

Articoli/Articles

ΘΕΟΣ ΤΥΚΑ ΑΓΑΘΑ
ISCRIZIONI CLINICHE ED APOLOGIA
NELLA MEDICINA TEURGICO TEMPLARE

LUCIANA RITA ANGELETTI e VALENTINA GAZZANIGA
Sezione di Storia della Medicina
Dipartimento di Medicina Sperimentale e Patologia
Università degli Studi di Roma "La Sapienza", I

SUMMARY

ΘΕΟΣ ΤΥΚΑ ΑΓΑΘΑ
CLINICAL EPIGRAPHIES AND APOLOGY
IN THEURGICAL MEDICINE

Greek and Roman theurgical medicine well testify the existence of healing rational practices in Asclepius' temples, accordingly with contemporary and later testimonies of hippocratic medicine. Spatial disposition of theurgical epigraphic material in the healing temples suggest the possible link with the publicization of law.

Apologia di sé ed aretologia del dio

Nell'estate del 145 d.C., all'interno del tempio di Pergamo, un uomo, malato più di disagio esistenziale che delle molte patologie che lamenta, colloquia con un dio antico. Il dio si chiama Asclepio, il suo mito ha attraversato sei o sette secoli di storia greca e romana, ed esplica la sua attività di guaritore all'interno delle mura dei templi che gli sono dedicati. Se fonti storiche e letterarie attendibili ricostruiscono per noi la distribuzione di questi luoghi sacri della guarigione, la loro storia, la loro struttura, la loro disposizione sul territorio, le pratiche cui si sottopongono i fedeli in cerca di salute¹, Elio Aristide rappresenta una fonte preferenziale, seppure tarda, che testimonia il vissuto 'psicologico' di guarigione nel tempio².

Key words: Theurgical medicine - Medical epigraphies - Asclepius

Da lui sappiamo che Asclepio opera essenzialmente attraverso i sogni, che comunica le sue terapie direttamente o attraverso mediazione simbolica, che ha bisogno di una schiera di interpreti che siano in grado di collegare il suo ordine con l'utilizzo del rimedio corretto; che questi interpreti meritano talvolta l'appellativo di *iatroi* e che in genere l'interpretazione del sogno si conforma ad una pratica medica diffusa e si riallaccia a precisi dati culturali di riferimento.

Lo stesso dio Asclepio ordina ad Elio Aristide di scrivere la sua esperienza di guarigione³, di modo che l'opera del retore, una volta vista la luce, non assume la forma di un semplice atto di devozione e di ringraziamento, ma ha il carattere molto più strutturato di una attestazione pubblica.

La domanda che questo testo si propone di formulare – e a cui cercherà di dare risposta, almeno parziale – riguarda proprio la natura di questo processo di riconoscimento. Il valore di cosa intende trasmettere l'apologia che Aristide compie di sé stesso e del dio a cui stretto contatto vive per dieci lunghi anni⁴?

Le risposte possibili sono, ad un'analisi iniziale, due:

- a. I dialoghi sono esaltazione certa di una tecnica, quella dei sogni, attestata anche nelle fonti mediche, già dal quarto libro del trattato ippocratico sul *Regime* (il cui autore distingue solo tra sogni medici e sogni divini) e poi nella tradizione sino a Galeno (che da un lato complica la classificazione dei sogni, dall'altro ammette la validità dei suggerimenti di Asclepio, provati personalmente) e ad Artemidoro.
- b. L'opera di Elio Aristide costituisce fonte di studio di una strategia terapeutica di successo, basata sull'assunzione di farmaci e sulla regolazione delle condizioni di vita.

Si configura, dunque, l'esistenza di un vero e proprio genere, di cui l'opera di Aristide è in realtà un'appendice tarda e a carattere privato; esso ha, infatti, origini molto più antiche, legate ad una dimensione che possiamo in qualche modo definire 'pubblica', fortemente connessa al passaggio dall'oralità al testo. Questo 'genere' è caratterizzato da una straordinaria persistenza, essendo ancora vivacemente testimoniato nelle cronache dei

santi, dunque ben oltre l'epoca in cui si fa sentire la voce pagana di Elio Aristide⁵.

I pinakes e le sanationes

Dentro il recinto sacro stanno (alcune) stele, più numerose in antico, ma ai miei tempi solamente sei. In esse sono incisi i nomi degli uomini e delle donne curati da Asclepio e si indica inoltre la malattia di cui ciascuno soffrì e come egli venne guarito. Le iscrizioni poi sono in dialetto dorico⁶.

Con queste parole, nel II secolo d.C., Pausania descrive le steli contenenti i cataloghi delle *sanationes* del tempio di Epidauro, frutto dello spoglio sistematico dei *pinakes* e delle steli votive in marmo, segno di più ricca devozione, lasciate nel santuario dai fedeli che ritenevano di aver ricevuto una guarigione in risposta alle loro suppliche. Questi lunghi cataloghi, che sono il prodotto di stesure sacerdotali collettive, incisi su tavole di marmo, su steli o direttamente sulle pareti del tempio, rappresentano una sorta di protoarchiviazione di artefatti di minor valore, le tavolette in argilla o in legno, incise direttamente dai fedeli ammalati o da chi, in loro vece, chiedeva la guarigione⁷. Le tavolette possono essere in parte ritenute frutto dell'elaborazione personale dell'offerente, ma se ne possono comunque individuare alcune che sono state con buona probabilità riviste dai sacerdoti stessi, o corrette dal loro intervento; e alcune, poi, sono certamente 'false', nel senso che tendono ad ingigantire il potere del dio, gli effetti miracolosi della cura. In tal senso, esse rappresentano il controcanto coerente dell'apologia compiuta da Elio Aristide, come avverte ancora Artemidoro nella sua opera sull'interpretazione dei sogni:

Infatti, ci sono alcuni che sostengono che l'arte medica sia derivata da queste cure. Ma io sono dell'opinione che anche le persone che hanno un grado molto basso di senso comune possono rendersi conto che le prescrizioni mediche attraverso i sogni di qualche scrittore sono veramente molto ridicole, perché questi scrittori non registrano sogni che si sono realmente presentati, ma piuttosto sogni che inventano loro stessi... Ma io penso che gli stessi dei, ai quali questi scrittori attribuiscono le sciocchezze che loro stessi fabbricano, siano in tutta verosimiglianza indignati con loro...⁸

Infine, una piccola parte degli *iamata*, tarda e geograficamente spostata nelle provincie orientali, ha la forma religiosa dell'ammissione della colpa che porta con sé la malattia come punizione; esse sono in genere indicate con il termine di iscrizioni propiziatricie⁹.

In gran parte di queste documentazioni si cita chiaramente il fatto che esse sono state scritte per volere del dio, che espressamente chiede che siano prima compilate e poi rese pubbliche.

