

Articoli/Articles

SOGNO E MEDICINA NELL'ASCLEPIEO DI PERGAMO

SALVATORE NICOSIA

Facoltà di Lettere e Filosofia. Dipartimento Aglaia.
Studi greci, latini e musicali. Tradizione e modernità.
Università degli Studi di Palermo, I.

SUMMARY

DREAMS AND MEDICINE IN THE PERGAMUM ASKLEPIEION

The article discusses the main aspects of the onirical therapy in Greek theurgical medicine, practised, as well known, in Asklepius' temples all over Greek territories. Iamata, written sources and chronicles furnish reliable testimonies of activities performed in the sacred structures, most of which concerning the reading and interpretations of dreams. A privileged witness of these practices is Aelius Aristides, in the Ieroi Logoi describing the particular link connecting his psychological and metaphorical diseases to the divine power of Asklepius, revealing his healing terrific capacities mainly through therapeutic dreams.

Sogno e incubazione

Il fenomeno onirico si configura, presso le culture più disparate nel tempo e nello spazio, come un'esperienza straordinaria. nettamente distinto dalla realtà nella sua scansione spazio-temporale, ma ad essa in vario modo connesso, portatore di immagini e sensazioni ineffabili, elaborato in uno stato di allentamento della coscienza vigile, non governabile dalla volontà del soggetto, capace di 'simulare' vividamente contatti con persone lontane o defunte, o addirittura con la divinità, il sogno finisce inevitabilmente con l'assumere il valore

Key words: Dreams – Dreams - Theurgical medicine - Asklepios - Incubatio

di una forma di comunicazione con una realtà altra ma in grado di illuminare quella presente, e con l'immettersi in una dimensione religiosa. In quanto tale, esso si sottrae ad ogni idea di casualità e si impone come produzione altamente significativa: in senso pragmatico, fornendo al sognante una guida all'azione, in senso profetico rivelandogli il futuro, in senso iatromantico dandogli precise ed efficaci prescrizioni terapeutiche.

Queste idee sommariamente espresse costituiscono anche il nucleo persistente della concezione greca del sogno, di una civiltà che pure ha valorizzato il fenomeno onirico in forme straordinarie e dedicato al tema, nel corso dei secoli, elevate elaborazioni concettuali, trattati filosofici e manuali empirici, narrazioni all'interno delle opere più varie, e racconti 'esemplari' dal punto di vista religioso¹. La via di questo contatto tra l'uomo e la divinità attraverso il sogno si individua nell'antichissimo rito dell'incubazione (gr. ἐγκοίμησις, lat. *incubatio*), diffuso presso i popoli orientali e in Grecia², consistente nel far dormire a terra il supplice all'interno di un luogo sacro in attesa di un sogno risolutivo dell'istanza posta alla divinità. Nella sua forma prevalente, quella iatromantica, sempre più dominante rispetto a quella genericamente oracolare che poteva concernere qualsiasi aspetto dell'esistenza umana, l'incubazione si istituzionalizza nella dormizione collettiva in appositi recinti sacri nei santuari delle divinità guaritrici, alle quali si chiede l'invio di una visione che sia essa stessa veicolo di diretta e miracolosa guarigione, o che almeno fornisca specifiche indicazioni da utilizzare a fini diagnostici e terapeutici³.

Divinità guaritrice per eccellenza è, nel mondo greco, Asclepio, figlio di Apollo e di una donna mortale, per Omero ancora semplice eroe oltreché "guaritore perfetto"⁴, ma ben presto assunto al rango di potente e venerata divinità protettrice della salute⁵. Trapiantato intorno al VI sec. a.C. da Tricca, in Tessaglia, ad Epidauro, dove dà vita al più antico e rinomato santuario incubatorio del mondo antico, il culto di Asclepio conosce nel corso dei secoli una straordinaria diffusione: soppianta

quello di Apollo come dio tutelare della medicina e dei medici, e attraverso ‘succursali’ (le più famose sono quelle di Cos, patria di Ippocrate, e di Pergamo, patria di Galeno) si estende a tutte le regioni del mondo greco o ellenizzato, coesistendo in vari luoghi con le divinità guaritrici egiziane (Iside e Serapide), di più recente acquisizione.

Nell’età imperiale sono centinaia i santuari del dio benefattore e filantropico, sorti un po’ dovunque da oriente a occidente, in sintonia con gli orientamenti religiosi di un’epoca sempre più dominata da una “teologia del bisogno”⁶, e alla ricerca di una divinità capace di aiutare l’individuo in tutte le necessità dell’esistenza quotidiana, di preservargli o restituirgli il bene primario che è la salute, di assisterlo con la propria presenza soccorritrice, instaurando con lui un rapporto diretto e personale che prescinde dalla mediazione della comunità organizzata. L’Asclepieo di Pergamo, fondato nella seconda metà del IV secolo a.C., e consolidatosi con l’erezione della città a capitale di un regno ellenistico (III sec. a.C.), attraversa proprio in quell’età, e segnatamente nel II sec. d.C., il periodo di massimo splendore di tutta la sua storia. L’attenzione degli imperatori (da Adriano a Caracalla), l’attività architettonica che attorno ad esso si determina, i prolungati soggiorni di insigni rappresentanti della cultura e della politica, il richiamo esercitato su grandi masse di pellegrini provenienti non soltanto dalla provincia d’Asia, ma anche dalle più lontane regioni dell’impero, danno la misura del prestigio di una istituzione che varie e differenziate fonti consentono di conoscere nella sua articolata funzione di centro di vita religiosa e di attività medica, di santuario e di sanatorio.

Le fonti per la conoscenza dell’Asclepieo di Pergamo

Fonti epigrafiche

La ricerca archeologica a Pergamo, esemplarmente condotta da oltre 120 anni dal Deutsches Archäologisches Institut⁷, ha portato alla luce,

oltre alle rovine del santuario di Asclepio⁸, un imponente patrimonio di 170 iscrizioni da esso provenienti, pubblicate nel 1969 da Chr. Habicht⁹. Il grosso è costituito da iscrizioni onorifiche (per imperatori, uomini politici, sacerdoti, letterati) e da ex voto dedicati ad Asclepio e alle divinità della sua cerchia. Alcune di queste dediche¹⁰ specificano la loro genesi onirica (κατ'ὄνειρον, “per ispirazione di un sogno”).

- a. Fra le iscrizioni dell'Asclepieo assume un rilievo particolare la *lex sacra* pubblicata da M. Wörrle in appendice alla raccolta di Habicht, contenente rigide prescrizioni sullo svolgimento del rituale dell'incubazione nel II sec. d.C.¹¹ (sacrifici preliminari, purezza rituale, offerte in denaro e altro). Era originariamente collocata all'ingresso del santuario.
- b. Non c'è molto da ricavare da una famosa iscrizione pergamena di nove distici elegiaci (Habicht n. 145), assai frammentaria, che la tenacia di insigni filologi ha ricondotto ad una rassicurante ma illusoria compiutezza¹². Si tratta di un carme di ringraziamento al dio (sicuramente Asclepio, anche se non nominato) che ha salvato il dedicante da pericoli corsi in mare, attribuito all'iniziativa dell'imperatore Caracalla (l'*ed. princeps* Th. Wiegand), di cui è attestato un naufragio dalle parti dell'Ellesponto e una visita al santuario di Pergamo, o a Elio Aristide (R. Herzog), che sul mare corse pericoli vari¹³, o più verosimilmente, ad un ignoto devoto del dio guaritore¹⁴.
- c. Fra i testi rinvenuti posteriormente al 1969 va segnalato l'ex voto edito da H. Müller nel 1987¹⁵, con cui Publio Elio Teone di Rodi, un frequentatore del santuario¹⁶, ringrazia Asclepio per averlo guarito, specificando anche la cura alla quale si era sottoposto per ordine del dio (quindici grani di pepe bianco e mezza cipolla a digiuno, ogni mattina all'alba, per 120 giorni).

Fonti letterarie

- a. le testimonianze di vari autori, e soprattutto i riferimenti al “dio della mia patria” (πάτριος θεός) sparsi qua e là nell’immensa opera del grande medico Galeno¹⁷, che era di Pergamo: tutti importanti (li richiameremo all’occorrenza) in considerazione dell’autorità del personaggio e dell’attendibilità di opere mediche che offrono alle cure dell’Asclepio il riscontro della contemporanea medicina scientifica.
- b. le opere di Elio Aristide che hanno a che fare con il santuario, e precisamente: XXXVIII *I figli di Asclepio*, freddo elogio di Podalirio e Macaone, e della loro sapienza medica; XXXIX *Per il pozzo dell’Asclepio*, elogio della dolcezza, della salubrità, della forza miracolosa dell’acqua del pozzo, frequentato dai devoti del dio “come uno sciame di api”; XLII *Indirizzo di saluto ad Asclepio*, esaltazione del dio filantropico che dà “a ciascuno secondo i propri bisogni”, ed è per lui artefice della salute e guida dell’arte oratoria¹⁸; e soprattutto i *Discorsi sacri*, ampia opera autobiografica interamente dedicata alla celebrazione di Asclepio da parte di un inguaribile valetudinario, assiduo frequentatore del santuario, e comunque legato al dio da un rapporto di devozione totale durato tutta la vita¹⁹.

