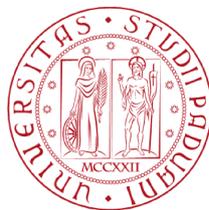


1222·2022
800
ANNI



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea Magistrale in
Lettere Classiche e Storia Antica

Nel nome di Asclepio. I *Discorsi Sacri* di Elio Aristide

Relatore:

Ch.mo Prof. Davide Susanetti

Laureando:

Vittorio Stivanello

Matricola: 2023701

INDICE

Introduzione	1
1. Il sogno nella prospettiva terapeutica greca	
1.1 Il rituale dell'incubazione	2
1.2 Nasce un dio. Il santuario di Epidauro	13
1.3 Asclepio, o dell' <i>ars</i> ippocratica. Il santuario di Kos	25
1.4 «Il cuore di Asclepio». Il santuario di Pergamo	34
2. Elio Aristide, tra nevrosi e sciamanesimo	
2.1 L'uomo, il dio, la malattia	44
2.2 Un'«autobiografia religiosa»: gli <i>Hieroi Logoi</i>	55
3. I nodi principali dei <i>Discorsi Sacri</i>	
3.1 Teofanie: il numinoso negli <i>Hieroi Logoi</i>	
3.1.1 L'enteismo di Aristide	66
3.1.2 Esperienze premorte	68
3.1.3 Serapide e le porte dell'aldilà	71
3.1.4 Una metamorfosi di Asclepio	73
3.1.5 In cammino verso Sirio	75
3.1.6 Conclusioni	77
3.2 Riscrivere l'identità. Aristide e la «lotta» con il maschile	
3.2.1 «La cura di sé» e l'identità corporea	78
3.2.2 Il caso di Elio Aristide: il «dissidio» identitario	79
3.2.3 La costruzione del maschile in età imperiale	80
3.2.4 Fuggire dal foro, rifugiarsi nel tempio	82
3.2.5 Aristide e i martiri cristiani	86
3.2.6 Conclusioni	89
3.3 Cura fisica e cura psichica	
3.3.1 Il significato occulto della malattia	90
3.3.2 Cure fisiche	93
3.3.3 Cure psichiche	98
3.3.4 Conclusioni	101
3.4 Raccontare l'impossibile: la <i>Traumbiographie</i> di Aristide	
3.4.1 Cosa significa «raccontare» un sogno?	102
3.4.2 I sogni di Aristide, tra diaristica e retorica	103
3.4.3 Elementi morfosintattici e lessicali	105

3.4.4 Elementi stilistico-retorici	108
3.4.5 Conclusioni	113
3.5 Sogno e realtà: sfumare i confini	
3.5.1 Realtà parallele	115
3.5.2 Il falso risveglio (« <i>dream-within-a-dream</i> »)	116
3.5.3 Il sogno lucido (« <i>lucid dream</i> »)	118
3.5.4 Il sogno parallelo (« <i>parallel dream</i> »)	122
Conclusione	127
Bibliografia	129

INTRODUZIONE

I *Discorsi Sacri* di Elio Aristide hanno conosciuto una generale rivalutazione negli ultimi tempi: all'edizione di Behr (*Aelius Aristides and the Sacred Tales*), edita nel 1968, è seguita in Italia quella a cura di Salvatore Nicosia (1984). Numerosi studi sono tornati recentemente sull'argomento, come quelli di Petsalis-Diomidis (2010) e di Downie (2013).

È però evidente come la ricchezza e la portata dell'autore necessitino di ulteriori sviluppi critici al fine di poterne apprezzare compiutamente i diversi aspetti. Il presente lavoro intende dunque mettere a fuoco alcuni temi particolarmente salienti dei *Discorsi Sacri* a partire da una bibliografia aggiornata e da spunti interdisciplinari – legati soprattutto alla storia delle religioni, all'antropologia, alla medicina, alla psichiatria, alla psicoanalisi e all'oniologia, riaprendo così alcune questioni cruciali del testo e affrontandone di nuove.

La ricerca prende le mosse da un moderno inquadramento del fenomeno incubatorio, di cui si osservano le modalità di applicazione nei tre principali santuari di Asclepio – Epidauro, Kos, e Pergamo – anche tramite l'analisi di *ex voto* e di *sanationes* locali. Procederemo quindi con il tratteggiare il profilo biografico-caratteriale di Elio Aristide, propedeutico a una necessaria disamina generale dei *Discorsi Sacri*, modellata sulle nuove linee interpretative offerte dalla critica recente. Infine, enucleeremo alcune tematiche dell'opera che si distinguono per attualità e interesse: le teofanie e le manifestazioni numinose; l'identità complessa e frammentata di Aristide; le cure fisiche e psichiche; lo stile e il linguaggio onirico; il confine sfumato e liminale che si interpone tra lo stato di sonno e di veglia (fenomeni di sogno nel sogno, sogno lucido, sogno condiviso).

Le traduzioni dei *Discorsi Sacri* citate nell'elaborato, qualora non diversamente specificato, sono tutte di Salvatore Nicosia (1984).

CAPITOLO I: IL SOGNO NELLA PROSPETTIVA TERAPEUTICA GRECA

1.1 Il rituale dell'incubazione

«Si adoperavano e ancora si adoperano, in molte società, certe tecniche per provocare il sogno 'divino' tanto desiderato. (...) Il mondo antico confidava soprattutto nell'incubazione, praticata ancor oggi dai contadini greci»¹. Dormire in uno spazio sacro per stabilire un contatto con una divinità dalle virtù iatromantiche era per l'uomo greco una forma speciale di divinazione. A Delfi si consultava la Pizia, a Dodona era il sacerdote che interpretava il fruscio delle querce sacre. A Epidauro invece, come in qualsiasi altro centro incubatorio, si aveva la possibilità di incontrare 'direttamente' il dio Asclepio, il quale appariva al sognatore in varie forme e poteva addirittura manifestare un contatto «fisico» con chi riuscisse a interpellarlo con successo².

Patton ha individuato tre fattori che consentono di definire compiutamente un certo tipo di esperienza 'incubazione', indipendentemente dal contesto antropologico e culturale in cui essa prende luogo³. Non deve mancare, ovviamente, l'«intenzionalità» (*intentionality*): colui che desidera mettersi in contatto con la divinità tramite il sogno deve volerlo fortemente, «for a specific reason, confusion, or affliction»⁴, e per questo egli deve essere disposto a sottoporsi a una serie più o meno lunga di purificazioni. Tuttavia, una forte volontà risulta cieca se priva di una specifica «località» (*locality*) in cui addormentarsi: se è vero che, come diceva Sinesio, un grande vantaggio della divinazione attraverso il sogno consiste nell'aver un oracolo sempre a propria disposizione, indipendentemente da dove ci si trovi⁵, chi si vuole sottoporre a incubazione dovrà coricarsi in un luogo dagli specifici connotati sacrali, in quello che Patton definisce «a supernaturally generated "place-event"»⁶. L'elemento della località non è negoziabile nel contesto delle religioni classiche: consultare Asclepio per ottenere una guarigione implica necessariamente recarsi in un luogo a lui consacrato, dove la membrana tra il mondo materiale e i mondi spirituali è particolarmente sottile e dunque attraversabile. Anche nel mondo ebraico la località ha un valore imprescindibile: basti pensare ai sogni di Giacobbe, avuti nei dintorni di una roccia da lui usata come cuscino e chiamata Bet-El, o "Casa di Dio" (*Genesi*, 28:11). Luoghi generalmente sacri e dunque validi per l'incubazione sono anche, in

¹ Dodds 2009, p. 157.

² Renberg 2017, p. 6.

³ Cfr. Patton 2004.

⁴ Ivi, p. 202.

⁵ Susanetti 2020, p. 94.

⁶ Cfr. Patton 2004, p. 203.

diverse tradizioni, tombe, sepolcri e cimiteri, laddove è facile mettersi in contatto con gli spiriti dei defunti⁷. Si pensi ai riti incubatori del Nordafrica e del Vicino Oriente; anche il Cristianesimo delle origini aveva fatto propria tale coordinata di località, dato che in età tardoantica era comune dormire sulle tombe dei martiri per ottenere delle rivelazioni⁸. L'epifania del dio (*epiphany*) conclude il processo e risponde alla preghiera o alla richiesta di aiuto del devoto. L'entità divina si può manifestare sia in forma antropomorfica che teriomorfica, e dispensa all'interrogante vaticini o terapie.

Possiamo in generale affermare che si possa definire "incubazione" un'esperienza che inglobi almeno due di queste tre coordinate (intenzionalità, località, epifania): «If I sleep non intentionally in a generic place and a god shows up in my dream, I am not incubating»⁹. Questo spiega il motivo per cui un sogno avuto fuori da un recinto sacro, quando percepito come significativo, aveva necessariamente bisogno di conferma con altri metodi divinatori¹⁰. Si può invece considerare epifania un sogno che non riveli direttamente il dio nella sua persona, ma comunque avuto in uno spazio culturale e desiderato con sincerità. Ecco che in questo caso la visione ottenuta richiede la decifrazione delle immagini sognate tramite il ricorso a interpreti o sacerdoti¹¹.

Per quanto l'incubazione fosse un fenomeno molto comune in Grecia e di per sé avesse molte sfaccettature, le sue origini non sono greche: «Incubation can be detected in sources from the ancient Near East (and possibly Egypt) long before the Greeks began engaging in the practice»¹². Furono tuttavia gli abitanti dell'Ellade i primi a fare largo uso di questo metodo divinatorio. I Romani invece non lo sentirono proprio, prova ne sia il fatto che nel latino è quasi assente un 'vocabolario' dell'incubazione, eccezion fatta per i poco definiti *incubatio* o *excubare*, comunque poco diffusi prima dell'era cristiana¹³.

Le prime attestazioni di incubazione risalgono ai popoli del Vicino Oriente, anche se rimane ancora aperta la questione su quando e in che modo la pratica rituale venne adottata dagli altri popoli confinanti. È però plausibile, secondo Renberg, che ne sia stata la Mesopotamia il centro di irradiazione, e che da lì sia stata fatta propria anche dagli Ittiti. Le prime fonti a tal proposito ci vengono dalla letteratura, e in particolar modo dal poema di Atrahasis e dall'epopea di Gilgamesh. In entrambe queste opere è ancora assente l'idea di un santuario incubatorio vero e

⁷ Ivi, p. 205; Renberg 2017, p. 33.

⁸ Renberg 2017, p. 814.

⁹ Patton 2004, pp. 208-209.

¹⁰ Renberg 2017, p. 27.

¹¹ Patton 2004, pp. 208-209.

¹² Ivi, p. 7.

¹³ Ivi, pp. 12-13.

proprio; non per questo però è trascurato l'elemento della località, dato che in entrambi i casi gli eroi protagonisti si addormentano in un luogo in qualche modo numinoso. È altresì presente l'intenzionalità dei protagonisti di avere delle visioni risolutive, così come la loro gratitudine in forme elementari di rituali e preghiere¹⁴. Particolarmente interessante è il caso dell'epopea di Gilgamesh: in un gruppo di tavolette ci viene raccontato di come il protagonista si addormenti in una capanna, all'interno di un cerchio magico che ha la capacità di manifestare delle visioni oniriche. Questo luogo viene definito come 'bīt Zaqīqu' o 'bīt zaqīqī', cioè 'casa di Zaqīqu' o 'casa degli spiriti del sogno'¹⁵. Zaqīqu è una divinità minore ma ctonia, connessa tanto ai sogni quanto ai fantasmi. L'incubazione, fin dalle sue origini, si caratterizza quindi come un'attività legata all'oltretomba e tale caratteristica diventerà evidente in Grecia, nell'Egitto greco-romano e tra i Cristiani della tarda antichità. Al regno di Assurbanipal (669-631 a.C.) risale poi una narrazione in cui principe Kumma desidera vedere l'aldilà e riesce nel suo intento proprio tramite l'incubazione in un tempio¹⁶.

Secondo Dodds, «l'incubazione era praticata in Egitto almeno dal XV secolo a.C.»¹⁷. In Egitto l'incubazione aveva in effetti origini native, per quanto rimanga oscuro quando sia iniziata nei templi e quando sia stata "democratizzata"¹⁸. I primi a ricevere sogni profetici furono infatti principi e faraoni: memorabile, da questo punto di vista, il caso del figlio di Amenhotep II, il futuro Thutmose IV (1400-1390 a.C.), che a mezzogiorno si addormentò, sfinito, ai piedi della sfinge di Giza, sognando il dio Harmachis che gli preannunciava la monarchia¹⁹. Renberg, con Oppenheim, definisce questo episodio un esempio di «unintentional incubation»; se però lo leggiamo con le categorie di Patton possiamo riconoscervi tanto la coordinata di località (la sfinge di Giza) quanto quella di epifania (la manifestazione di Harmachis). Le prime evidenze di incubazione per gli individui si datano al Nuovo Regno, ma fu soprattutto durante l'occupazione macedone dell'Ellenismo che l'elemento greco fece accelerare i culti e i siti dedicati a questa forma di divinazione²⁰. Non solo: si aggiunsero nuove divinità connesse all'incubazione, prima tra tutte quella di Serapide, dio che «si caratterizza per capacità iatriche»²¹ e che fu introdotto per la prima volta da Tolomeo I.

Come è stato messo in evidenza, i Greci importarono la pratica incubatoria dal Vicino Oriente, anche se non è chiaro quando ciò sia avvenuto. Quel che è certo è che «gli dèi olimpici non

¹⁴ Renberg 2017, cap. 2.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Dodds 2009, p. 157.

¹⁸ Renberg 2017, p. 77.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ Rigato 2013, p. 147.

patrocinavano l'incubazione»²² e in questo senso è molto significativo il silenzio di Omero, eccezion fatta, forse, per un passaggio criptico nell'*Iliade* (16, vv. 233-235), in cui Achille si rivolge a Zeus dicendo: «Ζεῦ ἄνα, Δωδωναῖε, Πελασγικέ, τηλόθι ναίων, / Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου, ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ / σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι» (“Signore Zeus, Dodoneo, Pelasgico, che vivi lontano, su Dodona regni dalle male tempeste: e intorno i Selli vivono, interpreti tuoi, che mai lavano i piedi, e dormono in terra”²³). Si è visto recentemente nell’impiego del termine «χαμαιεύνης» (“colui che dorme per terra”) un possibile riferimento a un’antica forma di rituale onirico, anche se probabilmente conviene conservare una certa prudenza: le parole di Omero possono ugualmente alludere a pratiche ascetiche di altra natura e in generale non abbiamo elementi che possano far pensare a Dodona come centro incubatorio, almeno in età classica. Per quanto riguarda invece gli attributi qualificativi del santuario in età precedenti, la questione rimane aperta²⁴. Così vale per Delfi, il santuario di Apollo per eccellenza, che in età classica non aveva alcuna caratteristica propria dei culti incubatori. Molti però sono gli indizi che portano a pensare «che l’oracolo originario della Terra a Delfi [fosse] stato un oracolo onirico»²⁵, e d’altro canto il tragediografo Euripide caratterizza la medesima dea con l’espressione «μελανοπτερύγων μάτηρ ὄνειρων» (“madre dei sogni dalle ali nere”, *Ecuba* v. 71).

Quel che è certo è che gli Olimpici non amavano manifestarsi ai mortali tramite rituali incubatori, con l’unica grande eccezione costituita dal mito di Bellerofonte raccontato da Pindaro, in cui si narra che l’eroe si era addormentato sull’altare di Atena con la specifica intenzione di ricevere consiglio. Ma anche in questo caso, Dodds ipotizza che la narrazione di Pindaro subisca il debito di tratti pre-olimpici della dea²⁶. La motivazione più evidente di questo fenomeno è il già citato carattere ctonio e anticamente ‘necromantico’ con cui l’incubazione era nata, carattere molto lontano dall’antica idea indoeuropea di ‘cielo luminoso’ che è rimasta, ad esempio, nel sostantivo “Zeus”²⁷. La ‘genetica’ del rito incubatorio porta infatti nella direzione di una vaga forma di «spiritismo». Abbiamo già rilevato come fosse comune ricorrere ai cimiteri per la coordinata di località, nella speranza di ricevere consiglio dai morti: ci si appellava in questo modo alla madre Terra, custode dei defunti. L’idea stessa dell’addormentamento rituale richiama da vicino l’immagine di una morte simbolica, carattere che diverrà evidente nel V secolo, quando l’incubazione assumerà a tutti gli effetti i tratti di

²² Dodds 2009, p. 157.

²³ Trad. Calzecchi Onesti (ed. Einaudi, 1950).

²⁴ Renberg 2017, p. 101.

²⁵ Dodds 2006, p. 157.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Cfr. *American Heritage Dictionary*, voce “Zeus”.

un'iniziazione²⁸. Come conseguenza, si richiederà all'adepto di 'morire' della sua identità precedente²⁹. È interessante, poi, la parola con cui si designava il luogo dove i consultanti venivano fatti dormire, «(ἐγ)κομητήριον», si sia evoluta nell'italiano "cimitero", nell'inglese "cemetery", nel francese "cimetière" e nello spagnolo "cementerio". «After death the spirit does not return, but after sleep the spirit remembers what has occurred in its absence. Among the Indo-European peoples the spirit after death was believed to go into the earth, where the bodies were laid to rest, and the spirit lived in a dreamy sort of existence. This is the familiar Homeric conception of death»³⁰. Non stupirà allora che anche in Grecia alcuni racconti relativi a forme di incubazione di età classica riguardassero i cosiddetti «νεκυομαντεία», ovvero oracoli che presupponevano l'evocazione degli spiriti dei trapassati. Celebre in questo senso è l'episodio di Periandro raccontato da Erodoto, che mandò dei messaggeri in Tesprozia, presso il fiume Acheronte, per consultare la defunta moglie Melissa³¹. Plutarco (*Consol. ad Apoll.* 14) e Cicerone (*Tusc.* 1.115.) citano poi uno «ψυχομαντεῖον» (*psychomantium*) nei pressi di Terina, in Italia meridionale, dove un individuo avrebbe riabbracciato il padre in sogno dopo una serie di preparativi rituali («προθυσάμενον δ' ὡς νόμος ἐγκοιμᾶσθαι καὶ ἰδεῖν ὄψιν τοιάνδε»).

Questo carattere necromantico dell'incubazione in Grecia andò trasformandosi ben presto, in favore di rituali connessi a eroi o a divinità. Infatti, dato che «i morti stavano dappertutto»³² era più funzionale ricevere consigli e indicazioni da esseri dalla gerarchia spirituale più elevata. Non si modificò invece il carattere intrinsecamente ctonio del rituale incubatorio. Celebre da questo punto di vista divenne ad esempio il santuario di Anfiarao a Oropo, ispirato a una figura dal carattere semidivino divenuta nume oracolare dopo la fine della sua esistenza terrena. Così era accaduto a Trofonio, architetto del tempio di Delfi improvvisamente inghiottito da una voragine apertasi a Lebadea, in Beozia. Intorno all'antro si tracciò una specie di confine sacro e il luogo si trasformò in un centro culturale con dei sacerdoti. Chiunque volesse consultare Trofonio in sogno o in *trance* veniva fatto calare all'interno della cavità, a seguito di una serie complessa di purificazioni. Yulia Ustinova sostiene a tal proposito che in rituali come questi gli stati alterati di coscienza venissero raggiunti tramite la deprivazione sensoriale³³, rendendo la consultazione del dio del tutto simile a uno stato pre-morte. D'altro canto, l'intero paesaggio

²⁸ Meier 1967, p. 115.

²⁹ Cfr. Susanetti 2017.

³⁰ Walton 1894, p. 9.

³¹ Dodds 2006, p. 158.

³² Ibidem.

³³ Ustinova 2009, p. 267.

rinvia «a quella dimensione ctonia e infera dei riti cui Trofonio presiedeva»³⁴, e non meno importante da questo punto di vista era la leggendaria presenza di Persefone nel medesimo sito.

Renberg ha formalizzato un'utile distinzione (già comunque teorizzata negli studi meno recenti)³⁵ tra due forme di incubazione, quella «terapeutica», che mira a ottenere assistenza medica da parte della divinità interrogata, e quella «divinatoria», che ha come obiettivo la ricerca di risposte per tutte le altre questioni e che caratterizza la maggioranza dei casi fin qui citati. Naturalmente questa distinzione serve più allo studioso che a una descrizione accurata di ogni singolo fenomeno incubatorio, dato che ci sarà stata pur sempre una qualche forma di sovrapposizione tra le due modalità interpretative. Alla fine del V secolo, l'incubazione «terapeutica» ebbe una brillante rinascita in Grecia. «Il culto di Asclepio improvvisamente assunse importanza panellenica che conservò poi sino alla fine del paganesimo»³⁶.

Asclepio è il guaritore per eccellenza, la divinità più immediatamente connessa con le pratiche terapeutiche e con l'incubazione stessa. Per Omero si tratta di un mortale; per Esiodo e per Pausania è il figlio di Apollo e di Arsinoe. Secondo Pindaro, invece, egli nasce da Apollo e da Coronide. In quest'ultima variante del mito, sua madre viene uccisa da Artemide per aver tradito Apollo con un mortale. Il dio di Delfi decide allora di salvare il figlio che Coronide porta ancora in grembo e lo conduce da Chirone, dove egli impara l'arte della medicina, che esercita talmente bene da poter riportare in vita i morti. È a quel punto che Zeus lo folgora e che Asclepio rinasce a nuova vita, in qualità di eroe semidivino³⁷. Dal suo mito, che per molti versi richiama alla mente quello di Dioniso, risulterà allora manifesta la natura ctonia di Asclepio. «His mother — in Kerényi's terms, reminiscent of Persephone — died before giving birth to Asclepius: the child was snatched out of her womb on the funeral pyre. More importantly, Asclepius was also a god who died»³⁸. Anche molti dei suoi attributi, inclusi l'acqua, il cane e il serpente, rinviano a una dimensione infero-ctonia³⁹; alcuni rilievi dell'*Asklepieion* di Atene ricordano da vicino le steli che rappresentano banchetti funebri; il cane sdraiato sotto il divano può ricordare l'usanza di seppellire gli animali accanto al padrone⁴⁰. Non a caso tale 'demone' è stato definito da Alice Walton «an Earth spirit manifesting himself in dreams»⁴¹.

L'oscura figura del demone Asclepio entra nel pantheon greco in tempi relativamente recenti, nel VI secolo, e inizialmente «è onorato come eroe di origine tessala dalla natura ctonia, dotato

³⁴ Susanetti 2017, p. 88.

³⁵ Renberg 2017, p. 21.

³⁶ Dodds 2006, p. 158.

³⁷ Rigato 2013, p. 22.

³⁸ Csepregi 2011, p. 256.

³⁹ Meier 1967, p. 76.

⁴⁰ Walton 1894, p. 28.

⁴¹ Walton 1894, p. 11.

di poteri divinatori, per transitare poi nella sfera apollinea, in conseguenza della sua divinizzazione»⁴². Il culto di Asclepio subisce dunque un'interessante metamorfosi⁴³. Nonostante la sua connessione con la morte, i morti e il morire, attraverso il sogno Asclepio manifesta la sua volontà di prendersi cura della vita umana: egli diviene cioè 'giudice della vita', divenendo in grado di posporre la morte di chi si appella a lui o di anticiparla con malattie terribili a chi mette in dubbio le sue abilità iatromantiche, così come testimoniato da alcuni «ιάματα»⁴⁴.

Asclepio, dunque, da demone ctonio diviene benevolo dio guaritore, a cui ci si poteva appellare per ottenere guarigione, in particolar modo nei casi di malattia cronica, ma non terminale: nell'eventualità che un disturbo non riuscisse a essere ricondotto a remissione dalla medicina tradizionale, l'incubazione diveniva una valida alternativa⁴⁵. Asclepio, da questo punto di vista, non era un rivale dei normali medici; anzi, era piuttosto considerato il loro protettore, e il suo potere era effettivamente ciò che rendeva possibili i normali metodi di terapia⁴⁶. Indipendentemente dall'esito, il processo di incubazione negli *Asklepieia* era generalmente il medesimo, e siamo in grado di ricostruirlo abbastanza chiaramente da fonti di tipo epigrafico, iconografico e letterario. Aristofane ci offre molte informazioni in merito nel *Pluto* (388 a.C.), che costituisce la fonte più antica in questo senso.

Condizione preliminare per poter dormire all'interno di un *Asklepieion* era la purificazione del corpo, che aveva una duplice funzione: fisica, dato che i pellegrini avevano bisogno di ripulirsi dopo un lungo viaggio, e religiosa. Non ci si poteva presentare al dio senza essere scevri da pensieri malvagi⁴⁷. Platone avverte molto chiaramente nella *Repubblica* (III, 407d) che Asclepio non ascolta le preghiere delle persone dalla vita dissoluta. Porfirio, nel suo *De abstinentia*, lo ribadisce: «Bisogna dunque andare ai sacrifici purificati nel carattere», per poter presentarsi al dio avendo «l'anima pura dai mali» (II, 19, 4)⁴⁸. Da questo punto di vista, l'acqua svolgeva un ruolo fondamentale⁴⁹. Gli *Asklepieia* sorgevano sempre vicino a delle fonti, anche perché, come detto, la «πηγή» avverte il pellegrino della presenza del dio: «The fountains and bathing pools were never mineral or hot spring (...) They simply belonged to Asclepius as a chthonic god»⁵⁰. L'acqua trovava impiego anche nell'idroterapia⁵¹, che «prevedeva l'uso di

⁴² Ivi, p. 24.

⁴³ Meier 1967, p. 23.

⁴⁴ Csepregi 2011, pp. 258-259 e *passim*.

⁴⁵ Renberg 2017, p. 214.

⁴⁶ Oberhelman 2013, p. 74.

⁴⁷ Ivi, p. 75.

⁴⁸ Traduzione A. R. Sodano (ed. Bompiani, 2005).

⁴⁹ Renberg 2017, p. 240.

⁵⁰ Meier 1967, p. 76.

⁵¹ Renberg 2017, p. 240.

acqua corrente sulle parti malate»⁵², per quanto giovi ribadire che il luogo ove sorgeva ciascun *Asklepieion* non era mai scelto per la sua salubrità o per la sua vicinanza a sorgenti dalle proprietà terapeutiche, come sostenevano invece Vitruvio o Plutarco⁵³. Certamente, però, acqua salutare veniva anche assunta dal devoto per purificare il corpo dal suo interno⁵⁴. Altre modalità catartiche erano il digiuno e l'astinenza dall'attività sessuale⁵⁵. Non erano invece ammesse nell'«ἄβατον» le persone in procinto di morire: «Was this the abhorrence of death customarily attributed to all spheres of the Greeks' life or may we ascribe it to an equally firm belief, namely that the rules of the cosmos were equally valid for humans and gods alike?»⁵⁶. Se però un paziente stava particolarmente male e non poteva quindi recarsi al tempio, «another person could sleep in the sanctuary as proxy»⁵⁷.

Completata questa prima fase, il devoto procedeva a dei sacrifici propiziatori, che solitamente consistevano in piccole torte («πόπανα») o comunque in offerte che non prevedevano spargimenti di sangue. In alcuni santuari si pagava anche un piccolo tributo ai sacerdoti, come ad esempio testimonia la *lex sacra* di Pergamo: «ἐμβαλλέτω δὲ εἰς τὸν θησαυρὸν ὀβολοὺς τρεῖς[ς]»⁵⁸. A quel punto, il paziente entrava nell'«ἄβατον» con i suoi normali abiti, come accadeva a Epidauro, oppure vestendo secondo un codice preciso (a Pergamo si entrava con abiti bianchi, corone di alloro o di olivo ed era proibito l'uso di anelli)⁵⁹. I fedeli di Asclepio si addormentavano su dei giacigli di paglia, o su dei materassi, servendosi anche di cuscini⁶⁰, nella maggior parte dei casi sdraiandosi non molto distante dall'«ἄγαλμα» del dio⁶¹.

Nell'addormentarsi, i pazienti avranno conservato nelle loro menti tutti gli stimoli avuti durante la giornata: il santuario, le iscrizioni, le offerte votive di chi prima di loro aveva incontrato Asclepio ed era guarito. Doveva cioè essersi prodotta un'attesa «emotivamente rilevante della guarigione miracolosa, qualcosa di simile a quello che Jung definisce *illusioni, fantasie selvagge, ... persino visioni telepatiche*»⁶². E a conferma del carattere ctonio dell'incubazione negli *Asklepieia*, Tick sostiene che proprio tale fase del processo sia da considerarsi «a descent into the underworld where dream work occurs»⁶³. Meier si esprime con

⁵² Cali 2006, p. 74

⁵³ Oberhelman 2013, p. 71.

⁵⁴ Renberg 2017, p. 245; Cali 2006, p. 74.

⁵⁵ Renberg 2017, p. 242.

⁵⁶ Csepregi 2011, pp. 256.

⁵⁷ Meier 1967, p. 55.

⁵⁸ Renberg 2017, p. 253.

⁵⁹ Oberhelman 2013, p. 76.

⁶⁰ Renberg 2017, p. 258.

⁶¹ Meier 1967, p. 56.

⁶² Angeletti 1992, p. 77.

⁶³ Tick 2001, p. 30.

parole simili: «The incubant was reborn, healed, after a visit to the underworld»⁶⁴. La discesa agli ‘inferi’ coincide in un certo senso con la discesa nell’inconscio che i pazienti dovevano attuare per potervi risalire guariti dopo l’incontro con il proprio Sé, che era proprio uno stato alterato di coscienza a preparare. Il presupposto che rendeva possibile l’incontro tra essere umano e Asclepio in un piano separato di realtà ci viene anche dalle teorizzazioni della medicina ippocratica: «Quando il corpo è sveglio, l’anima lo serve, assolvendo molte funzioni (...). Quando invece il corpo è addormentato, l’anima si sveglia e si muove, governa se stessa e compie le azioni del corpo. Questo infatti mentre dorme non ha sensibilità, mentre l’anima essendo sveglia conosce ogni cosa (...) Chi dunque sa comprendere ciò, possiede gran parte del sapere» (*Corpus Hippocraticum, Regimen IV-I LI. 6, 641*)⁶⁵. E proprio in questa condizione della «ψυχή» Asclepio si manifestava: vi era chi lo vedeva in forma umana, con la barba, dall’espressione benevola e spesso ridente⁶⁶; altri lo percepivano in forma teriomorfa. Al risveglio, alcuni erano perfettamente guariti, altri avevano ricevuto una terapia da seguire per sentirsi meglio.

Non tutti però avevano la fortuna di riuscire a vedere il dio, e in questo caso l’incubazione andava ripetuta. È altresì verosimile che, come credeva Diogene il Cinico (Diogene Laerzio, 6.59), statisticamente fossero molti di più coloro che non ricevevano alcuna guarigione che coloro che invece la ottenevano. Sarebbe però miope credere che la prassi incubatoria non generasse alcun tipo di risultato tangibile: conviene dunque esaminare il problema della guarigione da due punti di vista, quello strettamente fisico e quello psicologico-psicoterapeutico.

Alcune tavolette votive da Epidauro raccontano di ferite poco profonde che, dopo essere state leccate da serpenti non velenosi, avevano accelerato il loro processo di cicatrizzazione⁶⁷. Secondo Angeletti e il suo gruppo di ricerca, la saliva di un certo tipo di serpenti (*Elapha longissima* e *Elapha quattuorlineata*) possiede dei poteri curativi dovuti al fattore di crescita epidermico (EGF). Le medesime proprietà si riscontrano nella saliva dei cani⁶⁸. Sappiamo che questi due animali erano sacri ad Asclepio e che erano anche allevati all’interno dei templi, e ciò porta a giustificare alcune forme di terapia delle ferite superficiali.

Secondariamente, ai pazienti venivano con ogni probabilità somministrati dei narcotici. Askitopolou osserva la parola stessa «ἐγκοίμησις» si differenzia nettamente dal campo

⁶⁴ Meier 1967, p. 115.

⁶⁵ Cfr. traduzione L.R. Angeletti 1992.

⁶⁶ Oberhelman 2013, p. 78.

⁶⁷ Ivi, p. 89.

⁶⁸ Cfr. Angeletti 1992.

semantico di «ὄπνῳ»: non siamo di fronte, cioè, a un sonno naturale, ma a un sonno ‘artificiale’, indotto tramite ipnosi o farmaci⁶⁹. Un rilievo a cassettone che ornava il soffitto della «θόλος» dell’*Asklepieion* di Epidauro ci mostra un fiore completamente sbocciato di *papaver somniferum*⁷⁰, da cui si ricava l’oppio. Inoltre, Pausania (II, 27, 5) ci informa che sempre in questo edificio di Epidauro si poteva ammirare un dipinto di Pausias che rappresentava la dea «Μέθη», o Stordimento, «drinking from a crystal goblet through which her face could be seen»⁷¹, assieme a un Eros che suonava la lira (forse un riferimento al potere curativo della musica⁷²). L’impiego dell’oppio aveva evidentemente varie funzioni. Da un punto di vista molto basilare, permetteva ai pazienti di sopportare il dolore di alcune piccole operazioni chirurgiche che verosimilmente venivano realizzate all’interno del tempio⁷³; d’altro canto, non sarebbero potute avvenire proprio, se non in anestesia generale. Gli studi di psichiatria e di psicofisiologia però vanno anche in un’altra direzione: «dreaming can be artificially generated by the administration of a variety of stimulant drugs, amongst others dopamine agents that “increase the frequency, vivacity and duration of dreaming”»⁷⁴. Di conseguenza, i narcotici avranno avuto anche la funzione di potenziare l’effetto placebo, stimolando le allucinazioni e facilitando così la ‘comparsa del dio’.

Sarebbe tuttavia troppo semplice ricondurre le guarigioni a un mero aspetto fisiologico e corporeo. Molti pazienti avranno trovato la guarigione a disturbi di tipo cronico e psicosomatico tramite una ristrutturazione delle loro convinzioni, in modo non dissimile a quanto accade oggi nella psicoterapia a indirizzo cognitivo-comportamentale. L’incubazione e l’incontro con Asclepio favorivano una trasformazione mentale che avrà avuto evidentemente effetti sul corpo fisico⁷⁵. D’altra parte, l’incubazione come si è detto è un rituale dal carattere misterico e possiamo immaginare che anche il devoto di Asclepio, a seguito di un’esperienza così forte, così totalizzante, subisse per l’appunto la «trasformazione che parte da quel contatto con l’immediato»⁷⁶. «The cure, in effect, was given all the dignity of a rebirth»⁷⁷.

Dopo l’epifania del dio, il paziente poteva tornare subito a casa («ὄγυτης ἀπῆλθε»), ma in molti casi egli necessitava di tempi di riabilitazioni più lunghi e di conseguenza rimaneva qualche mese nell’*Asklepieion*, dove egli poteva fruire della biblioteca, del teatro, dei complessi termali

⁶⁹ Askitopolou 2002, p. 12.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Meier 1967, p. 83.

⁷² Ivi, p. 84.

⁷³ Askitopolou 2002, p. 12

⁷⁴ Oberhelman 2013, p. 83.

⁷⁵ Ivi, p. 90.

⁷⁶ Susanetti 2017, p. 13.

⁷⁷ Meier 1966, p. 317.

e soprattutto del supporto morale della comunità⁷⁸. Veniva comunque richiesta la trascrizione dei sogni avuti nell'«ἄβατον»⁷⁹. Al termine dell'esperienza, il devoto rendeva grazie ad Asclepio nelle modalità che spesso era lo stesso dio a suggerire. Normalmente bastavano poche operazioni. Di solito si recitava una preghiera di ringraziamento e si offriva un animale in sacrificio: il preferito dal dio era il gallo, così come leggiamo nel *Fedone* platonico. Una parte dell'animale veniva data in pasto al serpente, come forma di tributo. Altre forme di offerta al dio potevano consistere in denaro, in oggetti votivi, o più semplicemente in poesie, inni e canzoni.

⁷⁸ Oberhelman 2013, p. 81.

⁷⁹ Angeletti 1992, p. 77.

1.2 Nasce un dio. Il santuario di Epidauro

Il culto di Asclepio nacque in Tessaglia intorno al VI secolo a.C. Strabone (IX, 5, 17) ci informa che l'eroe guaritore apparve per la prima volta a Tricca, dove sorgeva il suo tempio più antico e famoso («ἀρχαιότατον καὶ ἐπιφανέστατον»). D'altro canto Eroda (II, 97) afferma che il dio si spostò a Kos proprio da Tricca («κῶσκληπιὸς Κῶς ἦλθεν ἐνθαδ' ἐκ Τρίκκης»), riservando così alla città tessala il ruolo di centro di irradiazione del culto.

Sempre nel VI secolo, «il ruolo di centro culturale primigenio»⁸⁰ si trasferì in Argolide, «nella sassosa Epidauro» (Pausania, II, 27, 6), raggiungendovi la piena egemonia nel IV. Presto venne a costituirsi una nuova narrazione secondo la quale il dio non era nato a Tricca ma a Epidauro, dove Coronide lo aveva abbandonato al suo destino, era stato svezzato da una capra e da un cane, ed era infine stato accolto da un pastore locale, che fu anche il primo ad accorgersi della luce divina che egli emanava⁸¹. Altre fonti ci informano che a Epidauro si trovava anche la tomba di Asclepio⁸² e forse la «θόλος» che accompagnava il complesso templare e che all'epoca di Pausania era già fuori uso ne costituiva proprio la sede⁸³: il suo labirinto sotterraneo può essere infatti messo in relazione con l'idea dell'aldilà, dedalo abissale da cui nessun essere umano può uscire una volta entrato⁸⁴. Luogo di nascita, luogo di morte: Asclepio morendo risorge a nuova vita, ed ecco che anche il suo sepolcro è in realtà una seconda culla. Il tutto porta a pensare che questa riscrittura del mito di Asclepio fosse funzionale a garantire la giusta importanza e la giusta fama a quel santuario che tra tutti fu il principale centro incubatorio di età classica.

Fu Kavvadias, nel 1881, a condurre i primi scavi a Epidauro. In questa città sorgeva in età micenea un santuario dedicato a Maleatas, dio il cui nome è oscuro⁸⁵ e di cui sono state offerte varie interpretazioni⁸⁶. Dalla fine del V secolo a.C., Maleatas cessò di essere venerato come dio autonomo e divenne semplice epiteto di Apollo, cui fu assimilato: lo possiamo dedurre da un'iscrizione databile agli inizi del IV secolo e studiata da Margherita Guarducci in cui le due divinità appaiono ancora come distinte (IG II/III² 4962). In tempi successivi, la fama di Asclepio soverchiò totalmente quella di Apollo Maleatas, il quale conservò il semplice privilegio di essere nominato prima di lui nei documenti ufficiali⁸⁷. Non conosciamo nulla delle

⁸⁰ Rigato 2013, p. 28.

⁸¹ Edelstein 1945, T 7.

⁸² Ivi, T 119 e T 120.

⁸³ Rigato 2013, p. 29.

⁸⁴ Kerényi 1984, p. 100.

⁸⁵ Cfr. Girone 1998.

⁸⁶ Per una sintesi, cfr. Rocchi 2002-03.

⁸⁷ Cfr. Girone 1998.

fasi più arcaiche del tempio, dato che «il complesso conobbe uno sfarzoso ampliamento tra il 370 ca. ed i primi decenni del III a.C., ed in tale periodo scomparvero i monumenti più antichi»⁸⁸.

L'*Asklepieion*, che si innalzava a circa dieci chilometri a sud-ovest dalla città⁸⁹, era situato in una zona pianeggiante vicino al monte Cinorzio ed era facilmente raggiungibile tramite una strada che veniva da Argo o dalla stessa Epidauro⁹⁰. Si tratta di uno dei templi dorici peripteri più piccoli in Grecia⁹¹. Stando ai dati archeologici, il «τέμενος» non era circondato da mura. Nel tempio vero e proprio di IV secolo si potevano ammirare molte statue, tra cui quella crisoelefantina del dio, opera di Trasimede di Paro⁹², ospitata in una cella decorata con marmi policromi⁹³. Il tempio di Epidauro era sempre aperto, giorno e notte, il che era piuttosto inusuale in età antica⁹⁴ ma rifletteva la caratteristica precipua di Asclepio: «Anybody could consult Asclepius: the ritual was not restricted to any community, language or ethnic identity»⁹⁵.

L'esercizio terapeutico era parte integrante delle attività degli *Asklepieia*, e di conseguenza anche a Epidauro «il percorso cultuale comprendeva una serie di rituali, preliminari o successivi all'incubazione, che si traducevano in attività terapeutiche e che al tempo stesso erano utili per agevolare il contatto diretto con la divinità»⁹⁶.

Come ricordato precedentemente, anche a Epidauro l'uso dell'acqua sacra aveva un ruolo imprescindibile. All'entrata del tempio, il visitatore incontrava una fontana che risaliva alla fase più antica del santuario, «destinata alle abluzioni» e ai sacrifici⁹⁷. L'acqua di Epidauro «ne semble pas avoir des propriétés guérissuses ou être considérée comme thérapeutique dans le sens le plus étroit du terme»⁹⁸. Piuttosto, la forza ctonia e rigeneratrice dell'elemento umido serviva per avere un primo contatto con l'energia divina⁹⁹.

Più interessante è l'utilizzo a scopo terapeutico del «μέλος», cioè del 'canto', in chiave spesso propedeutica all'incubazione. «Il potere taumaturgico delle esecuzioni poetico-musicali ben si esplicava in un santuario dove il benessere dell'individuo era il principale obiettivo»¹⁰⁰. Il potere del canto e delle melodie, dedicate a varie divinità venerate nel santuario (Zeus, la Madre

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Pettis 2015, p. 29.

⁹⁰ Re 2019, p.62.

⁹¹ Pettis 2015, p. 29.

⁹² Cfr. Girone 1998.

⁹³ Re 2019, p. 62.

⁹⁴ Csepregi 2018, p. 112.

⁹⁵ Ivi, p. 113.

⁹⁶ Calì 2006, p. 73.

⁹⁷ Cfr. Girone 1998.

⁹⁸ Lambrinoudakis 1994, p. 231.

⁹⁹ Ivi.

¹⁰⁰ Calì 2006, p. 75.

degli Dei, Igea, Atena, Pan),¹⁰¹ aveva un effetto catartico importante. A Epidauro sono stati rinvenuti alcuni strumenti musicali che talvolta trovavano impiego negli stessi riti, così come testimoniato da un'iscrizione risalente alla seconda metà del IV secolo a.C. (IG II/III² 1533)¹⁰². Ancora, nell'*Asklepieion* di Epidauro è stato riportato alla luce un documento di importanza straordinaria: nel 1977 è riemersa infatti un'epigrafe di III secolo¹⁰³ (SEG 30.390) che conserva notazioni musicali e che associa anche la melodia alle parole. Il testo è in esametri e il genere musicale impiegato è di natura cromatica: si tratta con tutta probabilità di un inno di invocazione ad Asclepio da ripetersi varie volte¹⁰⁴ (secondo la felice definizione di Milena Melfi, un'attività definibile come «singing for Asklepios»¹⁰⁵). A Epidauro è testimoniata anche la presenza di cori di fanciulli (IG IV², 40), cui si saranno uniti i pellegrini, che avranno cantato i testi delle epigrafi esposte nei santuari¹⁰⁶.

Accanto alla meloterapia, trovava luogo a Epidauro anche una forma di teatroterapia («dramatherapy»). Il tempio di Asclepio in esame è infatti famoso per il suo magnifico teatro («θεάτρον») in uso ancora oggi, ma vi erano all'epoca ulteriori spazi performativi («ὠδεῖα») interni al recinto sacro¹⁰⁷. Sgombrare la mente da pensieri angosciosi assistendo a degli spettacoli dal carattere disimpegnato, per quanto mai sfacciatamente comico, irrispettoso o volgare, permetteva ai pazienti di mettersi in una condizione di serenità d'animo ideale per ricevere i sogni epifanici. «Performing images of the god and his helpers prepared the audience for the oneiric epiphany», anche perché gli autori degli spettacoli spesso e volentieri erano proprio ex pazienti che avevano ottenuto la guarigione dal dio. Si creava così un sentimento di condivisione e di armonia tra i partecipanti ai misteri di Asclepio, che venivano celebrati e rivissuti nella dimensione teatrale¹⁰⁸ «in the form of music and drama in honor of thanksgiving of Asklepios»¹⁰⁹.

Il cuore della pratica rituale a Epidauro è però, come si sa, l'incubazione. Paradossalmente, le fonti letterarie a riguardo sono molto esigue: solo Pausania vi allude (II, 27, 3). Abbiamo invece molto materiale di natura epigrafica in tal senso. Una *lex sacra*¹¹⁰ databile 350-300 a.C. (*LSCG suppl.22*) prescrive alcuni sacrifici preliminari che coloro che si accostavano ai rituali («τοῖς προθυομένοις», r. 2) avrebbero dovuto compiere. In particolar modo, i precetti si

¹⁰¹ Melfi 2010, p. 319.

¹⁰² Calì 2006, p. 78.

¹⁰³ Vi è chi propende per una datazione a.C. e chi per una d.C.: cfr. Calì 2006.

¹⁰⁴ Calì 2006, p. 79.

¹⁰⁵ Melfi 2010, p. 319.

¹⁰⁶ Calì 2006, p. 79.

¹⁰⁷ Pitruzzella 2011, p. 81.

¹⁰⁸ Ivi, passim.

¹⁰⁹ Melfi 2010, p. 321.

¹¹⁰ <http://cgrn.ulg.ac.be/file/64/>.

riferiscono al prezzo del legno da pagare per poter procedere al sacrificio di un maiale o di un maialino¹¹¹; prescrivono inoltre il versamento di tre oboli. La stele è generalmente conservata piuttosto bene, ma è danneggiata sul lato inferiore destro. Conseguentemente, non possiamo sapere con certezza come si concludesse il rituale preparatorio, e nemmeno se la procedura si riferisse o meno all'incubazione. Infatti, la *lex sacra* non ne fa mai menzione esplicita; tuttavia, secondo Renberg, «pig or piglet sacrifices were a crucial step in the process»¹¹² dato che l'offerta di un maiale nella prassi culturale greca si riferisce spesso alla fase di purificazione immediatamente precedente al sonno sacro. Il sacrificio del medesimo animale nel medesimo contesto si riscontra anche nella *lex sacra* dell'*Askelpieion* di Pergamo.

La fonte epigrafica più importante per l'incubazione e per i suoi effetti miracolosi è indubbiamente la Cronaca di Epidauro. Si tratta dell'insieme di quattro steli risalenti al IV secolo a.C., che immortalano interventi del dio e guarigioni («*ιάματα*») avvenute per opera di Asclepio, per quanto i racconti si aprano con una dedica -più formale che reale- anche ad Apollo. Le iscrizioni, in dialetto dorico con influenze attiche, appaiono in forma stoichedica, con lettere in buona sostanza ben preservate e leggibili¹¹³. Anche lo stile è molto semplice, «which makes for easy reading»¹¹⁴. Tre steli sono sostanzialmente integre, la quarta invece appare piuttosto danneggiata. La Cronaca raccoglie in totale una settantina di racconti che vedono come protagonisti Greci provenienti da ogni parte dell'Ellade¹¹⁵, e trenta di quarantasei storie di guarigione sono basate sui sogni¹¹⁶. La Cronaca non si presenta come «a single, one-time collection or composition project»¹¹⁷ quanto invece come un amalgama di iscrizioni precedenti, offerte votive, tradizioni orali che apparivano ai sacerdoti particolarmente significative per poter celebrare adeguatamente il dio. Ciò che leggiamo nella Cronaca infatti non corrisponde agli *ipsissima verba* dei dedicanti, ma a una riscrittura tutta interna al tempio, con la «supervisione di un unico redattore»¹¹⁸ (la sola grande eccezione è rappresentata dallo *ἴαμα Α1*¹¹⁹, in cui si riportano parzialmente le parole di una devota). Per questo motivo, alcuni studiosi nel secolo scorso si sono pronunciati in modo molto severo, affermando che i sacerdoti fossero dei veri e propri ciarlatani, anche perché alcune delle cure della Cronaca sono veramente troppo fantasiose per potervi prestare fiducia – con le parole del primo editore Gaertringen,

¹¹¹ Renberg 2017, p. 168.

¹¹² Ivi, p. 254.

¹¹³ LiDonnici 1995, pp. 16-17.

¹¹⁴ Rhodes-Osborne 2003, p.540.

¹¹⁵ LiDonnici 1992, pp. 25-26.

¹¹⁶ Martzavou 2012, p. 182.

¹¹⁷ Ivi, p. 28.

¹¹⁸ Perilli 2009, p. 89.

¹¹⁹ Seguo la nomenclatura degli *ιάματα* proposta da LiDonnici, con cui le lettere da A a D indicano le steli e i numeri in cifra araba la posizione del 'miracolo' all'interno della stele.

«illas magnas tabulas a sacerdotibus compositas»¹²⁰. «This is indeed a harsh verdict, and an undeserved one»¹²¹: innanzitutto dobbiamo tenere presente che gli «ιάματα» sono vicinissimi al genere dell'aretologia e sono per loro natura miracolistici¹²², dunque non si deve pretendere una descrizione realistica dei sogni dei pazienti. In altre parole, «the accounts of dreams are not simply dreams per se, but the representation of the dream experience as narrative»¹²³. Non a caso la Cronaca si apre con il verbo «θαυμάζω», termine che di per sé rinvia a un intento manifestamente aretologico della narrazione¹²⁴. Secondariamente, le steli erano probabilmente esposte fuori dall'«ἄβατον», per cui avevano la funzione di costruire un'attesa emotiva particolarmente forte in chi si accostava per celebrare il mistero della guarigione¹²⁵: «An important function of the display (...) of the Iamata (...) was to heighten the suppliant's expectations, and to “pre-condition” them for dreaming properly miraculous dreams»¹²⁶.

Da un punto di vista linguistico e stilistico, le iscrizioni di Epidauro presentano una sostanziale uniformità. Anche lo schema narrativo è ricorrente: l'esordio riporta il nome del paziente, la sua patria e il problema che lo affligge; nel corpo centrale si trovano termini legati al rituale incubatorio o alle tecniche mediche; la conclusione vede spesso formule standard che descrivono il paziente lasciare il santuario ormai guarito («καὶ ἐκ τούτου ὑγιῆς ἐγένετο»; «ὑγιῆς ἐξῆλθε»). Come vedremo, possono però presentarsi differenze anche importanti da un punto di vista del contenuto della storia narrata¹²⁷.

Il racconto probabilmente più famoso e anche tra i più spettacolari è quello di Cleo (A1), con cui si apre la Cronaca:

[Κλ]εὼ πένθ' ἔτη ἐκύησε. *vac.* αὐτὰ πέντ' ἐνιαυτοῦς ἤδη κυοῦσα ποι τὸν
 [θε]ὸν ἰκέτις ἀφίκετο καὶ ἐνεκάθευδε ἐν τῷ ἀβάτῳ· ὡς δὲ τάχισ-
 [τα] ἐξῆλθε ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐγένετο, κόρον ἔτεκε, ὃς εὐ-
 [θη]ὺς γενόμενος αὐτὸς ἀπὸ τῆς κρήνας ἐλοῦτο καὶ ἅμα τῷ ματρὶ
 [πε]ριῆρπε. τυχοῦσα δὲ τούτων ἐπὶ τὸ ἄνθεμα ἐπεγράψατο· "οὐ μέγε-
 [θη]ς πίνακος θαυμαστέον, ἀλλὰ τὸ θεῖον, | πένθ' ἔτη ὡς ἐκύησε ἐγ γασ-
 τρὶ Κλεὼ βάρως, ἔστε | ἐγκατεκοιμάθη καὶ μιν ἔθηκε ὑγιῆ".

Cleo era già incinta da cinque anni quando venne al dio in supplica e si addormentò nell'*abaton*. Non appena l'ebbe lasciato e si trovò al di fuori dall'area sacra, diede alla luce un figlio che, non appena nato,

¹²⁰ Oberhelman 2013, p. 103.