Le collezioni di casi clinici che ci pervengono attraverso questa voce templare hanno datazioni assai variabili, che variano dalla collezione più antica, che è quella di Epidauro, datata al IV secolo a.C., a quelle più recenti, provenienti dai templi di Frigia e Lidia, che arrivano a sfiorare le soglie del III secolo d.C., tra le quali netta preponderanza rivestono le iscrizioni che testimoniano un risorgere deciso del concetto di malattia intesa come punizione che consegue ad una colpa commessa o ad una impurità in qualche modo contratta.

Contrariamente a quanto si potrebbe essere portati a credere, nessuna di esse rappresenta testimonianza dell'esistenza di una reale contrapposizione tra esercizio della medicina razionale¹⁰ e pratiche templari; anzi, le iscrizioni, come il testo di Elio Aristide, anche quando narrano di casi di oscura interpretazione e di teofanie immaginifiche, dipingono il dio come una sorta di medico esperto, che conosce e suggerisce i rimedi che servono a eliminare il male attraverso procedure chirurgiche o a ristabilire un corretto equilibrio degli umori, con prescrizioni dietetiche, farmacologiche ed igieniche:

il dio cucinò una sorta di medicina¹¹, il dio ha aperto la sua mammella con un coltello e ha rimosso il suo ascesso¹², un giovane uomo di aspetto maestoso mise un pharmakon sulla sua lingua¹³, il dio prese un'erba e ne iniettò nell'occhio il succo¹⁴, il dio lo condusse fuori del santuario fino ad una fonte di acqua molto fredda e gli ordinò di bagnarsi lì¹⁵, il dio applicò una coppetta sul ventre e le comandò di andarsene in fretta¹⁶.

In particolare, le collezioni di Epidauro e Lebena, che datano a partire dal IV secolo a.C., presentano una alta ricorrenza di prescrizioni mediche e utilizzano termini di uso corrente nella medicina¹⁷, in un atteggiamento abbastanza comune anche in

altri contesti, che è quello della simulazione delle procedure documentate dalla tradizione medica razionale. La critica storica ha a lungo discusso sulla logicità delle cure proposte e sulla loro congruenza con i dettami della coeva terapia 'razionale', proposta dalla medicina ippocratica a partire dal V secolo a.C. e, sebbene alcuni storici ritengano che alcune delle prescrizioni siano caratterizzate da una irrazionalità assoluta, nessuna di esse è in realtà concepita totalmente al di fuori dello spirito 'scientifico' che anima la medicina coeva¹⁸.

La farmacopea delle *sanationes* si modifica, infatti, con il modificarsi della farmacopea ufficiale, adottando da questa gran parte dei principi vegetali e delle sostanze animali e minerali che suggerisce: la terapia a cui è sottoposto, a Lebena, il romano Publio Granio Rufo, nel I secolo a.C., per il suo esasperato tossire, con emottisi e con dolore ad una spalla (segni possibili di una tubercolosi in atto?), fornisce un buon esempio di questa attitudine alla cura razionale, a base di sostanze stimolanti, cibi emollienti, piante mediche come la rughetta e l'iris. Plinio, tra gli altri, prescrive tali ingredienti, in associazione con il miele, nella cura delle malattie polmonari¹⁹:

Ad Asclepio Publio Granio Rufo, per (suo) ordine. Il dio mi prese in cura dopo che da due anni tossivo continuamente, si da emettere per tutto il giorno catarro infetto e sanguinolento. Mi dette da mangiare a digiuno della rughetta, poi da bere (vino) pepato italico, quindi farina con acqua calda, poi un impasto di cenere sacra e di acqua sacra, poi un uovo e resina, e quindi pece liquida, poi giaggiolo con miele, poi, bollita una mela cotta con peplis, da bere il decotto e da mangiare la mela...molto sangue...²⁰

Del resto, sia Elio Aristide che Plutarco conoscono bene i testi del *Corpus Hippocraticum*, e l'opera del primo, in cui pure il dio sconsiglia il paziente ipocondriaco dal riporre la sua fiducia nell'operato dei medici, abbonda di suggerimenti e di pratiche di guarigione direttamente modellati sulle competenze ippocratiche. Lo stesso Artemidoro esorta espressamente il figlio a farsi esperto nei principi dell'arte medica, se vuole leggere correttamente i sogni:

Tutte le volte che incapperai in una cura attraverso i sogni, sia che tu stesso la abbia interpretata sia che tu ne abbia appreso i risultati da altri, tu

scoprirai attraverso l'indagine che la prescrizione sarà tanto migliore in termini medici e non al di fuori della teoria medica...quindi, ti ho avvertito spesso, datti da fare per acquisire quanto più possibile comprensione delle teorie e delle pratiche mediche²¹

Gli *iamata* hanno inoltre spesso la stessa forma logica dei testi medici, perché riportano una sintomatologia, una prescrizione, spesso a carattere chirurgico o farmacologico, e sono alieni da altre forme comuni ai riti sacri di guarigione, che trovano la loro espressione fondamentale nelle cerimonie di incantamento, nelle preghiere ed in un complesso insieme di azioni rituali.

La permeabilità tra le pratiche mediche adottate nel tempio e la riflessione clinica ippocratica è confermata non solo dai citati termini 'tecnici' usati in alcune delle iscrizioni, ma anche dalla diretta citazione che alcune fanno dell'attività di *iatroi* all'interno del recinto sacro: lo stesso Elio Aristide parla di medici attivi all'interno del recinto del tempio.

Il linguaggio in cui si esprimono i pazienti salvati dal dio guaritore o i sacerdoti che ne interpretano la storia è chiaro, scervo dalle suggestioni del simbolismo che la connessione con l'universo onirico potrebbe suggerire; Artemidoro dice espressamente che la facilità di espressione è la caratteristica del linguaggio del dio:

Io penso, figlio mio, che tu scoprirai che le prescrizioni del dio attraverso i sogni sono semplici, e prive di enigmi. In verità, quando il dio prescrive applicazioni, empiastri, cibi e bevande, egli usa gli stessi nomi che noi usiamo, e anche quando il dio parla per simboli, il loro significato è veramente molto chiaro²²

Insomma, con il loro echeggiare conoscenze 'laiche' ed il proporre regimi di vita e farmaci di uso comune, seppure in prescrizioni sintetiche e semplificate rispetto a quelle elaborate nei testi della medicina ufficiale, le raccomandazioni degli dei sono 'sorprendentemente ragionevoli'²³.