I Discorsi sacri come fonte

La singolarità compositiva di quest’ultima opera, e quella caratteriale del suo autore, impongono alcune precisazioni circa l’utilizzabilità delle notizie in essa contenute ai fini della ricostruzione di un contesto storico-culturale, e cioè del trasferimento di dati dell’esperienza individuale in documenti di vita collettiva: a partire da un sintetico richiamo alla vicenda umana e intellettuale di Aristide e alla genesi dell’opera²⁰.

Tutto ha inizio con un disastroso viaggio a Roma che il giovane provinciale della Misia (Asia Minore) intraprende nell'inverno del 143/4, all'età di 26 anni, per trovare nella capitale dell'impero la definitiva consacrazione, dopo gli studi impegnativi e l'esperienza acquisita, della professione di retore alla quale intende dedicarsi. Ma si ammala già nel viaggio di andata, via terra, non trova a Roma alcun conforto alle sue sofferenze (soprattutto dolori ai visceri ed estrema difficoltà di respiro e di ingestione dei cibi), si aggrava ulteriormente nelle traversie del viaggio di ritorno, questa volta per mare, in una stagione poco propizia alla navigazione: fino a quando, sperimentata l'inadeguatezza della medicina umana di fronte ai suoi mali²¹, non si decide, chiamato dal dio Asclepio, a ricoverarsi nel santuario di Pergamo per cercarvi la soluzione ai due fondamentali problemi – e strettamente connessi – da cui dipende la propria sopravvivenza, come uomo e come oratore: il recupero della salute e la realizzazione di una prepotente e frustrata vocazione retorica. È l'estate del 145.

A Pergamo Aristide rimane per un lungo periodo, sottoponendosi con fede cieca a tutte le prescrizioni che, per il tramite dei sogni, il dio gli fornisce, e non soltanto mediche, ma anche culturali, pratiche, comportamentali. Quando finalmente trova la forza di allontanarsene, il rapporto con il dio e con il suo santuario – dove ritornerà di continuo – si è instaurato e consolidato definitivamente, e le pratiche terapeutico-religiose in esso vigenti sono diventate per lui regole di vita. Ad Asclepio, e cioè ai propri sogni, egli ha delegato non soltanto la cura di un corpo che è il ricettacolo di ogni possibile malanno, ma tutte le scelte e le decisioni dell'esistenza. Per tutti gli anni futuri, saranno i sogni a suggerirgli, in una ininterrotta quotidiana visitazione, le cure, le diete e il regime di vita cui deve sottoporsi; i viaggi, gli spostamenti, le soste, i luoghi in cui deve dimorare; i discorsi che deve comporre o pronunziare. Aristide è nella condizione di chi non si aspetta la guarigione definitiva dagli innumerevoli malanni che continuano a tormentarlo, ma, con ferma

fede, la serie continua dei miracoli in cui consiste la sopravvivenza. E il dato inconfutabile di una vita che si protrae oltre i 60 anni, e di una vastissima produzione oratoria per molti secoli considerata esemplare, mostra che nel rapporto con il dio di Pergamo Aristide ha trovato, se non proprio la soluzione equilibrata di tutti i suoi problemi, almeno uno sbocco operativo.

I *Discorsi sacri* sono appunto il resoconto autobiografico di questa vicenda umana dominata da una divinità. La loro genesi è nell'ordine del dio, che fin dal suo primo manifestarsi impone al suo nuovo adepto di tenere un diario dei propri sogni: un'attività che, perseguita con tenacia e per tutti gli anni a venire, produce una gran mole di materiali comprendenti "rimedi d'ogni tipo, e alcuni dialoghi, e lunghi discorsi, e visioni le più disparate, e tutte le possibili profezie, e responsi sui più vari argomenti, sia in prosa che in versi" (II 8). Ma quando, in età avanzata, insistenti visioni oniriche ordinano ad Aristide di ricavare da quella massa di appunti un'opera a glorificazione della potenza di Asclepio, i materiali di cui dispone si rivelano insufficienti e diseguali: la registrazione dei sogni e degli eventi presenta molte lacune, la cronologia non sempre può essere fissata con precisione, di molti episodi l'autore non è più in grado di ricostruire l'esito. Ne è venuta fuori un'autobiografia disorganica e desultoria, nella quale si susseguono, al di fuori di ogni ordine cronologico, eventi storici e brandelli di vita quotidiana, miracoli veri o presunti, difficoltà di esercitare la parola e trionfali esibizioni oratorie, malattie, cure, farmaci, bagni, viaggi, e sogni soprattutto: e tuttavia, malgrado questi limiti, un'importante fonte storica, un documento unico di una personalissima nevrosi, una testimonianza inestimabile del clima culturale e religioso di un'epoca.

Anche un imprescindibile strumento di conoscenza, dall'interno, delle pratiche culturali e terapeutiche del santuario di Pergamo, e dei rapporti tra sogno e medicina. Senza dubbio, Aristide non è 'canonico', né come personalità né come devoto. Malato *sui generis*, egli

è anche un devoto *sui generis*. Se i comuni fedeli si sottopongono all'incubazione (ἐγκοίμησις)²² negli spazi a ciò istituzionalmente deputati (si chiamavano ἐγκοιμητήρια 'dormitori')²³, lui vanta irrivali "incubazioni praticate in ogni punto del santuario, a cielo aperto e dovunque capitava" (II 80), per esempio "sulla strada del tempio, proprio sotto la sacra lucerna di Igiea" (II 80), o "nello spazio compreso tra la porta e i cancelli del tempio" (II 71)²⁴. Se altri si affidano alla competenza di sacerdoti esperti di medicina e di medici non riluttanti ai sogni, Aristide, nella sua infinita vanità, è convinto di non essere secondo a nessuno, né in fatto di medicina, né di onirocritica²⁵.

E tuttavia, malgrado queste ed altre idiosincrasie, i *Discorsi sacri*, se sottoposti ad una attenta e cauta lettura che li purghi dagli elementi riconducibili all'incontenibile bisogno di distinguersi che affligge l'autore, offrono il quadro più vivo e diretto della vita che si svolge nell'ambito del santuario, con l'intensa partecipazione alle pratiche cultuali, i rapporti tra i fedeli e lo scambio di informazioni sui sogni ricevuti, la mediazione dei ministri del culto, l'attesa collettiva della rivelazione divina; e ci consentono, assumendo un innegabile valore documentario neppure immaginabile per altri Asclepiei, di conoscere dall'interno le forme di questo intreccio tra medicina e sogno che costituisce la peculiarità dei santuari incubatori, e che Aristide ha interiorizzato profondamente, in una sorta di incubazione durata tutta la vita²⁶.

Certo, a proposito degli innumerevoli sogni narrati nei *Discorsi sacri*, avremmo preferito un'esposizione ordinata ed esauriente della visione onirica, un'interpretazione di essa, un chiaro resoconto dell'esito. Queste condizioni si realizzano in un numero limitato di casi, mentre in molti altri abbiamo a che fare con una diseguale misura narrativa che ora indulge alla distesa articolazione delle immagini oniriche, riservando solo qualche cenno alle conseguenze operative, ora invece si dilunga nell'esposizione evenemenziale introducendo

assai condensati riferimenti al ruolo dei sogni. Accade perciò che spesso siano ricondotti ad un generico “ordine di Asclepio” esperienze oniriche personali (auto- o eterointerpretate), ma anche sogni comunicati da altri, interventi ‘provvidenziali’ da parte degli addetti al santuario, solidali azioni di sostegno da parte di amici consapevoli dei problemi in cui Aristide si dibatte. Nei casi peggiori, la formula comporta una drastica mutilazione del contesto narrativo del sogno, e l’impossibilità di cogliere, per l’esclusivo rilievo accordato alla sostanza del messaggio onirico piuttosto che alla dinamica che lo produce, la correlazione tra segno e significato. Malgrado questo frequente appiattimento, rimangono numerosi i casi in cui i sogni vengono compiutamente narrati, e quasi sempre con straordinaria verità e credibilità psicologica: nella evanescente scansione delle immagini sottratte al controllo razionale, nell’impercettibile trasmutare delle identità di persone luoghi oggetti e situazioni, e nel vistoso sconvolgimento della organizzazione spazio-temporale della realtà²⁷.

