

Articoli/Articles

OSTETRICHE NELL' ANTICA GRECIA

LUIGI ARATA

Università degli Studi di Genova, I

SUMMARY

MIDWIFES IN ANCIENT GREECE

The article deals with the evidence about obstetrics and in particular midwives in ancient Greece. The substantives which mean "obstetrician" in Greek are quite numerous, but the most attested and common is μαῖα. This work examines all the tasks which were connected with this profession (e.g. in the legal field).

Per indicare la levatrice¹ il termine greco più comune è μαῖα. Esistono però accanto a μαῖα alcuni sinonimi: ὑφαιρέτρια, ὀμφαλοτόμος, ἀναγέτρια, μαιεύτρια, λοχεύτρια, μογοστόκος, λοχεία.

1. ὑφαιρέτρια - ἀναγέτρια

Queste due parole sono *hapax* attestati solo dai lessicografi. ὑφαιρέτρια² deriva dal verbo ὑφαιρέω alla cui radice è stato aggiunto il suffisso femminile -τρια. ὑφαιρέω significa "prendo/ tolgo da sotto, sottraggo" (poi si specializza nel significato di "uccido" e, al medio, di "rubo, mi approprio") e, anche se non sembra attestato spesso in relazione al lavoro delle ostetriche, è chiaro che ὑφαιρέτρια significhi in prima istanza qualcosa come "colei che tira fuori (il bambino) di sotto": cfr. Platone, *Teeteto* 161a3-4: ἐάν τις τοῦ [=μητρὸς] ὡς πρωτοτόκου αὐτοῦ; [=παιδίον] ὑφαιρή.

Key words: Obstetrics - Midwifery.

Non così scontata l'etimologia di ἀναγέτρια³: Esichio sostiene che la μαῖα attica sia chiamata così dai Tarantini. Evidentemente, dobbiamo aspettarci che la parola non abbia un verbo corrispettivo in lingua attica (dato che Esichio non lo ricorda insistendo sulla identità di significato con μαῖα), ma allo stesso tempo dovrebbe poter essere chiaro da quale radice (quasi sicuramente verbale) deriva la prima parte della parola. Effettivamente, esiste un verbo dorico, ἀναγέομαι, corrispondente all'attico ἀνηγέομαι, ma il suo significato pare avere poca attinenza al campo di lavoro dell'ostetrica. ἀνηγέομαι, infatti, significa "passo in rivista, descrivo" oppure "mi avanzo". Non sembra neppure molto coerente col senso che la parola ha secondo il lessicografo la quasi certa presenza di ἀνά, che come preverbio pieno esprime prima di tutto l'idea di "salire" o "risalire" (in senso concreto "salire", "ritornare sui propri passi"; in senso astratto "ricominciare", "riprendere") e come preverbio vuoto insiste sia sul punto di partenza dell'azione sia sullo sforzo speso dall'agente per portarla a compimento⁴. Anche a voler prendere ἀνά in quest'ultima accezione, non si capirebbe la scelta di ἡγέομαι (il corrispondente greco del latino *duco*), che vuol dire: "precedo, sono guida, comando, penso", tutti significati che non hanno una connessione perspicua con l'attività della μαῖα.

Si potrebbe addirittura ipotizzare che la glossa stessa sia stata fraintesa da Esichio e che la parola originaria fosse diversa o meglio che al posto di ἡγέομαι si debba pensare ad un composto di ἄγω (anche se ἀνάγω non è mai attestato in questo ambito e l'unico significato che potrebbe andare bene, "conduco via", pare alquanto generico).

2. ὀμφαλητόμος/ὀμφαλοτόμος.

La parola ὀμφαλητόμος/ὀμφαλοτόμος ha una etimologia trasparente: essa è formata⁵ da ὀμφαλός (latino *umbilicus*, *umbo*) "ombelico" (e per analogia, come in latino, vale anche per "umbone (dello scudo)") e da τέμνω "io taglio"⁶. Da questa formazione si sono in un

secondo tempo ricavati: ὀμφαλητομία/ὀμφαλοτομία (cioè “taglio ombelicale”⁷) e ὀμφαλοτομέω (“io taglio il cordone ombelicale”). La prima attestazione è in un frammento lirico ipponatteo (fr.33 Degani):

*τίς ὀμφαλητόμος σε τὸν διοπλήγα
ἔψησε κάπελουμεν ἀσκαρίζοντα;*

Si tratta probabilmente di una irosa apostrofe a Bupalò, il rivale in amore e nemico personale di Ipponatte, in genere identificato dalla tradizione (forse arbitrariamente) con lo scultore fiorito verso la metà del VI secolo⁸. L'intenzione chiaramente denigratoria si avvale qui, come altrove nel poeta di Efeso, di una lingua aspra e scabra⁹.

Il registro linguistico volutamente basso del vocabolario ipponatteo fa pensare che anche ὀμφαλητόμος avesse una connotazione triviale¹⁰, il che potrebbe essere confermato anche dal fatto che Aristofane di Bisanzio nel suo Περὶ συγγενικῶν ὀνομάτων¹¹ sosteneva che la parola avesse origini dialettali ioniche e in quel dialetto fungesse come corrispondente dell'attico μαῖα¹².

La parola in effetti riappare anche in un poeta più tardo, Sofrone (470-406 a.C.), in un frammento, fr.66 Hordern, citato da Ateneo 7.324e: anche Sofrone traeva i temi per i suoi mimi dalla vita quotidiana e tra le altre attività umane ritratte nella sua fresca poesia c'è pure la pesca. Il frustulo in questione riguarda proprio un pesce: τριγόλα ὀμφαλοτόμω¹³.

A comprendere questa espressione non aiuta l'esame del contesto di Ateneo, che semplicemente si limita a citare nomi di pesci che appaiono nella storia della letteratura greca, ma ricordare l'uso di sacrificare triglie alla dea Ecate, uno degli aspetti di Artemide Lochia, che presiedeva ai parti.

Comunque è fuori di dubbio che il contesto in cui doveva apparire l'espressione sofroniana era ancora una volta nient'affatto che epico: perciò la connotazione della parola ὀμφαλητόμος doveva essere

come già in Ipponatte se non gergo-dialettale, certamente almeno di livello informale. Ciò non toglie che non ancor del tutto persa la connotazione originaria si sia pensato di utilizzare ὀμφαλητόμος a parziale rimpinguamento dello scarso lessico scientifico (del resto questo non sarebbe il primo esempio di una parola che passa da un registro basso, o quanto meno informale, ad uno alto): la cosa sembra ancora più sicura se si tiene conto della creazione del sostantivo ὀμφαλοτομία e del verbo ὀμφαλοτομέω, con una quanto mai evidente tendenza a “scientificizzare” una radice attraverso l’uso di certi suffissi, capaci di conferire questa coloritura.

ὀμφαλητομία è attestata prima in Platone (*Teeteto* 149e1 e poi in Aristotele (*Ricerche sugli animali* 587a9) ma con significati differenti: in Platone è sinonimo di “ostetricia”, in Aristotele indica il momento del taglio del cordone ombelicale¹⁴ (l’esitazione tra questi due significati parrebbe confermare la recenziorità di questa formazione). Quest’ultimo significato appare anche in *Theologoumena arithmeticae* 61.9, opera attribuita a Giamblico (250-325 d.C.).

Il processo di scientificizzazione della parola dovette essere abbastanza precoce, comunque, se οjmfalhtovμοc appare in un trattato scientifico già nel *Corpus Hippocraticum*, per la precisione nel primo libro delle *Malattie femminili* 46 VIII 106.7. Il capitolo tratta nella sua ultima sezione del problema della permanenza del chorion all’interno della matrice: ciò avviene se il cordone si rompe oppure se ὀμφαλητόμος ἀμαθίη ὑποτάμη... τὸν ὀμφαλὸν τοῦ παιδίου πρόσθεν ἢ τὸ χορίον ἐξιέναι ἐκ τῶν μητρέων. La ἀμαθία che è rimproverata alla “tagliatrice di ombelichi” fa pensare che il profilo professionale della sua categoria non fosse molto alto e questo spiegherebbe anche come mai Ipponatte faccia riferimento ad una ὀμφαλοτόμος per deridere Bupalò: evidentemente scegliere una semplice “tagliatrice di ombelichi” invece che una vera e propria μαῖα significava per il neonato essere affidato non ad una professionista ma ad una se non incompetente, almeno poco esperta “infermiera”.

In effetti l'errore che le viene ascritto dall'autore ippocratico non è di quelli di poco conto. Il fatto che abbastanza spesso il taglio del cordone fosse operato da profani con il risultato di rendere pericoloso il parto sia per il bambino sia per la madre è confermato dal capitolo aristotelico, in *Ricerche sugli animali* 7.10, riguardante tale delicato atto chirurgico (Aristotele infatti parte dicendo: “la recisione del cordone è una parte dell'opera della *μαῖα* che non può essere compiuta senza una attenta riflessione” 587a9-10).

La figura professionale della *ὀμφαλοτόμος* probabilmente crebbe in autorevolezza col tempo, tanto che Sorano usa il verbo *ὀμφαλοτομέω* e il sostantivo nei suoi *Gynaecia* senza più alcuna altra connotazione se non quella puramente scientifica¹⁵.

3. *λοχία/λοχεία/λοχεύτρια*¹⁶.

Derivano tutt'e tre dalla stessa radice **λοχ/λεχ-*, che al grado normale dà *λέχομαι* “io giaccio” e *λέχος* “letto” (latino *lectus*)¹⁷ e al grado forte una duplice serie di parole, facenti capo a *λόχος* nelle sue due accezioni principali. *λόχος* infatti da una parte significa “agguato”, “insidia”, poi in senso più concreto indica “le soldatesche in agguato” ed infine “compagnia”, “coorte di pedoni”; dall'altra vuol dire “luogo dove ci si riposa”, “fatto del riposarsi, del mettersi a letto”, “parto” (ma in questo senso appare assai di rado: cfr. ad esempio Eschilo, *Agamennone* 137, *Supplici* 677 - evidentemente tale uso, secondario, è strettamente poetico). A partire da questo secondo significato si sono formati gli aggettivi *λόχιος* “di, del, da parto” (da cui *ἡ λοχία* “puerpera” e *τὰ λόγια λοχίη κάθαρσις* “purgazione puerperale o lochiale”), *λοχεῖος* “di, del, da parto” e *λοχαῖος* “di, da, per il parto”, “atto a nascondere, folto, lussureggiante” e il verbo *λοχεύω* “partorisco, assisto al parto” (da cui *ἡ λοχεία* “il partorire, ostetrica”, *λόχευμα* “parto, figlio, bambino”, *λοχεύτρια* “ostetrica”)¹⁸.

Vero, però, è che le due radici si sono confuse ed accade, ad esempio, che λοχᾶϊος significhi sì “relativo al parto”, ma anche “atto a nascondere, clandestino”. Il lessico di Liddell - Scott - Jones indica pure che i verbi λοχάω e λοχίζω possono avere tra i propri significati oltre a quello atteso di “tendere un agguato”, anche quelli attribuiti a λοχεύω, seppure molto raramente¹⁹.

Che λοχία possa significare μαῖα lo indica il lessico di Esichio (I 1311)²⁰ ma non sembra che questa accezione abbia avuto molto successo, anzi in realtà non pare che esistano casi in cui λοχία sia inteso in questo senso, se si eccettua un luogo incerto di un papiro non letterario contenente una lettera privata di un certo Fanios al suo amico Harthonis, datata al II secolo d.C.²¹

La missiva consta di una serie di istruzioni, tra cui anche:

- ἐπικέψαι τὴν μητέραν μ[ου]*
15 *καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὸν*
ἰατρὸν καὶ λοχιάδα[.
τὸ συνηλιγμένον [δί-
πλωμα ἐπαναγκασ[..
τον ἰατρὸν ταχέω[ε
20 *σφραγίσαι αὐτ[.....*
ψεῖς εὐθέως.

18 fortasse ἐπαναγκάσ[αε.

20-21 φορτασσε αὐτ[ὸ πέμ]ψεῖς.

L'ultima lettera leggibile di r.16 è quasi sicuramente una α, anche se è danneggiata. Una possibilità è leggere λόχια nel senso di “situazione post-parto” od anche “ricovero per parto”, ma l'assenza dell'articolo sembra contro tale interpretazione. Molto semplice (ma anche poco sicuro) è ipotizzare che dietro questa serie di lettere ci sia l'accusativo di λοχιάς, indicante una μαῖα da chiamare in aiuto con il dottore. In effetti in un papiro magico appare l'uso di Λοχιάς come epiteto di Ecate, probabilmente nel senso di “collaboratrice nel

parto”²². Inoltre, subito prima di λοχιάδα è nominato un medico: il fatto che costui sia conosciuto (cfr. l'uso dell'articolo) non gioca a sfavore di questa ipotesi, poiché potrebbe esservi un contrasto tra un medico già noto e una ostetrica ancora da trovare.

Quello che resta un mistero è perché mai occorran un medico e un'ostetrica. Apparentemente il medico deve apporre il sigillo ad un documento, il che va fatto con una certa urgenza: che utilità avrebbe in questo caso una λοχιάc? Ma soprattutto cosa potrebbe fare una ostetrica in una casa dove a giudicare dalle parole di Fantias non è imminente un parto? Fantias, infatti, non fa un minimo accenno ad una puerpera: eppure chiederebbe all'amico di rintracciare una ostetrica. L'unica donna che nomina e per la quale si intuisce ha qualche preoccupazione è la madre. Essa però deve essere già avanti con gli anni, se il figlio dimostra tanta autorevolezza nel gestire gli affari di famiglia da permettersi di rimproverare l'amico e amministratore in sua vece della sua proprietà (rr.3-5: μέμφομαι σε λειῶν χ[άριν/ τῶν κάκκων καὶ τῆς [δι/κακκίας...).

Se vogliamo mantenere l'ipotesi che al r.16 Fantias si riferisca effettivamente ad una λοχιάc, l'unica soluzione sembra essere quella di intendere questo termine in una accezione più vasta di quella di semplice “ostetrica”: potrebbe essere un'aiutante (peraltro è attestato che alcuni medici avessero accanto collaboratrici). Forse la madre di Fantias ha qualche malanno (ma non specificamente legato a questioni di gravidanza) ed ha bisogno di qualche controllo per il quale evidentemente è buona norma che il dottore, che anche Fantias conosce perché probabilmente è il medico di famiglia, venga accompagnato da una “mammana” la quale tenga per lui i rapporti con la paziente, magari anche esaminandola²³.

Se ci sia poi un qualche legame tra questa vicenda e il documento di cui si parla nelle righe successive (il δίπλωμα), è difficile da dire. L'unica ipotesi ragionevole che si può tentare è che la vicenda della

madre di Fantias, una donna verosimilmente anziana e che vive sola per lunghi periodi in quanto il figlio è via per affari, abbia qualche elemento in comune con quella di una donna anonima assalita e derubata in casa sua da una certa Tapesis e dalla sua ancella. Si tratta di un documento datato al 2 febbraio del 326 (P.Oxy. 51.3620, cfr. ibidem p. 945) contenente la petizione del marito ai *νυκτοετρατηγοί* affinché inviino a casa sua una *μαῖα* che certifichi lo stato di salute di sua moglie, così da poter utilizzare il documento davanti ad un tribunale. Comunque sia, è più probabile che tra la richiesta di ricercare un medico e una *λοχιάς* e la questione del documento non ci sia un diretto collegamento.

Si è detto che in un papiro magico appare una epiclesi di Ecate, *Λοχιάς*, col significato di “collaboratrice nel parto”. Molto più comune è la richiesta di aiuto nel parto ad Artemide Lochia²⁴. Artemide possedeva anche almeno altre due epiclesi simili: *Εἰλονεΐα* e *Εἰλειθυΐα*. Non sorprende il fatto che sia l’aiuto di Ecate sia di Artemide sia invocato durante il parto: infatti entrambe sono una personificazione dell’antica dea-Luna²⁵, come dimostra ad esempio la duplice identificazione di Britomarti²⁶, la dea-Luna venerata nella parte orientale di Creta, sia con Artemide²⁷ sia con Ecate²⁸.

Altre numerose fonti ricordano, inoltre, che Artemide Taurica possedeva vari appellativi, tra cui oltre a Tauropola²⁹, Dittinna³⁰, Ortia³¹, Toanzia e Trivia³² (soprannome che le diedero i Latini e che la collega vieppiù a Ecate, descritta da Esiodo, *Teogonia* 411-452 come un essere a tre corpi e tre teste e invocata in genere all’incrocio di tre strade) anche Ecate³³.

A quanto si sa, comunque, Ecate non sembra fosse mai coinvolta direttamente in vicende nelle quali occorreva una divinità che aiutasse una mortale a sgravarsi. In un caso almeno però le sue assistenti, le streghe tessaliche, per conto della irata Giunone, sono richieste di far ritardare il parto di Alcmena. Sembra che per ottenere questo effetto Era (in un’altra versione dello stesso mito) sedette a

gambe incrociate dinanzi alla porta della stanza dove era in travaglio la regina, con i lembi della veste annodati e le dita congiunte³⁴. Il metodo usato da Era è ancora in voga presso le fattucchiere nigeriane: le più progredite tra loro rafforzano la loro opera di magia celando nelle vesti lucchetti di importazione.

Secondo altri ancora, non furono Era né le streghe di Ecate per conto suo a fermare le doglie della sposa di Anfitrione, ma la stessa dea del parto Ilizia³⁵. Ilizia è più che una divinità autonoma³⁶ una delle epiclesi di Artemide, in qualche modo equivalente a quelle di Εἰλιονεία e di Λοχία³⁷.

Esistono alcune testimonianze che spiegano che Artemide sia diventata Ἐφορος del parto in quanto personificazione della Luna: l'astro, infatti, renderebbe più facile da sopportare il dolore del parto. Non c'è però accordo su quale fase lunare sia la migliore per partorire: la Luna piena secondo Plutarco³⁸, che cita anche il poeta lirico Timoteo di Mileto³⁹ il quale definisce la Luna ὀκυτόκος⁴⁰, ed Eustazio⁴¹; quella nuova secondo Eusebio⁴² e Porfirio⁴³. In effetti sembra sia vero che la Luna abbia qualche influsso sul movimento degli umori corporali e possa quindi ad esempio far ritardare o affrettare a seconda della sua fase non solo i parti, ma anche le evacuazioni mestruali⁴⁴. Addirittura ancora in tempi recenti si crede che la fase lunare possa determinare il sesso del nascituro e secondo una tradizione molto radicata si sostiene che i nati di Luna vecchia siano femmine, maschi quelli di Luna nuova.

Eustazio⁴⁵, dal canto suo, spiega (ma si tratta di una paraetimologia) l'epiclesi Λοχία col fatto che come dea della caccia Artemide è signora dell'arco (τόξος) e quindi anche del parto (τόκος). Alcuni antichi scoli esiodei⁴⁶ ricordano invece che Artemide nacque per prima e aiutò, come μάϊα, Latona, perché la madre si sgravasse di Apollo. Uno scolio alla terza *Olympica* di Pindaro, di mano forse di Triclinio⁴⁷, collega due epiclesi della dea, quella di Λοχία e quella di Ὀρθωσία (o Ὀρθία), perché Artemide ὀρθόει le partorienti.

Infine, Artemide in quanto μάϊα è riutilizzata come simbolo filosofico da Proclo che la oppone a Era nel suo commento alla *Repubblica* di Platone 1.95.2-7: come Era è causa della vita superiore, solo intellettuale, così Artemide è l'ostetrica di tutto ciò che è mescolato al corpo⁴⁸.

4. μογοστόκος

Come Ilizia, anche μογοστόκος è una tipica epiclesi di Artemide. Composto di μόγος "fatica" e τόκος "parto", potrebbe voler significare "che fa partorire nel dolore"⁴⁹. La c tra μογο- e -τόκος deve intendersi come un arrangiamento metrico (μογοστόκος, infatti, sarebbe stato un quadribraco, di difficile utilizzazione) piuttosto che come accusativo plurale (*μόγους). È d'accordo a questo riguardo anche Eustazio (*ad Il.* 1.749.20-21, 1. 663.21-23, 3.194.22-25). Esichio lo glossa con λοχεύτρια: μογοστόκος Είληθυία: (cioè Artemide) ή μογοῦσα και πονουμένη περι τὸς τοκετοῦς· τουτέστιν λοχεύτρια⁵⁰.

L'uso di questo termine non è molto diffuso: appare nell'*Iliade* a definire le Ilizie come Ilizia: nell'*Iliade* 11.269-272 si dice che Agamennone ha dolore così forte come quando una donna in travaglio è colpita dall'acuto dardo delle μογοστόκοι Ilizie⁵¹; a 16.187-188 si tratta dell'intervento della μογοστόκος Είλειθυία a portare alla luce Eudoro, figlio di Hermes e Polimela⁵²; a 19.101-105 Zeus ricorda il felice episodio della nascita di Eracle, alla quale presiede μογοστόκος Είλειθυία⁵³.

La presenza di μογοστόκος in *Iliade* ne spiega la fortuna nei commentatori dei poemi omerici, soprattutto Eustazio⁵⁴. La formula iliadica μογοστόκος Είλειθυία, di cui il plurale di 11.270 è sicuramente una innovazione successiva, riappare inalterata anche nell'inno omerico ad Apollo (97, 115).

La parola comunque non ha grande successo se si eccettua il poema tardo di Nonno. μογοστόκος appare negli *Idillia* di Teocrito (27.30) e in Licofrone (829)⁵⁵. Teocrito la usa ancora in senso proprio

come appellativo di Artemide, mettendone in evidenza il significato non proprio positivo, che forse va sentito in opposizione a quello molto più diffuso di Ilizia. L'idillio 27⁵⁶ è il dialogo tra Dafni e una fanciulla: il pastore vorrebbe convincerla ad intrecciare una relazione amorosa con lui, ma lei è restia a concedersi soprattutto perché teme di restare incinta e che lui, dopo aver goduto i suoi favori, la abbandoni. La fanciulla infatti così s'esprime: ὠδίνειν τρομέω· χαλεπὸν βέλκος Εἰληθυίης. Dafni le risponde: ἀλλὰ τεῆ βασίλεια μογοστόκος Ἄρτεμις ἐστίν⁵⁷. La donna che confessa il suo timore di fronte ai dolori del parto chiama Artemide Ilizia, mentre l'uomo che dovrebbe rincuorarla fa riferimento al fatto che Artemide provocherà sì le doglie, ma è anche preposta al salvataggio delle puerpere. È da pensare che, mentre Ilizia (di gran lunga più attestata, in tutte le sue varianti grafiche, di μογοστόκος) forse faceva pensare ad una maggiore facilità nel dare alla luce il proprio figlio, μογοστόκος invece metteva l'accento sul dolore del parto, su quanta fatica costasse alla partoriente. Tant'è che la fanciulla teocritea, benché rassicurata per via della protezione accordatagli dalla dea, avanza il timore di perdere la sua bellezza a causa della violenza dell'esperienza⁵⁸ e Dafni dovrà quindi puntare sul suo istinto materno, ἦν δὲ τέκης φίλα τέκνα, νέον φάος ὄψεαι ἦβας. Del resto perlomeno anche nella prima ricorrenza in *Iliade*, il dolore fisico che le Ilizie, chiamate μογοστόκοι, producono viene assimilato a quello, terribile, di un guerriero (Agamennone) sul campo di battaglia. Con Licofrone si assiste, invece, ad un processo non attestato per Ilizia: μογοστόκος diventa riferibile a qualsiasi oggetto e non solo appellativo della divinità e non a caso significa "dal parto doloroso". Licofrone, parlando incidentalmente di Mirra, dice: τῆς μογοστόκουσ ὠδίνας ἐξέλυσε δενδρώδηα κλάδος⁵⁹, riferendosi alla storia per cui la sventurata, incinta del padre e trasformata in albero dalla pietà degli dei, partorisce dopo la sua metamorfosi Adone, dopo aver aperto la sua corteccia.