Questa apparentemente bizzarra rispondenza con la medicina razionale di stampo ippocratico è mutuamente confermata, seppure solo in parte, dagli stessi testi medici: il IV libro del trattato ippocratico sul *Regime* presenta, per esempio, i sogni come

semeia, indicatori degni di fede di uno squilibrio di tipo umorale. Di questo procedimento fa esplicita menzione Artemidoro nella citata opera sui sogni, ricordando anche che i metodi di interpretazione dell'attività onirica adottati dalle pratiche popolari e dalla medicina 'ufficiale' sono, se non gli stessi, certo fondati sulle medesime strategie: come unico esempio può essere citato il ricorso al metodo analogico, che consente di spiegare le visioni notturne del mare, dell'acqua e dell'annegamento come un segnale che indica l'eccessiva presenza di sangue nel corpo del sognatore, sangue che va evacuato attraverso il salasso²⁴. Insomma, "non c'è conflitto reale tra attitudine razionale e non razionale nei confronti dei sogni", come attesta anche la letteratura filosofica, per esempio Platone, che li classifica come forma infima di percezione, ma allo stesso tempo ammette l'esistenza di quelli ispirati dal dio²⁵; così come in genere non esiste, nella cultura greca ed in quella romana, iato definitivo tra il mondo del razionale e quello dell'irrazionale.

Le iscrizioni, dunque, rappresentano una forma di trasmissione 'alternativa' di conoscenze e pratiche attestate, se pur con profondità ed estensione diversa, dalla stessa medicina colta che viene per la prima volta messa per iscritto da Ippocrate. Esse costituiscono la forma primitiva di un vero e proprio genere di comunicazione²⁶ caratterizzato dalla persistenza di moduli e formule e da un linguaggio e motivi verbali comuni ad epoche e a situazione culturali assai diverse; se infatti per lungo tempo si è ritenuto che gli *iamata* fossero espressione di una forma di cultura 'popolare', tipica di un ceto medio basso che certamente prosperava nell'orbita dei templi di guarigione, è altrettanto certo che esse sono collocabili in una dimensione trasversale, in cui si muovono di pari modo gli intellettuali dell'epoca, Elio Aristide ed i suoi compagni di vita e conversazione a Pergamo, Demetrio Falereo che raccoglie, secondo Artemidoro, cronache di guarigioni e prescrizioni sacre in cinque libri, Publio Granio Rufo, ornato della *prossenia*²⁷, protagonista delle due epigrafi di Lebena. Esse sono tanto poco esclusivamente legate ad un sentire incolto da confluire in età ellenistica in veri e propri libri che, trascurando il datato culto di Asclepio, testimoniano la fortunata attività di divinità tarde, come Serapide²⁸.

Ipotesi a mo' di conclusioni

Esiste, ben documentata nella letteratura storico-medica, una ipotesi di lettura di questi testi epigrafici che riguarda la funzione degli *iamata* all'interno dei templi di guarigione e nel contesto dei rituali di allontanamento della malattia²⁹. Secondo questa ipotesi, le *sanationes* avrebbero soprattutto rivestito una 'funzione didattica', intendendo con ciò evidenziare che loro scopo precipuo sarebbe stato quello di attestare la popolarità del culto: molte di esse riportano, infatti, i luoghi di provenienza dei fedeli, che sono svariati, a documentare, come avviene nel caso di Epidauro, non solo una sopravvivenza di una attività templare che dura per molti secoli, ma soprattutto il coinvolgimento di pellegrini che, attratti da una fama 'panellenica', giungevano da regioni anche molto distanti - e magari fornite di un proprio santuario di guarigione, giudicato dai fedeli meno efficiente.

Inoltre, le iscrizioni epigrafiche testimonierebbero la tipicità del dio, che è in grado di occuparsi pressoché di tutte le malattie possibili, dalla cecità alle parassitosi, dalle paralisi alle calcoli, dai mal di testa alle sterilità, dagli ascessi fino ai tumori.

Secondo questa chiave interpretativa, gli *iamata* assolverebbero ad una molteplicità di funzioni contemporaneamente:

- a. Il malato le utilizza come 'memento' dell'offerta che ha fatto al dio, in cambio della quale si aspetta la guarigione: la tavoletta deve funzionare come promemoria nel caso in cui Asclepio dimentichi che la richiesta di grazia per una moglie malata è stata già debitamente accompagnata dal versamento del dovuto (*to chreos*)³⁰; allora, il *pinax* dovrà fungere da testimone (*marturien*).
- b. Il dio, attraverso i suoi sacerdoti, le utilizza, a sua volta, come forma di convincimento degli scettici, come attestazione del suo potere anche su chi non ha fede, nonché come promemoria perché nessuno dimentichi di offrire un segno seppur minimo di omaggio alla sua capacità. Può essere considerata una forma sufficiente di ringraziamento anche il sacrificio di un solo gallo, animale che, pure essendo ben noto per il tramite della celebre richiesta del Socrate platonico, è un dono povero, la cui offerta sull'altare del dio costituisce la

forma minima di gratitudine: ciò che è importante è credere e non deridere le cure prestate dal dio:

Un uomo che aveva la mano paralizzato, tranne un dito, venne supplice al dio. Esaminando le tavolette votive del tempio, dubitò delle cure e rise delle iscrizioni. Addormentandosi ebbe una visione e gli parve di giocare a dadi presso il tempio; e già stava per gettare il dado quando il dio apparve e gli prese la mano e ne distese le dita. Quando il dio si fu allontanato, sognò di prendersi la mano e di stirarne ciascun dito. Quando ebbe raddrizzato tutte le dita, il dio gli domandò se ancora dubitasse delle iscrizioni delle tavolette del tempio. Egli rispose di no, ed il dio disse: prima non hai creduto cose incredibili, per l'avvenire il tuo nome sarà Incredulo. Quando sorse il giorno se ne andò guarito³¹

Che il dio intenda "consolare gli afflitti e confondere gli increduli"³² è testimoniato dal fatto che egli si adopera in qualsiasi tipo di intervento impossibile, compreso quello di risanare un vaso rotto dall'incuria di un servo sciocco, ma fiducioso nelle straordinarie capacità dell'Asclepio di Epidauro³³; che riesce persino a far sì che Ermodice di Lampsaco, paralitico, curato durante il sonno, trascini davanti al tempio la pietra più grande che le sue forze gli concedono di sollevare. L'attestazione di gratitudine diventa una professione pubblica che si concretizza, in questo caso, nella grandiosa pietra incisa posta di fronte all'*abaton* e, in altro contesto geografico, nell'obbligo imposto all'ammalato guarito di professare pubblicamente la sua fede nel dio guaritore davanti all'assemblea riunita lungo le rive del Tevere:

A Lucio, pleuritico e spacciato da ognuno, il dio ordinò per oracolo di andare a prendere dal tribomos della cenere e di impastarla con vino e di applicarla al torace. E fu salvato, e pubblicamente rese grazie al dio, e il popolo si rallegrò con lui³⁴

- c. Il dio, sempre attraverso la mediazione sacerdotale, ordina la scrittura come pura aretologia, come registrazione della sua virtù e della sua potenza, che costituisce un incoraggiamento per i malati presenti e fornisce istruzioni ai malati venturi.