La malattia di Aristide e i rimedi di Asclepio

Aristide non soffre di una malattia specifica. Tanto per avere un’idea, così egli descrive il suo stato nel momento in cui si decide a ‘ricoverarsi’ a Pergamo:

Un flusso che scendeva dalla testa giorno e notte senza posa, e uno sconquasso nel petto, e il respiro che salendo verso l’alto in direzione opposta al flusso mi si bloccava in gola provocandomi bruciori, e un’attesa così continua della morte da non aver neppure l’animo di chiamare un servo, convinto che fosse del tutto inutile, perché tanto la fine sarebbe arrivata prima di lui; e ancora, accessi vari di mal di denti e d’orecchio, e una generale tensione delle arterie, e l’estrema difficoltà di trattenere il cibo ma anche di vomitarlo, perché qualunque cosa, anche piccola, venisse a contatto con la faringe o con il palato, subito ostruiva il passaggio, e non riuscivo più a riavermi, e un dolore atroce all’encefalo, e attacchi di ogni sorta, e durante le notti l’impossibilità di stare coricato, per cui dovevo resistere rimanendo sollevato e curvo in avanti, con la testa appoggiata

sulle ginocchia. A disturbi così gravi, e ad infiniti altri, si aggiungeva la necessità di stare infagottato in indumenti di lana ed altre coperture, e la segregazione più totale, con le imposte tutte sbarrate, cosicché il giorno era uguale alla notte e le notti insonni come fossero giorni” (II 56-58).

Così a distanza di un anno:

In quel periodo soffrivo dei ben noti e numerosi e incessanti disturbi. Non riuscivo infatti né a prender cibo né a trattenere qualsiasi cosa avessi assaggiato, perché subito mi si attaccava alla gola procurandomi un gran bruciore, e mi lacerava la faringe, e mi toglieva il respiro, e caldane infuocate mi salivano alla testa. [...] E la sofferenza, e la debilitazione complessiva del corpo, e l'abbattimento, erano proporzionati ad un tale stato di cose (III 1).

E così dopo qualche decennio:

Era estate, e avevo mal di stomaco, e sete notte e giorno, e sudore indicibile, e spossatezza totale, e a mala pena due o tre persone potevano farcela a tirarmi giù dal letto se c'era bisogno che mi alzassi (V 1).

Per quanto efficace, anzi miracolosa, la cura divina non consegue se non risultati provvisori. I medesimi disturbi (soprattutto di tipo respiratorio, gastrointestinale e nervoso) si ripresentano a distanza di anni, o se scomparsi, sono rimpiazzati da altri, configurando una varia e multiforme sintomatologia che, con le repentine frequenti alternanze di sensazioni di morte e ritorno alla vita, prostrazione estrema ed euforia incontenibile, malattie sempre risorgenti e cure sempre efficaci, lascia pochi dubbi circa la natura essenzialmente psicosomatica del malessere di Aristide, e sembra nel complesso giustificare l'impressione che fra tante malattie vere di cui egli soffre (per esempio la peste²⁸), la più vera sia la malattia della malattia, cioè l'ipocondria, “male del secolo”²⁹.

In relazione ad un campionario di malattie che non ne ignora quasi nessuna, Aristide riceve da Asclepio di volta in volta prescrizioni

di carattere igienico-dietetico, farmacologico, chirurgico. Un posto di rilievo è occupato dall'idroterapia, non soltanto in relazione all'esistenza di una fonte d'acqua 'miracolosa', elemento comune a tutti i santuari di Asclepio, ma anche nella forma di bagni caldi e freddi, nei fiumi e nel mare, nelle fontane e nelle sorgenti. Vengono poi i semplici rimedi naturali come la corsa a piedi e a cavallo³⁰, gli esercizi fisici, le prove di resistenza al freddo e al caldo; e su un piano più specificamente medico, le prescrizioni dietetico-alimentari, con i frequenti digiuni (ἀστίαι)³¹, i vomiti (ἔμετοι)³², l'astensione da determinati cibi (dal vino, dalle carni, dal pesce, dalla verdura, dai dolciumi e dalla frutta secca, a seconda dei periodi e della convenienza)³³, o l'imposizione di altri (noci, fichi secchi e datteri, appena levato dal letto³⁴, fegato d'oca e pancetta di maiale al tempo della peste³⁵), e quelle farmacologiche e chirurgiche, consistenti in unguenti (χρίματα) e impiastri (καταπλάσματα)³⁶, purgazioni (καθάρσεις)³⁷, clisteri (κλύσματα)³⁸, salassi (φλεβοτομίαι)³⁹, e farmaci famosi come la teriaca (III 27-28)⁴⁰, il filoneo (III 29)⁴¹, e quello detto "al dittamo" (III 25)⁴². Sono, in linea di massima, le risorse della medicina laica del tempo⁴³, neppure essa del tutto immune da elementi magico-rituali⁴⁴. E se dalla narrazione di Aristide si ricava l'impressione di una medicina assolutamente paradossale, tanto da giustificare in una certa misura l'affermazione⁴⁵ che il solo miracolo di cui Aristide potesse vantarsi era quello di essere sopravvissuto alle cure che il dio gli prescriveva, ciò è dovuto non tanto alla natura dei rimedi quanto al loro massiccio e indiscriminato accumularsi nell'esperienza di un unico individuo; e alla masochistica disposizione dell'autore a metterli in atto nella forma, nella misura e nelle circostanze meno appropriate; e soprattutto alla sua incoercibile vocazione a presentare ogni atto della propria vicenda, compresa quella di inguairibile ammalato, come una confutazione dell'esperienza comune, un evento unico e irripetibile.

E così le corse a piedi e l'equitazione, che varie fonti annoverano tra i rimedi propri di Asclepio⁴⁶, ad Aristide vengono consigliate a piedi nudi, nella stagione invernale, e in concomitanza con un tremendo bubbone all'inguine (I 65). L'astensione dal bagno dura ben cinque anni, tranne quelli fatti in fiumi e pozzi, e per giunta nella stagione invernale (I 59), quella dal pesce sei anni, dalla carne di maiale un lunghissimo periodo, e dalla salsa di pesce tutta la vita, "perché non fa bene né alla testa né ai denti" (III 35); e in un periodo in cui si astiene dalla carne di tutti gli animali tranne il pollo, e da tutte le verdure tranne quelle selvatiche e la lattuga, e in assoluto da dolciumi e frutta secca, l'implacabile dio interviene a imporre ulteriori restrizioni, concedendogli un solo cibo, a sua scelta, e lui si accontenta del solo pollo (III 34). La purgazione attraverso il vomito dura due anni e due mesi di seguito, per giunta in concomitanza con "clisteri e flebotomie innumerevoli", e scarsa alimentazione (I 59)⁴⁷. Fra i salassi che gli vengono prescritti, uno deve raggiungere la misura sbalorditiva di "centoventi litre", vale a dire qualche decina di litri, tanto da oscurare il ricordo di un certo Ischirone, rimasto proverbiale negli annali del santuario⁴⁸.

La medesima paradossalità investe la pratica balneare. Non si tratta soltanto delle terme, diffuse un po' dovunque, e da tutti frequentate⁴⁹, o delle sorgenti sacre annesse agli Asclepiei, ma di manifestazioni estreme e paradossali di quella idroterapia che era parte essenziale della medicina religiosa di Asclepio, nonché di quella laica⁵⁰. Il dio gliene impone uno estivo a Pergamo nel fiume Caico, in un periodo in cui ha la gola tumefatta e infiammata (II 45-49), un altro invernale a Pergamo nel Selinunte gonfio per le piogge, sotto lo sguardo ansioso di amici "preoccupati per il possibile esito" (II 51-53), un altro ancora (II 18-23) a Smirne in pieno inverno, nel Melete ghiacciato, che richiama "gli amici e i medici a me più familiari, ed altra gente, alcuni in grande trepidazione per la mia salute, altri anche per curiosità scientifica" (τῆς ἱστορίας ἔνεκα, II 20):

tutti affrontati, in quanto “pervaso dal calore della visione divina” (II 21), senza badare a rischi, e sempre con effetti benefici sul corpo e sulla psiche. Di queste dure prove di resistenza il bagno di mare che fa ad Elea, il porto di Pergamo, costituisce un esempio significativo: Aristide obbedisce all’ordine del dio immergendosi in acqua, ma al momento di uscire ha un attimo di debolezza, e si copre per ripararsi dalla violenta tramontana; ed ecco che l’inesorabile dio gli ordina la notte successiva “di ripetere il bagno alla stessa maniera, con la sola differenza però che all’uscita dall’acqua dovevo mettermi controvento, e sottoporre il mio corpo ad una simile cura” (II 54-55). Persino il normale e rituale bagno nella fontana del santuario gli viene prescritto nelle condizioni più disagiati, in un giorno in cui la neve ricopre ogni cosa, e il getto d’acqua si trasforma in un cannello di ghiaccio (II 78-79). E quando, in occasione del rito collettivo delle “fangature”, nell’equinozio di primavera, tutti gli altri devoti godono di una splendida giornata di sole, lui è costretto a non parteciparvi, in assenza di un esplicito segnale; che però interviene a dargli il via libera per il giorno dopo, con un clima radicalmente mutato, e poi di nuovo per il giorno successivo, ancora più freddo, costringendolo ad immergersi nella sacra fonte, e ricoperto di fango fare tre volte il giro dei templi offrendosi al flagello dalla tramontana: a differenza dei suoi amici che, imitandolo per conforto e solidarietà, sono costretti a ritirarsi in preda a convulsioni (II 74-76).

