei quali si svolgerà per più di dieci anni il suo soggiorno a Pergamo, *completamente abbandonata la pratica dell'eloquenza, tanti e tali erano i malanni fisici* (IV.14). Il dio gli ordina però di non trascurare lo studio del tutto (IV.14): ed è a questa speranza, di poter essere un giorno quel grande retore per cui aveva studiato in Asia minore, ad Atene (V.64), in Egitto e Roma, che si aggrappa il malato, sotto l'insegna di una fiducia incondizionata nel dio risanatore: *Asclepio è grande* (II.7), egli dice, certo più di Iside e Serapide (III.45-46), che non hanno risolto definitivamente i suoi problemi. Il racconto è l'autobiografia della sua avventura nel sogno, diagnostico e terapeutico, vissuto attraverso i segni degli eventi, *così vasti che neanche se avessi dieci lingue e dieci bocche* [li potrei raccontare tutti], egli dice citando Omero (I.1). Ed è un'esperienza straordinaria, perchè *Tu sei l'Unico* egli grida ad Asclepio e di rimando *Tu pure sei l'Unico* gli risponde il dio (IV.50-51).

La malattia è grave e generalizzata: bruciori di stomaco, mancanza di respiro, senso di soffocamento, tremori. I medici non sanno cosa fare (II.5-6) e vani sono clisteri e flebotomie (I.59) e le altre cure tradizionali (II.7), comprese purghe, digiuni e diete (I.60), finché il dio chiama Elio Aristide a Pergamo, *per mia buona sorte*, egli annota (II.7).

Si combinano nel racconto tutti gli elementi della medicina del tempo, dalla medicina termale (II.7), all'idroterapia (V.17),

alla terapia medica (II.10), all'astrologia (IV.58). Ma i farmaci, come l'opobalsamo o i purganti a base d'uva passa ed altre erbe, sono efficaci perchè vengono dal dio o da suo figlio, Telesforo pergameno (II.10-11).

Per guarire, il malato, che ha corso il rischio reale di un naufragio nel mare tempestoso (II.13), ripercorre per ordine del dio questa esperienza, salendo nel porto su di una barca e capovolgendola, simulando un affondamento in tutta sicurezza, trovata straordinaria questa, egli annota (II.14): il ripercorrere un'esperienza traumatica per riviverla e liberarsene nei suoi effetti malefici rappresenta forse la prima descrizione di una pratica che solo nel XIX secolo troverà una sua sistematizzazione scientifica.

Il dio Asclepio rappresenta il tramite preternaturale che permette ad Elio Aristide l'autoanalisi psicosomatica della sua condizione di malato: le apparizioni del dio hanno effetto terapeutico, ma mai esclusivamente fisico, perchè anche quando egli impedisce l'accesso febbrile di terzana, nell'apparizione in sogno di Lisia c'è l'immagine del grande retore che Elio Aristide voleva diventare (IV.59) e che Asclepio garantisce che potrà ancora essere, con onori e privilegi, *immunitas* compresa (IV.71-93).

*Così dunque il dio guidava per molti aspetti la mia vita, indicandomi ciò che dovevo fare... Nel ... dodicesimo anno dall'inizio della malattia ebbi molte e straordinarie visioni, che mi conducevano ad Epidauro, la terra del dio. E quella che mi apparve per prima fu la seguente... di Musonio<sup>12</sup>... recidi la parte morta della tua anima e conoscerai il dio ...*(Elio Aristide, Discorsi sacri VI.1-2).

Così, con un richiamo ad Epidauro che ci ricollega alle *sanationes*, si interrompe l'opera di Elio Aristide, lucido spaccato di quella medicina che nel mondo classico mostra un contemporaneo coinvolgimento di aspetti teurgici ed aspetti razionali e che trova nel sogno un tramite riguardo ai segni della malattia ed ai suoi rimedi, in una contiguità tra sogno e mito, espressione della contiguità tra medicina e divinazione<sup>13-14</sup>.