Tale trasformazione da epiteto divino a semplice qualificazione è portata ai suoi estremi da Nonno che usa *μογοστόκος* sempre al centro dell'esametro, come nei poemi omerici prima dei due piedi finali, ma mai in unione con *Εἰλειθυία*. Anzi solo in due casi lo riferisce ad Artemide: a 36,48-66, là dove Era invita la dea a non affrontarla in battaglia⁶⁰; e a 41.413-414 dove è Afrodite a ricordare che *κούρην δὲ μογοστόκον ἔλλαχε Λητώ, Ἄρτεμιν Εἰλειθυίαν, ἀρηγόνα θηλυτεράων*. Degli altri undici casi (su 14 o 15 se si considera la ricorrenza di *μογοστόκος* nella *Parafrasi al Vangelo di Giovanni*), *μογοστόκος* per tre volte significa propriamente "ostetrica", ma è riferito a due divinità maschili e ad un'isola di genere anch'esso maschile: qualifica, infatti, come ostetrico di Atena Efesto⁶¹, come *μαῖα* di Latona Delo⁶² aiutata peraltro anche da una vecchia palma, come aiutante di Beroe Ermes⁶³, coadiuvato da Themis per l'occasione *Εἰλειθυία*.

Altrimenti, *μογοστόκος* non vuol dire "ostetrica", ma il significato è quello già visto per l'*Alexandra*: 1.1-2 *μογοστόκον ἄσθμα κερανοῦ* (di Zeus); 9.7 *μογοστόκα νήματα μήρου* (di Zeus) - praticamente lo stesso nesso inventato da Licofrone *μογοστόκουσ ὠδινας*; 41.132-134 *μογοστόκον... ὄρηγ*; 41.410-414 *μογοστόκα κύκλα Σελήνης*. In due casi si riferisce ai dolori del parto, in altri due casi al tempo (*κύκλα Σελήνης* = mesi lunari) del parto.

Infine, *μογοστόκος* indica un oggetto mitico che più che aver facilitato ha causato un parto, in genere alquanto doloroso: si parte da Nonno, *Dionisiache* 25.560 *λίθον ἐν λαγόνεcci μογοστόκον* (quello che Cibele offre a Crono al posto di Zeus e che costringe il vecchio dio a vomitare gli altri suoi figli, già divorati⁶⁴, dopo aver bevuto un intero fiume: *μογοστόκον... ὕδωρ*, 41.67-76); a 27.324 *πέλεκυν... μογοστόκον* (di Efesto invocato da Zeus perché faccia uscire Atena dalla sua testa); a 25.41 *μογοστόκος... ἄρπη* (di Perseo che come Ilizia fa partorire alla Gorgone il cavallo Pegaso). *μογοστόκος* nella *Parafrasi* 9.158 qualifica l'aurora: *μογοστόκος... ἠώς*: l'espressione ricorda un passo poco lontano, dove l'aurora è detta *λοχίη*, cioè 9.132.

5. μαῖα

5. 1. Il termine μαῖα⁶⁵ nell'ambito della maieutica socratica. Usi linguistici particolari collegati a questo ambito

La parola di gran lunga più comune per indicare una levatrice è μαῖα, che deriva dalla sincope di μητήρ, μα'. La radice ha dato luogo, come già λοχία, ad una ricca famiglia di parole, in più di una caratteristica simile a quella di λοχία. Infatti, da μαῖα sono tratti due verbi tramite i due suffissi già usati per λοχία, μαιόομαι “assisto al parto, partorisco, allatto” (da cui μαιεία “ostetricia”) e μαιεύομαι “faccio da levatrice”. A partire da μαιεύομαι, sono venuti fuori con l'aggiunta di suffissi secondari ben conosciuti: μαιεύτρια “levatrice”, μαιευσις “opera della levatrice”, μαιευμα “parto, neonato”, μαιευτικός “di, da ostetrica”. Sulla base di μαιο- (e non di μαιευ-), sono stati creati in età più tarda due aggettivi: μαιός (solo femminile) e μαιήτις, dello stesso significato di μαιευτικός⁶⁶.

Occorre segnalare fin da subito che la grande espansione della famiglia linguistica di μαῖα è dovuta soprattutto alla fortuna del dialogo platonico *Teeteto* dove appare per la prima volta la notizia secondo cui Socrate è figlio di una levatrice, Fenarete⁶⁷. Socrate sfrutta la professione della madre per costruire per analogia il suo compito, che sarà quello non di instillare dogmi nelle menti dei giovani che incontra come un semplice insegnante, ma quello di aiutarli a ragionare da sé perché tirino fuori dal proprio intimo le idee che già posseggono in se stessi, quasi senza saperlo⁶⁸. Insomma: Socrate non vuole generare direttamente, ma come una ostetrica aiutare a generare i giusti discorsi⁶⁹. Platone, dunque, si trova nella necessità di aprire a nuovi vocaboli che potrebbero essere suoi conii, ma che comunque sono stati utilizzati da lui per la prima volta nella letteratura ufficiale⁷⁰.

Ad esempio, μαιεία ricorre 37 volte in ciò che resta della letteratura greca, la prima volta in due luoghi del *Teeteto* (150d8 e 210c6), dove

descrive sostanzialmente il metodo, detto appunto maieutico, della dialettica socratica. Delle restanti (e successive cronologicamente) 35 ricorrenze, ben 30 appaiono in opere di commento a Platone: 10 nel commento all'*Alcibiade* di Olimpiodoro⁷¹, 14 in quello di Proclo⁷², 5 nel commento al Parmenide sempre redatto da Proclo⁷³, 1 negli antichi scoli a Platone⁷⁴.

μαίεῖα ritorna in altri cinque luoghi, oltre a tre grammatici⁷⁵, anche in un altro commento procliano, stavolta al primo libro degli *Elementi* di Euclide⁷⁶ e nell'*Antologia* di Stobeo⁷⁷, ma sempre ancora con significato filosofico. μαίεῖα per logica dovrebbe denotare l'arte ostetrica, invece nella realtà delle cose è più forte la connotazione che le è rimasta dall'incontro con Socrate e Platone. Se anche μαίεῖα non fosse stata inventata da quest'ultimo, le cose non cambierebbero di molto, perché l'utilizzo che di quella parola fece costui ne modificò radicalmente la storia, facendole assumere un inatteso ruolo all'interno del lessico scientifico.

Non basta. Anche all'aggettivo μαίευτικός capita una vicenda simile. Anche in questo caso il pioniere nel suo utilizzo è Platone: 5 casi su 42 appaiono nelle sue opere⁷⁸, anche se questa volta non sono limitati al *Teeteto*. In tre luoghi su cinque (tranne *Theaet.* 151c1 e il passo tratto dal *Politico*) l'aggettivo completa τέχνη; il nesso indica con una perifrasi forse "nobilitante" l'ostetricia propriamente detta, che fino a Platone non era indicata come una scienza autonoma (e a dire il vero neppure da Socrate, secondo cui la maieutica non è una ἐπιστήμη, ma una τέχνη)⁷⁹. Ma, anche qui come per μαίεῖα, molti, se non tutti, gli usi posteriori dell'aggettivo sono collegati al primo utilizzo platonico: μαίευτικός appare in Diogene Laerzio cinque volte per definire uno dei tipi di dialogo platonico⁸⁰; Olimpiodoro (cinque occorrenze in *Commento all'Alcibiade di Platone*)⁸¹; e soprattutto Proclo (dodici occorrenze nel commento all'*Alcibiade*, cinque nel commento al *Parmenide*)⁸² oltre ad uno scoliasta⁸³ e a Damascio⁸⁴ si servono di μαίευτικός in vari modi, in particolare per

qualificare i discorsi (o parte dei discorsi) pronunciati da Socrate in base alla loro capacità “generativa”.

Concorrenziale a *μαιευτικός*, ma meno diffuso se non in particolare giunture, è *μαιωτικός* che nella letteratura greca appare in 16 occasioni, 4 nel significato di “Meotico” (toponimo)⁸⁵ che non ci interessa. A differenza di *μαιευτικός*, *μαιωτικός* è utilizzato in senso filosofico solo in Plutarco (*Mor.* 1000e5: *μαιωτικὴν τέχνην*). Per il resto è concentrato in Sorano (otto ricorrenze) e Oribasio (due), in entrambi soprattutto in unione con *δίφρος* (*δίφρος μαιωτικός* è la sedia ostetricale sulla quale è posta la partoriente per facilitare l'estrazione del neonato)⁸⁶: Sor. 1.35.3.1; 2.2.1.3; 2.3.1.1; 2.4.4.1; 2.5.2.1; Orib. *Ecl.* 10.19.2.3; 10.19.4.11. Quanto alle altre tre ricorrenze, *Μαιωτικός* è il titolo di un libro del medico alessandrino del IV-III sec. a.C. Erofilo⁸⁷, citato da Sorano (3.3.4.1; 4.1.4.2)⁸⁸, sull'igiene ostetricale, argomento che anche Sorano tratta e che cita nell'introduzione ai suoi quattro libri *ὑγιεινὸν... μαιωτικόν (ἐν ᾧ συνειληφύιας καὶ ἀποτεκούσης ἐπιμέλειαν διδάσκωμεν συναποδιδόντες καὶ τὸν περὶ παιδοτροφίας λόγον)*⁸⁹. *Μαιωτικός*, infine, è usato anche da Epifanio (*Haer.* 1,458,10).

Fu l'uso massiccio di verbi connessi con l'attività maieutica nei commentatori di Platone che portò a modificarne la sintassi, soprattutto quella di *μαιεύομαι*. La stessa forma *media* fu usata in senso sia attivo sia passivo⁹⁰. Ma soprattutto è interessante vedere come *μαιεύομαι* dalla semplice costruzione con l'accusativo della persona che si aiuta a far partorire diventi causativo, passando attraverso una costruzione con una consecutiva in diretta dipendenza dal verbo:

Procl. in Alc. 213.1-2: (*scil. Socrate*) *μαιεύεται πᾶν αὐτὸν (scil. Alcibiade)· ὁ δὲ ἤδη καταδράττεται τοῦ ζητουμένου.*

Olymp. in Alc. 79.23-25: (*scil. Socrate*) *μαιευνόμενος τοῦτον (scil. Alcibiade) ὥστε ἀποτεκεῖν... τὸ τέλος τῆς μουσικῆς...*

Olymp. in Alc. 77.24-25: (*scil. Socrate*) *μαιεύεται τὸν νέον εἰπεῖν τι τέλος τῆς μουσικῆς.*

La costruzione causativa di *μαιεύομαι* è comunque limitata a questo solo caso in Olimpiodoro: eppure è un esempio curioso di innovazione linguistica.

Concludiamo con *μαίευσις*, una parola meno fortunata delle due precedenti: il nominativo non appare se non in due lessici⁹¹, mentre il genitivo fa la sua prima comparsa nel *Teeteto*⁹², ma a differenza di *μαίεια* viene ripescato in età cristiana da Giovanni Crisostomo⁹³, dove appare, senz'alcuna coloritura filosofica, ad indicare l'attività svolta dalla mamma, della quale, si dice, non avrebbero alcun bisogno gli animali, anche se la avessero a disposizione.

Rispetto a *μαίευσις*, *μαίωσις* sembra successivo ed è attestato solo otto volte, tre in Sorano (2.3.2.3; 2.4.3.3; 3.17.1.4), dove del resto appare anche *μαιωτικός*. *μαίωσις* significa solo "parto", ma con riferimento, più che alla partoriente, all'opera dell'ostetrica: a parte le tre ricorrenze in Sorano le quali per ovvi motivi si riferiscono ad essa (in quanto quello di Sorano è un manuale per ostetriche), le altre cinque mostrano che la parola sta più dal lato dell'assistente: per es. Plutarco cita, in riferimento all'incendio del tempio di Artemide ad Efeso il giorno della nascita di Alessandro, l'opinione dello storico del IV sec. a.C. Egesia di Magnesia⁹⁴ secondo cui non c'è nulla di strano in questo evento, perché la dea era intenta *περὶ τὴν Ἀλεξάνδρου μαίωσιν*⁹⁵; gli scolii antichi a Platone⁹⁶ ricordano a proposito della festa degli Anfidromia⁹⁷ che essa è chiamata così perché, recando con sé il neonato di cinque giorni, corrono in cerchio *αἱ συναψάμεναι τῆς μαίωσεως*, cioè le levatrici⁹⁸.

5. 2. Polisemicità del termine *μαῖα*

μαῖα è un termine dai mille significati, anche se quello fondamentale resta quello di ostetrica. Esichio li registra quasi tutti: *μαῖα· πατρός καὶ μητρός μητήρ· καὶ τροφός· καὶ περὶ τὰς τικτούσας ἰατρός, -ῆ καὶ ὀμφαλοτόμος· καὶ προσφώνησις πρὸς πρεσβῦτιν τιμητική, ἀντί*

τοῦ ὧ τροφέ (b 372)⁹⁹. In sintesi per Esichio, μάα vorrebbe significare: 1) nonna (materna o paterna); 2) levatrice; 3) vecchia. A queste accezioni si deve aggiungere quella di madre.

A quanto pare, il significato 1) non è assai diffuso: è attestato soprattutto dai grammatici¹⁰⁰, ma Eustazio lo registra come un uso antico e per nulla appropriato. Al di fuori dell'antiquaria, μάα per "nonna" si trova solamente nella *Vita di Pitagora* di Giamblico 11.56.9-10. Qui si racconta che, secondo Pitagora, colui che ordinò la lingua assegnò alle dee tutti i nomi indicanti le varie età muliebri, in particolare l'età più avanzata alla divinità di nome Μάα. Infatti, aggiunge il biografo, i Dori chiamano la "nonna" μάα.

Più comune, ma pressoché ristretto all'uso letterario, in particolare poetico, l'uso di μάα per rivolgersi ad una donna anziana. Come già riconosce Esichio tale προφώνησις è onorifica, ma non sostituisce *sic et simpliciter* ὧ τροφέ. In realtà, μάα significa anche τροφός "nutrice" ed è un modo rispettoso per rivolgersi alle vecchie nutrici. Ciò non toglie che una donna in avanti con gli anni possa essere chiamata μάα in segno di rispetto (e talora anche di affetto)¹⁰¹. L'uso è attestato, prescindendo dai soliti grammatici¹⁰², anche da tre poeti di tre diverse epoche, Aristofane, Callimaco (così Teseo chiama la vecchia Ecale in due distinte occasioni nel poema che da lei prende il nome) e Gregorio Nazianzeno¹⁰³.

Quanto a μάα per "madre", è praticamente limitato ad essere usato per una divinità. L'unico esempio di una μάα - madre mortale è nell'*Alceste* di Euripide (393), là dove il figlioletto della regina esprime in pochi semplici e struggenti versi il dolore per la scomparsa della madre, che ha sacrificato la sua vita per salvare quella del marito Admeto. Si dice μάα della Terra (Aeschl. *Ch.* 43, cfr. Schol. vet. Aeschl. *Ch.* 44.1 Smith)¹⁰⁴, della Notte in quanto divinità antichissima (*Orph.* 117.118 in Procl. *in Tim.* 1.207.5-6, 3.179.8-13), della ninfa Aura che ha appena partorito due gemelli (Nonn. *D.*

48.858), di Eurinome madre delle Grazie (Orig. *Cels.* 1.23.15), del Sole “madre” della Luna (Nonn. *D.* 40.375-378). Inoltre, un frammento dello storico Timeo di Tauromenio¹⁰⁵ conferma che le Korai e le Ninfe erano chiamate μητέρα <καὶ μαία>.

In effetti, a leggere i vari resoconti dei grammatici di lingua greca sulle varie etimologie proposte per μαῖα, sembra essere riconfermato il rapporto del termine con μητήρ. Pare, del resto, che le due parole siano legate alla radice del verbo μάω “io aspiro, io cerco”¹⁰⁶: si dice che la μαῖα “levatrice” sarebbe chiamata così perché ζητοῦσα τὸ βρέφος nel ventre della puerpera¹⁰⁷. Eustazio¹⁰⁸ collega alla stessa radice anche Μοῦσα e forse proprio su questa derivazione gioca Nonno quando nelle *Dionisiache* (5.104) chiama Poliimnia, una delle nove Muse, μαῖα della danza¹⁰⁹.

Due altri studiosi inseriscono nel discorso sull’etimo di μαῖα anche la divinità omonima figlia di Atlante e madre di Ermes: si tratta di Giovanni Laurenzio Lido e Lucio Anneo Cornuto¹¹⁰. Non si tratta di due casi isolati di lettura “metaforica” del rapporto Ermes - Μαῖα, ma sono gli unici due a legare il discorso al problema delle μαῖαι. E’ infatti assai comune nel mondo greco pensare a Μαῖα come alla ricerca filosofica e ad Ermes, suo figlio, come al discorso frutto di tale ricerca. Quindi: come Μαῖα è Colei che porta alla luce ciò che è nascosto nell’invisibile, così le μαῖαι portano alla luce i neonati. Indirettamente, intendendo Μαῖα per “ricerca”, anche Laurenzio e Cornuto confermano che la radice dalla quale μαῖα è stata derivata è proprio quella di μάω: da μά tramite un processo linguistico ben attestato, si passò a μαῖα, proprio come da γᾶ venne fuori γαῖα¹¹¹.

Meno raro è che μαῖα possa equivalere a τροφός ed intendersi come “balia, nutrice”: nell’autore dell’*Odissea* μαῖα corrisponde sempre a τροφός e come già detto a proposito di Esichio in contesti dialogici¹¹². Con questo lessicografo si è anche già segnalato che tale modo di apostrofare le τίτθαι è particolarmente rispettoso: lo conferma in più di una occasione Eustazio¹¹³. Le μαῖαι di Omero, cioè Eurinome

e Euriclea¹¹⁴, non sono donne libere, ma ancelle di rango superiore: Eustazio ricorda che Euriclea è oltre che *μαῖα* anche *ταμία* “dispensiera”¹¹⁵. e che la *μαῖα*, benchè *δούλη*, può dare ordini alle altre serve di casa e quindi può anche essere definita *δῖα*¹¹⁶.

E' noto che Ulisse, alla fine dell'*Odissea*, deve essere riconosciuto per ben due volte, la prima dalla sua vecchia balia, la seconda da Penelope. Il significato del doppio riconoscimento è ben compreso da Eustazio (*ad Od.* 2.297.4- 9): il primo è un riconoscimento “pubblico” ad uso dei sottoposti (ἡ *μαῖα* καὶ οἱ ἄνδρες δούλοι), il secondo è un fatto “privato” davanti all'unica donna che ad Itaca non sia come una sua serva. Da ciò si deduce che le *μαῖαι* - nutrici erano di rango sociale non alto, anche se potevano essere particolarmente care e venerate.

Era comune, del resto, che tutte le ragazze di buona famiglia avessero a disposizione una *μαῖα*: nel *Misanthropo* menandro Sostrato parlando della ragazza che ama, figlia di Cnemone, evidenzia il fatto che è vissuta sempre sola con il padre e non ha mai conosciuto le tipiche attenzioni delle balie, che in genere rendono le donne insopportabili¹¹⁷. Anche questo aspetto rende agli occhi dell'amato la fanciulla particolarmente unica.

5. 3. *Μαῖα nutrice e μαῖα ostetrica*

In genere, non è sempre così facile distinguere tra *μαῖα* nutrice e *μαῖα* ostetrica. Galeno, come vedremo in seguito, usa sempre *μαῖα* nel senso di levatrice, ma in *San. tu.* 6.47.10-13 auspica che il latte della *μαῖα*¹¹⁸ sia controllato affinché si proceda alla sua sostituzione nel caso in cui sia cattivo. Evidentemente questa *μαῖα* è una balia¹¹⁹. Giovanni Filopono, dal canto suo, prima dice che le *μαῖαι* - ostetriche non lasciano sbadigliare le partorienti, perché altrimenti l'utero si porterebbe verso il diaframma¹²⁰; poi, poco dopo, aggiunge che i bimbi di un anno stanno svegli la maggior parte del tempo e che le *μαῖαι* - balie si adoperano per farli addormentare¹²¹. Ancora una volta,

ma qui in modo più evidente perché si tratta di due passi vicini, un autore oscilla tra i due significati senza distinguerli, quasi che siano le stesse donne ad assistere durante il parto e ad accudire agli infanti. Ad una identificazione, perlomeno nelle mansioni, tra le due *μαῖαι* tende il filosofo del IV sec. d.C. Temistio¹²²: egli sostiene che è caratteristico dell'essere umano essere attaccati ai figli, ai quali si concede ogni cosa: *μαῖας τε ἀναγκάζειν θεραπεύειν καὶ τροφέας παρακαλεῖν καὶ τίτθας δὴ καὶ παιδαγωγοὺς καὶ παιδοτρίβας*. Il contesto non è quello del parto, ma dei primi anni di un bimbo. Evidentemente, anche allora le *μαῖαι* se ne prendevano cura: esse, però, non sono semplici balie, perché già l'espressione *τροφέας... καὶ τίτθας* indica esaurientemente queste mansioni. Né è plausibile pensare di trovarsi di fronte ad una endiadi con tre elementi *μαῖας τε...καὶ; τροφέας καὶ τίτθας* perché subito dopo appare una altra endiadi a due elementi.

Giovanni Crisostomo¹²³ elenca le categorie di persone che per prime sono state convinte dal cristianesimo: *ἀλλοικέται, φηκίν, ἦσαν οἱ πεισθέντες καὶ γυναῖκες καὶ τίτθαι καὶ μαῖαι καὶ εὐνοῦχοι...* Come si vede ancora una volta, *τίτθαι* e *μαῖαι* sono avvicinate, ma l'improbabilità che in questo caso si tratti di una endiadi, gioca a favore di una differenziazione tra di loro. Il commediografo della *Commedia di mezzo Antifane*¹²⁴ nel *Misoponeros* distingue nettamente *μαῖαι* da *τίτθαι*: gli Sciti cacciano via queste ultime (da scorbutici quali sono), non le *μαῖαι*, che evidentemente sono più necessarie¹²⁵.

Il testo che aiuta di più in una distinzione tra *μαῖαι* e *τροφός* è il *Sulle cause delle malattie* di Galeno¹²⁶: secondo il medico, i neonati che sono affetti da flussi molli si possono facilmente curare; ciò è possibile anche se, durante il parto, le *μαῖαι* se ne occupano non correttamente o non li fasciano nel modo giusto ed anche se, in un secondo momento, le *τροφοί* li alzano o li mettono a terra malamente mentre li allattano, li lavano o cambiano loro le fasce. Non è del tutto implausibile sostenere che, solo quando la categoria delle levatrici

diventò per così dire ufficiale, il suo compito, che fondamentale è di tipo medico e non dovrebbe in linea di principio confondersi con cure da destinare al bimbo strettamente connesse invece alla cosiddetta puericoltura, fu del tutto separato da quello della τροφός.

Ciò non significa che μᾶϊα anche allora non potesse essere usato per indicare una semplice balia, ma che dietro alla polisemia del termine non c'era più (o quasi) confusione di categorie. Anzi, come si vedrà dall'esame delle ricorrenze di μᾶϊα in Galeno, sarà possibile notare che l'accresciuto credito scientifico dell'ostetrica porterà la μᾶϊα a confondersi con la categoria superiore, quella della donna medico o ἰατρίνη. Di questa nuova categorizzazione sono spia alcune voci di lessici: ad esempio, la Suda assimila μαιωτικῆς a ἰατρικῆς, Esichio μαιωθήσονται a θεραπεύονται¹²⁷, gli scolii di Aretha a Luciano μαιώεταί τε a κατελθὼν ἰατρεύει τίκτοντά τε (79.13.1.1). Concludendo, sembra quasi che μᾶϊα indichi quella figura femminile cui una figura, in genere maschile, è legata da affetto quasi (o anche del tutto) filiale, probabilmente perché essa gli ha dato la vita, se non tecnicamente, almeno perché si è occupata di lui nella sua infanzia, facendogli da madre.

5.4. Dal significato di mamma a quello di nutrice e levatrice

In realtà, anche la Μαῖα mitica è connotata proprio da questa sua funzione materna. Μαῖα non esiste se non come figlia di Atlante e soprattutto come madre di Ermes.