La stessa prova di resistenza si realizza nell’episodio della teriaca. Aristide sa che i medici prescrivono che l’assunzione del famoso farmaco debba aver luogo a digiuno: il dio gliela prescrive invece subito dopo i pasti, e per cinque giorni di seguito, fino a quando non gli ingiunge di accompagnarla addirittura con il pane (III 27-28).

È come se Aristide ingaggiasse, attraverso i propri sogni, una lotta con se stesso, mettendo a dura prova le proprie capacità di resistenza, e sfidando il sapere medico consolidato. Ma si tratta di una lotta ‘controllata’, perché quando la prescrizione rasenta un rischio di

mortalità, un non sopito istinto di conservazione interviene a contrastare il mai sopito istinto di morte che si esprime nei sogni di Aristide: il dio gli ordina una volta di “cospargersi di terra bianca in sostituzione della sepoltura” (IV 11) (una chiara forma di controllo rituale della morte); e quando Asclepio, comparso a Nerito, uno dei suoi istitutori, gli annuncia che “bisogna asportare a costui le ossa, e sostituirgli i tendini, perché quelli che ha sono consunti”, gettandolo nella disperazione, un altro provvidenziale sogno interviene a correggere il tiro, parlando piuttosto di “una terapia lunga e straordinaria”: che si risolve, fortunatamente, in “olio d’oliva non misto a sale tre volte al giorno”, con effetti benefici sul suo stato di salute (III 15)⁵¹.

Paradossi e realtà

Siamo lontanissimi, come si vede, dalle prodigiose e folgoranti *sana-tiones* (la vista al cieco, la parola al sordomuto, la chioma al calvo, il movimento al paralitico, un bimbo già di 5 anni alla donna incinta da 5 anni) operate dall’Asclepio di Epidauro nel IV sec. a.C., e dai sacerdoti incise sulla pietra a perenne edificazione di chi chiedeva al dio anche l’impossibile⁵². Nel resoconto di tanti ‘miracoli’, Aristide si lascia peraltro sfuggire qua e là qualche frase che riconduce a dimensioni più normali l’attività del santuario. Egli sa di un’epoca di particolare splendore attraversata dall’istituzione sotto la guida del nonno dell’attuale sacerdote (più o meno, si calcola, tra la fine del I e l’inizio del II sec. d.C.), “nel periodo in cui il dio eseguì, come sappiamo, i molti e grandi interventi risanatori” (IV 64): memoria, che si tramanda, di un’epoca di grandi miracoli, non paragonabile dunque a quella attuale, nella quale i miracoli di Asclepio sembrano riservati esclusivamente a lui. E proprio questa ‘memoria’, o una comprensibile tradizione aretalogica, sembra celebrare lo stesso Aristide quando, in un’altra opera (*Per il pozzo dell’Asclepio*, XXXIX 15), accenna a coloro che, solo per essersi immersi nel sacro pozzo, hanno riacquisito la vista o la parola o l’uso dei piedi o di

altre parti del corpo. Di contro, su 170 iscrizioni recuperate, solo un ex voto documenta una cura riuscita (una donna “guarita agli occhi”, senza meglio specificare, n. 86 Habicht)⁵³; e lo smodato egocentrismo di Aristide non basta a spiegare il fatto che egli non narri un solo concreto miracolo di cui abbia beneficiato qualcuno degli innumerevoli frequentatori del santuario⁵⁴. Per ciò che concerne la strabiliante farmacopea del dio:

Potrei raccontare infiniti altri casi di farmaci che egli mi prescriveva come terapia, di alcuni fissando lui stesso la composizione, altri invece prendendoli fra quelli di uso comune, secondo la convenienza

(III 30) (e difatti il dio gli prescrive la teriaca, il farmaco di Filone, ecc.). Altrove ridimensiona senza volerlo l’eccezionalità delle terapie che gli vengono consigliate, ed ha piena consapevolezza di ciò che distingue il suo caso da quello dei comuni pazienti (II 55):

So bene che a molti altri prima di me furono date simili prescrizioni, ma tanto più straordinario apparirà, nel mio caso, l’intervento divino, anzitutto per la varietà e la continuità con cui egli manifestava la propria potenza e provvidenza, e in secondo luogo in considerazione delle mie condizioni generali.

Ed è lui stesso a fornirci la chiave interpretativa dell’efficacia di quelle cure:

Come non considerare somma prova della potenza del dio il fatto che il medesimo regime e i medesimi atti, quando era lui a deciderli e ad indicarli con chiarezza, mi procuravano salute vigore sollievo benessere serenità e ogni più desiderabile beneficio, sia al corpo che allo spirito, mentre quando erano altri a consigliarmeli fallendo le sue intenzioni, sortivano effetti completamente opposti? (II 73).

Del resto lo stesso Galeno sa quale valore potesse assumere la fede nell’aiuto di Asclepio:

E così anche qui da noi, a Pergamo, vediamo che coloro che si sottopongono alle cure del dio obbediscono a lui che gli ordina di non bere assolutamente per 15 giorni, mentre non sono disposti ad obbedire a nessun medico che glielo prescrivesse: perché nell'esecuzione di qualsiasi ordine assume un peso decisivo la ferma convinzione dell'ammalato che gliene verrà un notevole vantaggio⁵⁵.

Nulla di eccezionale dunque nelle terapie dell'Asclepieo, se non la fede; e tutto ci indirizza a constatare una 'normale' cooperazione di medicina e religione.

Medicina e religione nell'Asclepieo

In una istituzione come l'Asclepieo di Pergamo, luogo di raccolta di malati e di malattie di ogni specie, una integrazione tra medicina laica e medicina religiosa va presupposta a priori, per interesse della prima nei confronti della sconfinata casistica offerta nel santuario, e per interesse della seconda a utilizzare, all'occorrenza, i benefici che da quella possono derivare⁵⁶. A parte Galeno, che si dichiara "devoto servitore" (θεραπευτής) di Asclepio per essere stato da lui "guarito da un ascesso mortale"⁵⁷, lo stesso Aristide ha modo, dall'interno del santuario, di consultare Satiro di Pergamo (III 8), il famoso medico che aveva avviato Galeno agli studi di medicina, e che in quel periodo è presente nella propria città; e ancora due medici gravitano stabilmente attorno al santuario: l'uno, di nome Teodoto, a lui legato da grande familiarità, ritorna spesso nel racconto di Aristide e nei suoi sogni⁵⁸, e un altro, di nome Asclepiaco, gli compare in sogno per applicargli un impiastro sullo stomaco, e dopo 30 giorni di nuovo per toglierglielo (III 25). Per converso, i neòcori (νεωκόροι 'custodi del tempio')⁵⁹ sono esperti, oltre che di culto, anche di medicina: uno in particolare, anch'egli di nome Asclepiaco, 'confidente onirico' abituale di Aristide⁶⁰, lo vediamo seguire con apprensione le micidiali esibizioni balneari dell'illustre paziente (II 48-49), e mostrare una certa preoccupazione di fronte al dissanguamento cui si sotto-

pone (II 46-47)⁶¹. Del resto, se i neòcori si intendono di medicina, i medici sono pronti a valorizzare i sogni, come quando Teodoto utilizza a fini terapeutici i carmi che Aristide ha composto per ispirazione di un sogno:

Cantavano dunque i fanciulli; e tutte le volte che mi accadeva di sentirmi mancare il respiro per una improvvisa tensione al collo, o per gravi disturbi allo stomaco, o di subire un qualsiasi altro insostenibile attacco, il medico Teodoto, che era lì presente, e memore dei sogni, ordinava ai fanciulli di intonare uno dei miei canti; e mentre essi cantavano, avvertivo un senso latente di sollievo, talvolta addirittura la scomparsa di ogni sofferenza (IV 38)⁶²

un rimedio che se da un lato viene prescritto dal sogno, dall'altro rientra in quella musicoterapia che aveva in Grecia già una tradizione secolare risalente a Pitagora⁶³.

L'episodio dell'assenzio (II 28-35) può essere indicativo dei rapporti di collaborazione che si instaurano tra medici e addetti al santuario, e dell'attitudine religiosa di fronte alla malattia che tutti in qualche modo li condiziona. Aristide sogna dunque di trovarsi nei propilei del santuario in mezzo ad una folla di biancovestiti, e di invocare il dio come "dispensatore del destino", ricevendone l'indicazione di "bere l'assenzio" (per questo aspetto il sogno non è narrato). All'alba, fa venire il medico Teodoto, che udito il sogno esita a fargli bere l'assenzio, in considerazione della debolezza del corpo. Decidono ad ogni buon conto di chiamare anche il solito neòcoro Asclepiaco, il quale, appena giunto, racconta un analogo sogno fatto dall'altro neòcoro, Filadelfo, che con immagini simili prescriveva anch'esso ad Aristide di bere l'assenzio, "diluìto con aceto, perché mi riuscisse meno disgustoso": sogno che lo stesso Filadelfo, chiamato, conferma in pieno. Di fronte alla concordanza di due visioni oniriche indipendenti, rimane poco da tergiversare: col consenso di medici e personale del santuario Aristide beve l'assenzio per due giorni, "quanto nessuno mai prima di me", con grande sollievo e giovamento.