¹²¹ Dillon 1994, p. 243.

¹²² Martzavou 2012, p. 179.

¹²³ Ivi, p. 178.

¹²⁴ Prêtre 2018, p. 18.

¹²⁵ Martzavou 2012, p. 179.

¹²⁶ LiDonnici 1995, p. 18.

¹²⁷ Perilli 2009, p. 89.

si lavò alla fontana camminando intorno a sua madre. Dopo tale successo, scrisse sulla dedica: "Non bisogna ammirare la dimensione della targa votiva, quanto il prodigio del dio: Cleo portò un peso nel suo stomaco per cinque anni fino a quando non dormì qui, ed egli la fece guarire".

Si noti innanzitutto come lo «ἄμα» sottolinei che il parto sia avvenuto fuori dal recinto sacro, da cui, come detto, erano estromessi gli estremi della vita, la nascita e la morte; la fontana citata «si trovava in un boschetto ed era circondata da un'elaborata costruzione architettonica»¹²⁸. Tentare di spiegare questo 'miracolo' è un'impresa disperante, e c'è chi vi ha pressoché rinunciato¹²⁹, ma sono verosimilmente ipotizzabili disturbi di natura corporea o psicologica. LiDonnici sostiene che si debba valorizzare quell'«ἐγ γαστρὶ», e tradurre proprio con «[portò un peso] nel suo stomaco» per due ragioni: la medicina antica riteneva che quest'organo fosse connesso all'utero, e secondariamente perché la dedica originaria di Cleo avrebbe potuto far riferimento a un altro problema fisico, legato ad esempio alla digestione, e non alla gravidanza¹³⁰. In realtà però, a ben vedere, il verbo «κυέω» (assieme alla sua variante «κύω») ha a che fare precipuamente con la gestazione: quando è coniugato al presente, il verbo indica l'atto del partorire, quando invece è all'aoristo o comunque in tempi passati segnala la condizione di essere incinta¹³¹. La donna sembra dunque avere la chiara consapevolezza di portare un bambino nel suo grembo («ἐκύησε»), e il suo 'caso clinico' è confrontabile con quello di Ithmonica di Pellene (A2), che rimase gestante per ben tre anni dopo l'epifania del dio. Possiamo quindi pensare che sia nel caso di Cleo che in quello di Ithmonica siano state presenti delle patologie fisiche (tumore ovarico¹³², endometriosi o fibroma uterino), o psichiatriche (pseudociesi o gravidanza isterica)¹³³. La straordinarietà dello «ἄμα» A1 ha comunque fatto dubitare della sua autenticità¹³⁴: a insospettire gli studiosi è anche la presenza di un esametro e un pentametro, riconoscibili nelle parole di Cleo¹³⁵, che per quanto contengano delle irregolarità potrebbero far pensare che la redazione non sia attribuibile alla dedicante¹³⁶.

Un altro «ἄμα» davvero sorprendente è quello relativo ad Aristagora di Trezene (B3):

Ἀριστα[γόρα Τροζ]ανία. αὐτὰ ἔλμιθα ἔχουσα ἐν ταῖ κοιλίαι ἐνεκάθευδε
ἐν Τροζ[ἄνι ἐν τῶι] τοῦ Ἀσκληπιοῦ τεμένει καὶ ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οὐ {corr. οἱ}
τοὺς υἱ[οὺς τοῦ θεοῦ, οὐκ ἐπιδαμοῦντος αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν Ἐπιδαύρῳι ἐόντος,

¹²⁸ Luck 1997, p. 537.

¹²⁹ Prêtre-Charlier 2009, p. 33.

¹³⁰ LiDonnici 1995, p. 84.

¹³¹ Prêtre-Charlier 2009, p. 32.

¹³² Ibidem.

¹³³ Ozarowska 2018, p. 61.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ LiDonnici 1995, p. 84.

¹³⁶ Ozarowska 2018, p. 63.

τὰν κεφαλὰν ἀπο]ταμεῖν, οὐ δυναμένους δ' ἐπιθέμεν πάλιν πέμψαι τινὰ πο[ι]
τὸν Ἀσκλη[απίον, ὅ]πως μόλῃ· μεταξὺ δὲ ἡμέρα ἐπικαταλαμβάνει καὶ ὁ ἰαρ-
ρεὺς ὄρηι [σάφα τ]ὰν κεφαλὰν ἀφαιρημέναν ἀπὸ τοῦ σώματος· τὰς ἐφερποῦ-
σας δὲ νυκτ[ὸς Ἀρ]ισταγόρα ὄψιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ἴκων ἐξ Ἐπιδαύρου
ἐπιθεῖς τ[ὰν κε]φαλὰν ἐπὶ [τὸ]ν τράχαλον, μετὰ ταῦτα ἀνσχίσσας τὰν κοιλ[ί]-
[α]ν τὰν αὐτ[ᾶς ἐξ]ελεῖν τὰν ἔ[λμ]ιθα καὶ συρράψαι πάλιν, καὶ ἐκ τούτου ὑγ[ι]-
[ή]ς ἐγένετ[ο].

Aristagora di Trezene. Avendo lei un verme nell'intestino, dormì nel recinto sacro di Asclepio a Trezene, ed ebbe un sogno. Ebbe l'impressione che, dato che il dio non si trovava in città, i suoi figli le tagliassero la testa ma che, non riuscendo più a risistemarla, mandassero una persona all'*Asklepieion*, di modo che ritornasse. Nel frattempo il giorno li anticipò, e il sacerdote vide chiaramente la testa spiccata dal corpo. Quando finalmente tornò la notte, Aristagora ebbe una visione: le sembrò che il dio, di ritorno da Epidauro, le rimettesse la testa sul collo, le incidesse il ventre, le estraesse il verme e di nuovo la ricucisse. Da quel momento in poi fu sana.

L'elemento che rende speciale questo «ἰάμα» è che il resoconto della guarigione è attestato anche da un'altra fonte, un racconto che Claudio Eliano (*De natura animalium*, 9, 33) attribuisce a Ippia di Reggio, «a poorly known historian»¹³⁷. Si tratta dell'unico frammento che rimane della sua opera *Archaiolikà*, un trattato sulla storia di Argo, dove si trovano Epidauro e Trezene. Il suo racconto diviene allora importante, perché potrebbe lasciar trasparire l'esistenza di una tradizione orale come 'nucleo folkloristico' diffusosi in Argolide tra IV e III secolo a.C. Lo «ἰάμα» però è interessante anche sotto un'altra luce: la possibile rivalità tra Epidauro e Trezene intorno alla preminenza sul culto di Asclepio¹³⁸. L'intervento su Aristagora fallisce clamorosamente perché non è Asclepio in persona a 'operare'. In questo senso, lo «ἰάμα» C5 sembra rispondere al B3 in modo, per così dire, propagandistico. Mentre Eratocle di Trezene dormiva nel santuario locale per cercare una soluzione ad una malattia purulenta, il dio gli ordinò di non farsi cauterizzare lì dai medici, ma di dormire nel santuario di Epidauro. Detto altrimenti, «this iama clearly served to remind those who read it of the primacy of Epidauros, and to assert Epidauros' position as the home of Asklepios»¹³⁹. Per quanto invece riguarda il disturbo di Aristagora, Prêtre e Charlier ritengono che il parassita corrispondesse alla *Taenia saginata*, che si trasmette solitamente tramite la carne di maiale poco cotta¹⁴⁰. Lo «ἰάμα» ricorda per molti versi anche quello relativo a Sostrata (B3). Come Cleo, siamo di fronte a una donna incinta, ma il testo tradito è incerto. Herzog ripristina «ΘΗΠΙ(A)» («era incinta di bestie», cioè

¹³⁷ Bernao Fariñas 2015, p. 7.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Dillon 1994, p. 242.

¹⁴⁰ Prêtre-Charlier 2009, p. 78.

di vermi); Hiller invece propone «[παρ]-εκύησε» («ebbe una falsa gravidanza»)¹⁴¹. In ogni caso, non si tratta di una gravidanza normale. Sostrata viene condotta su una lettiga nel tempio di Epidauro, dove però non riesce a ottenere il sogno rivelatore in cui sperava. Tornata a casa, fa un altro sogno dove vede un ragazzo bellissimo che fa deporre la lettiga, le squarcia il ventre e le estrae una gran quantità di vermi. Ricucitala, la guarisce e le ordina «di mandare ad Epidauro la ricompensa per la cura ottenuta»¹⁴². Per quest'ultimo «ἴαμα» e per il B3 sono state proposte delle letture più psicologiche e simboliche: Rousselle li riferisce alla categoria degli «anxiety-abortion dreams», cioè a sogni ansioso-abortivi, dove sarebbe in atto un gioco di rimandi tra le immagini della gravidanza e problemi di ordine depressivo¹⁴³.

Talvolta Asclepio non interviene per risolvere problemi di salute, ma per favorire la fertilità delle donne («fertility incubation»). In questo senso, ben sei «ιάματα» di Epidauro rappresentano «the earliest evidence for fertility-related incubation in the Greek world»¹⁴⁴. In questi sogni Asclepio, nelle sembianze di un fanciullo meraviglioso, guarisce la sterilità con una semplice carezza (B11); discute con la donna del sesso del nascituro e ascolta le sue preferenze (B14); invia i suoi sacri serpenti, come nel caso che segue:

Νικασιβούλα Μεσσανία περι παίδω[ν ἐγκαθεύδουσα]
 ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς δράκοντα μεθ[— — — — —]
 φέρων παρ' αὐτάν, τούτῳ δὲ συγγενέσθαι αὐτά· [καὶ ἐκ τούτου]
 παῖδες οἱ ἐγένοντο εἰς ἑνιαυτὸν ἔρσενες δύο[ε].

Nikasiboula di Messene, sui figli. Addormentandosi all'interno dell'*abaton*, ebbe un sogno: ebbe l'impressione che il dio venisse portando con sé un serpente che gli strisciava accanto, e che lei avesse un rapporto con l'animale. Da lì le nacquero entro l'anno dei bambini, due gemelli maschi.

L'episodio è molto simile a quanto si legge in B19: in questo caso la donna sogna un serpente distendersi sul suo ventre («δράκων ἐπὶ τᾶς γαστ[ρὸς κεῖσθαι]») e in seguito dà alla luce cinque figli, numero che non sembra avere comunque alcunché di prodigioso¹⁴⁵. Secondo una lettura simbolica, il serpente non sarebbe altro che «the god's disembodied phallus» e questi sogni sarebbero di natura edipica e compensativa¹⁴⁶.

Asclepio non accoglie solo i desideri delle donne, ma anche quelli dei bambini. Si consideri il seguente «ἴαμα» (A8):

¹⁴¹ LiDonnici 1995, p. 104.

¹⁴² Squillace 2008, p. 69.

¹⁴³ Rousselle 1985, p. 342.

¹⁴⁴ Renberg 2017, p. 604.

¹⁴⁵ Prêtre-Charlier 2009, p. 95.

¹⁴⁶ Rousselle 1985, p. 342.

Εὐφάνης Ἐπιδαύριος παῖς. οὗτος λιθιῶν ἐνε[κά]-
θευδε· ἔδοξε δὴ αὐτῶι ὁ θεὸς ἐπιστάς εἰπεῖν· "τί μοι δωσεῖς, αἱ τὸ
κα ὑγίη ποιήσω;" αὐτὸς δὲ φάμεν "δέκ' ἀστραγάλους". τὸν δὲ θεὸν γελά-
σαντα φάμεν νιν παυσεῖν· ἀμέρας δὲ γενομένας ὑγίης ἐξῆλθε.

Eufane, un ragazzo di Epidaurò. Dato che soffriva di calcoli, dormì qui. Ebbe l'impressione che il dio venisse da lui e gli dicesse: "Che mi darai, se ti farò guarire?". Il ragazzo rispose: "Dieci dadi". Il dio, ridendo, disse che l'avrebbe fatto smettere. Quando fu giorno, il ragazzo se ne andò risanato.

Eufane sembra soffrire di "mal della pietra": il termine «λίθος» può riferirsi ai calcoli renali o biliari, che di fatto sono dei piccoli sassolini. Qualcuno ha inteso il termine nosologico «λιθιῶν» interpretandolo come 'gotta', ma non è certamente questo il caso: la gotta non colpisce i bambini se non in un contesto di malattie genetiche rare o di gravi disturbi neurologici¹⁴⁷. Eufane in modo un po' bizzarro promette come ricompensa ad Asclepio dei dadi, mezzo di divinazione minore in alcuni santuari oracolari¹⁴⁸. La risposta del dio è altresì piuttosto strana: per LiDonnici non è chiaro se il verbo «παύω» si riferisca al dolore o al disturbo¹⁴⁹. Secondo Prêtre e Charlier, invece, «νιν» si riferisce al paziente ("lo avrebbe liberato dalla malattia")¹⁵⁰. Quel che è evidente è che la natura dello «ἴαμα» sembra avere in generale un accento vagamente umoristico, con il dio che nell'atto di ridere sembra voler scherzare con il suo devoto¹⁵¹. Con le parole di Luck, Asclepio «aveva anche il senso dell'ironia»¹⁵².

Asclepio però aveva anche il senso dell'estetica, dato che non rimanevano inascoltate le preghiere di coloro che volevano migliorare il loro aspetto fisico. Si osservi quest'altro esempio di «ἴαμα» (A19):

Ἡραιεὺς Μυτιληναῖος· οὗτος οὐκ εἶχε ἐν ταῖ κεφαλᾶι
τρίχας, ἐν δὲ τῶι γεγείωι παμπόλλας. αἰσχυρόμενος δὲ [ὡς] καταγελάμενος ὑπ[ὸ]
τῶν ἄλλων ἐνεκάθευδε. τὸν δὲ ὁ θεὸς χρίσας φαρμάκωι τὰν κεφαλὰν ἐπόησε
τρίχας ἔχειν.

Ereo di Mitilene. Quest'uomo non aveva capelli in testa, ma una barba foltissima sul mento. Vergognandosi perché deriso dalle altre persone, si sottopose a incubazione. Il dio, cospargendogli la testa con un unguento, gli fece avere i capelli.

¹⁴⁷ Prêtre-Charlier 2009, p. 46.

¹⁴⁸ Błaśkiewicz 2014, p. 63.

¹⁴⁹ LiDonnici 1996, p. 93.

¹⁵⁰ Prêtre-Charlier 2009, p. 45.

¹⁵¹ Błaśkiewicz 2014, p. 64.

¹⁵² Luck 1997, p. 536.

L'unico tipo di calvizie reversibile è quella dovuta ad agenti infettivi, come tigna o alopecia; altri fattori però possono intervenire, come l'influenza degli ormoni maschili, la carenza di alcune sostanze nell'organismo (come delle vitamine A ed E) e cause endocrine (come distiroidismo o diabete)¹⁵³. Per quanto nel *Corpus Hippocraticum* siano ricordati una serie di impiastri contro la calvizie, il problema rimaneva difficile da contrastare, così come si lamentava Galeno¹⁵⁴.

Asclepio è benevolo nei confronti di tutti i suoi pazienti, ma per accostarsi alla guarigione bisogna avere un animo puro e soprattutto avere una salda fiducia nel dio. Se questo elemento manca, Asclepio può deridere l'ignoranza del devoto o addirittura revocare temporaneamente la guarigione. Un caso famoso è dato dallo «ἄμα» A4:

Ἀμβροσία ἐξ Ἀθανᾶν
 [ἀτερό]πτ[ι]λλος, αὐτα ἰκέτις ἦλθε ποὶ τὸν θεόν· περιέρπουσα δὲ
 [κατὰ τ]ὸ ἱερὸν τῶν ἰαμάτων τινὰ διεγέλα ὡς ἀπίθανα καὶ ἀδύνα-
 [τὰ ἐόν]τα, χωλοὺς καὶ τυφλοὺ[ς] ὑγιεῖς γίνεσθαι ἐνύπνιον ἰδόν-
 [τας μό]νον. ἐγκαθεύδουσα δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ἐπιστὰς
 [εἰπεῖν], ὅτι ὑγιῆ μὲν νιν ποιησοῖ, μισθὸν μάντοι νιν δεησοῖ ἄν-
 [θέμεν εἰ]ς τὸ ἱερὸν ὃν ἀργύρεον ὑπόμαμα τᾶς ἀμαθίας. εἶπαν-
 [τα δὲ ταῦτ]α ἀσχίσσαι οὐ τὸν ὀπιλλὸν τὸν νοσοῦντα καὶ φάρμ[α]-
 [κόν τι ἐγγέ]αι· ἀμέρας δὲ γενομένας ὑγιῆς ἐξῆλθε.

Ambrosia di Atene, cieca da un occhio. Costei giunse supplice al dio. Entrando nel santuario, si prese gioco di alcune delle cure perché inverosimili e assurde, zoppi e ciechi che guarivano solo dopo aver fatto un sogno. Addormentatasi, ebbe una visione: le parve che il dio, avvicinandosi a lei, le dicesse che l'avrebbe risanata, ma che avrebbe dovuto pagare un tributo, dedicando un maiale d'argento al santuario a ricordo della sua ignoranza. Dopo aver detto queste cose, le tagliò l'occhio malato e vi versò sopra una medicina. Quando fu giorno, se ne andò guarita.

LiDonnici fa notare che nel resoconto vi sia un gioco tra «ὄψιν», che descrive ciò che Ambrosia vede davvero e «ἐνύπνιον», termine che usa per sbeffeggiare gli altri pazienti¹⁵⁵. Si può aggiungere che la scelta del termine «ὄψις» non sia casuale nemmeno in riferimento alla malattia della donna ateniese: ella sembra infatti non voler vedere la verità, prima del suo incontro con Asclepio. Altri increduli nella Cronaca sono curiosamente affetti da malattie agli occhi. Nello «ἄμα» B2 vediamo Asclepio rendere di nuovo cieco un supplice che non si era mostrato riconoscente nei suoi confronti, rifiutandosi di versare il consueto tributo al

¹⁵³ Prêtre-Charlier 2009, p. 59.

¹⁵⁴ Squillace 2008, p. 70.

¹⁵⁵ LiDonnici 1996, p. 89.

santuario¹⁵⁶. Nello «ἴαμα» A3, invece, un paziente con una paralisi alle dita, scettico in merito alle capacità sanatrici di Asclepio, ha una visione onirica in cui il dio lo risana e lo ribattezza «Ἄπιστος» per il fatto di aver dubitato di lui. Non sappiamo il nome di quest'uomo, probabilmente per via dell'origine orale di questo racconto, testimoniata anche dall'elemento folkloristico del cambiamento del nome¹⁵⁷. Da quanto emerge dalle narrazioni relative ai miscredenti, «it would seem that it was graver to laugh at the god's power than just not to believe in them»¹⁵⁸. Questa classe di «ιάματα» ha un valore essenzialmente morale e didascalico: occorre accostarsi con cuore puro al mistero dell'incubazione, ricordando che Asclepio è un dio buono e generoso, ma che non esita nel negare a richiedenti irrispettosi nei suoi confronti il favore che più si aspettano da lui¹⁵⁹.

Attraverso i sogni Asclepio guariva malattie delle più disparate: paralisi, cecità, calcoli, idropisia, pidocchi, mal di testa, tumori. Ci sono però altri tipi di guarigione negli «ιάματα», di natura più metaforica. Il dio cioè talvolta risponde a richieste più proprie dell'incubazione divinatoria ad alcune persone disperate¹⁶⁰. Si osservi per esempio lo «ἴαμα» B4:

ὕπ[ὸ π]έτραι παῖς Ἀριστόκριτος Ἀλικός· οὗτος
ἀποκολυμ[βάσ]ας εἰς τὰν θά[λασ]σαν ἔπειτα δεινῶν εἰς τόπον ἀφίκετο
ξηρόν, κύκ[λωι] πέτραις περ[ι]εχόμενον, καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐξοδὸν οὐδεμί-
αν εὐρεῖν. [με]τὰ δὲ τοῦτο ὁ πατ[ὴρ α]ὐτοῦ, ὡς οὐθαμὲι περιετύγγανε μασ-
τεύων, παρ' [Α]σκλαπιῶι ἐν τῶι ἀ[βάτ]ωι ἐνεκάθευδε περὶ τοῦ παιδὸς καὶ ἐ-
νύπνιον εἶ[δε]: ἐδόκει αὐτὸν ὁ θε[ὸς] ἄγειν εἰς τινὰ χώραν καὶ δεῖξαι οἱ, δ[ι]-
ὅτι τουτ[εῖ] ἐστὶ ὁ ὕδ[ρ] αὐτοῦ. ἐξε[λθὼ]ν δ' ἐκ τοῦ ἀβάτου καὶ λατομήσας τὰ[ν]
πέτραν ἀ[ν]ήρρε τὸμ παῖδα ἐβδεμα[τ]ῶ[ν].

Sotto una roccia, un ragazzo, Aristocrito di Halieis. Egli si era tuffato in mare; poi, a nuoto, giunse in un luogo asciutto tutt'intorno circondato dalle rocce, e non riusciva a trovare nessuna via di uscita. Più tardi suo padre, dopo averlo cercato invano, dormì nell'*abaton* dinanzi ad Asclepio riguardo a suo figlio e fece un sogno: gli pareva che il dio lo portasse in un luogo e gli mostrasse dove si trovava. Dopo aver lasciato l'*abaton* e aver scavato un passaggio nella roccia, il settimo giorno ritrovò suo figlio.

Si tratta di un episodio che può riflettere lo “stile cruento” («gory style») anche in assenza di soggetti fisici o chirurgici¹⁶¹; anche perché secondo Dodds Aristocrito venne trovato privo di vita, per quanto il resoconto si guardi dal volerlo specificare¹⁶². Ciò che è particolarmente

¹⁵⁶ Błaśkiewicz 2014, p. 63.

¹⁵⁷ LiDonnici 1992, p. 36.

¹⁵⁸ Von Ehrenheim 2019, p. 6.

¹⁵⁹ LiDonnici 1992, p. 36.

¹⁶⁰ Prêtre 2018, p. 22.

¹⁶¹ LiDonnici 1996 p. 33.

¹⁶² Cfr. Dodds 1991.

interessante è però la natura di «sogno telepatico» offerto dal dio, di cui si trovano altri due esempi negli «ιάματα» di Epidauro, e che sono stati discussi da Dodds nel suo saggio sulla parapsicologia nel mondo antico. Uno è il caso dello «ἄμα» C3: una donna cerca un tesoro nascosto dal marito morto, e Asclepio le rivela in sogno la sua collocazione precisa, dandole anche delle informazioni sul momento della giornata in cui cercare - a mezzogiorno, ora particolarmente densa di significati occulti nel mondo greco. L'altro caso molto famoso è il C20: di nuovo abbiamo a che fare con una somma di denaro mancante, un deposito difficile da rintracciare nella zona di Leucade. Asclepio, nel sogno, presenta al depositante del denaro lo spettro del defunto depositario, il quale gli rivela il luogo esatto in cui trovarlo¹⁶³. A ragione, il miracolo «viene spiegato da Herzog come versione popolare del motivo del Morto Onesto, che dev'essere stata originariamente connessa con un oracolo negromantico in forma di sogno»¹⁶⁴.

Passate in rassegna diverse tipologie di *sanationes*, possiamo porci un ultimo quesito. Possiamo davvero definire gli «ιάματα» di Epidauro come «θαύματα» in senso stretto? Senza dubbio siamo di fronte a dei prodigi; tuttavia, per quanto le narrazioni siano evidentemente intrise della sorpresa dei pazienti, costoro sono generalmente persuasi della 'normalità' della loro guarigione. In altre parole, la remissione della malattia è in un certo senso un fenomeno "atteso". Questo esclude la sovrapposizione del concetto di «θαῦμα» agli «ιάματα». Piuttosto, Prête propone, per Epidauro, di prendere a prestito da Victor Hugo l'espressione "corte dei miracoli": «The extreme dramatization of healing allows testifying, in an original way, the efficiency of the divine medicine in an age where the Hippocratic medicine becomes popular and offers an undesirable alternative to healing deities»¹⁶⁵.

¹⁶³ Cfr. Dodds 1991.

¹⁶⁴ Ibidem.

¹⁶⁵ Prête 2018, p. 28.

1.3 Asclepio, o dell'ars ippocratica. Il santuario di Kos

Benché oggetto di attenzione da parte di archeologi e antichisti, il santuario di Asclepio a Kos rimane per molti versi un enigma: secondo il giudizio di Kerényi, «it seems to sleep as though under a gentle spell (...) Some of its secrets have not yet been divulged»¹⁶⁶. A differenza di altri culti legati all'isola, mancano infatti ulteriori fonti che permettano di dare un nuovo sguardo al complesso e ai suoi rituali, sia a livello archeologico che letterario¹⁶⁷.

Il sito del *sanatorium* di Asclepio a Kos, «isola tra le più potenti e celebri, consacrata a Esculapio» (Plinio, *Nat. Hist.* XXIX, 2, 4), si trova a circa tre chilometri di distanza a sud-ovest della città vera e propria. I primi scavi furono condotti nell'ottobre del 1902 sotto la direzione di Herzog¹⁶⁸ il quale, quando ancora era un giovane studente di filologia, si era occupato del quarto mimiambo di Eroda, una delle fonti letterarie più importanti per uno studio anche di natura archeologica del santuario¹⁶⁹. In seguito, gli Italiani tornarono sull'isola per ulteriori scavi negli anni '30 del XX secolo¹⁷⁰.

Durante l'età ellenistica, il santuario propriamente detto si articolava in tre terrazze di differenti livelli, collegate tra loro tramite delle scalinate monumentali. Salendo, si giungeva al centro culturale vero e proprio, un bosco sacro costituito da cipressi¹⁷¹, ospitato nell'ultima terrazza, dove saranno state presenti anche altre piante a creare uno splendido giardino («abounding with wild flowers and oak, cypress, and plane trees»¹⁷²). Qui era evidentemente attivo un centro culturale almeno a partire dal 424¹⁷³; ciò è ipotizzabile, più che per la testimonianza di Pausania (III, 23, 6-8), per il rinvenimento di *ex voto* di VI secolo, e per una dedica a Paiàn, divinità taumaturgica associabile ad Asclepio o ad Apollo, «probabilmente pertinente a un altare, in cui si menziona un *alsòs*»¹⁷⁴ (IG XII 4, 284). L'epigramma sembra poter stabilire un'associazione originaria tra il culto taumaturgico e il bosco sacro, che sappiamo nel III secolo essere legato tanto ad Apollo *Kyparissios* quanto ad Asclepio¹⁷⁵. Una *lex sacra* (IG XII 4, 283) vieta categoricamente di tagliare gli alberi del cipresseto, a meno che ciò non sia deciso pubblicamente dall'assemblea per la costruzione di edifici pubblici. Chiunque avesse

¹⁶⁶ Kerényi 1959, p. 47.

¹⁶⁷ Paul 2013, p. 168.

¹⁶⁸ Interdonato 2013, p. 24.

¹⁶⁹ Ivi, p. 21.

¹⁷⁰ Melfi-Bobou 2016, p. 170.

¹⁷¹ Per una discussione approfondita sulla configurazione archeologica del sito si vedano Interdonato 2013 e Liviadotti 2006.

¹⁷² Oberhelman 2013, p. 74

¹⁷³ Interdonato 2013, p. 33; si veda altresì Berve-Gruben-Hirmer, 1962, p. 58.

¹⁷⁴ Interdonato 2013, p. 33.

¹⁷⁵ Shewin White 1978, p. 338.

osato asportare del legname sarebbe stato considerato empio e avrebbe dovuto pagare una cifra di mille dracme.

L'*Asklepieion* subì un primo importante sviluppo nel corso del IV secolo (350-330 a.C.), ma la sua monumentalizzazione con il progetto delle tre terrazze risalirebbe alla prima metà del III secolo a.C. Cento anni più tardi furono completate delle nuove trasformazioni architettoniche per rendere il santuario più maestoso, mentre nel I a.C., secondo Herzog, ci si limitò a interventi di ristrutturazione¹⁷⁶. L'imperatore Adriano stabilì ulteriori provvedimenti in questo senso a seguito di un terremoto¹⁷⁷, fenomeno piuttosto comune considerata la zona sismica in esame, ma incapace di offuscare e pregiudicare la fama e l'attrattiva del santuario¹⁷⁸.

«La question des origines du culte d'Asclépios a suscité beaucoup de discussions dans la recherche moderne»¹⁷⁹. In antico erano attestate due diverse tradizioni mitiche. Secondo la prima, il culto sarebbe stato introdotto da Tricca: dalla Tessaglia si sarebbe quindi espanso nel Peloponneso, per giungere prima a Delfi e poi a Epidauro. Proprio da qui sarebbe nata la seconda tradizione, secondo cui sarebbe stata proprio quest'ultima città a fondare un nuovo centro culturale a Kos. Nel suo secondo mimiambo, Eroda sembra optare più per una fondazione da parte di Tricca che per una da parte di Epidauro. Dobbiamo concludere che nella prima metà del III secolo gli abitanti di Kos ritenevano, a torto o a ragione, che il culto derivasse da Tricca¹⁸⁰, così come testimoniato anche da Filita di Kos e da Callimaco¹⁸¹. Per quanto invece riguarda la datazione, Herzog sostiene che l'introduzione del culto di Asclepio sia da far coincidere con la creazione della prima terrazza intorno al 350-330 a.C.; la Sherwin White, di poco discordante, ritiene che si debba propendere per l'ultimo quarto del IV secolo. Secondo altri studiosi, invece, come Robert e Pugliese Carratelli, il culto sarebbe penetrato a Kos già in età classica¹⁸².

Come ogni santuario di Asclepio, quello di Kos si innalzava in un luogo particolarmente ricco di sorgenti¹⁸³. «Gli scavi hanno restituito avanzi di fontane di vario tempo, nelle quali l'acqua ha oggi ripreso a scorrere»¹⁸⁴. Una *lex sacra* datata al 300 a.C. (IG XII 4, 1, n. 285), proveniente dalla terza terrazza, prescrive che i sacrifici alle Ninfe, divinità frequentemente legate al culto di Asclepio tanto in Grecia quanto in ambito italico¹⁸⁵, si svolgano sugli altari del tempio ma

¹⁷⁶ Cfr. Interdonato 2013.

¹⁷⁷ Rigato 2013, p. 116.

¹⁷⁸ Berve-Gruben-Hirmer, 1962, p. 58.

¹⁷⁹ Paul 2013, p. 173.

¹⁸⁰ Sherwin White 1973, p. 336.

¹⁸¹ Interdonato 2013, p. 106.

¹⁸² Ivi, pp. 106-107.

¹⁸³ Kerényi 1959, p. 47.

¹⁸⁴ Segre 1937-38, p. 192.

¹⁸⁵ Interdonato 2013, p. 212.

non direttamente sulle fonti a loro consacrate. Tuttavia, a differenza di altri scenari, a Kos il culto di Asclepio non si è sovrapposto al culto acquatico delle Ninfe, come attestato altrove (specie nel caso dell'*Asklepieion* di Atene e di Lebena). La Guarducci «ne ha tratto delle assennate conclusioni sulle origini ctonie del culto di Asclepio, specialmente per quanto riguarda le sue facoltà mantiche e la pratica dell'incubazione»¹⁸⁶. Altro elemento comunemente riscontrabile negli *Asklepieia*, per cui il santuario di Kos non costituisce eccezione, è il legame tra la divinità terrestre di Asclepio e quella luminosa di Apollo. Anche da un punto di vista archeo-astronomico si può dimostrare come tutti questi *Asklepieia* fossero realizzati tenendo conto di un orientamento celeste ben preciso, in accordo con la levata eliaca di due costellazioni altamente simboliche: quella del Corvo, connessa a Coronide e quindi ad Apollo, e quella dell'Ofiuco, che rappresenta un portatore di serpente, animale associabile ad Asclepio in virtù della sua già discussa simbologia¹⁸⁷.

Tale dualismo luce e oscurità è particolarmente affascinante nel caso di Kos. Si è detto che in questo santuario il cipresseto rivestiva un'importanza imprescindibile. Il mito racconta che Kyparissos, favorito di Apollo, avesse ucciso per errore il suo amato cerbiatto e che per il dolore inconsolabile fosse stato trasformato in una pianta di cipresso. Da un punto di vista simbolico, nei paesi del Mediterraneo, questa pianta ctonia è connessa tanto con il mondo delle tombe e dei cimiteri quanto, specularmente, con il maschile e con la vita indistruttibile, elementi simboleggiati dai suoi rami sempreverdi¹⁸⁸. Al contempo, su un altare per Asclepio datato alla metà del IV secolo a.C., si trovano raffigurati assieme a Macaone anche il Giorno e la Notte, sole e luna (IG XII 4, 397). In aggiunta è presente anche la dea Ecate, simbolo della luce lunare, «signora dei demoni sotterranei, ispiratori dei sogni rivelatori, ed essa stessa, secondo Ippocrate, in grado di suscitare suggestioni e visioni notturne nei malati»¹⁸⁹. Dunque nel cipresseto, «a nocturnal background», si stagliava un altare luminoso¹⁹⁰. Ogni luce si dà solo quando si danno delle tenebre. Il misterioso processo della guarigione doveva dunque passare attraverso dei cicli di natura cosmica: l'iniziato veniva sottoposto alla catabasi dell'incubazione per poter tornare a risplendere. Da questo punto di vista sono allora comprensibili anche le parole di Socrate alla fine del *Fedone*: sacrificare un gallo ad Asclepio significa che è tornato il giorno e che la luce porta con sé il principio della guarigione finale¹⁹¹. Secondo la Interdonato, le divinità citate nella lastra sembrano creare una «triade cosmogonica» (alternanza

¹⁸⁶ Segre 1937-38, p. 192.

¹⁸⁷ Cfr. Liritzis 2017.

¹⁸⁸ Kerényi, 1959, p. 54.

¹⁸⁹ Interdonato 2013, p. 115.

¹⁹⁰ Kerényi, 1959, p. 56.

¹⁹¹ Ivi, p. 59.

giorno/notte, la coppia medica Macaone-Asclepio, l'oscura Ecate); il loro ruolo sembra evidentemente legato alla prassi del sonno sacro, ma potrebbe altresì riferirsi a dei rituali notturni, così come anche riferito da Elio Aristide¹⁹².

Presso il santuario di Kos si celebravano varie festività in onore di Asclepio, tra cui quella più antica era la 'consegna del bastone' («τῆς ῥάβδου ἢ ἀνάλεψις»), di cui abbiamo notizia dal *Presbeutikos Logos*, pronunciato nella metà del IV secolo da Tessalo, figlio di Ippocrate. Il cerimoniale consisteva in una processione fino al cipresseto condotta dagli Asclepiadi, corporazione di sedicenti discendenti di Asclepio che a Kos aveva grande influenza, dove avveniva la sostituzione di un «ῥάβδος». A ragione la Sherwin White sostiene che non si trattasse di una consegna di un bastone al nuovo sacerdote, dato che a Kos il sacerdozio era a vita; piuttosto, si sarà simbolicamente sostituito il «ῥάβδος» della statua di culto. «The annual repetition of this ritual strongly suggests its character as a *rite de passage*, in so far as the *rhabdos*, a symbol of the god's power, had to be renewed each year»¹⁹³. Così anche la Rigato: la processione al sacro bosco di cipressi «terminava nel rinnovo del bastone consegnato al sacerdote e destinato alla statua di culto»¹⁹⁴. Nel 242/241 a.C. sembra invece che si iniziarono a celebrare invece delle feste penteteriche di natura panellenica, le *Asklepieia*, il cui svolgimento comprendeva «una *panègyris* e *theoriai*, oltre ad *agònes*. (...) Erano inoltre previsti solenni sacrifici (...) preceduti da una processione, durante la quale sfilavano le vittime sacrificali: due buoi dalle corna dorate (...), e una giovenca»¹⁹⁵. Non siamo tuttavia in grado di stabilire con esattezza il luogo del santuario dove si svolgessero tali gare ginnico-musicali¹⁹⁶.

«Parallèlement aux honneurs officiels rendus par la cité de Cos, le culte d'Asclépios avait évidemment un caractère thérapeutique non négligeable»¹⁹⁷. Sappiamo da Strabone (VIII, 6, 15) che l'*Asklepieion* vantava tra l'altro numerosissimi «ιάματα», esattamente come nel caso di Epidaurò; purtroppo, però, quasi nulla di questo immenso patrimonio ci è giunto¹⁹⁸. Sull'isola di Kos rimane solo qualche dedica «κατ'ὄναρ», come ad esempio quella di Ecateo, rinvenuta nel demo di *Haleis*, databile II-I secolo a.C. e ornata da un rilievo di aquila in un angolo, che recita: «Ἐκαταῖος / κατ' ὄνειρο[v]»¹⁹⁹. Un altro *ex voto* che sembra far riferimento al sonno sacro consiste in una dedica da parte di Daicrate. Si tratta di un rilievo votivo rinvenuto a Mesaria, a sei chilometri dalla città Kos, e databile alla prima metà del secolo III a.C.; vi si vede

¹⁹² Interdonato 2013, pp. 115-116.

¹⁹³ Sherwin White 1973, pp. 356-357

¹⁹⁴ Rigato 2013, p. 99.

¹⁹⁵ Interdonato 2013, p. 121.

¹⁹⁶ Berve-Gruben-Hirmer, 1962, p. 58.

¹⁹⁷ Paul 2013, p. 182.

¹⁹⁸ Dillon 1994, p. 241.

¹⁹⁹ Paton-Hicks 1891, n. 348, p. 226.

un uomo addormentato in una grotta, che verosimilmente dobbiamo interpretare come luogo sacro e riservato all'incubazione, e più in grande delle divinità femminili. Se non fosse per l'esplicita dedica alle Cariti («Δαικράτης Πασία Χάρισιν») la raffigurazione porterebbe a pensare alle Ninfe, il cui culto era importante anche nell'*Asklepieion*; inoltre, la scena sembra riecheggiare un punto del romanzo pastorale di Longo Sofista in cui Dafni si addormenta proprio in una grotta e vede in sogno tre Ninfe, “uguali alle loro statue” («τοῖς ἀγάλμασιν ὅμοια»). La mancanza di materiale archeologico di confronto rende impossibile, per ora, conclusioni sufficientemente cogenti da qualsiasi punto di vista²⁰⁰.

Invece, una fonte importante per poter ricostruire il rituale che si svolgeva nell'*Asklepieion* dell'isola consiste nel quarto mimiambo di Eroda, riemerso nel 1891 in un papiro di Ossirinco trovato da Grenfell e Hunt, che conteneva altre sette composizioni del poeta di Kos²⁰¹. Nel mimiambo leggiamo di una visita fatta al santuario da due donne, Cinno e Coccale, che si sono svegliate molto presto per potervi arrivare entro l'alba, dal momento che i sacrifici venivano eseguiti al sorgere del sole. Dopo aver descritto le meraviglie della seconda terrazza²⁰², rivolgono delle preghiere e consegnano al neocoro delle offerte votive. Entrate nella cella, devono eseguire alcuni ordini prima di poter chiedere ad Asclepio la salute, tra cui quello di adagiare in sacro silenzio una focaccia nella «fossa del serpente» («ἔξ τε τὴν τρώγλην τὸν πελανὸν ἔνθεσ τοῦ δράκοντος εὐφήμως», vv. 90-92), dettaglio che ha interrogato a lungo gli studiosi. In origine, la focaccia a base di miele e semi di papavero serviva sì ad ammansire le divinità ctonie²⁰³, ma è da preferire l'interpretazione²⁰⁴ secondo la quale a quest'altezza cronologica, ormai ellenistica, «i contenitori delle offerte a Cos (...) avevano la presa del coperchio forgiata a gola di serpente»²⁰⁵.

Il mimiambo, prezioso sì per ricostruire rituali e ambienti culturali, è però insoddisfacente nell'aspetto più specificamente 'incubatorio'. Più utili risultano le testimonianze di natura archeologica; come spiegato da Renberg, nel caso di Kos «there are more limited though nonetheless compelling sources for incubation»²⁰⁶. Le abluzioni preparatorie, con ogni probabilità, saranno avvenute a livello della terza terrazza, dove i pazienti avevano anche la possibilità di offrire dei sacrifici prima dell'incubazione vera e propria²⁰⁷. Secondo la maggior

²⁰⁰ Van Straten 1976, pp. 1-3.

²⁰¹ Oliver 1934, p. 505.

²⁰² Interdonato 2013, p. 124.

²⁰³ Ibidem.

²⁰⁴ Sostenuta anche da Sherwin White 1973, p. 351.

²⁰⁵ Rigato 2013, p. 99.

²⁰⁶ Renberg 2017, p. 151-152.

²⁰⁷ Sherwin White 1973, p. 349.

parte degli studiosi, l'*incubatio* avveniva invece «all'interno dei portici della I e della III terrazza»²⁰⁸.

Kos rappresentava però, oltre a un'isola dove si veneravano molte divinità e si praticava l'incubazione, anche il cuore pulsante della medicina razionale ippocratica, che a partire dalla seconda metà del V secolo conobbe una vera e propria fioritura. Vale dunque la pena tentare di interrogarsi sulla coesistenza di questi due volti dell'arte terapeutica, quella più 'razionale' e quella 'templare' («on Kos the proximity of the temple of Asclepius and the Hippocratic medical school would have made daily contact inevitable»²⁰⁹), e in particolar modo su come l'incubazione abbia risentito di questo incontro.

Come si è detto, a Kos non è sopravvissuta come nel caso della cronaca di Epidauro quella grande collezione di «*ιάματα*» che probabilmente andavano a costellare le pareti del santuario. In antico circolava una leggenda, riportata da Plinio (*Naturalis Historia* XXIX, 1, 4)²¹⁰ secondo la quale lo stesso Ippocrate avrebbe incendiato il tempio di Asclepio e con esso tutti gli «*ιάματα*» dopo averli trascritti («*exscripsisse ea traditur*»), di modo da poter rappresentare da quel momento in poi l'unico depositario dei segreti della medicina. L'intento era quello di rifondare la scienza medica su basi nuove e maggiormente razionali («*templo cremato iis instituisse medicinam hanc, quae clinice vocatur*»). Saremmo dunque di fronte all'immagine di un medico spregiudicato e addirittura, per certi versi, fin troppo laico. Apparentemente, la possibilità di tracciare questo profilo sarebbe corroborata da alcuni passaggi del *Corpus Hippocraticum*, dal momento che «la medicina si trovava a condividere l'interesse per il sogno con due concorrenti: la divinazione oniromantica da un lato, la (cosiddetta) medicina del tempio dall'altro, specialmente in rapporto alle pratiche incubatorie collegate al culto panellenico di Asclepio»²¹¹. Ecco che nell'esordio del trattato *Sul morbo sacro*, dove l'epilessia è studiata come fenomeno clinico e non più come 'divina mania'²¹², l'autore si scaglia contro 'maghi e purificatori, ciarlatani e impostori'.

A ben vedere, però, il vero rapporto sussistente tra Ippocrate e Asclepio non è affatto di odio o di rifiuto. Nel medesimo arco temporale in cui si sviluppa la medicina ippocratica, anche il culto di Asclepio registra una grande espansione, in un modo che a rigore appare contraddittorio²¹³. Secondo Nissen, sembra che a Kos esista la volontà di ritracciare i contorni del dio Asclepio, di modo da adeguarlo sempre di più alla figura del medico, considerati i suoi

²⁰⁸ Interdonato 2013, p. 127; Renberg 2017, p. 148.

²⁰⁹ Oberhelman 2013, p. 88.

²¹⁰ Edelstein 1945, T 795, p. 401.

²¹¹ Guidorizzi 1988, p. 89.

²¹² Ibidem.

²¹³ Guidorizzi 1988, p. 98; Rigato 2013, p. 48.

aspetti di divinità guaritrice²¹⁴. «Asclepio non si atteggia mai a dio che risana dopo aver mandato morbi come ‘punizione’ (...) ma guarda al futuro, fornendo aiuto qualsiasi cosa sia accaduta»²¹⁵. Ancora, nel trattato *Sulla dieta*, a proposito di sogni, Ippocrate si dimostra propenso a far suo il patrimonio di credenze tradizionali. Ippocrate non è Aristotele: il suo obiettivo non è speculativo ma, per l’appunto, essenzialmente medico. Da terapeuta, quale egli è, non può bollare come mera superstizione un patrimonio di concetti -sia pure dai contorni spirituali- che possono ugualmente concorrere alla remissione delle malattie dei pazienti. Rivedendo allora la leggenda dell’incendio degli «ἱάματα», per quanto inverosimile possa apparire, vediamo un Ippocrate che non si limita a distruggere quegli *ex voto*; al contrario, li fa propri, li conserva nella sua memoria, consapevole che presto o tardi servirà ricorrervi. Distruggere il tempio ma trascrivere gli «ἱάματα» significa, per così dire, liberare da una cappa di oscurantismo sacerdotale i più autentici e benevoli interventi del dio e apprendere il loro più autentico significato. Questo è il senso profondo della ‘medicina razionale’, che non corrisponde *lato sensu* alla nostra moderna scienza medica. Il medico umano ha bisogno del medico divino. Fermarsi a un approccio puramente materico escludendo la dimensione divino-spirituale significa non tener conto del paziente nella sua globalità, concordemente con quanto affermato da Platone nel *Carmide*: «Ogni ‘cura’ deve essere sempre cura dell’*hólon* (...) Curare l’affezione di una singola parte del corpo (...) è un procedimento assurdo oltre che privo di risultati»²¹⁶; e nel *Regimen* è altresì molto comune l’analogia tra il microcosmo (il corpo) e il macrocosmo (il mondo, l’universo)²¹⁷. «Hippocratic doctors perceived the human body as an organic whole»²¹⁸.

La necessità di conciliare l’aspetto misterico con l’aspetto ‘scientifico’ del sogno è la principale missione di Ippocrate. Buona parte dei sogni è ascrivibile a cause organiche, fisiologiche²¹⁹, così come si legge anche nella famosissima opera di Freud sulla loro interpretazione: «una malattia, un disordine alimentare, uno stimolo degli organi interni»²²⁰. La medicina ippocratica giustifica il sogno psicosomatico con una teoria antropologica di natura dualistica, in virtù della quale l’anima durante la notte lascia il corpo e «produce una sua spontanea volontà» (IV, 86) e conosce tutto («γινώσκει πάντα») ²²¹. Un altro fenomeno comunissimo, la cui spiegazione compiuta è affidata a medici più tardi (Erofilo e Galeno) ma

²¹⁴ Cfr. Nissen 2009.

²¹⁵ Rigato 2013, p. 48.

²¹⁶ Susanetti 2017, p. 135.

²¹⁷ Oberhelman 2013, p. 40.

²¹⁸ Panagiotidou 2016, p. 19.

²¹⁹ Guidorizzi 1988, p. 88.

²²⁰ Ivi, p. 87.

²²¹ Oberhelman 2013, p. 37.

già presente *in nuce* nel *Corpus Hippocraticum*, è quello della genesi dei sogni a partire dai «residui diurni»²²². La mente trattiene dunque delle rimanenze dei pensieri e delle attività della giornata, che vengono successivamente rielaborate durante la notte. Ma il sogno è importante innanzitutto a scopo preventivo: le visioni notturne possono infatti annunciare i sintomi di un disordine di natura organica²²³. Di conseguenza, è possibile utilizzare il sogno come strumento prezioso per impostare una qualsiasi terapia. Asclepio nel sogno guarisce istantaneamente; il medico umano, imperfetto, lo deve indagare, scrutare a fondo con le categorie del «λόγος», per arrivare ad utilizzarlo a fini medici. D'altro canto, Ippocrate e la sua scuola riconoscevano l'esistenza di sogni speciali, diversi dagli altri, di natura profetica e divina. E sebbene non vi sia mai menzione esplicita dei fenomeni incubatori, è possibile scorgervi un debito: secondo la Gorrini, infatti, le prescrizioni dietetiche raccomandate dagli ippocratici sono in tutto e per tutto simili alle purificazioni imposte dalla medicina del tempio ai devoti prima del sogno sacro²²⁴. Analogamente, il termine «ιάματα» ha lo stesso uso e significato tanto nell'ambito della medicina templare quanto in quello della medicina scientifica²²⁵. I medici, così come i sacerdoti, interpretavano i sogni, ma in nessun luogo testuale del *Corpus Hippocraticum* troviamo descritte delle categorie da seguire: siamo di fronte a un'ennesima analogia tra i due approcci²²⁶. In generale, sembra che Ippocrate e la sua scuola vogliano semplicemente dare una veste razionale a un patrimonio di conoscenze che però in Grecia era già ben presente e attivo.

Un mosaico proveniente da una casa di Kos e databile tra II e III secolo d.C. mostra Asclepio scendere da un'imbarcazione con un bastone e un serpente, mentre un pescatore lo saluta dalla riva. Ippocrate, in vesti bianche, rimane isolato rispetto agli altri due personaggi; tuttavia anche lui saluta benevolmente il dio²²⁷. In età ellenistica, molti erano i medici che portavano il nome di Asclepio, Asclepiade, Asclepiacos, Asclepiodote²²⁸; e curiosamente, lo stesso Ippocrate, secondo la leggenda lontano discendente di Asclepio²²⁹, era stato divinizzato e venerato con tutti gli onori a Kos, dopo la sua morte²³⁰. I medici razionali non condannano l'elemento teologico *per se*, ne sia prova il fatto che il famoso giuramento di Ippocrate inizia proprio invocando una serie di divinità (*in primis*, Apollo e Asclepio). Piuttosto, «what they cannot accept is that the temple practitioners are not ready to take responsibility for their actions. If the

²²² Guidorizzi 1988, p. 92.

²²³ Ivi, p. 88.

²²⁴ Gorrini 2002, p. 142.

²²⁵ Israelowich 2015, p. 52.

²²⁶ Ivi, p. 54.

²²⁷ Nissen 2009, pp. 304-305.

²²⁸ Rigato 2013, p. 52.

²²⁹ Samama 2000-01, p. 304.

²³⁰ Cfr. Rohde 2006.

worshippers/patients die, they could always say that it is the gods' fault»²³¹. Ciò che Ippocrate e la sua scuola contesta alla medicina del tempio è la mancanza di responsabilità; con essa il concetto di «μίᾱσμα», secondo cui una certa malattia è sempre dovuta alla mancanza di rispetto da parte del paziente a una divinità. Per il resto, molte sono le metodologie affini alle due scuole di pensiero; le si vede perfino collaborare («side by side in the temple»), in determinati frangenti²³²; i pazienti evidentemente non percepivano nessuna dicotomia tra i due approcci, se non per il luogo in cui la medicina veniva esercitata²³³.

A questo punto possiamo porci un ultimo quesito: perché questo «aggiornamento razionale» della medicina templare non ha preso il sopravvento? Perché nuove terapie, più razionali, non hanno del tutto scalzato la procedura dell'incubazione? In prima istanza, perché nessuna terapia razionale può sostituire l'estatica esperienza dell'incontro con il numinoso. I Greci non 'facevano' un sogno, lo 'vedevano'²³⁴. Il bisogno del supplicante di incontrare Asclepio, di avere un contatto diretto, epifanico con il dio era percepito come un bisogno ancestrale. Secondariamente, gli stessi medici ippocratici consigliavano di rimettersi nelle mani del dio, qualora malattie croniche o disturbi sconosciuti impedissero la remissione totale del male²³⁵. L'attesa del miracolo, l'alleanza con il dio, la fiducia nella collaborazione con forze superiori hanno garantito la coesistenza di questi due volti della medicina, lasciando però sempre al benevolo Asclepio l'ultima parola.

²³¹ Gorrini 2002, p. 142.

²³² Cfr. Gorrini 2002 (passim).

²³³ Israelowich 2015, p. 52.

²³⁴ Cfr. Björck 1964.

²³⁵ Gorrini 2002, pp. 145-146.