Essa appare solo nel mito dell'infanzia del figlio, giunto nella sua più tarda forma letteraria, da tre fonti: l'*Inno omerico a Mercurio* (1.543), i *Cercatori di tracce* di Sofocle e un passo di Apollodoro (3.10.2). La leggenda racconta come Ermes, appena nato già trasformatosi in ragazzino, rubi le vacche che Apollo custodisce in Pieria: quando Apollo lo scopre e vola al monte Cillenio, dove Ermes, avvolto nelle fasce, finge di dormire tranquillo, Maia rimprovera ad Apollo di fare accuse assurde, poi, quando alla fine Zeus giudica Ermes colpevole,

ad Apollo dovrebbe essere reso il maltolto, ma in realtà al posto delle mucche Ermes gli regala la lira, sua invenzione.

Maia appare decisamente in secondo piano: invece di far addormentare il piccolo, viene ipnotizzata dal suono della sua lira; mentre lei dovrebbe sorvegliarlo, Ermes scappa senza dire nulla; il suo unico momento di azione è nel dialogo con Apollo, mentre ancora resta subalterna al figlio che difende strenuamente: l'interessante è che Maia è ritratta proprio dopo il parto, dopo aver avvolto il bimbo nelle fasce e averlo depresso in un canestro. Μᾶϊα è quindi colei che ha partorito (da sola?) e si occupa delle prime cure del bambino.

Il processo per cui μᾶϊα viene a indicare la levatrice sarebbe piuttosto tardo: quale fra il significato di mamma e quello di nutrice sia più antico è difficile stabilire, ma si può pensare che μᾶϊα significasse sì madre, ma mettendo in evidenza l'aspetto più propriamente pratico di questa attività, cioè accudire al neonato durante i suoi primi anni, in particolare allattarlo e così via. Ciò che è probabile, in una famiglia di alto lignaggio queste mansioni più plebee potevano essere affidate ad una persona diversa dalla madre naturale.

Una volta cresciuto il rampollo, alla τροφός erano probabilmente affidate altre occupazioni, ma il suo rapporto di lavoro restava legato al figlioccio, di cui diventava una specie di *factotum*, qualcosa come una consigliera, fidata per via della lunga frequentazione. Telemaco, ad esempio, chiede ad Euriclea di preparare dodici anfore di vino quando all'inizio dell'*Odissea* parte, per sapere notizie del padre Ulisse, verso Sparta e Pilo¹²⁸; e al diciannovesimo canto è sempre a lei che comanda di trattenere le ancelle in una stanza, perché nel frattempo si possano radunare le armi per fare strage degli odiati proci. Il caso più evidente di una nutrice diventata poi quasi una segretaria particolare è quello della τροφός di Fedra nell'*Ippolito* euripideo¹²⁹.

Il rapporto di confidenza che si stabilisce col tempo tra nutrice e bambino accudito si manifesta proprio con questa parola sentita in connessione etimologica con μητήρ: μᾶϊα, infatti, in molti casi in

cui significa balia, appare in contesti dialogici. Quindi deve avere una valenza particolare, una connotazione affettuosa, che non si può permettere un estraneo: sia in *Od.* 2.349 ss. sia in 19.16 ss. Omero quando deve riferirsi a Euriclea non la definisce $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$, ma $\tau\rho\omicron\phi\acute{o}\varsigma$ ¹³⁰, che doveva suonare in modo più ufficiale, denotando il suo *status* sociale senza aggiungervi una nota di tenerezza. Anche il coro dell'*Ippolito* chiama la nutrice $\tau\rho\omicron\phi\acute{\epsilon}$ ¹³¹ col suo nome per così dire istituzionale, mentre al culmine del suo tormento interiore la povera Fedra, in preda ad una disperazione che non può trovare lecito sfogo, le si rivolge per ben due volte di seguito con l'appellativo di $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$, quasi cercando in lei la tenerezza di un abbraccio, di una buona parola¹³². E' come se in questi casi i personaggi si riferissero alle loro rispettive nutrici chiamandole "mammina". Nella nostra lingua c'è una espressione paragonabile: il "figlioccio" è propriamente chi è o fu tenuto a battesimo o a cresima da un padrino o una madrina, ma si può chiamare così anche colui di cui ci si è occupati quando era bimbo e a cui continuiamo ad essere affezionati, anche se il tempo non ha mancato di trasformarlo in uomo.

5.5. Compiti e mansioni delle ostetriche

Distinguere la $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ "ostetrica" e la $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ "nutrice" è assolutamente difficile, in alcuni casi del tutto impossibile. Si deve, quindi, ritenere che i due ruoli, seppure distinguibili su un piano astratto, fossero nella pratica per lo più svolti dalla stessa persona. Non è d'altronde verosimile che l'ostetrica che si era presa cura di mantenere in salute il bimbo (e la madre) prima e durante il parto poi si disinteressasse completamente del neonato, soprattutto subito dopo la sua espulsione dal ventre materno.

Tutte le testimonianze più dettagliate sull'attività delle ostetriche sono comunque tarde, a parte quella, comunque già orientata, del *Teeteto*. Qui Platone per bocca di Socrate elenca le mansioni alle quali una buona $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ deve attendere: saper riconoscere le donne gravide da

quelle che non lo sono, svegliare o mitigare i dolori del parto tramite farmaci e incantesimi, far partorire chi stenta, far abortire il feto non ancora del tutto sviluppato poiché rimasto poco tempo nell'utero materno ed anche combinare matrimoni per ottenere i figli migliori¹³³. Due dati possono meravigliare: da una parte, il fatto che le *μαῖαι* secondo Socrate usino parole magiche, formule incantatorie durante l'espletamento delle loro mansioni, e, dall'altra, il fatto che esse ricoprano il ruolo di *προμνηστρία*. E' possibile che dietro queste notizie di Platone ci sia una qualche verità storica: non è, in effetti, strano che in ambito medico ci si serva di incantamenti, se si pensa ad esempio che il valore magico-simbolico della parola sopravvive anche nei trattati che aspirano ad essere puramente scientifici¹³⁴. Quanto al presunto ruolo di pronube giocato dalle *μαῖαι*, Socrate lo presenta come una vecchia abitudine, che le levatrici hanno abbandonato per non incorrere nell'accusa di ruffianesimo¹³⁵.

Non si deve dimenticare che, però, tutte queste mansioni corrispondono a doveri che toccano a Socrate, in quanto speciale *μαῖα* della virtù (come suggerisce il nome della madre, Fenarete, "colei che porta alla luce la virtù") dei giovani Ateniesi, come il protagonista del dialogo, Teeteto, che grazie a Socrate e alle sue "magie" partorisce nella discussione l'idea della conoscenza¹³⁶.

Sempre nello stesso passo, Socrate accenna al fatto che le *μαῖαι* devono aver procreato, ma non devono essere più in grado di farlo, poiché la dea che ha in mano la sorte delle partorienti è Artemide, che, in quanto vergine, non concesse l'onore di fare la *μαῖα* né a donne sterili né a donne ancora fertili¹³⁷.

Anche quest'aspetto dell'esposizione platonica è confermato: Sorano, un ginecologo di età romana¹³⁸, infatti, testimonia che nell'antichità c'era chi voleva le *μαῖαι* già esperte dei dolori dei parti e altri che le volevano solo giovani. Sorano¹³⁹ contraddice entrambe le opinioni: una *μαῖα* perfetta deve essere capace di avere una buona parola per la paziente, più che avere sperimentato anch'essa lo strazio del

parto, e deve essere robusta - non importa l'età. Sono molte le doti che una $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ deve dimostrare perché le sia concesso di imparare l'arte, secondo Sorano: deve avere una istruzione elementare (tanto da leggere i manuali di ostetricia scritti per la categoria in genere da ginecologi, come lo stesso Sorano, il quale apprestò, secondo quanto dice, un più piccolo *vademecum*, una specie di sunto del suo lunghissimo trattato¹⁴⁰), vivacità di spirito, memoria, zelo, discrezione, una viva sensibilità, membra proporzionate e forti, dita lunghe e fini (e secondo alcuni deve mantenere le unghie rade). Inoltre, deve essere esercitata in tutti i tipi di terapia, deve saper fare prescrizioni sulla base dei dati raccolti empiricamente, deve essere sicura nell'applicazione del metodo, sobria, riservata, non avida, non superstiziosa¹⁴¹ e deve possedere mani dolci (per cui non deve lavorare la lana e deve usare unguenti). E' da sottolineare il rifiuto da parte di Sorano degli aspetti magici della ostetricia: del resto, se è vero che è con Platone che si apre una nuova stagione nella considerazione delle levatrici, solo molto tempo dopo esse si liberano della nomea di maghe e acquistano una personalità "scientifica" vera e propria, per cui a loro si richiede la stessa professionalità del medico, la stessa precisione "metodica", la stessa fiducia nell'osservazione empirica e nella laicità della medicina.

A prescindere dalla trattazione del problema nel *Teeteto*, sembra che anche prima del parto la $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ svolgesse importanti attività, soprattutto di esame dello stato degli organi sessuali delle proprie pazienti, anche quando queste ultime non erano in stato interessante. Purtroppo, anche su quest'aspetto, le fonti su cui ci si può basare sono purtroppo tarde e quindi non si può neppure, se non per via di ipotesi, cercare di ricostruire il percorso storico attraverso il quale la categoria pervenne alla prima, vera e propria consacrazione nel quadro dipinto dal ginecologo Sorano.

Il medico, in genere un uomo, avendo a che fare con pazienti di sesso femminile, poteva trovarsi in difficoltà non solo dovendo toccare i

loro αἰδοῖα, ma anche dovendo fare loro domande spesso troppo confidenziali. Sembra poi che le malate fossero particolarmente restie al rapporto intimo col medico e si trovassero più a loro agio con altre donne. Non era solo in realtà una questione di pudore femminile, ma anche di fiducia. Questo dato appare in controluce esaminando un caso estremamente interessante che Galeno racconta nel suo *De praenotione ad Posthumum* (14.641.5-647.18). La moglie di un certo Βοηθός si ammala vittima di un flusso vaginale estremamente pericoloso. La donna, poiché αἰδουμένη¹⁴², non vuole rivolgersi ai medici più quotati che il marito vorrebbe la visitassero, ma, finché le è possibile, si oppone, perché ripone tutta la sua fiducia ταῖς συνθεσι μαῖαις ἀρίσταις οὐσαις τῶν κατὰ τὴν πόλιν ἑαυτῆν¹⁴³. Questa frase, oltre a far riflettere sulla probabile diffusione che il mestiere doveva aver vissuto all'epoca di Galeno, fa intravedere anche che il rapporto delle μαῖαι con la donna era stato continuo, anche quando essa - si dovrà ritenere - non era malata: altrimenti non si spiegherebbe perché essa era "abituata" alla loro presenza¹⁴⁴.

Il rifiuto dell'intervento di medici "ufficiali" può essere qui inquadrato in un rifiuto più globale di tutta la medicina razionale, che questi medici rappresentavano: una pratica screditata oltre che dagli scarsi successi anche dalla percezione negativa che l'ha sempre accompagnata nei secoli e resa ancora più temibile dalla paura di essere sottoposta a cure troppo energiche e dolorose. Da parte loro, le μαῖαι evidentemente godevano di maggiore fiducia, sia perché effettivamente la loro esperienza puramente ginecologica poteva condurle ad esiti migliori di quelli ottenuti nello stesso campo dagli uomini, sia perché al massimo esse si peritavano di usare droghe o intrugli, magari talvolta aggiungendo di accompagnamento qualche parola magica (come ricorda peraltro persino Socrate nel *Teeteto*), strumenti medici che, se non erano granché utili sul piano terapeutico (anche se non si dovrà sottovalutare l'effetto *placebo* che potevano produrre), perlomeno in virtù della loro intrinseca debolezza non erano neppure dannosi.

Peraltro tornando al caso clinico di cui in Galeno, se la poveretta non trasse un gran giovamento dalle attenzioni delle sue $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$, in realtà neppure i famigerati medici di professione fecero di meglio, finché non intervenne lo stesso Galeno a salvarla.

Continuando ad esaminare la presenza delle ostetriche nei libri di Galeno, si deve riconoscere che essa è abbastanza consistente: in particolare sembra potersi dedurre che i medici (forse anche prima di Galeno) si avvalevano dell'aiuto di assistenti- $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$. Il rapporto di lavoro però doveva essere saltuario, perlomeno all'inizio: il dottore lasciava loro soprattutto il compito di esaminare da vicino la posizione dell'utero (esempi: Gal. *Loc. Aff.* 8.420.8-9/ 428.17-18/ 434.4-5; Aet. 13.1-4) o di controllare la chiusura della vagina (esempi: Gal. *Loc. Aff.* 8.433.15-434.6; *NF.* 2.149.14-16; in *Aph.* 17b.843.8-10; *Orib. Ecl.* 10.7.1-8; *Damasc. in Aph.* 2.473.4-7) o al limite di introdurvi qualche farmaco (esempi: Gal. *Ven. sect. adv. Erasistr.* 11.188; Aet. 67.52-62/ 67.102-104/ 73.33-35). Oppure le ostetriche potevano interrogare la donna, facendo le veci del medico, consentendogli così di possedere un maggior numero di elementi diagnostici, compresi quelli di cui difficilmente la paziente gli avrebbe parlato in modo sufficientemente particolareggiato¹⁴⁵.

Ciò non significa che le $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ non potessero diventare abili quanto (o più di) un medico, fino a confondersi con la sua figura professionale. In Galeno ad esempio appaiono due atteggiamenti opposti: da una parte il medico Galeno si distingue dalla $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ che considera al massimo una sua assistente, ma pur sempre una figura di secondo piano; dall'altra lo scienziato Galeno tende alla rivalutazione delle sue opinioni, in quanto più legate che ad astratti pregiudizi scientifici, alla sua genuina esperienza.

Nel trattato *Sui propri libri* (19.16.6-16) Galeno racconta di aver prestato un suo libro, *Sull'anatomia dell'utero*, ad una ostetrica: il fatto che uno scienziato di valore come Galeno intrattenesse rapporti di tipo intellettuale con una $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$, deve far pensare che la categoria

avesse fatto grandi passi in avanti sulla via del riconoscimento. In almeno altri due casi, poi, Galeno fa riferimento ad opinioni di levatrici come ad argomenti di qualche valore: in *Sulle parti colpite da malattia* (8.428.12-14) si compiace di osservare che anche le $\mu\alpha\epsilon\upsilon\tau\rho\acute{\iota}\alpha\iota$ testimoniano che i sintomi dell'isteria colgono anche quando l'utero sembra non muoversi (con questo peraltro confermando l'idea che le $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ fossero diventate al suo tempo qualcosa di più di semplici levatrici, dato che qui si occupano di una situazione anomala non specificamente legata alla gravidanza). Nel commento al sesto libro del trattato ippocratico, *Epidemie* (17b.95.3-7), confessa di tenere in gran conto le notizie che gli vengono fornite dalle $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ sulla variazione delle dimensioni delle mammelle prima e dopo la gravidanza: quel che è più importante, aggiunge anche un rivelatorio commento: $\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\alpha\iota\ \tau\grave{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\tilde{\omega}\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\nu\ \delta\iota\grave{\alpha}\ \delta\acute{\omicron}\gamma\mu\alpha\ \tau\upsilon\lambda\omicron\tau\tau\acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\mu\phi'\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ ¹⁴⁶.

C'è da dire però che lo stesso Galeno, quando nel libello *Contro ciò che è stato enunciato da Giuliano a proposito degli Aforismi di Ippocrate* (18a.251.6-8), vuole attaccare il medico anti-ippocratico Tessalo di Tralle¹⁴⁷, asserisce che, se Tessalo è capace di provocare il flusso mestruale, non è cosa di cui vantarsi, dato che vi riesce anche una $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$. Probabilmente a quella altezza cronologica il termine $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ veniva a definire una categoria non più omogenea (ma forse non lo era mai stata del tutto, se si pensa ad $\acute{\omicron}\mu\phi\alpha\lambda\omicron\tau\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$), nella quale convivevano levatrici esperte e con conoscenze mediche superiori assieme ad ostetriche meno professioniste.

A queste ultime fa riferimento Aezio¹⁴⁸ quando le considera responsabili del cosiddetto idrocefalo: questa malattia consiste nella produzione di acqua tra la pelle che ricopre il cranio e il pericranio o tra il pericranio e le ossa del cranio stesso od ancora tra le ossa e la meninge. Secondo Aezio e altri medici dell'antichità essa potrebbe essere prodotta anche da una causa meccanica, in particolare da una

μαῖα, peraltro inesperta¹⁴⁹, che avrebbe trattato con poca grazia e mano pesante la testa del bimbo.

Le capacità mediche delle μαῖαι sono messe in dubbio anche da un opuscolo attribuito a Galeno indirizzato a Gauro, *Sul problema della animazione del feto*¹⁵⁰, dove si sostiene che le μαῖαι hanno spesso difficoltà a riconoscere una superfetazione, così come accade anche alle stesse puerpere, che non si avvedono della trasformazione in atto nel loro corpo¹⁵¹.

5.6. Mansioni di una ostetrica in campo giuridico

Le μαῖαι erano una autorità fidedegna quando si trattava di un'operazione delicata per la quale non erano adatti i medici uomini: quella, cioè, di verificare la purezza di una fanciulla da sposare. Tale pratica non è tipica evidentemente della società greca classica, ma del periodo cristiano, quando sembra che le famiglie si facessero prendere dalla mania di questo genere di controlli. Giovanni Crisostomo¹⁵² descrive la corsa delle ostetriche chiamate a casa delle fanciulle a verificare se fossero ancora intatte oppure no, quasi fossero servette da acquistare: le esaminande sembra che talora si sottoponessero al controllo con rassegnazione, talaltra con vergogna e riluttanza, non tanto perché fossero colpevoli, quanto perché erano credute tali, perché non ci si fidava del loro contegno ma di una μαρτυρία ἢ ἀπὸ τῆς ἐξετάσεως. Peraltro Giovanni non tanto contestava l'attendibilità della ἐξέτασις quanto la sua superficialità, dato che l'ostetrica può solo verificare se c'è stata μίξις, cioè congiungimento carnale, ma non può dire se ci sia stato o meno contatto impuro (per questo si doveva attendere invece il Giudizio Universale)¹⁵³.

La moda doveva essere abbastanza diffusa, dato che più di una fonte testimonia dell'invio, da parte di sacerdoti, di ostetriche fidate al giaciglio della Madonna subito dopo il parto per assicurarsi della sua verginità¹⁵⁴. Evidentemente il fatto che Maria anche allora risul-

tasse Immacolata poteva essere solo provato da una ostetrica che toccandola la trovasse ancora pura: un argomento come questo avrebbe forse convinto i più riluttanti grazie al suo valore sia per così dire giuridico sia emotivo, in quanto secondo la storia, narrata dal *Protevangelium di Giacomo*¹⁵⁵, la stessa μαῖα si stupiva di quanto scoperto e non poteva fare a meno di esclamare attonita ma nello stesso tempo felice: “Costui è veramente il Figlio del Signore”¹⁵⁶. Non occorrerà sottolineare che il racconto ufficiale del *Vangelo* non menziona affatto la presenza di alcuna ostetrica al capezzale di Maria né per aiutarla nel parto né tanto meno per osservare il ventre. Si deve perciò ritenere che l’episodio sia stato aggiunto da un fedele particolarmente desideroso di consacrare anche dal punto di vista giuridico e intellettuale il racconto evangelico: peraltro a cominciare dal *Protevangelium*, le fonti che prevedono l’arrivo di una o più μαῖαι a Betlemme non hanno il crisma della ufficialità e spesso di incerta attribuzione¹⁵⁷.

Fatto sta che con il tempo è del tutto verosimile che le μαῖαι abbiano assunto una loro propria personalità giuridica, diventando per così dire degli ufficiali medici. Testimonianze al riguardo non sono numerosissime, ma neppure sottovalutabili.

Diodoro Siculo¹⁵⁸ racconta che alla morte di Ceteo, generale indiano alleato di Eumene contro Antigono, morto nella battaglia di Gabene nel 317 a.C., i suoi generali, che devono adempiere le sue ultime volontà, hanno l’ingrato compito di scegliere quale delle sue due mogli dovrà essere cremata con lui. Entrambe lo desiderano, in quanto ritengono questa sia un’onorificenza importante, ma non sembra ci sia modo di dirimere la questione in quanto nulla pare differenziarle tranne l’età. Allora, i generali si rivolgono alle μαῖαι (per la precisione a αἱ μαῖεῦεσθαι δυνάμεναι, quindi potrebbe trattarsi non di vere e proprie ostetriche, ma donne che hanno avuto esperienza di parto e sanno come affrontarlo) e scoprono che la più anziana delle due è rimasta incinta: per cui la prescelta per la crema-

zione sarà la più giovane, perché si possa salvare il legittimo erede di Ceteo. Come si vede, solo grazie alla testimonianza delle μάϊα la questione viene risolta.

Ma la levatrice poteva anche essere μάρτυς in un vero e proprio processo, come dimostra una orazione attribuita a Lisia ma probabilmente posteriore, giunta a noi in miseri frammenti¹⁵⁹. Si tratta del discorso *Sull'aborto*, in cui l'oratore è costretto a far riferimento in più di un luogo alle opinioni di medici e levatrici per dimostrare che il feto è un animale vivo e che perciò chi procura oppure vuole subire un aborto può essere accusato di omicidio. Da quel poco che resta dell'orazione non si può dedurre se uno ἰατρός o una μάϊα fossero invitati a comparire in tribunale, ma l'ipotesi, anche se abbastanza improbabile, non può essere semplicemente scartata. Si ricordi infatti che anche per altri processi di cui resta traccia in altri oratori è attestata la presenza di medici in aula, sia in qualità di persone a conoscenza dei fatti sia talora come imputati¹⁶⁰.

Dionigi di Alicarnasso¹⁶¹ racconta la storia della sorella di Numitorio, moglie di Verginio, che è accusata di sostituire neonati. Per scagionarla, si cumulano le testimonianze di molte donne che l'hanno vista veramente incinta e quella di quelle che l'hanno assistita durante il parto e che quindi possono provare che essa ha veramente partorito per averla vista (τὰς ἐπὶ τοῦ τόκου καὶ τῆς λοχείας παραγενομένης, 11.34.5.6-7).

In due documenti tardi troviamo nuove tracce dell'utilizzo a fini giuridici degli uffici di una μάϊα. Cominciamo dal più antico: si tratta di un *dossier* di documenti redatti tra l'agosto e il settembre del 147 d.C., giunti fino a noi nel P.Gen. II 103, concernenti un affare di tutela. La prima colonna conserva le ultime parole di ventiquattro righe che una certa Petronilla invia a Calvisius Patrophilus, uno *iuridicus*, riguardo alla designazione di un tutore per il figlio Lucius Herennius, il cui padre è da poco defunto. La seconda colonna contiene la conclusione della *petitio* di Petronilla, stavolta completa, ed un'altra lettera dello

stratega del *nomos* Afroditopolite, Tolomeo, al collega, Massimo, del *nomos* Arsinoite. Tra la prima e seconda missiva, si ricostruiscono varie fasi: Petronilla, divenuta da poco vedova, lascia a Calvisio la scelta tra due tutori; quest'ultimo allora si rivolge allo stratego del *nomos* di Petronilla, cioè Massimo, di Eraclide. Egli però non conosce i due candidati, Aelius Apollonius e Longinius Menenius, che abitano nel *nomos* di Afroditopolite, e perciò scrive a Tolomeo, stratega di quel *nomos*, per poter avere notizie sicure. Tolomeo, prima di rispondere a Massimo, ha chiesto informazioni al suo segretario, che gli ha risposto ufficialmente che la scelta deve ricadere su Aelius Apollonius, che è il più meritevole. Nella terza colonna del papiro, appare l'ultimo atto della pratica, cioè una copia della risposta di Massimo a Calvisius. La parte che ci interessa è il finale della prima lettera, quella di Petronilla a Calvisio¹⁶²: lei afferma di essersi recata presso una donna che l'ha esaminata con una $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ ¹⁶³ e, avendo riconosciuto che è in stato interessante, le ha promesso che veglierà su di lei fino al momento del parto¹⁶⁴. In questo caso la $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$, coadiuvata anche da una altra donna, probabilmente una parente del defunto o una amica di Calvisius scelta da lui come persona di fiducia nell'affare, non solo deve verificare che Petronilla non menta affermando di essere incinta, ma anche che ella non abbia provato ad abortire e che fino ad allora si sia comportata in modo tale da non rischiare di causare del male al piccolo. Comunque a quel che appare dalla lettura della lettera (peraltro incompleta), la posizione della $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ non è affatto amplificata: essa appare solo come un'aiutante, mentre il ruolo più rilevante è giocato dalla confidente di Calvisio, la quale assiste all'esame vaginale in sua vece e la rassicura, affermando che non le mancherà in alcun modo l'appoggio di qualcuno nel momento del bisogno. Non è però da sottovalutare il fatto che chi scrive è Petronilla e chi riceve la lettera è Calvisio: la vedova non ha infatti niente da guadagnare a sottolineare l'operato dell'ostetrica a sfavore di quello dell'altra donna.