Un episodio ancora più singolare (III 21-23) mostra a quale grado di ‘cooperazione medica’ giunge il personale del tempio. Aristide, affetto in quei giorni da disturbi al collo e dall’“ormai accertato opistotono”, ha appreso in sogno che deve ricevere “dalla donna” un “unguento regale”, nei pressi della statua di Telesforo⁶⁴. Al mattino si reca nel santuario, e incomincia ad aggirarsi alla vana ricerca dell’unguento. Sopraggiunge il neòcoro Asclepiaco, e a lui racconta il sogno; e costui lo rassicura dicendogli che l’unguento si trova effettivamente presso la statua di Igiea, dove lo ha lasciato proprio quella mattina una nobildonna di nome Tiche, e si allontana appunto per andarlo a prendere. Naturalmente, Aristide si unge il collo seduta stante, avendone grande beneficio (“in men che non si dica la tensione si era allentata”); e più tardi il neòcoro è in grado – significativamente – di dargli con esattezza la composizione dell’unguento. Difficile sottrarsi all’idea che questi addetti al santuario, di fronte ad un paziente anomalo e ingovernabile come Aristide, mettano in atto strategie terapeutiche ‘complementari’ a quelle che il dio riesce a fornire con i suoi soli mezzi (i sogni), ed operino come possono per condurle a buon fine. Malgrado appaiano così ben documentate, nei *Discorsi sacri*, forme di collaborazione e di integrazione tra medicina ‘scientifica’ e medicina templare, Aristide non perde occasione di sminuire la prima a vantaggio della seconda, ribadendo la sua salda convinzione che è Asclepio il suo “vero medico”; e tutte le volte che si appalesa un qualche contrasto di strategia terapeutica è sempre il dio, e cioè il sogno, ad averla vinta. Nel periodo in cui Aristide è sfinite dai bestiali salassi cui si sottopone, il già citato Satiro lo visita accuratamente, e gli ordina di “smetterla con quel dispendio di sangue”, prescrivendogli “un cataplasma assai leggero e semplice” da applicare sullo stomaco. Neanche a parlarne:

E io gli risposi che, quanto al mio sangue, non ero padrone di fare a questo o quel modo, perché fino a quando il dio mi ordinava di togliermelo, io avrei fatto la sua volontà, volente o nolente, anzi giammai nolente.

Del resto, quando, di lì a poco, decide di applicarsi il farmaco di Satiro “sullo stomaco e sul petto”, deve constatare che era tutt’altro che un toccasana: perché la conseguenza è “un tremendo raffreddore di petto, accompagnato da una tosse continua e violenta” (III 8-11). Non diversamente accade in occasione del tumore: un enorme bubbone all’inguine, pieno di pus e accompagnato da tremendi dolori e febbre. I medici

ne dissero di tutti i colori: chi voleva incidere, e chi voleva cauterizzare con farmaci [...]. Il dio però era di avviso opposto: resistere e lasciar crescere il bubbone. E chiaramente, dovendo obbedire o ai medici o al dio, c’era poco da scegliere, [...] perché le sorgenti di quel flusso umorale si trovavano verso l’alto, e quei tali giardinieri non sapevano affatto attraverso quali canali bisognava istradarlo.

Quattro mesi dura quella resistenza; e quando l’inflamazione tumorale è al culmine, il Salvatore interviene a consigliare in sogno un unguento che, spalmato, fa scomparire il bubbone. I medici, ammirati da tanta sapienza divina, pensano, “poiché il dio ha avuto piena soddisfazione”, di poter almeno intervenire con un taglio per “sistemare la cavità che si era formata“. “Ma egli non volle concedere loro neppure questo”: un sogno ordina di spalmarvi sopra un uovo, e tutto si ricompone esattamente com’era (I 61- 68).

In occasione di una tremenda crisi nervosa (III 16-20)⁶⁵, un medico, chiamato a provvedere, perde la testa, e pensa di dargli del cibo. Ma un sogno interviene a prescrivere di pregare in un vicino santuario di Zeus, suggerendo “in maniera chiara anche la formula della preghiera”. “Montai a cavallo, andai, e pregai; e prima ancora di rientrare tutto quello sconquasso era cessato”.

Un sacrificio nel medesimo santuario si rivela risolutivo in altra circostanza in cui Aristide, alle prese con “fastidi alla zona faringea, tormentata da una pustola persistente, e irritata da qualsiasi cosa con cui venisse a contatto”, non tiene conto del parere dei medici, che

consigliano gargarismi e accurata copertura, ma di quello del dio: e il santuario viene raggiunto affrontando un disagiata viaggio funestato da una violenta tramontana (V 9-10).

La medesima sfiducia nei confronti della medicina non onirica si manifesta altrove, in un episodio accaduto molti anni dopo (I 53-57): un medico, chiamato a dire la sua su certi indefinibili disturbi di Aristide (“stavo così male che mi sarei contentato di sopravvivere fino all’indomani”), vorrebbe, “per quel tanto che poteva capirne”, dargli aiuto. Ma non appena viene a sapere che i sogni prescrivono digiuno, “da persona saggia qual era si arrese di fronte al dio; e solo in lui io riconobbi il vero medico all’altezza dei miei bisogni (τὸν ἀληθινὸν καὶ προσήκοντα ἡμῖν ἰατρόν), e ai suoi ordini obbedii”. Eppure, all’interno e fuori del contesto pergameno, Aristide vive attorniato da medici: molti di essi, suoi amici, lo accompagnano trepidanti in occasione dello spettacolare bagno nel Melete⁶⁶, suoi amici sono i medici Eracleone (presente al Melete) e Porfirione (Aristide lo sogna in V 12 e V 24), non ignaro di medicina (I 75) è il proprio istitutore Zosimo, l’unica persona per la quale Aristide ha qualche vago moto di affetto; ad un medico ricorre quando ha la crisi nervosa (III 18), quando ha la faringite (V 9), quando ha disturbi all’addome (I 57), quando deve farsi un clistere (I 73); medici frequentano la sua casa quando è colpito dalla peste, e anzi, in mancanza, si serve di loro come inservienti (II 38), e medici egli invia quando, essendo lontano, si ammala la giovane Filumena, sua familiare (V 19)⁶⁷. I medici popolano i sogni di Aristide non meno della sua vita: in sogno gliene compaiono due che discutono di bagni richiamandosi all’autorità di Ippocrate, e poi sogna di narrar loro il sogno appena visto in precedenza (V 49-52); un altro, a lui molto familiare, il già citato Teodoto, gli compare in sogno nell’atto di ripulirgli una ferita con il bisturi (I 13), di discettare sulla necessità o meno di praticargli un salasso (I 55-56), e si trova con lui, trasferito ad Atene, persino

nel ‘grande sogno’ ateniese’ (V 56-67), che è la più straordinaria narrazione onirica ‘autentica’ che l’antichità ci abbia trasmesso⁶⁸.

La verità è che affidarsi alla comune esperienza dei medici, alla medicina corrente, significherebbe per Aristide ridursi al livello della comune umanità, e ridimensionare la propria incrollabile convinzione di costituire un caso eccezionale, come retore e anche come malato. I sogni sono per lui la via di una comunicazione con la divinità che attinge talvolta l’intensità dell’esaltazione mistica (II 32-33), ma anche lo strumento per esibirsi come il protagonista di una esperienza privilegiata, l’oggetto costante di una sollecitudine particolare, il beneficiario di un rapporto che non ha l’eguale per intensità e durata e varietà di implicazioni. In base a tale convinzione, è naturale perciò che egli viva proteso a captare nei sogni, quotidianamente, le direttrici della sua vita intellettuale e materiale, compresa la cura di un corpo squassato da tutte le malattie; così come è naturale che le indicazioni oniriche siano condizionate dalla realtà e dal sapere medico corrente.