In tutti e tre i casi citati, gli *iamata* non sono leggibili come semplici attestazioni di 'grazia ricevuta', ma costituiscono un

forte avvertimento al popolo sui reali poteri del dio; essi sarebbero, pertanto, il frutto di una istruzione operata dalle autorità del tempio sui fedeli-discenti, al fine tanto di introdurli alla conoscenza 'documentata' dei poteri di Asclepio, quanto di portarli ad ammettere pubblicamente di aver ottemperato alle 'aspettative' che esistevano all'interno della stessa struttura religiosa. Il dio pretende, insomma, che gli sia offerto un dono non per ricevere un ringraziamento, ma perché gli sia pubblicamente attestata efficacia e capacità di indurre guarigione.

Questa lettura, che è certamente globalmente valida, ha il solo limite di attestarsi su un piano evidente, che è quello della necessità esistente di divulgare una pratica di guarigione, più o meno vicina alla teoria ed alle tecniche della medicina razionale ippocratica, di renderla accessibile al numero maggiore di persone, in una parola e per usare un linguaggio contemporaneo, di mettere in piedi una efficace campagna pubblicitaria di promozione del sé. Possono esistere ulteriori livelli di lettura, che accolgano questa tesi e la inglobino in una dimensione più strutturata?

La lettura dei testi delle iscrizioni suggerisce qualche altra elaborazione, che può essere presentata in forma di ipotesi articolata in due ulteriori punti:

- a. la scrittura può testimoniare una 'pretesa di legittimità' medica dell'atto di guarigione che esce dalla dimensione unica e semplificata della magia e della pratica teurgica. Questa ipotesi può essere tradotta in una semplice domanda: Scrivono i sacerdoti redattori dei cataloghi per essere simili alla medicina 'vera' e per trasmettere il senso della crescente lontananza delle loro pratiche terapeutiche dagli schemi della magia?

In questo caso, il dio agirebbe come un abile medico, un esperto litotomo e chirurgo, un corretto farmacopola, per il fondamentale scopo di proteggere sé stesso dal declino³⁵. Nulla, nella narrazione delle sue gesta, è infatti frutto del caso o dell'accumulo: nel loro intervento, i sacerdoti selezionano le testimonianze, per esempio, come sostiene una parte della storiografia medica, danno la preferenza alle terapie praticate su uomini rispetto a quelle compiute sulle donne, di

modo che "il numero (delle testimonianze) avrebbe potuto essere più alto, perché gli iamata erano selezionati dalle autorità maschili del tempio"³⁶. Dunque: la scrittura come forma concorrenziale, giustificata dal fatto che, allora come oggi, specie in assenza di una contrapposizione forte, o meglio di una dichiarata incompatibilità, il paziente tende a preferire un pluri-approccio alla malattia, il ricorso a più strategie contemporaneamente.

Questo procedimento è chiaramente svelato se esaminiamo l'atteggiamento contrario, quello dei medici che, per esempio nel caso dei sogni, si pongono come unici interpreti autorizzati a spiegarne il significato ai profani, lasciando ovviamente intendere che altre categorie erano ben consultate dai pazienti per interpretare le direttive della propria attività onirica. Il medico deve esercitare una forma di controllo che gli consenta di trattenere clienti dal ricorrere ad Asclepio o, peggio, dall'interpretare da soli i sogni che riguardano la loro malattia e, per parte inversa, gli "scrittori di Asclepio" debbono usare mezzi per conquistare e mantenere il loro mercato, nelle forme della concorrenza cui si accennava poc'anzi, perché la medicina è, per quanto molto semplificata, sempre la stessa!

Infatti, la medicina dei greci e dei romani "è il frutto di un costruito culturale complicato in cui confluiscono scienza, magia, folklore, filosofia e retorica", ed usare per definirla la semplice dicitura di 'medicina scientifica antica' è un processo di semplificazione non accettabile che pare derivare da una specifica tendenza alla categorizzazione del tutto tipica della nostra attuale mentalità³⁷. Si tratta, nella realtà antica, di un più complesso fluire di dati, di un terreno per alcuni aspetti 'paludoso': il dio usa il metodo della *iatriké téchne* e si crea un proprio sapere specifico; riprova ne è che nella medicina ufficiale, che condanna severamente già da Ippocrate i maghi, i ciarlatani e gli imbrogliatori, non esiste una esplicita condanna del ricorrere ai poteri di sanazione di Asclepio, che anzi sono 'riusati' dalla medicina anche tarda come un costruito culturale preso in prestito da queste pratiche più antiche e di matrice popolare: ricordiamo di nuovo Galeno che non esita

a professare la sua fede nei poteri di guarigione di Asclepio che ha risanato la sua mano e gli ha consentito di farne uno strumento al servizio della medicina razionale.

Una seconda, e conclusiva, ipotesi potrebbe essere formulata nei termini seguenti:

- b. Oltre a rivestire una attestata funzione didattica, gli *iamata* potrebbero essere interpretati come gli strumenti di una funzione pubblicistica. In altre parole, in essi si potrebbe rinvenire una forma di precoce 'pubblicizzazione' della sanità, strutturata in analogia a quanto accade, intorno al V secolo a.C. (e quindi in una datazione anteriore a quella delle prime raccolte note ed organiche di epigrafi) principalmente in templi dedicati a divinità che si occupano, prima dello strutturarsi del culto di Asclepio, anche della gestione della salute e della malattia. Stiamo parlando di divinità come Apollo ed Artemide, nei cui templi è documentata la precoce pubblicizzazione della legge attraverso la scrittura e l'affissione pubblica³⁸. Detienne ha studiato il ruolo che la pratica della scrittura riveste nell'invenzione dello spazio politico; ci sembra altrettanto lecito chiederci quale ruolo abbia giocato la scrittura nell'invenzione dello spazio sanitario e, soprattutto, nella sua divulgazione presso un pubblico ampio, al quale vanno trasmessi i valori su cui si fonda la pratica stessa.

L'epoca che prende in considerazione Detienne è compresa tra il 600 ed il 450 a.C. ed è, quindi, utile per identificare un periodo nel quale la medicina templare non ha subito ancora completamente la crisi dell'impatto con la teoria razionale proposta dalla medicina ippocratica.

In questa dimensione, le leggi soloniane sono incise "su una macchina fatta di travi di legno rettangolari, tre o quattro facce montate su telai verticali e mobili attorno ad un asse"³⁹. La scrittura fornisce, dunque, uno strumento, che viene posto al centro della *polis*, nel Pritanèon, per consentire la visione pubblica delle leggi. Analoghi procedimenti di notificazione della legge, seppure espressione di un governo oligarchico, sono attestate da Strabone a Marsiglia e poi a Chio, tra il 575

ed il 550, dove viene utilizzata per questo scopo una stele di trachite rossa incisa su tutte le facce.

La scrittura è in sé, dunque, indissolubilmente legata al processo di pubblicizzazione, perché scrivere altro non vuol dire se non far conoscere attraverso esposizione in uno spazio comune.