Ciononostante, la sola *μαῖα* non avrebbe potuto rendere ufficiale l'esame: secondo la legge, che in questo particolare affare sembra sia stata seguita alla lettera, occorre anche la presenza di qualcun altro, anche se magari del tutto sprovvisto delle adeguate conoscenze mediche non tanto per confermare la condizione interessante di Petronilla, quanto per controllare il suo stato di salute generale. Cioè: la levatrice da sola non bastava, ci voleva anche almeno un rappresentante della legge (in questo caso una donna) perché il tutto fosse consacrato ed ufficiale. D'altronde, oggi i medici legali (anche se si occupano di questioni del tutto diverse) sono considerati non solo dottori a tutti gli effetti, ma anche pubblici ufficiali, incarnando in sé sia l'aspetto puramente medico-scientifico della loro attività sia quello legale.

L'altro documento è una petizione di un certo Aurelius Thonius ai due *nyctostrategi* di Ossirinco¹⁶⁵: è il 2 febbraio del 326. La moglie di Aurelius è stata assalita mentre era a casa di sera da Tapesis e dalla sua ancella Victoria (?), le quali oltre a malmenarla forse l'hanno pure derubata. Aurelius scrive alle autorità immediatamente il giorno dopo il furto per richiedere l'intervento di una *μαῖα*¹⁶⁶ che prenda nota dello stato della consorte in modo che sia possibile redigere un documento da utilizzare, se necessario, in tribunale. Questo il testo della seconda parte del documento (la prima è occupata oltre che dalle formule di saluto anche dai particolari dell'evento, rr.1-12):

- 17 *ἐπίδοσιν ποιούμαι ἀξι[ῶν...]. μαῖαν ἐπιστα-*
λείσαν ὑφ' ὑμῶν ἀπαντῆσαι καὶ σημειώσασθαι τὴν
διάθεσιν αὐτῆς καὶ ἐνγράφως προσφωνῆσαι τὴν -καὶ
20 *τῆς προσφωνήσεως γεγεννημένης καὶ γνωσθέντος*
τοῦ ἀποπήματος ἐγγύας αὐτὰς παρασχεῖσθαι ἴν' εἰ συμβαί-
ῃ τι τῇ συμβίῳ μου ἢ δέουσα ἐκδικία γένηται παρὰ
τῶ ἀχράντῳ δικαστηρίῳ τοῦ κυρίου μου διασημοτάτου
ἐπάρχου τῆς Αἰγύπτου Τιβερίου Φλαντίου Λαίτου.

Alla riga 17 è possibile l'integrazione τὴν δημοσίαν μέαν, poiché in contesti simili si richiede l'invio di δημοσίοι ἰατροί¹⁶⁷, come già nota l'editore del papiro. Come risulta dal passo, il documento, chiamato προσφώνησις, verrà scritto (ἐνγράφωσ, r.19) dalla μαῖα stessa ed avrà valore legale in quanto potrà essere esibito in tribunale (rr.22-23 παρὰ τῷ... δικαστηρίῳ)¹⁶⁸. Non si dice se la μαῖα dovrà essere ascoltata in tribunale, ma dal contesto sembra si possa escludere: il documento è valido anche senza la sua presenza. A quanto si sa, a differenza di ciò che accade per il caso precedente la donna non è incinta. L'ipotesi per cui, secondo l'editore, tale informazione potrebbe essere specificata in uno dei luoghi danneggiati e illeggibili non pare fondata: non solo non sembra che lo spazio libero alle rr.14-16 sia sufficiente (tenuto conto anche del fatto che a quanto pare il racconto dell'accaduto termina alla r.15 dove si legge solamente alla fine χρυσίῳ ἐπὶ τοίνυν) ma soprattutto un dato così rilevante sarebbe stato messo adeguatamente in luce da Aurelio, non accennato appena in mezzo alla lettera, poco prima della richiesta vera e propria. Di conseguenza, l'obiezione dell'editore per cui una μαῖα non era necessaria solo perché il paziente era di sesso femminile (dato che medici uomini scrivono resoconti su una schiava, come risulta da P.Osl. 3.95, e sulla figlia di un uomo libero, come si deduce da P.Oxy. 1.52) non è un valido argomento per ipotizzare che la moglie di Aurelio sia incinta. Quanto ai resoconti di medici-uomini sulle condizioni di salute di pazienti donne, si può essere sicuri solo del fatto che sono stati scritti da uomini, ma non anche che l'esame delle pazienti sia stato fatto da loro. Come già si è notato, infatti, non era anomalo che medici-uomini si avvalessero della collaborazione di μαῖαι in casi simili.

5.7. Altre mansioni delle ostetriche durante il puerperio e il parto

Non sfuggirà però che le μαῖαι si prendevano cura soprattutto di puerpere e in particolare in occasione del parto. A questo riguardo, si noti che ad un parto doveva essere sempre presente una ostetrica, se non in

casi più che particolari, e se non c'era una μᾶϊα ad accudirla, almeno vicino alla puerpera c'era una parente o una amica. Possono fare a meno di una μᾶϊα solo le divinità e in verità spesso neppure loro: Eustazio (*ad Od.* 1.246.41-44) ricorda come Latona abbia partorito Apollo e Artemide senza l'aiuto di nessuno¹⁶⁹. Afrodite pure nasce senza una μᾶϊα: come dice Nonno (*D.* 41,103) μᾶϊα di Afrodite è la Natura¹⁷⁰. La natura, cioè l'istinto, salva anche la donna protagonista di un epigramma di Antifilo di Bisanzio, che partorisce per via dello *shock* causatole da un terremoto: μᾶϊα δέ μοι λοχίων ἀντὶ φύσις¹⁷¹. La mancanza di una levatrice al momento del parto è un evento eccezionale: in un frammento dell'*Odiatore del male* di Antifane¹⁷² persino gli Sciti, popolo scorbutico per eccellenza, non se la sentono di cacciare dal giaciglio le μᾶϊαι. Nell'*Elettra* di Euripide 1124-1131 Elettra finge di aver avuto un bimbo e di avere la necessità che si compia il rito della decima luna: poiché era da sola, senza μᾶϊα, chiede il favore a Clitennestra che resta sorpresa: οὕτως ἀγείτων οἶκος ἴδρυται φίλων; Creusa nello *Ione* 948-949 sostiene col vecchio che la interroga di avere partorito da sola, ma non è vero perché Apollo l'ha sorvegliata- così almeno dice Atena¹⁷³. Gli autori cristiani sottolineano dal canto loro che Maria ha partorito Gesù senza l'aiuto di nessuna ostetrica; come dice Ps. Atanasio in *Discorso sulla descrizione della Deipara* 28.956.21-24 la Madonna è una ἀδίδακτος μᾶϊα. Gregorio Nisseno invece si spinge ad una ipotesi abbastanza ingenua, sottolineando che il parto di Maria fu assolutamente indolore e suggerendo che fu la gioia stessa a farle da mamma¹⁷⁴. Nel *Vangelo* appaiono perlomeno due altre figure che non abbisognano di una μᾶϊα per partorire: si tratta di Elisabetta¹⁷⁵ e di Sara¹⁷⁶. Ma la capacità di affrontare le doglie senza un aiuto dall'esterno è attribuita a tutta la popolazione femminile ebrea in un passo assai famoso e molto commentato dell'*Esodo*¹⁷⁷. Gli Ebrei sono ancora esuli in Egitto: muore il vecchio faraone che aveva per amico Giuseppe e il nuovo è terrorizzato dalla crescita di potere del popolo

ebreo. Per frenare la sua espansione chiama le due levatrici egiziane che prestano servizio agli Ebrei, Sephora e Foua, e ordina loro di uccidere tutti i neonati maschi di stirpe ebrea. Le due donne però non possono obbedire perché è grande il loro timor di Dio e raccontano al faraone che le Ebrei si sgravano prima del loro arrivo, a differenza delle Egizie. Allora il faraone chiederà al suo popolo di gettare nel fiume i neonati ebrei di sesso maschile ma anche in questo modo non riuscirà a eliminare il piccolo Mosè che, cresciuto, riporterà il suo popolo in patria.

Secondo il racconto dell'*Antico Testamento*, Dio riconoscente verso Sephora e Foua le avrebbe ricompensate col dono di una famiglia¹⁷⁸: questo dato è importante perché sembrerebbe che prima dell'intervento di Dio le $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ non avessero necessità di lunghi spostamenti? Che forse non erano stabili in un luogo, ma dovevano muoversi continuamente là dove era richiesta la loro opera? Non che questo sia particolarmente improbabile, ma non si deve dimenticare che la *Bibbia* è sì un documento storico di primo valore, ma anche e pur sempre un testo religioso i cui dati non sempre coincidono con la realtà storica.

5.8. *Mansioni della levatrice secondo Sorano e altre testimonianze*

Arriviamo ora ad un problema di non facile risoluzione: assodato che in quasi tutti i parti la donna in travaglio era assistita, si dovrà pensare che la $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ curasse solamente i parti più semplici, mentre per quelli complicati si facesse aiutare da un medico-uomo? Le fonti non sono ancora una volta concordi. E' ovviamente attestata la presenza di $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ durante parti non estremamente complicati e sono ovviamente attestate tutte le loro operazioni tipiche: il taglio dell'ombelico¹⁷⁹, l'apertura delle pupille¹⁸⁰, la rottura delle membrane che occludono il naso, le orecchie, la bocca e lo sfintere del piccolo¹⁸¹, l'avvolgerlo nelle bende, l' $\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ¹⁸².

E prima ancora del parto vero e proprio, l'assistenza alle partorienti, la somministrazione di liquidi lubrificanti¹⁸³, il consiglio di non sbadigliare affinché il feto non sia spinto verso il diaframma¹⁸⁴ ed eventualmente l'intervento per farle starnutire.

La più completa trattazione delle mansioni della levatrice appare in Sorano che le consiglia di prendersi amorosa cura della donna incinta fin da subito, dapprima per preservare il seme dall'uscita dalla matrice, nei mesi successivi per facilitare la sopportazione dei sintomi della cosiddetta κίττη "pica", ed infine negli ultimi mesi per permettere al feto di conquistare una perfetta struttura e reggere allo *shock* della nascita¹⁸⁵.

L'idea di Sorano è che la levatrice sostanzialmente segua la puerpera giorno dopo giorno, consigliandole cosa evitare e cosa fare, quale regime alimentare adottare, quali esercizi passivi o attivi (tra cui bilanciamenti sulla sedia, passeggiate a cavallo, persino esercizi vocali), quali terapie adottare. Impressionante la preoccupazione per lo stato di nausea che quasi sempre colpisce le donne incinte: in quel caso si consiglia di tenere il digiuno e poi dopo un giorno di astensione dei cibi fare apoterapia¹⁸⁶.

L'intervento della μῆα è espressamente richiesto quando la donna ha passato l'ottavo mese di gravidanza e occorre preparare il rilassamento dei muscoli dell'utero con bagni e bagni di vapore: allora lo στομα va dilatato dalla μῆα col suo dito¹⁸⁷.

Sempre alla levatrice vanno assegnati i preparativi per il parto: essa deve recuperare dell'olio di oliva (da usare per iniezioni e unzioni), dell'acqua calda (per la toilette degli αἰδοῖα), delle compresse calde (per sedare i dolori), delle spugne non ruvide, della lana non raffinata (per coprire la donna), delle bende, un cuscino (per deporvi il bebé), dei prodotti aromatici (che diano forza alla partoriente), una sedia ostetricale, due letti (uno duro per il travaglio, uno molle per riposarsi dopo)¹⁸⁸.

I segni che annunciano l'imminenza di un parto vanno riconosciuti immediatamente dalla μῆα: oltre che pesantezza, dolori e gonfiori,

la matrice si avvicina alla vagina tanto che la $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ riesce a toccarla bene, incontrando qualcosa di rotondo come un uovo¹⁸⁹.

Sorano è molto preciso sulle posizioni che devono assumere la levatrice e le sue aiutanti, che devono essere tre (o quattro, se in mancanza della sedia un'altra donna tiene sulle ginocchia la partoriente): la $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ deve porsi davanti alla gravida con la coscia destra flessa e la sinistra allungata, così da guardarla negli occhi e calmarla dicendo che non c'è nulla di cui avere paura, aggiungendo consigli sulla respirazione e facendo spingere l'assistita soprattutto al momento della contrazione. Intanto la $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ deve dilatare lo $\sigma\tau\acute{o}\mu\alpha$ al momento della diastole, a favorire la discesa del feto, ora lasciando andare l'utero se la donna è contratta, ora tirando dolcemente sul collo se è dilatata¹⁹⁰. L'operazione è di estrema delicatezza, perché se tutto non va alla perfezione la partoriente può soffrire di infiammazioni, emorragie, contratture. Alla fine il piccolo è recuperato dalla $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ che tiene sulle mani una benda o del papiro fine come accade in Egitto¹⁹¹. Non è finita qui: la $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ pone a terra il piccolo e rivela il suo sesso alle astanti a segni¹⁹². Poi decide se allevarlo oppure no, a seconda della sua salute e condizione, dei suoi movimenti e del vagito¹⁹³. Quanto al taglio del cordone, Sorano dice di preferire il ferro, anche se la maggior parte delle $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ lo evita superstiziosamente ed usa invece persino della crosta di pane o del filo di lino¹⁹⁴. Sorano aggiunge anche altri particolari sull' $\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ¹⁹⁵, sulle pratiche successive¹⁹⁶ ed infine sul bagno e sul massaggio del neonato che è sempre la $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ a praticare¹⁹⁷.

Peraltro due medici attestano abbastanza chiaramente che queste e solo queste erano le mansioni richieste ad una $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ che se si fosse trovata in una situazione difficile avrebbe avuto poco successo¹⁹⁸. Paolo¹⁹⁹ parlando dell'apertura dello sfintere afferma che se è possibile, è la $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ a romperlo con le dita; altrimenti "con la punta di un piccolo bisturi avendolo tagliato noi (medici) con il vino lo cure-

remo". Aezio dal canto suo dovendo descrivere come si partorisce κατὰ φύσιν²⁰⁰ si ferma inaspettatamente: è inutile perdere tempo a dire come far partorire chi partorisce normalmente, poichè di ciò sono informate non solo le μαῖαι, ma anche le donne che lo hanno provato. Nel capitolo 22 del XVI libro, Aezio poi afferma chiaramente che nelle δυστοκίαι l'ostetrica è solo una assistente di rango inferiore a quello del medico²⁰¹, anche se poco prima le descrive nell'atto di compiere una versione in un parto difficile²⁰².

Ciononostante, altre fonti consentono conclusioni se non opposte, almeno più flessibili: spesso infatti l'azione di una μαῖα (senza aiuto da parte di un medico) si rivolge ad una δυστοκοῦσα. Nel *Genesi* 35.16-17, si racconta del parto difficile di Rachele ad Efrata: ad aiutarla c'è solo una μαῖα che cerca di farle coraggio presentandole il bimbo appena nato, Beniamino. Ma Rachele è già morta²⁰³. Sempre nel *Genesi*, poco più oltre, a 38.28-30, una μαῖα assiste al parto gemellare di Tamar ed è così abile da annodare un filo scarlatta alla mano del primo nato, Zerakh, per distinguerlo dal secondogenito, Phares²⁰⁴.

Teodoreto²⁰⁵ dal canto suo ricorda che le μαῖαι invitano le δυστοκοῦσαι a gridare e a fare grande sforzo perché si possano sgravare al più presto. Di un intervento difficile operato dalle μαῖαι parla anche l'autore del trattato poetico *Sui fiumi*, erroneamente attribuito a Plutarco²⁰⁶: trattando del fiume Eufrate, aggiunge tra le altre curiosità il fatto che vi si trova una pietra cosiddetta astigea, di cui fanno un gran uso le ostetriche al fine di rendere indolore il parto delle δυστοκοῦσαι. Anche per ciò che riguarda questa testimonianza sembra prevalere sull'aspetto scientifico dell'ostetricia quello "magico": ma non si deve dimenticare che in questo caso non si tratta di ostetriche greche, ma delle loro colleghe mesopotamiche e che di conseguenza può aver giocato qui non solo il carattere religioso della professione ma anche la tendenza a considerare magico tutto ciò che è esotico²⁰⁷.

Ma è soprattutto Aristotele²⁰⁸ ad attestare interventi difficili delle $\mu\alpha\tilde{\alpha}$: dopo aver ricordato che “la recisione del cordone è una parte dell’opera della $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ che non può essere compiuta senza una attenta riflessione”²⁰⁹, aggiunge che se la placenta è espulsa col bambino, la $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ ne separa il cordone legandolo con un filo di lana e poi lo recide sopra la legatura (l’operazione è delicata perché, se il legame si scioglie, il bimbo rischia di morire). Se la placenta invece non è espulsa col bimbo, taglia il cordone all’interno ma sempre dopo averlo legato. Anche in questo caso l’intervento della levatrice può essere fondamentale: infatti il neonato può parere morto ed esangue, se il sangue defluisce qui o là poco prima della legatura. La $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ allora dovrà essere così abile da far riaffluire il sangue premendo il cordone. Anche nel *Corpus Hippocraticum* il lavoro della levatrice appare più complicato di quello che invece ci si aspetterebbe: il capitolo 68 del trattato *De morbis muliebribus* mostra una $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ mentre lavora ad un parto con complicazioni²¹⁰.

Questo spiega anche perché la figura sociale della $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ godesse di un qualche prestigio, come si deduce non solo dalla testimonianza del *Teeteto* platonico, ma anche da quelle di molte epigrafi onorifiche che hanno come protagoniste le levatrici: cfr. ad esempio IG II² 6873 (=Gr.Versinschr. I 342) - Acarne, dopo il 350 a.C.; II² 12019 - Attica, II a.C.; 12020 (=AM 67 187.405b) - Attica, età imperiale; 12419 (=IG XII 5.412; *Attische Grabinschriften* II 156) -Paros, I/II d.C.; IG IV 168 (=EAD App.II 18) - Egina, età romana; IG VII 1522 - Tanagra, età incerta; IG XII 9 1129 - Calcide in Eubea, III a.C.; MDAI (A) 200 - Chio, data incerta; LW 215 - Mileto 491; *Jahreshefte* 14.1911 *Beiblatt* 137 r.51.c - Cuma; IG IV1 (2) 128,50 - Epidauro, ca. 280 a.C.

Del resto a far nascere i neonati erano solo le donne, anche se in alcuni racconti mitici o in espressioni metaforiche il lavoro della $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ è svolto da uomini. $\mu\alpha\tilde{\alpha}$ ha persino un maschile, o $\mu\alpha\tau\epsilon\upsilon\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ “l’ostetrico” e così sono chiamati soprattutto Socrate²¹¹ e anche

Abramo²¹². Origene in *Commenti scelti sui Salmi* 12.1253.34-38 ad esempio sostiene che Dio abbia fatto da ostetrica al Figlio. Quattro autori sostengono che il parto di Atena sia stato seguito da una Divinità maschile: secondo Euripide²¹³ Prometeo, secondo Nonno²¹⁴, Cornuto²¹⁵ e Luciano²¹⁶ Efesto. Nonno racconta che Beroe fu aiutata da Ermes²¹⁷, Latona dall'isola di Delo²¹⁸, Afrodite mentre dà alla luce Amimone ancora da Ermes il Giudice²¹⁹.

Caso ancora più particolare è la doppia nascita di Dioniso: il fulmine di Zeus è la $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ che “aiuta” Semele a partorire il dio²²⁰; Dioniso però ha ancora bisogno di un periodo di incubazione e Zeus se lo cuce nella coscia finché, cresciuto il bimbo, con le sue mani procede al taglio e quindi risulta essere $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ di se stesso²²¹. Prima di Nonno Euripide chiamava $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ di Dioniso il fulmine, apostrofato così dallo stesso dio²²².

Filippo di Tessalonica dal canto suo aggiunge un nome alla lista delle $\mu\alpha\tilde{\iota}\alpha$ -uomini, ancora una volta un dio. Il paradosso è che si tratta di Ares, dio della guerra, che sostituisce Artemide, intervenendo presso una cagna ferita che partorisce. Un uomo infatti la incide col suo ferro nel grembo per farle dare alla luce i suoi piccoli²²³.

Del resto Timeo registra come un uso esotico quello dell'accubito o covata²²⁴: secondo questa consuetudine il marito porta a letto la moglie partorienti come se fosse malata e cerca di alleviare i suoi dolori fingendo con la mimica di avere dolore lui stesso.

5.9. La paga di una ostetrica

Esiste poi anche un termine che indica la paga per una ostetrica, $\tau\acute{\alpha} \mu\alpha\acute{\iota}\omega\tau\rho\alpha$, che è usato solo da Luciano nei *Dialoghi degli dei*. In questo caso è Efesto che avendo aiutato Zeus nel partorire Atena Gli chiede come $\mu\alpha\acute{\iota}\omega\tau\rho\alpha$ la fanciulla stessa in sposa. Zeus è però costretto a rifiutare perché Atena deve restare vergine²²⁵.

Ma quanto costava assoldare una ostetrica? Non abbiamo che pochi dati tratti da papiri documentari, quindi riguardanti periodi tardi e

ristrette aree geografiche. Si tratta tra gli altri di due contratti prematrimoniali, P.Oxy. 6.496 e 10.1273, che servivano da garanzia della moglie in caso di separazione e che includevano anche l'obbligo, cui il marito si impegnava di adempiere, di corrispondere alla moglie, in caso di separazione, se incinta, una somma di denaro per le spese del parto. Tale clausola appare anche in un contratto di divorzio più tardo del 569 d.C., P.Lond. 5.1712. Infine l'ultimo dato ci viene da un documento del 325 riguardante la proprietà della figlia del defunto Aurelius Ammonius, Isis. Isis è affidata prima a Boccas, che però muore lasciando solo figli minorenni, e poi a Aurelius Aeithales, che però pretende di venire in possesso delle proprietà di Isis, ora in mano agli eredi di Boccas. Il papiro che ci interessa, P.Oxy. 54.3756, contiene appunto la lettera con cui Aeitheles informa i figli di Boccas di aver ricevuto ogni avere della ragazza, con l'eccezione di ciò che è servito al funerale di Boccas e alle spese del parto della madre di Isis²²⁶. La tabella qui sotto raccoglie i dati che è stato possibile dedurre:

<i>P.Oxy. 6.496.10</i>	<i>60 dracme</i>	<i>Ossirinco</i>	<i>127 d.C.</i>
<i>P.Oxy. 10.1273.33-34</i>	<i>40 dracme</i>	<i>Ossirinco</i>	<i>260 d.C.</i>
<i>P.Oxy. 54.3756.15-16</i>	<i>30 talenti</i>	<i>Ossirinco</i>	<i>325 d.C.</i>
<i>P.Lond. 5.1712.25-28</i>	<i>6 keravtia</i>	<i>Antinoopolis</i>	<i>569 d.C.</i>

L'interpretazione di queste cifre non è semplice, non solo per le oggettive difficoltà che implica il paragone tra cifre di momenti storici diversi ma anche perché ci si riferisce sempre ad una spesa complessiva per il parto, il che include evidentemente altri titoli di uscita oltre a quello dell'assoldamento di una ostetrica²²⁷. Quel che però va segnalato è che la spesa per il parto sembra si riduca coll'andare del tempo, ma questa è una conclusione poco sicura, giacché basata su scarsissime testimonianze.