Dal sogno alla medicina

Gli ‘ordini terapeutici’ di Asclepio giungono attraverso i sogni, in massima parte dello stesso Aristide, talvolta anche degli addetti al santuario, o di altri pazienti, o di amici, in un contesto che, istituzionalmente fondato sull’attività onirica, fa del sogno, e della sua interpretazione in senso medico, il centro dei propri interessi e delle proprie ansie. Asclepio può comparire direttamente al sognante (ma Aristide vanta anche l’esperienza di avere visto in sogno altre divinità guaritrici, come Apollo, Serapide “assiso come nelle statue”, Iside)⁶⁹, ed esprimere in forma esplicita la propria prescrizione, secondo un modulo arcaico di teofania onirica rimasto sempre operante nella cultura greca, ma assunto ad esperienza canonica nella prassi incubatoria: gli ingiunge, la prima volta che gli compare, di camminare a piedi nudi (II 7), gli prescrive a viva voce l’“unguento regale” (III 21),

gli concede, in una indistinta unità fisionomica con il padre Apollo, ancora 17 anni di vita, ordinandogli per il momento di fare un bagno nel fiume Melete (II 18), lo “rivolta bruscamente verso la sponda esterna del letto” in un momento in cui Aristide, affetto dalla peste, è convinto di essere ormai giunto alla fine (II 40), gli si mostra in compagnia di Serapide, “entrambi di meravigliosa bellezza e grandezza” (III 46)⁷⁰, gli compare in occasione della malattia di Zosimo, e per tre volte Aristide lo supplica, tenendogli la testa, di salvargli il fedele istitutore (I 71)⁷¹. Talvolta sono parole udite o lette in sogno a contenere l’esplicita prescrizione terapeutica: quella di bere l’assenzio misto ad aceto come antidoto alla morte è espressa dallo stesso Aristide che la annuncia in sogno ad un gruppo di suoi compagni biancovestiti (II 30-31); quella di fare un bagno marino con certe modalità è desunta dal colloquio onirico di due medici che discutono di Ippocrate e delle sue idee sulla balneazione (V 49-52); una voce gli suggerisce, promettendogli la guarigione, il viaggio ‘rituale’ alle terme dell’Esepo, nel decimo anniversario della malattia manifestatasi per la prima volta proprio in quel luogo, con parole che egli vede anche incise, e la stessa voce lo mette dopo qualche giorno sulla via del ritorno (IV 1-7); la lettura di una inequivoca frase in un libro imprecisato dà inizio al lungo periodo dell’astinenza dal vino, mentre un passo dell’opera di Antistene *Sull’uso del vino* pone termine all’astensione (III 30-33); e la proibizione della carne bovina viene dedotta da un oracolo onirico che concede vita al suo amico e istitutore Zosimo “finché vive la mucca dei campi” (III 37).

Ordini espliciti da parte di figure oniriche, chiari responsi oracolari, voci incorporee distintamente udite in sogno, non richiedono se non la volontà – che Aristide ha fermissima – di porre in atto le indicazioni ricevute. L’esegesi interviene invece nei molti casi in cui le rappresentazioni oniriche non assumono una dimensione così manifestamente prescrittiva. Si offre allora la possibilità di valutare l’interpretazione che Aristide dà dei propri sogni, sia direttamente,

tutte le volte che ne enuncia i criteri, sia in forma indiretta, attraverso una verifica a posteriori delle scelte operative che essi determinano. Sognare di essere sporco (I 7), o di vedere un amico retore che esce raggiante dal bagno (I 34), si traduce in un'ovvia indicazione di fare il bagno, e viceversa, la visione di alcune persone sospette che gli si avvicinano armate di pugnale mentre si trova alle terme comporta una interdizione (I 22); dal sogno di alcuni barbari che lo tengono in loro potere, ed uno di essi gli versa in gola qualcosa che chiama "acidità", si deduce plausibilmente la necessità di vomitare (I 9), come pure dal sogno in cui gli pare di aver ingoiato un osso (I 28); e la visione della dea Atena che gli compare con l'egida in mano, bella e grande come la statua di Fidia, e gli ricorda la protezione da lei accordata ad Odisseo, si riduce, attraverso una singolare catena associativa (la dea è protettrice dell'Attica, regione produttrice di un miele rinomato), nella prescrizione di un benefico clistere di miele attico (II 40-43): che peraltro entrava comunemente nella composizione dei clisteri.

I casi più interessanti sono quelli in cui l'interpretazione si fonda su associazioni di idee suggerite alla coscienza vigile dalle immagini oniriche. Aristide mostra in generale una spiccata tendenza a concentrare la propria attenzione, ai fini esegetici, su un singolo elemento – e precisamente quello che più si presta ad una lettura medica – e a caricarlo di tutto il peso semantico, anche se si tratta di un particolare irrilevante nell'economia di visioni oniriche complesse. Così, per esempio, il cavallo che gli appare sulla spiaggia, e che gli evoca l'idea di una cavalcata – una terapia in uso nell'Asclepico di Pergamo, come abbiamo visto – non è che un singolo elemento all'interno di un sogno angoscioso (III 3-6) in cui gli pare dapprima di essere naufrago su una zattera nel mare egiziano, poi di attraversare la città di Alessandria, e infine di sentire con grande sorpresa i bambini di una scuola che cantano certi versi da lui composti in onore di Asclepio. Il medesimo procedimento interpretativo risulta

ancor più evidente nel sogno dei due imperatori (I 46-50), dove la prescrizione di vomitare è desunta – per un dichiarato processo associativo – dal ricordo “della terra scavata e asportata” durante lo scavo di un fossato attorno alla città: non più che un lampo nella totalità di una complessa trama onirica che si snoda in azioni e dialoghi.

Come si vede, l'ermetica aristidea non ha nulla di eccezionale, fondata com'è sulla decifrazione di valori simbolici abbastanza ovvi, o su elementari richiami analogici e associativi. Così come nulla di eccezionale ha la terapeusi consigliata in questo periodo nel santuario di Pergamo, e quella che Aristide ricava autonomamente dai propri sogni. Eccezionale appare invece l'integrazione dei diversi fattori che consentono ad Aristide di sopravvivere ad un malessere che sembrava mortale. Nel santuario egli ha trovato assistenza medica ma anche sostegno psicologico. Il ricorso ai sogni, proprio della pratica incubatoria, da un lato gli ha fornito, magari con la solerte collaborazione di qualche medico o sacerdote, le cure che la medicina del tempo considerava adeguate ai suoi disturbi, dall'altra ha chiamato in causa la tendenza autoterapeutica della psiche (*Selbstheilungstendenz der Psyche*)⁷², espressa nei sogni ma potenziata dall'essere ridotta sotto l'egida della volontà divina; i colti frequentatori del santuario, che è dotato di una biblioteca, di un teatro, e di vari centri di aggregazione, hanno contribuito in maniera decisiva alla sua resurrezione intellettuale incoraggiandolo in tutti i modi a riprendere l'attività retorica interrotta dalla malattia e conflittualmente vissuta⁷³, offrendogli il sostegno della loro competenza e l'uditorio per le sue esibizioni, e aiutandolo a superare le prevedibili *défaillances*⁷⁴; le pratiche culturali e terapeutiche gli hanno dato occasione, ispirandogli discorsi e carmi in onore del dio protettore, di esplicitare varie forme di attività letteraria; il sistema culturale medico-religioso rappresentato dall'Asclepieo è persino riuscito a contenere entro limiti di tollerabilità sociale comportamenti che al di fuori dell'istituzione non si sarebbe esitato a definire aberranti⁷⁵.

Il 'caso Aristide'⁷⁶ costituisce un esempio, unico nella sua straordinaria documentazione umana e letteraria, di 'guarigione' sorretta dalla fede, ma determinata da un singolare intreccio di fattori medici, psicologici, sociali e culturali.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. Per una visione d'insieme cf. GUIDORIZZI G. (ed.), *Il sogno in Grecia*. Roma-Bari, Laterza, 1988.
2. Il rito dell'incubazione, e la varia terminologia ad esso pertinente, sono attestati in Grecia piuttosto tardi (non prima del *Pluto* di Aristofane, 388 a.C.), certo più tardi della loro pratica e diffusione.
3. Gli antichi documenti relativi all'incubazione, prima pagana e poi cristiana, sono stati raccolti e studiati da DEUBNER L., *De incubatione capita quatuor*. Lipsiae, Teubner, 1900. Per le sopravvivenze di questo rituale in epoca moderna e persino ai nostri giorni si veda HAMILTON M., *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*. London, 1906; NICOSIA S. (a cura di), *Elio Aristide. Discorsi Sacri*. Milano, Adelphi, 1984, p. 193 n. 41. p. 193 n. 41.
4. *Iliade* IV 194. Alla guerra di Troia partecipano i suoi figli Podalirio e Macaone, anch'essi abili medici (cf. *Iliade* II 729-733, XI 517-518).
5. Su Asclepio e il suo culto, dalle origini fino alla fine dell'antichità, rimane fondamentale, malgrado la datazione, l'opera dei coniugi EDELSTEIN E., EDELSTEIN L., *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*. Voll. I-II, Baltimore, The John Hopkins Press, 1945 (rist. New York, Arno Press, 1975). Il I vol. raccoglie e traduce le più significative testimonianze (= Test.), il II è dedicato alla storia del culto e alla sua diffusione in innumerevoli santuari. Per una più ampia e aggiornata valutazione dei dati archeologici, cf. MARTIN R. – METZGER H., *La religion grecque*. Paris, Presses universitaires de France, 1976, pp. 62-109.
6. NESTLE W., *Storia della religiosità greca*. Firenze, La Nuova Italia, 1973 (ed. orig. in tre volumi, Berlin, de Gruyter, 1930-1934), p. 352.
7. E documentata nella serie degli *Altertümer von Pergamon*, presso l'editore de Gruyter di Berlino.
8. von ZIEGENAUS O. und DE LUCA G., *Das Asklepieion*. Voll. 1-4, Berlin 1968-1984 (*Altertümer von Pergamon* XI, 1-4).