E proprio la legge utilizza, sin dal suo strutturarsi come affidata ad una trasmissione non più solo orale, uno strumento metaforico che, di qui a poco, costituirà uno dei cavalli di battaglia della filosofia politica di Platone e che diventerà uno dei *topoi* di maggior successo utilizzati dalla letteratura morale fino all'epoca imperiale, come ben attesta l'esempio fornito da Seneca. Detienne ci ricorda che, nell'occorrenza di una crisi sociale, essa è definita con il termine di *loimos*, lo stesso che inaugura l'Iliade con l'immagine della pestilenza che devasta l'accampamento acheo di fronte a Troia: se c'è *loimos*, cioè disordine politico violento, lacerazione brusca della costituzione civile, bisogna ricorrere ad una medicina ed essa da altro non è rappresentata se non dall'opera del legislatore⁴⁰.

Ed anche i domini sono spesso comuni: Epimenide, l'indovino esperto di contaminazioni ad Atene, presta il suo servizio al dio Apollo, lo stesso che scatena epidemie di punizione, perché le contaminazioni hanno sì origine religiosa, ma colpiscono nella dimensione sociale e sanitaria. In questo caso, infatti, il problema è contrastare una malattia metaforica, che deriva dall'ingiusta uccisione dei partigiani di Cilone, sgozzati sull'altare delle Eumenidi dagli Alcmeonidi, ed il sangue versato ha un carattere di impurità che Epimenide elimina con rituali pubblicamente celebrati, seppure ancora non secondo regole scritte. E lo stesso sangue, se corrotto, è causa di una lunga serie di malattie; il sangue versato in conseguenza di un atto violento ed ingiusto contamina la città, così come, in un processo scambievole, la colpa di Oreste che attraversa l'abitato è in grado di causare problemi alle donne gravide, invitate a non allontanarsi dal chiuso delle case⁴¹.

A Delfi, poi, opera Taleta, che è un esperto di musicoterapia a base di peana che egli generalmente utilizza nella cura

della follia femminile. E' sempre Apollo a convocarlo per eliminare questa volta una malattia reale, che è un *loimos* che porta febbri e morte nella città⁴².

Siamo di fronte, in tutti e due i casi, alle competenze di guaritori, non razionali, dell'anima e del corpo; essi riportano quiete nella città dilaniata, così come salute nei corpi febbricitanti, eliminando l'impurità che è la causa comune del malessere sociale e della malattia. Sono entrambi esperti di pratiche rituali, incaricati dal dio, incarnazione dei poteri che egli stesso, insieme a suo figlio, esercita, durante la notte, nei riti dell'*incubatio*; tutti e due, se non legislatori, riconosciuti dai veri legislatori, Licurgo e Solone, come predecessori della loro attività in quanto operatori pubblici, divulgatori in uno spazio comune di pratiche di guarigione, testimoniano un legame precoce tra la legislazione come cura dello stato e la medicina come cura del corpo.

Sono le leggi che determinano, in seguito, un uso esteso della scrittura, non più relegata in forma di graffito ad iscrizioni limitate su oggetti di uso comune. A cavallo tra VI e V secolo esse conquistano alla scrittura uno spazio, che è molto simile a quello delle *sanationes*; steli di marmo, blocchi di pietra di grandi misure, tavolette di legno dipinte di bianco, destinate ad essere collocati in dimensioni sociali di grande evidenza.

Verso il 550, la *polis* inventa addirittura uno stile – lo *Stoichedòn-* che, con le sue lettere ordinate e allineate, permette una più facile leggibilità della regola, attraverso la creazione di una vera e propria griglia di scrittura incisa⁴³. La città si appropria, per mezzo dello stilo, del concetto della fruizione pubblica del bene comune, e non solo nei grandi assunti (la legge, appunto), ma anche nelle piccole evidenze del quotidiano, nei contratti, nei matrimoni, nelle compravendite, nelle fratricide⁴⁴; e, aggiungiamo noi, nella dimensione pubblica della guarigione, che testimonia l'attività del dio per la città, tanto più attivo l'Asclepio di Epidauro di quello di un altro centro. Anche la divinità ha un'appartenenza sociale, anche il dio è pienamente membro di una polis e rappresentante di un gruppo sociale. La stretta interazione tra la dimensione poli-

tica e quella della guarigione è testimoniata, precocemente, dalla presenza della stessa formula di apertura ("dio buona fortuna", appunto) tanto nelle iscrizioni di guarigione quanto nelle disposizioni normative; in una interessante testimonianza proveniente da Epidauro, datata al III secolo a.C., Isillo propone Asclepio ed Apollo, uniti, come garanti della nuova costituzione della città, perché in grado di garantire 'ygieian, eunomian, eiranan', salute, buon governo e pace⁴⁵; molto più tardi, ancora gli *Annales* di Tacito parlano di un "antico" diritto d'asilo politico all'interno dei templi di Asclepio per chi ne facesse richiesta⁴⁶.

D'altro canto, secondo Detienne, più che un mero trasmettere informazioni, la pubblicizzazione, sin dai suoi esordi, diventa un 'gesto politico', e l'epigrafia diventa una forma di offerta pubblica per tutti coloro che desiderano fruirne.

E quale sede è più pubblica della casa del dio, in cui si recano insieme, a chiedere la grazia della guarigione, gli intellettuali ed i servi, gli estensori di libri e le donne gravide, i soldati ed i bambini muti? Tanto vera è questa dimensione che né le leggi né gli *iamata* sono affissi solo nell'*adynaton*, zona del tempio accessibile solo ai malati e ai sacerdoti, né nella sala dove vengono depositati i votivi anatomici, altro segno comunque della frequentazione e del successo del tempio, ma spesso nel recinto, dove sono necessariamente collocati bene in vista, e non c'è bisogno di un accesso particolare per leggere la storia che testimoniano.

Non solo, ma nelle iscrizioni, si è detto, compare spesso esplicita la richiesta di 'rendere pubblica' l'attività del dio, o la menzione del fatto che il paziente rende grazie di fronte ad un pubblico, ad una vera e propria assemblea sociale:

Su Giuliano che sputava sangue. Egli era la disperazione d'ogni uomo; il dio gli rivelò che doveva andare e prendere una pigna dall'altare ricoperto tre volte e nutrirsene con del miele per tre giorni. Ed egli fu salvato e tornò e rese pubblicamente grazie dinanzi al popolo⁴⁷.