BIBLIOGRAPHY AND NOTES

Bibliografia Generale

- ABEL E., *Scholia recentia in Pindari epinicia*. Vol. 1. Berlin, Calvary, 1891.
- ADLER A., *Suidae lexicon*. Leipzig, Teubner, 1928-1935 (repr. 1967-1971).
- ALLEN T. W., *Homeri Ilias*. Oxford, Clarendon Press, 1931.
- ALLEN T. W., HALLIDAY W. R., SIKES E. E., *The Homeric hymns*². Oxford, Clarendon Press, 1936.
- ANDRÉ J., *Ovide. Pontiques*. Paris, Belles Lettres, 1977.
- AUSTIN C., *Comicorum Graecorum fragmenta in papyris reperta*. Berlin, De Gruyter, 1973.
- BECKBY H., *Anthologia Graeca*². Munich, Heimeran, 1965-1968.
- BEKKER I., *Apollonii Sophistae lexicon Homericum*. Berlin, Reimer, 1833 (repr. Hildesheim, Olms, 1967).
- BIDEZ J., *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien*. Leipzig, Teubner, 1913 (repr. Hildesheim, Olms, 1964).
- BORRET M., *Origène. Contre Celse*. Paris, Éditions du Cerf, 1967-1969.
- BURNET J., *Platonis opera*. vol. 1. Oxford, Clarendon Press, 1900 (repr. 1967).
- BUSSEMAKER U. C., *Scholia et paraphrases in Nicandrum et Oppianum in Scholia in Theocritum* (ed. F. Dübner). Paris, Didot, 1849.
- BUTCHER S. H., *Demosthenis orationes*. Oxford, Clarendon Press, 1903-1931 (repr. 1966).
- BÜTTNER-WOBST T., ROOS A. G., *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, vol. 2: *excerpta de virtutibus et vitiis*. Berlin, Weidmann, 1906-1910.
- CAZZANIGA I., *Antoninus Liberalis. Metamorphoseon synagoge*. Milan, Istituto Editoriale Cisalpino, 1962.
- COHN L., REITER S., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. vol. 6. Berlin, Reimer, 1915 (repr. De Gruyter, 1962).
- COUGNY E., *Epigrammatum anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova*. Vol. 3. Paris, Didot, 1890.
- COULON V., VAN DAELE M., *Aristophane*. Vol. 4. Paris, Les Belles Lettres, 1928 (repr. 1967).
- COUSIN V., *Procli philosophi Platonici opera inedita*. pt. 3. Paris, Durand, 1864 (repr. Hildesheim, Olms, 1961).
- CRAMER J. A., *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*. Vol. 3. Oxford, Oxford University Press, 1836 (repr. Amsterdam, Hakkert, 1963).

- DÄHNHARDT O., *Scholia in Aeschlyi Persas*. Leipzig, Teubner, 1894.
- DAIN A., MAZON P., *Sophocle*. Vol. 2. Paris, Les Belles Lettres, 1958 (repr. 1968).
- DE FALCO V., *[Iamblichi] theologoumena arithmeticae*. Leipzig, Teubner, 1922.
- DEGANI E., *Frammenti. Ipponatte*. Bologna, Pàtron, 2007.
- DE STRYCKER É., *La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques*. Brussels, Société des Bollandistes, 1961.
- DIEHL E., *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Leipzig, Teubner, 1903-1906 (repr. Amsterdam, Hakkert, 1965).
- DIELS H., *Doxographi Graeci*. Berlin, Reimer, 1879 (repr. De Gruyter, 1965).
- DIETZ F. R., *Scholia in Hippocratem et Galenum*. Vol. 2. Königsberg, Borntraeger, 1834 (repr. Amsterdam, Hakkert, 1966).
- DINDORF W., *Aristides*. vol. 1. Leipzig, Reimer, 1829 (repr. Hildesheim, Olms, 1964).
- DOTTIN G., *Les argonautiques d'Orphée*. Paris, Les Belles Lettres, 1930.
- DOUTRELEAU L., GESCHE A., GRONEWALD M., *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar*. Bonn, Habelt, 1968-1969.
- DOWNEY G., NORMAN A. F., SCHENKL H., *Themistii orationes quae supersunt*. voll. 2-3. Leipzig, Teubner, 1971-1974.
- DOWNEY G., SCHENKL H., *Themistii orationes quae supersunt*. Vol. 1. Leipzig, Teubner, 1965.
- DRACHMANN A. B., *Scholia vetera in Pindari carmina*. Leipzig, Teubner, 1903-1927 (repr. Amsterdam, Hakkert, 1966-1969).
- DÜBNER F., *Scholia Graeca in Aristophanem*. Paris, Didot, 1877 (repr. Hildesheim, Olms, 1969).
- DÜBNER F., *Scholia in Theocritum*. Paris, Didot, 1849.
- DUMORTIER J., *Saint Jean Chrysostome. Les cohabitations suspectes*. Paris, Les Belles Lettres, 1955.
- DYCK A. R., *Epimerismi Homerici, pars prior epimerismos continens*. Berlin, De Gruyter, 1983.
- EHLERS W.-W., *Gai Valeri Flacci Setini Balbi Argonauticon Libros Octo*. Stuttgartiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1980.
- ERBSE H., *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*. Berlin, De Gruyter, 1969-1988.
- FERNÁNDEZ MARCOS N., SÁENZ-BADILLOS A., *Theodreti Cyrensis quaestiones in Octateuchum*. Madrid, Poliglota Matritense, 1979.
- FISCHER K. T., BEKKER I., DINDORF L., VOGEL F., *Diodori bibliotheca historica*³. Leipzig, Teubner, 1888-1906 (repr. Stuttgart, 1964).

Ostetriche nell'antica Grecia

- FOERSTER R., *Libanii opera*. Leipzig, Teubner, 1903-1908 (repr. Hildesheim, Olms, 1997).
- FRIEDLEIN G., *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Leipzig, Teubner, 1873.
- GAISFORD T., *Poetae minores Graeci*. Vol. 2. Leipzig, Kühn, 1823.
- GIANGRANDE J., *Eunapii vitae sophistarum*. Rome, Polygraphica, 1956.
- GIET S., *Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron²*. Paris, Éditions du Cerf, 1968.
- GOW A. S. F., *Theocritus*. Vol. 1². Cambridge, Cambridge University Press, 1952 (repr. 1965).
- GREENE W. C., *Scholia Platonica*. Haverford, Pennsylvania, American Philological Association, 1938.
- GUINOT J.-N., *Théodore de Cyr. Commentaire sur Isaïe*. Paris, Éditions du Cerf, 1980-1984.
- HAYDUCK M., *Ioannis Philoponi (Michaelis Ephesii) in libros de generatione animalium commentaria*. Berlin, Reimer, 1903.
- HEIBERG J. L., *Paulus Aegineta*. Leipzig, Teubner, 1921-1924.
- HENRICH A., *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob*. Bonn, Habelt, 1968.
- HENRY R., *Photius. Bibliothèque*. Paris, Les Belles Lettres, 1959-1977.
- HENSE O., WACHSMUTH C., *Ioannis Stobaei anthologium*. Berlin, Weidmann, 1884-1912 (repr. 1958).
- HERCHER R., *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*. Leipzig, Teubner, 1864 (repr. 1971).
- HERINGTON C. J., *The Older Scholia on the Prometheus Bound*. Leiden, Brill, 1972.
- HOLL K., *Epiphanius, Bände 1-3: Ancoratus und Panarion*. Leipzig, Hinrichs, 1915-1933.
- HOLWERDA D., *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*. Groningen, Bouma, 1977.
- HORDERN J. H., *Sophon's Mimes: Text, Translation, and Commentary*. Oxford - New York, Oxford University Press, 2004.
- HUBERT C., *Plutarchi moralia*, vol. 4. Leipzig, Teubner, 1938 (repr. 1971).
- HUBERT C., *Plutarchi moralia*, vol. 6.1. Leipzig, Teubner, 1954 (repr. 1959).
- ILBERG J., *Sorani Gynaeciorum libri iv, de signis fracturarum, de fasciis, vita Hippocratis secundum Soranum*. Leipzig, Teubner, 1927.
- JACOBY F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden, Brill, 1923-1958 (repr. 1954-1969).
- JACOBY K., *Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt*.

- Leipzig, Teubner, 1885-1905 (repr. Stuttgart, 1967).
- JAEGER W., *Gregorii Nysseni opera*. Leiden, Brill, 1960.
- JUGIE M., *La mort et l'assomption de la sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles*. Échos d'Orient 1926; 25: 134.
- KAIBEL G., *Athenaei Naucratis deipnosophistarum libri xv*. Leipzig, Teubner, 1887-1890 (repr. Stuttgart, 1965-1966).
- KALBFLEISCH K., *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium*. Berlin, Reimer, 1907.
- KAYSER C. L., *Flavii Philostrati opera*. Vol. 1. Leipzig, Teubner, 1870 (repr. Hildesheim: Olms, 1964).
- KEYDELL R., *Nonni Panopolitani Dionysiaca*. Berlin, Weidmann, 1959.
- KOSTER W. J. W., *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*. Groningen, Bouma, 1974.
- KRAMER J., *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes*. Bonn, Habelt, 1969-1972.
- KROLL W., *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*. Leipzig, Teubner, 1899-1901 (repr. Amsterdam, Hakkert, 1965).
- KÜHN C. G., *Claudii Galeni opera omnia*. Leipzig, Knobloch, 1821-1833.
- LANG C., *Cornuti theologiae Graecae compendium*. Leipzig, Teubner, 1881.
- LATTE K., *Hesychii Alexandrini lexicon*. Copenhagen, Munksgaard, 1953-1966.
- LEGRAND Ph.-E., *Hérodote. Histoires*. Paris, Les Belles Lettres, 1930-1960 (repr. 1963-1970).
- LENTZ A., *Grammatici Graeci*. vol. 3.1-2. Leipzig, Teubner, 1867-1870 (repr. Hildesheim, Olms, 1965).
- LEO F., *Plauti Comoediae*. Vol. 1. Berolini, apud Weidmannos, 1895.
- LITTRÉ É., *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Vol. 8. Paris, Baillière, 1853 (repr. Amsterdam, Hakkert, 1962).
- LONG H. S., *Diogenis Laertii vitae philosophorum*. Oxford, Clarendon Press, 1964 (repr. 1966).
- LOUIS P., *Aristote. Histoire des animaux*. Paris, Les Belles Lettres, 1964-1969.
- MACLEOD M. D., *Lucian*. Vol. 7. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961.
- MAEHLER H., SNELL B., *Pindari carmina cum fragmentis*⁵. Leipzig, Teubner, 1971.
- MANN F., *Die Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa. Überlieferungsgeschichte und Text*: Münster 1975.
- MARCHANT E. C., *Xenophontis opera omnia*. Vol. 3. Oxford, Clarendon Press, 1904 (repr. 1961).

- MARTIN J., *Scholia in Aratum vetera*. Stuttgart, Teubner, 1974.
- MASCIALINO L., *Lycophronis Alexandra*. Leipzig, Teubner, 1964.
- MEINEKE A., *Stephan von Byzanz. Ethnika*. Berlin, Reimer, 1849 (repr. 1958).
- MIGNE J.-P., *Patrologiae cursus completus* 64. Paris, Migne, 1857-1866.
- MILLER F. J., GOOLD G. P., *Ovid, Metamorphoses in Two Volumes*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, London, W. Heinemann, 1977-1984.
- MOMMSEN TH., *C. Iulii Solini collectanea rerum memorabilium*. Berlin, Weidmann, 1895.
- MOMMSEN TH., *Scholia recentiora Thomano-Tricliniana in Pindari Nemea et Isthmia*. Leipzig, Teubner, 1865.
- MOZLEY J. H., GOOLD G. P., *Ovid in Six Volumes*. Vol. 2. Cambridge, Mass., Harvard University Press, London, Heinemann, 1979.
- MRAS K., *Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica*. Berlin, Akademie Verlag, 1954-1956.
- MÜLLER K., *Geographi Graeci minores*. Vol. 2. Paris, Didot, 1861 (repr. Hildesheim, Olms, 1965).
- MÜLLER K., *Oratores attici, Antiphon, Andocides, Lysias, Isocrates, Isaeus, Lycurgus, Aeschines, Dinarchus, Demades, Declamationes Gorgiae et aliorum, Parisiis, A. Firmin-Didot, 1877-1888*.
- MURRAY G., *Aeschyli tragoediae*. Oxford, Clarendon Press, 1955² (repr. 1960).
- MURRAY G., *Euripidis fabulae*. Vol. 1. Oxford, Clarendon Press, 1902 (repr. 1966).
- MUTSCHMANN H., *Sexti Empirici opera*. Leipzig, Teubner, 1912-1914.
- NAUCK A., *Aristophanis Byzantii grammatici Alexandrini fragmenta*². Halle, Lippert & Schmid, 1848 (repr. Hildesheim, Olms, 1963).
- NICOLE J., *Les scolies genevoises de l'Iliade*. Vol. 2. Geneva, Georg, 1891 (repr. Hildesheim, Olms, 1966).
- NIESE B., *Flavii Iosephi opera*. Berlin, Weidmann, 1885-1892 (repr. 1955).
- OLIVIERI A., *Aëtii Amideni libri medicinales i-iv*. Leipzig, Teubner, 1935.
- PARMENTIER L., SCHEIDWEILER F., *Theodoret. Kirchengeschichte*². Berlin, Akademie Verlag, 1954.
- PERTUSIA A., *Scholia vetera in Hesiodi opera et dies*. Milan, Società editrice "Vita e pensiero", 1955.
- PFEIFFER R., *Callimachus*. Vol. 1-2. Oxford, Clarendon Press, 1949-1953.
- PITRA J. B., *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*. Paris, Tusculum, 1883-1884 (repr. Venice, St. Lazarus Monastery, 1966).
- QUANDT W., *Orphei hymni*³. Berlin, Weidmann, 1962 (repr. 1973).
- RABE H., *Hermogenis opera*. Leipzig, Teubner, 1913 (repr. Stuttgart, 1969).

- RABE H., *Scholia in Lucianum*. Leipzig, Teubner, 1906 (repr. Stuttgart, 1971).
- RADERMACHER L., USENER H., *Dionysii Halicarnasei quae exstant*. Vol. 6. Leipzig, Teubner, 1929 (repr. Stuttgart, 1965).
- RADT S., *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Vol. 4. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- RAEDER J., *Oribasii collectionum medicarum reliquae*. Vol. 4. Leipzig, Teubner, 1933.
- RAHLFS A., *Septuaginta*⁹. Stuttgart, Württemberg Bible Society, 1935 (repr. 1971).
- SAFFREY H. D., WESTERINK L. G., *Proclus. Théologie platonicienne*. Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997.
- SANDBACH F. H., *Menandri reliquiae selectae*. Oxford, Clarendon Press, 1972.
- SCHEER E., *Lycophronis Alexandra*. Vol. 2. Berlin, Weidmann, 1958.
- SCHEINDLER A., *Paraphrasis s. evangelii Ioannei*. Leipzig, Teubner, 1881.
- SCHMIDT M., *Hesychii Alexandrini lexicon*. Halle, 1861-1862 (repr. Amsterdam, Hakkert, 1965).
- SCHWARTZ E., *Scholia in Euripidem*. Berlin, Reimer, 1887-1891 (repr. De Gruyter, 1966).
- SMITH O. L., *Scholia Graeca in Aeschylum quae exstant omnia*. Leipzig, Teubner, 1976-1982.
- SOLMSEN F., *Hesiodi opera*. Oxford, Clarendon Press, 1970.
- SPENGLER L., *Rhetores Graeci*. Vol. 2. Leipzig, Teubner, 1854 (repr. 1966).
- SPIRO F., *Pausaniae Graeciae descriptio*. Leipzig, Teubner, 1903 (repr. 1967).
- STALLBAUM G., *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam*. Leipzig, Weigel, 1825-1826 (repr. Hildesheim, Olms, 1970).
- THILO G., HAGEN H., *Maurus Servius Honoratus. In Vergilii carmina commentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. Leipzig. B. G. Teubner. 1881.
- TITCHENER J. B., *Plutarchi moralia*. Vol. 2.1. Leipzig, Teubner, 1935 (repr. 1971).
- TUILIER A., *Grégoire de Nazianze. La passion du Christ*. Paris, Éditions du Cerf, 1969.
- VAN DER VALK M., *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*. Leiden, Brill, 1971-1987.
- VON ARNIM J., *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*². Berlin, Weidmann, 1893-1896 (repr. 1962).
- VON ARNIM J., *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. 2. Leipzig, Teubner, 1903 (repr. 1968).

- VON DER MÜHLL P., *Homeri Odyssea*. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1962.
- VON WILAMOWITZ- MÖLLENDORFF U., *Timotheus. Die Perser. Aus einem Papyrus von Abusir im Auftrage der Deutschen Orientgesellschaft*. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903.
- WAGNER R., *Apollodori bibliotheca. Pediasimi libellus de duodecim Herculis laboribus*. Leipzig, Teubner, 1894.
- WALTON F. R., *Diodorus of Sicily*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957-1967 (repr. 1968).
- WEHRLI F., *Aristoxenos*. Basel, Schwabe, 1967.
- WENDEL K., *Scholia in Theocritum vetera*. Leipzig, Teubner, 1914 (repr. 1967).
- WENDLAND P., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin, Reimer, 1897-1898 (repr. De Gruyter, 1962).
- WEST M. L., *Hesiod. Theogony*. Oxford, Clarendon Press, 1966.
- WESTERINK L. G., *Olympiodorus. Commentary on the First Alcibiades of Plato*. Amsterdam, Hakkert, 1956 (repr. 1982).
- WESTERINK L. G., *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1954.
- WESTERINK L. G., *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*. vol. 2. Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1977.
- WÜNSCH R., *Ioannis Lydi liber de mensibus*. Leipzig, Teubner, 1898 (repr. 1967).
- ZIEGLER K., *Plutarchi vitae parallelae*. vol. 2.2². Leipzig, Teubner, 1968.

1. Non esistono sull'argomento molti contributi specifici. Per una bibliografia più completa, è il caso di menzionare anche questi studi o parti di volumi: BLUMMER H., *Die römischen Privataltertümer*. Munich, C. H. Beck, 1911, pp. 299-306; CIANFRANI TH., *A Short History of Obstetrics and Gynecology*. Springfield, Thomas, 1960, pp. 70-83; DUMONT M., *L'obstétrique et la gynécologie dans la Rome antique*. Cahiers Medicaux Lyonnais 1965; 41: 83-91; FINDLEY P., *Priests of Lucina: the Story of Obstetrics*. Boston, Little, Brown and Company, 1939, pp. 38-65; GRAHAM H., *Eternal Eve: the History of Gynaecology and Obstetrics*. Garden City, N.Y., Doubleday, 1951, pp. 56-70; SPEERT H., *Iconographica Gyniatrix. A Pictorial History of Gynecology and Obstetrics*. Philadelphia, Davis, 1973, pp. 83-84. Importante è anche lo studio di GOUREVITCH D., *La gynécologie et l'obstétrique*. In: ANRW II 37, 3, pp. 2083-2146, ma limitatamente al periodo imperiale; e i due interventi di DEMAND N. H., *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*. Baltimore - London, Johns Hopkins University Press, 1994; e *Monuments, Midwives and Gynecology*. Clio Med. 1995; 27: 275-290.

2. Esichio υ 867: ὕφαιρέτρια· μαῖα.
3. Esichio α 4250: ἀναγέτρια· ἡ ταῖς τικτούσαις ὑπηρετοῦσα γυνή, παρὰ Ταραντίνοισι οὕτως λεγομένη, ἣν Ἀττικοὶ μαῖαν καλοῦσιν α 476· ἀγέτρια· μαῖα Ταραντήνοι.
4. HUMBERT J., *Syntaxe grecque*. Paris, C. Klincksieck, 1960, pp. 301, 331.
5. Cfr. la spiegazione di Suda o 316.1-2 e Eustazio *ad Il.* 4.480.24-481.1.
6. τέμνω si usa anche nel senso di taglio chirurgico: cfr. ad es. *Iliade* 11.844; Eschilo, *Agamennone* 849; Senofonte, *Anabasi* 5.8.18.
7. Cfr. Suda o 316 ed anche Eustazio *ad Il.* 4.481.1: ὀμφαλητομία, ὅτε αὐταὶ [scil. αἱ μαῖαὶ ὀμφαλὸν βρέφους ἀποτέμνουσι.
8. Recentemente s'è perfino pensato che si tratti di un finto nemico, il cui nome è stato scelto per le sue possibilità umoristiche: ROSEN R. M., *Hipponax, Bouphalos, and the Conventions of the psogos*. Trans. Am. Philol. Ass. 1988; 118: 29-41.
9. Ciò non significa che la lingua ipponattea sia “dialettale”: essa, invece, prova la sua molto solida cultura. Cfr. TEDESCHI G., *Lingue e culture in contatto. Il problema della lingua in Ipponatte*. Inc. Ling. 1978; 4: 225-233; *I prestiti linguistici nei frammenti ipponattei e il problema dell'interferenza culturale ad Efeso*. Quad. filol. class. Univers. Trieste 1981; 3: 35-48.
10. Tuttavia, l'ostetrica non doveva avere, perlomeno nel mondo classico, una brutta nomea, se non quando essa appariva come una mera mamma, o una strega: cfr. POMEROY S. B., *Technikai kai Mousikai*. Am. Journ. Anc. Hist. 1976; 1: 86; KAMPEN N., *Social Status and Gender in Roman Art. The Case of the Saleswoman*. In: BROUDE N. and GARRAND M. (eds.), *Feminism and Art History: Questioning the Litany*. New York, Harper & Row, 1982, p. 70; KAMPEN N., *Image and Status: Roman Working Women in Ostia*. Berlin, Mann, 1981, pp. 69-72, pp. 116-117; ANTONIOU A. F., *Official Professions and Functions of a Woman in Ancient Athens*. *Archaiologia* 1986; 21: 23-25; RETIEF F. P., CILLIERS L., *Die helende hand: die rol van die vrou in die antieke geneeskunde*. Acta Class. 1999; 42: 47-65.
11. Aristofane di Bisanzio, fr. 139 N.
12. Cfr. Eustazio *ad Il.* 3.592.13; Esichio μ 64.1-3 invece si limita ad avvicinare i due termini senza esprimersi sulle radici linguistiche di ὀμφαλητόμος.
13. Cfr. HORDERN J. H., *Sophon's Mimes: Text, Translation, and Commentary*. Oxford - New York, Oxford University Press, 2004, pp. 80, 178.
14. Cfr. n. 6.
15. Cfr. Sorano 2.9.1.3; 2.11.1.1; 2.11.1.2; 2.12.1.1.
16. Esichio μ 1535: μογοστόκος Εἰληθία· ἡ μογοῦσα καὶ πονουμένη περὶ τοὺς τοκετοὺς· τουτέστιν λοχεύτρια (similmente, scoli all'*Iliade* 16.185),

- Suda α 425,64 ἡ τοῦ ψεύδους λοχεύτρια ποίησις, ἡ τῶν Ἑλληνικῶν ληρημάτων σεμνομυθία.
17. Ed anche λεχαῖος “che sta nel nido, da/ per letto”, λεχήρη “giacente in letto”, λεχώ “puerpera”, λεκχώ “puerpera”, λεχωῖος “puerperale”, λεχωῖς “puerpera”, λεχωῖάς ζπυερπερας.
 18. Dal secondo significato di λόχος vengono invece: λοχεός “imboscata, agguato”, λοχάω “tendo insidie” (da cui anche λόχησις “agguato”, λοχητικός “che sta in agguato, insidioso”, λοχίτης “soldato, dello stesso loco o compagnia” e forse anche λοχήτης in Esichio e Suda s.v.), il fattitivo λοχίζω “piazzare in imboscata” e al passivo “cadere in imboscata” (da cui anche λοχιμός “il tendere un agguato”).
 19. Ad es. Esichio λ 1313: λοχιθὲν· γεννηθὲν ἢ σφαλέν.
 20. Cfr. anche Suda λ 710.
 21. Si tratta di P.Oxy. 51.3642, in particolare rr.13-21.
 22. P.Par.Mag. 1.2285 = PGM 4.2285.
 23. Cfr. a proposito della professione medica femminile in antichità ARATA L., *Donne-medico nella antica Grecia: le testimonianze epigrafiche*. Filol. Ant. Mod. 1997; 13: 7-22; VUICHARD N., WAGNER D., *Docteur Panthia, femme médecin*. Chronozones 1999; 5: 26-31; RETIEF F. P., CILLIERS L., op. cit. nota 10, pp. 47-65.
 24. KNOEPFLER D., *Dédicaces érétriennes à Ilithyie*. Antike Kunst 1990; 31: 115-128 raccoglie documenti provenienti da Eretria, soprattutto archeologici, riguardo la presenza di un tempio di Ilizia vicino alla palestra. GIUMAN M., *Metamorfosi di una dea: da Artemide ad Iside in un santuario di Dion*. Ostraka 1999; 8: 427-446 prende in esame il santuario di Iside Lochia a Dion, in Macedonia.
 25. Cfr. HENTZE C., *Die Göttin mit dem Haus auf dem Kopf*. Antaios 1965; 7: 47-67; DUCLOS G. S., *Dido as triformis Diana*. Vergilius 1969; 15: 33-41 (la Didone virgiliana viene paragonata a Diana, Ecate e Luna: tre forme della stessa dea).
 26. A proposito di Britomarti, si vedano: HARROD B., *The Tempering Goddess. A Phenomenological and Structural Analysis of the Britomartis-Diktynna-Aphaia Mythologem*. Syracuse, Syracuse University, 1975; WEST D. R., *Some Minoan and Hellenic Goddesses of Semitic Origin*. Ugarit-Forsch. 1991; 23: 369-381.
 27. Diodoro 5.76; Euripide, *Ippolito* 145, *Ifigenia in Tauride* 127; Esichio s.v. Βριτομάρις.
 28. Euripide, *Ippolito* 141 e scoli.