9. von HABICHT CHR., *Die Inschriften des Asklepieions*. Mit einem Beitrag von WÖRRLE M., Berlin 1969 (Altertümer von Pergamon VIII, 3).
10. I nn. 75, 76, 77, 91, 116, 117, 127, 132.
11. Questa è, più o meno, la datazione dell'iscrizione; ma potrebbe trattarsi della copia di un testo più antico (WÖRRLE pp. 169-170).
12. E del tutto integrata la pubblica, nella forma stabilita da R. Herzog, un'opera pur rigorosa come quella di Habicht. Personalmente mi rifiuto di prendere in qualsivoglia considerazione versi integrati del tipo di quello iniziale [κληθεῖς ἐν νυξίν τε καὶ ἡμασι πολλῶν] [παύσας], e di molti altri del carne.
13. Ma le analogie con passi della sua opera, di cui diremo, sono più presenti nelle parti ricostruite che non in quelle leggibili. Fondandosi esclusivamente su queste ultime, JONES C. P., *Epigraphica IX*. Zeitschr. Papyr. Epigr. 2004; 146: 95-98, ha ribadito come "più economica" l'ipotesi di una attribuzione ad Aristide.
14. Per un dettagliato commento a questa iscrizione rinvio a GIRONE M., *Ίάματα. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici. Con un contributo di Maria Totti-Gemünd*. Bari, Levante editore, 1998, pp. 140-146.
15. MÜLLER H., *Ein Heilungsbericht aus dem Asklepieion von Pergamon*. Chiron 1987; 17: 193-233.
16. Di lui si conosceva già (n. 127 Habicht) la dedica, "per indicazione di un sogno", di un altare alla divinità Eurostia ("Buona Salute").
17. L'espressione πάτριος θεός in VI p. 41 Kühn (tutte le citazioni di Galeno faranno riferimento al volume e alla pagina di questa edizione) = Test. 413, e XIX p. 19 = Test. 458 Edelstein.
18. Di un'altra opera (LIII *Panegirico per l'acqua di Pergamo*) ci rimangono soltanto i paragrafi iniziali.
19. Ed. delle 53 orazioni di Aristide (alcune sono spurie): LENZ F. W. – BEHR C. A. (Lugduni Batavorum, Brill, 1976-1980) per I-XVI, KEIL B. (Beroni, Weidmann, 1898) per XVII-LIII. Traduzione integrale: *P. Aelius Aristides. The Complete Works*. Translated into English by BEHR C. A., Leiden, Brill, vol. I, *Orations I-XVI*, 1986, vol. II, *Orations XVII-LXIII*, 1981. I sei *Discorsi sacri* (Ἱεροὶ λόγοι), l'ultimo dei quali mutilo, occupano nell'ed. standard i numeri XLVII-LII. Per comodità li indicheremo con I-VI.
20. Sintetico, perché ne ho scritto fin troppe volte. Per più ampie notizie e riferimenti bibliografici rinvio alla mia traduzione dell'opera, con note ed ampia introduzione: *Elio Aristide. Discorsi sacri*. A cura di NICOSIA S., Milano, Adelphi, 1984 (Piccola Biblioteca 162).
21. È questo il normale itinerario di chi si ricovera nei santuari incubatori: cf. Test. 406, 422, 438, 582, 585 Edelstein.

22. Questo doveva essere il termine in uso a Pergamo, anche se non attestato nella *lex sacra* pergamena: che però documenta, coerentemente, ἐγκοιμητήρια ‘dormitori’ (II. 11, 12, 18, 27), ἐγκοιμώμενος ‘incubante’ (I. 14). Aristide usa, per conto suo, κατάκλισις (II 80, III 7) (non attestato altrove con questo significato specifico), e il verbo ἐγκατακλίνομαι (II 71, III 7), attestato invece per es. in ARISTOFANE, *Pluto* 621.
23. Ad Epidauro invece perlopiù ἄβατον, ‘luogo inaccessibile’, a Lebena ἄδυτον ‘luogo impenetrabile’. La *lex sacra* distingue (cf. HABICHT p. 178) un “grande” da un “piccolo dormitorio” (μέγα /μικρόν ἐγκοιμητήριον).
24. Analoga violazione del rituale esibisce durante il rito della “fangatura” (II 73-76, vd. oltre). Che la prima notte in cui si presenta al santuario per l’incubazione non sia lui a sognare, ma uno dei suoi accompagnatori, persona a lui carissima (II 9), è invece evento del tutto normale, se si considera che l’incubazione poteva anche aver luogo per interposta persona: cf. per es. il n. 21 degli *Iamata* di Epidauro (di cui diremo oltre, n. 52).
25. In II 72 esprime il rimorso di essersi lasciato fuorviare dall’interpretazione di suoi amici, pur “convinto di giudicare meglio di loro”.
26. Non faremo perciò una distinzione fra sogni incubatori e, diciamo così, privati, essendo Aristide come fedele di Asclepio abbastanza *sui generis*, e come sognatore in proprio abbastanza ligio alle pratiche templari.
27. Si veda NICOSIA S., *L’autobiografia onirica di Aristide*. In: GUIDORIZZI, *Il sogno* op. cit. (sopra, n. 1), pp. 173-189.
28. Aristide viene attinto (ma risparmiato) anche dalla peste del 165/6, detta “antonina” o “di Galeno”, che in varie recrudescenze decimò la popolazione dell’Impero. Il racconto di quella esperienza è in II 38-44.
29. Cf. BOWERSOCK G. W., *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford, Clarendon Press, 1969, pp. 71-75.
30. Cf. I 65, II 7, 80, III 1-6.
31. Cf. I 24-26, 27, 36-40, 54-57, 60, V 42.
32. Cf. I 9, 15, 28, 32, 46-50, 53, 54-55, 65, IV 5, 6.
33. III 30-40.
34. III 24.
35. II 43.
36. Unguenti e impiastri vari: I 66, 68, II 10, 71, III 6, 15, 21-23, 25, 26.
37. II 10, 11-14, IV 5, 6.
38. I 73, II 43.
39. I 28, II 47-48, III 7-9.
40. Si veda per es. GALENO XIV, pp. 160-163.

41. Una sorta di panacea escogitata da Filone di Tarso, che ne espose la ricetta in tredici distici riportati da GALENO XIII, pp. 267-269.
42. Anch'esso descritto da GALENO XIII, pp. 778-780.
43. Cf. EDELSTEIN II, pp. 139-180, *passim*.
44. Pur nella diversità dei presupposti fondamentali, una netta linea di demarcazione tra medicina scientifica, religiosa e magica non è possibile tracciarla, né per le età precedenti né per quella di Aristide: cf. LLOYD G. E. R., *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*. Torino, Boringhieri, 1982 (ed. orig. Cambridge Univ. Press, 1979), pp. 35-42. Fra i tanti rimedi in vario modo consigliati ad Aristide, uno solo mi sembra indirizzare verso il mondo magico: l'uso di "calzari egiziani, di quelli che portano i sacerdoti", come rimedio preventivo ad un preannunziato tumore: che in effetti non tarderà a manifestarsi (I 61).
45. Di BOULANGER A., *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*. Paris, de Boccard, 1923, p. 202.
46. Oltre ad Aristide, cf. MARCO AURELIO, *A se stesso*, V 8 = Test. 407 Edelstein, GALENO VI, pp. 41-42 = Test. 413; per Epidauro, in questo stesso periodo, l'iscrizione di Giulio Apella (*Inscriptiones Graecae* IV2 1, 126 = Test. 432), ll. 8-9 e 11-12 ("mi ordinò di esercitarmi nella corsa, [] di camminare scalzo2).
47. Il regime cui Aristide si sottopone procede a periodi: c'è l'epoca in cui consuma un solo pasto al giorno (III 27), quella dei vomiti la sera (III 24), dell'astensione dal vino (III 31-32), così come c'è il periodo in cui compie continui sacrifici (III 13).
48. II 47: "E in effetti i neòcori che erano in età di ricordare, e tutti quanti i devoti del dio e i ministri del culto, confessavano di non aver mai avuto cognizione, fino a quel momento, di uno che si fosse sottoposto ad un così tremendo salasso, se si eccettua Ischirone, il cui caso era sì eccezionale, ma pur sempre inferiore al mio".
49. Si tenga presente che il bagno, nel duplice aspetto terapeutico ed edonistico, assume nella civiltà antica un ruolo culturale per noi inimmaginabile.
50. Cf. GINOUVÈS R., *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*. Paris, de Boccard, 1962, pp. 355-361 e 367-373, e ancora, dello stesso studioso, *L'eau dans les sanctuaires médicaux*, nel vol. *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*. Actes du colloque organisé à Paris du 25 au 27 novembre 1992, édités par GINOUVÈS R., GUIMIER-SORBETS A.-M., JOUANNA J. et VILLARD L., Paris, de Boccard, 1994 (Bull. Corr. Hell., Suppl. XXVIII), pp. 237-243. La pratica balneare è forse l'aspetto che emerge con maggiore evidenza

dalla lettura dei *Discorsi sacri*. Ad alcuni di questi bagni paradossali sono dedicate alcune sezioni dell'opera (II 48-59 e 71-82, V 49-55); e ancora nell'impressionante "diario" con cui si apre l'opera (I 5-57), ma che è da collocare nel 166, quando Aristide ha 49 anni, emerge che la sua preoccupazione principale è ancora se deve fare il bagno o astenersene (*ἀλουσίᾳ*), e come lo deve fare. Il "diario" è costituito dalla registrazione quasi quotidiana, in un arco di 40 giorni, dei sogni di Aristide e delle indicazioni terapeutiche che essi contengono (bagni e astensione, digiuno, vomito, ecc.). L'assoluta "autenticità", garantita dalla notazione disordinata e provvisoria, e dall'assenza di qualsiasi intento di esposizione sistematica e chiarificatrice, ne fa un documento unico nel mondo antico.