1.4 Il «cuore di Asclepio». Il santuario di Pergamo

A ragione possiamo affermare con Elio Aristide che il santuario di Pergamo abbia rappresentato il ‘cuore pulsante’ della devozione ad Asclepio per tutta l’età ellenistico-romana.

Il *sanatorium* sorgeva al di fuori della città vera e propria, vicino a una fonte d’acqua²³⁶ che scorre ancora oggi²³⁷. Ci troviamo a sud-ovest dell’acropoli, a due chilometri circa dai bastioni di Eumene II²³⁸, su di un terreno completamente pianeggiante che in precedenza ospitava un «piccolo insediamento abitativo»²³⁹, poi scomparso a seguito dei lavori di ingrandimento della struttura templare. I primi scavi vennero intrapresi da Wiegand, il quale diresse le prime esplorazioni archeologiche nell’ottobre 1928²⁴⁰ e riportò alla luce una complessissima serie di stratificazioni e di modifiche all’architettura del complesso, protrattesi in un arco temporale di cinque secoli. Si possono più facilmente distinguere le tracce della ristrutturazione di epoca imperiale volute da Adriano e Caracalla, periodo in cui si colloca la massima fioritura del complesso²⁴¹. Gli scavi, diretti dai tedeschi, proseguirono ininterrottamente per decenni con una particolare profusione di energia tra gli anni ’50 e ’60 del XX secolo²⁴².

Alla base vi è il racconto di Pausania (II 26, 8) secondo cui Archia, figlio di Aristecmo cittadino di Pergamo, sarebbe stato miracolosamente risanato da Asclepio a Epidauro dopo un incidente di caccia avvenuto presso il monte Pindaso. Proprio per la strabiliante guarigione accordatagli dal dio, Archia avrebbe provato il desiderio di impiantare nella sua patria il culto epidaurico («τὸν θεὸν ἐπηγάγετο ἐς Πέργαμον»)²⁴³. La narrazione, che di per sé può apparire leggendaria, merita attenzione. «Per secoli fra i sacerdoti pergameni di *Asklepios* ricorre il nome di *Archias*» e un’iscrizione databile al 133 a.C. sottolinea l’ereditarietà della carica sacerdotale nella famiglia di Archias²⁴⁴. Ancora, un’epigrafe di Epidauro ricorda i meriti degli avi di un certo sacerdote di nome Archias, i quali portarono il culto di Asclepio a Pergamo (IG IV 1, p. 284 n. 928). Effettivamente «questa fondazione privata» venne presto elevata «al rango di culto di Stato come attesta, a partire dalla prima metà del II secolo a.C., l’esistenza di monete di Pergamo con l’effigie di Asclepio»²⁴⁵. Non è tuttavia così chiaro il momento preciso in cui avvenne la fondazione, dal momento che in Pausania «the date when the god arrived in the city

²³⁶ Gruben-Hirmer 1962, p. 309.

²³⁷ Pettis 2015, p. 28.

²³⁸ Boudon-Millot 2016, p. 17.

²³⁹ Cfr. Girone 1998.

²⁴⁰ Ivi.

²⁴¹ De Luca, 2005, p. 97.

²⁴² Petsalis Diomidis 2010, p. 167.

²⁴³ Eldestein 1945, T 709 e T 801.

²⁴⁴ De Luca 2005, p. 97.

²⁴⁵ Boudon-Millot 2016, p. 18.

is not recorded, and has been subject to speculative claims»²⁴⁶. Se tuttavia il fondatore del culto coincidesse con il medesimo Archia che secondo l'*Inscriptio Pergamena* aveva fondato e detenuto per la prima volta la pritania tra il 380 e il 363/2 a.C. (*I.Pergamon* 2, 613, A, ll. 1–3), allora potremmo datare indicativamente i primi nuclei templari per la metà del IV secolo a.C., così come ormai si tende a concordare.

Per quanto la Girone sostenga che nulla sia riconoscibile della struttura arcaica²⁴⁷, grazie agli scavi possiamo farci una vaga idea delle primissime fasi del complesso, che inizialmente doveva apparire nella sua essenza come un semplice «ἐγκοιμητήριον», «campestre» e «modesto»²⁴⁸. «Fondazioni di edifici (...) sembrano svilupparsi intorno ad una fonte d'acqua e probabilmente si installano in un luogo dedicato fin dal V sec. a.C. ad altra divinità»²⁴⁹, che probabilmente avrà già avuto in origine delle valenze guaritrici; le ipotesi principali ricadono su Apollo o Telefo²⁵⁰.

Gli Attalidi portarono avanti un primo programma di monumentalizzazione e di allargamento delle strutture esistenti, consolidando il tempio «con l'erezione della città a capitale di un regno ellenistico»²⁵¹ e all'epoca di Eumene II vennero aggiunti dei colonnati ai dormitori e a un primo tempio ionico costruito attorno alla sorgente sacra, che si ispiravano al gusto del tempo²⁵². Nel 156 a.C. il *sanatorium*, facilmente attaccabile per via della sua posizione pianeggiante, subì l'attacco di Prusia II, anche se a quanto pare riuscì a riprendersi dal colpo²⁵³.

Il periodo di massima fortuna dell'*Asklepieion* cominciò sotto l'impero di Adriano, il quale intratteneva un personale rapporto di interesse nei confronti del sacrario, e continuò anche con Antonino Pio, grazie a lasciti privati. Durante gli anni di Adriano venne avviato un processo di ingrandimento e di restauro che valse al tempio di Pergamo la fama di “meraviglia del mondo” (*Anthologia Palatina*, 9.656.14). Le parole d'ordine per questo nuovo progetto furono «ordine» e «simmetria»²⁵⁴. A quanto pare, i primi lavori partirono nel 123 d.C. proprio in occasione di una visita dell'imperatore a Pergamo²⁵⁵. Furono abbattuti tutti gli edifici di epoca ellenistica, eccezion fatta per il tempio di Asclepio, l'edificio per l'incubazione e le fontane²⁵⁶, che

²⁴⁶ Renberg 2017, p. 181.

²⁴⁷ Cfr. Girone 1998.

²⁴⁸ Gruben-Hirmer 1962, p. 309.

²⁴⁹ Melfi 2018, p. 101.

²⁵⁰ Ibidem.

²⁵¹ Nicosia 2009, p. 633.

²⁵² Gruben-Hirmer 1962, p. 309.

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ Elsner-Rutherford 2005, p. 191.

²⁵⁵ Cfr. Girone 1998.

²⁵⁶ Melfi 2018, p. 102.

rappresentavano l'originario «nucleo epidaurio» del *sanatorium*²⁵⁷; in questo modo si veniva a creare una «divisione chiarissima e voluta tra vecchio e nuovo», isolando una fase precisa della storia del santuario per poter così «creare un museo all'aria aperta» e al contempo rappresentare plasticamente la nuova potenza di Roma. E a essere 'nuovo' era anche il modo di pensare il dio del santuario, che ormai godeva di una larghissima fama, tanto da essere rinominato in senso «monoteistico»²⁵⁸ «Zeus Salvatore Asclepio»: per la Boudon-Millot siamo ormai di fronte a un «dio universale e prestanome di un dio panteista»²⁵⁹. D'altro canto Luciano, nel segno del suo normale stile demistificatorio, descrive Zeus lamentarsi del declino del proprio culto a favore di quello pergameno di Asclepio²⁶⁰. Quest'ultimo «non è più solo il Salvatore che guarisce (...) ma che appare piuttosto come il risultato di una rimeditazione filosofica – e, perché no?, forse anche un po' politica, quando si pensi ad Adriano, chiamato νεὸς Ἀσκληπίος, Σωτήρ e θεὸς Ἀδριανός»²⁶¹. L'unità del dio corrisponde all'unità dell'impero e dell'uomo che lo comanda: anche per questo si costruisce un tempio che ricorda moltissimo un *Pantheon* in miniatura. Erano passati solo vent'anni dalla costruzione dello spettacolare tempio romano, e ora anche a Pergamo si erigeva una cupola emisferica «con al centro un'apertura per la luce»²⁶², ospitante al suo interno una colossale statua di Asclepio, in un tripudio di marmi policromi e mosaici²⁶³. Questa tipologia di costruzione è totalmente estranea al tradizionale impianto del tempio greco. Nelle sue valenze cosmiche²⁶⁴ e nella sua vocazione monoteistica, la cupola sembra anticipare quello che diverrà l'edificio cardine della chiesa cristiana²⁶⁵. A volerla era stato Lucio Cuspio Pattumeio Rufino, console nel 142 d.C. e amico di Satiro, maestro del medico Galeno, nativo di Pergamo²⁶⁶. Proprio Galeno a tal proposito ricorda anche un «Ρουφίνιον ἄλσος» nei pressi del tempio²⁶⁷.

Al complesso vennero aggiunti degli edifici tradizionalmente presenti in tutti gli *Asklepieia*. Vi si entrava tramite dei propilei monumentali, donati da Claudio Carace, *consul suffectus* nel 147 d.C., «governatore e proconsole di Cilicia oltre che autore di una storia universale»²⁶⁸. Vi si accedeva a partire dalla città percorrendo la *Via Tecta*, che ospitava tra l'altro busti di grandi

²⁵⁷ Melfi 2018, p. 104.

²⁵⁸ Gruben Hirmer 1962, p. 312.

²⁵⁹ Boudon-Millot 2016, p. 18.

²⁶⁰ Edelstein, Edelstein 1945, T 569.

²⁶¹ De Luca 2005, p. 104.

²⁶² Israelowich 2015, p. 114.

²⁶³ Cfr. Girone 1998.

²⁶⁴ Petsalis – Diomidis 2010, p. 194; p. 199 («a universal, cosmic principle»).

²⁶⁵ Gruben Hirmer 1962, p. 312.

²⁶⁶ Cfr. Girone 1998.

²⁶⁷ De Luca 2005, p. 105.

²⁶⁸ Cfr. Girone 1998.

intellettuali greci (Euripide), di imperatori (Adriano) e di divinità (Asclepio)²⁶⁹. Il teatro, di cui si è già discussa la valenza psicodrammatica e musicoterapeutica, era inserito dietro il portico settentrionale ed era dotato di una cavea munita di ventinove file di sedili di marmo per un totale di tremila posti; nella zona sono anche riemersi frammenti di statue a «tema dionisiaco»²⁷⁰. Fu poi costruita una biblioteca, che fungeva al contempo come sala dell'imperatore: Flavia Melitine, una donna di Pergamo, aveva fatto erigere una statua dedicata ad Adriano, ispirata ai canoni estetici ellenistici, con tanto di epigrafe dedicataria²⁷¹. Soprattutto questi due edifici (teatro e biblioteca) ci testimoniano da un punto di vista archeologico e architettonico quanto apprendiamo anche dalle fonti letterarie, e in particolar modo da Elio Aristide, ovvero la presenza di un élite intellettuale pergamena che amava le arti e soprattutto la letteratura²⁷²: «un mondo vivace, colto, pettegolo, inquieto, un po' ipocondriaco, che senza dubbio non doveva essere molto distante da quello che frequenta oggi le città termali»²⁷³.

Il santuario divenne popolarissimo anche in seguito, e perse importanza solo in epoca tardoantica, con la diffusione del culto di un nuovo Salvatore. Non sorprende dunque che Marziale definisca Asclepio «Pergameus deus» (IX, 16,2) e che circolassero alcune leggende volte a nobilitare il *sanatorium*. Stazio ad esempio racconta che Venere stessa visitò il tempio (*Silvae*, III, 4, 21), mentre Filostrato che il filosofo-sciamano Apollonio di Tiana, anch'egli ospite a Pergamo, educò gli abitanti ad avere sogni premonitori e a guarire con essi (*VA IV*, 11).

Di particolare interesse è però l'aspetto più spiccatamente incubatorio. Permangono infatti due *leges sacrae* che stabiliscono nel dettaglio i riti preparatori di purificazione, di svolgimento del rituale e le forme del ringraziamento. Il primo reperto, ritrovato nel 1965, è più completo e facilmente leggibile (*I.Pergamon 3*, 161); l'altro invece è un insieme di frammenti, e quindi più lacunoso (*I.Pergamon 2*, 264)²⁷⁴. Entrambe le *leges* si datano al II d.C. su base paleografica e sono evidentemente delle copie di età imperiale di originari di età ellenistica. Il regolamento prescrive un'offerta preliminare di focacce a nove buchi per Zeus *Apotropaios*, Zeus *Meilichios*, Artemide *Prothyraia*, per un'altra Artemide di cui non riusciamo a ricostruire l'epiteto e per Gea. Segue il sacrificio di un maialino da latte per Asclepio. Nei pressi o dentro l'«ἐγκοιμητήριον» si devono quindi lasciare altre focacce dello stesso tipo anche per Tyche, Mnemosine e Themis durante la sera stessa dell'incubazione. Le divinità coincidono

²⁶⁹ Petsalis-Diomidis 2010, p. 172.

²⁷⁰ De Luca 2005, p. 105.

²⁷¹ Ibidem.

²⁷² Elsner-Rutherford 2005, pp. 194-195.

²⁷³ Boudon Millot 2016, p. 20.

²⁷⁴ Melfi 2018, p. 95.

perfettamente con quelle attestate a Epidauro fin dal V secolo, il che potrebbe effettivamente confermare la derivazione del culto pergameno dall'Argolide, così come la prescrizione relativa alla deposizione di tre oboli²⁷⁵. La Petsalis-Diomidis ha tentato di dare una spiegazione alla presenza di queste divinità: Zeus è chiamato a stornare i mali (*Apotropaios*) e a guarire (*Meilichios*); Artemide, spesso associata al culto di Asclepio per la sua parentela con Apollo, sembra essere evocata nel suo aspetto 'liminale' per assistere le supplicanti con problemi legati alla gravidanza. Gea rinvia quasi certamente all'aspetto ctonio del culto di Asclepio, mentre Tyche e Mnemosine richiamano molto da vicino il rituale dell'antro di Trofonio presso Lebadea²⁷⁶. Nello specifico, Mnemosine sarà stata invocata per assicurare il ricordo del sogno al consultante²⁷⁷. Asclepio nelle *leges sacrae* sembra apparire in una posizione 'minoritaria', ma a ben vedere l'incontro con il Salvatore è semplicemente posticipato nell'esperienza della sua comparizione onirica²⁷⁸. Completati tutti i riti preparatori si entra quindi nell'«ἐγκοιμητήριον» vestiti in abiti bianchi, senza anelli, con corone d'ulivo: «This emphasis on controlling and homogenizing the bodies of pilgrims may have had particular resonance amongst people whose bodies were sick and implicitly out of control»²⁷⁹.

Colpiscono due elementi nella lettura delle iscrizioni: la presenza di due «ἐγκοιμητήρια» e il verbo «περιθύεσθαι». Quanto ai due dormitori, dalle *leges sacrae* veniamo a conoscenza di un «μέγα ἐγκοιμητήριον» e di un «μικρὸν ἐγκοιμητήριον», la cui collocazione è ancora molto incerta²⁸⁰. Tendenzialmente si crede si possa trattare di due edifici rettangolari, con all'interno diverse stanze, particolarmente vicini alle fontane in cui l'acqua veniva incanalata dalle sorgenti vicine. Si tratta dunque di strutture molto diverse dai normali portici impiegati in questo genere di rituali come dormitori²⁸¹. La Petsalis-Diomidis ipotizza che il «μέγα ἐγκοιμητήριον», a un costo più alto, fosse riservato ai pellegrini più abbienti, e che invece il «μικρὸν ἐγκοιμητήριον» fosse prerogativa di quelli più poveri. A rigore, però, la studiosa riporta anche l'interpretazione di Sokolowski, in base alla quale l'uno era riservato a chi si rivolgeva al dio per la prima volta, mentre l'altro a chi interrogava di nuovo l'oracolo sulla medesima materia dopo non aver ricevuto risposta²⁸². Qualsiasi sia stato il ruolo dei due dormitori e l'esatta funzione della loro differenza di prezzo, possiamo ricavare un interessante dato a partire dalla menzione del verbo «περιθύεσθαι», che è stato variamente interpretato. Se per Sokolowski il verbo indica

²⁷⁵ De Luca 2005, p. 102.

²⁷⁶ Petsalis-Diomidis 2010, pp. 229-230.

²⁷⁷ Renberg 2017, p. 250.

²⁷⁸ Petsalis-Diomidis 2010, p. 230.

²⁷⁹ Elsner-Rutherford 2005, p. 205.

²⁸⁰ Si veda Renberg 2017, p. 138 per le più recenti ipotesi di identificazione all'interno del sito archeologico.

²⁸¹ Renberg 2017, p. 142.

²⁸² Petsalis-Diomidis 2010, p. 228.

semplicemente un rito da svolgersi a cadenza regolare, per Wörrle è più verosimile ipotizzare l'esistenza di una processione attorno al santuario; la sua ipotesi è da preferire, anche perché Aristofane nel *Pluto* (vv. 678-680) rappresenta un sacerdote nell'atto di "andare avanti e indietro in tondo" per intascarsi le offerte, rovesciando così in senso parodico un rituale che evidentemente avrà avuto a che fare con una processione circolare. Anche la *lex sacra* di Lampsaco contiene l'idea di un movimento circolare compiuto dal sacerdote (*I.Lampsakos* 9, ll. 19–20)²⁸³. Nel caso di Pergamo, la ripresa dell'immagine del cerchio è evidentemente coerente con le simbologie cosmiche e unitarie citate a proposito del tempio a cupola. I pellegrini, così come dei piccoli satelliti, compiono un movimento circolare attorno alla loro stella, in un movimento celeste e quasi estraneo alla dimensione del tempo: «La *Lex Sacra* stabilisce il percorso per così dire processionale e le 'stazioni' presso una serie di divinità, alle quali i pellegrini che si avviavano al sonno sacro dovevano offrire sacrifici»²⁸⁴. D'altra parte per i riti di Pergamo si è anche parlato di «coreografia» («choreographed itinerary»), in quello che a tutti gli effetti si presenta come un "pellegrinaggio nel pellegrinaggio". La Petsalis-Diomidis ricorda esempi di moderni pellegrinaggi in luoghi sacri prima di un 'momento culminante', come la visione di un oggetto sacro, come nel caso del santuario della Vergine di Los Remedios in Città del Messico, oppure nel caso di St Patrick's Purgatory a Lough Derg, in Irlanda. Si tratta a tutti gli effetti di un modo per consolidare il concetto di *communitas* all'interno del tempio. Benché naturalmente esistesse una forma di «therapeutic competition» tra i supplicanti, una 'lotta' simbolica per conquistare i favori di Asclepio, i pellegrini riconoscevano la propria umanità tanto nei volti dei loro compagni, quanto nelle storie di chi prima di loro era guarito e aveva lasciato nel tempio la traccia del proprio percorso esistenziale e terapeutico²⁸⁵. «In this sense they became part of a timeless miraculous community through the re-enactment of ritual and spatial choreography»²⁸⁶.

Dopo il sonno sacro e la conseguente guarigione, i pazienti erano tenuti a offrire al tempio un pagamento, che poteva anche non essere immediato. In tal caso si dovevano presentare garanzie per versare il tributo entro l'anno²⁸⁷; ma oltre a ciò, esattamente come testimoniato per Epidauro, i devoti lasciavano *ex voto* o comunque iscrizioni che testimoniavano la loro guarigione. I più abbienti lasciavano delle epigrafi anche metriche scolpite in materiali non deperibili, mentre i pellegrini più poveri offrivano al dio dediche su supporti meno pregiati e

²⁸³ Renberg 2017, pp. 249-250.

²⁸⁴ De Luca 2005, p. 102.

²⁸⁵ Petsalis-Diomidis, 2010, *passim*.

²⁸⁶ Ivi, p. 237.

²⁸⁷ De Luca 2005, p. 102.

quindi soggetti a deterioramento, come il legno²⁸⁸. C'è tuttavia una grande differenza rispetto a Epidauro, confermata dal fatto che le fonti sull'*Asklepieion* di Pergamo sono notevoli – sia da un punto di vista letterario, grazie a Galeno e a Elio Aristide, sia da un punto di vista epigrafico (abbiamo ben 170 iscrizioni)²⁸⁹: il dio sembra aver perso buona parte dei suoi connotati miracolistici e il sogno sacro tende prevalentemente a offrire delle terapie da seguire piuttosto che una guarigione immediata e sensazionale²⁹⁰. Addirittura Asclepio può proporre al dormiente di scambiare la sua malattia con un altro disturbo, meno grave, la cui remissione sia più semplice²⁹¹. Ciò si può spiegare considerando il fatto che Pergamo non era solo un centro culturale ma anche la sede di una scuola medica, e di conseguenza vi si possono registrare influenze legate alla medicina di impostazione ippocratico-razionale. Galeno stesso, utilizzando i sogni nella loro funzione diagnostica, aveva introdotto una «terapia riabilitativa psichica per coloro che sono malati a causa della disposizione dell'anima» tramite l'osservazione dell'attività onirica²⁹². Proprio questa grandissima dedizione al corpo, come vedremo, sarà evidente nella costruzione dei *Discorsi Sacri* di Elio Aristide²⁹³.

Merita dunque una particolare attenzione una dedica, particolarmente famosa, tra quelle rinvenute posteriormente al 1969. Si tratta di «un ex voto edito da H. Müller nel 1987, con cui Publio Elio Teone di Rodi, un frequentatore del santuario, ringrazia Asclepio per averlo guarito» (*SEG* 37, 1019):

Ἀσκληπιῶι φιλανθρώποι θεῶι Πό(πλιος) Αἰλ(ιος) | Θέων Ζηνοδότου καὶ Ζηνοδό[τ]ης Ῥόδιος | ἑκατὸν
εἴκοσι ἡμερῶν μὴ πῶν καὶ φα|γῶν ἔωθεν ἐκάστης ἡμέρας λευκοῦ πι|πέρεος κόκκους δεκαπέντε καὶ
κρομμύου | [ἦ]μισυ κατὰ κέλευσιν τοῦ θεοῦ, ἐναργῶς ἐκ | [πολ.]λῶν καὶ μεγάλων κινδύνων σωθεὶς |
[ἀνέ-]θηκα καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀδελφιδοῦ Προ(πλίου) Αἰλ(ίου) | [Καλλι]στράτου τοῦ καὶ Πλαγκιανοῦ |
[Ἀντιπ]άτρου τὸ παιδικὸν εὐχίην.

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 ed 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 voto²⁹⁴.

²⁸⁸ Petsalis-Diomidis 2010, pp. 242-243.

²⁸⁹ Nicosia 2009, pp. 632-633.

²⁹⁰ Boudon Millot 2016, p. 19.

²⁹¹ Edelstein, Edelstein 1945, T 436.

²⁹² Angeletti 1992, p. 79.

²⁹³ Cfr. Guidorizzi 2013.

²⁹⁴ Traduzione di Girone 1998.

Conosciamo questo personaggio anche per un'altra sua dedica, espressamente «κατ' ὄνειρον», alla personificazione della Forza («Εὐρωστία»)²⁹⁵ e per il rinvenimento a Rodi di otto basi di statue dedicate a suo nome²⁹⁶. La sintassi dell'iscrizione, che datiamo al II d.C., mette particolarmente in luce il fatto che il comando divino, che doveva essere stato ricevuto in sogno, riguardasse la modalità di riacquisizione della salute più che quello di offrire una dedica²⁹⁷. Colpisce l'avverbio «ἐναργῶς»: per quanto si riferisca al successo manifesto della cura del dio, e non all'atmosfera del sogno²⁹⁸, in un certo senso la rievoca. Anche se l'iscrizione a prima vista sembra suggerire che Teone non si fosse cibato d'altro al di fuori del pepe bianco e della mezza cipolla, possiamo essere abbastanza sicuri che egli avesse la licenza «di consumare anche altri pasti, ferma restando la prima prescrizione». Il dedicante, infatti, specifica che l'assunzione della dieta avviene al mattino, e di conseguenza si riteneva che il suo effetto dovesse permanere lungo tutto l'arco della giornata²⁹⁹. Teone non sembra voler specificare la malattia di cui soffriva («la maladie (...) demeure inconnue»³⁰⁰), ma si è tentato di ricostruirne il disturbo. La cipolla, quando non ha un uso topico atto a favorire la lacrimazione, ha proprietà tanto digestive quanto emetiche, così come ci illustra Plinio (*HN*, XX, 20). Il pepe bianco, invece, ha proprietà emetogene³⁰¹. Il disturbo potrebbe così apparire in prima istanza collegato allo stomaco o all'apparato digerente³⁰². Prêtre e Charlier però hanno condotto anche altre ipotesi. Gli studiosi credono che in questo caso l'associazione di cipolla e pepe venisse utilizzata per le sue virtù diuretiche, ma la combinazione si trovava utilizzata anche per affrontare i casi di letargia³⁰³. Resta da capire cosa intendesse Teone con «τὸ παιδικὸν». Si potrebbe pensare che il riferimento sia legato all'oggetto dedicato, dato che il devoto non lo descrive in maniera ricca di particolari; si è anche ipotizzata un'allusione alla raffigurazione di Asclepio nelle fattezze di un ragazzo molto giovane³⁰⁴. Tra l'altro il dio spesso compare nei sogni accompagnato da fanciulli e a Pergamo il culto di suo figlio Telesforo era particolarmente sentito³⁰⁵. «On peut également signaler que parmi les offrandes enregistrées dans l'Asclépiéion à Athènes se trouvait parfois catalogué un gobelet d'enfant, παιδικὸν ποτήριον»³⁰⁶.

²⁹⁵ Renberg 2017, p. 198.

²⁹⁶ Cfr. Girone 1998.

²⁹⁷ Renberg 2017, p. 198.

²⁹⁸ Cfr. Girone 1998.

²⁹⁹ Ibidem.

³⁰⁰ Prêtre-Charlier 2009, p. 212.

³⁰¹ Ateneo, *Deipnosophisti*, IX, 26, 19.

³⁰² Cfr. Girone 1998.

³⁰³ Prêtre-Charlier 2009, p.213.

³⁰⁴ Cfr. Girone 1998.

³⁰⁵ Meier 1967, p. 38.

³⁰⁶ Prêtre-Charlier 2009, p.213.

Non diversamente da quanto accade nei *Discorsi Sacri* di Elio Aristide, possiamo interpretare gli ex-voto «as visual autobiographical narratives of healing»³⁰⁷. In altre parole, possiamo affermare che il corpo umano divenga a tutti gli effetti come una sorta di «tela» in cui poter rappresentare la propria storia terapeutica. La connessione tra anima e corpo è profondamente radicata nell'immaginario greco-romano, e in questo senso anche la distruzione o la perdita di una parte del corpo costituisce un'obliterazione dell'identità complessiva³⁰⁸. Viceversa, una singola parte dello stesso fisico, come una forma di «ologramma», restituisce l'intero: «One of the key ideas is the extent to which parts of the body can contain a person's identity»³⁰⁹. Per questa ragione esiste a Pergamo una nutrita classe di «ιάματα» che accompagnano rilievi o piccole sculture che rappresentano le parti del corpo guarite, il che è perfettamente in linea con l'idea di Dodds, per cui durante 'l'età dell'angoscia' un culto come quello di Asclepio aveva particolare successo nella sua dimensione di salvazione dei corpi³¹⁰.

È il caso di una famosissima targa votiva in bronzo di II secolo d.C. rinvenuta nel 1959, che al testo della dedica accompagna un rilievo raffigurante degli occhi (*AvP* VIII, 3, no. IIIb). Il nome della dedicante o della benefattrice è congetturale, in quanto appare poco greco³¹¹. Nell'iscrizione si legge solamente: «Ταπαρι Ασ-|κλεπιῶ εὐχί<v>». Lo stile è molto ellittico perché, diversamente dal caso della grande Cronaca di Epidauro, qui è il «testo» iconografico a specificare che Tapari è stata guarita da una malattia agli occhi: «Inscriptional thank-offerings (...) are much shorter: complex narratives are telescoped into short graphic summaries»³¹². Eveteria, invece, nel dedicare un altare votivo ad Asclepio Soter, precisa che egli ha avuto un ruolo speciale nella remissione di un disturbo oftalmico (*AvP* VIII, 3, no 86): «Εὐετηρία ὀφθαλ-|μοὺς θεραπευθεῖ-|σα Ἀσκληπιῶι Σωτερι εὐχίν».

Altri «ιάματα» rappresentano delle orecchie: abbiamo ad esempio un'iscrizione dedicata ad Apollo da parte di un certo Proclo, risalente al II secolo d.C. («Ἀπόλλωνι | Πρόκλος | εὐχίν»; *AvP* VIII, 3, no. 115b)³¹³, confrontabile con un'altra targa, cesellata in bronzo e dorata, offerta da Fabia Secunda, sempre di II d.C. (*AvP* VIII, 3, no. 91). In essa possiamo leggere: «Ἀσκληπιῶ Σω-|τήρι Φαβία Σεκοῦν-|δα κατ'ὄνειρον». Nell'immagine dell'orecchio si pone un'ambiguità³¹⁴: se la maggior parte degli studiosi tende a interpretarla come la parte del corpo

³⁰⁷ Petsalis-Diomidis 2010, p. 239.

³⁰⁸ Ivi, p. 239.

³⁰⁹ Ivi, p. 261.

³¹⁰ Israelowich 2015, p. 116.

³¹¹ Habicht 1969, pp. 127-128, n. 111b, tav. 30.

³¹² Elsner-Rutherford 2005, p. 212.

³¹³ Habicht 1969, p. 130, 115 b, tav. 30.

³¹⁴ Ivi, pp. 118-119, n. 91, tav. 30.; Renberg 2017 p. 199.

guarita³¹⁵, vi è comunque chi la ritiene un «ringraziamento dell’ascolto dato dal dio alle loro preghiere», oppure un metodo «per invocare l’ascolto benevolo del dio»³¹⁶. Asclepio infatti è spesso pregato con l’epiteto di «ἐπήκοος»³¹⁷. Al contrario, nel caso di un rilievo da Epidauro, l’ambiguità non si pone: la rappresentazione di entrambe le orecchie si accompagna alla testimonianza del devoto che afferma di essere stato guarito da Asclepio esattamente in quella parte del corpo (Athens, N.M. 1428)³¹⁸.

È altresì molto interessante un’altra dedica, che ci racconta di una cura suggerita da Asclepio e non di un suo intervento diretto. È anche l’unica che riporti una terapia precisa³¹⁹, e nella fattispecie si tratta della prescrizione di un salasso: «Ἰούλιος Μειδί[ας] | φλεβοτομηθεὶς | ὑπὸ τοῦ μῦδος | κατὰ ἐπιταγὴν ἀνέθηκ[ε]» (“Giulio Meidias, dopo essere stato sottoposto a salasso sotto il muscolo, ha offerto questa dedica rispettando l’ordine ricevuto”; *I.Pergamon* 3, 139). Habicht osserva che il «φλεβοτομεῖν» era una pratica abituale nella medicina pergamena, in quanto diffusissimo negli scritti di Elio Aristide e nell’opera di Galeno, che dedica ben tre trattati al salasso; era anche un’attività rischiosa, dato che il medesimo verbo si trova impiegato anche nei tentativi di suicidio tramite l’incisione dei polsi. Inoltre, l’espressione «ὑπὸ τοῦ μῦδος» sembra far riferimento a un punto preciso del corpo, per cui forse a essere stato inciso sarà stato l’incavo del braccio³²⁰. Questa iscrizione si può confrontare con la testimonianza di Galeno, il quale ci racconta che un devoto di Asclepio a Pergamo, afflitto da dolore cronico, era stato salvato da un’arteriotomia prescritta da un sogno («θεραπευτῆς δὲ τοῦ θεοῦ ἐν Περγάμῳ χρονίου πλευρᾶς ἀλγήματος ἀπηλλάγη δι’ ἀρτηριοτομίας ἐν ἄκρα τῆ χειρὶ γενομένης, ἐξ ὄνειρατος ἐπὶ τοῦτο ἐλθὼν καὶ αὐτός»)³²¹. Due erano stati i sogni, particolarmente vividi, che l’avevano spinto a questa risoluzione – Galeno in ogni caso non ne attribuisce la derivazione ad Asclepio o ad altre divinità. Nell’epigrafe osserviamo un doppio movimento di incisione, quella sul corpo e quella sulla pietra. Il corpo diviene, come abbiamo detto, una sorta di ‘testo’ tramite il quale il dedicante stesso in qualche modo coincide con la sua dedica³²².

A Pergamo però è soprattutto un devoto di Asclepio Soter a ‘scrivere’ attraverso il suo corpo: Elio Aristide. Di lui ci occuperemo diffusamente nei prossimi capitoli.

³¹⁵ Come tende a fare Renberg 2017, p. 353.

³¹⁶ De Luca 2005, p. 102.

³¹⁷ Elsner-Rutherford 2005, p. 216.

³¹⁸ Renberg 2017, p. 353.

³¹⁹ Habicht 1969, p. 141, n. 139, tav. 41.

³²⁰ Ibidem.

³²¹ Galeno, *Cur. rat. ven. sect.* 23, ed. Kühn XI, p. 315.

³²² Elsner-Rutherford 2005, pp. 213-214.

CAPITOLO II: ELIO ARISTIDE, TRA NEVROSI E SCIAMANESIMO

2.1 L'uomo, il dio, la malattia

Con queste parole Areta, arcivescovo di Cesarea (850-944), taccia Elio Aristide e i suoi *Discorsi Sacri* di superficialità e di indegnità morale: «Persona presuntuosa, vaniloquente e tronfia [περιαντολόγος]; il tutto [i *Discorsi Sacri*] nasce da una mente vuota e fatua; e ne vien fuori questo suo interminabile sproloquio onirico [ὄνειροπολεσχία]»³²³. Il giudizio su quest'uomo – e in modo particolare nei confronti della sua opera più eccentrica – è stato severissimo per lungo tempo, e in modo particolare in un contesto culturale cristiano³²⁴. Persino un appena sedicenne Leopardi non si astiene dal dire che la lettura di un'opera del genere induca alla nausea una qualsiasi «persona saggia»³²⁵; e ancora, nel tardo Ottocento, filologi del calibro di Wilamowitz e Boulanger hanno addebitato ad Aristide una certa propensione all'impudicizia e alla superstizione³²⁶.

Sono stati soprattutto gli ultimi decenni che hanno portato antichisti e antropologi a rivalutare correttamente l'importanza dell'«autobiografia religiosa» di Elio Aristide³²⁷. A un livello molto basilare, nel Novecento gli studiosi si sono resi conto che non è possibile disgiungere l'analisi di un'opera di questo tipo dall'analisi del contesto storico e culturale in cui essa si è prodotta – Dodds, come sappiamo, ha formulato la fortunata dicitura di «age of anxiety». In altre parole, non ci si può accostare a un'opera così particolare in modo superficiale, magari accompagnati da pregiudizi di stampo moralistico o classicistico; ci si dovrebbe piuttosto sforzare di comprenderla nei suoi vari aspetti peculiari, originali e innovativi. In seconda istanza, non possiamo fare a meno di notare che noi, lettori del XXI secolo, riusciamo con ogni probabilità ad accettare con più facilità aspetti che Areta e Leopardi semplicemente disapprovavano: la parabola esistenziale di Aristide (e con essa i suoi *Discorsi*) può essere letta oggi con profitto non unicamente in chiave storicistica, ma anche e soprattutto in chiave psicologico-psicodinamica (oltre che medico-farmacologica). Gli studi di antropologia, di mitologia, di psicoanalisi hanno profondamente mutato i nostri schemi di pensiero³²⁸: ci hanno

³²³ Harris-Holmes 2009, p. 288.

³²⁴ Petsalis-Diomidis 2010, p. 2.

³²⁵ Villa 1989, p.133.

³²⁶ Calì 2006, p. 184.

³²⁷ Dodds 1993, p. 40.

³²⁸ Villa 1989, p. 134.

probabilmente resi più consapevoli delle nostre fragilità. Specialmente le teorie psicoanalitiche di Freud e di Jung ci hanno condotto a riconoscere che non siamo solo la nostra mente, né unicamente la nostra coscienza. Ed è da questo punto di osservazione che conviene leggere l'opera di Aristide: *mutatis mutandis*, egli funge da «specchio delle nostre stesse ansie»³²⁹ - per quanto, beninteso, i suoi *Discorsi Sacri* non siano di semplice lettura nemmeno nella nostra contemporaneità³³⁰. Segue che nel giudizio di Dodds, Behr e Festugière, Aristide ci ha lasciato un documento incredibilmente attuale, notevole e di «straordinaria importanza»³³¹. Nostro obiettivo sarà dunque quello di introdurre brevemente il profilo di questo originalissimo retore di Seconda Sofistica, per poter quindi procedere all'analisi degli aspetti più recentemente riscoperti dalla critica contemporanea.

Elio Aristide nasce a Smirne, in Misia, nell'attuale Turchia³³². Egli ci informa che la sua nascita sarebbe avvenuta proprio quando «l'astro di Zeus (...) attraversava la parte mediana del meridiano celeste», dove «vi era il Leone, e sotto il Leone l'astro di Zeus, a destra di Ermete e in quadratura con esso» (*HL*, IV, 58). Fatti i dovuti calcoli, otterremmo così come giorno di nascita il 26 novembre 117 d.C.³³³. Al di là del giorno esatto, l'oroscopo di Aristide risulta notevole anche sotto un'altra luce: esso fa trapelare non solo la sua grande fiducia nell'arte mantica e astrologica, ma anche la convinzione di essere nato in circostanze estremamente favorevoli, con Giove e Mercurio, pianeti rispettivamente della fortuna e dell'eloquenza, posizionati in un punto importante della carta natale³³⁴. In effetti egli proveniva da una famiglia agiata, anche se verosimilmente non poi così facoltosa («he was not a millionaire»)³³⁵. Il padre possedeva diverse proprietà oggi impossibili da identificare con precisione³³⁶; poteva vantare inoltre la cittadinanza romana e non è escluso che intrattenesse dei rapporti di amicizia con l'imperatore Adriano. Proprio negli anni dell'infanzia Aristide comincia poco per volta a dar forma alle sue prime due identità: quella di mistico e quella di retore itinerante di Seconda Sofistica.

In Misia egli è circondato da persone che lo abitano a dare importanza a ciò che appartiene a livelli di realtà diversi dal quotidiano. Il padre Eudemone, a quanto sappiamo dalla *Suda*, è un sacerdote e un filosofo³³⁷. Aristide ha poi degli istitutori a cui lo lega un affetto sincero e che

³²⁹ Villa 1989, p. 134.

³³⁰ Festugière 1960, p. 85.

³³¹ Nicosia 1984, p. 9.

³³² Rigato 2013, p. 41.

³³³ Inizialmente Behr proponeva 27 gennaio 118 d.C., per poi correggersi. Si veda: Behr 1968, pp. 1-2.

³³⁴ Cfr. Tolomeo, *Tetrabiblos*.

³³⁵ Behr 1968 p. 8.

³³⁶ Ivi, p. 5.

³³⁷ Festugière 1960, p. 99.

ricorda frequentemente, molto più dei suoi stessi genitori: Epagato, che aveva una buona dimestichezza con il mondo onirico (*HL*, IV, 54), Nerito, altro grande sognatore, e poi Zosimo³³⁸, che continuerà ad apparire in sogno ad Aristide e consigliarlo anche dopo la sua dipartita. Anche l'ambiente della Misia, che egli definisce "focolare paterno" (*HL* 3, 13) è intriso di religiosità: nei *Discorsi* egli ricorda diversi santuari e simulacri degli dei, inclusi quelli di Asclepio³³⁹.

Mentre Aristide inizia a familiarizzare con la dimensione religiosa, egli riceve la migliore educazione possibile a quel tempo: Alessandro di Cotieo, che successivamente insegnerà il greco a Marco Aurelio, è il suo maestro di grammatica; Erode Attico lo educa invece alla retorica³⁴⁰. Ben presto sembra profilarsi per lui una carriera sfolgorante: «He had intended to take his place in the popular profession of orator, declaiming philosophical speeches before the noble, powerful, and rich, helping shape his world in the public sphere, while bringing fame and fortune to himself»³⁴¹. Nel 141 egli parte per l'Egitto, ma prima di arrivarvi si ferma a declamare a Kos, a Cnido, a Rodi³⁴². Giunto nella terra dei faraoni, egli soddisfa alcune curiosità di natura antiquaria e si cimenta nello studio del geroglifico.

È qui che per la prima volta il retore viene colpito da un male imprecisato: pur non impedendogli di visitare la prima cataratta, i continui disturbi lo costringono a tornare momentaneamente ad Alessandria («some tropical disease or the exertions of the desert journey caused Aristides' health to break down, an ominous sign»)³⁴³. Da qui egli intende salpare in direzione della patria, Smirne. È il 142 d.C. Di fronte alla malattia, «nefasto segno premonitore del malessere che esploderà in seguito»³⁴⁴, il retore decide di rivolgersi a Serapide, divinità guaritrice, dedicandogli un inno che probabilmente pronuncia pubblicamente una volta tornato a Siene³⁴⁵. Consolidate dunque le sue prime due identità di retore e di devoto, comincia a manifestarsi una terza individualità: quella di un «paziente professionista», così come lo definisce Horstmanshoff³⁴⁶.

Poco dopo infatti, nel 143-144, egli decide di intraprendere un nuovo viaggio, questa volta a Roma: «Rome exerted a strong appeal on the young and promising orator. Here he was to receive the public recognition he deserved»³⁴⁷. Aristide non si trova però nelle condizioni

³³⁸ Nicosia 1984, p. 12.

³³⁹ Calì 2006, p. 180

³⁴⁰ Horstmanshoff 2004, p. 285.

³⁴¹ Cfr. Tick 2001.

³⁴² Behr 1968, pp. 14-15.

³⁴³ Ivi, p. 18.

³⁴⁴ Nicosia 1984, p. 13.

³⁴⁵ Behr 1968, pp. 25-26.

³⁴⁶ Horstmanshoff 2004, p. 278.

³⁴⁷ Ivi, p. 285.

migliori per poter viaggiare: poco prima di partire, infatti, è già prostrato da un raffreddore - a quanto pare piuttosto serio; siamo poi a fine dicembre, nel cuore dell'inverno, stagione non congeniale per mettersi in cammino. Le ambizioni di Aristide sono tuttavia altissime. Recarsi in Italia significa avere la concreta possibilità di divenire il più grande oratore di tutti i tempi. Senza saperlo, il giovane retore è già caduto nella trappola delle pressioni che la società gli impone - o di cui comunque egli si sente inconsciamente vittima («lo psichiatra è ben consapevole della carica persecutoria contenuta nell'atto del partire»³⁴⁸). Seguirà la via Egnazia, che si snoda attraverso la Tracia e la Macedonia. Le avversità metereologiche, il clima costantemente umido, l'impossibilità di trovare delle guide preparate concorrono a far peggiorare molto rapidamente il suo quadro clinico³⁴⁹. Arrivato a Roma, Aristide è provatissimo: «Rome, the stage of his ambitions, became the cemetery of his hopes»³⁵⁰. La gola sembra serrarglisi; lo affliggono gravi difficoltà respiratorie, fatica a ingerire il cibo e lo stomaco gli si chiude³⁵¹; a ciò si aggiungono, come pare di capire, le emicranie nervose, l'ipertensione, l'insonnia³⁵². Come in Egitto, egli si rivolge a un dio dal carattere terapeutico, componendo un peana per il benevolo Apollo. A nulla sembra però valere questo suo tentativo³⁵³: le preghiere rimangono pressoché inascoltate, e la convinzione di dover morire conduce il giovane ventiseienne, all'inizio dell'autunno, a maturare la decisione di ritornare a casa. Questa volta il viaggio avviene per mare, ma in nessun caso il ritorno sembra essere migliore dell'andata³⁵⁴: «La nave viene sballottata qua e là dalle onde, e i marinai si abbandonano a poco edificanti scene di panico (...) A Delo sfuggono tutti per puro miracolo alla morte per naufragio (...) Quando sbarcano insperabilmente a Mileto, Aristide non è neppure in grado di reggersi in piedi»³⁵⁵. Rientrato fortunatamente a Smirne, dopo alcuni inefficaci tentativi da parte dei medici di ristabilirne la salute -immaginiamo sia a livello fisico che a livello mentale³⁵⁶-, ad Aristide accade un evento destinato a segnare irrimediabilmente la sua esistenza: la chiamata in sogno da parte del dio Asclepio.

Nel dicembre 144, Aristide decide di sottoporsi a delle cure termali presso i cosiddetti «bagni di Agamennone», sorgenti sulfuree molto apprezzate dalla popolazione locale e distanti solo otto chilometri da Smirne³⁵⁷. Ecco che proprio in quei giorni si manifesta quel dio che Aristide

³⁴⁸ Villa 1989, p. 138.

³⁴⁹ Nicosia 1984, p. 14.

³⁵⁰ Behr 1968, p. 24.

³⁵¹ Nicosia 2009, p. 636.

³⁵² Dodds 1993, p. 41.

³⁵³ Behr 1968, p. 24.

³⁵⁴ Dorandi 2005, p. 52.

³⁵⁵ Nicosia 1984, p. 14.

³⁵⁶ Horstmanshoff 2004, p. 286.

³⁵⁷ Nicosia 1984, p. 224.

sarà solito chiamare “il Salvatore”, tra l’altro perfettamente in linea con il culto di Asclepio a Pergamo³⁵⁸:

Fu allora per la prima volta che il Salvatore cominciò a rivelarmisi. Mi ordinò infatti di camminare a piedi nudi, e nel sogno io gridavo, come se fossi in stato di veglia e a sogno ormai concluso (ὡς ἄν ὕπαρ τε καὶ ἐπ’ὄνειρατι τετελεσμένῳ): «Grande è Asclepio! L’ordine è eseguito! (μέγας ὁ Ἀσκληπιός, τετέλεσται τὸ πρόσταγμα)». E queste parole mi pareva di gridarle anche mentre camminavo. Poi venne la chiamata del dio, e il trasferimento da Smirne a Pergamo, per mia buona sorte. (*HL*, II, 7³⁵⁹).

Come spesso accade, è Asclepio a chiamare i suoi pazienti a sé, ancora prima di venire invocato da loro³⁶⁰. Aristide sembra qui avere un sogno particolarmente intenso e vivido, mistico, forse addirittura lucido («ὡς ἄν ὕπαρ»), che conduce al riconoscimento della potenza del dio giunto in suo soccorso³⁶¹. Il retore probabilmente già pensava di affidarsi al medico supremo («μέγας»), ricoverandosi all’*Asklepieion* di Pergamo, dinanzi ai fallimenti delle terapie razionali, ma il sogno sembra certificare completamente la necessità di aggrapparsi all’ultima speranza possibile, quella dell’incubazione³⁶². Questo evento, secondo Festugière, segna *de facto* la fine della «crisi» e l’inizio di una nuova vita. Seguirà infatti un lungo periodo di ricovero al santuario di Asclepio, dove Aristide riscoprirà in se stesso «not a healthy man - that was never to be, - but the passionate devotee of Asclepius»³⁶³. È ormai del tutto chiaro che i sintomi che lo affliggono siano totalmente di natura psichiatrica. L’impossibilità, poi, di continuare gli studi retorici in senso tradizionale, l’ordine di Asclepio di redigere un diario dei sogni (*HL* II, 2), le continue prescrizioni terapeutiche che egli riceve in sogno stravolgono totalmente la sua giovane esistenza e lo conducono ad affidarsi totalmente al nume che egli ha eletto a «governatore della propria vita»³⁶⁴.

L’ipocondriaco Aristide soggiorna a Pergamo inizialmente per due anni (143-145 d.C.), periodo che egli definisce in modo interessante «καθέδρα» (*HL* II, 70)³⁶⁵, «an unusual term for either a medical or religious retreat, the word was common for the coveted chairs of rhetoric in the major cities of the Greek world»³⁶⁶. In effetti, sembra che Aristide, scegliendo questo termine, voglia suggerire che nell’ozio e nel ritiro egli abbia riscoperto la sua professione,

³⁵⁸ Petsalis-Diomidis 2010, p. 137.

³⁵⁹ Traduzione di Nicosia.

³⁶⁰ Nicosia 1984, p. 224.

³⁶¹ Israelowich 2012, p. 31.

³⁶² Festugière 1960, p. 100.

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ Nicosia 1984, p. 15.

³⁶⁵ Petsalis-Diomidis 2010, p. 113.

³⁶⁶ Downie 2013, p. 15.

ovvero la “vocazione” a parlare in pubblico³⁶⁷. Egli si tratterrà al sacrario complessivamente per diciassette anni, sia pur con qualche pausa³⁶⁸, dato che per tutto questo tempo Asclepio gli ha garantito la sua protezione. Ad accompagnarlo è Zosimo, l’istitutore a cui più di tutti Aristide è affezionato³⁶⁹, e qui si sottopone a diversi tipi di terapie, sia di tipo fisico che di tipo psicologico, apprezzando però solo piccoli miglioramenti al suo stato di salute, senza che i disturbi che lo affliggono lo lascino mai completamente.

Di grandissimo giovamento (specie a livello psichico) è per lui il conforto della comunità terapeutica di Pergamo, da cui si sente ampiamente supportato³⁷⁰. Ogni mattina egli ha la possibilità di raccontare i propri sogni agli interpreti e agli altri pazienti, e di confrontarsi con loro, non molto diversamente da quanto accade in Oriente in quei monasteri in cui si pratica lo Yoga del Sogno³⁷¹. Come ricordato però, ogni *Asklepieion* è non solo un santuario incubatorio ma al contempo un centro pulsante di vita intellettuale. A beneficiarne dunque non è unicamente l’identità di devoto e di mistico di Aristide, ma anche quella di retore. Qui infatti ripensa in termini religiosi anche la sua formazione di sofista, componendo essenzialmente eulogie per il suo nume tutelare. La comunità intellettuale di Pergamo è per lui anche uno stimolo a riprendere l’antico spirito ‘competitivo’: Aristide non perde mai l’occasione, nei *Discorsi Sacri*, di ribadire che il modo che ha Asclepio di manifestarsi a lui è ben diverso dalle modalità con cui appare nei sogni degli altri devoti e che il rapporto intrattenuto con lui ha una natura particolare e speciale³⁷². Al contempo, il dio legittima continuamente i suoi desideri di onnipotenza³⁷³: la notte gli permette di conversare con gli imperatori; lo rassicura dicendogli di essere migliore di Demostene e di essere al contempo Platone e Tucidide³⁷⁴. Di per sé, tale «therapeutic competition» (Petsalis-Diomidis) non è nulla di particolarmente strano; è anzi un fenomeno che si registra con una certa frequenza negli *Asklepieia*, e in modo particolare a Pergamo. Ciò che però merita attenzione è la logica con cui si manifestano i sintomi della malattia psicosomatica di Aristide: in altri termini egli non può, né inconsciamente vuole guarire del tutto³⁷⁵, dal momento che senza le inesistenti malattie e la loro guarigione miracolosa, ottenuta attraverso autopunizioni e severe espiazioni, egli rischierebbe di compromettere quell’equilibrio precario faticosamente venutosi a creare. «His illness gave sense to his life. He enjoyed his bad

³⁶⁷ Cox Miller 1996, p. 230.

³⁶⁸ Cfr. Behr 1968, *passim*.

³⁶⁹ Behr 1968, p. 41.

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ Norbu 1993, p. 15 e *passim*.

³⁷² Petsalis Diomidis 2010, p. 145.

³⁷³ Nicosia 1984, p. 27.

³⁷⁴ Dodds 1993, pp. 41-42.

³⁷⁵ Festugière 1960, p. 86.

health»³⁷⁶: Aristide è infatti ossessionato dai suoi disturbi ed è profondamente convinto che la sofferenza fisica sia in tutto e per tutto la chiave del suo successo³⁷⁷. La malattia ha di fatto diversi vantaggi, mentre essere curati significa non poter più godere della compagnia del dio, non poter indulgere nell'autocommiserazione senza provare sensi di colpa. D'altro canto, ancora oggi gli *ex voto* ai santuari mariani che testimoniano un miglioramento sono di gran lunga di più di quelli che al contrario raccontano una totale remissione dei disturbi³⁷⁸.