29. Cfr. a proposito di questa divinità PICARD CH., *Artémis Tauropolos*. *Revue archéol.* 1950; 35: 190-191; PICARD CH., *A propos de l'exploration de l'île de Kharg*. *Comp. Rend. Acad. Inscr. Belles-Lettres*. 1958: 269-271 (a proposito di un santuario di Artemide ταυροπόλος); PAPALAS A. J., *The Early History of Icaria*. *Hellenica* 1981; 33: 238-248 (a proposito del santuario di Leto sull'isola di Icaria, trasformato in tempio di Artemide ταυροπόλος); KNELL H., *Der Tempel der Artemis Tauropolos in Lutsa*. *Arch. Anz.* 1983: 39-43; PAPALAS A. J., *The Temple of Artemis Tauropolos in Icaria*. *Arch. news* 1983; 12: 8-13; DAKORONIA F., GOUNAROPOULOU L., *Artemiskult auf einem neuen Weihrelief aus Achinos bei Lamia*, *Mitt. Deut. Arch. Inst.* 1992; 107: 217-227.
30. Tale appellativo ci riporta alla leggenda di Britomarti di Gortina, figlia di Latona. Britomarti inventò le reti per cacciare e sembra tenesse i cani di Artemide al guinzaglio (cfr. Solino 11.8; Callimaco, *Inni* 3.189; Euripide, *Ifigenia in Tauride* 126; Diodoro 5.76; Aristofane, *Rane* 1359). Minosse se ne innamorò, ma poiché lei si rifiutava di accondiscendere ai suoi lascivi desideri, dovette inseguirla: la fuga della poveretta durò nove mesi (sia detto per inciso che i Greci ritenevano che in questo lasso di tempo si concludesse la maggior parte delle gravidanze) finché disperata si gettò in mare donde fu tratta in salvo dai pescatori. Artemide allora la divinizzò col nome di Dittinna, in quanto legata duplicemente al δικτυον, la rete che serve per cacciare o per pescare. Cfr. per la storia Erodoto 3.59; Pausania 2.30.3; 3.14.2; Antonino Liberale 40.
31. A proposito di questa divinità, cfr. PESTALOZZA U., *Motivi matriarcali divini e umani in Etolia e in Epiro*. *Rend. Ist. Lomb. Accad. Sc. Lett.* 1957; 111: 583-622 (a proposito anche della Artemide ταυροπόλος); KIRSTEN E., *Heiligtum und Tempel der Artemis Orthia zu Sparta in ihrer ältesten Entwicklungsphase*. *Bonner Jahrb. Rhein. Landesmus.* 1958; 158: 170-176; ORLANDOS A. K., 'Ανασκαφαὶ Μεσσηνίας. Πρακτ. Ἀθῆν.' *Αρχαιολ. Ἔταρ.* 1962: 99-112; BOARDMAN J., *Artemis Orthia and Chronology*. *Ann. Brit. School Athens* 1963; 58: 1-7; CROON J. H., *Artemis Orthia en Helena*. *Hermeneus* 1968; 39: 128-134; LIPOURLIS D. D., Ἄρτεμις ὄρθρια. *Επιχθμ. epethr. Φιλολ. ζολ.* 1968; 10: 365-403; KILIAN I., *Weihungen an Eileithyia und Artemis Orthia*. *Zeitsch. Papyr. Epigr.* 1978; 31: 219-222; ATTAS M., FOSSEY J., YAFFE L., *Variation of Ceramic Composition with Time. A Test Case Using Lakonian Pottery*. *Archaeometry* 1982; 24: 181-190; VERNANT J.-P., *Une divinité des marges. Artémis Orthia, II*. In: *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident, II*, par L. Breglia Pulci Doria, P. Ellinger, F.

- Frontisi-Ducroux, E. Lepore, C. Montepaone et J. P. Vernant, Napoli, Centre Jean Bérard, 1984, pp. 13-27; CARTER J. B., *The Masks of Ortheia*. Amer. Journ. Arch. 1987; 91: 355-383; BONNECHÈRE P., *Orthia et la flagellation des épèbes spartiates: un souvenir chimérique de sacrifice humain*. Kernos 1993; 6: 11-22; CATLING R. W. V., *A Fragment of an Archaic Temple Model from Artemis Orthia, Sparta*. Ann. Brit. School Athens 1994; 89: 269-275; THEMELIS P. G., *Artemis Ortheia at Messene: the Epigraphical and Archeological Evidence*. In: *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence: Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991*, ed. by R. Hägg, Jonsered, Svenska institutet i Athen, 1994, pp. 101-122; BRUNI S., *Orthia, Aristaios e il Pittore della Caccia*. Ostraka 1995; 4: 213-228; VEGAS SANSALVADOR A., *Worthasia, Orthia y Artemis Orthia en Laconia*. Emerita 1996; 64: 275-288; MONTEPAONE C., *Où l'on revient sur la monnaie de fer spartiate*. Métis 2004; 2: 103-123 (su un culto spartiate di Artemide Orthia Tauropoulos); DESHOURS N., *Cultes de Déméter, d'Artémis Ortheia et culte impérial à Messène: 1er s. av. notre ère-1er s. de notre ère*. Zeitsch. Papyr. Epigr. 2004; 146: 115-127; SEGARRA CRESPO D., *A propósito de los quesos de la diosa Orthia*. In: *Connotaciones sacrales de la alimentación en el mundo clásico*. D. Segarra Crespo, coord., Madrid, Universidad Complutense, 2004, pp. 123-139; PIOLOT L., *Nom d'une Artémis! à propos de l'Artémis Phôosphoros de Messène (Pausanias, IV, 31, 10)*. Kernos 2005; 18: 113-140.
32. Cfr. a proposito della dea Trivia MANCINI M., *L'etimologia del lat. Trivia e l'iscrizione del Garigliano*. Ann. Ist. Univ. Orient. Napoli Dip. St. Mondo Class. Medit. Ant. Sez. ling. 1999; 21: 191-210; MARAS D. F., *L'iscrizione di Trivia ed il culto del santuario alla foce del Garigliano*. Arch. Class. 2005; 6: 33-48.
33. Cfr. Sofocle, *Aiace* 172; Diodoro 4.44.7; Pausania 1.23.9; Servio, commento all'*Eneide* 2.116; Valerio Flacco 8.208; Ovidio, *Ibis* 384, *Epistole Pontiche* 3.2.71; *Argonautiche Orfiche* 1065. A proposito del rapporto tra Ecate e Artemide, cfr. REITLER R., *A Theriomorphic Representation of Hekate-Artemis*. Amer. Journ. Arch. 1949: 29-31; CHRISTOS CH., "Ἀρτεμις Ἐκάτη. Avv. Επιγρ. 1953-1954; 3: 188-200; VAN WINDEKENS A. J., *Pélasgique*. Ζήρινοθ, Ζήρυνθοθ. Jahrb. klein. Forsch. 1955: 89-91; SOKOLOWSKI F., *Sur le culte d'angelos dans le paganisme grec et romain*. Harv. Theol. rev. 1960; 53: 225-229; ALFÖLDI A., *Diana Nemoensis*. Amer. Journ. Arch. 1960; 64: 137-144 (una rappresentazione di ambito romano su alcuni denarii

- del 43 a.C. attesta che anche i Latini sapevano che Ecate, Artemide e Selene potevano essere considerate una sola divinità); SIEBERT G., *Artémis Sôteira à Délos*. Bull. Corr. Hell. 1966; 90: 447-459; WORTMANN D., *Die Sandale der Hekate Persephone Selene*. Zeitsch. Papyr. Epigr. 1968; 2: 155-160; GUALANDI G., *Artemis-Hekate. Un problema di tipologia nella scultura ellenistica*. Rev. Arch. 1969: 233-272; PAIRAULT F. H., *Diana Nemorensis, déesse latine, déesse hellénisée*. Mélanges Archéol. Hist. Ét. Franç. 1969; 81: 425-471; W. FAUTH, *Arktos in den griechischen Zauberpapyri*. Zeitsch. Papyr. Epigr. 1984; 57: 93-99; V. P. TOLSTIKOV, *Le sanctuaire de l'acropole de Panticapée*, Vest. Drev. Istor. 1987; 180: 88-114; PESANDO F., *Nota di topografia delia*. Ostraka 1993; 2: 105-115.
34. Cfr. Esiodo, *Scudo* 35.56.80; *Iliade* 19.95; Apollodoro 2.4-5; Teocrito in scoli alle *Nemee* di Pindaro 1.36; Plauto, *Anfitrione* 1096; Diodoro Siculo 4.10; Tzetzes, scoli a Licofrone 662.
35. Per le due versioni che non contemplano l'intervento diretto di Era, cfr. Pausania 9.11.1-2; Ovidio, *Metamorfosi* 9.285ss.; Claudio Eliano, *Natura degli animali* 12.5; Antonino Liberale 23. Una tradizione attribuisce a Era come figlie le Ilizie o dee del parto (cfr. ad es. *Iliade* 11.270, 19.119; Esiodo, *Teogonia* 922; Claudio Eliano, *Natura degli animali* 7.15.36-27 (dove sono citate in connessione con Artemide); Dione Crisostomo 7.135.2-3 (accanto a Artemide); Eustazio *ad Il.* 3.195.4 (accanto a Artemide) etc.). Le Ilizie non sono affatto in concorrenza con Artemide Lochia che è citata accanto ad esse. Ilizia era importante fin dall'età omerica e il suo culto fu continuo, come testimoniano epigrafi e toponimi (WILLETTS R. F., *Cretan Eileithyia*. Class. Quart. 1958; 52: 221-223; tende a ridurre la sua importanza PAPAHAZIS N. D., *Deities of Childbirth and Childrearing*. Archaiol. del. 1978; 33: 1-23, 389). In generale sulla figura della dea, cfr. KRAUS W., *Eileithyia*, RLAC IV Lief. 29, pp. 786-798; PINGIATOGLU S., *Eileithyia*, Würzburg, Königshausen + Neumann, 1981. Interessante l'idea che Ilizia abbia a che fare con un agnello, come altre divinità al servizio di Zeus a Creta sono incarnazioni di animali: YANNOULIDOU K. M., *La déesse Ἐιλεϊθία*. Athena 1972-1973; 73-74: 681-688. Sul rapporto con Artemide, dalla quale Ilizia fu poi probabilmente assorbita, vedi SALE W., *The Hyperborean Maidens on Delos*. Harv. Theol. Rev. 1961; 54: 75-89. Cfr. anche M. Renard, *Junon, la Fortune et Ilithyie*. Ann. Inst. Philol. Hist. Orient. Brux. 1953; 13: 531-537 (una iscrizione dell'epoca di Adriano dedicata alle tre dee e posta sulla base di una statuetta della Fortuna dimostra che esse potevano essere identificate); CHIRASSI I., *Riflessi di una primitiva cultura precerealicola nel mondo miceneo*.

- Ann. Fac. Lettr. Toul. 1966-1967; 3: 15-26 (a proposito dell'assimilazione tra Era e Ilizia); GÉRARD M., *La grotte d'Eileithyia à Amnisos*. St. mic. egeo-anatol. 1967; 3: 31-32; COUILLOUD M. Th., *Nouvelle dédicace attique aux Ilithyes*. Bull. Corr. Héli. 1968; 92: 72-75 (a proposito di una iscrizione su una statuetta di bambino, databile alla fine del I a.C. e conservata al Museo Epigrafico di Atene); BLOCH R., *Ilithye, Leucothée et Thesan*. Compt. rend. Acad. Inscr. Belles-Lettres. 1968: 366-375 e BLOCH R., *Un mode d'interprétation à deux degrés. De l'Uni de Pyrgi à Ilithye et Leucothée*. Arch. Class. 1969; 21: 58-65 (ancora sulla possibilità di assimilazione tra Giunone Lucina e Ilizia); BLOCH R., *Processus d'assimilations divines dans l'Italie des premiers siècles*. In: *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)*, publ. par F. Dunand et P. Lévêque, Leiden, E. J. Brill, 1975, pp. 112-122; KILIAN I., *Weihungen an Eileithyia und Artemis Orthia*. Zeitsch. Papyr. Epigr. 1978; 31: 219-222; RUTKOWSKI B., *Das Siedlungswesen von Amnisos in Neolithikum und Bronzezeit*. Opusc. Ath. 1984; 15: 147-153; KOUMANOUDIS S. N., MATTHEOU A. P., *Deux lois sacrées du peuple de Chios*, Horos 1985; 3: 105-111 (su una iscrizione databile al 400 a.C. concernente i doveri sacri delle sacerdotesse di Ilizia); CATANI E., *Un tondo figurato dal Museo Piersanti di Matelica e l'iconografia del mito greco della nascita di Dioniso dalla coscia di Zeus*, Ann. Fac. Lett. Macer. 1985; 18: 217-256 (su un rilievo della metà del III d.C. Ilizia è rappresentata mentre aiuta Zeus a partorire Dioniso); BONNET C., *Le culte de Leucothéa et de Mélicerte, en Grèce, au Proche-Orient et en Italie*. Stud. Mater. St. Relig. 1986; 10: 53-71; KNOBLOCH J., *Eileithyia und Amaltheia, die Helferinnen bei Geburt und Säuglingsbetreuung*. In: *Studia indogermanica et slavica: Festgabe für Werner Thomas zum 65. Geburtstag*, hrsg. von P. Kosta, München, Sagner, 1988, pp. 13-15; BRUNO M., *L'accouchement dans la Grèce antique: Eileithyia. Une nouvelle lecture iconographique de la naissance d'Athéna*. Conn. Hell. 1989; 61: 36-47; 1990; 62: 11-20; ZAVVOU E., *Enepigrafo anathimatiko katoptro*. Horos 1992-1998; 10-12: 301-303 (su uno specchio di bronzo iscritto di tipo peloponnesiaco, probabilmente della seconda metà del VI sec. a.C. e consacrato a Ilizia); KASTENHOLZ R., *Die Lokalisierung der Heiligtümer der Eileithyia, des Sosipolis und der Aphrodite Urania: ein Beitrag zur Frühgeschichte Olympias*. Boreas 1996; 19: 147-153.
36. La mitologia conosce due storie eziologiche per la costruzione di due santuari di Ilizia, uno sulle pendici settentrionali della Collina di Crono nella terra di Elide (cfr. Pausania 6,20,1-3), l'altro a Tegea (cfr. Diodoro Siculo 4.33; Apollodoro 2.7.8; Pausania 8.48.5).

37. Ἐλειθυία deriva da una forma micenea, Ἐλευθυία, per assimilazione e forse anche per influenza di Ὠρείθυια. L'etimologia è discussa: la parola potrebbe derivare dal tema *ἔλευθ- δι ἑλεύομαι, ἦλυθον col suffisso femminile presente in Ἀρπυία (indicherebbe sostanzialmente "Coei che viene/ fa venire") oppure da un termine indigeno non greco (cfr. il toponimo Ἐλεύθερνα), poi avvicinato per paretimologia a ἑλεύομαι. Cfr. comunque CHANTRAINE P., *Dictionnaire étimologique: histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 1968, s.v. Osservazioni etimologiche a proposito del nome appaiono in HEUBECK A., *Etymologische Vermutungen zu Eleusis und Eileithyia*. Kadmos 1972; 11: 87-95. Diffusissimo l'epiteto Ἐλειθυία, con tutte le sue varianti grafiche: Ἐιληθυία (cfr. ad esempio Teocrito 27.29; Luciano, *Dialoghi degli dei* 13.1.16; Erodiano 3.1.281.22), Ἐλειθυία (cfr. ad esempio Pindaro, *Olimpiche* 6.42, *Pitiche* 3.9, *Nemee* 7.1, *Peani* fr.52m.17; Callimaco fr. 7.10; *Inni* 4.257, 6.131), Ἐλευθυία (cfr. Erodiano 3.2.499.25), Ἰλειθυία, Ἐλευθία, Εἰλυθεία, Ἐλευσία, Εἰλειθεία, Ἐλευθώ, Ἐλευθώ. Meno frequente l'uso di Λοχία: Euripide, *Supplici* 958, *Ifigenia in Tauride* 1097; Luciano, *Dialoghi delle etere* 2.3.6; Aristide, *Eic Δία* 7.17, Ἄθενᾶ 13.30; Claudio Eliano, *Natura degli animali* 7.15.36; *Orphica* 36.3; Dione Crisostomo 7.135.2; Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 3.11.30.2; Porfirio, *Agalmata* 8.55; Eustazio *ad Il.* 3.195.4, 4.542.22, *ad Od.* 2.192.4; scoli all'*Agamennone* di Eschilo 135-138.3; scoli all'*Ippolito* di Euripide 165.2-4; *Appendix Anthologia Graeca* 2.198b.10; IG IX2.141.3-4, 142.1-2; IG V1 960.10. Εἰλυονεία invece ricorre solo negli *Aetia Romana et Graeca* di Plutarco, 277b3 (cfr. FHG IV p.498). In un caso sono dette Λοχίαι anche le Moire (Euripide, *Ifigenia in Tauride* 206-207), ma si tratta probabilmente di una innovazione euripidea. Λοχία è anche un tipo di pane sacro ad Artemide detto altrimenti ἀγρῶctic (Esichio α 828, λ 1308).
38. Plutarco, *Moralia* 658f6-659a4.
39. A proposito del poeta vissuto tra V e IV sec. a. C., autore dei *Persiani*, cfr. BRUSSICH G. F., *La lingua di Timoteo*. Quad. Triest. less. lir. cor. 1970; 1: 51-80; HANSEN O., *On the Date and Place of the First Performance of Timotheus' Persae*. Philologus 1984; 128: 135-138; MARZI G., *Il decreto degli Spartani contro Timoteo (Boeth., De inst. mus. I,1)*. In: GENTILI B., e PRETAGOSTINI R. (a cura di), *La musica in Grecia*. Atti del Convegno internazionale sulla musica greca, Urbino, 18-20 ott. 1985. Bari, Laterza, 1988, pp. 264-272; JANSSEN T. H., *Timotheus. Persae: a Commentare*. Amsterdam, A. M. Hekkert, 1984; BRUSSICH GUERRINO F., *L'inno ad Artemide di Timoteo*. Quad. Urb. Cult. Class. 1990; 63: 25-38; PADUANO G., *Una versione poetica dei Persiani di Timoteo*. In: PRETAGOSTINI R.

- (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica: scritti in onore di Bruno Gentili*. Roma, Gruppo editoriale internazionale, 1993, II, pp. 531-536; VAN MINNEN P., *The Performance and Readership of the Persai of Timotheus*. Arch. Papyrusforsch. 1997; 43: 246-260; HORDERN J. H., *Some Observations on the Persae of Timotheus*. Class. Quart. 1999; 49: 433-438; POWER T., *Legitimizing the nomos: Timotheus' Persae in Athens*. Harvard, Harvard University, 2001; GAMBETTI S., *Alcuni elementi per una interpretazione storica dei Persiani di Timoteo*. Simblos 2001; 3: 45-65; HORDERN J. H., *The Fragments of Timotheus of Miletus*. Oxford - New York, Oxford University Press, 2002; HUBER I., *Der Perser-Nomos des Timotheos: zwischen Unterhaltungsliteratur und politischer Propaganda*. In: SCHUOL M., HARTMANN U., LUTHER A. (Hg.), *Grenzüberschreitungen: Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum*. Stuttgart, Steiner, 2002, pp. 169-195.
40. Timoteo fr.28 Wil. II p.152d.
 41. Eustazio *ad Il.* 4.542.17-23.
 42. Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 3.11.30.2-4.
 43. Porfirio, *Agalmata* 8.55-57.
 44. Cfr. RANISIO G., *Quando le donne hanno la luna: credenze e tabù*. Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2006.
 45. Eustazio *ad Il.* 3.194.11-196.15, soprattutto 195.2-4 (le Ilizie invece sono le ἐλεύσεις alla luce dei neonati, cfr. 196.11-12).
 46. Scolii alle *Opere e i giorni* di Esiodo 785-786.4-5= scolii antichi in parte di Proclo e recenti in parte di Moscopulo, Tzetze e Giovanni Galeno 783.3-5.
 47. Scolii alle *Olimpiche* di Pindaro 3.54g.1-3.
 48. RANGOS S., *Proclus on Artemis: on the Relevance of Neoplatonism to the Modern Study of Ancient Religion*. Kernos 2000; 13: 47-84.
 49. Cfr. CHANTRAINE P., op. cit. nota 37, s.v.
 50. Esichio μ 1535. Allo stesso modo Apollonio, *Lessico omerico* 113.15; scolii antichi all'*Iliade* 11.270.1-2, 11.270c.1-2, 16.187.1, 19.103.1, 16.187.1-2; scolii recenti di Teodosio Meliniote 11.270.1; 19.103.1-2; Suda μ 1182. Per gli ultimi due passi citati è detta così anche la puerpera. Ai grammatici interessava anche il fatto che μογοστόκος fosse parossitono: cfr. Erodiano 3.1.235.7-9, 3.2.74.20-22 (passo che riappare in Eustazio *ad Il.* 3.194.17-22 e negli scolii antichi all'*Iliade* 11.270b.1-3) dove è citata l'opinione di Aristarco.
 51. Il passo è citato da Dionigi di Alicarnasso, *Retorica* 11.9.17-18; Ermogene, *Metodo* 4.17-19; Plutarco, *Moralia* 496d1-3; Eustazio *ad Il.* 3.192.22-24.