51. Nei casi estremi, Aristide si salva convincendosi che la morte – per i fatti suoi – di una qualche persona a lui vicina, altro non era che il sostituto della propria: un meccanismo psicologico di cui ho rintracciato testimonianza presso vari autori: *È morto al posto mio: da Elias Canetti a Elio Aristide*. Studi Italiani di Filologia classica 2008; 100 (di imminente pubblicazione).
52. Mi riferisco alle famose *Guarigioni di Apollo e Asclepio*, brevi resoconti epigrafici di una settantina di miracoli operati dal dio ad Epidauro ma elaborati dai sacerdoti, secondo una precisa strategia di accreditamento del santuario e del suo indiscutibile ruolo risanatore (*Inscriptiones Graecae* IV2 1, 121-122 = Test. 423 Edelstein; quelle cui qui ci riferiamo sono i nn. 18, 5, 19, 15, 1, rispettivamente). Ma è significativo che una lunga iscrizione, sempre da Epidauro, fatta incidere nel II sec. d.C. da un certo Giulio Apella (cit. sopra, n. 46), soggiornante nel santuario per disturbi di stomaco, documenti soltanto la prescrizione di diete, bagni, sacrifici, corse a piedi ed esercizi fisici: più o meno come, a Pergamo, il suo contemporaneo Aristide. Nel corso del tempo, "il dio deve aver studiato medicina" (J. Ilberg), non soltanto a Pergamo, ma anche ad Epidauro.
53. Un'altra dedica (n. 139 Habicht) accenna soltanto alla terapia ("sottoponendosi ad un salasso sotto il muscolo"), senza ulteriori particolari.
54. In fondo, l'unico che ci parla della guarigione, ad opera di Asclepio, di una strana malattia (uno sviluppo eccessivo del corpo), è GALENO, VI p. 869 = Test. 459 Edelstein.
55. XVIIIB, p. 137 = Test. 401 Edelstein.
56. Ma di tale proficua integrazione fornisce accurata documentazione (letteraria ed epigrafica), anche per l'età precedente, PERILLI A., *Asclepio e Ippocrate, una fruttuosa collaborazione*. In: MARCONE A. (ed.), *Medicina e società nel mondo antico*. Firenze, Le Monnier, 2006, pp. 26-54. Più in generale: HORSTMAN-SHOFF H. F. J. – STOL M. (edd.), *Magic and Rationality in Ancient Near-Eastern and Graeco-Roman Medicin*. Leiden-Boston, Brill, 2004.

57. XIX pp. 18-19 = Test. 458 Edelstein. Altrove lo stesso Galeno mostra di prestare ascolto, nella pratica professionale, ai suggerimenti di origine onirica: cf. X pp. 609 e 972, XI pp. 314-315, XVI pp. 222-223.
58. Aristide lo chiama quando un sogno gli ordina di bere assenzio in quantità smodate (II 34), ed è lui a mettere in atto una forma di meloterapia (IV 38), di cui diremo; per la presenza di Teodoto nei sogni di Aristide vd. oltre, p. **
59. Sono in numero di due, responsabili del buon ordine e coadiutori del sacerdote (ἱερεὺς), che è invece unico, e detentore di una carica che si trasmette ereditariamente all'interno della medesima famiglia. I neòcori svolgono, a giudicare almeno dalla testimonianza di Aristide, un ruolo di primo piano nell'assistenza agli ammalati.
60. Cf. II 35: "Avevo la consuetudine di comunicare a lui quasi tutti i miei sogni".
61. Aristide abita, durante il soggiorno a Pergamo, nella sua casa (II 35 e 46), lo sogna spesso (I 58 e 76) e riceve da lui racconti di sogni che lo concernono (III 14).
62. Altrove (IV 42) lo stesso Teodoto riferisce ad Aristide un sogno fatto da un altro devoto, che ispira al nostro retore, che aveva anche velleità poetiche, la composizione di un carne dedicato ad Eracle-Asclepio.
63. Per una visione d'insieme sulle molte forme della musicoterapia in Grecia cf. PROVENZAA., *La musicoterapia nella Grecia antica*. Tesi di dottorato Università di Palermo, 2005-2006. Analogo sollievo Aristide sperimenta, contro il mal di denti, attraverso la recita di uno dei suoi discorsi dedicati al dio (IV 30): una forma di logoterapia attiva che è una conquista della medicina laica, ma che appare recepita e messa in atto nell'Asclepieo di Pergamo (cf. NICOSIA 1984, pp. 18-19 e 25).
64. Una divinità minore della cerchia di Asclepio.
65. "Il mio corpo subiva stratte in tutte le direzioni, e le ginocchia spinte verso l'alto andavano a sbattere contro la testa, e le mani non mi riusciva più di tenerle ferme, ma si abbattevano pesantemente sul collo e sul volto, e il petto veniva spinto in fuori mentre la schiena si incurvava a sua volta come vela piegata dal vento" (III 17).
66. Vd. sopra.
67. Né più né meno di come avveniva prima che si convincesse che Asclepio è il suo vero medico: a Roma, durante il disastroso soggiorno, si sottopone a violente cure mediche (II 63-64: purgazioni con l'elaterio, interventi chirurgici, teriache), e di ritorno consulta, invano, medici e maestri di ginnastica (II 5, II 69).
68. Cf. NICOSIA S., *Sogno di un nevrotico di mezza età (Elio Aristide, Discorsi sacri, V 56-67 Keil)*. "Oqμoς 2007: 9: 261-275.

69. Rispettivamente II 18, III 47, III 45-46. Ed altre ancora: Hermes “con l’elmo di cuoio in testa” (IV 40, cf. IV 57), Telesforo “nell’atto di danzare attorno al mio collo” (III 23), Atena (II 41), Zeus (IV 40), Dioniso (IV 40), e persino gli dèi inferi (III 47).
70. Altrove sogna che Serapide con un bisturi in mano gli pratica un’incisione tutt’intorno al volto (III 47), o gli mostra “le scale che delimitano il mondo sotterraneo da quello superiore” (III 48).
71. A queste teofanie si aggiunga il fatto che per Aristide, in generale, vedere in sogno il console Salvio, o altri, significa vedere Asclepio “sotto le sembianze di Salvio” (II 9).
72. Per gli aspetti psicologici dell’incubazione si veda MEIER C. A., *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*. Zürich, Rascher, 1949 (Studien aus dem C. G. Jung-Institut, 1), trad. ingl. *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*, Evanston 1967.
73. Cf. NICOSIA S., 1984, pp. 26-27.
74. Ho cercato altrove, sulla base delle testimonianze letterarie, archeologiche ed epigrafiche, di ricostruire questo aspetto dell’Asclepieo pergameno come centro di vita intellettuale: NICOSIA S., *Elio Aristide nell’Asclepieo di Pergamo e la retorica recuperata*. Palermo 1979 (Università di Palermo, Istituto di Filologia greca, Quaderni 7).
75. Si può essere tentati di dire che il dio, oltre alla medicina (cf. sopra, n. 52), ‘abbia studiato’ anche psicologia.
76. Fra gli studi dedicati al “caso Aristide” negli ultimi decenni vorrei segnalare il capitolo (“La maladie comme preuve d’existence: l’aventure d’Aelius Aristide et ses interprétations”) con cui GOUREVITCH D. apre il suo *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*. Roma 1984 (Bibl. Ecoles Franç. Ath. et Rome, fasc. 251), pp. 17-71 (include un par. sull’*Autobiografia* di Libanio, che di Aristide fu, a distanza di due secoli, imitatore, nell’arte come nella vicenda esistenziale). Scarsi motivi di interesse ha invece il contributo recente di HORSTMAN-SHOFF M., *Aelius Aristides: A Suitable Case for Treatment*. In: BORG B. E. (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*. Berlin-New York, de Gruyter, 2004, pp. 277-290.

Correspondence should be addressed to:

Salvatore Nicosia, Università degli Studi di Palermo, Facoltà di lettere e filosofia, Dipartimento Aglaia. Studi greci, latini e musicali. Tradizione e modernità, Viale delle Scienze Ed.12 90128, Palermo, I.