NOTE E BIBLIOGRAFIA

1. EDELSTEIN E.J. e EDELSTEIN L., *Asclepius*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1945 (i riferimenti nel testo alle singole *sanationes* sono indicati con E&E, la pagina ed il numero progressivo).
2. GUARDUCCI M., *L'isola Tiberina e la sua tradizione ospitaliera*. Rendiconti Lincei (Rendiconti morali) 26: 267-281, 1971.
3. GOUREVITCH D., *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade et son médecin*. BEFAR 251, École Française de Rome, Roma, 1984.
4. JUNG C.G., *Seelenprobleme der Gegenwart [Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna]*, edizione italiana, Einaudi, Torino, 1973.
5. ALBINI U., *Aelius Aristides and Asclepius: the joy of being ill*. Forum-Trends in Experimental and Clinical Medicine /History of Medicine 1991, 1:3.1-3
6. GOUREVITCH D., 1984, op. cit., capitolo I.
7. NICOSIA S., *L'autobiografia onirica di Elio Aristide*, in *Il sogno in Grecia*, a cura di G. GUIDORIZZI, Laterza, Bari, 1988, p. 168.
8. IPPOCRATE, *De morbis vulgaribus I*, capitolo 10 (Li. II, 668.14 seg.)
9. GALENO, *De cognoscendis curandisque animi morbis*, Kühn V, 41-42
10. NICOSIA S., *Elio Aristide. Discorsi sacri*. (traduzione e note), Adelphi, Milano, 1984.
11. ELIO ARISTIDE I.13-14: un toro appare in sogno ferendo il ginocchio destro, che al risveglio mostra un grosso foruncolo.
12. Musonio Rufo, maestro d'Epitteto, fu un filosofo stoico originario dell'Etruria (I secolo d.C.).
13. OBERHELMAN S.M., *Popular dream-interpretation in ancient Greece and Freudian psychoanalysis*. J. Popular Culture 1977, 11: 680-695.
14. GUIDORIZZI G. (a cura di), *Il Sogno in Grecia*, Laterza, Bari, 1988, pp. 94-95.

\* Conferenza presentata al Convegno Nazionale della Società Italiana per lo studio e la ricerca storica nelle scienze mentali: "La Storia della Psichiatria e la Psichiatria nella Storia" svoltosi a L'Aquila.

La corrispondenza va inviata a: L.R. Angeletti, Via A. Fusco 107, 00136 Roma.

Recensioni/Essay Reviews

Claudio Milanesi, *Morte apparente e morte intermedia. Medicina e mentalità del dibattito sull'incertezza dei segni della morte (1740-1789)*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1989, 286 pp. (coll. Bibliotheca Bibliografica) et version française, *Mort apparente, mort imparfaite. Médecine et mentalités au XVIIIe siècle*, Petite bibliothèque scientifique Payot, Paris 1991, 268 p.

Ce beau livre examine le débat médical, très fourni au XVIIIème siècle, sur les signes de la mort, leur caractère de certitude ou d'incertitude et par conséquent le danger des inhumations rapides.

1. Le débat est lancé par l'anatomiste Jacques-Bénigne Winslow, qui, le 12 avril 1750, présidait le jury de soutenance de la thèse de Léandre Péaget: *Quaestio medico-chirurgica*, qui en fait était de son cru. Il reste à la mode pendant toute la deuxième moitié du XVIIIème siècle, tant chez les médecins que chez les gens du monde, dans les revues scientifiques que dans les revues littéraires. La thèse de Winslow suscite en partie la réforme des usages funéraires sous la Révolution, l'organisation à travers toute l'Europe de Sociétés de secours aux noyés et aux asphyxiés (1770-1780), ainsi que le perfectionnement des moyens de réanimation.

2. Le concept de mort-instant, celui de la tradition chrétienne-platonicienne, est peu à peu remplacé par celui de la mort-processus, suite de petites morts partielles des divers composants du corps; la mort est ainsi théoriquement réversible, durant toute la période de la mort intermédiaire où peuvent être mises en jeu des techniques de réanimation.

3. L'histoire du débat scientifique sur les signes de la mort commence dès l'Antiquité, avec Platon, Celse, et Pline notamment; c'est un problème aussi chez des savants modernes comme Paré, Bacon ou Lancisi. Mais au XVIIIème siècle, dans les idées scientifiques se glisse une effrayante tradition populaire de revenants, de loups garous, d'enterrés vifs, de filles léthar-