52. Il passo è citato da Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 3.1.5.12- 13, Eustazio *ad Il.* 3.830.24-26, Plutarco fr. 157.85-86.
53. Il passo è citato da Dionigi di Alicarnasso, *De compositione verborum* 5.38-39, Eustazio *ad Il.* 4.292.14-17, scoli antichi alle *Olimpiche* di Pindaro 3 51b.2-3.
54. Già nelle note precedenti si sono elencati i passi omerici semplicemente citati da Eustazio là dove appare μογοστόκος; in quelli di commento appare, oltre a quelli già citati, a 3.194.18 e 25, 3.831.30.
55. Il passo è citato dagli scoli alla *Halieutica* di Oppiano, 3.403.15-17.
56. Per la verità, VIANSINO G., *Note all'idillio XXVII di Teocrito*. Giorn. Ital. Filol. 1969; 21: 429-431 suppone che si tratti di un idillio di Agathias, venuto a far parte successivamente del *Corpus Theocriteum*.
57. Teocrito 27.29-30.
58. Teocrito 27.31-32.
59. Licofrone, *Alessandra* 828-829.
60. Artemide è definita prima: παρθενική φυγόμενε μογοστόκε 36,59 ε ποι ἀντὶ φιλοπτολεμοῖο μογοστόκος 36,66.
61. Nonno, *Dionisiache* 8.80.
62. Nonno, *Dionisiache* 27.269-277.
63. Nonno, *Dionisiache* 41.161-162.
64. Cfr. Nonno, *Dionisiache* 41.70 λίθον Εἰλειθυίαν, 12.49 λίθος... μαιώσατο.
65. In questo contesto, va ricordato anche l'affine termine μαιεύτρια, attestato per la prima volta in un frammento sofocleo (fr.99: μαιευτρίαν ἀντὶ τὸν μαῖαν); cfr. anche Suda μ 319; Erodiano, *Epimerismi* 83.8.
66. A queste parole va aggiunto anche Μαῖαδεύς "figlio di Μαῖα" indicante Ermes. Secondo gli *Ethnica* di Stefano di Bisanzio (427.1-2) la palude Μαῖωτις si chiamerebbe così per il fatto di essere μαῖα del Ponto Eusino. Cfr. anche scoli ad Oppiano di Arapea 4.506.4-5: ὁ Εὐξείνου πολλάκις Μαῖωτις, ἢ μαιεύουσα ἢ τρέφουσα τοὺς ἰχθύας.
67. Platone, *Teeteto* 149a1-2. Il dato riappare in moltissimi luoghi della letteratura greca: Timeo 3b566F15.8-10; Epifanio, *Panarion* 3.505.14-15; Porfirio fr.2b.260F8.18-19; Stobeo 4.29a22.6-8; Olimpodoro, *Commento all'Alcibiade* 12.9-10, 117.4, 220.16-17; Suda c 829; Diogene Laerzio 2.18.1-3; Ateneo 5.61.2-3; Aristosseno, fr.51.8-9; Teone, *Progymnasata* 111.27-30. Ma quello di Socrate non è il caso di filosofo che possa vantare una parentela con una ostetrica: Diogene Laerzio riporta la notizia (9.66.1-3), diffusa da Eratostene (Περὶ πλούτου καὶ πενίας *FGrHist* 241F23), secondo cui μαῖα sarebbe stata anche la sorella di Pirrone. Negli anni Settanta, s'è avanzata

- l'idea che Fenarete non fosse veramente una mamma e che quella della povertà della famiglia di Socrate fosse una leggenda costruita ad arte dai suoi discepoli: TOOLE H., *The Social Status of Socrates as Inferred from his Military Service and Other Informations*. Platon 1975; 27: 147-152.
68. Socrate, tuttavia, ha anche un rapporto molto speciale con Diotima, sacerdotessa e levatrice che incontra durante la sua vita e che gli insegna ciò che poi lui stesso racconta nel *Simposio*. Sul metodo di insegnamento maiutico inaugurato da Socrate, cfr. WELLMANN R. R., *Socratic method in Xenophon*. Journ. Hist. Id. 1976; 37: 307-318. SOMIGLIANA A., *Divinazione e filosofia nell'antichità*. Sophia 1970; 38: 235-243 sostiene che Diotima fosse in realtà una ierofante del tempio di Apollo di Mantinea, dove ci si dedicava alla ricerca filosofica. Per una breve biografia della donna, cfr. LEVIN S., *Diotima's Visit and Service to Athens*. Graz. Beitr. 1975; 3: 223-240. Sullo sfruttamento del lessico e delle metafore tipiche del mondo dell'ostetricia, cfr. PLASS P. C., *Plato's Pregnant Lover*. Symb. Osl. 1978; 53: 47-55. Cfr. anche GODEL R., *Socrate et Diotime*. Bull. Ass. Budé 1954; 4: 3-30; GODEL R., *Socrate et Diotime*. Paris, Société d'édition "Les Belles lettres", 1955; HORNSBY R., *Significant Action in the Symposium*. Class. Journ. 1956; 52: 37-40 (a proposito del discorso socratico che viene segnalato come suggerito dagli incontri con Diotima); CROMBIE I. M., *Plato, the Midwife's Apprentice*. London, Routledge & K. Paul, 1964; NEUMANN H., *Diotima's Concept of Love*. Amer. Journ. Philol. 1965; 86: 33-59; WIPPERN J., *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*. In: *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt*, hrsg. von H. Flashar und K. Gaiser, Pfullingen, Neske, 1965, pp. 123-129; THEILER W., *Diotima neuplatonisch*, AGPh 1968; 50: 29-47; BURNYEAT M. F., *Socratic Midwifery, Platonic Inspiration*. Bull. Inst. Class. St. 1977; 24: 7-16; TOMIN J., *Socratic midwifery*. Class. Quart. 1987; 37: 97-102; HEMMENWAY S. R., *Philosophical Apology in the Theaetetus*. Interpretation 1989-1990; 17: 323-346; EDMONDS R., *Socrates the Beautiful: Role Reversal and Midwifery in Plato's Symposium*. Trans. Americ. Philol. Ass. 2000; 130: 261-285; SEDLEY D. N., *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford, Clarendon, 2004.
69. Platone, *Teeteto* 150c7-8: ματεύεσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυεν. La frase ebbe molto successo ed è citata da: Plutarco, *Moralia* 999c2-4; Proclo, *Teologia platonica* 1.105.22-23; Olimpiodoro, *Commento all'Alcibiade* 12.15-16, 117.1-2, 120.14-15.
70. VRETSKA K., *Platons Demokratenkapitel (Pol. VIII,13, p. 559d ff.)*. Untersuchung seiner Form. Gymnasium 1955; 62: 407-428.

71. Olimpiodoro, *Commento all'Alcibiade* 74.22, 75.1/ 4, 84.11, 117.18/ 26, 120.13 e 26, 152.1, 182.5.
72. Proclo, *Commento all'Alcibiade* 8.2/ 13/ 16, 12.3/ 8, 29.17, 156.1, 171.11, 172.4, 238.18/20, 241.13, 184.9/10.
73. Proclo, *Commento al Parmenide* 838.25, 849.2, 905.38, 906.13, 907.14.
74. Scolii antichi a Platone, *Teeteto* 169a3.
75. Erodiano, *Epimerismi* 83.7; Esichio μ 68; Suda μ 320.
76. Proclo, *Commento al primo libro di Euclide* 47.4.
77. Stobeo 2.2.7.6.
78. Platone, *Teeteto* 151c1, 161e5, 184b1, 210b8; *Politico* 268b1.
79. τέχνη μαιευτική appare anche negli scolii alle *Nubi* di Aristofane 137a1-3 (anche quelli recenti: 139c a 3-4), in Gregorio Nisseno (*Contro Eunomio* 1.1.454.4) e in Plutarco (*Moralia* 1000e5, dove l'aggettivo è però μαιωτική).
80. Diogene Laerzio 3.49.7, 3.51.2, 3.59.2/4/6. C'è anche una sesta ricorrenza, ma stavolta Μαιευτικός è il titolo di un libro di Erillo: 7.166.9.
81. Olimpiodoro, *Commento all'Alcibiade* 11.8, 12.5, 62.5, 99.16, 181.6.
82. Proclo, *Commento all'Alcibiade* 27.14/16, 28.4/7/9/16, 29.2, 155.21, 209.11, 283.25, 284.8, 336.10; Proclo, *Commento al Parmenide* 781.20, 838.26, 873.40, 898.22, 907.10; a 987.20 invece appare l'avverbio μαιευτικῶς, hapax.
83. Scolii a Platone, *Alcibiade* 1 112e bis5.
84. Damascio, *Commento al Fedone* 1 300.1.
85. Eschilo, *Prometeo* 731; Stefano di Bisanzio 427.2; scolii antichi a Eschilo, *Prometeo* 730c3; Suda μ 342.
86. A proposito di questo strumento dell'ostetricia, cfr. CARSON BANKS A., *Birth Chairs, Midwives, and Medicine*. Jackson, University Press of Mississippi, 1999.
87. Quanto alla figura fondamentale di Erofilo, cfr. KUDLIEN F., *Herophilus und der Beginn der medizinischen Skepsis*. Gesnerus 1964; 21: 1-13; VON STADEN H., *Die Hippokrateskommentare im Codex Ambrosianus Graecus 473 und Herophilus. Eine Richtigstellung*. Philologus 1976; 120: 132-136; POTTER P., *Herophilus of Chalcedon. An Assessment of his Place in the History of Anatomy*. Bull. Hist. Med. 1976; 50: 45-60; SCHRIJVERS P. H., *La classification des rêves selon Hérophile*. Mnemosyne 1977; 30: 13-27; PIGEAUD J. M., *Du rythme dans le corps. Quelques notes sur l'interprétation du pouls par le médecin Hérophile*. Bull. Ass. Budé 1978, 258-267; MOST G. W., *Callimachus and Herophilus*. Hermes 1981; 109: 188-196; LONGRIGG J., *Herophilus and the Arterial Vein*. Liver. Class. Month. 1985; 10: 149-150; BOUCHER M., *La*

neurologie chez Érasistrate et Hérophile. In: *Hippocrate et son héritage: colloque franco-hellénique d'histoire de la médecine*. Lyon, Association corporative des étudiants en médecine de Lyon, 1987, pp. 149-156; VON STADEN H., *Cardiovascular Puzzles in Erasistratus and Herophilus*. In: XXXI congresso internazionale di storia della medicina, Bologna, 30 agosto-4 settembre 1988, Bologna, Monduzzi, 1988, pp. 681-687; LONGRIGG J., *Anatomy in Alexandria in the Third Century B. C.* Brit. Journ. Hist. Sc. 1988; 21: 455-488; VON STADEN S. H., *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989; BRILLANTE C., *L'interpretazione dei sogni nel sistema di Erofilo, IV*. In: MACTOUX M.-M. et GENY E. éd. par *Mélanges Pierre Lévêque, IV: Religion*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, pp. 79-87; VON STADEN H., *Galen as Historian: His Use of Sources on the Herophileans*. In: *Galeno: obra, pensamiento e influencia (coloquio internacional celebrado en Madrid, 22-25 de Marzo de 1988)*, ed. preparada por J. A. López Férez, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1991, pp. 205-222; DEBRU A., *Hérophile ou l'Art de la médecine dans l'Alexandrie antique*. Rev. Hist. Sc. 1991; 44: 435-445; HORSTMANSHOFF H. F. J., SCHLESINGER F. G., *De Alexandrijnse anatomie: een wetenschappelijke revolutie?* Tijdschr. voor geschied. 1991; 104: 2-14; TIELEMAN T., *Dialectic and Science: Galen, Herophilus and Aristotle on Phenomena*. Clio Medica 1995; 28: 487-495; VON STADEN H., *Body and Machine: Interactions between Medicine, Mechanics, and Philosophy in Early Alexandria*. In: WALSH J. and REESE T. F. (ed. By), *Alexandria and Alexandrianism: Papers Delivered at a Symposium Organized by the J. Paul Getty Museum and the Getty Center for the History of Art and the Humanities and Held at the Museum, April 22-25, 1993*. Malibu J. Paul Getty Museum, 1996, pp. 85-106; BYL S., *Controverses antiques autour de la dissection et de la vivisection*. Rev. Belg. Philol. 1997; 75: 113-120; VON STADEN H., *Caelius Aurelianus and the Hellenistic Epoch: Erasistratus, the Empiricists and Herophilus*. In: *Le traité des Maladies aiguës et des Maladies chroniques de Caelius Aurelianus: nouvelles approches. Actes du colloque de Lausanne, 1996*, textes réunis et éd. par Ph. Mudry, Nantes, Institut universitaire de France, Université de Nantes, 1999, pp. 85-119; VON STADEN H., *Rupture and Continuity: Hellenistic Reflections on the History of Medicine*. In: PH. J. VAN DER EIJK (ed. By), *Ancient Histories of Medicine: Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*. Leiden, Brill, 1999, pp. 143-187; M. C. HERRERO INGELMO, *Sobre el nuevo sentido de didumoi en Herófilo y su fortuna posterior*. Emerita 2002; 70: 121-137.

88. Ha lo stesso titolo un libro del filosofo stoico Erillo di Cartagine: Μαλευτικός (cfr. Diogene Laerzio 7.166.9). Spesso in contrasto con la dottrina del suo caposcuola Zenone, egli rivendicava il legame con Socrate: ciò spiega la scelta del titolo, legata naturalmente al modo di far filosofia dell'antico maestro. A proposito di Erillo, cfr. VON ARNIM H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1903, I, pp. 409-421 e *Hérillos*, RE VIII 1, 1912, pp. 683-684; FESTA N., *I frammenti degli stoici antichi*. Bari, G. Laterza & figli, 1935, II, pp. 34-37; RODIER G., *Études de philosophie grecque*. Paris, J. Vrin, 1926, pp. 290-291; IOPPOLO A. M., *Lo stoicismo di Erillo*. Phronesis 1985; 30: 58-78.
89. Sorano 1.2.2.2-4.
90. Ad esempio Olimpiodoro, *Commento all'Alcibiade* 78.1-2, 83.4; Proclo, *Commento al Parmenide* 861.36, 907.19-20, 155.22.
91. Esichio μ 68; Suda μ 320.
92. Platone, *Teeteto* 150b6.
93. Giovanni Crisostomo, *Frammento del commento al libro di Giobbe* 64.649.48.
94. A proposito dello storico, cfr. SPINA L., *Il racconto di un racconto: Egesia di Magnesia in Dionigi d'Alicarnasso*. De comp. verb. VI,18,25-27. Vichiana 1989; 18: 333-340; SPINELLI E., *P. Köln 205: il Socrate di Egesia?* Zeitschr. Pap. Epigr. 1992; 91: 10-14; DONADI F., *Il caso Egesia: sulla possibilità e convenienza di una nuova edizione del De compositione verborum di Dionigi d'Alicarnasso*. In: ARRIGHETTI G., (a cura di) *Letteratura e riflessione sulla letteratura nella cultura classica: tradizione, erudizione, critica letteraria, filologia e riflessione filosofica nella produzione letteraria antica. Atti del convegno, Pisa, 7-9 giugno 1999*. Pisa, Giardini, 2000, pp. 327-343; STAAB G., *Athenfreunde unter Verdacht: der erste Asianist Hegesias aus Magnesia zwischen Rhetorik und Geschichtsschreibung*. Zeitschr. Pap. Epigr. 2004; 148: 127-150.
95. Plutarco, *Vita di Alessandro* 3.5-7.
96. Scolii al *Teeteto* di Platone 160e = Suda α 1722.
97. Gli Anfidromia erano una cerimonia che si celebrava ad Atene il quinto o il settimo giorno dalla nascita di un bambino. Durante il rito, dopo che le ostetriche si erano lavate le mani per purificarsi, il neonato era presentato alla famiglia e talora riceveva il suo nome. A proposito di questa festa, cfr. VERHOEVEN C. W. M., *De amphidromia*. Hermeneus 1966; 38: 2-6; BRIND'AMOUR L., BRIND'AMOUR P., *Le dies lustricus, les oiseaux de l'aurore et l'amphidromie*. Latomus 1975; 34: 17-58; KIRK G. S., *Some Methodological Pitfalls in the Study of Ancient Greek Sacrifice (in Particular)*. In:

- REVERDIN O. ET RUDHARDT J. (prép. & présides par), *Le sacrifice dans l'antiquité. Huit exposés suivis de discussions*. Fondation Hardt, 1980, pp. 41-90; HAMILTON R., *Sources for the Athenian Amphidromia*. Gr. Rom. Byz. St. 1984; 25: 243-251; PARADISO A., *L'agrégation du nouveau-né au foyer familial. Les amphidromies*. Dial. Hist. Ant. 1988; 14: 203-218; BONNARD J.-B., *Un aspect positif de la puissance paternelle: la fabrication du citoyen*. Métis 2003; 1: 69-93.
98. Cfr. anche Teodoro, *Storia ecclesiastica* 17.12; Epifanio, *Panarion* 1.458.21.
99. Esichio μ 64. Cfr. scoli ad Oppiano 2.668.1: μαῖα· μητήρ, ἢ τροφός, ἢ πρόξενος, μᾶμμη Συδα μ 313· μαῖα· ἢ μᾶμμη, ἢ τροφός. Secondo Eustazio (*ad Il.* 3.591.12-13) l'uso di chiamare la ὀμφαλοτόμος μαῖα è tipico degli Ioni.
100. Aristofane di Bisanzio fr.9.7-9 Nauck in Eustazio, *ad Il.* 1.491.16-17; Aristofane di Bisanzio fr.277.13 Nauck; Eustazio, *ad Il.* 3.591.10-11.
101. DEMONT P., *Le nom d'Eumée dans l'Odyssée*. Rev. Et. Gr. 2003; 116: 377-385 interpreta il nome di un personaggio omerico, Eumeo, da sempre messo in relazione al verbo μαίομαι, proprio perché esso indicherebbe la sua funzione di fedele servo di Ulisse, come legato alla parola μαίος, cioè parente adottivo, mettendo l'accento piuttosto sulla relazione d'affetto tra i due.
102. Aristofane di Bisanzio fr.13.11-19 Nauck in Eustazio, *ad Il.* 4.92.2-7, 3.592.1-2; scoli alle *Ecclesiastice* di Aristofane 915; Suda ε 1990.11-13.
103. Aristofane, *Lisistrata* 746; Callimaco fr.253 (Teseo a Ecale prima di un banchetto) e 263 (Teseo o un vicino sulla tomba di Ecale); Gregorio Nazianzeno, *Poesie a proposito di se stesso* 1342.14-15. A proposito dei frammenti callimachei, appartenenti all'*Ecale* di Callimaco, cfr. BARTOLETTI V., *Un verso di Callimaco*. St. Ital. Filol. Class. 1959; 31: 179-181 (a proposito di una nuova lettura di PSI 133, la quale suggerisce di unire due frammenti dell'*Ecale*, il fr. 253 e il fr. 255); HOLLIS A. S., *Notes on Callimachus*. Hecale. Class. Quart. 1982; 32: 469-473 (sul rapporto tra il fr. 253 e la combinazione dei fr. 628 e 254); HARDER A., *Some Thoughts about Callimachus SH 239 and 253*. Zeitschr. Pap. Epigr. 1987; 67: 21-30.
104. Cfr. anche Esichio λ 1311: λοχίαν· τὴν εὐτραφῆ γῆν καὶ ἀδροὺς στάχους ἢ κάρπον φέρουσιν.
105. Timeo 3b.566F17.1-3 (in Diogene Laerzio 8.11).
106. Cfr. Melezio, *Natura dell'uomo* 10.2-4 = Leone, *Natura dell'uomo* 1.27-28; Fozio 531a6-8; Eustazio, *ad Il.* 2.385.7-8, *ad Od.* 2.213.44-45; scoli antichi alle *Opere e i giorni* di Esiodo 1.28-31. Cfr. anche Suda μ 317: ματευόμενοι· ζητοῦντες, ἐρευνῶντες.

107. Melezio, *Natura dell'uomo* 10.2-4 = Leone, *Natura dell'uomo* 1.27-28; Fozio 531a6-8.
108. Eustazio, *ad Il.* 2.385.7-8.
109. Un altro gioco etimologico è sempre in Nonno, *Dionisiache* 30.150: Tectafo, ucciso da Eurimedonte, invoca Eerie chiamandola μήτηρ ἐμὴ καὶ μαῖα.
110. Giovanni Laurezio Lido, *Mesi* 4.76.33-35; Lucio Anneo Cornuto 23.6-11. Cfr. anche Olimpiodoro, *Commento all'Alcibiade* 63.14-19; Eustazio, *ad Od.* 2.80.32-34; Plutarco, *Moralia* 999c2. Olimpiodoro, *Commento all'Alcibiade* 12.9-10 sostiene che Μαῖα e Ermes sono nello stesso rapporto di Fenarete e Socrate.
111. Cfr. anche Esichio μ 98: μαϊώσασθε· ἐρευνᾶτε τὴν φύσιν; Melezio, *Natura dell'uomo* 121,5: τετεχνώμεθα, ἤγουν μαϊώμεθα.
112. *Odissea* 19.467-507 (Euriclea riconosce Ulisse mentre gli fa il bagno); 20.122-144 (Telemaco chiede a Euriclea se Penelope è stata ospitale con Ulisse); 23.1-85 (Euriclea annuncia alla padrona il ritorno di Ulisse ma lei è incredula); 23.166-172 (Ulisse chiede a Eurinome di preparargli il letto). Com'è ovvio la parola ha questo significato in tutti i commenti ad Omero, soprattutto quello di Eustazio dove ricorre per ben 67 volte.
113. Eustazio, *ad Od.* 2.158.14, 288.25-26, 293.12-13, 294.39-40.
114. A proposito di Euriclea, cfr. HILLER F., *Penelope und Eurykleia? Vorbemerkungen zur Rekonstruktion einer Statuengruppe*. Archäol. Anz. 1972, 47-67; MARONITIS D. N., Τὸ θέμα τῆς συζυγικῆς ὀμιλίας ἐπὶ τῆς Ὀδύσσειας. Epist. epetir. Filos. Schol. Thessal. 1978; 17: 191-213; ROHDICH H., *Der Hund Argos und die Anfänge des bürgerlichen Selbstbewusstseins*. Ant. Abend. 1980; 26: 33-50; ABRAMOWICZÓWNA Z., Qua ratione senectus ab Homero depicta sit. Meander 1982; 37: 291-297; DE JONG I. J. F., *Eurykleia and Odysseus' scar*. Odyssey 19.393-466. Class. Quart. 1985; 35: 517-518; ALESSO M., GONZÁLEZ A., *Euriclea o La construcción de un personaje emblemático*. In: ADRADOS F. R., DÍEZ A. M. (eds.), *IX congreso español de estudios clásicos: Madrid, 27 al 30 de septiembre de 1995. 4, Literatura griega*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1998, pp. 35-40; KARYDAS H. P., *Eurykleia and her Successors: Female Figures of Authority in Greek Poetics*. Lanham (Md.), Rowman & Littlefield, 1998; KÖHNKEN A., *Perspektivisches Erzählen im homerischen Epos: die Wiedererkennung Odysseus-Argos*. Hermes 2003; 131: 385-396; ZECCHIN DE FASANO G. C., *Fronteras sociales de Odisea: pretendientes, nobles y servidores*. Synthesis 2004; 11: 145-162; SAUGE A., *Le nom d'Ulysse*. In: KOLDE A., LUKINOVICH A., REY A.-L. (éd. Par) *koruphaio andri: mélanges offerts à André Hurst*. Genève, Droz,