Il processo trasformativo è dunque completo: Aristide ha attuato «una sorta di sacralizzazione della propria vita e della propria arte»³⁷⁹, al punto di consacrarsi totalmente ad Asclepio ricevendo in sogno il nome di «Teodoro», “dono del dio” (*HL IV*, 53). Ciò contrasta ampiamente con quanto affermato da Aristotele nella *Poetica*, secondo cui il suffisso “-doro” nel nome “Teodoro” non sarebbe significativo (1457a 12-14); l'accettazione di un nuovo nome lo consacra definitivamente a una nuova identità di devoto, non diversamente da quanto accade nei testi cristiani di primo e secondo secolo³⁸⁰. Egli non si pone unicamente solo come “dono del dio” ma anche, specularmente, come “dono a dio”, dove l'offerta votiva ad Asclepio è essenzialmente il «corpo fisico».

Al decimo anno di malattia, grazie ai due grandi ‘catalizzatori’ dei sintomi fisici – Asclepio e la comunità di Pergamo – Aristide inizia a sentirsi meglio, anche a seguito di alcuni viaggi nei luoghi in cui per la prima volta si erano manifestate le prime avvisaglie del disturbo³⁸¹. Aristide si dedica quindi a trionfali *tournee* oratorie in Asia, in Grecia e forse anche in Italia, esibizioni di cui si perde ogni notizia dopo il 180 – sono i primi anni del principato di Commodo³⁸². In tutti questi anni, Aristide non ha mai smesso di coltivare con estrema attenzione il rapporto con Asclepio³⁸³: dinanzi al clamoroso fallimento dei medici, egli non gli ha dedicato soltanto il corpo, ma anche qualsiasi scelta di vita.

Il dio guaritore compare quasi ogni notte per correggere il regime di vita del retore secondo modalità apparentemente arbitrarie e addirittura opposte rispetto a quanto suggerito dai medici. Nessuno potrebbe servirsi dei *Discorsi Sacri* come un «ricettario» di terapie, dal momento che i “miracoli” che salvano costantemente Aristide sono strettamente personali³⁸⁴ e possono essere oggi studiati in qualità di fenomeni psichici con l'ausilio degli strumenti offerti dalla

³⁷⁶ Horstmanshoff 2004, p. 287.

³⁷⁷ Behr 1968, p. 46.

³⁷⁸ Villa 1989, p. 134.

³⁷⁹ Nicosia 1984, p. 27.

³⁸⁰ Petsalis-Diomidis 2010, p. 132.

³⁸¹ Nicosia 1984, p. 31.

³⁸² Ivi, p. 33.

³⁸³ Ivi, p. 31.

³⁸⁴ Petsalis-Diomidis 2010, p. 135.

psicoanalisi³⁸⁵. Nel rapporto con il dio-terapeuta, Aristide ha trovato un modo per tornare a essere parte del mondo; ma questo esito, che non consiste in una vera guarigione ma nel raggiungimento di un equilibrio statico e nel controllo dei sintomi della malattia psichiatrica, implica una serie di rinunce, conduce Aristide a una «profonda incapacità di amare»³⁸⁶ e di ottenere delle soddisfazioni estranee al campo del successo retorico che – beninteso – è tanto straordinario da echeggiare fino alla corte imperiale.

Asclepio è giunto a stravolgere totalmente la vita di Aristide, per iniziarlo a un rapporto personale e diretto con lui. Come sappiamo, ogni forma di iniziazione comincia con una «morte»: il superamento di questo stadio di annullamento dell'Io conduce però a una nuova vita, a una trasformazione radicale, a un rinnovamento in tutto e per tutto irreversibile: «L'iniziazione è (...) un'esperienza di morte, o, meglio, è l'emozione stessa del morire»³⁸⁷. Nel citare il filosofo Musonio, il retore scrive: «Recidi la parte morta della tua anima, e conoscerai il dio» (*HL*, VI, 2-3). Anche Aristide teme di doversi annullare per sempre – e come vedremo più diffusamente in seguito, questa fobia nasce da ragioni legate alla frammentazione dell'identità personale e alla mancata accettazione di norme di natura sociale. I sintomi di questo «disturbo d'ansia generalizzato» si manifestano soprattutto a livello corporeo e colpiscono, classicamente, la respirazione e la digestione; a una prima lettura, i *Discorsi Sacri* non sarebbero dunque che il resoconto compiuto dei suoi malanni («an astonishing psychosomatic history»³⁸⁸). Tra l'altro, lo stesso Marco Aurelio nei suoi scambi epistolari col maestro Frontone sembra preoccupato per la salute del proprio corpo, e non è da escludersi che la patologia più diffusa all'epoca fosse davvero l'ipocondria³⁸⁹. A ben vedere, però, le «epinitidi» di Aristide rappresentano non solo la storia dei sintomi di un nevrotico, ma anche (e molto di più) quella dell'iniziazione di uno «sciamano», il cui collegamento personale con Asclepio decide giorno per giorno della sua esistenza. «Aristides became an initiate into Asklepiian ways as into a mystery religion. Its practice became his life»³⁹⁰.

Elio Aristide è un retore, un paziente, ma anche un iniziato a un'alterità; egli «coltiva in se stesso l'ideale di un eroe iatromantico, iniziato ai misteri da un dio che lo sceglie»³⁹¹. È proprio la dimensione del misticismo a caratterizzare la simbiosi con la divinità filantropica, e Aristide è consapevole di essere profondamente mutato dopo l'incontro con lei³⁹²: «Quasi come in un

³⁸⁵ Downie 2013, p. 25

³⁸⁶ Villa 1989, p. 141.

³⁸⁷ Susanetti 2017, pp. 20-21.

³⁸⁸ Cfr. Tick 2001.

³⁸⁹ Villa 1989, p. 138.

³⁹⁰ Cfr. Tick 2001.

³⁹¹ Villa 1989, p. 143.

³⁹² Guidorizzi 1988, p. 177.

rito di iniziazione («σχεδὸν γὰρ ὡσπερ ἐν τελετῇ») compii dunque tutti questi atti, con un misto di speranza e di paura» (*HL* II, 28). Ancora: «Quale essere umano è capace di esprimere tutto ciò a parole? Ma chi è un iniziato («εἰ δέ τις τῶν τετελεσμένων ἐστίν») sa e comprende» (*HL* II, 33). Lonnoy giustamente mette in luce altri aspetti lessicali legati all'iniziazione nei *Discorsi Sacri*, mostrando l'alternanza di un campo semantico legato alla paura e all'angoscia («φόβος», «ἀγωνιᾶν», «φρικώδης», «ἔκπληξις», «δεδιέναι») e un altro, complementare, legato alla gioia incontenibile («ἀγαθὴ ἐλπίς», «ἡδονή», «ἐνθυμεῖσθαι», «χαίρειν», «ἐν εὐκόλοις εἶναι»), osservando tra l'altro delle similitudini interessanti con le *Metamorfosi* di Apuleio³⁹³. Secondo Pernot, sarebbe l'ineffabilità della manifestazione di Asclepio a portare Aristide al paragone tra l'esperienza onirica e l'iniziazione³⁹⁴. Di fatto, però, Aristide sembra del tutto persuaso di essere un iniziando, al di là della semplice similitudine retorica; lo stesso titolo della sua *Traumbiographie*, «Discorsi Sacri», si riallaccia in modo piuttosto palese alla dimensione dei Misteri, dal momento che «ἱερὸς λόγος» starebbe a indicare «a sacred legend justifying a rite of special worship, such as (...) a ceremony of initiation»³⁹⁵.

Ci si potrebbe domandare in che senso Asclepio possa rappresentare una divinità di natura iniziatica, se il suo culto è aperto a tutti coloro che hanno bisogno di una guarigione³⁹⁶. Vanno dunque chiariti due fatti. Da un lato, abbiamo evidenze -perlopiù di natura epigrafica- dell'esistenza di riti di iniziazione per Asclepio³⁹⁷. In secondo luogo, al di là della metafora retorica³⁹⁸, frequente anche nel resto delle orazioni, Aristide tiene spesso a precisare di essere depositario di un rapporto speciale ed esclusivo con Asclepio, imparagonabile a quello che possono avere altri devoti. A pensarci, la religione di quest'epoca ha una serie di caratteristiche che vanno nella direzione di una devozione personale, della consapevolezza del 'peccato', dell'ossessione della morte³⁹⁹. Non stupisce allora che Aristide, in nessun aspetto un'eccezione alla regola, abbracci una forma evidente di «enoteismo»: pur accettando l'esistenza di altre divinità, egli accorda la preferenza a un dio in particolare che semplicemente risulta più potente degli altri⁴⁰⁰.

³⁹³ Lonnoy 1986, p. 44. Il linguaggio iniziatico è in realtà comune a una fenomenologia complessa, di cui Apuleio è rappresentante ma di cui non è ovviamente l'unica voce. Si considerino da questo punto di vista il lessico platonico o il fr. 178 Sandbach di Plutarco.

³⁹⁴ Cali 2006, p. 186.

³⁹⁵ Downie 2013, p. 51; Festugière 1960, p. 88; si confronti anche con Pausania (VIII 15, 3).

³⁹⁶ Petsalis-Diomidis 2010, p. 130.

³⁹⁷ Israelowich 2012, p. 166.

³⁹⁸ Behr 1968, p. 107: «Rhetoric was pure and sacred like a mystery religion and (...) the orator was a mystes, an initiate into it».

³⁹⁹ Horstmanshoff 2004, p. 285

⁴⁰⁰ Ivi, p. 287.

Aristide dimostra di aver intrapreso, nel nome di Asclepio, un sentiero che conduce a una vera e propria forma di «sciamanesimo». Esso si articola in un'alternanza non contraddittoria tra una totale dipendenza dal principio divino e una rinnovata acquisizione di un senso di autosufficienza. «This ambivalent sense of submission and power is integral to the status of a prophet»⁴⁰¹. Egli non si racconta mai in modo esplicito come uno sciamano o un profeta, ma in un passo dei *Discorsi Sacri* egli descrive una crisi dovuta alla malattia secondo coordinate riconoscibilmente proprie di un delirio mistico (*HL III, 17*):

Poi – era già il tramonto, o poco più tardi – alla febbre si aggiunse una convulsione che non si può né descrivere né concepire: il mio corpo subiva stratte in tutte le direzioni, e le ginocchia spinte verso l'alto andavano a sbattere contro la testa, e le mani non mi riusciva di tenerle ferme, ma si abbattevano pesantemente sul collo e sul volto, e il petto veniva spinto in fuori mentre la schiena si incurvava a sua volta come vela piegata dal vento. Non v'era parte del corpo che stesse ferma (...) L'agitamento era sommo, e indicibile la tortura dei dolori che non mi consentiva di resistere in silenzio (...)

Il furore entusiastico cessa poi improvvisamente a seguito dell'obbedienza a una prescrizione onirica, in cui Asclepio chiede al suo devoto di pregare alla statua di Zeus presso la casa degli istitutori. La scena non è quella di una mania profetica, ma il lettore colto evidentemente può riconoscere il fatto che la malattia, così come la terapia, rappresentino due facce della stessa medaglia: il favore del dio⁴⁰².

In conclusione, ci si potrebbe domandare se le epifanie di Asclepio, il misticismo e lo sciamanesimo del suo devoto, i continui miracoli che costellano i *Discorsi* non siano semplicemente frutto degli studi retorici di Aristide. In altre parole, come possiamo essere certi che la sua opera onirica non sia autenticamente una «ὄνειροπολεσχία»? Con le parole di Lipka: «Are the *Hieroi Logoi* an epideictic exercise?»⁴⁰³. Ma non si può dubitare di un istante della buona fede di Aristide⁴⁰⁴: nella sua vanità, nel suo egotismo, riconosciamo un'esperienza tutta umana; con qualche esagerazione, certamente, e con qualche rielaborazione. Aristide non avrà sognato notte per notte il dio, ma avrà interpretato i propri sogni come ordini divini. A sostegno di tale ipotesi è l'analisi degli «ιάματα» già discussi e l'esistenza di resoconti individuali, in larga misura provenienti dall'Egitto, del tutto simili alla storia devozionale di Aristide. Il confronto con iscrizioni, papiri e manoscritti provenienti da parti diverse del mondo antico e da differenti periodi storici non possono dunque che condurci a leggere i *Discorsi Sacri*⁴⁰⁵, di cui

⁴⁰¹ Petsalis-Diomidis 2010, p. 135.

⁴⁰² Ivi, p. 136.

⁴⁰³ Lipka 2022, p. 177.

⁴⁰⁴ Festugière 1960, p. 97.

⁴⁰⁵ Lipka 2022, pp. 178-179.

ci accingiamo a trattare più nel dettaglio nel capitolo seguente, come il racconto di una storia di devozione che, al di là di qualche abbellimento retorico, corrisponde all'autentico sentire di un'anima umana.

2.2 Un'«autobiografia religiosa»: gli *Hieroi Logoi*

I *Discorsi Sacri* rappresentano l'esito letterario in prima persona di una storia, durata anni, tra un devoto e la sua divinità protettrice. L'opera, di difficile lettura, richiede un'attenta analisi da molti punti di vista: il suo carattere eccentrico è stato talmente divisivo, nella storia degli studi, da condurre i filologi a soluzioni interpretative addirittura contraddittorie⁴⁰⁶ e da schierare gli studiosi in due gruppi, quello di coloro che danno enfasi soprattutto alla dimensione retorica dell'opera (come Downie) e quello di chi propende per una lettura più spiritualistica (come Petsalis-Diomidis)⁴⁰⁷.

Conviene dunque accettare l'esistenza di un certo margine di incertezza, che sarà da considerarsi come un vero e proprio «errore sistematico» all'interno della nostra indagine. L'obiettivo sarà comunque quello di dar conto della genesi e della composizione dei *Discorsi*, e di tentare di metterne in luce le caratteristiche precipue.

Il primo elemento su cui fare chiarezza è indiscutibilmente il titolo, che nelle traduzioni europee rischia di essere talvolta mal interpretato. Oggi gli studi internazionali tendono a mantenere inalterato il nome greco del testo («Ἱεροὶ λόγοι»), per evitare di caricare di un senso diverso quello che «ἱερὸς λόγος» assume in greco. Quelli di Aristide non sono, in realtà, dei veri e propri «discorsi» o «discours», per quanto in italiano o in francese l'effetto distorsivo sia in un certo senso esorcizzato⁴⁰⁸ – non però, del tutto eliminato: bisogna guardarsi infatti dall'enfatizzare eccessivamente l'aspetto meramente retorico⁴⁰⁹, dal momento che non siamo di fronte ad allocuzioni pubbliche⁴¹⁰. Ben più pericolosa è la traduzione inglese («The Sacred Tales») dove il termine «tales» evoca la dimensione del racconto infantile o suggerisce un'idea di apocrifo⁴¹¹. Aristide con “discorso sacro” non intende né l'una né l'altra cosa: l'espressione designa infatti la nascita di una leggenda («lore») legata a una o più manifestazioni divine, che conducono l'uomo a uno stato di coscienza più elevato⁴¹². Da un lato, dunque, il retore recupera le tradizioni iniziatiche connesse alla leggenda della fondazione dei Misteri («the dynamics between revelation and secrecy»⁴¹³); dall'altro, però, rivisita in chiave più moderna l'accostamento di due termini complementari, combinando originalmente la dimensione

⁴⁰⁶ Nicosia 1984, p. 37.

⁴⁰⁷ Tagliabue 2016, p. 126.

⁴⁰⁸ Petsalis-Diomidis 2010, p. 4.

⁴⁰⁹ Downie 2013, p. 5.

⁴¹⁰ Dodds 1993, p. 40.

⁴¹¹ Petsalis-Diomidis 2010, p. 4.

⁴¹² Festugière 1960, p. 88.

⁴¹³ Israelowich 2012, p. 21.

dell'esperienza spirituale («τὰ ἱερά») e quella della ragione umana («λόγοι»)⁴¹⁴ che si esprime nella scrittura («the connection between texts and books; the interplay between oral and written traditions»⁴¹⁵). Il titolo dunque cerca di manifestare il preciso intento dell'autore di dare un resoconto dell'inesprimibile e dell'illimitato mediante l'inevitabile finitudine della mente.

Questa speciale relazione scritta nasce in prima istanza a partire da un ordine di Asclepio (*HL* II, 2) e occupa il retore dal 170 d.C. circa⁴¹⁶:

Ciò che in verità posso dire è che fin dall'inizio il dio mi ordinò di registrare i miei sogni – e questo fu il primo dei suoi comandamenti. Registravo dunque i miei sogni, e quando non potevo farlo di mio pugno, li dettavo (...) limitandomi a mettere a posto, per così dire, la mia coscienza nei confronti del dio; e ciò, come ho detto a causa della mia debilitazione fisica.

Il risultato consiste in un insieme piuttosto caotico di carte e appunti, per un totale di 300.000 righe di «cronaca notturna» (*HL* II, 3). Vi compaiono descrizioni oniriche, visioni, profezie, terapie, ordini di Asclepio; Aristide definirà questa prima bozza non stilisticamente limata con il termine di «ἀπογραφή», “trascrizione” (*HL* II, 8). Si tratta di un diario onirico a tutti gli effetti; è anche un testo ibrido, dal momento che contiene la descrizione degli effetti positivi delle terapie consigliate dal dio⁴¹⁷. Secondo Percy, Aristide allude a questa redazione anche quando usa il plurale «διφθέραι» (*HL* II, 3)⁴¹⁸. Questa sterminata raccolta di informazioni provenienti dal mondo onirico viene in seguito parzialmente perduta a causa di un «trambusto domestico»⁴¹⁹ e quando Aristide, spronato nuovamente dal dio (ma anche dai suoi amici) si accinge a farne materia letteraria, non ha a disposizione tutte le memorie oniriche da consultare per poter lodare adeguatamente il suo nume tutelare. Ci sono buone probabilità che Aristide abbia inventato o comunque romanizzato questo dettaglio, dal momento che il *topos* dell'«originale perduto» è diffusissimo nella letteratura dell'epoca⁴²⁰.

Nonostante lo smarrimento del materiale letterario di partenza, il retore accetta comunque di tentare l'impresa di una «διήγησις» (*HL* I, 3), confidando nei propri ricordi e nell'immane supporto di Asclepio. Israelowich fa notare che nonostante diversi studiosi (come Quet o Swain) si siano interrogati sul senso della memoria nella composizione dei *Discorsi*, nessuno di loro si sia posto il problema del suo ruolo nella fase di recupero dei sogni. Potremmo legittimamente

⁴¹⁴ Petsalis-Diomidis 2010, p. 122; Downie 2013, p. 5.

⁴¹⁵ Israelowich 2012, p. 21.

⁴¹⁶ Si veda Israelowich 2012, pp. 14-15 per un'analisi della datazione.

⁴¹⁷ Downie 2013, p. 43.

⁴¹⁸ Percy 1988, p. 381.

⁴¹⁹ Dodds 1993, p. 40.

⁴²⁰ Downie 2013, p. 43.

domandarci se e in che modo la “censura onirica” freudianamente intesa possa aver condotto il sofista a una parziale o totale ‘riscrittura’ delle trame dei sogni⁴²¹, specie a distanza di anni. La questione è complessa, ma dobbiamo tenerne conto.

Il risultato finale consiste dunque in cinque «λόγοι», a cui si aggiunge l’inizio di un sesto, interrotto a quanto pare dalla morte dell’autore. Con una battuta, Nicosia afferma che «fra tanti sovrumani poteri Asclepio non possedeva quello – umano – della chiarezza espositiva»⁴²². In effetti, il lettore si ritrova sinceramente un po’ spaesato dall’apparente assenza di coesione interna. I sei discorsi sembrano del tutto slegati tra di loro, e come risultato danno inevitabilmente l’impressione di essere «un’accozzaglia di eventi storici e fatti quotidiani, miracoli, veri o presunti, malattie, cure, farmaci, bagni, viaggi, e sogni soprattutto, non sorretta da alcuna interna coerenza, e ingarbugliata da continue ripetizioni, e riprese, e rinvii interni»⁴²³. La disarticolazione del discorso è per di più aggravata da una sintassi faticosa e talvolta inesatta⁴²⁴, per quanto Festugière non manchi di elogiare Aristide anche in quest’opera così particolare: «[His] style (...) is (...) always delightful, because it is the work of a born writer (...) Aristides is like Cicero, whose great speeches may bore us, while his letters never fail to charm»⁴²⁵.

Sarà dunque vitale tentar di comprendere quale sia il rapporto sussistente tra i quaderni («ἀπογραφή») ⁴²⁶ e lo scritto finale («διήγησις»), oltre che le motivazioni che hanno condotto Elio Aristide a propendere per questo tipo di narrazione, in apparenza spezzata e confusa. A una lettura superficiale, infatti, il testo può apparire un vero e proprio ginepraio di eventi, oggetti, profezie, malattie e relative cure; se però stiamo a Filostrato, il retore non accettava l’idea di improvvisare e per questo si sottoponeva a un ossessionante lavoro di *labor limae* (VS II, 9, 583 Kayser). In definitiva, «Aristides must be very proud of this work»⁴²⁷, ma non si può prescindere dal comprenderne il modo.

Prima però di tentare di offrire qualche risposta, è bene considerare il tema fondativo di questo scritto, che è quello onirico. Nei *Discorsi Sacri* infatti compaiono all’incirca 130 sogni che Asclepio ha mandato ad Aristide tra il 130 e il 171 d.C.⁴²⁸. Sono state tradizionalmente individuate diverse tipologie di *acta nocturna* in cui si addensa l’attività oniropoietica di Aristide: «sogni d’angoscia, di appagamento di desideri (...) e sogni con raccomandazioni

⁴²¹ Israelowich 2012, p. 17.

⁴²² Nicosia 1984, p. 35.

⁴²³ Ibidem.

⁴²⁴ Ibidem.

⁴²⁵ Festugière 1960, p. 87.

⁴²⁶ Che compaiono nei seguenti luoghi testuali: HL I, 3; II 2-3; II, 8; III 26; III 30; IV 25.

⁴²⁷ Israelowich 2012, p. 13.

⁴²⁸ Percy 1988, p. 377.

divine»⁴²⁹. Nella prima tipologia, ad esempio, rientrano visioni terrificanti, in cui il retore è aggredito in una galleria da dei briganti armati di pugnale (*HL I*, 22) oppure naufraga miseramente nel mare in tempesta (*HL III*, 3). Nella seconda categoria, invece, si possono ascrivere quelle visioni che Dodds «con impazienza chiama “sogni di un patetico megalomane”»⁴³⁰. Di notte l’oratore vede Lisia (*HL IV*, 59), Sofocle (*HL IV*, 60-61), Platone (*HL IV*, 57) e i grandi autori, nell’annoverarlo nella loro schiera, «sembrano rispondere alle esigenze di un delirio compensatorio»⁴³¹. Come già illustrato, poi, egli parla con gli imperatori (ad esempio in *HL I*, 23) e persino viene informato di essere destinato a essere sepolto accanto alla tomba di Alessandro Magno (*HL*, IV 48-49) – perché, se il condottiero macedone rappresenta il più grande leader di tutti i tempi, Aristide non può che essere il miglior retore mai esistito. Tutti questi sogni sono facilmente spiegabili con un approccio di tipo psicoanalitico e del resto ci danno un *feedback* relativo alla buona fede dell’autore. La terza tipologia di sogni, invece, comprende i mistici incontri con Asclepio, suo protettore: da lui riceve continuamente consigli e rivelazioni. Secondo Dodds, è possibile che spesso Aristide si trovasse in uno stato di *trance*, anziché in uno stato onirico propriamente detto⁴³² e su ciò torneremo più avanti nell’affrontare il concetto della «liminalità» nei *Discorsi Sacri*. Martin ha definito quest’ultima macro-sezione come quella dei «sogni oracolari»; Aristide ne offre anche una riflessione teorica⁴³³, in modo in molto cursorio, proprio all’inizio della sua opera (*HL I*, 3):

Non v’è giorno o notte della mia vita che non offra materia di scrittura, se un qualche testimone avesse voluto registrare gli avvenimenti, o narrare gli interventi provvidenziali del dio: tante sono state le rivelazioni che egli mi ha fatto, ora con la propria manifesta presenza, ora attraverso l’invio di sogni.

Aristide sembra tra l’altro non tener conto del grande sforzo con cui l’onirocritica greca aveva tentato di mettere ordine tra i molti termini adatti a indicare la percezione onirica⁴³⁴. Artemidoro, negli stessi anni, cerca di raggiungere una certa precisione lessicale nell’onirologia⁴³⁵; Aristide, invece, si limita a pensare ai sogni (anche quelli oracolari) come semplice «emanazione di Asclepio»⁴³⁶. A queste tre macro-categorie si dovrebbero poi aggiungere i sogni legati ai problemi contingenti e agli stimoli del corpo⁴³⁷.

⁴²⁹ Harris 2013, p. 128.

⁴³⁰ Ibidem.

⁴³¹ Villa p. 1989, 135.

⁴³² Dodds 2009, p. 160.

⁴³³ Martin 1987, p. 67.

⁴³⁴ Nicosia 1984, p. 39.

⁴³⁵ Cfr. Martin 1987; Cfr. Kessels 1978, pp. 174 e seguenti.

⁴³⁶ Nicosia 1984, p. 39.

⁴³⁷ Guidorizzi 1988, p. 182.

La presenza così importante e ricorrente delle manifestazioni oniriche è imprescindibile, innanzitutto per giustificare – a un primo livello – la disarticolazione della dimensione del tempo all’interno del testo. Come l’inconscio umano procede «in parallelo», così la «διήγησις» di Aristide desidera essere mimetica di un certo tipo di fenomenologia onirica («l’analogia e l’associazione memoriale costituiscono i fondamentali principi organizzatori di tutta la narrazione»⁴³⁸). Ciò implica che – sempre ammesso che Aristide sia in buona fede – un riordino perfetto di ciò che potevano contenere gli originali «quaderni» di «ἀπογραφή» sia semplicemente estraneo al progetto del retore. Egli piuttosto vuole restituire il senso di un’esperienza⁴³⁹; chi poi desideri consultare i contenuti esatti di ciascun sogno, può riferirsi direttamente all’«ἀπογραφή» (*HL* II, 3).

Come primo obiettivo, Aristide vuole rendere la propria esperienza umana, articolata a un livello di realtà differente da quello razionale, una vera e propria aretologia di Asclepio, del tutto simile agli «ιάματα» di Epidauro. Con una differenza sostanziale, però: mentre infatti gli *ex voto* dei pellegrini immortalano un unico miracolo di Asclepio, la sua «διήγησις» vuole raccontare i continui prodigi di cui egli è reso oggetto⁴⁴⁰. È nella dimensione onirica – dove il retore è in grado di scendere di vari livelli, secondo il fenomeno che Freud ha definito «sogno nel sogno» – che Aristide fa esperienza del divino; l’unico modo per tentare di dar conto ai suoi ascoltatori di cosa ciò possa significare è attingere direttamente a quella stessa dimensione esperienziale. Al contempo, non solo sarebbe materialmente impossibile, ma non avrebbe nemmeno senso tentare di riportare precisamente ogni singolo sogno, dato che l’obiettivo ultimo di Aristide è raccontare ai suoi uditori la maestà di Asclepio, non consegnare loro un documento privato.

Vi è però anche un altro proposito, implicitamente connesso all’aretologia di Asclepio, nella redazione dei *Discorsi Sacri*: il desiderio di auto-approvazione retorica di Aristide. Il sofista, in cerca della propria identità, è considerabile in più punti della sua opera come un «doppio di Asclepio» e i due talvolta non sono facilmente distinguibili⁴⁴¹ (*HL* IV, 50): ecco che l’elogio al dio appare specularmente come un elogio a se stesso. Se, in linea con l’enoteismo di Aristide, Asclepio è “l’Unico” («εἷς»), a sua volta il retore è il suo devoto per eccellenza, il suo discepolo; non mancano, tra l’altro, episodi in cui egli è in grado di guarire altre persone o di porre fine a delle sciagure, come fosse una sorta di emanazione di Asclepio sulla terra⁴⁴². Da questo punto

⁴³⁸ Nicosia 1984, p. 36.

⁴³⁹ Downie 2013, p. 46: «The point of the *suggraphê* is not to replace but to make sense of the *apographê*».

⁴⁴⁰ Guidorizzi 1988, p. 176.

⁴⁴¹ Lipka 2022, p. 176.

⁴⁴² Nicosia 1984, p. 50.

di vista, la retorica, intesa come la capacità di padroneggiare il linguaggio, non è altro che una disciplina spirituale, che se correttamente appresa è in grado di conferire poteri occulti. Nel mondo antico, da Gorgia in avanti, il sofista è spesso caratterizzato come uno sciamano⁴⁴³: non mancano casi di retori che siano in grado di prevedere il futuro, o accusati di far parte di ordini esoterici. In età tardoantica, questo fenomeno assume una particolare rilevanza⁴⁴⁴. Per Petsalis-Diomidis, il retore nei *Discorsi Sacri* si presenta come nuovo modello vincente del *pepaideumenos*, che non può prescindere da un contatto personale con il divino⁴⁴⁵: i *Discorsi Sacri* avrebbero dunque l'obiettivo di fornire questo nuovo paradigma religioso. Downie offre invece una lettura completamente diversa, più materialistica ma sicuramente complementare: l'auto-approvazione nell'opera deriverebbe piuttosto dal fatto che il sofista si dimostra talmente abile da riuscire a riprodurre attraverso il linguaggio l'evanescenza dei sogni⁴⁴⁶, in modo non dissimile da quanto teorizzato da Sinesio⁴⁴⁷. Nell'uno e nell'altro caso, i *Discorsi* sono un'opera sì aretologica, ma anche di grande autopromozione, e il linguaggio è la matrice in cui si costituiscono gli obiettivi del testo. La sua oscurità è probabilmente voluta ma, come già ricordato, «chi è iniziato, sa e comprende» (*HL* II, 33).

Chiariti gli obiettivi del testo, veniamo al problema del «genere» letterario. Con buona probabilità, è da ritenere che l'opera di Aristide non sia del tutto un *unicum*: «We find in Egypt, already in the mid-second century BCE, various individuals who, like Aelius Aristides, painstakingly document their dreams for later consultation with a dream-expert or other private use»⁴⁴⁸. Questi scritti appaiono praticamente sempre sotto forma di diario⁴⁴⁹. Il fatto che non possediamo una grande quantità di controesempi di questo tipo di produzione non deve indurci a credere che Aristide si sia avventurato in un'impresa letteraria così dirimpente nei confronti di una tradizione aretologica già consolidata. «Although it is dangerous to draw conclusions *ex silentio*, it is noteworthy that no such negative reactions to the *Hieroi Logoi* occur in Graeco-Roman antiquity; on the contrary Philostratos and Libanios comments are wholly laudatory»⁴⁵⁰. Possiamo altresì ipotizzare che lo stesso Sinesio abbia tratto proprio dai *Discorsi Sacri* alcune nozioni importanti per i suoi scritti sui sogni, come l'idea della redazione del diario onirico⁴⁵¹. Castelli sostiene quindi che la composizione dei *Discorsi* sia occulta esclusivamente per i

⁴⁴³ Pernot 2006, p. 246.

⁴⁴⁴ Ibidem.

⁴⁴⁵ Petsalis-Diomidis 2010, p. 129.

⁴⁴⁶ Harris-Holmes 2008, p. 116.

⁴⁴⁷ Susanetti 1992, pp. 28-29.

⁴⁴⁸ Lipka 2022, p. 178.

⁴⁴⁹ Ibidem, nota 37.

⁴⁵⁰ Petsalis-Diomidis 2010, p. 2.

⁴⁵¹ Susanetti 1992, p. 176.

moderni e cita Boulanger, il quale scorgeva come modello di questo tipo di scritti le aretalogie epigrafiche, caratterizzate da un «cumulo di illustrazioni dall'intento probatorio»⁴⁵². Da quest'angolo di osservazione, può risultare allora illuminante un papiro di II secolo d.C. definito «aretalogia di Imouthes – Asclepio» (*POxy* 1391), trovato a Ossirinco. Il narratore di questa storia, quasi certamente romanzata, racconta di essersi recato su ordine del dio in un santuario di Asclepio (quasi certamente quello di Imhotep presso Saqqâra) per potervi praticare l'incubazione alla presenza della madre⁴⁵³. Questo papiro mostra alcune evidenti analogie rispetto ai *Discorsi Sacri*, che possono dunque servirci per inquadrare correttamente l'opera di Aristide nel suo contesto. In primo luogo, sia il retore di Seconda Sofistica che l'autore del papiro affermano di aver iniziato a scrivere soltanto dopo ripetute sollecitazioni da parte del dio Imhotep-Asclepio (Imhotep è il volto egizio di Asclepio). Secondariamente, entrambi i testi sostengono di essere la «riscrittura» di un documento precedente: nel caso dell'aretalogia di Imouthes, si tratta di una traduzione di un primo racconto egizio; nel caso invece dei *Discorsi Sacri*, Aristide afferma di aver desunto da un'originaria «ἀπογραφή» una «διήγησις». Infine, nell'uno e nell'altro caso leggiamo di libri e opere scritte apparse in sogno⁴⁵⁴. Tutto ciò porterebbe a pensare che Aristide avesse in mente un disegno letterario preciso; quantomeno, egli avrà letto alcuni resoconti diffusi nella sua contemporaneità, da cui avrà desunto la *facies* retorica dei *Discorsi Sacri*.

Dal momento che di per sé gli «Ἱεροὶ λόγοι» non sono probabilmente un'opera del tutto inclassificabile come a lungo si è creduto, occorre cercare di capire meglio quale struttura essi presentino e in modo particolare come si debba intendere il loro apparente caos compositivo. Se Aristide ha voluto «ἄγειν... εἰς μέσον» le proprie memorie oniriche, egli avrà certamente pensato a una modalità retoricamente adatta allo scopo: ha dunque più senso cercare di capire quale sia la cifra compositiva di quest'opera più che limitarsi a bollare le sue carte come «delirio ipocondriaco e autoreferenziale»⁴⁵⁵. Occorre dunque tenere a mente alcuni aspetti importanti. I *Discorsi Sacri*, come detto, sono definibili come un particolare sottogenere dell'aretalogia, ma in essi concorrono anche elementi dell'autobiografia⁴⁵⁶ e soprattutto dell'epidittica: l'obiettivo formulato dallo stesso Aristide è infatti quello di lodare Asclepio («a narrative of redemption»⁴⁵⁷). Tuttavia, è autoevidente il fatto che i *Discorsi Sacri* non abbiano pressoché niente del normale discorso oratorio; non per questo il retore Aristide rinuncia ad argomentare.

⁴⁵² Castelli 2009, p. 416.

⁴⁵³ Renberg 2017, p. 631.

⁴⁵⁴ Percy 1988, p. 378.

⁴⁵⁵ Come intende per esempio Behr 1968, n. 10, p. 118.

⁴⁵⁶ Cfr. Lipka 2022; si veda anche Israelowich 2012, p.24 e segg.

⁴⁵⁷ Israelowich 2012, p. 29.

L'autore sospende il sillogismo per adottare una tecnica diversa, più cara all'inconscio, che è quella della ripetizione⁴⁵⁸, tra l'altro mimetica delle fonti epigrafiche ricordate nei capitoli precedenti, soprattutto a proposito di Epidauro e di Pergamo.

Una grande questione, comunque inaggirabile e che ha fortemente messo in difficoltà gli studiosi, è la presenza di due diversi prologhi all'interno dei *Discorsi Sacri*. L'uno lo si legge all'apertura dell'opera (*HL I*, 1) mentre l'altro segna l'inizio del secondo *Discorso Sacro*. I due prologhi ripetono pressoché le stesse tematiche, anche nel medesimo ordine: 1) impossibilità della mente umana di cogliere il senso di eventi tanto grandi; 2) rifiuto di ascoltare gli amici che incoraggiano l'autore a sobbarcarsi l'impresa; 3) constatazioni relative alla registrazione dei sogni; 4) cedimento di Aristide e inizio della composizione⁴⁵⁹. Affinità linguistiche e contenutistiche permettono addirittura di leggere i due prologhi in parallelo. Questo ha condotto i filologi a pensare che «there was some lapse of time and attention between Aristides' composition of the first *Logos* and his return to the project (...) with *HL II*»⁴⁶⁰. Tiziano Dorandi è tornato sul tema e ha dato una lettura importante, su cui la critica si è interrogata a lungo. Per lo studioso, il primo «λόγος» non sarebbe stato scritto da Aristide in persona, ma sarebbe stato redatto da uno dei suoi studenti, che avrebbe avuto accesso alle carte dopo la sua morte⁴⁶¹. Un anonimo avrebbe dunque, in un momento imprecisato, recuperato le bozze dei *Discorsi Sacri* connettendole tra loro con qualche frase di sutura. Tra le altre cose, avrebbe recuperato qua e là delle frasi di Aristide assemblandole in ciò che conosciamo come “primo proemio”, con l'intenzione di inserire questo *collage* nella versione finale del testo⁴⁶²: «Si tratta (...) di un 'patchwork' di frammenti diversi (...) che si conservano fra le carte di Aristide e che erano stati recuperati dopo la sua morte e riorganizzati»⁴⁶³. Due sono i principali argomenti che adduce Dorandi per supportare questa tesi: l'eterogeneità dei temi trattati nel primo *Discorso Sacro* e la ripetitività ai limiti della coincidenza con il prologo del secondo. In questo modo, il primo prologo risulterebbe soltanto una bozza («Dorandi [...] proposes that the first prologue was only a draft»⁴⁶⁴). Tuttavia, moltissimi studiosi respingono questa teoria. Downie, ad esempio, ha dichiaratamente espresso alcune perplessità: «His argument (...) is difficult to accept»⁴⁶⁵. Con lei concorda più recentemente anche Aldo Tagliabue. Lo studioso, in modo molto acuto, non solo sostiene che a Dorandi siano sfuggite anche importanti differenze tra i prologhi (come

⁴⁵⁸ Castelli 2009, p. 415.

⁴⁵⁹ Dorandi 2005, p. 62.

⁴⁶⁰ Downie 2013, p. 38.

⁴⁶¹ Cfr. Dorandi 2005.

⁴⁶² Ivi, pp. 65-66.

⁴⁶³ Ibidem.

⁴⁶⁴ Downie 2013, p. 49.

⁴⁶⁵ Harris-Holmes 2008, p. 116.

la presenza del tema della memoria nel secondo), ma osserva altresì che i *Discorsi Sacri* fuoriescono nella loro generalità dai normali schemi dell'organizzazione retorica. Segue che essi non possano essere giudicati secondo i normali criteri di coesione e coerenza testuale⁴⁶⁶.

L'assenza di questi criteri e la loro sostituzione con un impianto analogico-memorialistico, che lascia largo spazio al riemergere del magma dell'inconscio, fa sì che il racconto non proceda affatto in senso lineare, ma piuttosto «circolare, anzi spiraliforme»⁴⁶⁷. È dunque molto più giovevole un approccio al testo di tipo narratologico che storicistico⁴⁶⁸. Del resto, è lo stesso Aristide a mettere la sua opera sul piano della «διήγησις»; l'autore, che non ci offre quasi mai riflessioni dottrinali sul funzionamento del sogno, invece «manifesta a più riprese una certa consapevolezza metanarrativa»⁴⁶⁹ e sembra del tutto al corrente dello scarto tra vita e scrittura. L'originalità e l'autenticità dei *Discorsi*, la loro pretesa di essere definiti 'letteratura' non scaturiscono dal loro aspetto esteriore, quanto piuttosto da ciò che implica la loro composizione: «A sophisticated narrative self-consciousness»⁴⁷⁰.

Tagliabue ha dato una convincente interpretazione dei *Discorsi* nella loro globalità, partendo da Dorandi e riferendosi a categorie di tipo narratologico. Egli cerca di dimostrare che l'opera di Aristide si può distinguere in due macro-sezioni: il primo *Discorso* e i *Discorsi* II-VI. La prima sezione è da intendersi sostanzialmente come il «diario onirico» del retore; la seconda, invece, come una «narrativa su Asclepio».

Veniamo alle caratteristiche del primo «λόγος». In esso predomina la «forma sequenziale», cioè un tipo di narrazione che tiene conto in modo tutto sommato lineare della dimensione del tempo; per definizione, un diario è caratterizzato da alcuni «day-by-day markers»⁴⁷¹ (ad esempio, in *HL* I, 5-6: «ἤν μὲν γὰρ Ποσειδεῶν μήν»; «δωδεκάτη δὲ τοῦ μηνός»; «τῆ ὑστεραίᾳ»). Nel primo proemio (*HL* I, 1), ad esempio, Aristide scrive:

Penso proprio che terrò il mio discorso alla maniera dell'Elena di Omero. Costei dice infatti di non poter riferire «tutte quante le imprese del tenace Odisseo», ma sceglie, mi pare, una sola delle sue azioni e la racconta a Telemaco e a Menelao.

Nell'evocare Elena come un narratore selettivo, addirittura inaffidabile («unreliable»), Aristide cerca di sottolineare le potenzialità del linguaggio, che sono distintamente umane:

⁴⁶⁶ Tagliabue 2016, p. 129.

⁴⁶⁷ Castelli 2009, p. 405.

⁴⁶⁸ Ivi, p. 199.

⁴⁶⁹ Ivi, p. 405.

⁴⁷⁰ Pearcy 1988, p. 379.

⁴⁷¹ Tagliabue 2016, p. 133.

selezione e organizzazione⁴⁷². Da questo punto di vista, la differenza tra «ἀπογραφή» e «διήγησις» viene completamente a sfumarsi⁴⁷³. Il focus è quasi interamente sullo stesso Aristide, che si identifica non solo con Elena, ma anche con Odisseo, non solo per il proprio auto-percepito eroismo intellettuale e fisico⁴⁷⁴, ma anche perché, come il figlio di Laerte, egli si accinge ad attraversare il «mare» dei ricordi e a tentare la disperante impresa di venirne a capo sotto la protezione di una divinità⁴⁷⁵. Il nome di Asclepio è presente soltanto due volte (in *HL* I, 23 e *HL* I, 38); di contro, «the narrator is Aristides and can be classified as an “experiencing I”»⁴⁷⁶. In secondo luogo, l’interpretazione dei sogni in questa sezione è caratterizzata da un certo grado di incertezza e di apertura alle loro analisi, per esempio in *HL* I, 7; in un altro passo, Zosimo fa notare al retore di aver sbagliato a comprendere il significato della visione (*HL* I, 27).

La prospettiva è totalmente rovesciata nei *Discorsi* II-VI. Qui, «the distinction between *apographê* and *diêgêsis* becomes sharper»⁴⁷⁷: ognuno di questi tra l’altro ha una precisa struttura tematica, e in un certo senso può esser letto indipendentemente⁴⁷⁸. Ecco che «the second prologue offers not so much a new beginning, as a reorientation»⁴⁷⁹: al diario subentra infatti una riflessione retrospettiva su eventi passati. Innanzitutto, alla «forma sequenziale» subentra il concetto di «forma spaziale» («spatial form»). Grethlein ha applicato quest’idea, inizialmente di pertinenza dei racconti, a qualsiasi forma di narrativa; la si può definire come l’insieme delle tecniche che il narratore ha a disposizione per sovvertire le sequenze cronologiche (ad esempio sospendendo la coordinata temporale, riordinando gli eventi in modo originale o ripetendoli più volte)⁴⁸⁰. Ecco che Elio Aristide annulla ad esempio la coordinata-tempo («ὄ τι μὲν δὴ πρῶτον τῶν ὄνειράτων ἀφίκετο [...] ἀμήχανον εἰπεῖν ὑπὸ πλῆθους ἐτῶν», *HL* IV, 15); si limita a usare «markers» temporali piuttosto generici, come «μετὰ δὲ ταῦτα» o non li inserisce affatto; impiega le figure della ripetizione, della giustapposizione, dell’analessi⁴⁸¹. In secondo luogo, a un “Io esperiente” subentra un “Io guidato da Asclepio”: il dio entra prepotentemente nel testo, ne dirige gli eventi («Aristides leads his readership to believe that the chief narrator of the *Sacred Tales* is Asclepius, rather than Aristides

⁴⁷² Downie 2013, p. 53.

⁴⁷³ Percy 1988, p. 381.

⁴⁷⁴ Downie 2013, p. 54.

⁴⁷⁵ Petsalis-Diomidis 2010, p. 111.

⁴⁷⁶ Tagliabue 2016, p. 131.

⁴⁷⁷ Percy 1988, p. 382.

⁴⁷⁸ Downie 2013, p. 45.

⁴⁷⁹ Ivi, p. 49.

⁴⁸⁰ Tagliabue 2016, p. 127; Percy 1988, p. 384.

⁴⁸¹ Tagliabue 2016, p. 134.

himself»⁴⁸²). Infine, l'interpretazione dei sogni sfuma, perché il dio dà ordini molto chiari e sono piuttosto i compagni di Aristide a condurlo verso cattive analisi delle sue visioni notturne (*HL* II, 72).

Dobbiamo dunque pensare che la prima parte, per le sue caratteristiche intrinseche (forma sequenziale, immedesimazione in Aristide, incertezze interpretative), conduca il lettore a rivivere la tensione e a percepire *suspense* nello sviluppo del plot narrativo. La seconda, che ne è un rovesciamento, vuole ottenere l'effetto opposto, cioè quello di uno scioglimento della *Spannung*⁴⁸³, al fine di rassicurare i lettori circa l'esito favorevole degli interventi divini. Semplificando, l'«ἀπογραφή» corrisponde intuitivamente alla nostra nozione narratologica di *fabula* e quella di «διήγησις» a quella di «intreccio»⁴⁸⁴: «The *apographê*, at its best, is a catalog of experience. The *suggraphê*, on the other hand, is Aristides' attempt to make sense of that experience»⁴⁸⁵. Ecco allora che in II-VI, ove domina la «διήγησις», la forma spaziale ha l'obiettivo di introdurre i lettori «to perceive features of the god's transcendent time»⁴⁸⁶. Come afferma Percy, questo tipo di narrativa ha l'obiettivo ultimo di rappresentare gli spostamenti e le condensazioni comuni ai sogni e ai miracoli⁴⁸⁷; il rifiuto di una pura e semplice 'riscrittura' degli appunti equivale a un rifiuto di pretese di realismo nella narrazione⁴⁸⁸, perché Asclepio si pone al di là di questa dimensione: «The crucial point is not that the narrative is sequential (...) but that it is atemporal, comprehending the divine perspective of eternity»⁴⁸⁹. I *Discorsi Sacri*, dunque, non sono affatto un esercizio di *mimesis*⁴⁹⁰.

L'eccezionalità documentaria dei *Discorsi* nell'ambito della letteratura antica sul sogno non è dunque da intendersi esclusivamente nei suoi aspetti più contenutistici, ma va apprezzata anche per la straordinaria modernità della sua costruzione. Nei capitoli successivi cercheremo di esaminare i temi più salienti che emergono (o forse ri-emergono) dalla *Traumbiographie* del sofista Aristide.

⁴⁸² Israelowich 2012, p. 21.

⁴⁸³ Così anche in Israelowich 2012, p. 12.

⁴⁸⁴ Percy 1988, p. 382.

⁴⁸⁵ Downie 2013, p. 42.

⁴⁸⁶ Tagliabue 2016, p. 128.

⁴⁸⁷ Percy 1988, p. 379.

⁴⁸⁸ Ivi, p. 383.

⁴⁸⁹ Downie 2013, p. 51.

⁴⁹⁰ Israelowich 2012, p. 21.

CAPITOLO III: I NODI PRINCIPALI DEI *DISCORSI SACRI*

3.1 Teofanie. Il «numinoso» nei *Discorsi Sacri*

3.1.1 *L'enateismo di Aristide*

Si può senz'altro affermare che l'«enateismo» di Aristide si dia come la manifestazione di un politeismo eclettico («eclectic polytheism»)⁴⁹¹. Benché la luce di Asclepio finisca per occultare la presenza delle altre divinità, nei *Discorsi Sacri* la fenomenologia del numinoso non si limita alle epifanie del dio di Pergamo. Aristide mostra un'autentica devozione anche nei confronti di molte altre divinità del pantheon greco, che egli tra l'altro «allarga» abbracciando forme di culto non tradizionali, come nel caso di Iside e Serapide. Il retore, tuttavia, non si pone mai il problema di sistematizzare il suo pensiero in ambito teologico, di dare una gerarchia alle divinità che egli venera, nemmeno quando in sogno ottiene da parte loro delle «rivelazioni»⁴⁹². Dovremo dunque tentare di ricostruirne una logica per poter passare a esaminare quattro tipologie di teofanie nei *Discorsi Sacri* (esperienza premorte, visione dell'aldilà, metamorfosi divina, rivelazione filosofica) e successivamente cercare di comprendere quale tipo di conseguenze la personalissima religiosità di Aristide possa portare con sé.

Aristide, come sappiamo, è legatissimo alla figura di Asclepio, che più volte l'ha salvato e protetto; non stupisce che il suo nome sia statisticamente quello più ricorrente in tutti i *Discorsi Sacri* (compare per una quarantina di volte). Non dobbiamo tuttavia cadere nella tentazione di ritenere che il sofista scuota in maniera tanto intensa la tradizionale gerarchia tra divinità. Zeus rimane infatti al primo posto⁴⁹³ («this theological ranking is kept surprisingly intact»⁴⁹⁴): nell'orazione lui dedicata si legge che egli è il creatore di tutto («Ζεὺς τὰ πάντα ἐποίησε») e che può persino controllare il futuro (43.7-13). La sua teofania non è frequente, dal momento che il suo immenso potere si esplica attraverso le altre divinità (43, 25; «he delegates his power»⁴⁹⁵). Da questo punto di vista, Zeus rappresenta una fonte da cui scaturiscono gli interventi dello stesso Asclepio e di Apollo suo padre («καὶ Ἀπόλλων ἀνθρώποις χρησιμωδεῖ

⁴⁹¹ Behr 1968, p. 148.

⁴⁹² Ibidem.

⁴⁹³ Parker 2016, p. 81.

⁴⁹⁴ Behr 1968, p. 151.

⁴⁹⁵ Ibidem.

Διὸς νημερτέα βουλήν, καὶ Ἀσκληπιὸς ἰᾶται», 43.25). A volte, nei *Discorsi Sacri*, Zeus viene definito «σωτήρ» come Asclepio (*HL III*, 39) oppure è chiamato «Zeus-Asclepio»; e ciò è perfettamente in linea con la religiosità pergamena. Il sincretismo è però in Aristide soltanto apparente. L'identificazione tra il padre degli dei e il nume guaritore era molto sentita a Pergamo, ma soltanto a livello di élite intellettuale, dal momento che la stragrande maggioranza delle iscrizioni pervenuteci sono dedicate semplicemente ad Asclepio, a testimoniare come i pellegrini di estrazione più umile non condividessero questo nuovo culto sincretico⁴⁹⁶. Aristide però, non ignora il problema teologico di identificare un dio con il proprio nonno⁴⁹⁷ ed elabora una sorta di «matrice divina universale» che permette di conciliare l'esistenza di una mente ordinatrice e il tradizionale politeismo. Di fatto, Zeus rappresenta quel raggio di luce che scomponendosi attraverso il prisma del reale nei suoi vari colori si manifesta, agisce e opera attraverso i volti delle altre divinità. Ciò giustifica la sua sostanziale assenza nei *Discorsi Sacri*. Egli viene nominato soprattutto in riferimento al suo tempio pergameno, o a quello di “Zeus Olimpico”⁴⁹⁸, ma lascia ad Asclepio il compito di guidare il sofista in ogni istante della vita. Di conseguenza, non v'è contraddizione ogniqualvolta Aristide chieda l'intervento di divinità diverse da Asclepio, attribuisca epiteti quale «σωτήρ» anche ad Apollo (*HL IV*, 32), divinità imprecisate (*HL III*, 7) e Zeus (*HL III*, 39), oppure quando egli abbia la sensazione di vedere più divinità allo stesso tempo (*HL II*, 18; *HL III*, 46): si tratta infatti della medesima energia divina che all'essere umano, nella sua finitezza, compare secondo modalità diverse. Il politeismo di Aristide è da intendersi come uno «spazio vettoriale», dove una singola unità può generare infinite combinazioni. Quando Aristide invoca Asclepio come «εἶς» (*HL IV*, 50-51), il retore intende dire che egli è «unico nella sua specificità», e non «unico dio in assoluto»⁴⁹⁹, giacché Asclepio è di per sé il tipo di manifestazione dell'Assoluto che egli riesce a percepire in modo particolarmente distinto. L'incontro con la divinità è dunque l'incontro con una sorta di «archetipo», e manca di confini veramente commensurabili. Segue che anche le manifestazioni oniriche degli dei siano cangianti e ubiquitarie: «In the rhetor's view, it is the more universal concept of social interaction with the divine (θεία ὁμιλία) that renders him superior to his fellow patients»⁵⁰⁰.