E ancora in Epidauro, nel II sec. d.C., un'iscrizione individuale, certamente rivista dai sacerdoti:

Sotto il sacerdozio di Publio Elio Antioco. Io, Marco Giulio Apella Idrieo di Milasa, fui mandato a chiamare dal dio, perché spesso cadevo in malattie e soffrivo di indigestioni....(mi ordinò) altresì di mettere per iscritto queste cose. Grato e guarito, me ne sono andato⁴⁸.

o a Lebena, tra il II ed il I secolo a.C.:

...e una donna rende grazie ad Asclepio salvatore, avendo sviluppato sul dito piccolo una ulcerazione atroce, ed essendo guarita, (dopo che il dio le ebbe ordinato) di applicare (il guscio) di un'ostrica- dopo averlo bruciato e polverizzato (insieme a) unguento di rose (?) - e di ungere (il dito) con malva insieme ad olio; e così la guarì. Avendo io visto ulteriori prodigi (del dio in sogno) il dio (mi) ordinò di trascrivere le mie visioni...⁴⁹

o ancora a Pergamo, nel II secolo d.C., la voce di Publio Elio Teone, forse malato di stomaco:

Ad Asclepio, dio amante degli uomini, (io) Publio Elio Teone, (figlio) di Zenodoto e di Zenodota, di Rodi, dopo che per centoventi giorni al mattino di ogni giornata non ho bevuto e ho mangiato quindici grani di pepe bianco e mezza cipolla, per ordine del dio, essendo stato salvato manifestamente da molti e grandi pericoli, ho dedicato - anche per il nipote Publio Elio Callistrato, detto Plancione, (figlio) di Antipatro- il paidikon come voto⁵⁰

Nasce qui quello che diverrà un *topos* della letteratura sacra successiva⁵¹, proprio dell'attività di Serapide come di quella del Dio dei giusti di Israele, a cui sovente il Signore ordina che la visione in cui compare ed i suoi stessi ordini siano trascritti per incisione su una tavoletta⁵².

Dal momento che noi sappiamo che, anche dopo l'avvento di Asclepio, alcune divinità 'precedenti' continuano a rivestire un ruolo di interesse nei processi di guarigione, spesso finiscono per coincidere anche gli dei che si occupano di pubblicizzare la legge e la riacquisizione della salute: cioè, ancora una volta, per quanto riguarda il *pantheon* maggiore, Apollo e Artemide, talvolta nella sua forma di Ilizia, colei che scioglie i dolori del parto. Lo stesso Apollo continua a 'prestare servizio' nei templi dedicati al figlio Asclepio anche quando il culto di quest'ultimo è oramai consolidato e diffuso su tutto il territorio ellenico, ed il

suo nome è inciso, in posizione di rilievo, nelle formule di intestazione delle epigrafi, sino ad epoche abbastanza avanzate⁵³. Questo accade a Mileto, ad Argo, ad Eretria, a Lato, luoghi in cui le leggi sono esposte nel tempio di dei a cui la tradizione pre-asclepiadea attribuisce poteri di sanazione e di gestione della sfera della vita e della morte. Anche a Roma, la pratica incubatoria è attestata, oltre che nell'isola Tiberina sin dal 291 a.C., al tempio di Apollo che sorge sul colle Palatino.

Gestione analoga ed analogamente divulgata, dunque, delle 'cose degli dei' e delle 'cose degli uomini'; e la loro mediazione giace nelle pratiche di scrittura⁵⁴ che, come mezzo tecnico, diventano " *lo strumento con cui la polis definisce il suo limite di azione e lo articola sui due diversi registri del sacro e del profano, mondo degli dei e mondo degli uomini*". E quale dominio, più di quello della medicina sacra, della teurgia, identifica al meglio il punto di incontro, l'intersecarsi delle due dimensioni, quella della materialità umana, della gestione del proprio corpo, della sofferenza e della malattia, e quella della supervisione divina, che regola e mette ordine negli equilibri del corpo così come nei complessi sistemi degli affari pubblici, del 'corpo della città'?

La malattia, così come accade con i fenomeni di devianza sociale, distrugge " *un ordine o un aspetto di esso*"; l'evento di guarigione, come l'intervento del legislatore, ristabilisce quell'ordine, in parte con presidi terapeutici, in parte provando a ricostruire un certo equilibrio, attraverso la creazione di una regola. In questo senso le iscrizioni sono lo specchio 'semplificato' della terapia ippocratica, ed il riflesso delle analoghe procedure che il legislatore assume per il riordino ed il controllo della *polis*.

Come dirà Platone, e come ben prima di lui aveva sostenuto Alcmeone nella sua visione della malattia come omologo dell'ingiusto prevalere dell'uno su molti⁵⁵:

Chi è più infelice tra due malati nel corpo e nell'anima, colui che si fa curare dal medico e si libera dal male, oppure colui che non si fa curare e continua a tenersi il male?...Ma la liberazione dal male più grande, cioè dalla malvagità, non era forse scontare la pena?...Infatti, la giustizia fa in un certo senso rinsavire e rende più giusti e costituisce come la medicina delle malvagità⁵⁶

BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. Strabone, IV, 25; IV, 113; IV, 177; IV, 219; IV, 429; VI, 287; VIII, 6, 15; VIII, 185; XVII, 1, 17; Pausania, I, 21, 4; I, 22, 1-2; II, 2, 3-4; II, 10, 1-3; II, 11, 6; II, 13,5; II, 21,1; II, 23, 2-4; II, 26,1; II, 27,6; II, 28, 1; II, 29, 1; II, 30, 1; II, 36, 1 II, 26,9;II, 27, 1-3; II, 30, 1; III, 3, 8; III, 14, 2-7; III, 19, 7; III, 21, 2-8; III, 22, 9-13; III 23,7; III, 23, 11; III, 24, 5-8; III, 26, 9-10; IV, 30.1; IV, 31, 10; IV, 34, 6; IV, 36, 7; V, 7,1; V, 26, 2; VI, 21, 4; VI, 26, 5; VII, 5, 9; VII, 21, 14; VII, 23, 7-8; VII, 26, 7-11; VIII, 9, 1; VIII, 21, 3; VIII, 25, 1-11; VIII, 26, 6; VIII, 28, 1; VIII, 32, 4-5; VIII, 54, 5; IX, 39, 3-4; X, 32, 12; X, 34, 6; X, 38, 13. Aristofane, *Plut.* 620-770; *idem*, *Vespe* 122 sgg; Plinio, *Nat. Hist.* XX, 244; XXI, 140; XXVI, 55; XXIX, 4; Livio, *Perioch.* 11. Sui templi di guarigione esiste una letteratura vastissima, sia di repertorio che di commento, che qui non è possibile riportare integralmente. Si citano di seguito, dunque, solo una parte dei lavori più significativi cui si è fatto ricorso per la stesura del presente testo: ALESHIRE S.B., *Asklepios at Athens. Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults*, Amsterdam 1991; BLINKENBERG C., *Les Inscriptions d'Epidaure*. Nordisk Tidsskrift. for Filologi 1894; III, 2: 153-178; DELLING G., *Antike Wundertexte*. Berlin (Kleine Texte 79), 1960; DEUBNER L., *De incubatione capita quattuor*. Lipsia, 1900; EDELSTEIN L., *Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic*. Bull. Inst. Hist. Med. 1937; V,3: 201-246; EDELSTEIN E. and L., *Asclepius. A Collection and Interpretation of Testimonies, I-II*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1945; HALBHERR F., *Iscrizioni cretesi*. Museo Italiano di Antichità classica 1890; 3: 559-748; HERZOG R., *Die Wunderheilungen von Epidauros*. Leipzig, (Philologus Suppl. 22,3) 1931, pp. 1-35; LIDONNICI L.R., *Compositional Background of the Epidaurian Iamata*. Am. Journ. Philol. 1992; 113: 25-41; MORETTI L., *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, I. Romae, 1968, n. 148; PEEK W., *Fuenf Wundergeschichten aus dem Asklepieion von Epidauros*. Berlin Abhandl. Sachs. Akad. Wiss. 56, 3, 1963; ROULET F.C., *L'Asklepieion de Pergame*. Gesnerus 1952; 9: 1-8; SEMERIA A., *Per un censimento degli Asklepieia della Grecia continentale e delle isole*. Annali Scuola Normale Superiore Pisa 1986; III, 16: 931-958; TOMLISON R.A., *Epidauros*. London, 1983; VON SIEFERT H., *Inkubation, Imagination und Kommunikation im antiken Asklepioskult*. In: *Katathymes Bilderleben*, Wien 1980, pp. 324-345; WALTON A., *The cult of Asklepios*. Boston, 1894. WATSON A., *The cult of Asklepios*. Ithaka, New York, Cornell Studies in Class. Philol., 1894. I corpora delle iscrizioni, quando non citati per intero, sono riportati secondo le tradizionali abbreviazioni: *Corpus Inscriptionum Graecarum/CIG*; *Inscriptiones Graecae/IG*; *Inscriptiones Graecae editio minor/IG²*.
2. Gli *Ieroi logoi* sono, assieme a numerose orazioni, il frutto superstite dell'opera di Publio Elio Aristide, nato in Asia Minore nel 117 d.C. e morto dopo il 180 d.C., anno al quale risalgono le ultime notizie sulla sua vita. I *Discorsi sacri* costituiscono la cronaca dei dieci anni trascorsi all'interno del tempio di Pergamo, a partire dal 145; non è possibile fissare con esattezza la data della loro composizione, ma solo dire che l'ultimo evento storico che essi registrano è la peste del 165 d.C. (II, 37-44). Cfr. BEHR C.A., *Aelius Aristides and the Sacred Tales*. Amsterdam, 1968; BEHR C.A., *P. Aelius Aristides, The Complete Works*. Leiden, 1981; GOUREVITCH M. et D., *Le cas Aelius-Aristides ou mémoires d'un hystérique au IIe siècle*. L'Information psychiatrique 1968; 10: 897-902; GOUREVITCH D., *La recherche de l'incoscienct dans la littérature antique. Problèmes de Méthode*. In: *The Unconscious. Nature, Functions, Methods of Study*. Tbilisi, II, 1978, pp. 660-663; GOUREVITCH D., *La maladie comme preuve d'existence: l'aventure d'Aelius Aristide et ses interprétations*. In: *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, la maladie et son médecine*. Rome, École Française de Rome, 1984, pp. 17-71. NICOSIA S. (a cura di), *Elio Aristide, Discorsi sacri*. Milano, Adelphi, 1984, cui si rimanda per una consultazione bibliografica.
3. *Or.* 48, 2 K.
4. *Or.* II, 7. Nella dimensione onirica di IV, 48-51 Aristide ed Asclepio si esaltano a vicenda.
5. DORATI M., GUIDORIZZI G., *La letteratura incubatoria*. In: PECERE O., STRAMAGLIA A. (a cura di), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*. Atti del Convegno internazionale. Cassino, 14-17 settembre 1994, Cassino 1996, pp. 343-371, in part. pp. 347-348. ANGELETTI L.R., *Il sogno nella medicina degli Asklepieia*. Medicina nei Secoli 1992; IV, 2: 71-82.
6. Pausania II, 27,3. Delle sei steli, quattro furono portate alla luce dagli scavi compiuti sul sito di Epidauro a partire dal 1881. Cfr. GUARDUCCI M., *Epigrafia greca IV*. Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1978, p. 149.
7. L'uso di tradurre su tavole i racconti delle guarigioni operate dal dio è attestato anche con il trasferirsi del culto di Asclepio a Roma, sull'isola Tiberina e sull'Esquilino. In particolare, il testo medievale della *Passio SS. Quattuor Coronatorum* afferma che Diocleziano avrebbe fatto traslare le sanationes del tempio di Esculapio all'Esquilino su tavole di bronzo incise. GUARDUCCI M., *L'isola Tiberina e la sua tradizione ospitaliera*. RAL 1971; 26: 267-281. Cfr. inoltre IDEM, op. cit. n. 6, p. 165.
8. PACK R. (ed.), *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*. Leipzig, 1963; WHITE R. (transl.), *The interpretation of dreams: the Oneirocriticon by Artemidorus*. Park Ridge, 1975.
9. CHANIOTIS A., *Illness and cures in the Greek propitiatory inscriptions and dedications of Lydia and Phrigia*. In: VAN DER EIJK Ph. J., HORSTMANSHOFF H. F. J., SCHRIJVERS P.H. (eds.), *Ancient medicine in its Socio-Cultural Context*. Amsterdam, Atlanta, 1995, pp. 323-344.
10. LONGRIGG J., *Pre-rational and irrational medicine in Greece and neighbouring cultures*. In: *Greek Rational Medicine. Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London and New York, Routledge, 1993, pp. 6-26
11. HERZOG R., *Die Wunderheilungen von Epidauros, ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*. Leipzig, 1931, W9.
12. HERZOG R., op. cit., W14.
13. HERZOG R., op. cit., W17.
14. HERZOG R., op. cit., W40.
15. HERZOG R., op. cit., W37.
16. *I. Creticae* I, XVII 9, 6-11.
17. CHANIOTIS A., *Illness and cures...* op. cit, p. 330.
18. Tra gli altri, C.A. Behr sostiene che le prescrizioni sono, in genere, irrazionali; S. M. Oberhelmann gli risponde che sono tutte concordi con la logica ipocratica. BEHR C. A., *Aelius Aristides...*, op. cit. OBERHELMAN S. M., *The interpretation of Prescriptive Dreams in Ancient Greek Medicine*. Journ. Hist. Med. All. Sci. 1981; XXXVI, 4: 416-425. IDEM, *The Diagnostic Dream in Ancient Medical Theory and Practice*. Bull. Hist. Med. 1987; 61, 1: 47-61; IDEM, *Dreams in Graeco-Roman medicine*. ANRW teil II: Principat Band 37. Berlin-New York, Walter De Gruyter 1993, pp. 121-156. NICOSIA S., *Elio Aristide, Discorsi sacri. Introduzione*. Milano, Adelphi, 1984, p. 17: "Sono, in linea di massima, le risorse della medicina laica del tempo, neppure essa del tutto immune da elementi magico-rituali..."
19. Plinio, *N.H.* 20, 244, 21, 140, 26, 55. Cfr. GUARDUCCI M., *Epigrafia greca IV*, op. cit., p. 158.
20. *I. Creticae* I, XVII, 17 e 18.
21. Artemidoro, *Oneirocriticon* 4.22.