- 2005, pp. 267-273 (a proposito anche del nome della sua nutrice). A proposito anche di Eurinome, cfr. PEDRICK V., *Eurycleia and Eurynome as Penelope's Confidantes*. In: OBERHELMAN VAN KELLY S. M. AND GOLSAN R. J. (ed. By), *Epic and Epoch: Essays on the Interpretation and History of a Genre*. Lubbock, Texas Tech University Press, 1994, pp. 97-116.
115. Eustazio, *ad Od.* 1.102.4-5.
116. Eustazio, *ad Od.* 2.231.13-14. Del resto Penelope, quando viene svegliata da Euriclea che le annuncia il ritorno del marito, pensa che la povera vecchia sia impazzita e aggiunge: εἰ γάρ τις μᾶλλον γε γυναικῶν, αἴ μοι ἔασι, ταῦτ' ἐλθούσῃγγειλε καὶ ἐξ ὕπνου ἀνέγειρεν, τῷ κε τάχα στυγερώς μιν ἐγὼν ἀπέπεμψα νέεσθαι αὐτίς ἔσω μέγαρον· σὲ δὲ τοῦτο γε γῆρας ὀνήσει (*Odissea* 23.21-24).
117. Menandro, *Misanthropo* 385-389: ...τηθίδος... μαιίας τ(ε).
118. Galeno, *Preservazione della salute* 6.47.11.
119. Del resto, nel capitolo è sempre detta τροφός, ad es. *Preservazione della salute* 6.47.1.
120. Giovanni Filopono, *Commento alla Generazione degli animali di Aristotele* 216.10-13.
121. Giovanni Filopono, *Commento alla Generazione degli animali di Aristotele* 216.20-23.
122. Temistio, *Discorsi* 361a1-4.
123. Giovanni Crisostomo, *Omelia sulla prima lettera ai Corinzi* 61.66.1-3.
124. A proposito di Antifane, cfr. AMOUROUX I., *Antiphane et les thèmes de la comédie moyenne*. Lille, A.N.R.T, Université de Lille III, 1995; KONSTANTAKOS I. M., *Notes on the Chronology and Career of Antiphanes*. Eikasmos 2000; 11: 173-196.
125. Antifane fr. 115 K-A; Ateneo 6.9.8-11.
126. Galeno, *Cause delle malattie* 7.27.3-11.
127. Suda μ 318; Esichio μ 97 (= Suda μ 341).
128. *Odissea* 2.349ss.
129. Chiamata da Fedra μαῖα (Euripide, *Ippolito* 243, 311). A proposito della nutrice dell'*Ippolito*, CALVANI V., *La τροφός dell'Ippolito*. Helikon 1966; 6: 71-94; BLITGEN S. M., *The Nurse in Hippolytus and Euripidean Thought*. Class. Bull. 1969; 45: 85-86, 96; TURATO F., *Seduzione della parola e dramma dei segni nell'Ippolito di Euripide*. Boll. Ist. Filol. Gr. Padova 1976; 3: 159-183; MENDES DE CASTRO J., *Quatro amas para tres tragedias*. Classica 1983; 10: 79-88; PADUANO G., *Ippolito. La rivelazione dell'eros*. Mater. Disc. 1984; 13: 45-66; MARTINA A., *La nutrice nella struttura*

- della *Medea* di Euripide e di Seneca. Quad. Cult. Trad. class. 1988-1989; 6-7: 87-132; DEFOREST M., *Gods in Livery*. Class. Bull. 1989; 65: 71-76 (immagina con grande fantasia che la nutrice di Fedra sia Afrodite travestita).
130. *Odissea* 2.361, 19.21.
131. Euripide, *Ippolito* 267.
132. Euripide, *Ippolito* 243, 311.
133. Platone, *Teeteto* 149c5-150a7.
134. DI BENEDETTO V., *Il medico e la malattia*. Torino, Einaudi, 1986, pp. 145-160. Ancora Giovanni Crisostomo (*Omelia sulla prima lettera ai Corinzi* 61.106.56-58) si lamenta degli incantamenti satanici, delle superstizioni delle ostetriche.
135. Cfr. anche Galeno, *Commento agli Aforismi* 17b.867.1-3.
136. Platone, *Teeteto* 157c9; 160e3.
137. Platone, *Teeteto* 149b4-149c3. VALGIMIGLI M., *Platone. Teeteto*. Bari, GLF editori Laterza, 1999, p. 45 pensa che questo mito sia inventato da Socrate. Nonno (*Dionisiache* 2.231-236) descrive l'appello della Vittoria a Zeus perchè combatta Tifone e salvaguardi la verginità di Artemide: se restasse incinta, chi altri potrebbe fare da Ilizia?
138. Sorano 1.2-3. A proposito della fortuna del manuale di Sorano, si deve ricordare che fu un certo Muscione (o Mustione) a scrivere, probabilmente nel 500 d.C., un trattato ginecologico, conservato in un manoscritto del X secolo (Brussels MS. 3714) e spesso considerato come una traduzione in lingua latina dell'opera di Sorano. Una versione, in greco, risalente al periodo tardo bizantino, del lavoro di Muscione è, a sua volta, attribuita ad un medico di nome Moschione. Il trattato di Muscione è stato pubblicato da RADICCHI R., *La Gynaecia di Muscione*. Pisa, Giardini, 1970 e da MEDERT H., *Gynaecia Mustionis: the Midwives' Catechism of Mustio (englisch und lateinisch); & Eucharius Rösslin's Rosegarten*. Frankfurt am Main, Haag und Herchen, 1998.
139. Su questa testimonianza, cfr. FRENCH V., *Midwives and Maternity in the Greco-Roman World*. In: SKINNER M. (ed. By), *Helios, XIII,2 Special Issue: Rescuing Creusa. New Methodological Approaches to Women in Antiquity*. Lubbock, Texas Tech, 1986, pp. 69-84.
140. TEMKIN O., *Soranus' Gynecology*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1956, p. XXXVII.
141. L'ostetrica doveva sempre essere in bilico tra la medicina ufficiale alla quale probabilmente la sua categoria aspirava e quella religioso-superstiziosa. A proposito, può essere interessante lo studio di COCHE DE LA FERTÉ E., *Un*

- bracelet d'époque romaine à usage obstétrique*. Syria 1974; 51: 265-289 su un amuleto per un buon parto della fine del IV secolo.
142. Galeno, *Sulla prognosi a Postumo* 14.641.14.
143. Galeno, *Sulla prognosi a Postumo* 14.641.16-17.
144. Cfr. anche Galeno, *Sulla sezione della vena contro Erasistrato* 11.188.
145. Aezio 8.1-4.
146. Galeno, *Commento al sesto libro delle Epidemie*, 17b.95.5-7. Galeno non è l'unico scienziato a fidarsi delle informazioni tratte dalle $\mu\alpha\tau\alpha$. Ad esempio, dal fatto che esse procedano rapidamente durante il parto alla legatura del cordone del piccolo e alla apertura della sua bocca, alcuni scienziati di area stoica dedussero che l'embrione si nutre attraverso il cordone ombelicale e che una volta uscito dalla pancia della madre il neonato ha bisogno di nutrirsi in altro modo. Cfr. Ps.Plutarco, *Moralia* 907e1-3= Aezio, *Raccolta di dottrine* 5.16.2= Crisippo fr. 754.1-4. Aggiungiamo che Galeno deduce l'esistenza di un umore lubrificante per il parto dal fatto che le ostetriche, imitando la natura, usano pure loro liquidi simili per rendere meno difficile il travaglio, cfr. *Uso delle parti del corpo umano* 4.234.15-235.1.
147. Sulla figura di Tessalo di Tralle, cfr. FRIEDRICH H. V., *Thessalos von Tralles*. Meisenheim, Hain, 1968. A Tessalo è stato negli anni Settanta del secolo scorso attribuito il trattato (conosciuto in traduzione latina) intitolato *De plantis*: SCONOCCHIA S., *Novità mediche latine in un codice di Toledo*. Riv. Filol. Istr. Class. 1976; 104: 257-269; SCONOCCHIA S., *Problemi di traduzione del testo greco del De plantis duodecim signis et septem planetis subiectis attribuito a Tessalo di Tralle. I rapporti tra la traduzione latina tardo-antica e la traduzione latina medioevale*. In: SABBAGH G. (éd. Par), *Textes médicaux latins antiques*. Articles réunis & Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1984, pp. 125-151; SCOTT A., *Ps.-Thessalus of Tralles and Galen's De methodo medendi*. Sudhoffs Archiv 1991; 75: 106-110; SCONOCCHIA S., *Il De plantis duodecim signis et septem planetis subiectis attribuito a Tessalo di Tralle: il testo greco e le traduzioni latine tardo-antica e medioevale*. In: GARZYA et JOUANNA J. (éd. Par), *Histoire et ecdotique des textes médicaux grecs: actes du IIe Colloque international Paris 24-26 mai 1994 = Storia e ecdotica dei testi medici greci: atti del II Convegno internazionale Parigi 24-26 maggio 1994*. Napoli, M. D'Auria editore, 1996, pp. 389-406; FERRACES RODRÍGUEZ A., *Dos fragmentos A. inéditos de la antigua traducción latina del De plantis duodecim signis et septem planetis subiectis atribuido a Tésalo de Tralles*. Traditio 2004; 59: 369-382; FERRACES RODRÍGUEZ A., *Una fuente desconocida*

- del De herbis femininis, la antigua traducción latina del De plantis duodecim signis et septem planetis subiectis atribuido a Tésalo de Tralles*. Latomus 2005; 64: 153-168. Su altre questioni riguardanti Tessalo, cfr. KUDLIEN F., *Medizinische Aspekte der antiken Unsterblichkeitsvorstellung*. Rhein. Mus. 1978; 121: 218-225; PINGREE D., *Thessalus Astrologus*. In: CRANZ F. E. (ed. in chief), *Catalogus translationum et commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, III*. Washington, Catholic University of America Press, 1976, pp. 83-86; PINGREE D., *Thessalus Astrologus. Addenda*. In: *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Translations and Commentaries: Annotated Lists and Guides. VII*, ed. by V. Brown, Washington, Catholic University of America Press, 1992, pp. 330-332; MOYER I. S., *At the Limits of Hellenism: Egyptian Priests and the Greek World*, Davis, University of California, 2004.
148. 148 Aezio 1.11-14, 12.9-12; cfr. pure Paolo Egineta 6.3.1.1-4; Oribasio, *Ecloghe* 46.28.1.1-2 (estratto da Antillo).
149. Aezio 1.13: ἀπείρωσ ματουμένη.
150. A proposito delle posizioni embriologiche di Galeno, in particolare nell'*Ad Gaurum*, cfr. BERTIER J., *Médecine et philosophie dans l'Ad Gaurum, sur la manière dont l'embryon s'anime*. In: LÓPEZ FÉREZ J. A. (ed. preparada por), *Tratados hipocráticos (estudios acerca de su contenido, forma y influencia): actas del VIIe colloque international hippocratique (Madrid, 24-29 de septiembre de 1990)*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1992, pp. 635-645; SCHOLTEN C., *Welche Seele hat der Embryo? Johannes Philoponos und die antike Embryologie*. Vet. Christ. 2005; 69: 377-411.
151. Ps.Galeno, *A Gauro sul problema della animazione del feto* 12.6.2-3.
152. Giovanni Crisostomo, *Coabitazioni sospette* 2.33-43, 3.82-83, 10.79-87.
153. Giovanni Crisostomo, *Coabitazioni sospette* 3.82-85.
154. Cfr. Suda τ 229.114-116.
155. *Protevangelium di Giacomo* 37-40.
156. In realtà la storia è più articolata: Giuseppe va a cercare una ostetrica a Betlemme e mentre è in viaggio, ha una visione, subito dopo la quale incontra una μάϊα, cui confessa che il Figlio che sta per nascere non è propriamente suo perchè Maria non è sua moglie, ma moglie dello Spirito Santo. La donna è incredula, ma occorre ugualmente al capezzale. Quando esce dalla caverna la sua sorpresa è tale che quando vede la collega Salome le racconta ogni cosa. Anche Salome vuole toccare con mano e si accorge del miracolo: la sua mano, però, πρὸς ἀποπίπτει e, subito dopo, la bontà di Dio gliela guarisce. Cfr. a proposito TRAUTMANN C., *Salomé l'incrédule. Récits d'une conversion*. In: *Écritures*

- et traditions dans la littérature copte. Journée d'études coptes, Strasbourg 28 mai 1982.* Louvain, Peeters, 1983, pp. 61-72. Un'altra ostetrica nel *Protevangeliium di Giacomo* appare a 11.2-12 a vegliare sul parto di Anna.
157. Giovanni Crisostomo, *Natività di Cristo* 61.764.73-76; Giovanni Damasceno, *Sulle sacre immagini contro Costantino Cabalino* 95.313.50.
158. Diodoro Siculo 19.34.3.1-3.
159. Cfr. Lisia fr.20. Su questo frammento, cfr. BUIS E. J., *Los límites de la graphe ambloseos: la (i)licitud del aborto en el derecho ateniense.* Argos 2003; 27: 41-62.
160. I casi sono concentrati in Antifonte e in Demostene. La terza tetralogia di Antifonte discute del caso di un uomo che viene picchiato selvaggiamente e poi, dopo essere stato preso in cura da un medico, muore: ci si chiede se deve essere considerato responsabile di omicidio l'assalitore oppure se il poveretto è stato "ucciso" dall'incapacità del dottore, che non ha voluto seguire gli ammonimenti dei colleghi, che gli consigliavano un altro trattamento. Cfr. anche Demostene 18.243, 19.124, 33.18, 40.33, 47.62/67/67b, 54.8/10/11/12.
161. Dionigi di Alicarnasso 11.34.5.6-9.
162. P.Gen. II 103,col.2,rr.1-9.
163. P.Gen. II 103,col.2,r.3.
164. Per l'interpretazione del passo, si faccia riferimento a Ulpiano, *Digesto* 25.4.10, passo segnalato da L. Mitteis a U. Wilcken, secondo editore del papiro nel 1906. Cfr. WILCKEN U., *Zu den Genfer Papyri, A. Der Vormundschafspapyrus*, Arch. Papyrusforsch. 1906; 3: 368-379, soprattutto 369-370 e 374-375.
165. P.Oxy. 51.3620.
166. P.Oxy. 51.3620.17.
167. Cfr. P.Oxy. 1.52.6, 6.896.26; P.Lips. 42.
168. Per avere una idea di come poteva essere strutturato tale documento, cfr. P.Lips. 42, redatto però da un uomo. Non ci sono giunte *προσφωνήσεις* scritte da donne.
169. Cfr. *Antologia Palatina* 9.408.1-2 (Antipatro di Tessalonica): è Delo che parla: "meglio vagare tra i venti che stare immota levatrice dell'errante Leto". Secondo un'altra tradizione Latona avrebbe avuto l'aiuto dell'appena nata Artemide: cfr. ad esempio Libanio, *Orazioni* 5.5.4-6; Giovanni Laurenzio Lido, *Mesi*. 4.148.15-17. Secondo Elio Aristide invece sarebbe stata Atena ad aiutare Latona (*Atena* 13.31).
170. Cfr. *Antologia Palatina* 16.181.1-2 (Giuliano prefetto d'Egitto).
171. *Antologia Palatina* 7.375.5. Addirittura c'è chi fa da sé tutto, persino il concepimento, cioè la Terra, nel mettere alla luce Orione (Nonno, *Dionisiache*. 13.103).
172. Antifane fr. 115 K-A; Ateneo 6.9.8-11.

173. Euripide, *Ione* 1595-1596.
174. Gregorio Niseno, *Sul giorno natale di Cristo* 1140.36-37; cfr. anche Gregorio Nazianzeno, *Passione di Cristo* 563-564; *Protevangelium di Giacomo* 19.
175. Cfr. Giovanni Crisostomo, *Natale di Giovanni* 61.761.19-20.
176. Cfr. Filone, *Sulla migrazione di Abramo* 142; *Unione e educazione*. 3-4.
177. *Esodo* 1.15-21. Cfr. tra gli altri Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* 2.207.1; Filone, *Ambasceria a Gaio* 3.3.1-4, 3.243.2-5, *Sulla migrazione di Abramo* 214.7-215.5, *Chi sia erede delle cose divine* 126.4-128.8, *Fuga e rinnovamento* 168.3-5; Giovanni Crisostomo, *Commento ai Salmi* 55.393.6-18, *Sinossi della Sacra Scrittura* 56.325.16-20; *A proposito di Erode e degli infanti* 61.701.11-20; Basilio, *Commento al prologo del libro dei Proverbi* 31.412.5-6; Didimo Cieco, *Commento al libro di Giobbe* 146.4-15, 312.12-17, *Commento al libro dell'Ecclesiaste*. 342.3-11, *Commento ai Salmi* 108.12-16; Giovanni Damasceno, *Sacri Paralleli* 96.429.18-20; Costantino Porfirigenita, *Virtù e vizi* 1.37.31-35; Teodoreto, *Questioni a proposito dell'Ottateuco* 100.7-11, *Interpretazione dei Salmi* 80.1716.44-49.
178. Cfr. anche Didimo Cieco, *Commento ai Salmi* 108.15-16.
179. Teodoreto, *Interpretazione del libro di Ezechiele* 81.932.34-36 osserva il loro uso di tagliare tutta la parte preponderante.
180. Cfr. Simplicio, *Commento alle Categorie di Aristotele* 8.405.17-19.
181. Paolo Egineta 6.81.1.1-4; Giovanni Crisostomo, *Natività di Cristo* 2.220.24-28; Oribasio, *Ecloghe* 38.10.1.
182. Teodoreto, *Spiegazione del Cantico dei Cantici* 81.40.4-5.
183. Cfr. Galeno, *Uso delle parti del corpo umano* 4.234.15-235.1.
184. Cfr. Giovanni Filopono, *Commento al trattato Generazione degli animali di Aristotele* 16.10-13.
185. Sorano 1.46-56; 1.43.1-55.82.
186. Sorano 1.48-53; 1.47.1-52.158.
187. Sorano 1.54-56; 1.52.1-55.82.
188. Sorano 2.2; 2.4.1-10.170. La scienza moderna ha riconosciuto la bontà della scelta di far partorire in una posizione verticale: cfr. MCKAY S., MAHART C. S., *Laboring Patients Need More Freedom to Move*. Contemporary OB/GYN July 1984: 90-119.
189. Sorano 2.1; 1.66.1-67.22.
190. A questo punto del parto, Sorano consiglia di affrettare la dilatazione massaggiando la cervice: si tratta di un'operazione potenzialmente pericolosa, perché le dita dell'ostetrica potrebbero essere veicoli di una infezione batterica.
191. Sorano 2.5-6; 2.7.91-9.141.
192. Cfr. anche *Protevangelium di Giacomo* 11.2-12.

193. Sorano 2.10; 2.16.1-17.28. Cfr. a proposito SARTORI F., *Diritto e nascita nell'antichità classica*. SIGO: notizie: Bollettino della Società Italiana di Ginecologia e Ostetrica dicembre 1991.
194. Sorano 2.11; 2.7.7-11.
195. Sorano 2.13; 2.20.64-21.94.
196. Sorano 2.14-15; 2.21.95-24.178.
197. Sorano 2.30-35; 2.42.15-46.134. A proposito di questa fase del lavoro dell'ostetrica antica, cfr. GOUREVITCH D., *Comment rendre à sa véritable nature le petit monstre humain?* Clio Medica 1995; 27: 239-260.
198. Il discorso può essere ribaltato: in caso di parto senza complicazioni l'intervento del medico non era affatto richiesto: Sesto Empirico, ragionando contro coloro che credono agli oroscopi, osserva che non si può stabilire con sicurezza quale sia il momento preciso della nascita di un essere umano, poichè questo dipende da vari fattori: tra gli altri, c'è anche la ἐμπειρία della μάα, ma non c'è traccia di interventi di un medico (*Questioni scettiche* 5.65.2-67.3). Cfr. anche Basilio, *Omèlie sull'Esamerone* 6.5.37-44. C'è da osservare, però, che sono stati sovrastimati i dati sull'incidenza, in antichità, della mortalità femminile durante i parti: WELLS C., *Ancient Obstetric Hazards and Female Mortality*. Bull. New York Acad. Med. 1975, 51: 1235-1249. Sul problema, più in generale, cfr. BONNET-CADILHAC C., *Si l'enfant se trouve dans une présentation contre nature, que doit faire la sage-femme?* In: DASEN V. (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité: actes du colloque de Fribourg, 28 novembre - 1er décembre 2001*. Fribourg, Academic Press; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pp. 199-208.
199. Paolo Egineta 6.81.1.1-4.
200. Aezio 14.1-4.
201. Aezio 22.58-61.
202. Aezio 22.45-48.
203. Cfr. anche Giovanni Crisostomo, *A Stagiro* 47.467.42-45; *Su Genesi* 54.522.7-11.
204. Cfr. anche Gregorio Nisseno, *Contro Eunomio* 2.1.287.1-3; Eusebio, *Questioni evangeliche a Stefano* 22.908.22-909.13; Giovanni Crisostomo, *Su Genesi* 54.534.55-535.3, *Commento al Vangelo di Matteo* 57.34.47-35.39.
205. Teodoreto, *Commento al libro di Isaia* 17.204-205.
206. Ps.Plutarco, *Sui fiumi* 20.2.1-3; cfr. Stobeo 4.36.13.3-6.
207. Eunapio racconta la nascita di Ablabio, la cui madre fu assistita da una ostessa, probabilmente a Roma. Quest'ultima è chiamata con urgenza perché la sua vicina κινδυνεύει cot... ἐπὶ ταῖς ὀδῆσιν, cfr. *Vite dei sofisti* 6.3.4.

208. La medicina medievale credette più a Aristotele che ai più evoluti medici alessandrini: THOMASEN A. L., *Historia animalium contra Gynaecia in der Literatur des Mittelalters*. Clio Medica 1980-1981; 15: 5-23.
209. Aristotele, *Ricerche sugli animali* 7.10.587a9-10.
210. *Malattie femminili* I 68 VIII 144.22-24. In genere invece si pensa che, poichè tutti i casi di nascita descritti dal *Corpus* sono anormali in qualche maniera, allora i parti senza complicazioni fossero sempre lasciati in mano a ostetriche e che quelli difficili fossero sempre seguiti da medici uomini.
211. Proclo, *Commento all'Alcibiade di Platone* 155.21-156.1, 336.8-12.
212. Filone, *Chi sia erede delle cose divine* 247.7; cfr. 235.271. Egli rappresenta l'intelletto umano che guarda e giudica i prodotti delle anime.
213. Euripide, *Ione* 453-457.
214. Nonno, *Dionisiache* 8.80.
215. Lucio Anneo Cornuto 34.20-35.6.
216. Luciano, *Dialoghi degli dei* 13.1.14-16.
217. Nonno, *Dionisiache* 41.161-162.
218. Nonno, *Dionisiache* 27.269-277.
219. Egli è definito ἄρκενα μαῖαν, Nonno, *Dionisiache* 41.171-172.
220. Nonno, *Dionisiache* 8.397-399. Secondo l'espressione di Nonno Εἰλειθυία sono i tuoni che temperano il loro respiro per fare il bagno al piccolo dio.
221. Nonno, *Dionisiache* 9.5-7.
222. Euripide, *Baccanti* 1-3.
223. *Antologia Palatina* 9.311.8-9. Se un dio è scomodato per far partorire una cagna, succede anche il contrario: Filostrato racconta che la madre di Apollonio ha una visione di Proteo che le annuncia la nascita di una Divinità, descrivendole la brughiera dove lei partorirà e i cigni che le fanno da μαῖαι (Filostrato, *Vita di Apollonio* 1.5; si veda Fozio 241.331b.10-16). Critiche all'inverosimiglianza del racconto in Eusebio, *Contro Ierocle* 377.2-6, 380.29-381.2.
224. Timeo 3b.566F164.272-275; cfr. Diodoro Siculo 5.14.2.3-6.
225. Luciano, *Dialoghi degli dei* 13.1.29. Il termine è spiegato da Aretha (scoli a Luciano 79.13-1.5); lo cita solo col suo genitivo Suda μ 345.
226. In un altro papiro, PSI 8,895, databile al III/IV secolo, appare l'indicazione di un tale che avrebbe voluto pagare le spese per un parto, ma non sono indicate cifre. Cfr. soprattutto le rr.10-13. Cfr. anche la preoccupata lettera di Massimo alla sorella Tinarsiegete che sta per partorire in *Ostraka Florida* 14 (II d.C.).
227. FRENCH V., op. cit. nota 140, pp. 69-84 sembra sicura che le spese per un'ostetrica fossero abbastanza consistenti, anche sulla base di un confronto

Ostetriche nell'antica Grecia

con altri salari dello stesso periodo (cifre dedotte da JOHNSON A. C., *An Economic Survey of Ancient Rome*. Paterson, N. J., Pageant Books, 1959, II, pp. 309-310). Tuttavia, la studiosa considera solo il caso di P.Oxy. 10.1273.

Correspondence should be addressed to:

Arata L., Corso Vittorio Veneto 26A - 9 - 17100 Savona.