⁴⁹⁶ Nicosia 1984, p. 197, nota 66.

⁴⁹⁷ Parker 2016, p. 85.

⁴⁹⁸ Nicosia 1984, p. 190, nota 16 per i riferimenti.

⁴⁹⁹ Parker 2016, p. 83.

⁵⁰⁰ Lipka 2022, p. 175.

3.1.2 Esperienze premorte

Non tutti i sogni dei *Discorsi Sacri* in cui compaiono divinità sono “epifanici” nel senso stretto del termine – quelli che C. G. Jung definirebbe «sogni archetipici, che (...) possiedono una particolare numinosità»⁵⁰¹. Anzi; i sogni epifanici sono sorprendentemente rari nei *Discorsi Sacri* e rappresentano all’incirca un decimo del totale⁵⁰². A volte il dio (Asclepio in particolare) si limita a rassicurare Aristide, e nella figura della divinità vediamo essenzialmente tratti caratteriali del retore. Altre volte il sofista chiama in causa divinità come Zeus, Dioniso, Nemese e non precisati “dei dell’Oltretomba” che effettivamente rivelano qualcosa, ma non sempre è palmare la modalità con cui essi si manifestino⁵⁰³. In compenso, però, non mancano esperienze di segno opposto, lontane dalla quotidianità e dai «residui diurni». È il caso dell’unica autofania di Atena nei *Discorsi Sacri* (*HL* II, 41), avvenuta in condizioni di premorte («a near-death experience»⁵⁰⁴). Aristide teme di trovarsi ormai alla fine: è sul suo letto e ha la sensazione di essere un’altra persona. Gli pare di sognare («ἔδοξα δὲ ὡς ὄναρ»). A un certo punto, Asclepio lo rivoltò bruscamente dall’altra parte del giaciglio e gli si materializza la dea:

Mi appare Atena con l’egida in mano, in tutto simile, per bellezza, grandezza e sembiante, alla statua di Fidia che si trova ad Atene (ἡ Ἀθηνᾶ φαίνεται τὴν τε αἰγίδα ἔχουσα καὶ τὸ κάλλος καὶ τὸ μέγεθος καὶ σύμπαν δὴ σχῆμα οἷα περὶ ἡ Ἀθήνησιν ἢ Φειδίου). La sua egida emanava un profumo soavissimo, e sembrava fatta di cera, ed era anch’essa di meravigliosa bellezza e grandezza. La dea appariva soltanto a me (ἐφαίνετο μὲν δὴ μόνῳ), standomi di fronte nel punto da cui meglio potevo vederla (ὡς κάλλιστα ἔμελλεν ὄψεσθαι); ma io la indicavo (ἐπεδείκνυν) ai presenti – c’erano due miei amici, e la nutrice – gridando e chiamando Atena per nome, e dicendo che lei era proprio lì davanti e mi parlava, e mostrando l’egida (βοῶν καὶ ὀνομάζων τὴν Ἀθηνᾶν ὅτι ἐστήκοι τε αὐτῆ ἀπαντικρὺ καὶ διαλέγοιτο καὶ τὴν αἰγίδα ἀπεδείκνυν). Ma quelli non sapevano che fare, ed erano in imbarazzo, e temevano che io stessi delirando, fino a quando non si accorsero che le forze mi ritornavano, e sentirono anch’essi le parole che io sentivo dalla dea: mi richiamava alla memoria l’*Odissea* (...) e diceva che quelle non erano favole (...); dovevo perciò tenere duro, perché io ero proprio Odisseo e Telemaco al tempo stesso, e lei non poteva mancare di soccorrermi.

⁵⁰¹ Cfr. Jung 1997.

⁵⁰² Lipka 2022, p. 173. Ricorriamo in questo lavoro alle medesime categorie individuate da R. Otto (1917) per poter definire un’esperienza «numinosa»: *tremendum, mysteriosum, fascinans*. Tali coordinate si riscontrano in relativamente pochi sogni, come ad esempio in *HL* IV, 50 (rispettivamente: tricefalia di Asclepio; trasformazione del dio e celebrazione dei misteri; gioia incontenibile di Aristide). La maggior parte delle esperienze oniriche dei *Discorsi Sacri* raffigurano sì il divino, ma non possono essere definite “numinose”. Ad esempio in *HL* IV, 11 la teofania si limita alla comunicazione di una terapia: «Poi il dio mi disse che dovevo, in sostituzione della sepoltura, cospargermi di polvere bianca, come si fa nelle palestre (...) e ancora, che dovevo fare il bagno nell’acqua fredda».

⁵⁰³ Lipka 2022, p. 174.

⁵⁰⁴ Harris-Holmes 2009, p. 88.

Non serve aggiungere che Aristide si salverà grazie a questo intervento divino. Gli studiosi hanno definito questa apparizione «explicitly epiphanic in the traditional mode»⁵⁰⁵ e Platt prende spunto da questa visione per parlare più precisamente di «agalmatophany»⁵⁰⁶: in effetti, spesso gli dei sembrano apparire al retore sotto forma di statua (altrove anche in *HL* III, 47 e *HL* IV, 50). La studiosa sottolinea poi la dimensione visiva dell'esperienza e così anche Israelowich, che ha parlato di «visual theology», ma anche di «visual language and visual imagery»⁵⁰⁷, elementi che certamente concorrono a creare una dimensione ecfrastica secondo la definizione di Elio Teone («λόγος περιηγηματικὸς ἐναργῶς ὕπ' ὄψιν ἄγων τὸ δηλούμενον», *Prog.* 118.7-8). Tagliabue ha notato però che in Aristide le teofanie non avvengono soltanto secondo un codice visuale («purely visual») ma anche cinestetico («kinesic style»), il che permette di offrire ai destinatari dei *Discorsi Sacri* un'esperienza multisensoriale, dove al centro sta il corpo dell'esperiente⁵⁰⁸: in questo passo sono coinvolti attivamente il senso dell'olfatto (il profumo), dell'udito (il grido; le parole della dea) – e se vogliamo, anche quello del tatto, nel momento in cui Asclepio ribalta il retore dall'altra parte del letto. Non sono poi mancate nella storia degli studi considerazioni retoriche di ogni tipo, e si sono riconosciuti i debiti omerici nei confronti di questa descrizione: Atena appare secondo i tipici “segnali” con cui compaiono gli dei negli *Inni Omerici* (bellezza, magnificenza, fragranza), e Aristide vede la dea in stato di veglia, esattamente come Achille nel primo libro dell'*Iliade*⁵⁰⁹. Tuttavia finora la critica sembra non aver tentato di dare un'interpretazione tanatologica al passo, considerandolo solamente come una sorta di esercizio di «ἐκφρασις». Non dovrebbe invece sfuggire la portata psicologico-spirituale questa esperienza.

Rileggendo il testo e avvalendoci delle più moderne considerazioni in campo psichiatrico, possiamo riconoscere molti dei principali fenomeni che avvengono in una *near-death experience* (NDE). Ovviamente, il prerequisito perché essa possa compiutamente manifestarsi è l'esperire una condizione liminare tra la vita e la morte, condizione che Aristide non manca di sottolineare («mi fu annunciato che presto sarei morto», *HL* II, 39; «era veramente la fine» *HL* II, 40). Il retore prova un'esperienza di non-località, o comunque avverte una forte sensazione di separazione dal proprio corpo⁵¹⁰ («conservavo la coscienza di me come se si trattasse di un altro», *HL* II, 40). Gli sembra di sognare, ma in realtà è sveglio. La letteratura psichiatrica conferma che effettivamente le NDE in cui il morente avverte una presenza spiritica

⁵⁰⁵ Downie 2013, p. 108.

⁵⁰⁶ Platt 2011, p. 262.

⁵⁰⁷ Israelowich 2012, pp. 177-178.

⁵⁰⁸ Cfr. Tagliabue 2016.

⁵⁰⁹ Petridou 2016, p. 177.

⁵¹⁰ Van Lommel 2011, p. 22.

o divina al suo capezzale (le cosiddette «deathbed visions») avvengono per lo più in condizioni di veglia («the dying person is awake»)⁵¹¹; talvolta però la persona non è in grado di stabilire se si trovi o meno in una fase di sogno⁵¹². Nel corso della NDE, appare al paziente una figura associata al suo credo religioso⁵¹³(«figures associated with one's religion are the most reported end-of-life experiences (ELEs) of dying persons»⁵¹⁴), che soltanto lui è in grado di vedere⁵¹⁵. Atena infatti compare al capezzale di Aristide, e unicamente il retore ne riconosce la presenza. Non mancano però casi nella letteratura scientifica in cui anche altre persone nella stessa stanza riescano a percepire l'entità, al di fuori del morente («shared visions»)⁵¹⁶. Segue che il momento in cui i compagni di Aristide percepiscono le parole della dea («τῶν λόγων ἤκουσαν ὧν ἤκουσα παρὰ τῆς θεοῦ») potrebbe non essere un semplice dettaglio esornativo o ecfrastrico. La teofania di Atena è poi estremamente reale, condividendo con le NDE la straordinaria vividezza («a vivid hallucination»⁵¹⁷) e il coinvolgimento di sensi diversi. La lettura di Tagliabue è corretta, ma tale descrizione non obbedisce esclusivamente a un fine di tipo retorico; vuole piuttosto richiamare una dimensione esperienziale, che di per sé è «ἐναργές». La dea rassicura quindi Aristide, svelandogli che continuerà a vivere grazie alla sua protezione: questo dettaglio può di fatto ricordare il frequentissimo *topos* dell'«ora che non è ancora giunta» e della «missione da compiere»⁵¹⁸. Il retore, al termine della teofania, inizia a sentirsi di nuovo bene. È stato dimostrato che «near-death experiences, or mystical experiences during encounters with death, are reported to have beneficial effects despite their phenomenologic similarity to pathological states»⁵¹⁹. Infine, Aristide torna più volte col ricordo a questa teofania, dicendosi riconoscente ad «Atena sovrana» per la sua intercessione (*HL* IV, 9) convinto che la sua manifestazione abbia concorso a salvarlo (*HL* V, 24-25), spostando il trapasso sul piccolo Ermia⁵²⁰ («NDEs are often profoundly life-changing»⁵²¹).

⁵¹¹ Claxton-Oldfield 2022, p. 3.

⁵¹² Ivi, p. 6.

⁵¹³ Cfr. Buer 2016.

⁵¹⁴ Claxton-Oldfield 2022, p. 1.

⁵¹⁵ Stafford Betty 2006, p. 38.

⁵¹⁶ Claxton-Oldfield 2022, p. 2.

⁵¹⁷ Stafford Betty 2006, p. 40.

⁵¹⁸ Van Lommel 2011, p. 24.

⁵¹⁹ Greyson 2003, p. 1649.

⁵²⁰ Csepregi 2011, p. 260.

⁵²¹ Stafford Betty 2006, p. 43.

3.1.3 Serapide e le porte dell'aldilà

In generale, però, le rivelazioni ottenute in *trance* o in stato di sogno contengono grandi rivelazioni, e non si limitano al personale quadro clinico di Aristide⁵²². Si consideri ora un altro tipo di teofania, in cui Serapide dischiude al retore le porte del mondo sotterraneo (*HL III*, 47-48):

Dopo la disgrazia di Zosimo (...) sognai che Serapide, assiso come nelle statue, con una specie di bisturi (σμίλην) in mano mi praticava un'incisione tutt'intorno al volto (περιτέμνειν μου τὰ κύκλω τοῦ προσώπου), proprio sotto [...], quasi a purificarlo dalle impurità riportandolo alla sua condizione normale. E così ebbi in seguito anche una visione da parte degli dei inferi: se avessi cessato di affliggermi a quel modo per i morti, sarebbe stato meglio per me.

Ma assai più impressionante (φορικωδέστερον) fu la visione che mi apparve qualche tempo dopo: vi erano le scale che delimitano il mondo sotterraneo da quello superiore, e il potere del dio che si estendeva su entrambi, ed altre cose che incutevano un senso di meraviglia e di sgomento, che forse non è neppure il caso di divulgare (οὐδὲ ῥητὰ). (...) Tali furono gli elementi di quella iniziazione (τοιᾶντα ἦν τὰ τῆς τελετῆς).

Serapide è estraneo al pantheon greco: si tratta di una divinità sincretistica di origine egizia, che Aristide incontra durante suo primo viaggio nelle terre dei faraoni (142 d.C.). È anche una divinità ctonia («he was conceived as ruler of dead and as an earth god»⁵²³). Plutarco lo relaciona ad Asclepio (*De Iside et Osiride*, 28) e in effetti sono molte le analogie tra i due. Tacito lo descrive come un fanciullo meraviglioso, sostenendo tra l'altro la sua perfetta coincidenza con il dio di Epidauro (*Historiae*, IV, 84-5). Con Asclepio Serapide condivide il simbolo del serpente, e come lui è accompagnato da una divinità minore simile a un nano, Arpocrate (corrispondente a Telesforo). Soprattutto, Serapide è un dio incubatorio dagli attributi iniziatici⁵²⁴, raffigurato nell'atto di appoggiare un dito alle labbra (*favere linguis*) per intimare il silenzio sui misteri. I talismani a lui dedicati ci insegnano tra l'altro che il dio viene spesso invocato nell'acclamazione «εἶς»⁵²⁵, secondo la stessa modalità con la quale Aristide invoca il Salvatore. Serapide però, a differenza di Asclepio, può concedere qualcosa che egli non può dare: «An after life»⁵²⁶. Asclepio, nonostante la sua origine ctonia, era stato punito da Zeus per avere riportato in vita i morti. Al contrario Serapide può promettere una nuova vita ai

⁵²² Festugière 1960, p. 95.

⁵²³ Meier 1963, p. 46.

⁵²⁴ Ivi, pp. 46-47.

⁵²⁵ Ivi, p. 48.

⁵²⁶ Behr 1978, p. 13.

suoi iniziati, come nel caso di Ade e Persefone nei Misteri Eleusini. Anch'egli infatti è un dio dell'Oltretomba – rappresenta la forma più moderna dell'antico Osiride.

Il sogno di Aristide presenta in effetti una serie di elementi che rimandano alla dimensione iniziatica: le visioni terrificanti, l'impossibilità di rivelare ogni cosa esperita, il nome stesso della «τελετή». «All in all, it is, I think, extremely hard for any student of the history of religions to deny the possibility that here we are, in fact, dealing not with a metaphorical use but with Aristides' appropriation of an actual initiation into a mysteric cult»⁵²⁷. Aristide si compiace quindi di essere stato scelto come depositario di una rivelazione oscura⁵²⁸, consistente in una sorta di rassicurazione («the liberation of the soul from its material constraints»⁵²⁹).

Si potrebbe pensare che questo sogno rievochi qualcosa che il retore ha vissuto in Egitto, o che sia modulato attraverso i ricordi di quel tempo. Il retore è attualmente afflitto dalla scomparsa di Zosimo (148 d.C.), e da quel momento non ha mai smesso di riflettere sul tema della sopravvivenza dell'anima dopo la morte. Secondo Behr, Aristide avrebbe addirittura percepito una sorta di “tradimento” da parte di Asclepio («Asclepius [...] now had in some way betrayed his protégé by not protecting the human being upon whom Aristides most depended»⁵³⁰) e sarebbe stato questo a volgerlo verso le divinità egizie, mosso da interessi escatologici; tale «infatuazione» sarebbe terminata nel 165 d.C., anno che avrebbe inaugurato un nuovo ritorno al Salvatore⁵³¹. Tutto ciò è certamente possibile. Behr e gli studiosi che condividono questa lettura sembrano però non aver notato che, poco dopo il racconto dell'autofania di Serapide, Aristide afferma: «Quelle immagini mi apparvero come segni particolari del favore di Asclepio». Successivamente si legge: «Mi veniva inoltre prescritto un sacrificio da rendere a Zeus (...) che fu tributato come se fosse di Serapide (ὡς τοῦ Σαράπιδος οὔσα) ma nello stesso tempo anche di Zeus» (HL III, 48).

Petridou coglie giustamente il coinvolgimento di Asclepio in questo sogno, coinvolgimento che non può essere ignorato: «Although chapter 48 focuses exclusively on Sarapis' oneiric intervention (...) Aristides deliberately alludes also to Asclepius' involvement»⁵³². Segue che Serapide possa essere riportato ad Asclepio, e quindi alla «matrice divina universale» senza che le due figure si sovrappongano, e senza gli onori a lui tributati confliggano con la devozione ad Asclepio. A sostegno di questa interpretazione è anche la presenza di Zeus, che abbiamo detto rappresentare il “principio di ordine cosmico” inteso nel suo «essere in potenza». In effetti il

⁵²⁷ Petridou 2017, p. 250.

⁵²⁸ Cfr. Quet 2018.

⁵²⁹ Petridou 2017, p. 254.

⁵³⁰ Behr 1978, p. 17.

⁵³¹ Sfameni Gasparro 2007, p. 69.

⁵³² Petridou 2017, p. 249.

sacrificio a lui dedicato è “come se fosse” al contempo per Serapide. Specularmente, Zeus riassume su di sé i connotati di Asclepio, nel sentire pergameno. Zeus, Serapide e Asclepio sono dunque volti complementari della medesima energia: ognuno di loro ha prerogative proprie; sono distinti, ma al contempo sono diversi. Asclepio non disvela ai suoi iniziati il mondo sotterraneo, perché la sua missione consiste nel curare gli uomini: in altre parole, egli è legato a questo mondo⁵³³. Serapide ne rappresenta il volto oscuro, ma non ne è una negazione, ne è piuttosto un complemento. Peraltro, la modalità di intervento chirurgico della divinità egizia sembra ricordare nel suo svolgersi la *Cronaca di Epidaurò*, dove spesso Asclepio interviene sulla testa del paziente con strumenti di taglio (per esempio gli «*ιάματα*» B1, B3; in A6 non vi è un taglio, ma un intervento con un filo, tutto intorno al volto): idealmente, le due divinità collaborano nella realizzazione dei medesimi obiettivi.

3.1.4 Una metamorfosi di Asclepio

Veniamo ora a due manifestazioni di Asclepio piuttosto coinvolgenti e tipicamente epifaniche, in cui il dio e il suo devoto si trovano in una condizione di unione profonda. La prima mostra una vera e propria trasformazione del suo aspetto nel corso della visione (*HL IV*, 50):

Dapprima la statua del dio mi apparve in forma tricefala, tutta circondata di fuoco, tranne le teste; quindi noi devoti ci disponevamo vicino ad essa, come quando si esegue il peana, ed io tra i primi; e a quel punto il dio ci fece cenno di uscire, assunte ormai le sembianze in cui viene raffigurato nelle statue. Tutti gli altri uscivano dunque, e anch'io mi voltavo per uscire, quando il dio con la mano mi fece cenno di rimanere. Colmo di gioia per quell'onore, e per il privilegio che egli mi accordava nei confronti degli altri, gridai: «Tu, l'Unico!» – riferendomi appunto al dio. Ed egli di rimando: «Tu sei l'Unico! (σὸ εἶ)». Queste parole, o signore Asclepio, valgono per me più di ogni vita umana (...)

L'elemento senza dubbio più interessante di questa epifania è la policefalia di Asclepio, dettaglio che Behr liquida molto velocemente: «The statue with three heads cannot be identified and should be assigned to the aberrancies of the dream world»⁵³⁴. In realtà, possiamo fare alcune considerazioni di carattere generale. La tricefalia nel mondo greco è comune a molte creature ctonie: Cerbero, Ecate⁵³⁵ e Tifone vengono spesso rappresentati a tre teste (a loro si aggiunge

⁵³³ Festugière 1960, p. 97.

⁵³⁴ Behr 1968, p. 158.

⁵³⁵ Particolarmente significativa un'ossidiana nera a scopo rituale, proveniente dall'Egitto, che la rappresenta tricolore. Si veda: Monaca 2017, p. 172.

talvolta il già citato Serapide). Tutti loro tra l'altro condividono con Asclepio la simbologia del serpente. Pure Aži Dahāka, creatura infernale della tradizione persiana, ha tre teste⁵³⁶. La medesima iconografia si riscontra anche nell'immaginario cristiano successivo: in alcune chiese medievali in Cappadocia, san Giorgio (a volte accompagnato da san Teodoro) viene raffigurato mentre uccide un serpente a tre teste⁵³⁷. Persino in tempi molto più recenti il demone Asmodeo appare tricefalico nel *Dizionario Infernale* di de Plancy⁵³⁸: sembra che questa creatura mantenga il ricordo di divinità precedenti, non diversamente dal caso di Pan, poi divenuto "il Diavolo"⁵³⁹.

Behr ha interpretato questo sogno in senso positivistico, limitandosi a vederne una funzione compensativa («Aristides is the best orator»)⁵⁴⁰. Ma dalle considerazioni precedenti segue che, nel sogno di Aristide, Asclepio si manifesti nella sua primigenia origine ctonia. L'acclamazione «εἶς» è poi connessa alle qualità soteriologiche di un dio e trova impiego in contesti iniziatici, come nel caso dei riti per Dioniso («εἶς Διόνυσος»)⁵⁴¹. Asclepio si presenta dunque nella sua forma originale proponendo un'iniziazione, cioè una morte e una resurrezione, cui solo Aristide è in grado di sottoporsi. Il concetto di «ὁμοίσις θεῶν», evidente nel testo e sottolineato nella risposta a specchio di Asclepio («σὺ εἶς»⁵⁴²), era tra l'altro stato sviluppato in quegli anni da molti filosofi medioplatonici, tra cui Albino⁵⁴³. Aristide ha un approccio empirico al suo misticismo, non teoretico-metafisico; tuttavia, in questo tipo di sogni, sembra molto influenzato da un certo tipo di platonismo di età imperiale. Tale visione può quindi facilmente leggersi assieme alla teofania di Serapide, essendo nella sua essenza trasformativo-iniziatica e certo non solamente psicologico-compensativa.

⁵³⁶ Stephens 2016, p. 207.

⁵³⁷ Ivi, 180-182.

⁵³⁸ De Plancy 1863, pp. 54-55.

⁵³⁹ Cfr. Hillman 1977.

⁵⁴⁰ Behr 1968, p. 158.

⁵⁴¹ Mitchell-Van Nuffelen 2010, p. 128.

⁵⁴² La medesima direzione platonica è seguita tra l'altro dal filosofo Plutarco (*De E Delph.*, 20): «Occorre, allora (...) che i fedeli rivolgano al dio il saluto e l'invocazione: 'Tu sei', o anche, per Zeus, come alcuni antichi dicevano: "Sei Uno!". Poiché la divinità non è moltitudine (...) Al contrario, l'Ente vuole essere uno» (Traduzione V. Cilento). Da quest'angolo di osservazione, il soggetto umano riconosce la sussistenza del dio nel quale si identifica in corrispondenza dell'irrelevanza della dimensione umana. In altre parole, il ricercatore viene a coincidere con l'oggetto della sua ricerca (cfr. Coomaraswamy 2017).

⁵⁴³ Downie 2013, p. 150, nota 56.

3.1.5 *In cammino verso Sirio*

Un altro sogno rivelatore è quello in cui Asclepio si presenta ad Aristide nell'aspetto di "Anima del Mondo" platonica:

Mi fece anche delle rivelazioni sulla propria natura (...) Quando feci il sogno, la stella del mattino stava sorgendo all'orizzonte, e mi sembrava di camminare per una strada attraverso la mia fattoria, con gli occhi fissi alla stella (δι' ἐμᾶντοῦ χωρίου προσορῶν τῷ ἀστέρῳ ἄρτι ἦκοντι). (...) Con me c'era Piralliano (...) esperto conoscitore dell'opera di Platone. Mentre camminavamo, nella quiete del mattino, un po' prendendolo in giro gli chiedevo scherzosamente: «Visto che siamo soli soletti, vuoi dirmi, per gli dei, perché voi seguaci di Platone vi date tante arie, e cercate di far colpo sulla gente (καὶ ἐκπλήττετε τοὺς ἀνθρώπους)?» (...) Egli mi ordinava di seguirlo prestando bene attenzione, e da quel momento lui camminava avanti, ed io gli tenevo dietro. E dopo aver fatto un po' di strada, levò in alto la mano a indicarmi un punto del cielo, e mentre me lo indicava disse: «Questo è ciò che Platone chiama "anima del mondo" (τοῦ παντὸς ψυχῆν)». Alzo gli occhi, e vedo in cielo l'Asclepio di Pergamo assiso in trono. E in quel preciso istante mi svegliai (...)

Petsalis-Diomidis osserva come l'elemento topografico sia indiscutibilmente centrale: assiso in cielo c'è l'Asclepio di Pergamo, quell'Asclepio rappresentato anche nelle monete e caratterizzato dal simbolismo cosmico presente nella cupola dell'*Asklepieion*⁵⁴⁴.

Come nel caso della teofania precedente, questo sogno sembra non essere ancora stato esaminato dalla critica nei suoi dettagli simbolico-iniziatici. L'immagine della stella, così ricorrente nel sogno, non può essere un semplice dettaglio scaturito dalla fervida immaginazione di Aristide.

Behr data il sogno all'agosto del 147 d.C.⁵⁴⁵ Se la collocazione cronologica del sogno è esatta, l'astro del mattino in questione potrebbe riferirsi non tanto a Venere, quanto a Sirio, che dopo essere scomparsa dal cielo a metà maggio, torna a risplendervi ai primi di agosto⁵⁴⁶. L'astrologo Efestione di Tebe (425 d.C.) ci informa che gli Egiziani attribuivano una grande importanza astrologica a questa stella⁵⁴⁷: il suo ritorno permetteva di sincronizzare il calendario lunare con l'anno solare⁵⁴⁸ e di prevedere le piene del Nilo. In Grecia si pensava che Sirio, emblema del calore e del fuoco, provocasse persino la febbre⁵⁴⁹, sintomo che poco dopo Aristide effettivamente lamenta (*HL IV*, 59). La stella però era carica anche di significati esoterici. È

⁵⁴⁴ Petsalis-Diomidis 2010, p. 201.

⁵⁴⁵ Behr 1968, p. 263.

⁵⁴⁶ Holberg 2007, p. 9.

⁵⁴⁷ *Ibidem*.

⁵⁴⁸ *Ibidem*.

⁵⁴⁹ *Ivi*, p. 16.

connessa a Iside⁵⁵⁰, divinità che ha un ruolo non trascurabile nei *Discorsi Sacri*, e alla fenice, mitico uccello rosseggiante capace di risorgere dalle ceneri, che accompagnava nel cielo il ritorno dall'aldilà della dea e del suo sposo Osiride⁵⁵¹. Vi è peraltro un altro elemento che potrebbe rimandare a Iside: prima di introdurre il sogno, Aristide discute un'altra visione in cui sente dire che la «Madre degli dei» si prenderà cura di lui (*HL IV*, 54). Sebbene la dicitura sia spesso attribuibile a Cibele⁵⁵², anche Iside, a partire dall'età ellenistica, è invocata con espressioni simili in inni e iscrizioni, in quanto dea nativamente legata alla fecondità⁵⁵³. Se così fosse, saremmo di fronte a un ennesimo contesto iniziatico di morte e resurrezione simbolica, che ad Aristide deriva dalla fede nelle divinità egizie.

L'altro elemento caratterizzante del sogno è la sua dimensione platonica. Asclepio viene presentato nel suo aspetto universale-cosmico, come Anima del Mondo, con preciso riferimento al *Timeo* (34b). Aristide non usa la terminologia specifica o i riferimenti del platonismo pergameno, ma sembra far riferimento a un certo orizzonte di pensiero che gli permette di accedere in modo speciale all'ordine cosmico e divino⁵⁵⁴. Per Giuliano l'Apostata, Asclepio è il custode della salvezza del mondo, il principio che armonizza gli elementi: è solo grazie a lui che dipendono la salvezza e la concordia dell'universo (*In Helium Regem*, 153b). Al contrario, in Elio Aristide lo sforzo teoretico è di gran lunga inferiore, perché egli può vantare un accesso diretto alla conoscenza del dio. Per il resto, però, il retore sembra condividere questa concezione universalistica, immanente e al contempo trascendente, dei poteri del Salvatore⁵⁵⁵. «It is also clear that he ultimately considers Plato totally compatible with his devotion to Asclepius»⁵⁵⁶, per quanto non risparmi critiche al fondatore dell'Accademia a proposito di retorica⁵⁵⁷. Aristide sembra qui voler mantenere uno specifico ruolo individuale per Asclepio. Tuttavia, con ogni probabilità, egli ha in mente divinità cosmica «Zeus-Asclepio», la quale che assomma in sé i poteri della «matrice divina universale». È ormai chiaro che la distanza dal platonismo sia veramente molto breve («The passage indicates Aristeides' invention, or acceptance, of a theology which culminated in the fully fledged Neoplatonic picture of Zeus as creator but beyond the world, and all lesser gods, emanations of Zeus»⁵⁵⁸).

⁵⁵⁰ Holberg 2007, p. 5.

⁵⁵¹ Ivi, p. 13.

⁵⁵² Nicosia 1984, p. 248, nota 86.

⁵⁵³ Cfr. Sfameni Gasparro 2007, pp. 68-69.

⁵⁵⁴ Downie 2013, p. 150, nota 56.

⁵⁵⁵ Israelowich 2012, p. 154.

⁵⁵⁶ Miletto 2017, p. 17.

⁵⁵⁷ Gigli Piccardi 1987, p.35.

⁵⁵⁸ Moignard 2020, p. 178.

3.1.6 Conclusioni

Concludendo questa breve disamina, la divinità di Asclepio verrà ampiamente ripresa e dibattuta nell'evoluzione del platonismo successivo, e spesso continuerà ad essere associata all'Anima del Mondo⁵⁵⁹. E per quanto Aristide venga successivamente attaccato da platonici quali Porfirio e Olimpiodoro⁵⁶⁰, è evidente che le sue teofanie, di natura iniziatica, hanno contribuito a stimolare la creazione di nuove teorie filosofiche. Come ha scritto Daria Gigli Piccardi, l'opera di Aristide «non è poi così lontana, come è sembrato a qualcuno, da quella trasformazione di pensiero che condurrà nel secolo seguente a Plotino»⁵⁶¹. La possibilità di riconoscere all'interno della “nebulosa teologica” di Aristide una matrice universale, che dalle stelle arriva a toccare le ultime propaggini del mondo, l'unità come principio ricorrente, la riscoperta della scintilla divina nell'essere umano e l'invito a “esperirla”, il concetto di Anima del Mondo, ebbene, tutto questo porta davvero a pensare che il retore non ci abbia lasciato memoria di “piccoli” ma di “grandi” sogni.

⁵⁵⁹ Cfr. Afonasin 2019.

⁵⁶⁰ Miletto 2017, p. 17.

⁵⁶¹ Gigli Piccardi 1987, p. 36.

3.2 Riscrivere l'identità. Aristide e la «lotta» con il maschile

3.2.1 «La cura di sé» e l'identità corporea

Al centro dei *Discorsi Sacri* si trova un corpo squassato dal dolore. L'inizio della sezione diaristica dell'opera (*HL I*) pone una grande attenzione all'identità fisica di Aristide, e narra gli avvenimenti legati al suo addome. È stato tuttavia dimostrato da Holmes che il corpo che il retore mostra ai suoi lettori con così tanta insistenza possiede una natura estremamente elusiva⁵⁶². Da un lato, il sogno permette di vedere in modo “trasparente” come la sofferenza si articola plasticamente all'interno degli organi vitali («προκεκυφὸς δὲ εἰς τὸ πρόσθεν ὀρφὴν τὰ κάτω τῆς κοιλίας ἀτοπώτερον διακείμενα», *HL I.8*). Dall'altro, però, il corpo rimane sempre un'entità sfuggente, in quanto esso rappresenta il luogo della frammentazione del Sé nelle sue varie componenti⁵⁶³. Ciò ci obbliga a riflettere sui motivi che concorrono a tale patologica scissione interiore e a domandarci quale sia (o quali siano), effettivamente, l'identità (o le identità) di Elio Aristide.

Nell'interpretazione di Foucault, durante i primi secoli dell'impero si sviluppò quella che il filosofo chiama «cura di sé», un atteggiamento mentale che consisteva nell'intensificazione e nella riscoperta del rapporto con se stessi⁵⁶⁴. Un'attenzione di natura “fisica” nei confronti del proprio corpo – la medicina aveva visto una straordinaria fioritura nei primi secoli dell'impero⁵⁶⁵ – e la riscoperta dell'amore nei confronti della propria identità implicavano anche una sorta di «astinenza» dai piaceri fisici. Tale forma di morigeratezza non si dava dunque come semplice esercizio di equilibrio morale, ma *stricto sensu* come esplorazione della dimensione privata.

Da questo punto di vista, i precetti di cura del corpo dello stoicismo di Seneca, Epitteto, Marco Aurelio, la medicina di Galeno, la drammatizzazione delle sofferenze nei *Discorsi Sacri* di Elio Aristide non sono altro che espressioni (talvolta molto diverse tra loro) di questo nuovo sentire. Si assiste allora alla riscoperta del valore individuale dell'esistenza. Il «controllo» del piacere e del dolore fisico è divenuto un parametro fondamentale per una corretta gestione del proprio rapporto mente-corpo. E il corpo gioca ora un ruolo inedito, di primaria importanza. Da questo angolo di osservazione, l'esperienza dei martiri, quella di Marco Aurelio e quella di Elio

⁵⁶² Harris-Holmes 2009, p. 85.

⁵⁶³ Ivi, pp. 81-113.

⁵⁶⁴ Foucault 1986, p.41.

⁵⁶⁵ Perkins 1995, p. 174.

Aristide si inseriscono in un unico tipo di sentire tardoantico, che può certamente risultare ai nostri occhi «nevrotico» o «morboso»⁵⁶⁶; ci dobbiamo tuttavia sforzare di comprenderlo e di contestualizzarlo all'interno del suo tempo. Siamo infatti di fronte a un *topos* di età imperiale dove la fissazione sul dolore fisico coesiste con la riscoperta del legame con il Sacro, in qualunque modo lo si voglia intendere (monoteistico, filosofico, enoteistico). E il corpo fisico è il *medium* in cui si inscrivono movimenti psichici e spirituali: «Divine power is focused and inscribed on the body in palpably material terms»⁵⁶⁷. Non siamo dunque di fronte a una rinnovata visione della realtà in senso materialistico o «positivistico»; si tratta al contrario di una modalità differente di vivere la dimensione spirituale, dove il rapporto con il divino non è sublimato, quanto piuttosto «somatizzato».

3.2.2 Il caso di Elio Aristide: il «dissidio» identitario

Veniamo al caso specifico di Elio Aristide. Anche nei *Discorsi Sacri* registriamo la medesima “intelaiatura psichica” dell'epoca: attenzione ossessiva verso il corpo, sofferenza fisica ostentata come motivo di vanto, abbandono incondizionato al divino. È però evidente che, a differenza di quanto avviene per altri personaggi contemporanei, l'Io di Aristide non è psicologicamente «integro», quanto piuttosto preda di forze occulte e misteriose che ne disarticolano l'unità. Solo Asclepio rappresenta una sorta di «collante psichico» che, tenendo insieme le parti del corpo di Aristide, permette al sofista di non collassare anche a livello mentale. La sofferenza del retore è innegabilmente ascrivibile a problemi di natura psichiatrica, e i sintomi della sua imprecisata malattia sono stati unanimemente interpretati come “psicosomatici”. Se volessimo dunque ricorrere a moderne categorie psicoanalitiche, potremmo dire che in lui arda un conflitto tra parti della psiche che inseguono obiettivi inconciliabili.

In effetti, non sono mancati tentativi di applicare la psicoanalisi (soprattutto di stampo freudiano) per tentare di individuare l'origine del male che attanagliava Aristide. La tentazione di psicoanalizzare questo paziente di II secolo d.C. è in effetti irresistibile⁵⁶⁸. Le conclusioni di tali esperimenti interpretativi sono state delle più disparate: Dodds e Festugière ipotizzavano che i disturbi del retore scaturissero dalla mancanza di una figura di padre ideale; i coniugi Gourevitch vedevano in lui un isterico; Micheneaud e Dierkens invece, sulla scorta di Freud, si

⁵⁶⁶ Perkins 1995, p. 173.

⁵⁶⁷ Ibidem.

⁵⁶⁸ Cox Miller 1996, p. 231.

erano convinti che egli al contempo desiderasse e temesse un rapporto di tipo omosessuale⁵⁶⁹. Più di recente, Stephens si è sforzato, sempre in un'ottica freudiana, di trasporre i contenuti manifesti dei sogni di Aristide nei rispettivi contenuti latenti⁵⁷⁰. È evidente come una simile impostazione non conduca molto lontano. La realtà dei fatti è che siamo destinati a non sapere davvero quale forma di malattia mentale disturbasse il retore: «Interpreters separated from these networks by nearly 2,000 years are not well-situated as psychoanalysts»⁵⁷¹. A peggiorare le cose è che la definizione stessa delle malattie mentali cambia nel tempo. Oggi, i due principali manuali che elencano tutti i possibili disturbi psichiatrici (ICD-11 e DSM-5) contengono nuove classificazioni diagnostiche⁵⁷², ampiamente aggiornate rispetto alle «conclusioni» dei suddetti studi, ormai piuttosto datati. Le più moderne ricerche in ambito antropologico hanno poi dimostrato come le teorie freudiane non abbiano affatto valore universale; potremmo così domandarci se sia legittimo applicarle anche così tanto indietro nel tempo⁵⁷³.

È comunque altrettanto vero che non si possono considerare i *Discorsi Sacri* come opera retorico-letteraria senza al contempo registrare in Aristide una sofferenza umana, profonda, legittima, che come tale deve aver avuto una causa scatenante. Siamo di fatto costretti a postulare un disturbo, ma impossibilitati a etichettarlo con precisione. La proposta allora è quella di indagare contemporaneamente il dato biografico e il dato socio-antropologico per comprendere se l'individualità di Aristide non sia vittima di pressanti richieste dalla società dell'epoca.

3.2.3 La costruzione del maschile in età imperiale

Durante gli anni in cui viveva il retore, «la virilità era una condizione da raggiungere»⁵⁷⁴. “Maschile” («ἀρσενικόν») e “femminile” («θηλυκόν») si davano infatti come caratteri culturali, che potevano appartenere al contempo sia a soggetti maschili che femminili. Un uomo poteva presentarsi come femminile, e una donna come mascolina. In altre parole, il carattere anatomico non corrispondeva necessariamente al genere percepito della persona a livello sociale⁵⁷⁵. Nemmeno l'orientamento sessuale aveva in realtà un valore dirimente, dal momento che un

⁵⁶⁹ Petsalis-Diomidis 2010, p. 123 per i titoli e gli anni delle loro varie pubblicazioni.

⁵⁷⁰ Cfr. Stephens 2009.

⁵⁷¹ Perkins 1995, p. 178.

⁵⁷² Cfr. Sampogna e altri, 2020.

⁵⁷³ Stephens 2009, p. 81.

⁵⁷⁴ Cox Miller 1996, p. 239.

⁵⁷⁵ Gleason 1990, pp. 390-391.

uomo poteva avere un ruolo attivo in rapporti omosessuali ed essere ugualmente considerato virile⁵⁷⁶. Il focus era piuttosto centrato sull'espressione del potere e del controllo a livello pubblico. Il paradigma patriarcale prevedeva così che i giovani maschi dovessero fin da subito apprendere a essere “veri uomini” al prezzo della censura, dello scherno e delle pregiudiziali di una società «face-to-face»⁵⁷⁷. Un “vero uomo” non poteva danzare, né svolgere altre attività che potessero apparire socialmente “femminili”.

Era la scuola di retorica il luogo più pesantemente coinvolto nell'apprendimento di questo tipo di linguaggio corporeo. Anche le punizioni corporali⁵⁷⁸ potevano essere impiegate perché un fanciullo non divenisse *mollis* o *effeminatus*: «Rhetorical education was designed to instill in Roman boys habits that would make their masculinity literally visible to the world»⁵⁷⁹. Secondo Quintiliano, autore che in più punti della sua opera chiede che gli allievi non cadano in «manierismi» femminili, spiega anche che nel declamare occorre una certa *firmitas corporis*, «ne ad spadonum et mulierum et aegrorum⁵⁸⁰ exilitatem vox nostra tenuetur» (*Inst.* 11.3.19). Il controllo del corpo maschile deve essere totale: «A desire to control both self and others is a fundamental principle in many men's sense of their masculinity, and this desire is often manifested in sexual practices»⁵⁸¹. Tali precetti di genere sono talmente oppressivi da sconfinare anche nelle modalità in cui il futuro oratore dovrà declamare.

Consideriamo ad esempio il motto ciceroniano che riassume i tre macro-obiettivi del discorso retorico, *docere movere delectare* (Cic. *Brut.* 185; *De Or.* 2.128): l'oratore che in pubblico insiste troppo sul *pathos* o sulla piacevolezza del discorso esce dal circuito del paradigma eteronormativo, e rischia così di occupare lo stesso spazio sociale delle attrici e delle prostitute⁵⁸². In modo particolare il maestro di Aristide, Polemone, riponeva una fede incrollabile in tali principi. Egli descrive l'oratore come un uomo «dalla cui testa la dea [Atena] emette fuoco» e si serve dell'immagine della dirompenza del leone, simbolo «teriomorfo della virilità dominatrice», per mostrare come egli debba incedere⁵⁸³. Aristide, in un modo o nell'altro, deve aver assorbito i dettami di tale sovrastruttura patriarcale. Egli finisce infatti per attaccare i suoi avversari rimproverandoli di essere come le donne, ad esempio descrivendoli mentre si pavoneggiano con ventagli di foglie e di palma (*Or.* 33.25, 27). Viceversa, egli «offre

⁵⁷⁶ Seesengood 2020, p. 187.

⁵⁷⁷ Gleason 1990, p. 389.

⁵⁷⁸ Cox Miller 1996, p. 239.

⁵⁷⁹ Connolly 2007, p. 86.

⁵⁸⁰ Il dettaglio degli *aegri* risulta particolarmente interessante a proposito di Elio Aristide per ciò che diremo in seguito.

⁵⁸¹ Hagelin 2020, p. 129.

⁵⁸² Connolly 2007, p. 86.

⁵⁸³ Cox Miller 1996, p. 240.

un intero catalogo di eroi militari e sportivi»⁵⁸⁴ (*Or.* 28.25-104) con l'intento di illustrare modelli virtuosi di comportamento.

3.2.4 *Fuggire dal foro, rifugiarsi nel tempio*

Aristide sente l'urgenza pressante di adeguarsi a tale canone di virilità. Tuttavia, egli non riesce a declamare, la lingua gli si blocca e il respiro gli manca: in altri termini, non può dimostrare al mondo di essere virile, così come la società si attende da lui. La malattia sembra quindi avere lo scopo di distoglierlo dalla dimensione pubblica e dall'ostensione della mascolinità⁵⁸⁵. Se il tirocinio per diventare "veri uomini" trovava compimento nell'atto di «mostrare i muscoli», Aristide sembra deviare significativamente dal percorso. Si consideri ad esempio questo sogno (*HL I*, 19-20):

Dapprima era come se, mentre mi massaggiavo, fossi entrato in un bagno privato; poi dicevo di essere entrato senza accorgermene, essendo quelli giorni di astensione (...) Sognavo che proprio nei pressi della statua di Asclepio un giovane atleta ancora imberbe, discuteva di stabilimenti balneari, facendo l'elogio di quelli grandi, ed affermando che questi sono i piaceri della vita. Indicandogli dunque il mare, io gli chiesi se anche lì era preferibile fare il bagno, piuttosto che in un ambiente piccolo. «In un ambiente piccolo» rispose. Poi gli indicai un lago, e gli chiesi se era meglio anche in un lago di quella grandezza piuttosto che un ambiente piccolo; e pure in quel caso egli conveniva che è preferibile in un ambiente piccolo. «Dunque,» conclusi «ciò che è più grande non è in assoluto più desiderabile, ma anche la cosa più piccola ha il suo fascino». E intanto pensai tra me e me che anche durante una pubblica declamazione sarebbe stato bello dire che i piaceri degli altri rischiano di essere piuttosto piaceri da maiali, mentre il mio è puramente umano, perché io convivo con la retorica, e di essa godo.

A prima vista, Aristide sembra voler confermare a se stesso la bontà del modello patriarcale. Mentre i bagni sono piaceri da "bestie", la virile oratoria provoca alla persona un diletto di natura intellettuale, all'insegna dell'*humanitas*. A una lettura più attenta, però, si possono cogliere vari elementi testuali che conducono nella direzione esattamente contraria.

Per cominciare, Aristide entra nel bagno privato senza accorgersene, come se una parte di lui non accettasse di trovarsi in quel luogo. Downie ha poi giustamente colto un atteggiamento tipicamente socratico di Aristide nella sua conversazione col fanciullo: egli sembra infatti volerlo confutare a tutti i costi⁵⁸⁶. Finora però nessuno sembra aver riconosciuto in questo sogno

⁵⁸⁴ Cox Miller 1996, p. 241.

⁵⁸⁵ Ivi, p. 228.

⁵⁸⁶ Downie 2013, p. 117.

i forti debiti di Aristide nei confronti di un preciso dialogo platonico, che è il *Carmide*. Come in Platone, ci troviamo in un luogo che pone al centro la dimensione corporea (stabilimento balneare; palestra di Taurea) alla presenza di una divinità ctonia (statua di Asclepio⁵⁸⁷; tempio di Basile-Persefone⁵⁸⁸). Come nel *Carmide*, il tema centrale è quello della moderazione dei piaceri del corpo. Soprattutto, ci troviamo di fronte alla conversazione tra un uomo e un giovanissimo atleta, qui descritto come ancora imberbe. L'atmosfera che si respira nel *Carmide* è «sottilmente erotica»⁵⁸⁹ perché il ragazzo che si allena a Taurea è talmente bello da far girare la testa a tutti i presenti. Socrate stesso subisce il fascino del giovanissimo Carmide, così come il resto degli uomini della palestra. Se Aristide sta recuperando quell'intertesto, egli desidera presentarsi come nuovo Socrate intento a interrogare un nuovo Carmide. Così facendo, egli sta implicitamente confessando un'inconfessabile tentazione «queer». Lontanissimo dalla mascolinità eteronormativa che razionalmente sente di dover inseguire, e che riemerge prepotente nella dimensione onirica, Aristide sembra indulgere in piaceri a lui negati dalla società della Roma imperiale.

Molti studiosi, oltre a Michenaud e Dierkens, si sono effettivamente interrogati su una possibile omosessualità repressa di Aristide: Gourevitch ha parlato di «tendances homosexuelles refoulées mais certaines»⁵⁹⁰, mentre Villa di «latente omosessualità (...) sublimata su un piano intellettuale»⁵⁹¹. Più recentemente è tornato sulla questione anche Stephens, il quale (in modo un po' azzardato) specula su un possibile sentimento erotico di Aristide nei confronti dell'istitutore Zosimo, pur giustamente notando nell'opera del retore una qualsiasi assenza di riferimenti a sentimenti amorosi nei confronti del sesso femminile⁵⁹². Il problema di certo rimane aperto, per quanto non sia necessario postulare l'omosessualità di Aristide per studiare i suoi moti di ribellione agli obblighi maschili-patriarcali-eteronormativi della sua epoca.

Dopo aver concordato col fanciullo di recarsi insieme (!) ai bagni di Efeso, Aristide cede a un altro stimolo corporeo:

Giunti sul posto io mi fermavo accanto alla vasca fredda posta all'esterno dello stabilimento, e provavo l'acqua; e stranamente mi sembrò che fosse non troppo fredda, ma azzurra, e di aspetto gradevole. «Bella!» esclamai, riconoscendo appunto la bontà dell'acqua. Entrato dentro, nel locale più riscaldato,

⁵⁸⁷ La statua di Asclepio può in un certo senso anche ricordare Zalmoxis, sciamano guaritore descritto come il fondatore della stirpe dei "medici di Tracia".

⁵⁸⁸ Susanetti 2017, p. 133.

⁵⁸⁹ Ibidem.

⁵⁹⁰ Gourevitch 1984, p. 50.

⁵⁹¹ Villa 1989, p. 142.

⁵⁹² Stephens 2009, p. 82.

di nuovo trovai che l'acqua era diversa, piuttosto tiepida; e subito arrivavo nella sala con l'acqua calda, e mi spogliavo. Feci il bagno, con sommo diletto.

Aristide finisce per indulgere esattamente in quelli che un attimo prima bollava come «piaceri da maiali» («Aristides ends up making the surprising decision to indulge in the very activity he has repudiated»⁵⁹³). Il bagno, nella sua dimensione edonistica, conduce il retore verso un'esplorazione della dimensione privata, intima, lontana dal foro e per questo avvertita socialmente come «femminile». «Il corpo di Aristide è vergato dai sintomi di una ribellione contro la concezione della virilità tipica della sua cultura; nel loro insieme, questi sintomi articolano un desiderio di intimità e di privacy che i codici culturali negavano agli uomini della sua posizione e professione»⁵⁹⁴. Il nudo maschile tra l'altro denota un esilio simbolico dal mondo delle leggi e dell'autorità: togliere i vestiti significa perdere momentaneamente il marchio del proprio «essere in società». Aristide esegue un rito di passaggio che lo conduce «from one state of subjectivity to another»⁵⁹⁵, dove il nuovo centro gravitazionale risponde al nome di Asclepio.

È evidente, all'interno dei *Discorsi Sacri*, la ricerca di un altro modello di maschile, alternativo rispetto a quello offerto da Polemone, che Aristide pure a livello razionale accoglie. La sua identità è profondamente divisa tra la ferma volontà di obbedire al paradigma patriarcale e l'impellente necessità di fuoriuscirne. Il fatto che nei *Discorsi* non compaiano quasi mai figure femminili, a vantaggio di quelle maschili⁵⁹⁶, può essere indicativo del fatto che il retore stia cercando un modello diverso di virilità, a partire da paradigmi molto differenti tra loro (amici, retori, governatori e politici, ragazzini, sacerdoti, maestri, grandi personaggi maschili del passato).

La soluzione che Aristide sembra adottare per far fronte all'angoscia di dover rispondere alle aspettative della «foresta di occhi» è quella di riscrivere la concezione di maschile all'interno delle categorie del Sacro: «“Masculine” behavior in a gymnasium or sport stadium is very different from manliness at synagogue or church»⁵⁹⁷. Il retore, beninteso, ha una forte fede in Asclepio e il suo misticismo è assolutamente genuino. Al contempo, però, collocare la propria virilità entro i confini del tempio gli permette di eludere determinate pressioni patriarcali e di indulgere con una maggiore serenità ad attività altrimenti considerate femminili (o comunque non abbastanza virili). Allo stesso tempo, l'operazione permette paradossalmente ad Aristide

⁵⁹³ Downie 2013, p. 117.