22. OBERHELMAN S.M., *The Hippocratic Corpus and Greek religion*. In: CLARKE B. (ed.), *Body and the text. Comparative Essays on Literature and Medicine. Studies in Comparative Literature*, Texas, Lubbock, 1990.
23. OBERHELMAN S. M., *Dreams in Graeco-Roman medicine*. Op. cit., p. 152. Si veda, per esempio, la citazione di gargarismi consigliati come cura del mal di gola, ovvero il suggerimento di una dieta a forte componente vegetale come rimedio alla costipazione, in IG V, 126. Cfr. OBERHELMAN S. M., *The Interpretation of Prescriptive Dreams...* op. cit., p. 423, n. 33.
24. C.H., *Vict. 4.90; Regim. 4.90.53*. Galeno, *De ptisana liber*, Kuhn 6, 831-835.
25. OBERHELMAN S.M., *Dreams in Graeco-Roman Medicine*. ANRW Teil II: *Principat*, Band 37. Berlin, New York 1993, Walter de Gruyter, p. 125.
26. Dorati e Guidorizzi sostengono che si tratti di una vera e propria tipologia letteraria, che è possibile definire nei termini di 'genere incubatorio' e che presenta caratteristiche costanti. Cfr. DORATI M., GUIDORIZZI G., *La letteratura incubatoria...* op. cit., par. 1, p. 345 sgg.
27. I. *Creticae* IV, 216. GUARDUCCI M., *Inscriptiones Creticae opera et consilio Friderici Halbherr collectae*, IC I, XVII, 19; cfr. anche GUARDUCCI M., *Epigrafia greca IV*, op. cit., p. 156.
28. DORATI M., GUIDORIZZI G., *La letteratura incubatoria...*, op. cit., p. 346.
29. DILLON M.P.J., *The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata*. *Zeitschrift fuer Papyrologie und Epigraphik* 1994; 101: 239-260.
30. Callimaco, *Epigrammata*, 54. Cfr. DILLON M.P.J., *The Didactic Nature...* op. cit, p. 251 e n. 69.
31. PIFFERI E., *Le tavolette di Asclepio*. *Tribuna sanitaria* 1963; 7: 35-47.
32. GUARDUCCI M., *Epigrafia...* op. cit., p. 152.
33. IG IV, 1, 121, II. 79-89. Cfr. GUARDUCCI M., *Epigrafia...*, op. cit., p. 151, n. 3, e p. 152: "Vaso. Uno (schiavo) portatore di bagagli mentre si dirigeva verso il santuario, giunto al cippo dei dieci stadi, cadde in terra. Rialzatosi, aprì il sacco ed ispezionava le suppellettili rotte. Quando poi vide in frantumi il vaso da cui il padrone era solito bere, si doleva e sedutosi cercava di ricomporre i cocci. Un viandante, allora, vedutolo: 'Perché, o disgraziato - disse - cerchi invano di rimettere insieme il vaso? Questo infatti neppure l'Asclepio di Epidauro potrebbe risanarlo.' Udito ciò, il servo, dopo avere riposto i cocci nel sacco, andava al santuario. E poiché vi giunse, aprì il sacco, ed ecco ne toglie il vaso risanato; ed annunciò al padrone le cose fatte e dette. E quello, uditele, dedicò il vaso al dio".
34. IG XIV, 966; MORETTI L., *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, I. Romae, 1968, n. 148. GUARDUCCI M., *Epigrafia...* op. cit. 1978, p. 158 sgg.
35. GORDON R., *The healing event in Graeco-Roman folk-medicine*. In: VAN DER EIJK Ph. J., HORSTMANSHOFF H. F. J., SCHRIJVERS P.H. (eds.), *Ancient medicine in its Socio-Cultural Context*. Amsterdam, Atlanta, 1995, pp. 363-376.
36. DILLON M.P.J., *The Didactic Nature...* op. cit., p. 245.
37. OBERHELMAN S.M., *Dreams in Graeco-Roman...* op. cit., p. 152.
38. DETIENNE M., *Lo spazio della pubblicità: i suoi operatori intellettuali nella città*. In: DETIENNE M. (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*. Roma-Bari, Laterza Editori, 1997, pp. 1-49.
39. DETIENNE M., *Lo spazio della pubblicità...* op. cit., p. 7.
40. DETIENNE M., *Lo spazio della pubblicità...* op. cit., p. 9.
41. Euripide, *Ifigenia in Tauride*, 1226-1229. Cfr. PARKER R., *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1983.
42. Pratina fr. 6, P.M.G. 713 Page. Cfr. DETIENNE M., *Lo spazio della pubblicità...* op. cit., p. 9, n. 12.

43. DETIENNE M., *Lo spazio della pubblicità...* op.cit., p. 12. GUARDUCCI M., *Epigrafia greca I*. Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1970, p. 458.
44. DETIENNE M., *Lo spazio della pubblicità...* op. cit., p. 12.
45. IG IV, 1², 128.
46. Tacito, *Annales* IV, 14, 1-2: "Cois Aesculapii delubrum vetustum asyli ius ut firmaretur petentibus..."
47. EDELSTEIN E. and L., *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, I-II. Baltimore, 1945, E 251.
48. GIRONE M., *Iamata. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*. Bari, Levante Editori, 1998, p. 58. HERZOG R., *Die Wunderheilungen von Epidauros*. Lipsia, 1931, W 79.
49. GIRONE M., op. cit., p. 108, 11-12. GUARDUCCI M., *Inscriptiones Creticae opera et consilio Friderici Halbherr collectae*. IC I, XVII, 19.
50. GIRONE M., op. cit., p. 147, 6. MUELLER H., *Ein Heilungsbericht aus dem Asklepieion von Pergamon*. Chiron 1987; 17: 193-233, in part. pp. 193-194.
51. FESTUGIÈRE A., *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris, 1950.
52. Abacuc 2,2; Isaia, 8,1; Geremia 30, 2
53. GUARDUCCI M., *Epigrafia...* op. cit., p. 147 sgg.
54. DETIENNE M., *Lo spazio della pubblicità...* op. cit. p. 37. Degna di nota è, nello stesso studio, anche la citazione del contratto tra lo scriba cretese Spesinthios e la città, nella quale, assunto in qualità di funzionario pubblico, egli deve fungere da intermediario e relatore delle 'cose degli dei' e delle 'cose degli uomini'.
55. Aët. V, 31.1, *Dox.* 442
56. *Gorgia*, 478 c. Cfr. REALE G., *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milano, Raffaello Cortina ed., 1998, p. 323.

Correspondence should be addressed to:

Luciana Rita Angeletti, Valentina Gazzaniga, Sezione di Storia della Medicina, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Viale dell'Università 34/A - 00185 Roma, I