⁵⁹⁴ Cox Miller 1996, p. 242.

⁵⁹⁵ Mills 2001, p. 12.

⁵⁹⁶ Stephens 2009, p. 82.

⁵⁹⁷ Seesengood 2020, p. 187.

di rafforzare la propria identità maschile, in quanto depositario di segreti di natura mistico-religiosa⁵⁹⁸: questo spiega anche, sotto un'altra ottica, le continue reticenze del sofista a proposito dei suoi sogni iniziatici. Brown sottolinea come Asclepio aiutasse Aristide in tutte le possibili incombenze di carattere sociale; in realtà, però, non si tratta soltanto di questioni di "carriera"⁵⁹⁹. Ripensare totalmente alla propria identità equivale a trascorrere la vita con minore angoscia, e questo inevitabilmente coinvolge tutti i «centri» dell'esistenza.

Asclepio, il principio maschile probabilmente più forte in tutti i *Discorsi Sacri*, è il garante di questa trasformazione. Nel sogno dei bagni, è esattamente l'«agalmatofania»⁶⁰⁰ di Asclepio a permettere che un certo tipo di esperienza «queer» si possa verificare. Si consideri ora quest'altro sogno, in cui si coglie come la rinnovata identità di Aristide sconfini in quella del suo protettore. Ci troviamo sempre all'interno del primo *Discorso Sacro*, come se Aristide volesse ribadire un intento programmatico di questa tipologia di sogni (*HL I*, 17):

Il ventidue mi pareva come se a Smirne, verso sera, mi avvicinassi al santuario di Asclepio, quello nel ginnasio, in compagnia di Zenone, e il tempio fosse più grande, e occupasse tutta la parte lastricata del portico; e al tempo stesso era come se stessi riflettendo su questo pronao. E poiché io pregavo e invocavo il dio, Zenone disse: «Non v'è nulla di più giovevole»; ed egli stesso, parlando appunto del dio, lo chiamava «rifugio», e simili. Poi era come se proprio in quel pronao osservassi una mia statua; ed ora la vedevo come mia, ora invece mi sembrava addirittura di Asclepio, una statua grande e bella.

Identificarsi con il dio non è in questo caso espressione di megalomania. Aristide ha sempre un grande rispetto del divino, ed egli non pensa mai di potersi sostituire. Piuttosto, il fatto di abbracciare il Sacro nella propria vita permette al retore di fuoriuscire da un circuito pericoloso. Il sogno, che racconta una sorta di "trasmutazione alchemica", avviene in presenza di una forte figura maschile (Zenone) la quale definisce Asclepio, per l'appunto, «rifugio»: il dio è a tutti gli effetti un rifugio sociale. Il sogno rappresenta dunque simbolicamente la riscrittura di un'identità.

A questo punto, è autoevidente come la malattia sia assolutamente indispensabile per Aristide. La malattia è ciò che gli permette di sottrarsi dagli sguardi delle altre persone, di indulgere in bagni piacevoli, di aderire a quell'idea di «cura di sé» che lo riporta a riscoprire una dimensione quasi totalmente privata. Soprattutto, la malattia lo conduce a sentirsi accettato per ciò che egli è davvero. Come spesso è stato sottolineato nella storia degli studi, c'è molta sincerità nei sogni

⁵⁹⁸ Penner-Vander-Stichele 2007, p. 246.

⁵⁹⁹ Brown 1974, p. 37.

⁶⁰⁰ Platt 2011, p. 262.

di Aristide, al di là degli abbellimenti retorici⁶⁰¹. Di certo i disturbi fisici, psicosomatici, non rappresentano una soluzione definitiva ai problemi di Aristide⁶⁰², ma gli permettono quantomeno di continuare a vivere: senza Asclepio, egli sarebbe privo della sua nuova identità e della sua nuova, parziale, libertà. Il collasso sarebbe inevitabile.

3.2.5 *Aristide e i martiri cristiani*

L'esperienza di Elio Aristide può trovare facilmente confronto con una fenomenologia a lui contemporanea, e cioè quella del martirio cristiano. In entrambi i casi osserviamo la centralità del dolore fisico, che è anche la sede dell'esperienza mistica e della comunione col divino. In entrambi i casi, la religione viene utilizzata come «grimaldello» per forzare un certo tipo di pressione sociale che ha il suo epicentro in Roma. Non da ultimo, sia nell'una che nell'altra esperienza, la sofferenza e il Sacro offrono lo spazio per la manifestazione di una gestualità «queer». Nella nostra disamina prenderemo in considerazione soprattutto figure maschili di martiri, per poterle meglio avvicinare al profilo di Aristide.

Cominciamo con il primo elemento di contatto: l'esperienza del dolore. La principale differenza tra il caso di Aristide e quello dei martiri sta essenzialmente nell'intensità: il primo è un dolore cronico, il secondo è un dolore acuto. Ma in ogni caso, la sofferenza ha una funzione specifica che va a caratterizzare l'esperienza mistica: essa permette di sciogliere i vincoli corporei e di aprire le porte a un livello di coscienza superiore. Ogni tradizione mistica sa che il dolore, unito alla pratica spirituale, permette di stabilire un contatto col divino: «The task of religious practitioners is often to convert accidental pain or illness (...) into positive force acting on behalf of (...) spiritual advantage»⁶⁰³. Quando Ignazio di Antiochia scrive: «Ἀλλ'ἐν πάθῳ, ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος» (*Ad Romanos*, IV.3) egli intende dire che è la sofferenza in Cristo ad avere una componente liberatoria e al contempo mistica. Nel caso dei martiri, il dolore viene inflitto dai Romani; Aristide lo infligge a se stesso seguendo terapie oniriche spesso paradossali e atroci. In entrambi i casi, però, il punto di arrivo consiste in uno stato dissociativo in grado di sconfinare nella visione epifanica: raggiunta una certa del dolore («an overload of incoming sensory signals»⁶⁰⁴) e disarticolato nella sua dimensione corporea, il soggetto esperimente di fatto scompare nella sua singolarità.

⁶⁰¹ Cfr. Stephens 2009.

⁶⁰² Nicosia 1984, p. 30.

⁶⁰³ Glucklich 2001, p. 61.

⁶⁰⁴ Ivi, p. 59.

Non si cancellano però le sue immagini mentali, e questo fa sì che nei momenti di massima sofferenza si manifestino frequentemente ai mistici fenomeni di natura allucinatoria. I martiri vedono Cristo o il paradiso mentre subiscono la loro pena⁶⁰⁵; Elio Aristide, a seguito di crisi che per poco non lo annientano, ottiene delle visioni teofaniche che non sempre siamo in grado di dire se avvengano in stato di sogno o di veglia. La scomparsa dei segnali neurologici provocata da un dolore insopportabile conduce poi la persona ad atteggiamenti di paradossale tranquillità. I martiri, nel bel mezzo delle torture più atroci, appaiono nelle loro biografie incredibilmente sereni, tra l'altro incarnando nella loro resistenza un tipo di mascolinità superiore a quella dei loro persecutori⁶⁰⁶. Aristide, dopo tremendi salassi o bagni gelati in pieno inverno, si sente miracolosamente meglio. In questo modo, anche il retore dimostra a se stesso e ai suoi ascoltatori di essere autenticamente virile. Ed è il legame con Asclepio a permetterglielo.

Secondariamente, la fede religiosa dei martiri e il rapporto personale di Aristide con Asclepio permettono di obliterare gli obblighi sociali nei confronti di Roma. I Cristiani non sembrano nemmeno rendersi conto dell'esistenza di un potere statale, normativo, che scaturisce dal cuore dell'impero. I loro persecutori vengono persino rappresentati come delle creature infernali, e non come degli esseri umani. Nel *Martyrium Ludgunensium*, gli avversari dei Cristiani vengono descritti come strumenti in mano Satana o come dei veri e propri demoni. Il martirio viene presentato come una lotta del Bene contro la Bestia (I, 57): «By rejecting that they experienced pain or defeat, Christians rejected the power structures surrounding them, and rejected the social order these supported»⁶⁰⁷. Analogamente, Aristide sembra dimostrare una certa insofferenza per i vincoli imposti dallo stato Romano. Pur sognando egli in continuazione grandi retori del passato, in nessun passo dei *Discorsi Sacri* si citano oratori romani come Cicerone o Quintiliano⁶⁰⁸. Aristide recupera molto bene il passato mitico greco, ma non ha nessuna simpatia per la tradizione romana. Egli ad esempio sogna di essere sepolto accanto ad Alessandro Magno (*HL*, IV 48-49). La scelta non è peraltro così neutra, considerato l'annoso problema interno alla storiografia romana riguardante uno scontro metastorico tra Alessandro e Roma (ad esempio in Livio, *AUC*, IX, 17). Se il macedone incarna simbolicamente «l'ombra» di Roma, essere sepolti accanto a lui equivale ad affermare implicitamente un astio nei confronti dei Quiriti. In modo molto simile ai martiri, poi, la nuova identità religiosa consente ad Aristide

⁶⁰⁵ Cfr. Glücklich 2001.

⁶⁰⁶ Cobb, 2008 p. 61.

⁶⁰⁷ Perkins 1995, p. 118.

⁶⁰⁸ Penner-Vander Stichele 2007, p. 244.

una particolare forma di escapismo dalla dimensione politica. Si consideri questo sogno (*HL I, 27*):

Il venticinque sognavo che in compagnia del mio maestro Alessandro accedevo alla presenza dell'imperatore (...) Alessandro gli rivolgeva per primo il saluto (...) E poiché, dopo averlo anch'io salutato, ero rimasto fermo, l'imperatore si stupì come mai a mia volta non mi fossi fatto avanti a baciarlo. Ed io dissi che ero «il servitore di Asclepio» - questo solo mi limitai a dire di me. «E tra l'altro,» aggiunsi «il dio mi ha ordinato anche di non baciare a questo modo». Ed egli disse: «Questo basta». Ed io tacqui. E lui: «Certamente è meglio servire Asclepio più di chiunque altro».

L'identità religiosa di Aristide implica che egli non si possa più adeguare a un certo tipo di cerimoniale. Egli infatti dipende da un'autorità ben superiore a quella dell'imperatore, come i martiri dicono di se stessi. Inoltre, Aristide sembra non voler rivelare la sua vera identità al *princeps* («questo solo mi limitai a dire di me»). Come al solito, il retore mostra una classica reticenza quando si tratta di rivelare segreti di natura iniziatica, che solo pochi capirebbero; e la classe politico-dirigenziale romana non rientra certamente tra quei «pochi».

Il dettaglio del “bacio mancato” ci conduce poi all'ultimo elemento di confronto, ovvero la fenomenologia «queer». Aristide si rifiuta di baciare sulle labbra l'imperatore, ma tale rifiuto può far pensare alla repressione di un reale desiderio di natura omoerotica, così come precedentemente spiegato. Anche nell'immaginario del martirio si cela in realtà una certa forma di trasgressione sessuale, o comunque di perdita di confini netti tra il genere maschile e quello femminile. Ad esempio, la figura di San Sebastiano è stata variamente interpretata come veicolo di espressioni masochistiche e di desiderio omosessuale: «The arrows emphasize St. Sebastian's submissive attitude towards stronger males»⁶⁰⁹. Il cedimento docile del martire maschio di fronte al suo persecutore rappresenta di fatto uno sconfinamento nella sfera della passività femminile. Aristide incarna la medesima dinamica nella sua totale sottomissione al comando divino⁶¹⁰. Anche da un punto di vista simbolico la modalità del martirio può rinviare a delle idee di cedimento sessuale, se interpretate in un'ottica analitica. Il corpo di San Lorenzo arrostito sulla graticola si dà come se fosse un «cibo» da divorare, laddove l'edibilità rappresenta l'abdicazione da una dimensione di potere e responsabilità⁶¹¹. Altri martiri sono comunemente decapitati e cioè, freudianamente, castrati⁶¹²; la loro sessualità si sublima totalmente nel misticismo. Ma al di là dell'aspetto simbolico, non manca pure qualche

⁶⁰⁹ Mills 2001, p. 6.

⁶¹⁰ Perkins 1995, p. 181.

⁶¹¹ Mills 2001, p. 11.

⁶¹² Ivi, p. 16.

riferimento esplicito nei casi di martirio femminile: «Perpetua (...) transforms into a man during her suffering (...) Even Thecla struggles to appear as a man»⁶¹³.

3.2.6 *Conclusioni*

Aristide possedeva due identità. La prima, che portava il suo vero nome e che fu probabilmente plasmata dagli insegnamenti di Polemone, riassumeva il suo desiderio di trionfare all'interno della società del suo tempo. Questo obiettivo era però per il sofista troppo alto, troppo difficile per il suo carattere emotivo e propenso alla dimensione privata. La devozione ad Asclepio gli consentiva di costruire una nuova identità, ostile a Roma e alla cultura patriarcale, a cui Aristide diede il nome di «Teodoro». Ma affrontare «Aristide» con «Teodoro» era un'operazione fin troppo complessa perché il corpo del retore ne potesse uscire indenne⁶¹⁴.

⁶¹³ Seesengood 2020 p. 193.

⁶¹⁴ Cox Miller 1996, p. 246.

3.3 Cura fisica, cura psichica

3.3.1 *Il significato occulto della malattia*

L'immagine di Elio Aristide sembra rispondere perfettamente al profilo tratteggiato da Galeno a proposito di alcuni pazienti che, pure obbedendo ciecamente al dio di Pergamo, dimostrano riottosità e mancanza di cooperazione nei confronti dei loro medici "mortalì": «Anche qui da noi, a Pergamo, osserviamo che chi è curato dal dio gli obbedisce anche quando, in più occasioni, gli ordina di non bere nulla per quindici giorni. Se la stessa cosa la prescrive uno dei medici, non ci pensa neanche»⁶¹⁵. Aristide, scelto Asclepio come medico supremo (*HL I, 57*) a cui affidare totalmente il corpo e l'identità (*HL I, 4*) sembra non inserirsi (se non in modo parziale) in quella dimensione di complementarietà tra cure divine e cure umane comunemente registrata negli *Asklepieia*.

Israelowich⁶¹⁶ ritiene che il retore tutto sommato ascolti anche i consigli dei medici pergameni. A tal proposito, egli cita un episodio dei *Discorsi Sacri* in cui Satiro, maestro di Galeno, riesce effettivamente a consigliare ad Aristide l'applicazione di un cataplasma sullo stomaco e sugli ipocondri (*HL III, 8-9*). Si tratta in verità più di un'eccezione che di una regola; e anche in quel contesto, Satiro, dopo aver chiesto ad Aristide di smetterla con le continue flebotomie, ottiene una risposta piuttosto secca: «Quanto al mio sangue, non ero padrone di fare a questo o a quel modo, perché finché il dio mi ordinava di toglierlo, avrei fatto la sua volontà, volente o nolente, anzi giammai nolente» (*HL III, 9*). Qualcosa di analogo accade quando il sofista, ricevuto dal dio l'ordine di eseguire un clistere, fatica a persuadere il proprio medico, di diverso avviso. Solo in una posizione del tutto secondaria all'interno del passo, Aristide aggiunge di aver tratto giovamento da una dieta a base di verdure da lui prescritta (*HL I, 73*).

Il sofista non dimostra nei confronti dei dottori pergameni la medesima subordinazione dimostrata nei confronti di Asclepio; anzi, ne offre delle rappresentazioni piuttosto critiche⁶¹⁷. Non si fa problemi, per esempio, a rimbrottarli apertamente (*HL III, 19*: «il medico aveva ormai perso la testa»); li descrive in disaccordo tra di loro (*HL I, 62*: «ne dissero di tutti i colori»); li mostra mentre offrono terapie totalmente sbagliate (*HL I, 61-68*) o mentre osano contestare i

⁶¹⁵ Gal. *In Hipp. Epid. VI comment.* 17b, 137 K: «οὕτω γέ τοι καὶ παρ' ἡμῖν ἐν Περγάμῳ τοὺς θεραπευομένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ πειθομένους ὀρῶμεν αὐτῷ πεντεκαίδεκα πολλάκις ἡμέραις προστάξαντι μηδ' ὄλωσ πειῖν, οἱ τῶν ἱατρῶν μηδενὶ προστάττοντι πείθονται».

⁶¹⁶ Michaelides 2014, p. 292.

⁶¹⁷ Ieraci Bio 2016, p. 32.

consigli di Asclepio, come nel caso dell'intervento di Satiro; talvolta invece non possono fare altro che accettare le prescrizioni divine senza potersi opporre (*HL* I, 57; II, 13). Sebbene a quell'epoca Aristide non fosse di certo l'unico a contestare il parere della medicina razionale⁶¹⁸, il suo rapporto con gli «*ιατροί*» sembra particolarmente problematico e per questo degno di attenzione.

Il fenomeno di mancata fiducia nella figura del terapeuta è stato oggi definito «patient-physician dissonance»⁶¹⁹, a partire dal concetto di «risonanza» medico-paziente proposto da Hartmut Rosa⁶²⁰. Gli antropologi lo hanno riscontrato con particolare frequenza nei casi di «culture clash» che hanno luogo nell'incontro di sistemi sanitari diversi, ad esempio tra medici americani e pazienti europei (o viceversa)⁶²¹. Da quest'angolo prospettico, Aristide sembra voler implicitamente affermare che la sua «provenienza» sia totalmente altra: per questo i medici, per quanto competenti possano essere, non sono in grado di capirlo. Di conseguenza, non stupirà che nei *Discorsi Sacri* il retore dipinga se stesso secondo il consueto topos del «derelictus a medicis»⁶²², comune tra l'altro anche nelle testimonianze epigrafiche; questo accade perché quando non si riesce a comprendere qualcuno o qualcosa, si finisce per abbandonarlo. Solo in ultima istanza i dottori sembrano infatti decidersi a rendersi conto del legame di (inter)dipendenza⁶²³ tra Aristide e Asclepio.

In realtà, nemmeno noi siamo sempre in grado di «leggere» con chiarezza «il corpo» di Aristide («the body is constructed as a form of text»⁶²⁴). Egli racconta dettagliatamente le sue crisi e i sintomi che le accompagnano, ma quando si tratta di dar conto del dolore, egli non si sforza nemmeno di ricorrere a delle espressioni o a delle metafore. Tutto ciò è abbastanza curioso: Aristide è un retore, e di certo avrebbe potuto escogitare delle espressioni efficaci per tentare di spiegare le proprie sofferenze. Egli si limita a ricordare come fossero «indicibili», oppure «indescrivibili»⁶²⁵. Ma questi sono gli stessi aggettivi del lessico dei Misteri; ed è interessante come si riscontri la medesima ritrosia ogniqualvolta il sofista debba parlare di Asclepio a coloro che ritiene «non iniziati».

Aristide è un uomo che ha subito una sorta di «esperienza traumatica»: «Studies of trauma and the ways in which those exposed to extreme trauma recount their experience stress that the

⁶¹⁸ Petridou 2017, pp. 205-206.

⁶¹⁹ Petridou 2021, p. 70.

⁶²⁰ Cfr. Rosa, Hartmut (2019) *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*. Translated by James Wagner. Cambridge and Medford, MA: Polity.

⁶²¹ Adams 2021, p. 70.

⁶²² Horstmanshoff 2004, pp. 328-329.

⁶²³ Petridou 2016, p. 307.

⁶²⁴ King 2018, p. 141.

⁶²⁵ Downie 2017, p. 248.

impact of the experience is often felt in terms of their consciousness of the incapacity to capture and convey the immensity of what has happened to them»⁶²⁶. L'afasia sembra, perciò, voluta. L'unica metafora colta da Downie a proposito della sofferenza è quella della "paralisi": «Mi sentii soffocare completamente, e penetrare da un dolore paralizzante [ὀδύνη νερκώδης] e intollerabile» (*HL* II, 63). Si tratta di un momento di alienazione dal proprio corpo. Il termine «νερκώδης» però, al di là del suo impiego nel lessico medico, potrebbe altresì rinviare a una dimensione dichiaratamente platonica: era Socrate, nel *Menone* (80 a), a produrre una forma di narcosi, «una sorta di paralisi che favorisce il distacco da una parte di sé (...) per permettere un salto a un livello superiore di conoscenza e sapere»⁶²⁷. Il dolore, ancora una volta, sembra portare con sé quella dimensione misterica che i medici mortali non sembrano minimamente in grado di cogliere.

Aristide dà l'impressione di voler formulare la precisa intenzione di scalare, attraverso la sofferenza, la «scala dell'Essere». La «dimensione interstiziale» della malattia è la condizione perfetta per poter compiere tale scalata: «Illness itself is neither life nor death, neither here nor there. Illness, and chronic illness in particular, oscillates between life and death»⁶²⁸. Siamo dunque di fronte a un paziente che al contempo è una sorta di «sciamano». Brown tra l'altro ha visto nella disabilità psicofisica (oltre che nel confine sfumato tra maschile e femminile) uno degli elementi caratteristici dello sciamanesimo mediterraneo: «The shaman is one unfitted for standard vocational roles (...) M.A. Czaplicka interprets shamanism as a process of healing for the person involved»⁶²⁹.

Il primo elemento che conduce verso la decriptazione del «significato occulto» della malattia di Aristide è desumibile dal giudizio di Galeno al proposito del retore, fortunatamente salvato dalla tradizione araba. Il medico lo classifica tra coloro che hanno una mente forte e un corpo debole⁶³⁰. Aristide si dimostra in effetti sempre iper-consapevole di quanto accade all'interno del proprio corpo malato («Aristeides' experience is defined by his hyper-awareness of what is being done to his body»⁶³¹), che «segue di pari passo» («παρηκολούθουν ἐμαυτῷ» *HL* II, 39). Tale attenzione al corpo appare per certi versi una forma di meditazione che può richiamare le pratiche buddistiche di «mindfulness» relative al corpo (*kaya*) e alle sensazioni (*vedanā*)⁶³². D'altro canto, tale «awareness» appare funzionale alle esperienze di liminalità presenti nei

⁶²⁶ King 2018, p. 143.

⁶²⁷ Susanetti 2017, p. 123.

⁶²⁸ Petridou 2017, p. 247.

⁶²⁹ Brown 1981, p. 377.

⁶³⁰ Israelowich 2017, p. 241.

⁶³¹ King 2018, p. 134.

⁶³² Ahipanyo 2020, p. 62.

Discorsi Sacri: la consapevolezza corporea è, di fatto, il primo passo per esperire ciò che si trova al di là dei vincoli fisici.

In secondo luogo, Aristide è stato definito da Petridou «an informed patient»⁶³³ per il fatto che egli non solo possiede delle conoscenze mediche avanzate, ma addirittura fa leva sulla propria malattia per ergersi egli stesso a professionista. Il retore è allo stesso tempo ammalato e osservatore delle proprie patologie («When Aristides does dwell on his experience of pain, he does so from a strangely mixed perspective – at once sufferer and observer, patient and doctor»⁶³⁴). Aristide dimostra infatti di conoscere perfettamente il linguaggio medico in tutte le sue sfumature⁶³⁵, per cui egli non solo lo reinterpreta in senso letterario-retorico⁶³⁶, ma ne rivendica la piena padronanza. Forse è per questo che *post mortem* si diffuse la falsa notizia in base alla quale il retore si sarebbe confrontato su questioni di tipo tecnico con Galeno («τινες λέγουσιν αὐτον ἀνταλλάξαι <καὶ> Γαληνὸν τὴν τέχνην κατὰ χρησμὸν», *Prolegomena in Aristid.* 740D). Fatto sta che in più punti dei *Discorsi Sacri* il sofista, a volte proprio in virtù della propria malattia (*HL* I, 69-74), ha la capacità di guarire altre persone: come uno sciamano, egli diviene guaritore attraverso l'impiego di formule magiche che puntualmente non rivela al lettore («[Asclepio] mi suggerì alcune formule da pronunciare (...) ma non ritengo di doverle divulgare avventatamente», *HL* I, 71). Altre volte egli è in grado di guarire se stesso (*HL* V, 49-50). «Divenire Asclepio», «assorbirne i poteri»⁶³⁷ concorre a generare una sorta di «coincidentia oppositorum» tipica dell'esperienza mistica. Senza la malattia, nulla di tutto questo sarebbe possibile.

3.3.2 Cure fisiche

Come abbiamo già avuto modo di ribadire, lo sciamanesimo di Aristide coincide in un certo senso con il suo processo di guarigione. Tale processo coinvolge il soggetto-Aristide a tutti i livelli, secondo il precetto socratico per cui è inutile curare il corpo se non si cura al contempo anche l'anima (*Carmide*, 156 e). Per semplicità, distingueremo nella trattazione questi due piani, pur ribadendo l'assoluta necessità di concepire «σῶμα» e «ψυχή» non come due entità

⁶³³ Petridou 2016 p. 466.

⁶³⁴ Downie 2017, p. 249.

⁶³⁵ Ieraci Bio 2016, p. 29 per la lista dettagliata di tutti i termini in questione.

⁶³⁶ Percy 1992, p. 606.

⁶³⁷ Cfr. Petridou 2016.

distinte, ma piuttosto come «sinolo». Nel caso di Aristide, infatti, i trattamenti che agiscono sul corpo mostrano effetti benefici sulla mente e viceversa.

I *Discorsi Sacri* riportano complessivamente le seguenti terapie orientate al corpo: idroterapia (in fiumi, in sorgenti, nel mare; astinenza dai bagni caldi; bagni all'interno di strutture termali); esercizio fisico vigoroso (invernale ed estivo); flebotomia; clisteri; vomito; farmacoterapia (farmaci a uso interno ed esterno); dieta (digiuno; cibi consigliati o proibiti); attenzioni particolari relativi al clima⁶³⁸. Questa disamina prenderà in considerazione in modo particolare l'idroterapia e l'utilizzo di farmaci, dal momento che non solo rappresentano i rimedi statisticamente più diffusi all'interno del testo, ma anche perché i più recenti studi medici sembrano dimostrare un loro ruolo particolare nel fronteggiare malattie di origine psichiatrica, quale sembra per l'appunto essere quella di Elio Aristide. La nostra proposta consiste dunque nel valutare la potenziale efficacia medica di un certo tipo di trattamenti, che a volte sembrano irrazionali e ai nostri occhi totalmente inconcepibili⁶³⁹. È bene anche ricordare che l'effetto placebo⁶⁴⁰ è spesso ricorrente in questo tipo di terapie, e rappresenta una variabile di cui dover necessariamente tener conto.

L'uso dell'acqua a scopo terapeutico è, come si sa, un rimedio diffusissimo nei templi di Asclepio. Per semplicità, conviene seguire la moderna distinzione di ambito clinico tra ciò che effettivamente è «idroterapia» (utilizzo dell'acqua e dei suoi parametri fisici, es. temperatura e pressione, al di là della composizione chimica), «talassoterapia» (utilizzo dell'acqua del mare)⁶⁴¹, e «balneoterapia» (utilizzo dell'acqua sulfurea delle sorgenti termali e dei suoi vapori)⁶⁴². È soprattutto il secondo *Discorso Sacro* a ricordare spettacolari immersioni in acque di vario tipo, dinanzi all'incredulità generale e a eventi climatici avversi.

Per cominciare, Aristide spesso riceve dal dio l'ordine di fare dei bagni gelidi. Si tratta di idroterapia, giacché l'elemento curativo risiede nella temperatura fredda dell'acqua (*HL II, 20-22*):

Eravamo proprio in pieno inverno, e soffiava una cupa tramontana, e faceva un freddo glaciale (...)
Arrivati al fiume non ci fu bisogno alcuno di incitamento, ma ancora pervaso dal calore della visione divina mi liberai dei vestiti (...) e mi gettai dove il fiume era più profondo; poi, come se fossi in una piscina, e per giunta di acqua mite e temperata, mi attardai per un bel po' a nuotare (...) Quando uscii fuori dall'acqua, la mia pelle era tutta florida e il mio corpo affatto leggero; e i presenti (...) levarono alte grida proferendo a gran voce la celebre acclamazione rituale: «Grande è Asclepio!».

⁶³⁸ Si veda Behr 1968, pp. 38-39 per i riferimenti nel testo a ciascuna terapia.

⁶³⁹ Cfr. Boudon 1994.

⁶⁴⁰ Cfr. Panagiotidou 2021.

⁶⁴¹ Moss 2010, p. 231.

⁶⁴² Khaltayev e altri, 2020, p. 4460.

È stato dimostrato come le immersioni fredde abbiano la capacità di dilatare i vasi sanguigni della pelle, per cui l'uso del verbo «ἀνθέω» sottolinea la dimensione cromatica della pelle appena uscita dall'acqua, paragonata a un fiore. Questo tipo di bagni permette poi di aumentare il tasso metabolico e di migliorare la circolazione dei fluidi corporei; al contempo, permette di ridurre le pulsazioni, la frequenza respiratoria e la pressione arteriosa⁶⁴³. Il bagno freddo ha però anche un effetto rigenerante sul sistema nervoso, perché incoraggia il rilascio di endorfine: «Numerous studies have indicated that the invigorating effect of cold water stimulates the release of endorphins by the autonomic nervous system»⁶⁴⁴.

Per quanto riguarda la talassoterapia, vi è un episodio degno di nota in cui il Salvatore ordina al suo devoto di fare un bagno in mare presso Elea, il porto di Pergamo. Qui avrebbe trovato ormeggiata una nave di nome “Asclepio” e avrebbe riconosciuto il luogo esatto dove immergersi. Il retore ripete il bagno anche il giorno successivo, perché la prima volta ha commesso una leggera imperfezione nell'eseguire quanto prescritto (*HL II*, 54-55). A partire dagli studi di Quinton, che ha ritrovato nell'acqua di mare tracce di elementi presenti anche nel siero umano e nel plasma, la talassoterapia è stata riscoperta come forma importante di trattamento in alcuni disturbi («eczema and psoriasis, joint problems, arthritis, poor circulation, immobility, stress and post-operative conditions»)⁶⁴⁵. Non è dunque escluso che l'immersione in mare facesse parte a tutti gli effetti di una serie di terapie basate sull'acqua, ognuna con differenti caratteristiche.

Più interessante è la balneoterapia, che permette ad Aristide di sciogliere tensioni grazie alle immersioni nelle acque termali. Nei *Discorsi Sacri*, il retore fa il bagno nella fonte sulfurea dell'*Asklepieion* di Pergamo in circostanze davvero spettacolari, dinanzi all'incredulità di tutti, ad esempio quando «la tramontana spazzava il cielo, e nere nubi si addensavano» (*HL II*, 74). La ritrosia nel ritrarre se stesso nell'atto di godere di un bagno caldo, senza la presenza di altri impedimenti, si giustifica con il desiderio di ostentazione di una rielaborata virilità, per cui affrontare una cura difficile in modo impassibile risponde al processo di (ri)costruzione dell'identità maschile. Dobbiamo però ritenere che Aristide avesse una grande familiarità con la fonte sacra del tempio. Nel *Panegirico per l'acqua di Pergamo*, di cui rimangono solo i paragrafi iniziali⁶⁴⁶, egli ricorda come vi scaturisca un'acqua meravigliosamente bella e sana. In un'altra opera, *Sul pozzo di Asclepio*, egli precisa che l'esperienza stessa del bagno è immensamente piacevole («τὸ δ'αὐτὸ καὶ λουτρὸν ἐστὶν ἡδίστον», 254), essendo la fonte del

⁶⁴³ Moss 2010, p. 229.

⁶⁴⁴ Ivi, p. 231.

⁶⁴⁵ Ibidem.

⁶⁴⁶ Nicosia 2009, p. 656.

tempio fresca d'estate e calda d'inverno⁶⁴⁷. I moderni studi clinici osservano come la balneoterapia sia associata a miglioramenti in vari tipi di disturbi di ordine reumatologico⁶⁴⁸, specie in combinazione con i fanghi (*HL II*, 74-76). È stato altresì dimostrato come tale forma di trattamento, associata alla semplice idroterapia, abbia effetti molto positivi nel caso di disturbi respiratori⁶⁴⁹, che Aristide spesso lamenta. La balneoterapia ha anche una funzione importante a livello psichiatrico: non solo induce cambiamenti positivi a livello serotoninergico, agendo in pratica in modo simile ad antidepressivi come la paroxetina⁶⁵⁰, ma trova anche impiego efficace nei programmi di sospensione delle benzodiazepine («benzodiazepine withdrawal»), soprattutto nel caso di pazienti che hanno sviluppato assuefazione e dipendenza⁶⁵¹. Curiosamente, lo stesso Aristide dice che i bagni valgono proprio «ἀντὶ φαρμάκου», «al posto di un farmaco» (*Sul pozzo di Asclepio*, 255).

Per quanto riguarda invece i farmaci veri e propri, Aristide nomina diversi preparati: il *kifi*; l'opobalsamo, l'elleboro, l'assenzio (diluito con aceto), l'olio di oliva, la teriaca, il vino, il “farmaco di Filone”⁶⁵², per uso interno; farmaci a base di sale, uovo, impiastro di cinnamomo pestato⁶⁵³, unguenti miracolosi, medicinali “al dittamo”, di nuovo la teriaca, dentifrici e altri impiastri, per uso esterno. Alcuni di questi farmaci hanno proprietà psicoattive, e come tali avranno favorito i fenomeni di incubazione: questi meritano una particolare attenzione.

Nel primo libro dei *Discorsi Sacri*, il sofista fa riferimento al *kifi*, una droga di origine egizia. Siamo in effetti all'interno di un sogno che probabilmente elabora memorie del viaggio di Aristide in Egitto (*HL I*, 24-26):

Il ventisei sognavo di vedere il santuario di Apollo sul monte Milia, ma era come se (...) la località si chiamasse Elefantina, dal nome della città egiziana. (...) Inoltre, sacerdote del dio era il sacerdote di Iside a Smirne, e proprio a casa sua io alloggiavo (...) Poi mi sembrava che qualcuno dicesse: «*Kifi* con vino». Subito lo interpretavo come un medicamento, e cercavo di capire se bisognava applicarlo al volto o farne un uso interno.

Il *kifi* è un'essenza misteriosa: ne possediamo diverse ricette, ma «ancora conserva gelosamente il segreto ultimo della sua composizione»⁶⁵⁴. Si tratta di un profumo rituale, che trovava impiego nell'Antico Egitto in ambito sacrificale e in contesti di imbalsamazione. Lo si

⁶⁴⁷ Boudon 1994, p. 160.

⁶⁴⁸ Moss 2010, p. 231.

⁶⁴⁹ Cfr. Khaltaev e altri, 2020.

⁶⁵⁰ Cfr. Dubois e altri, 2010.

⁶⁵¹ Cfr. De Maricourt e altri, 2016.

⁶⁵² Si tratta di Filone di Tarso: egli espose la ricetta in tredici distici, riportati da Galeno (XIII, pp. 267-9 K).

⁶⁵³ Questa cura si riscontra anche nei papiri magici: cfr. *PGM XIII*, 656.

⁶⁵⁴ Betrò 1991-29, p. 43.

ricontra anche nel testo dei papiri magici e nelle opere della medicina greca (Discoride Pedanio, Rufo di Efeso, Galeno); ne era stato fatto infatti oggetto di studio per i suoi vari utilizzi terapeutici⁶⁵⁵, soprattutto contro l'asma⁶⁵⁶. Se Aristide lo nomina in sogno, il *kifi* avrà probabilmente fatto parte della panoplia di farmaci a cui il retore poteva ricorrere, anche perché conosciuto e utilizzato dalla medicina dell'epoca. Plutarco aggiunge in proposito: «Il *kifi* è un miscuglio composto di sedici ingredienti (...) Il *kifi* allenta, scoglie, senza dare ebbrezza, le affezioni e la febbrile tensione delle preoccupazioni quotidiane, come se fossero nodi. Anche il potere fantastico, che è suscettibile di sogni, il *kifi* lo fa brillare come uno specchio» (*De Iside et Osiride*, 81). Siamo quindi di fronte a una droga dalle proprietà oneirogene che poteva agire in qualità di narcotico⁶⁵⁷. Lo componevano infatti alcuni sedativi del sistema nervoso centrale, come il *calamus*⁶⁵⁸ e il *cymbopogon schoenanthus*⁶⁵⁹.

Il *kifi* non è l'unico farmaco nei *Discorsi Sacri* ad avere effetti psicoattivi. L'elleboro – sostanza potenzialmente tossica – veniva impiegato principalmente come rimedio alla costipazione, in quanto lassativo ed emetico⁶⁶⁰ (*HL II*, 13). Ma l'elleborina che vi è contenuta (C₂₆ H₂₀ O₃) ha dimostrato di avere proprietà soporifere, che già Celso e Galeno avevano intuito⁶⁶¹. Lo stesso vale per la teriaca (*HL III*, 27), che Aristide assume puntualmente senza stretto controllo medico. Si tratta di un farmaco composto da molti ingredienti, che si riteneva una sorta di «panacea» in grado di curare ogni tipo di disturbo. A quanto pare, uno dei suoi componenti era il *papaver somniferum*⁶⁶² di cui abbiamo discusso a proposito di Epidauro: il suo potere ipnoinducente, garantito dalla codeina e dalla morfina, venne sfruttato con successo da Galeno nel trattare l'insonnia dell'imperatore Marco Aurelio (*De antidotis*, 14.3-6 K).

Le proprietà oneirogene di tutti questi farmaci non vanno trascurate, perché possono porre un confronto con le piante sfruttate dagli sciamani per entrare in stati non ordinari di coscienza⁶⁶³.

⁶⁵⁵ Cfr. Yébenes 2011.

⁶⁵⁶ Van Toller-Dodd 1991, p. 168.

⁶⁵⁷ Yébenes 2011, p. 360.

⁶⁵⁸ Van Toller-Dodd 1991, p. 167.

⁶⁵⁹ Stein-Costello-Foster 2022, p. 165.

⁶⁶⁰ Brajanovska-Bauer 2018, p. 3.

⁶⁶¹ Cfr. Brajanovska-Bauer 2018.

⁶⁶² Siegel 1976, p. 134.

⁶⁶³ Cfr. Winkelmann 2021.

3.3.3 Cure psichiche

Possiamo generalmente suddividere le cure che agiscono sulla «*ψυχή*» in due macro-gruppi: terapie ‘letterarie’ («*literary therapy*»⁶⁶⁴), che possono essere ulteriormente suddivise in rimedi «retorici» e «lirico-musicali», e terapie ‘magico-simboliche’, ossia forme rituali che intervengono a livello di ristrutturazione di pensieri inconsci. Behr ha definito queste ultime «irrazionali»⁶⁶⁵. Non si tratta però di terapie irragionevoli, come sembra credere lo studioso; sono invece «irrazionali» perché stimolano la parte “irrazionale”, del paziente, ossia il suo inconscio.

Cominciamo con le terapie retoriche. L’esempio probabilmente più famoso si legge nei capitoli 15-18 del IV *Discorso Sacro*, velatamente citato anche nella *Lalià per Asclepio* (*Or.* 42 Keil, 8). Asclepio ordina in sogno al proprio devoto di recarsi al santuario, «dalla parte vicina al teatro», per declamare delle nuove orazioni; il sofista aveva ormai abbandonato lo studio della retorica a causa dei continui malanni fisici. Il tempio è quasi completamente vuoto, dato che in città si sta svolgendo uno spettacolo circense. Vi sono rimasti solo Aristide e Sedato, ex pretore romano:

Gli dissi dunque che mi trovavo in grande difficoltà, perché era come se mi fosse stato ordinato di volare: una esercitazione oratoria, e per giunta qui – cioè nel portico –, ad uno come me, incapace persino di respirare! E gli raccontai il sogno. E quello (...) comincia così a narrarmi una straordinaria impresa del dio, quando ad un tizio che stava male ordinò una simile prova, e avendo costui sudato per la grande tensione, lo liberò da ogni malanno (...) E mentre discutevamo e ci consultavamo, sopraggiunse – e fu il terzo – Bibulo, un cultore degli antichi autori, e piuttosto appassionato di retorica. Fu lui a proporre il tema (...) E dopo una breve pausa di riflessione cominciai a declamare, e la forza necessaria era come se il dio me la somministrasse; e sembrò che quell’anno trascorso fosse stato non un anno di silenzio, ma di esercizio.

Asclepio sembra voler spingere Aristide a ritrovare confidenza nel proprio talento di retore («our Mysian patient is ordered to comfortably surround himself by a well-predisposed audience who were bound to boost his confidence and self-esteem»⁶⁶⁶). Egli si trova infatti in un contesto controllato (il pubblico è formato da due amici), dove può sperimentare uno stimolo percepito come potenzialmente ansiogeno («a me, incapace persino di respirare!») per poterlo affrontare con relativa serenità. In sostanza, il *comparandum* proposto da Sedato si concretizza in questo: il rimedio retorico mette in atto una paura («a type of mental and/or physical

⁶⁶⁴ Petridou 2019, p. 184.

⁶⁶⁵ Behr 1968, p. 38.

⁶⁶⁶ Petridou 2019, p. 187.

anguish») che induce la sudorazione e dunque, secondo la medicina umorale, un riequilibrio dei fluidi corporei⁶⁶⁷. In psicoterapia, l'«esposizione» («exposure») consiste analogamente nell'abituare il paziente affetto da disturbi d'ansia, ossessivo-compulsivi oppure da stress post-traumatico, ad affrontare in modo graduale e positivo gli stimoli precedentemente percepiti come ansiogeni. È un tipo di trattamento di riprovata efficacia⁶⁶⁸ che può essere associato a tecniche di rilassamento, in particolar modo al respiro. L'atto stesso di declamare sembra essere stato annoverato tra i medici antichi come «esercizio di respirazione» («ἀναφώνησις»), utile per far fronte a vari tipi di disturbi⁶⁶⁹. Il medico Antillo, l'unico che ci testimoni questo tipo di pratica medica, non sembra far riferimento al trattamento di disturbi psichici. Tuttavia oggi sappiamo quanto la respirazione, intesa come forma di regolazione dei processi vegetativi⁶⁷⁰, possa essere d'aiuto anche per ridurre l'impatto di alcuni sintomi di natura psicosomatica. Da questo punto di vista, non è escluso che anche l'«ἀναφώνησις» possa avere una sorta di legame con il «pranayama» yogico⁶⁷¹. Anche altrove il sofista si sottopone a declamazioni improvvisate (*HL V*, 33-41) e la retorica sembra salvarlo persino dal mal di denti (*HL IV*, 30).

Aristide ricorre poi a forme di scrittura poetica, ovviamente sempre prescritte dal dio, per curare un certo tipo di sintomatologia (*HL I*, 73):

Dovevo, nelle condizioni di totale sfinimento (λιποψυχοῦντα) e di assoluta disperazione in cui mi trovavo, comporre dei carmi, sulle nozze di Coronide e la nascita del dio, e tirare in lungo la strofe quanto più era possibile: ed io composi i canti in tutta calma e intima concentrazione, dimentico ormai di tutti i miei mali.

Il termine «λιποψυχοῦντα» denota l'atto di «lasciare la vita», dunque o «svenire» oppure, addirittura, «morire»⁶⁷². Forse in questo passo Aristide sente il debito del *Fedone* platonico, laddove Socrate, proprio poco prima di morire, afferma di aver obbedito alle prescrizioni di un sogno ricorrente scrivendo un inno per Apollo⁶⁷³ (*Fedone* 60 e 61 c). Ma ancora una volta, il senso profondo della terapia consiste in uno spostamento di attenzione dal sintomo fisico a un'attività mentale.

Diverso è il caso della meloterapia. Si consideri quest'altro sogno (*HL IV*, 38):

⁶⁶⁷ Petridou 2019, p. 188.

⁶⁶⁸ Wenzel 2021, p. 275.

⁶⁶⁹ Cfr. Pietrobelli 2017; in modo diverso, anche Plutarco, nel *De tuenda sanitate* (130 a-d) consiglia esercizi retorici o lettura ad alta voce per mantenersi in buona salute.

⁶⁷⁰ Chystovska 2022, p. 151.

⁶⁷¹ Cfr. Pietrobelli 2017.

⁶⁷² Petridou 2019, p. 190.

⁶⁷³ Susanetti 2017, p. 140.

Il salvatore Asclepio mi ordinò, fra le altre cose, di dedicarmi all'attività poetica e canora, e in particolare, di svagarmi istruendo un coro di fanciulli. Quali benefiche conseguenze ebbe questo consiglio, sul mio morale, tra l'altro, e sulla mia resistenza, sarebbe troppo lungo a dirsi. Cantavano dunque i fanciulli; e tutte le volte che mi accadeva di sentirmi mancare il respiro per una improvvisa tensione al collo, o per gravi disturbi allo stomaco, o di subire un qualsiasi altro insostenibile attacco, il medico Teodoto, che era lì presente, e memore dei sogni, ordinava ai fanciulli di intonare uno dei miei canti; e mentre essi cantavano, avvertivo un senso latente di sollievo, talvolta addirittura la scomparsa totale di ogni sofferenza.

In questo caso, il valore terapeutico del canto e della musica sembra piuttosto di natura "taumaturgica": «La musica, intesa nel senso che i greci attribuivano al termine, comprendeva l'intero mondo del suono e cioè suono e ritmo, suono e movimento e in tal senso costituiva una cura per il corpo e lo spirito»⁶⁷⁴.

Taumaturgico – ma in un altro senso, è un approccio terapeutico che Behr si limita a definire «magic»⁶⁷⁵. Ma non si tratta di "magia", quanto piuttosto di rituali prescritti dal dio in grado di agire a livello subcosciente ed esorcizzare un certo tipo di pensieri disfunzionali, in virtù del loro potere simbolico. Si consideri ad esempio questo caso (*HL IV*, 26-27):

Mi annunciò che dovevo morire entro tre giorni (...) Dovevo però fare in questo modo: innanzi tutto, salito su un carro, recarmi al fiume che scorre attraverso la città, e arrivato nel punto in cui esso ne è già fuori, compiere dei sacrifici «fossali» (li chiamò proprio così), e cioè scavare delle fosse e su di esse sacrificare a quegli dèi ai quali appunto mi veniva prescritto; quindi voltarmi indietro, e, prese delle monete, attraversare il fiume e gettarvele, compiendo ancora, mi pare, qualche altro atto; poi, recatomi al santuario, offrire ad Asclepio un sacrificio (...) Dovevo anche, per la salvezza di tutto il corpo, tagliarmene una parte; ma, date le difficoltà, egli mi esimeva da questa prova, e potevo in sostituzione togliermi l'anello che portavo e dedicarlo a Telesforo (...) Quasi come in un rito di iniziazione compii dunque tutti questi atti, con un misto di speranza e di paura.

Si tratta di un'operazione simbolica, «psicomagica», volta a stornare la paura della morte. Soprattutto l'atto di scavare delle fosse è un richiamo esplicito a una dimensione, per così dire, tanatologica. Il testo sembra richiamare in maniera più o meno palese l'episodio erodoteo dell'anello di Policrate (*III*, 39; 43; 120-125), condividendovi vari elementi: la divinità che in un modo o nell'altro avverte l'essere umano di un pericolo imminente; il sacrificio di qualcosa di prezioso (in particolar modo di un anello); la dimensione «acquatica» dell'ambientazione. In un altro caso, Aristide, avvertito di un naufragio imminente, lo simula in condizioni strettamente controllate (*HL II* 13-14): «Era destinato che io facessi naufragio (...) dovevo salire su una barca nel porto e fare in modo che questa si capovolgesse e affondasse, mentre io venivo (...)

⁶⁷⁴ Calì 2006, p. 87.

⁶⁷⁵ Behr 1968, p. 39.

tratto in salvo sulla riva; e con ciò si sarebbe compiuto il fato». In altre occasioni, egli si sottopone a una sepoltura simbolica grazie alla terra bianca (*HL IV*, 11).

Altre volte, è l'elemento simbolico interno al rituale ad avere un ruolo più marcato, tanto da superare la credibilità stessa della terapia. Si consideri quest'ultimo sogno (*HL I*, 66-68), dove viene impiegato un uovo per far fronte alla lacerazione della pelle lasciata dal trattamento di una massa tumorale:

Quando lo scollamento era enorme, e tutta la pelle sembrava essersi staccata, avendomi ordinato di spalmarvi sopra un uovo, risanò e ricompose ogni cosa in maniera così perfetta che alcuni giorni dopo nessuno era capace di scoprire in quale delle due cosce c'era stato il tumore, perché entrambe si presentavano ripulite di tutto punto.

È veramente difficile credere a questo miracolo, a meno di non immaginare una risposta placebo in questa zona specifica del corpo⁶⁷⁶. Resta il fatto che l'effetto astringente dell'uovo difficilmente sarà stato sufficiente ad arginare la ferita in questione⁶⁷⁷. Il punto è che «the god's egg is not therapy but symbolism⁶⁷⁸». Non solo lo si trova associato alle immagini di Asclepio (come è il caso di una statua di Kos)⁶⁷⁹ ma assieme al serpente (altro animale legato al dio guaritore) è frequente nei testi alchemici. Se «l'uovo è quella cosa "unica" che contiene tutto ciò che "serve" per creare»⁶⁸⁰ allora esso può funzionare come terapia magica anche per ricucire una lacerazione altrimenti insanabile.

3.3.4 Conclusioni

Gli studi di medicina contemporanei permettono di offrire un nuovo sguardo alle terapie contenute nei *Discorsi Sacri*, giustificando tra l'altro il ricorso ad alcuni tipi di trattamenti considerati finora «irrazionali» o semplicemente «masochistici». Soprattutto l'impatto a livello psichiatrico di questo tipo di cure va riconsiderato: si tratta infatti della principale fonte dei miglioramenti percepiti da Aristide, e al contempo una «spinta» verso esperienze di tipo propriamente «sciamanico».

⁶⁷⁶ Panagiotidou 2021, p. 212.

⁶⁷⁷ Percy 1992, p. 612.

⁶⁷⁸ Tra l'altro il valore simbolico dell'uovo è riconosciuto dallo stesso Aristide in *HL V*, 61.

⁶⁷⁹ Ibidem, nota 42.

⁶⁸⁰ Susanetti 2017, p. 237.

3.4 Raccontare l'impossibile: la *Traumbiographie* di Aristide

3.4.1 Cosa significa «raccontare» un sogno?

«Chiunque può rendersi conto di quanto sia ardua l'impresa appena tenti di far corrispondere le parole alle immagini oniriche (...) Per mezzo del linguaggio bisogna far sì che chi non ha concepito una certa immagine la concepisca»⁶⁸¹ (*De insomniis*, 18). Queste parole di Sinesio rimangono oggi quantomai attuali. È difficile, se non impossibile, dare conto in modo preciso delle proprie immagini oniriche, sempre cangianti e totalmente estranee alla dimensione della razionalità. Il «racconto» stesso di un sogno equivale a una sua «traduzione» dalla lingua dell'inconscio a quella della logica. Di conseguenza, non è eccessivo volerlo interpretare come una sorta di «tradimento» dell'esperienza onirica: «Raccontare un sogno significa tradirlo. Quando si racconta un sogno di “ieri” si è già inserita fra “ieri” e “oggi” un'esperienza di metamorfosi simbolica trasformativa spazio-temporale che porta a modificare inevitabilmente il sogno originario»⁶⁸².

È anche vero che, pur dovendo accettare il fatto di non poter offrire al proprio lettore o al proprio ascoltatore la medesima esperienza vissuta in prima persona, è comunque possibile cercare di darne un resoconto. E tale report può venir costruito in modo sufficientemente preciso, per quanto la sua costruzione implichi un lavoro dal carattere «asintotico»: infatti, sebbene non sia in alcun modo possibile restituire la precisione assoluta del fatto onirico, ci si può tuttavia sforzare di ricorrere a ogni potenzialità del linguaggio e tentare così di oggettivare quanto esperito. Ogni traduttore sa benissimo come sia complicato tentare di restituire al lettore ogni sfumatura insita nella lingua di partenza; infatti leggere una traduzione, per quanto possa essere accurata, non può mai sostituire la lettura dell'originale. Nel caso onirico, la questione è ancora più complicata. Se nel caso letterario si può sempre ricorrere all'«originale» e consultarlo in qualsiasi momento, quando si ha a che fare con il sogno “l'archetipo” è perduto per sempre⁶⁸³.

Il problema non è sfuggito, ovviamente, alla ricerca neuroscientifica. Oggi gli scienziati del sonno sembrano concordi nell'affermare che raccontare dei contenuti onirici significa in molti casi costruire una narrazione accurata e credibile⁶⁸⁴. Sono stati infatti messe a punto alcune

⁶⁸¹ Tr. Susanetti 1992.

⁶⁸² Ferrigno 2008, pp. 80-81.

⁶⁸³ Rupperecht 1999, p. 71.

⁶⁸⁴ Cfr. Windt 2013.

metodologie per ottenere dai partecipanti agli esperimenti delle relazioni piuttosto vivide e dettagliate delle loro esperienze oniriche. Le evidenze sperimentali mostrano infatti che svegliare il sognatore in determinati momenti del suo ciclo REM è funzionale al ricordo, e di conseguenza alla precisione dei report. Anche allenare il soggetto a ricapitolare tutti i propri ricordi onirici entro la mattina sembra condurre a risultati analoghi⁶⁸⁵.

Elio Aristide si dimostra sempre molto consapevole di come sia difficile rammentare i propri sogni a distanza di anni, senza l'ausilio di supporti scritti. Al contempo, non ci sono molti dubbi sul fatto che il retore sia in buona fede ogniqualvolta egli debba comunicare al lettore i vari risvolti della propria attività oniro poetica. Tale accuratezza – testimoniata anche a partire dalla confessione di amnesie e di incongruenze, sarà stata sviluppata dal proprio quotidiano allenamento alla trascrizione delle memorie oniriche.

3.4.2 *I sogni di Aristide, tra diaristica e retorica*

Tutto fa pensare che l'originale (e leggendario!) diario onirico di Aristide («ἀπογραφή») presentasse una certa semplicità di composizione e un'autentica attenzione alle immagini mentali: «Registravo dunque i miei sogni (...) senza tuttavia specificare né in quali condizioni mi trovavo di volta in volta, né quali conseguenze ne erano scaturite» (*HL II*, 2). La forma e il contenuto della maggior parte dei sogni dei *Discorsi Sacri* non lasciano tra l'altro grandi dubbi su una generale («sconcertante»⁶⁸⁶) sincerità di Elio Aristide: «The bizarre and discrepant patterns of the dream world are reported with a fidelity which reflects the style and testimony not of the grotesque persiflage of ancient allegory but of the modern psychological text book»⁶⁸⁷. Anche le tipologie di visioni che egli riporta appaiono verosimili⁶⁸⁸: i sogni di megalomania, ad esempio, rappresentano senza filtri il suo carattere. Gli elementi di vita quotidiana (il tempio di Pergamo, i suoi sacerdoti, i libri, i malanni, le terapie, la casa paterna, ecc.)⁶⁸⁹, più delle grandi (ma minoritarie) epifanie divine, finiscono per caratterizzare la sua normale attività onirica. Aristide non si fa nemmeno problemi a dire candidamente che spesso non ricorda i contenuti esatti delle proprie visioni⁶⁹⁰ oppure che le ricorda solo parzialmente (es. *HL I*, 67; *HL II*, 54).

⁶⁸⁵ Montanero, Pasche, Willequet 1996, p. 131.

⁶⁸⁶ Del Corno 1978, p. 1606.

⁶⁸⁷ Behr 1968, p. 117.

⁶⁸⁸ Harris 2009, p. 128.

⁶⁸⁹ Boothe 2001, p. 102.

⁶⁹⁰ *HL IV*, 40: «Un altro sogno mi venne da Zeus direttamente – l'esatta successione cronologica non me la ricordo».

Ciò che caratterizza piuttosto i sogni di Aristide è il fatto che egli li impieghi in un contesto narrativo, o di «storytelling». Conseguentemente, la presenza di numerosi elementi propri della retorica antica influisce in maniera non trascurabile sul modo in cui il retore racconta le immagini oniriche al proprio pubblico. Questo fenomeno va tenuto in attenta considerazione.

Vale dunque la pena citare qualcuno di questi elementi retorici, sebbene naturalmente non sia possibile darne un elenco esaustivo in questa sede.

Abbiamo già discusso varie volte a proposito della figura dell'aposiopesi, altamente diffusa in età imperiale, qualora ad esempio Aristide non si senta di rivelare segreti iniziatici su Asclepio. In secondo luogo, il retore recupera, cita e riscrive passaggi letterari propri della letteratura precedente. Abbiamo visto ad esempio come nel famoso sogno relativo allo stabilimento balneare (*HL I*, 19-20) Aristide presenti ai suoi lettori un *Carmide* «in miniatura». Lo stesso vale per la novella dell'anello di Policrate, tratta dalle *Storie* di Erodoto, riscritta e rielaborata in *HL II* 13-14. Questo fa parte del tipico confronto retorico con i modelli della tradizione. Infiniti sono poi i riferimenti a Omero, più o meno espliciti: basti rammentare il passaggio in cui Aristide prega Asclepio di salvare Zosimo, e il dio «fa cenno di no» («ἀνένευσεν ὁ θεός», *HL I*, 71). Il lettore colto subito può riconoscere in questo dettaglio la scena dell'*Iliade* in cui Atena è ritratta nella medesima gestualità, dinanzi alla sacerdotessa Teano («Ὠς ἔφατ' ἐρχομένη, ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη», *Il. VI*, 311). Ancora, Aristide ci è l'unico testimone di un'espressione proverbiale usata in commedia per spronare una persona a decidersi dinanzi a un dubbio: «ἢ τοιαύτην χρὴ γαμεῖν ἢ μὴ γαμεῖν;» (*HL IV*, 64 = CAF, fr. 235). Se alcuni di questi dettagli potrebbero essere stati effettivamente sognati, è difficile credere che tutti siano disposti nei *Discorsi Sacri* in modo, per così dire, «spontaneo».

Un'altra «forza perturbatrice» del puro e semplice resoconto onirico è il debito nei confronti dell'aretologia templare per Asclepio, in modo particolare nella forma stilistica degli «ιάματα» di Epidauro⁶⁹¹. Per quanto i sogni riportati da Aristide siano generalmente più estesi rispetto a quelli della Cronaca di Epidauro, possiamo comunque notare alcune forti somiglianze. *In primis*, la formula standard del tipo «ὄγις ἀπηλλάγη» o «ὄγις ἀπῆλθε» nei *Discorsi* viene preservata e si trasforma nella descrizione puntuale di come Aristide miracolosamente (e puntualmente) guarisca grazie all'intervento di Asclepio. In secondo luogo, possiamo apprezzare nell'opera diversi sogni che non hanno bisogno di alcuna interpretazione, perché sono di per sé miracolistici oppure perché contengono delle semplici terapie. Downie ha poi notato che all'inizio del sesto *Discorso Sacro* Aristide accenna a un viaggio compiuto a Epidauro, il che potrebbe far pensare che il retore, studiata la Cronaca del santuario, abbia visto

⁶⁹¹ Del Corno 1978, p. 1616, nota 35.

e interiorizzato un certo tipo di stile⁶⁹² (sebbene profondamente reinterpretato e non più così laconico).

3.4.3 Elementi morfosintattici e lessicali

La letteratura scientifica è molto parca di studi che esaminino nel dettaglio il linguaggio onirico di Elio Aristide, e a tal proposito rimane ancora oggi imprescindibile l'ottimo contributo di Daria Gigli Piccardi⁶⁹³. La studiosa, in prospettiva freudiana, prende in esame i principali fenomeni morfosintattici che contribuiscono a rendere frammentario e onirico lo stile del retore, con il pregio di riportare nel testo un ricchissimo apparato di riferimenti ai *Discorsi*. Conviene dunque partire da qui per poter aggiungere delle ulteriori osservazioni, soprattutto a livello lessicale.

Il retore, come di consueto nella letteratura antica, introduce i propri sogni con i verbi «δοκέω» o «φαίνω», coniugati alla terza persona singolare, in senso impersonale⁶⁹⁴. Nel primo *Discorso Sacro*, «δοκέω» è la parola in assoluto più ricorrente, con ben 66 occorrenze⁶⁹⁵, contro le 22 di «φαίνω». Caratteristica precipua del linguaggio onirico di Aristide è invece la successione altamente paratattica dei periodi («highly paratactic sentence structure, with little logical subordination»⁶⁹⁶), resa ad esempio con l'alta frequenza di «nessi denotanti successione temporale»⁶⁹⁷ (es. *HL I*, 9: «ἔπειτα... ταῦτα δὲ ὕστερον») e con «collegamenti molto ricorrenti per mezzo di καί» (es. *HL I*, 56: «κἀγὼ ἔβλεψα... καὶ σύμβολον... καὶ ἠρόμην»). Lo stile dei *Discorsi* risente poi del «largo uso di proposizioni temporali», esplicite (*HL I*, 21: «ἐπεὶ δὲ ἀφίκετο... καὶ ὡς ἠνύσαμεν... ὡς δὲ παρήλθον»), rese attraverso il genitivo assoluto (*HL I*, 23: «προσειπόντος... τοῦ Ἀλεξάνδρου... προσειπόντος δὲ κάμου») oppure tramite il ricorso al participio congiunto (*HL V*, 63-64: «τοιαῦτα εἰπὼν καὶ ἀκούσας... καὶ κατιδὼν... ἐπιστρέψαντος δέ μου...»). Va poi registrata l'altissima frequenza di alcune «espressioni indicanti simultaneità temporale, riferite spesso con una certa perplessità», basate sull'uso di «ἄμα» (es. *HL I*, 12; 17; 43; *HL II* 26; *HL III* 25; *HL IV*, 31, ecc.). L'imprecisione nella

⁶⁹² Downie 2013, p. 62, nota 11.

⁶⁹³ Cfr. Gigli Piccardi, *Stile e linguaggio onirico nei Discorsi Sacri di Elio Aristide*, 1977.

⁶⁹⁴ Oberhelman 2013, p. 114, nota 20.

⁶⁹⁵ Fonte TLG. In *HL I*, che come sappiamo corrisponde al “diario onirico” di Aristide, tra le parole più ricorrenti si apprezzano: «ἐδόκου» (28 occorrenze); «ἐδόκει» (15 occorrenze); «ἔδοξα» (9 occorrenze); «οἶον» (9 occorrenze); «ὄναρ» (7 occorrenze). Già in *HL II* «ἐδόκει» scende a 8 occorrenze.

⁶⁹⁶ Downie 2013, p. 63.

⁶⁹⁷ Per questo fenomeno e per i successivi si rimanda a Gigli Piccardi 1977 pp. 220-221 (elenco completo delle occorrenze nel testo).

descrizione delle sensazioni e degli episodi è infine resa attraverso l'uso di «ὥς», «οἶον» e «πῶς» (es. *HL I*, 13; 17; 26; *HL IV*, 57, ecc.) oppure tramite la formula «(ὅσ)περ» + participio = “come se” (es. *HL I*, 9; 17, 18; *HL III*, 31; *HL IV*, 48, ecc.).

Tutte queste caratteristiche, inclusa la frequente assenza di connettivi logici, implicano che la sintassi onirica di Aristide risulti cumulativa e spezzata («cumulative and abrupt»)⁶⁹⁸. Il retore sacrifica la chiarezza testuale nel tentativo di dar conto dei continui mutamenti del suo mondo interiore: egli è così uno straordinario osservatore dei propri processi cognitivi notturni⁶⁹⁹.

Anche il lessico adottato, però, non è esente da peculiarità. Per quanto in molti casi all'interno dei report onirici le parole di Aristide siano piuttosto quotidiane e comuni, vi sono dei casi in cui il vocabolario del retore viene a patti con il vocabolario dell'inconscio. La mente creativa, svincolata dai limiti della razionalità, in sogno è totalmente libera di generare delle nuove parole: il termine «ὄξυστία, -ας» (*HL I*, 9) è un vero e proprio *hapax* che si materializza all'interno del sogno, e che si dovrebbe tradurre come «acidità di stomaco», in modo non dissimile da «ὄξυρεγμία». *Hapax* sono anche gli aggettivi «ἐπιβόθριος, -ον», che Nicosia traduce come «fossale» (*HL II*, 27⁷⁰⁰) e «μοιρονόμος, -ον», «dispensatore del fato», detto di Asclepio (*HL II*, 31). Altre volte Aristide ascolta nei propri sogni non dei veri e propri neologismi, ma parole a bassissima frequenza. L'appellativo «Σωσιμένης, -ους», «Sosimene», connesso etimologicamente a «σῶζω» e interpretato dal retore come suo soprannome (*HL V*, 24), si riscontra altrove soltanto in Erodoto (VIII, 82). Non possiamo escludere dunque che sia stato rielaborato dall'inconscio di Aristide, oppure coniato *ex novo*. Non poche perplessità suscita anche il seguente passaggio, a partire dall'inciso «οἶμαι»: «Mi pareva di aver immolato una vittima, e di esaminare quella parte delle viscere che è chiamata “dio e liberatore” [τόν τε δὴ θεὸν, οἶμαι, καλούμενον καὶ λυτῆρα]» (*HL V*, 20). Non abbiamo alcuna attestazione nei testi di aruspicina di una parte delle interiora animali che prenda questo nome⁷⁰¹. Trarre conclusioni *e silentio* è metodologicamente rischioso, ma non possiamo escludere di essere di fronte a una semplice invenzione linguistica dell'inconscio di Aristide. D'altro canto, i neologismi nei report dei sognatori non sono affatto un fenomeno infrequente. Talvolta, quando non scaturiscono dal dettato onirico, termini di nuovo conio vengono impiegati dal sognatore nel tentativo di oltrepassare la normale condizione linguistica, troppo stretta per dar conto di fenomeni fuori da qualsiasi portata descrittiva (es. «un cielo giallastro arancionato»⁷⁰²).

⁶⁹⁸ Downie 2013, p. 64.

⁶⁹⁹ Ivi, p. 65.

⁷⁰⁰ «Dovevo (...) compiere dei sacrifici “fossali” (li chiamò proprio così)».

⁷⁰¹ Nicosia 1984, p. 262, nota 29.

⁷⁰² Cfr. Vincze, Poggi, D'Errico 2012.

Ci sono poi casi in cui i sogni di Aristide «si divertono» con la lingua greca, dando luogo a rebus, logogrammi e *calembours*. Freud credeva che i sogni fossero così tanto legati all'espressione linguistica da ritenere impossibile una loro traduzione in un idioma straniero al sognatore⁷⁰³. A titolo esemplificativo, lo psicoanalista riporta in una nota all'*Interpretazione dei sogni* un aneddoto molto famoso⁷⁰⁴ raccontato da Artemidoro: un «ὄνειροκρίτης» di nome Aristandro, un giorno aveva interpretato ad Alessandro Magno la visione di un “satiro” danzante sullo scudo, anagrammandola in «σά» + «Τύρος» («tua [è] Tiro»). È evidente come un simile gioco di parole non dia senso se lo si decide di isolare dalla lingua greca.

Similmente al caso di Alessandro, Aristide una notte sogna il sofista Lisia: «Vidi in sogno l'oratore Lisia, giovinetto non privo di grazia [νεανίσκον οὐκ ἄχαριν] (...) Nel frattempo la malattia era scomparsa». A un primo livello di interpretazione, la malattia scompare perché Lisia («Λυσίας») è, appunto, colui “che scioglie”, “che libera” (da «λύω»). A un'osservazione più attenta, però, possiamo immaginare di essere di fronte a un duplice *calembour*. Il retore ateniese è infatti rappresentato come un fanciullo non privo di «χάρις», termine impiegato in senso assolutamente tecnico da Dionigi di Alicarnasso per riferirsi allo stile di Lisia («[il suo stile] è una sorta di grazia [χάρις] che sboccia in ogni parola. È una cosa che non ha paragoni, meravigliosa»⁷⁰⁵, *De Lysia*, 10). Lo storico era così tanto affezionato al concetto di «χάρις» da usarlo come strumento diagnostico per stabilire se un certo scritto fosse autenticamente lisiano oppure no («ἄχαρις»)⁷⁰⁶. È dunque possibile che l'inconscio di Aristide abbia effettuato uno spostamento dell'autorevolissimo giudizio di Dionigi relativo allo stile di Lisia sulla rappresentazione fisica del retore all'interno del sogno.

Un altro esempio ci viene dal gioco sul nome di «Menandro»: «Sognai che (...) qualcuno arrivava da questa città [Adrianutere] portando un libro di Menandro, e la notizia che la strada era tutta una palude fangosa e impraticabile» (*HL* I, 51). Il sogno è in questo caso particolarmente chiaro, perché Menandro («Μένανδρος») è in assonanza con «μένειν τὸν ἄνδρα», «l'uomo rimane fermo»: la strada è, coerentemente con il *calembour*, “impraticabile”. Anche secondo Artemidoro (III, 38) sognare nomi dal prefisso «μεν-», come anche Menone e Menecrate, è un chiaro segnale che sconsiglia di mettersi in viaggio.

⁷⁰³ Freud 2014, p. 169, nota 4. Tra l'altro lo psicoanalista era persuaso che la sua stessa opera, *L'interpretazione dei sogni*, non potesse essere tradotta in altre lingue.

⁷⁰⁴ Perché l'aneddoto è immortalato anche da Plutarco, *Vita di Alessandro*, 24, 5-12.

⁷⁰⁵ «ἢ [τις] πᾶσιν ἐπανθοῦσα τοῖς ὀνόμασι κάτ' ἴσης χάρις, πρᾶγμα παντὸς κρεῖττον λόγου καὶ θαυμασιώτερον» (tr. F. Focaroli).

⁷⁰⁶ «Ma questo discorso [un brano concordemente attribuito a Lisia], benché appaia di forza espressiva nella scelta dei termini, di finezza nell'esposizione dei pensieri e di molte altre virtù, è privo di grazia [ἄχαρις] e in esso non risuona minimamente la voce di Lisia», *De Lysia*, 12 (tr. F. Focaroli).

Del termine «Teodoro» (*HL IV*, 53) si è già discusso quando si è introdotta la figura di Aristide, per cui si rimanda alle pagine precedenti.

3.4.4 *Elementi stilistico-retorici*

Fatte le dovute premesse, possiamo tentare di applicare alcune categorie della moderna psicoterapia ai sogni di Elio Aristide, negli aspetti che caratterizzano maggiormente lo stile del report onirico dal punto di vista retorico. Oggi siamo infatti riusciti a individuare alcuni fattori che classicamente caratterizzano questo genere di narrazione, definito nella letteratura scientifica «dream-telling»⁷⁰⁷. La proposta è quindi quella di valutare quanto Aristide sia vicino al nostro moderno modo di sognare e di raccontare i sogni, per poterne apprezzare le naturali differenze.

Prima di procedere al confronto, è bene tuttavia precisare alcuni elementi di carattere metodologico. In questa disamina si sono presi in considerazione tutti quei sogni dei *Discorsi Sacri* di cui si può apprezzare una certa lunghezza e una certa articolazione a livello di trama; sono stati cioè esclusi dall'analisi (tranne in rari casi) sogni di una o due righe soltanto, in quanto poco significativi rispetto all'intento di classificazione e confronto, soprattutto perché rispondenti a un intento dichiaratamente aretalogico. Spesso si tratta di sogni che contengono poche parole, solitamente piccoli elenchi di carattere terapeutico (es. «Arrivò l'ordine [in sogno] di cospargermi di fango presso la sacra fonte, e di immergermi in essa» *HL II*, 74) o laconici oracoli che non hanno un grande peso nell'economia dell'attività oniro poetica di Aristide. Non sono state poi condotte misure di tipo statistico all'interno *Discorsi Sacri*, ad esempio volte a calcolare il tasso di nominalizzazione o la quantità media dei participi all'interno dei sogni contenuti nell'opera⁷⁰⁸, perché tutto ciò esula dal presente lavoro. È tuttavia evidente che in futuro un simile approccio risulterà del tutto necessario per poter comprendere più a fondo gli aspetti stilistici del linguaggio onirico di Aristide.

Alcuni moderni studi di psicolinguistica ci permettono innanzitutto di fare una considerazione preliminare sui report onirici dei *Discorsi Sacri*. È stata sperimentalmente osservata una grande differenza stilistica tra i cosiddetti «spoken reports», ovvero i resoconti dei sogni fatti in forma orale, e i «written reports», fatti invece in forma scritta. I primi si caratterizzano per false partenze, ripetizioni, ridondanze, digressioni, interiezioni, commenti; sono generalmente più

⁷⁰⁷ Cfr. Boothe 2001.

⁷⁰⁸ Ad esempio da confrontare secondo le linee guida di Casagrande, Cortini 2008, p. 147.

lunghe e frammentate, e l'impressione generale è quella di una vera e propria «dispersione lessicale». Le relazioni scritte sono invece meglio organizzate, più coese, anche perché spogliate di tutti i fenomeni soprannominati, tipici dell'oralità. Tendono dunque a essere report più corti e dallo stile maggiormente nominale⁷⁰⁹. Non v'è dubbio che Aristide stia offrendo dei «written reports» ai suoi lettori, ma nelle sue narrazioni compaiono alcuni elementi propri degli «spoken reports», che il retore strategicamente impiega per ottenere un effetto di maggior vicinanza ai destinatari dell'opera. Ad esempio, all'interno dei *Discorsi Sacri* prevale il discorso diretto, tipicamente correlato alla spontaneità degli «spoken reports», che permette di dare dinamicità al sogno e di renderlo più simile a un racconto o a una *pièce* teatrale. Analogamente, Aristide indulge in forme ripetitive: torna spesso sul fatto di non ricordare (es. *HL* II, 30; III, 24; 26; 30; IV 44; V, 15), oppure ripete una stessa parola, come se stesse costruendo il proprio report sul momento. In questo esempio: «ἔδόκει μοι (...) καὶ ἄμα θεάτρον τε εἶναι καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεάτρῳ», «vi era un teatro, ed io ero nel teatro» (*HL* V, 12), Aristide opta per una ripetizione e un legame paratattico in luogo di un'ipotassi (magari con subordinata relativa) con soppressione del secondo «θέατρον». Altre volte compaiono dei ripensamenti: «ἔδόκουν (...) κατὰ δὴ τινα διατριβὴν ἦτοι πρὸς ἑμαυτὸν διανοηθῆναι ἢ τινα δεικνύναι μοι καὶ φράζειν ὡς...», «Sognavo (...) che attraverso un ragionamento logico giungevo alla conclusione, o piuttosto, qualcuno mi spiegava e mi dimostrava, che...» (*HL* IV, 21).

Nell'interpretazione di Boothe, nell'«everyday dream-telling activity», i sogni si danno come degli enigmi o degli indovinelli da risolvere. A conferire loro questo carattere misterioso non è tanto la presenza di immagini incredibili o del tutto estranee alla quotidianità, tutto sommato poco frequenti⁷¹⁰. Piuttosto, l'enigmaticità dei sogni è ascrivibile a: a) assenza di informazione parentetica o di motivazione nelle azioni compiute in sogno; b) sequenze unite tra loro come una sorta di collage; c) dettato laconico dell'esperienza⁷¹¹. Tutte queste caratteristiche possono essere riscontrate nei sogni di Elio Aristide.

Quasi sempre i sogni del retore iniziano senza dar conto del motivo per cui una certa azione si stia svolgendo. Un esempio particolarmente chiaro è dato dall'incontro notturno con Sofocle: «E una volta in particolare sognai che il poeta Sofocle entrava nella mia casa, ed entrato si fermava davanti alla stanza dove dimoro abitualmente» (*HL* IV, 60). Se per un momento dimentichiamo il fatto che il tragediografo è morto da almeno cinquecento anni quando Aristide fa questo sogno, non c'è assolutamente nulla nella trama che sia esagerato, fuori luogo, o che

⁷⁰⁹ Casagrande, Cortini 2008, p. 147.

⁷¹⁰ Si veda quanto osservato a proposito delle teofanie e della loro percentuale sul totale dei sogni di Aristide.

⁷¹¹ Boothe 2001 p. 108.

comunque non sia ammissibile a livello narrativo. Potremmo essere di fronte a una storia di fantasmi o immaginare un incontro fuori dal tempo, così come accade di fatto in molti romanzi di fantasia. Ciò che mancherebbe a un simile racconto è la motivazione per cui Sofocle (in carne e ossa o spettro che sia) dovrebbe entrare a casa di Aristide. Il poeta compie le proprie azioni senza un perché. Nemmeno il seguito del sogno sembra apparentemente giustificare la sua apparizione. Il medesimo fenomeno si applica di converso anche ad Aristide: «Il venti sognavo che ero nei propilei del tempio di Asclepio...» (*HL I*, 10). Sembra quasi che una “mano invisibile”⁷¹² abbia posto il retore dinanzi al santuario: in nessun punto Aristide ci dice come mai sia lì. Gli esempi che si potrebbero addurre sono veramente molti⁷¹³.

Spesso accade anche che le immagini oniriche si susseguano in forma di collage⁷¹⁴, il che produce «an impressive alienating effect»⁷¹⁵. «Il diciotto sognavo che il poeta Metrodoro partecipava a Smirne al certame poetico (...) Ed io, dopo una breve pausa, gli dicevo: “Cerca di gareggiare bene” (...) Poi, come se mi trovassi a Pergamo, mi pareva di inviare al dio una ghirlanda lunga» (*HL I*, 42-44). Senza soluzione di continuità, Aristide dapprima discute con il poeta Metrodoro a casa sua; poi, in modo totalmente alogico, il retore si ritrova a Pergamo a dedicare un’offerta ad Asclepio. Questo procedere ad accostamenti slegati è qualcosa di altamente riconoscibile anche nel nostro moderno modo di sognare.

A rendere enigmatica la cornice del sogno è poi il dettato laconico⁷¹⁶, che spesso dà conto della difficoltà a ricordare o sintetizzare diversi dettagli onirici; talvolta il racconto subisce delle procedure di condensazione che lo rendono particolarmente conciso o disordinato. A dire il vero, questa tecnica non è poi così tanto frequente in Aristide. Il retore preferisce essere talmente sintetico da risultare oscuro, come si è già detto, oppure si dilunga nell’elencare tutto ciò che la sua memoria è in grado di recuperare. Consideriamone un esempio particolarmente indicativo: «[Asclepio] mi lasciò bere ormai a volontà, con la scherzosa motivazione secondo cui “stolti sarebbero coloro che disponendo in abbondanza del necessario non osassero usarne liberamente”. E mi sembrava che il libro fosse proprio quello di Antistene intitolato *Sull’uso*» (*HL III*, 32-33). In questo caso, Aristide non si preoccupa di dare un’organizzazione lineare al proprio pensiero. Ricapitolando: il retore ha sognato un libro; il suo autore è Antistene; il titolo è *Sull’uso*; infine, vi si leggono proprio quelle parole che il retore cita all’inizio (“Stolti sarebbero...”), ma che logicamente andrebbero riportate dopo.

⁷¹² Boothe 2001, p. 106: «She has been set down, put there by an invisible hand», detto a proposito di un’altra sognatrice.

⁷¹³ Esempi: *HL I* 10; 22; 30; *II* 18; 31; *III* 3; 13; 21; 23; *IV* 1; 21; 28; 48; *V* 12; 20; 22, ecc.

⁷¹⁴ Esempi: *HL I*, 10; 30; 33; *III*, 3; 21; *IV* 48; 57; 97; *V* 22; ecc.

⁷¹⁵ Boothe 2001, p. 107.

⁷¹⁶ Esempi: *HL I* 30, 46; *II* 18; *III*, 3; *IV* 48; 57; ecc.

Boothe poi individua alcune modalità retoriche tramite cui il sognatore cerca di riprodurre l'esperienza onirica all'ascoltatore⁷¹⁷. Per semplicità di applicazione, possiamo condensare queste strategie narrative in quattro macro-modalità: enfasi e amplificazione; costruzioni comparative; chiarificazione e dettaglio; preponderanza del codice visuale.

Cominciamo con l'amplificazione («αὔξησις»). Aristide talvolta descrive le proprie esperienze oniriche come sogni fuori dall'ordinario⁷¹⁸. Se consideriamo la teofania di Ermes, possiamo apprezzare il tentativo del retore di dar conto della straordinarietà della propria visione: «Mi apparve anche Ermes, con l'elmo di cuoio in testa, meraviglioso [θαυμαστός] nella sua bellezza e maestoso nel portamento [ὑπερφυής]» (*HL* IV, 40). L'uso concomitante di «θαυμαστός» e di «ὑπερφυής» risulta fortemente enfatico. Si consideri poi quest'altra espressione: «Telesforo portava con sé un testo [γράμματα] (...) straordinariamente ampio e incisivo [θαυμαστά πλήθει καὶ δυνάμει], tanto che io mi meravigliavo che Alcimo⁷¹⁹ avesse potuto memorizzarlo [ὥστε θαυμάζειν ὅπως καὶ ἀπεμνημόνευσε]» (*HL* V, 22). La dimensione dello stupore viene in questo caso accentuata dalla figura etimologica «θαυμαστά... θαυμάζειν».

Dal momento che, però, l'eccezionalità del sogno è difficile da comunicare, la metafora e la similitudine sono forme di costruzione comparativa di estremo interesse per il «dream teller»⁷²⁰. Consideriamo alcuni esempi: «Mi pareva di stare nei propilei del santuario, dove si erano raccolte molte altre persone, come quando si compie la sacra cerimonia di purificazione» (*HL* II, 31); «sulla parete di fronte splendeva un bagliore come di sole» (*HL* III, 23); «mi pareva che il medico Porfirione, recatosi presso i Ciziceni, dicesse loro parole simili a quelle che Atena dice ai Feaci» (*HL* V, 12). Cercare di associare un'immagine del sogno a un referente comprensibile per l'ascoltatore permette di dare un'idea più concreta del contenuto onirico.

Un altro strumento a disposizione di Aristide è la chiarificazione: talvolta un elemento del sogno potrebbe non essere immediatamente colto dal destinatario, perché magari estraneo alla propria vita quotidiana o al proprio bagaglio culturale, o perché particolarmente bizzarro nella sua espressione onirica. Così, il «dream teller» chiarifica quel referente, aggiungendovi dei dettagli che facilitino la comunicazione⁷²¹: «Mi pareva di andare alla deriva tutto solo su una zattera nel mare egiziano, e di starmene sul bordo estremo, proprio dalla parte rivolta verso terra» (*HL* III, 3); «Mi pareva che Alcimo, il mio amministratore, (...) ritornasse portandomi

⁷¹⁷ Boothe 2001, p. 106: «evocation of visual images; detailing; clarifying; emphasis; comparative constructions; amassment; amplification».

⁷¹⁸ Esempi: *HL* I, 22; 36; 46; II 40; IV, 48; 50; 57; ecc.

⁷¹⁹ Padre di Filumena, che secondo Aristide muore al posto suo, esattamente come il giovane Ermia.

⁷²⁰ Esempi: *HL* I, 10; 33; II, 40, ecc.

⁷²¹ Esempi: *HL* I 22; 30; 33; II 27; 31; III, 21; 31; IV 28; 48; V 20; ecc.

l'orazione di Demostene *Per la corona*, non quale essa è realmente ma articolata secondo un diverso schema compositivo» (HL IV, 97).

Anche l'insistenza sul codice visuale⁷²² è una modalità narrativa particolarmente strategica: il «dream teller» cerca di mettere *ante oculos* (o *sub oculos*) quanto visto in sogno. Nell'applicazione di tale espediente descrittivo, Aristide avrà forse risentito del debito nei confronti dei «προγυμνάσματα», e in particolar modo dei caratteri dell'«ἔκφρασις». Si consideri la precisione del dettaglio visivo: «Mi parve di vedere un inserviente vestito di bianco e cinto alla vita, che preceduto da un araldo usciva dalla porta dove c'è la statua di Artemide» (HL III, 21).

Ci sono dei casi in cui le espressioni colpiscono la sfera visiva in modo davvero singolare: «Un astro luminoso balenò attraverso la piazza [ἀστέρα λαμπρὸν διαῖξαι δι' ἀγορᾶς] ratificando il sacrificio» (HL III, 39). L'impiego del verbo «διάσσω» può aprire diversi scenari⁷²³. Nel suo terzo *Epinicio*, Bacchilide rievoca la grandiosa scena dello spegnimento della pira che sta per inghiottire Creso con le sue lingue di fuoco: «Ma poi che di terribile fuoco il fulgido vigore balzava [δεινοῦ πυρὸς λαμπρὸν διάϊσεν μένος], Zeus, impostovi nembo dal nero manto, spense la fulva fiamma» (*Epinici* III, 54; tr. R. Cantarella). Non solo la vicinanza dell'aggettivo «λαμπρός, -ά, -όν» (declinato nella stessa forma) e di «διάσσω» è particolarmente eloquente nel testo di Aristide, ma anche la presenza di Zeus non sembra casuale. In effetti, anche nel sogno del retore il padre degli dèi comunica attraverso un messaggero celeste (la stella cadente). Se così fosse, gli ascoltatori di Aristide potrebbero aver avuto modo di sovrapporre l'immagine di un devastante incendio (Bacchilide) con quella più piccola di una stella cadente. Se l'ipotesi è corretta, il retore sarà riuscito a massimizzare l'intensità del bagliore luminoso visto in sogno tramite la sovrapposizione di memorie letterarie.

Boothe⁷²⁴ infine segnala la presenza di altre due procedure che possono essere strategicamente impiegate nella narrazione per dar conto dell'impalpabilità dell'esperienza onirica: a) la «diffusione», ovvero una modalità retorica che contribuisce a sfumare i contorni di un certo oggetto o di una certa situazione (“era come se...”, “una specie di...”); b) lo sforzo di coerenza, che serve a effettuare dei collegamenti logici laddove non ve ne siano, e che cerca di esplicitare delle conoscenze che il sognatore ha durante l'esperienza onirica e che il lettore non può ovviamente conoscere (“so che... e quindi”; “dovevo...”).

⁷²² Esempi: HL I 10; 33; 42; II 27; 31; 40; IV 40-41; 55; V 22, ecc.

⁷²³ Cfr. Al di là del fatto che «διᾶττοντες ἀστέρες» siano le stelle cadenti: es. Diogene Laerzio su Anassagora (II, 9), Aristotele (*Cael.* 395 a, 32).

⁷²⁴ Boothe 2001, p. 108.

La diffusione⁷²⁵ compare spesso nei sogni di Aristide: «Mi pareva anche di capire che il Parto avesse una qualche esperienza di cose mediche» (*HL I*, 36); «Sognai come se fossi appunto al termine della recita, e mi stessi togliendo i coturni per mettermi le scarpe di mio padre» (*HL II*, 40); «Qualcuno – non saprei dire chi esattamente – riconduceva la causa di questi miei sogni (...) all’astro di Zeus» (*HL IV*, 58). Lo sforzo di coerenza⁷²⁶ è invece un po’ più raro. L’esempio probabilmente più limpido si legge nel famosissimo sogno che racconta una minaccia all’incolumità fisica di Aristide: «Nelle vicinanze vi erano uomini armati di pugnale, e in atteggiamento piuttosto sospetto. Ed ecco che alcuni di loro mi si avvicinavano come se avessero bisogno di un qualche patrocinio, in quanto accusati da altre persone» (*HL I*, 22). Naturalmente nessuno, tranne Aristide, può sapere «precognitivamente» che i banditi in questione siano stati accusati da altre persone: il retore dunque lo esplicita mettendo in atto uno sforzo di coerenza. Altrove Aristide chiarisce il perché egli abbia voluto dire una certa parola: «Allo stesso tempo adeguai al mio caso le parole “al mare”, in maniera da adattare al fiume, e perciò dissi: “correre per dieci stadi lungo il corso del fiume”. L’idea mi venne in mente perché mi trovavo in una regione interna, e mi sembrava che fosse chiaro, e che così bisognasse fare» (*HL V*, 50).

3.4.5 Conclusioni

Da quanto osservato, si evince che Aristide sia a tutti gli effetti un sognatore molto moderno. Vanno però osservati alcuni elementi di profonda differenza rispetto alla nostra normale attività di «dream-telling». Innanzitutto, per quanto particolare possa apparire la sua prosa onirica, Aristide non dimentica mai di essere un retore, per cui si diverte a giocare con il linguaggio dando luogo ad allusioni di vario tipo. L’elemento che però più lo distingue dalla nostra contemporaneità è la quasi totale assenza di riferimenti relativi a un’interpretazione caratteriale, psicologica dei sogni. Se per noi le visioni oniriche sono un enigma da consegnare all’interprete perché ce lo risolve⁷²⁷, dando per scontato che la loro architettura si basi su aspetti sconosciuti di noi stessi, i sogni di Aristide sono delle piccole storie con una morale aretalogica quasi sempre evidente. Soprattutto nei *Discorsi* II-VI l’interpretazione è un aspetto, per così dire, secondario. Non c’è posto per il dubbio. E la certezza della straordinarietà di Asclepio è

⁷²⁵ Esempi: *HL I* 30; *II* 18; *III* 31-33; *IV*, 1; 22; 50; ecc.

⁷²⁶ Esempi: *HL II* 27; *IV* 48; 57; 64; ecc.

⁷²⁷ Boothe 2001, p. 104.

l'intelaiatura che permette sperimentazioni linguistiche fino a questo momento inedite in tutto il contesto della grecoità.

3.5 Sogno e realtà: sfumare i confini

3.5.1 *Realtà parallele*

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato alcune modalità linguistiche adottate da Elio Aristide per tentare di dar conto dell'ineffabilità della propria esperienza onirica. La conclusione di questo elaborato si propone l'obiettivo di restringere l'indagine su alcuni fenomeni di «dilatazione del reale», in cui l'illusorietà del mondo onirico incontra ciò che siamo soliti definire «realtà», generando un'«ibridazione» dei livelli di esistenza.

Nella propria edizione dei *Discorsi Sacri*, Salvatore Nicosia segnala con il simbolo «||» tutti quei punti del testo in cui non è chiaro dove finisca il sogno e dove riprenda il racconto degli eventi⁷²⁸. Aristide sembra infatti formulare il preciso intento di mescolare i piani nella propria narrazione degli avvenimenti, ingenerando così nel lettore una sensazione di «sospensione» dovuta alla cronaca di una realtà parallela.

Il fenomeno in questione assume oggi il nome di «liminalità». Si tratta di un concetto nato in antropologia culturale ormai un secolo fa, quando Arnold van Gennep lo introdusse per la prima volta nella sua opera *Les Rites de Passage* (1909) per indicare momenti di transizione da uno status sociale a un altro⁷²⁹. In tempi più recenti, Pettis ha recuperato tale nozione applicandola ai *Discorsi Sacri* e ad Aristide, «as he exists in a state between sleep and waking (μέσως ἔχειν ὕπνον καὶ ἐγρηγόρσεως)... sometimes as in a dream (ὡς ὄναρ), sometimes as in a waking vision (ὡς ὕπαρ)»⁷³⁰. La sovrapposizione tra sogno e realtà, tra conscio e inconscio, suggerisce dunque una sorta di trasferimento da una sfera all'altra dell'esistenza, per cui il corpo non è più soltanto corpo ma diventa a sua volta psiche⁷³¹. Se infatti si considerano attentamente questi due domini, non è ben chiaro quale dei due sia davvero da ritenersi “reale”. «Roger Caillois sintetizza così l'interrogativo centrale: “Il mondo del sogno è un altro universo: è più, meno, o altrettanto reale di quello della veglia?”. Le risposte a questa domanda possono essere le più varie»⁷³². In particolar modo, il fenomeno incubatorio è definibile come la “quintessenza” della liminalità. Tanto nello stato di sogno che nello stato di veglia agiscono infatti le medesime potenze, «combinando azioni che si pongono nell'uno e nell'altro dominio»⁷³³.

⁷²⁸ Nicosia 1984, p. 213, nota 13.

⁷²⁹ Thomassen 2014, p. 3.

⁷³⁰ Pettis 2015, pp. 84-85.

⁷³¹ Cfr. Ulanov 2004.

⁷³² Dorati 2013, p. 202.

⁷³³ Ivi, p. 208.

Nel *Discorsi Sacri*, possiamo apprezzare l'esistenza di almeno tre macro-fenomeni di natura «liminale». Il «sogno nel sogno», definito più di recente anche «falso risveglio», si inserisce perfettamente in questa dimensione, confondendo di fatto il piano onirico con il piano reale. Il «sogno consapevole» o «lucido» (*lucid dream*) è un classico esempio di incontro tra la mente razionale cosciente e la mente creativa inconscia. Queste due parti della psiche si uniscono vicendevolmente a plasmare lo scenario onirico. Infine, un fenomeno di natura parapsicologica, scarsamente studiato dagli scienziati del sonno ma piuttosto ricorrente nella letteratura greca, è il «doppio sogno», detto anche «sogno condiviso» (*parallel dream, mutual dream, shared dream*). Reale o letterario che sia, il doppio sogno implica una sorta di estensione della dimensione privata del sogno individuale assieme al suo mescolarsi col dato di realtà.

3.5.2 Il falso risveglio («*dream-within-a-dream*»)

Il «falso risveglio» (*false awakening*) è un fenomeno per cui il sognatore sogna di essersi svegliato e di ricominciare le proprie normali attività quotidiane; di fatto, esso consiste nel sognare di sognare, ovvero nello “scendere di livello” all'interno della dimensione onirica. Il sognatore ha l'impressione di essere desto, mentre in realtà si trova ulteriormente sprofondato nei meandri della propria immaginazione. Talvolta il falso risveglio si accompagna al fenomeno della paralisi del sonno (*sleep paralysis*), causato dalla concomitante atonia REM⁷³⁴. Leroy ha ipotizzato che il sogno nel sogno possa avere una sorta di collegamento con l'ipnagogia⁷³⁵ mentre Freud ha affrontato l'argomento nella sua *Interpretazione dei sogni*, affermando che ogniqualvolta un contenuto onirico venga spostato in tale sottolivello, la censura desidera «che ciò che è definito come sogno non sia avvenuto»⁷³⁶. Per quanto questo tipo di spiegazione possa talvolta adattarsi a Elio Aristide⁷³⁷, il nostro obiettivo non è tanto quello di psicoanalizzare il retore quanto piuttosto quello di dar conto di una dimensione esperienziale.

Si consideri allora questo esempio⁷³⁸, che mette in luce con particolare chiarezza la dimensione del falso risveglio (*HL IV, 69*):

Mi pareva di produrmi in un discorso alla presenza di certe persone, e che nel bel mezzo della declamazione invocavo il dio con queste parole: «Signore Asclepio, se è vero che io sono superiore

⁷³⁴ McNamara 2018, p. 10.

⁷³⁵ Blom 2010, p. 188.

⁷³⁶ Freud 2014, pp. 432-433.

⁷³⁷ Gigli 1974, pp. 340-342.

⁷³⁸ Si veda però anche *HL V, 50*, riportato nel paragrafo sul sogno lucido.

nell'eloquenza, e lo sono di molto, concedi a me la salute, e fa' che crepino gli invidiosi!». Sognavo poi che avevo già fatto questo sogno, e che fattosi giorno prendevo un libro e leggevo, trovandovi le parole da me pronunziate (...)

Aristide non sembra rendersi conto del fatto che egli giaccia ancora profondamente addormentato. Già Platone nel *Teeteto*, affrontando tematiche di natura gnoseologica, si era reso conto dell'alto grado di verosimiglianza delle immagini oniriche e della realtà, dimensioni che tra l'altro si somigliano straordinariamente e che si richiamano a vicenda⁷³⁹: «Quando in sogno crediamo di raccontare sogni, risulta davvero stupefacente la somiglianza tra gli uni e gli altri» (158 c). Aristide in effetti racconta molto spesso i propri sogni pur trovandosi ancora in sogno⁷⁴⁰: a tal proposito, Behr ha spiegato come «the authoritative dream figure (...) has often become for Aristides an interpreter to explain the significance of the dream action in the same dream sequence»⁷⁴¹.

Naturalmente, la difficoltà di distinguere sul piano logico se ci si trovi in una condizione di sonno oppure di veglia ha dato ai filosofi di tutte le epoche l'opportunità di porre la questione in termini speculativi e così, subito dopo Platone, Aristotele tornò sul problema arrendendosi al fatto che non vi è alcuna via di uscita da un punto di vista logico a tale dilemma (*Metaph.* IV 6, 1011a6-9). Le moderne ricerche sul sogno lucido hanno però dimostrato come sia possibile distinguere, in modo pratico ed efficace, i due piani di realtà – ovviamente a condizione di mantenere la consapevolezza. Gli scenari creati dalla mente addormentata hanno infatti regole molto diverse rispetto a quelle della realtà di veglia: ad esempio, gli interruttori in sogno non funzionano, né è possibile leggere la medesima frase per due volte consecutivamente senza che questa cambi⁷⁴². Un altro *reality check* prevede di provare a saltare: se si rimane sospesi a mezz'aria, la logica conclusione è che si sta dormendo. Aristide sembra non sognare mai contenuti particolarmente fantasiosi o bizzarri come quest'ultimo – eccezion fatta per alcuni sogni di teofania –, ma lo stesso Sinesio si era accorto di come sia semplice volare in sogno: «Non c'è nessuna legge di Adrastea che ci impedisca, mentre dormiamo, di spiccare il volo dalla terra con più successo di Icaro e di volare più in alto delle aquile»⁷⁴³ (*De insomn.* XIX).

Sinesio, nello stesso capitolo dell'opera, discute anche del fenomeno del falso risveglio, sottolineando come esso possa prevedere la discesa di più livelli all'interno della medesima compagine onirica: «A volte sogniamo di dormire e di fare un sogno; ci sembra poi di alzarci e

⁷³⁹ Capitani 2015, p. 407.

⁷⁴⁰ Esempi: *HL* I 9; 17; 22; 39; 52; IV, 96; V, 50. In altri casi il retore accenna a delle visioni oniriche avute precedentemente, ma che egli non racconta: *HL* I 12; 43; IV, 54; V, 45; 66.

⁷⁴¹ Behr 1968, p. 195.

⁷⁴² Erlacher, Fuerrer e altri 2022, p. 237.

⁷⁴³ Tr. Susanetti.

di scrollarci di dosso il sogno – mentre stiamo in realtà ancora dormendo e siamo distesi – e di star lì un po' ad esaminare, così come siamo capaci, il sogno apparsoci: anche quest'ultimo è un sogno, mentre quello di prima era un sogno nel sogno»⁷⁴⁴. Quella del falso risveglio è dunque un'esperienza fortemente liminale, che avrà forse contribuito a consolidare la fede di Aristide in Asclepio, dal momento che l'umanità antica, di fronte a simili esperienze “labirintiche”, era particolarmente sensibile a interpretazioni di tipo mistico-religioso⁷⁴⁵.

Patricia Cox Miller ha notato poi che il fenomeno del «sogno nel sogno» trova riscontro in un'opera contemporanea ad Aristide, cioè nel *Pastore di Erma*⁷⁴⁶. Il protagonista, in viaggio verso Cuma, si addormenta lungo la strada e sogna di trovarsi in un luogo dirupato e franato dalle acque. Giunto in una pianura, inizia a pregare e a confessare a Dio i propri peccati. All'interno di questa cornice onirica, che Cox Miller definisce «“outer” dream»⁷⁴⁷, egli ha una visione completamente diversa: vede infatti, senza soluzione di continuità, la donna che egli un tempo desiderava, ora divenuta simbolo della lussuria di cui egli non si è ancora pentito dinanzi a Dio (*Vis.* I, 1, 4-5). In un secondo momento, Erma, in lacrime, ha un altro sogno dentro al sogno, in cui una donna anziana gli chiede come mai sia tanto addolorato (*Vis.* I, 2, 2-3).

3.5.3 *Il sogno lucido («lucid dream»)*

Il sogno lucido non è altro che un sogno nel quale si ha la consapevolezza di star sognando e che dunque si può modificare a proprio piacimento. Il termine fu coniato per la prima volta da van Eeden nel 1913 mentre il fenomeno in sé, a lungo creduto impossibile e materia per gli occultisti, è stato dimostrato scientificamente dagli studi di Stephen LaBerge e di Keith Hearne nella seconda metà degli anni '70 del secolo scorso⁷⁴⁸. Oggi l'argomento è di piena pertinenza del mondo della psicologia, e di recente sono anche stati pubblicati diversi studi che provano i benefici di tale attività sulla salute mentale. Il sogno lucido offre infatti, tra i molti vantaggi, quello di poter affrontare le proprie paure in un «ambiente virtuale» e di abituarsi a sopportare condizioni potenzialmente stressanti per poterle meglio gestire da svegli: ecco perché, ad esempio, questo modo di sognare è utilizzato dagli sportivi come forma di allenamento⁷⁴⁹.

⁷⁴⁴ Cfr. LaBerge 2008: «Sometimes false awakenings occur repeatedly, with the lucid dreamer seeming to awake again and again only to discover each time that he or she is still dreaming. In some cases, lucid dreamers have reported enduring literally dozens of false awakenings before finally waking up "for real."»

⁷⁴⁵ McNamara 2018, p. 10.

⁷⁴⁶ Cox Miller 1988, p. 337, nota 20.

⁷⁴⁷ Ivi, p. 329.

⁷⁴⁸ Gackenbach, LaBerge 1988, pp. 322-324.

⁷⁴⁹ Cfr. Schädlich, Erlacher 2018.

Elio Aristide mostra in almeno due passaggi dei *Discorsi Sacri* di sperimentare questa forma di esperienza liminale. Nell'esempio che segue, egli sogna di trovarsi a Smirne, «incredulo di fronte a ciò che vede perché ha la consapevolezza di non aver fatto alcun viaggio» (*HL I, 54*):

Il giorno dopo mi fu ordinato di digiunare, e l'ordine si manifestò in questo modo. Mi pareva di essere a Smirne, in atteggiamento di totale incredulità – per non avere avuto coscienza del viaggio – di fronte a tutto ciò che pure vedevo chiaramente.

Aristide manifesta un atteggiamento di disorientamento, per il fatto che egli riconosce di trovarsi in un sogno – detto altrimenti, si rende conto dell'irrealtà della situazione in cui si trova. Egli tuttavia non si spinge a modificare la trama onirica come meglio ritiene.

Nel caso seguente, invece, osserviamo una serie di fenomeni concomitanti alla lucidità, a partire dal fenomeno del falso risveglio, spesso precursore del sogno consapevole («false awakening is the counterpart of the lucid dream»)⁷⁵⁰. In questo passaggio, già citato a proposito dello stile onirico del retore, Aristide dapprima ha un falso risveglio, e in un secondo momento si accorge di star sognando (*HL V, 50*):

Venivano due medici, e nel vestibolo parlavano tra loro di vari argomenti, e tra l'altro, mi pare, anche di bagni freddi. Uno dei due poneva la domanda, e l'altro rispondeva. «Che dice Ippocrate in proposito?». «Cos'altro, se non di correre al mare per dieci stadi, e quindi gettarvisi?». Queste cose mi pareva appunto di averle sognate; poi era come se quegli stessi medici venissero veramente, ed io rimanevo stupito per la precisione del sogno, e dicevo loro: «Proprio ora sognavo di vedervi, ed ecco che siete venuti. In verità (...) Ippocrate prescriverebbe, a chi intende fare un bagno freddo, di correre per dieci stadi». Ma nello stesso tempo adeguai le parole «al mare». L'idea mi venne in mente perché mi trovavo in una regione interna, e mi sembrava che fosse chiaro, e che così bisognasse fare.

Il sofista riferisce ai medici la prescrizione ippocratica udita in precedenza, «ma consapevolmente la trasforma in un bagno “nel fiume”, perché ha la chiara consapevolezza di trovarsi, in quel momento, in una regione interna»⁷⁵¹. Questa volta, il retore interviene direttamente nel sogno per alterarlo secondo la propria volontà (sebbene egli si limiti a modificare un solo dettaglio). Se vogliamo, Artemidoro può offrire materia di confronto quando ad esempio riflette sulla possibilità di volare in sogno e di fermarsi in piena consapevolezza di star sognando (*II, 160*). Anche in questo caso, la trama dell'avventura onirica non risulta

⁷⁵⁰ Blom 2010, p. 188; Cfr. LaBerge 2008.

⁷⁵¹ Guidorizzi 1988, p. 187, nota 38.

stravolta: piuttosto, il sognatore ha a disposizione un limitato margine di libertà in virtù del quale egli può apportare qualche leggera modifica all'esperienza complessiva.

Il fenomeno del sogno lucido nel mondo antico è ancora poco affrontato dalla critica, soprattutto per il fatto che la (ri)scoperta della lucidità onirica è molto recente e perché le fonti letterarie da questo punto di vista sono piuttosto esigue. Inoltre, tale nozione sembra antitetica alla teoria secondo la quale «dreams are transmitted to passive dreamers by an entity with the power of foreknowledge»⁷⁵². È però chiarissimo che i Greci conoscevano il fenomeno forse fin da Omero. Nell'*Iliade* e nell'*Odissea* «il sognatore sa di trovarsi nel suo letto e non altrove, anzi sa di essere addormentato, poiché la figura onirica [che egli incontra] ha cura di farglielo notare»⁷⁵³. La formula «tu dormi» («εὔδεις») dà comunque l'impressione di essere più una convenzione letteraria che altro⁷⁵⁴.

Platone utilizza invece la metafora del sogno consapevole (ad esempio in *Menone* 85 c) per indicare ciò che Tigner definisce uno stato di «*doxa-3*»: dopo due precedenti gradi in cui familiarizziamo con il sensibile (*doxa-1* e *doxa-2*), nel terzo arriviamo a renderci conto che ciò che percepiamo comunemente è illusione, non diversamente dal sogno, ma quantomeno ne siamo pienamente coscienti⁷⁵⁵. La metafora arriverà fino a Roma, molto modificata. Seneca infatti, nelle sue *Lettere a Lucilio*, spiegherà la differenza tra chi è attento moralmente e chi invece non si cura minimamente dei propri difetti ricorrendo a dei “paragoni onirici”: «Chi dorme un sonno leggero, durante il sonno percepisce delle immagini e dormendo a volte si accorge di dormire [*aliquando dormire se dormiens cogitat*]: un sonno profondo, invece, cancella anche i sogni e fa sprofondare la mente tanto che perdiamo coscienza di noi stessi» (*Ep. Mor.* 53.7).

Il primo ad affrontare dichiaratamente il fenomeno in ambito greco è Aristotele, nel suo trattato *Sui sogni*, dando piena cittadinanza a tale espressione di liminalità: «Se si ha la sensazione di dormire e anche dell'affezione in cui si dà la sensazione del sonno, si ha allora l'apparenza, ma qualcosa interiore dice che quello sembra Corisco, ma non è Corisco – spesso, infatti, quando si dorme, qualcosa nell'anima dice che ciò che appare è un sogno⁷⁵⁶» (*De insomniis*, 462a, 5). Oggi sappiamo però che per avere la certezza di essere addormentati

⁷⁵² Harris-McCoy 2012, p. 495.

⁷⁵³ Dodds 2009, p. 152.

⁷⁵⁴ L'immagine onirica che avverte il sognatore di trovarsi in una condizione di sogno si ritrova in: *Il II*, 23; XXIII, 69; *Od.* IV, 804. Cfr. anche Pindaro, *Ol.* 13, 67 e Eschilo, *Eum.* 94.

⁷⁵⁵ Tigner 1970, 206-207.

⁷⁵⁶ Trad. Carbone.

dobbiamo prima renderci conto del fatto di trovarci all'interno di un sogno. Sostanzialmente dobbiamo sperimentare l'esatto contrario di quanto postulato da Aristotele⁷⁵⁷.

Secondo LaBerge, il primo vero resoconto di sogno lucido nella letteratura occidentale sarebbe da attribuire ad Agostino⁷⁵⁸ – abbiamo tuttavia dimostrato come il primo a raccontare dei sogni quantomeno pre-lucidi sia stato proprio Aristide. Il vescovo di Ippona riporta comunque dei dettagli molto interessanti, a dimostrazione del fatto che l'argomento della lucidità nel mondo antico era per lo più appannaggio di filosofi e di uomini dalla grande elevazione spirituale e mistica. Il filosofo affronta l'argomento in due scritti: un primo resoconto ci viene dalle *Epistulae* (159.4), l'altro dal *De Genesi ad litteram* (12.2).

Nell'*Epistula* 159, Agostino racconta di un sogno fatto da un medico cartaginese, Gennadio, che nutriva dei dubbi intorno alla sopravvivenza dell'anima dopo la morte. Una notte Gennadio vede un giovane bellissimo che gli chiede di seguirlo («sequere me») in una città dove si suona una musica meravigliosa («venit ad quandam civitatem, ubi audire coepit a dextra parte sonos suavissimae cantilena»). Successivamente si sveglia e ritiene che la visione sia stata un semplice sogno. La notte seguente gli appare di nuovo il fanciullo e Gennadio lo riconosce «bene pleneque»; il dialogo con lui lo conduce a riconoscere il fatto che egli si trovi attualmente in uno stato di sogno («hic ille percontatus est, utrumnam id, quod narraverat, in somnis vidisset an vigilans; respondit: 'In somnis'»). Il fanciullo si spinge addirittura a chiedergli dove si trovi il suo corpo attualmente, e Gennadio risponde che si trova pacificamente disteso nel letto («'Ubi est modo corpus tuum?' ille respondit: 'In cubiculo meo'»).

Nel *De Genesi ad litteram*, Agostino riporta invece un'esperienza capitata a lui stesso. Il vescovo di Ippona afferma infatti che gli è successo di vedere delle immagini oniriche e di essersi reso conto di star sognando («Mihi accidisse scio [...] ut in somnis videns, in somnis me videre sentirem; illasque imagines [...] non esse vera corpora, sed in somnis eas praesentari firmissime, etiam dormiens, tenerem atque sentirem», XII, 2). Agostino ipotizza anche che tale esperienza possa talvolta capitare anche ad altre persone («etiam aliis accidere potuisse vel posse non dubito»). Il filosofo tra l'altro non riesce a trattenere una certa incredulità per il fatto di trovarsi inspiegabilmente sveglio («mirabiliter vigilans») nonostante sia consapevole di come il proprio corpo si sia in quel momento perfettamente addormentato: con ogni probabilità, siamo dinanzi allo stesso stupore provato da Aristide nel sogno di Smirne (*HL* I, 54).

⁷⁵⁷ Gackenbach, LaBerge 1988, p. 11.

⁷⁵⁸ Ivi, p. 12.

Harris è del tutto persuaso della grande inaffidabilità del primo resoconto, in quanto «esempio perfetto dell'arte retorica latina»⁷⁵⁹. Lo studioso non sembra tuttavia tener conto della seconda testimonianza della lucidità onirica, contenuta nel *De Genesi ad litteram*. Al di là di comprensibili abbellimenti retorici, Agostino non sta affatto mentendo. Il vescovo sta invece dando conto di un fenomeno comune a uomini dediti alla pratica spirituale e filosofica. La meditazione quotidiana fa sì che questi personaggi illuminati e straordinariamente sapienti esercitino la consapevolezza come sorta di “esercizio” giornaliero; non deve quindi stupire che alla lunga tale “presenza a se stessi” transiti indifferentemente dalla veglia al sonno e viceversa.

E non è nemmeno fuori luogo pensare di applicare tale schema ad Aristide. Da un lato, il retore nutriva un'incessante e morbosa attenzione al corpo, di fatto impegnandosi costantemente in esercizi di consapevolezza quotidiana (*all day awareness*). Dall'altro, egli era un uomo di grande spiritualità. E la sua *pietas* non si concretizzava solamente nelle offerte ad Asclepio e alla partecipazione ai rituali di Pergamo, ma anche e soprattutto nell'osservazione attiva della propria attività onirica, ritenuta sacra e registrata minuziosamente all'interno di un diario. Questi due fattori avranno senz'altro contribuito allo sviluppo di alcune abilità da «onironauta».

3.5.4 Il sogno parallelo («parallel dream»)

Il «sogno parallelo» è un fenomeno conosciuto con vari nomi («sogno condiviso», «doppio sogno», «mutuo sogno») e consiste nell'apparizione contemporanea della medesima immagine a due diversi sognatori che sono spesso legati tra loro da un rapporto di natura affettiva.

A differenza del sogno lucido, il sogno condiviso è più proprio della letteratura che della scienza. In altre parole, questo fenomeno è ancora nel pieno dominio della parapsicologia. Occorre però tenere a mente qualche nozione che potrebbe portare, un domani, a una sua dimostrazione in laboratorio. In primo luogo, il doppio sogno sembra particolarmente frequente in psicoanalisi, dal momento che spesso terapeuta e paziente iniziano a registrare somiglianze sempre più evidenti nei loro report onirici col succedersi delle sedute. Jung ha versato fiumi di inchiostro narrando aneddoti di questo tipo⁷⁶⁰ e il medesimo fenomeno non era sfuggito a Freud. Il padre della psicoanalisi, da sempre scettico nei confronti dei fenomeni occulti e restio a una loro inclusione nel campo della disciplina da lui fondata, in un saggio relativamente tardo dal

⁷⁵⁹ Harris 2009, pp. 124-125.

⁷⁶⁰ Cfr. Jung 2010.

titolo *Sogno e telepatia*⁷⁶¹ (1921) finì per ammettere la possibilità di una interrelazione tra i due campi, per quanto convinto che un'eventuale dimostrazione dell'esistenza di fenomeni extrasensoriali non avrebbe avuto alcun impatto sulla propria teoria psicoanalitica. In tempi più recenti, Davis e Frank hanno condotto uno studio scientifico sul sogno condiviso, analizzando i report di entrambi i membri di molte coppie eterosessuali per un periodo di dieci settimane, ottenendo un interessante grado di «content overlap», superiore al semplice caso⁷⁶².

La sincronicità e l'identità tra i sogni di due persone diverse sembra possedere un effetto terapeutico-taumaturgico⁷⁶³, e anche Aristide ne fa esperienza, traendone beneficio⁷⁶⁴. In ambito incubatorio, il doppio sogno trova la sua prima attestazione nella Cronaca di Epidauro, nello «ἄμμα» che racconta la storia di Arata. Dopo essersi addormentata nel tempio al posto della figlia, che era affetta da idropisia, la donna aveva sognato di essere sottoposta a decapitazione e svuotamento del proprio corpo, come se la malata fosse stata lei. Al ritorno, Arata era venuta a sapere che la figlia aveva avuto il medesimo sogno e che era guarita (B1). Il mondo greco sembra amare molto questo tipo di esperienza paranormale, e le sue principali occorrenze sono state raccolte da Wikenhauser in un celebre studio⁷⁶⁵.

Veniamo ai *Discorsi Sacri*. Si consideri questo primo caso, in cui «semplicemente» il retore e Zosimo hanno la medesima visione (*HL I*, 66):

Tutte queste prove le compivo quando l'infiammazione tumorale era al suo culmine, e addirittura si estendeva verso l'ombelico. Alla fine il salvatore diede nella stessa notte [τῆς αὐτῆς νυκτός] la medesima indicazione [ταῦτόν] a me e al mio istitutore – a quel tempo Zosimo era ancora vivo –, sicché, mentre io mandavo qualcuno a riferirgli ciò che il dio mi aveva detto, lui veniva a trovarmi di persona per espormi ciò che dal dio aveva appreso.

Dorati vede una grande somiglianza tra questo sogno e quello riportato da Apuleio nelle *Metamorfosi* (XI, 6-13). Iside, comparsa in sogno a Lucio, gli spiega che per tornare alla sua forma umana dovrà cibarsi di alcune rose consacrate, «rivelandogli che in quello stesso momento (*hoc eodem momento... simul ...*) sta parlando in sogno (*per quietem*)» a un sacerdote «per impartirgli le istruzioni del caso»⁷⁶⁶. Effettivamente, Lucio vedrà il sacerdote con la corona di rose, il quale saprà già benissimo cosa dovrà accadere. E probabilmente non è casuale che Apuleio inserisca questa tipologia di sogni nella sua opera più celebre: egli si autodefinisce infatti “sacerdote di Asclepio” (*Florida*, 18), e non possiamo quindi escludere che anch'egli

⁷⁶¹ Accompagnato da altre due pubblicazioni, dal titolo *Il significato occulto dei sogni* (1925) e *Sogno e occultismo* (1932).

⁷⁶² Cfr. Davis, Frank 1994.

⁷⁶³ Meier 1967, p. 61.

⁷⁶⁴ Oltre ai brani citati, si vedano anche: *HL II* 48; *III* 11-14; 45; *IV*, 43.

⁷⁶⁵ Cfr. Wikenhauser 1948.

⁷⁶⁶ Dorati 2013, p. 223.

abbia avuto esperienze analoghe a quelle di Aristide⁷⁶⁷. Un altro esempio è quello raccontato da Livio a proposito dei consoli P. Decio Mure e T. Manlio Torquato (*AUC* 8, 6, 9-11), in cui la divinità compare contemporaneamente a entrambi per dar loro istruzioni in materia sacrificale.

Non sempre però il doppio sogno ha una dinamica di semplice “parallelismo” tra le visioni dei due sognatori (*HL* II, 30-31):

Filadelfo, uno dei due neocori, fece nella stessa notte lo stesso mio sogno, con qualche lieve differenza. Costui sognò dunque – questo è tutto ciò che riesco a ricordare – che nel sacro teatro si era raccolta per rendere onore al dio una gran folla di persone vestite di bianco, e che in piedi in mezzo a loro io tenevo concione, e inneggiavo al dio dicendo (...) che (...) egli aveva stornato da me il destino, e anche di recente, quando aveva avuto l’idea di farmi bere l’assenzio (...) E mi parlò anche, mi pare, di una scala sacra, e della presenza del dio, e di alcuni suoi straordinari poteri. Fin qui il sogno di Filadelfo. Io invece sognai quanto segue. Mi pareva di stare nei propilei del santuario, dove si erano raccolte molte altre persone (...) vestite di bianco e con l’abbigliamento di rito. Lì io rivolgevo al dio varie acclamazioni, chiamandolo in particolare “dispensatore del fato” (...) Poi veniva fuori in qualche modo la rivelazione dell’assenzio, anzi in maniera del tutto chiara ed evidente (...): rientra infatti nella mia esperienza avere la sensazione come di toccarlo [Asclepio], e percepire distintamente il suo arrivo, e rimanere in uno stato intermedio tra il sonno e la veglia, e voler fissare lo sguardo su di lui, e trepidare per un suo prematuro commiato, e tendere le orecchie ad ascoltare, tra il sogno e la realtà, con i capelli ritti sulla testa (...)

Questo resoconto di Aristide è particolarmente intrigante perché racchiude diversi aspetti legati al tema della liminalità. Innanzitutto, «nel primo sogno Filadelfo dall’esterno vede Aristide arringare la folla, nel secondo il retore sembrerebbe vedersi dall’interno, ‘in soggettiva’»⁷⁶⁸, come se da un lato Aristide fosse chiaramente sulla tribuna, mentre Filadelfo fosse confuso tra la folla (oppure seduto in platea). In generale, sembra che i due si siano a tutti gli effetti incontrati su un altro piano di realtà, dove hanno vissuto la medesima esperienza, ma in modo assolutamente attivo, come cioè se si trovassero nella normale quotidianità. Addirittura i dettagli sono del tutto identici: l’ambientazione, le persone biancovestite, la prescrizione dell’assenzio. Da questo angolo di osservazione, ci troviamo a tutti gli effetti alle prese con un sogno più «condiviso» che semplicemente «parallelo».

Secondariamente il retore, dopo la narrazione della straordinaria «coincidenza» della visione onirica, si abbandona a un commosso elogio degli incontri notturni con Asclepio, descritti però secondo categorie eminentemente fisiche⁷⁶⁹. Egli parla del Salvatore in termini di «ἄπτεισθαί»,

⁷⁶⁷ Meier 1967, p. 62.

⁷⁶⁸ Dorati 2013, p. 226.

⁷⁶⁹ Pettis 2015, pp. 87-88.

laddove il verbo «ἄπτω» non si limita a caratterizzare una fenomenologia (neo)platonica dell'incontro con il Divino (l'Essere o l'Uno), pure riscontrabile nell'uso del verbo «δισθάνεσθαι», che nel *Fedro* designa la capacità di pochi di percepire distintamente le immagini archetipiche della bellezza (250b). Il “toccare” è inteso qui nella sua piena dimensione tattile e sensoriale. La fisicità del sogno è resa anche tramite l'immagine dei capelli ritti sulla testa («τρίχες ὀρθαί»), «telling of the sensual, responsive nature of the event»⁷⁷⁰, e dalla sensazione di umido data dalle lacrime di gioia che scorrono sulle guance («δάκρυα σὺν χαρῶ»). Aristide dunque mescola il piano concreto, corporeo, con quello onirico, incorporeo, ottenendo un effetto particolarmente liminale. Non è escluso che anche questo sia, in realtà, un sogno lucido (secondo Pettis, «it is as if he knows he is dreaming while he dreams»⁷⁷¹).

Altre volte, il doppio sogno costituisce una sorta di «puzzle» di cui le singole visioni dei due sognatori formano le tessere (*HL III*, 44):

Un giorno, nel periodo della mia dimora a Pergamo, cercavamo per ordine del dio un uovo d'oca, e sul mercato non se ne trovavano assolutamente. Vi era però un certo Milate, nella zona dell'acropoli, e le persone incaricate della ricerca, un po' per caso e un po' a forza di chiedere informazioni, andarono a finire proprio da lui. E Milate disse che l'uovo lo aveva sì, ma lo conservava per un medicamento, perché così il dio gli aveva prescritto. «Ma siamo proprio noi che veniamo per questo!» dissero gli addetti della ricerca; e quello, facendo atto di adorazione, glielo diede. Che cosa ne feci dopo averlo avuto, non saprei proprio, a distanza di anni.

In questo caso, la procedura è meno spettacolare. Piuttosto, «il racconto pone l'accento principale sull'*incompletezza* delle prescrizioni: solo messe assieme – incastrate più che accostate –, esse funzionano e acquistano senso»⁷⁷². Ciascuno dei sognatori ha in mano un frammento, che di per sé è insufficiente, del quadro complessivo. La medesima dinamica si ritrova all'interno del *Satyricon* di Petronio, quando Lica e Trifena, a bordo della nave, confessano di aver avuto dei sogni complementari (*Sat.* 104): l'uno ha visto il dio Priapo, che gli ha notificato la presenza di Encolpio sul vascello; l'altra ha visto Nettuno, che le ha svelato la presenza di Gitone. Nel caso di Petronio, il tema del doppio sogno è in qualche modo «oscenizzato» non solo dalla presenza di Priapo, divinità dai connotati erotici, ma anche nella battuta di Trifena: «Putes una nos dormiisse», che potrebbe lasciare intendere un doppio senso relativo alla condivisione dello stesso letto⁷⁷³. In generale, comunque, il doppio sogno è frequentissimo nel romanzo – al di là del fatto che il *Satyricon* di Petronio desti non pochi

⁷⁷⁰ Pettis 2015, p. 88.

⁷⁷¹ Ivi, p. 92.

⁷⁷² Dorati 2013, p. 229.

⁷⁷³ Kragelund 1989, p. 439.

problemi relativamente al genere letterario. Se guardiamo al mondo greco, ad esempio, noteremo che questo *escamotage* narrativo viene impiegato ad esempio anche da Achille Tazio in *Leucippe e Clitofonte* (4.1.4-8) e da Longo Sofista in *Dafni e Cloe*, più precisamente nel punto del romanzo in cui Driante e Lamone sognano i loro figli adottivi nell'atto di essere consacrati alle Ninfe e ad Eros (7, 1).

CONCLUSIONE

Aristide sembra trovarsi spesso in un piano ibridato di realtà. L'incontro con Asclepio in un certo modo gli consente di estendere le sue normali capacità percettive: l'attenzione al corpo e alla propria attività onirica conduce il retore a svincolarsi dall'oppressione delle apparenze e a visitare mondi altrimenti negati. Molti sono gli aspetti che dovrebbero condurre il lettore a evitare di riconoscere in Aristide esclusivamente il profilo di un individuo affetto da inesistenti malattie, giacché ciò implicherebbe una drastica semplificazione della complessità dei suoi scritti. Al contrario, la vera essenza di Aristide è quella di uno «sciamano», sebbene tale identità sia in un certo senso occultata, più o meno consapevolmente, dallo stesso retore.

Egli è in grado di mettersi in contatto con le divinità; è in grado di distinguere con chiarezza i cancelli che separano le regole della vita da quelle della morte, di osservare il corso delle stelle e di riconoscervi il respiro dell'Anima del Mondo. La sua identità sotteraneamente androgina gli consente di attingere allo stesso tempo dalla dimensione dell'*Animus* e da quella dell'*Anima*, di inserire la propria razionalità nel tracciato dell'intuizione, di dispiegare la pungente logica argomentativa nel segno del ricordo e della fantasia, di non riconoscersi in una forma stabilita in senso assoluto. In virtù dei poteri attribuitigli da Asclepio, egli sa a sua volta curare, salvare vite, stornare terremoti. Tipicamente sciamanica è l'assunzione di farmaci e di preparati che permettono alla mente di divenire più elastica, aprendosi alla fantasticheria e al sogno ad occhi aperti, in quel delicato confine tra sonno e veglia in cui abitano le immagini sacre e le solenni verità spirituali. La dimensione retorica a cui egli consegna il resoconto di quanto esperito è a sua volta da interpretarsi come il dispiegamento di conoscenze esoteriche, dal momento che la parola è ciò che è in grado al contempo di creare e di distruggere.

La discesa nei livelli del sogno, la lucidità onirica e il sogno condiviso dovrebbero definitivamente portarci a rivisitare totalmente l'esperienza di Aristide. Egli non è un eterno malato: è un «viaggiatore dimensionale». Aprirsi al sacro e vivere in pieno la vita notturna permette a chi lo desidera di attingere a energie oscure, a poteri sconosciuti ma non meno reali di quelli che già possediamo in qualità di esseri umani.

Questo, forse, è il vero messaggio occulto affidato dal retore ai propri *Discorsi Sacri*.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., a cura di W.V. Harris, Brooke Holmes, *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*, Brill, 2009.
- AA. VV., a cura di S. M. Oberhelman, *Dreams, Healing, and Medicine in Greece From Antiquity to the Present*, Ashgate, 2013.
- AA. VV., a cura di Elsner J., Rutherford I., *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity - Seeing the Gods*, Oxford University Press, 2005.
- Afonasin E., *Neoplatonic Asclepius in Platonism and its Legacy - Selected Papers from the Fifteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, a cura di John F. Finamore e Tomáš Nejeschleba, The Prometheus Trust, 2019.
- Angeletti L.R., *Il sogno nella medicina degli Asklepieia*, in *Medicina nei Secoli*, N. S. 4, no. 2, pp. 71-82, 1992.
- Angeletti L.R., *Healing rituals and sacred serpents*, in *The Lancet*, vol. 340, 1992.
- Ahipanyo P. S., *Mental Health Awareness in Buddhism*, in *Asia Pacific Journal of Religions and Cultures*, Volume 2 No. 1, 2018.
- Askitopoulou H., *Surgical cures under sleep induction in the Asclepieion of Epidauros*, International Congress Series 1242, pp. 11 – 17, 2002.
- Behr C.A., *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968.
- Berardi E., *Quando Asclepio mostra il principio: (Elio Aristide, Or. 38 ; Pindaro, fr. 108 Maehler)*, in «Tanti affetti in tal momento»: studi in onore di Giovanna Garbarino, ed. by Andrea Balbo, Federica Bessone and Ermanno Malaspina (Alessandria: Ed. dell'Orso, 2011), pp. 51-64.
- Bernao Fariñas O.M., *The Structural Device of “Unsuccessful Repetition” in Two Ancient Greek Healing Narratives – Insights into the Composition of the Iamata of Epidauros*, in *Fabula*, vol. 56, no. 1-2, pp. 1-16, 2015.
- Berve H., Gruben G., Hirmer M., *I templi greci*, Sansoni, 1962.
- Betrò M.C., *Il kuphi e i suoi ingredienti (I)*, in *Egitto e Vicino Oriente*, Vol. 14/15, 1991-1992.
- Betty L. S., *Are they hallucinations or are they real? The spirituality of deathbed and near-death visions*, in *OMEGA*, Vol. 53(1-2) 37-49, 2006.
- Björck G., *Onar idein: De la perception de la rêve chez les anciens*, *Eranos*, 44, pp. 306-14, 1946.
- Błaśkiewicz M., *Healing dreams at Epidauros: analysis and interpretation of the Epidaurian iamata*, in *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 15/4, 54-69, 2014.
- Blom J. D., *A Dictionary of Hallucinations*, Springer, 2010.
- Bompaire J., *Le sacré dans les discours d'Aelius Aristide (XLVII-LII Keil)*, in *Revue des Études Grecques*, vol. 22, fascicolo 485-486, pp. 28-39, 1989.

- Boothe B., *The rhetorical organisation of dream-telling*, in *Counselling and Psychotherapy Research* vol 1, n. 2, 2001.
- Boudon V., *Le rôle de l'eau dans les prescriptions médicales d'Asclépios chez Galien et Aelius Aristide*, in *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec: actes du colloque organisé à Paris (CNRS et Fondation Singer-Polignac) du 25 au 27 novembre 1992*, ed. by René Ginouvès, Anne-Marie Guimier-Sorbets, Jacques Jouanna and Laurence Villard, *Bulletin de Correspondance Hellénique. Supplément*, 28 (Paris: De Boccard, 1994), pp. 157-168.
- Boudon-Millot V., *Galeno di Pergamo. Un medico greco a Roma*, Carocci, 2016.
- Bragazzi, N. L., Martini, M., Zerbetto, R., *Asclepius and Epidaurus: The Sapiential Medicine as Divinatory Art. Between Therapeutic Landscapes and Healing Dreams*, in *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 15(2), 193–199, 2019.
- Brajanovska A., Bauer B., *Helleborus sp. an ethnopharmacological and toxicological review*, in *Macedonian pharmaceutical bulletin*, 64 (1) 3 – 9, 2018.
- Brillante C., *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Sellerio, 1991.
- Brockmann C., *A God and Two Humans on Matters of Medicine: Asclepius, Galen and Aelius Aristides*, in *In Praise of Asclepius - Aelius Aristides, Selected Prose Hymns*, a cura di Donald A. Russell, Michael Trapp, Heinz-Günther Nesselrath, Mohr Siebeck, 2016.
- Brown P., *Il mondo tardo antico – Da Marco Aurelio a Maometto*, Piccola Biblioteca Einaudi, 1974.
- Brown J. P., *The Mediterranean Seer and Shamanism*, in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Volume 93 (3), 1981.
- Buer O. e altri, *Investigating near-death experiences*, in *Tidsskr Nor Lægeforen nr. 23 – 24*, 2016.
- Calì V., *La meloterapia come strumento taumaturgico nel culto di Asclepio*, in *Cristo e Asclepio - Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*, a cura di E. dal Covolo e G. Sfameni Gasparro, *Atti del Convegno Internazionale Accademia di Studi Mediterranei*, Agrigento 20-21 novembre 2006.
- Capitani I., *Il sogno in Platone*, in *Studi Classici e Orientali*, Vol. 61, No. 1, 2015.
- Casagrande M., Cortini P., *Spoken and written dream communication: Differences and methodological aspects*, in *Consciousness and Cognition*, 17, 2008.
- Castelli C., *Intenzionalità espressiva e ordine della narrazione nei « Discorsi sacri » di Elio Aristide*, *Acme* 52, no. 1, 197-212, 1999.
- Castelli C., *Dominante spaziale e struttura argomentativa nel V Discorso Sacro di Elio Aristide*, in *Rhetorica* 27, 4, 2009.
- Chystovska, Y. e altri, *Neuropsychological Correction of Psychosomatic Disorders*, in *BRAIN. Broad Research in Artificial Intelligence and Neuroscience*, 13(1), 2022.
- Claxton-Oldfield S., *Deathbed Visions: Visitors and Vistas*, in *OMEGA—Journal of Death and Dying*, Vol. 0(0) 1–16, 2022.

- Clinton K., *The Epidauria and the arrival of Asclepius in Athens*, in *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, a cura di R. Hagg, 1991.
- Cobb L. S., *Dying to Be Men – Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*, Columbia University Press, 2008.
- Connolly J., *Virile Tongues: Rhetoric and Masculinity*, in *A companion to Roman Rhetoric*, a cura di W. Dominik e J. Hall, Blackwell Publishing, 2007.
- Coomaraswamy A.K., *La tenebra divina – Saggi di metafisica*, a cura di R. Lipsey, Adelphi, 2017.
- Cox Miller P., “*All the words were frightful*”: *salvation by dreams in the Shepherd of Hermas*, in *Vigiliae Christianae* 42, E. J. Brill, 1988.
- Cox Miller P., *Dreams in Late Antiquity - Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton University Press, 1996.
- Csepregi I., *Disease, death, destiny: the Healer as Soter in miraculous cures*, in *On Old Age: Approaching Death in Antiquity and the Middle Ages*, Brepols, 2011.
- Csepregi I., Bonus Intra, Melior Exi! ‘*Inside*’ and ‘*Outside*’ at Greek Incubation Sanctuaries, in *Sacred Thresholds – The Door to the Sanctuary in Late Antiquity*, a cura di E. M. van Opstall, Brill, 2018.
- Davis W. K., Frank M., *Dream Sharing: A Case Study*, in *The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied*, 128:2, 1994.
- De Luca G., *Il culto di Asklepios in Asia Minore. Il caso di Pergamo*, in *Il culto di Asclepio nell’area mediterranea*, Atti del Convegno Internazionale Agrigento 20-22 novembre 2005, a cura di E. De Miro, G. Sfameni Gasparro, V. Calì, Gangemi Editore.
- Del Corno D., *I sogni e la loro interpretazione nell’età dell’impero*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2.16.2, 1605–1618, 1978..
- De Maricourt P., *Balneotherapy Together with a Psychoeducation Program for Benzodiazepine Withdrawal: A Feasibility Study*, in *Hindawi Publishing Corporation*, vol. 2016.
- De Plancy J. A. S. C., *Dictionnaire Infernal*, 1863.
- Dillon M.P.J., *The Didactic Nature of the Epidaurian iamata*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 101, pp. 239–260, 1994.
- Dodds E.R., *Pagani and Cristiani in un’epoca di angoscia*, La Nuova Italia, 1993.
- Dodds E.R., *Parapsicologia nel mondo antico*, Laterza, 1991.
- Dodds E.R., *I Greci e l’irrazionale*, Biblioteca Universale Rizzoli, 2009.
- Dorandi, T., *Il «diario» dei sogni di Elio Aristide: per una interpretazione del primo «Discorso sacro» (47 Keil)*, in *Segno e Testo: International Journal of Manuscripts and Text Transmission*, vol. 3, 2005.
- Dorati M., *Sogni doppi*, in *Studi Italiani di Filologia Classica*, vol. 11, fascicolo 2, Le Monnier, 2013.
- Downie J., *At the Limits of Art - A Literary Study of Aelius Aristides Hieroi Logoi*, Oxford University Press, 2013.

- Downie J., *The experience and description of pain in Aelius Aristides' « Hieroi Logoi »*, in *The comparable body : analogy and metaphor in ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman medicine*. Ed. Wee, John Z, Brill, 2017.
- Dubois O. e altri, *Balneotherapy versus paroxetine in the treatment of generalized anxiety disorder*, in *Complementary Therapies in Medicine*, vol. 18, 1, 2010.
- Edelstein E. e L., *Asclepius: a collection and interpretation of the testimonies*, Johns Hopkins University Pr., 1998.
- Ehrenheim (von.) H., *Causal explanation of disease in the iamata of Epidauros*, in *Kernos*, 32, 2019.
- Erlacher D., Fuerrer V., e altri, *Combining Wake-Up-Back-to-Bed with Cognitive Induction Techniques: Does Earlier Sleep Interruption Reduce Lucid Dream Induction Rate?*, in *Clocks&Sleep*, 4, 230–239, 2022.
- Ferngren G. B., Lomperis E. N., *Essential Readings in Medicine and Religion*, Johns Hopkins University Press, 2017.
- Ferrigno G., *Il sogno come comunicazione*, in *Riv. Psicol. Indiv.*, n. 64, 2008.
- Festugière A. J., *Personal Religion Among the Greeks*, Berkeley, 1960.
- Festugière A. J., *Sur les «Discours Sacrés» d'Aelius Aristide*, in *Revue des Études Grecques*, vol. 82, fascicolo 389-390, pp. 117-153, 1969.
- Foucault M., *History of Sexuality III – The care of the self*, Pantheon Books, 1986.
- Fournel E., *Le rêve dans l'écriture autobiographique à l'époque impériale: l'exemple de Lucien et d'Aelius Aristide*, in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, vol. 1, 2014.
- Freud S., *L'interpretazione dei sogni*, Fabbri, 2014.
- Gackenbach J., LaBerge S., *Conscious Mind, Sleeping Brain – Perspective on Lucid Dreaming*, Plenum Press, 1988.
- Garrido M.F., Lobo M., *La terminología griega para 'sueño' y 'soñar'*, in *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, Vol. 13, 2003, pp. 69-104.
- Gigli Piccardi D., *Onirocritica e Traumdeutung*, in *Cultura e Scuola*, 49-50, 1974.
- Gigli Piccardi, D., *Stile e linguaggio onirico nei Discorsi sacri di Elio Aristide*, in *Cultura e scuola*, no. 61-62, pp. 214-224, 1977.
- Gigli Piccardi D., *L'opera letteraria e l'universo (Cleante, Crisippo, Elio Aristide)*, in *Prometheus – Rivista di studi classici*, Vol. 13 No. 1 (1987): XIII, 1987.
- Girone M., *Ἱάματα - Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Levante, 1998.
- Gleason M. W., *The semiotics of gender: physiognomy and self-fashioning in the second century C.E.*, in *Before sexuality : the construction of erotic experience in the ancient Greek world*, Princeton University Press, 1990.
- Glucklich A., *Sacred Pain – Hurting the Body for the Sake of the Soul*, Oxford University Press, 2001.

- Gorrini M.E., *The Hippocratic impact on healing cults: the archaeological evidence in Attica*, in *Hippocrates in Context*, a cura di P. J. Van der Eijk, Brill, 2009.
- Greyson B., *Near-Death Experiences in a Psychiatric Outpatient Clinic Population*, in *Psychiatry Services*, vol 54, n. 12, 2003.
- Guidorizzi G (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Laterza, 1988.
- Guidorizzi G., *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Raffaello Cortina Editore, 2013.
- Hagelin L., *Homo inter homines sum – The importance of age for freedmen's construction of masculinity in Late Republican and Early Imperial Rome*, in *EuGeStA*, n° 10, 2020.
- Harris-McCoy D., *Artemidorus' Oneirocritica – Text, Translation & Commentary*, Oxford University Press, 2012.
- Harris W.V., *Due son le porte dei sogni – L'esperienza onirica nel mondo antico*, Laterza, 2013.
- Hillman, *Saggio su Pan*, Adelphi, 1977.
- Holberg J. B., *Sirius – Brightest Diamond in the Night Sky*, Springer Praxis Books, 2007.
- Horstmanshoff M., *Aelius Aristides: A suitable case for treatment*, in *Paideia: The World of the Second Sophistic*, a cura di B. E. Borg, De Gruyter, 2004.
- Ieraci Bio, A. M. *La medicina nei « Discorsi sacri » di Elio Aristide*, in *Galenos*, vol. 10, pp. 21-42, 2016.
- Interdonato E., *L'Asklepieion di Kos – Archeologia del culto*, «L'Erma di Bretschneider», 2013.
- Israelowich I., *Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides*, Brill Academic Pub, 2012.
- Israelowich I., *Patients and Healers in the High Roman Empire*, Johns Hopkins University Press, 2015.
- Israelowich I., *An epileptic Aristides? A neglected aspect of Aristides' reception*, in *Ancient Society*, vol. 47, pp. 237-254, 2017.
- Jung C.G., *Opere. Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, vol. 9.1, Bollati Boringhieri, 1997.
- Jung C.G., Hull R.F.C, Shamdasani S., *Dreams: From Volumes 4, 8, 12, and 16 of the Collected Works of C. G. Jung*, Princeton University Press, 2010.
- Keil B., *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*, vol. II, *Orationes XVII-LIII Continens*, Berlino, 1958.
- Kerényi K., *Asklepios – Archetypal Image of the Physician's Existence*, Bollingen Foundation, 1959.
- Kerényi K., *Nel labirinto*, Bollati Boringhieri, 1984.
- Kessels A.H.M., *Studies on the dream in Greek literature*, Hes Publishers, 1978.
- Khaltaev N. e altri, *Balneotherapy and hydrotherapy in chronic respiratory disease*, in *Journal of Thoracic Disease*, vol. 12, n. 8, 2020.
- King D., *Experiencing Pain in Imperial Greek Culture*, Oxford University Press, 2018.

- Kragelund P., *Epicurus, Priapus and the Dreams in Petronius*, in *Classical Quarterly* 39 (ii), pp. 436-450, 1989.
- Lamprinoudakis, Vasileios K., *L' eau médicale à Épidaure*, in *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec: actes du colloque organisé à Paris* (CNRS et Fondation Singer-Polignac) du 25 au 27 novembre 1992 par le Centre de recherche «Archéologie et systèmes d'information» et par l'URA 1255 « Médecine grecque ». Eds. Ginouvès, René, Guimier-Sorbets, Anne-Marie, Jouanna, Jacques and Villard, Laurence. *Bulletin de Correspondance Hellénique. Supplément*; 28. Paris: De Boccard, 1994. 225-236.
- LaBerge S., *Exploring the World of Lucid Dreaming*, Ballantine, 1990.
- LaBerge S., *Lucid Dreaming*, Sounds True, 2008.
- LiDonnici L.R., *Compositional Background of the Epidaurian 'Iamata'*, in *The American Journal of Philology*, The Johns Hopkins University Press, Vol. 113, No. 1, pp. 25-41, 1992.
- LiDonnici, L.R., *The Epidaurian miracle inscriptions. Texts and Translations*, Society of Biblical Literature. Graeco-Roman Series; 11. Atlanta (Ga.): Scholars Pr., 1995.
- Lieshout R.G.A. van, *Greeks on Dreams*, Hes Publishers, 1980.
- Lipka M., *Epiphanies and Dreams in Greek Polytheism - Textual Genres and 'Reality' from Homer to Heliodoros*, De Gruyter, 2022.
- Liritzis (I.) e altri, *New evidence from archaeoastronomy on Apollo oracles and Apollo-Asclepius related cult*, in *Journal of Cultural Heritage*, 2017.
- Livadiotti M., *Il santuario di « Asklepios », « Hygeia » e « Homonoia » nel demo di Isthmos a Coe*, in *Constructions publiques et programmes éditaires en Grèce entre le IIe siècle av. J.-C. et le Ier siècle ap. J.-C: actes du colloque organisé par l'École française d'Athènes et le CNRS*, Athènes, 14-17 maggio 1995, a cura di Jean-Yves Marc, Jean-Charles Moretti and Didier Viviers, *Bulletin de Correspondance Hellénique. Supplément*, 39 (Athènes: École Française d'Athènes, 2001), pp. 371-384.
- Lommel (van) P., *Near-death experiences: the experience of the self as real and not as an illusion*, in *Ann. N.Y. Acad. Sci.*, 1234, 2011.
- Lonnoy M.G., *L'expérience initiatique d'Aelius Aristide*, in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, pp. 41-50, 1986.
- Luck G. (a cura di), *Arcana Mundi – Magia, miracoli, demonologia (volume 1)*, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 1997,
- Martin L.H., *Aelius Aristides and the Technology of Oracular Dreams*, in *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, Vol. 14, No. 1, pp. 65-72, 1987.
- Martzavou P., *Dream, Narrative, and the Construction of Hope in the 'Healing Miracles' of Epidauros*, in *Unveiling Emotions – Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, 2012.
- McNamara P., *The Science and Theology of Dreams*, in *Theology and Science*, 2018.

- Meier C.A., *The Dream in Ancient Greece and Its Use in Temple Cures (Incubation)*, in *The dream and human societies*, University of California Press, 1966.
- Meier C.A., *Ancient incubation and modern psychotherapy*, Northwestern University Press, 1967.
- Melfi M., *I santuari di Asclepio in Grecia*, in “*Studia Archeologica*”, 157, 2007.
- Melfi M., *Ritual Spaces And Performances In The Asklepieia Of Roman Greece*, in *The Annual of the British School at Athens*, Vol. 105, pp. 317-338, 2010.
- Melfi M., Bobou O., *Hellenistic sanctuaries between Greece and Rome*, Oxford University Press, 2016.
- Melfi M., *La ‘Lex Sacra von der Hallenstrasse’ e l’Asclepieio di Pergamo*, in *Munus Laetitiae*, Sapienza Università Editrice, 2018.
- Michaelides D., *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World*, Oxbow Books, 2014.
- Miletta L., “*I Also Have to Dialogue with the Posterity*”. *Aelius Aristides’ Legacy to the Late Antiquity*, in *Rhetorical Strategies in Late Antique Literature Images, Metatexts and Interpretation*, a cura di A. J. Quiroga Puertas, Brill, 2017.
- Mills R., “*Whatever you do is a delight to me!*” – *Masculinity, masochism, and queer play in representations of male martyrdom*, in *Exemplaria* 13.1, Pegasus Press, 2001.
- Mitchell-Boyask R., *Plague and the Athenian Imagination - Drama, History, and the Cult of Asclepius*, Cambridge University Press, 2008.
- Mitchell S., - Van Nuffelen P., *One God - Pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge University Press, 2010.
- Moignard K., *Life-Change and ‘Conversion’ in Antiquity: An Analysis of the Testimonies of Dion of Prousa and Aelius Aristides*, in *Antichthon*, 54, 164–184, 2020.
- Monaca M., *A scuola di magia. Gli strumenti del mago tra papiri e gemme - Rileggendo PGM IV 2006-2139*, in *Magikè téchne – Formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*, a cura di Emilio Suárez, Miriam Blanco, Eleni Chronopoulou, Isabel Canzobre, *Clásicos Dykinson* 2017.
- Montagero J., Pasche P., Willequet P., *Remembering and Communicating the Dream Experience: What Does a Complementary Morning Report Add to the Night Report?*, in *Dreaming*, vol. 6, n. 2, 1996.
- Moss G.A., *Water and health: A forgotten connection?*, in *Perspectives in Public Health*, vol. 130, n. 5, 2010.
- Nicosia S., *Elio Aristide. Discorsi sacri*, Adelphi, 1984.
- Nicosia S., *L’autobiografia onirica di Elio Aristide* in *Il sogno in Grecia*, a cura di Guidorizzi G., Laterza, 1988.
- Nicosia S., *Sogno di un nevrotico di mezza età: (Elio Aristide, « Discorsi sacri », V 56-67 Keil)*, in *Ἔρμους*, 9. (2007) 261-275.

- Nicosia S., *Sogno e medicina nell'Asclepio di Pergamo*, in *Medicina nei Secoli: Arte e Scienza*, vol. 21, no. 2, 2009.
- Nicosia S., *È morto al posto mio: da Elias Canetti a Elio Aristide*, in *La stella sta compiendo il suo giro: atti del Convegno internazionale di Siracusa: (21-23 maggio 2007)*, ed. by Alessandro Barchiesi and Giulio Guidorizzi (Firenze: Le Monnier, 2009), pp. 105-120.
- Nissen C., *Entre Asclépios et Hippocrate : Étude des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*, Presses universitaires de Liège, 2009.
- Norbu N., *Lo Yoga del Sogno e la pratica della Luce Naturale*, Ubaldini Editore, 1993.
- Oliver J.R., *The sacrificing women in the temple of Asclepios*, in *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 1934.
- Otto R., *The idea of the holy – An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, Oxford University Press, 1924.
- Ożarowska L., *The Curious Case of Kleo's Dedication Quoted in the Epidaurian "iamata"*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, pp. 57-67, 2018.
- Panagiotidou O., *Asclepius' Myths and Healing Narratives: Counter-Intuitive Concepts and Cultural Expectations*, in *Open Library of Humanities*, 2016.
- Panagiotidou O., *The Placebo Drama of the Asclepius Cult*, in *Trend in Classics*, vol. 13, no. 1, 2021.
- Parker R., *Religion in the Prose Hymns*, in *In Praise of Asclepius - Aelius Aristides, Selected Prose Hymns*, a cura di Donald A. Russell, Michael Trapp, Heinz-Günther Nesselrath, Mohr Siebeck, 2016.
- Patton K.C., *"A Great and Strange Correction": Intentionality, Locality, and Epiphany in the Category of Dream Incubation*, in *History of Religions*, Vol. 43, No. 3, pp. 194-223, 2004.
- Paul, S. *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Kernos. Supplément; 28. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2013.
- Percy L.T., *Theme, Dream, and Narrative: Reading the Sacred Tales of Aelius Aristides*, in *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, Vol. 118, pp. 377-391, 1988.
- Penner T., Vander Stichele C., *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, Brill, 2007.
- Perilli L., *Scrivere la medicina. La registrazione dei miracoli di Asclepio e le opere di Ippocrate*, in *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften*, 2009.
- Perkins J., *The Suffering Self – Pain and narrative representation in the early Christian era*, Routledge, 1995.
- Pernot L., *The Rhetoric of Religion*, in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 24, No. 3, pp. 235-254, 2006.
- Petridou G., *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford University Press, 2016.
- Petridou G., *Aelius Aristides as Informed Patient and Physician*, in *Homo Patiens - Approaches to the Patient in the Ancient World*, a cura di Petridou G., Thumiger C., Brill, 2016.

- Petridou G., *What is Divine about Medicine? Mystic Imagery and Bodily Knowledge in Aelius Aristides and Lucian*, in *Religion in the Roman Empire*, vol. 3., n. 2, 2017.
- Petridou G., *Contesting religious and medical expertise: The therapeutai of Pergamum as religious and medical entrepreneurs*, in *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, a cura di R. L. Gordon e G. Petridou, 2017.
- Petridou G., *The Curious Case of Aelius Aristides: The Author as Sufferer and Illness as 'Individualizing Motif'*, in *Autoren in religiösen literarischen Texten der späthellenistischen und der frühkaiserzeitlichen Welt: Zwölf Fallstudien*, a cura di Eve-Marie Becker e Jörg Rüpke, 2018.
- Petridou G., "One Has To Be So Terribly Religious To Be An Artist": *Divine Inspiration and theophilia in Aelius Aristides' Hieroi Logoi*, in *Archiv für Religionsgeschichte*, 20 (1). 257 – 271, 2018.
- Petridou G., *Literary Therapies and Rhetorical Prescriptions in Aelius Aristides: Medical Paradoxography or Common Practice*, in *Medicine and Paradoxography in the Ancient World*, edito da G. Kazantzidis, pp. 183-197, De Gruyter, 2019.
- Petridou G., 'There is a pain – so utter –', *Narrating chronic pain and disability in antiquity and modernity*, in *Disability studies and the classical body – The forgotten other*, a cura di E. Adams, 2021.
- Petsalis-Diomidis A., *Truly Beyond Wonders - Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*, Oxford University Press, 2010.
- Pettis J. B., *The Sleeper's Dream - Asclepius Ritual and Early Christian Discourse*, Gorgias Press, 2015.
- Pietrobelli A., *Déclamer pour soigner son corps - L'anaphonèse chez Antylle et Oribase*, in *Dossier : Soigner par les lettres: La bibliothérapie des Anciens* [online], Paris-Athènes: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2017.
- Pitruzzella S., *Drama and healing in Ancient Greece: Demeter and Asklepios*, in *Dramatherapy* 33, 2, pp. 74-86, 2011.
- Platt V., *Facing the Gods – Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge University Press, 2011.
- Porro G. G., *Asclepio. Saggio mitologico sulla Medicina Religiosa dei Greci*, Victrix, 2009.
- Prêtre C., Charlier P., *Maladies humaines, thérapies divines. Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*, Septentrion – Presses Universitaires, 2009.
- Re T., *Dal rito dell'incubazione alla psicoterapia – Una prospettiva transculturale*, in *Psychotherapie-Wissenschaft* 9 (1) pp. 62–67, 2019.
- Quet M-H., *Parler de soi pour louer son Dieu : le cas d'Aelius Aristide*, in Marie-Françoise Baslez, Philippe Hoffmann, Laurent Pernot (dir.), *L'Invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, Éditions Rue d'Ulm, 2018.
- Renberg G., *Where Dreams May Come - Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Brill, 2017.

- Rhodes R., Osborne R. (a cura di), *Greek Historical Inscriptions – 403-323 b.C.*, Oxford University Press, 2003.
- Rohhde E., *Psiche*, Laterza, 2006.
- Rigato D., *Gli dei che guariscono: Asclepio e gli altri*, Pàtron Editore, 2013.
- Rocchi M., *Apollon il Maleatas del monte. Kynortion*, in *Minos. Revista de filologia egea*, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 419-436, 2002-3.
- Rosenberger V., *Individuation through Divination: The Hieroi Logoi of Aelius Aristides in Divination in the Ancient World Religious Options and the Individual*, a cura di Rosenberger V., Franz Steiner Verlag, 2013.
- Rousselle R., *Healing Cults In Antiquity: The Dream Cures of Asclepius of Epidaurus*, in *The Journal of Psychohistory*, 12, 3, 1985.
- Rupprecht C.S., *Dreaming and the Impossible Art of Translation*, in *Dreaming* vol. 9, n. 1, 1999.
- Samama E., *Asklepios, Hippocrates and their followers: some aspects of healing and physicians in the Ancient World*, in *Classica*, Sao Paulo, v. 13/14, n. 131 4, p. 301 -314, 2000/2001.
- Schädlich, M., Erlacher, D., *Practicing sports in lucid dreams – characteristics, effects, and practical implications*, in *Current Issues in Sport Science*, 3:007, 2018.
- Seesengood R.P., *Martyrdom and Gender*, in *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, a cura di P. Middleton, John Wiley & Sons Ltd, 2020.
- Segre M., *Due leggi sacre dell'Asclepio di Coo*, in *Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte* 6:191-98., 1937-38.
- Sfameni Gasparro G., *The Hellenistic face of Isis: Cosmic and saviour goddess*, in *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World*, a cura di L. Bricault, M. J. Versluys, P. G. P. Meyboom, Brill, 2007.
- Sherwin-White S., *Ancient Cos – An historical study from the Dorian settlement to the Imperial period*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Siegel R.E., *Galen on the affected parts*, S Karger, 1976.
- Squillace G., *Epigrafi di Sanationes dai santuari di Asclepio. Guarigioni miracolose da malattie del rheuma*, in *Reumatismo*, 60(1), pp. 64-72, 2008.
- Stein D.L., Costello S.K., Foster K.P., *The Routledge Companion to Ecstatic Experience in the Ancient World*, Routledge, 2022.
- Stephens J.C., *The dreams of Aelius Aristides: A psychological interpretation*, in *International Journal of Dream Research*, Volume 5, No. 1, 2012.
- Stephenson P., *The serpent column – A cultural biography*, Oxford University Press, 2016.
- Susanetti D., *Sinesio di Cirene – I sogni (introduzione, traduzione e commento)*, Adriatica Editrice, 1992.
- Susanetti D., *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, Carocci, 2017.
- Susanetti D., *Il simbolo nell'anima. La ricerca di sé e le vie della tradizione platonica*, Carocci, 2020.

- Tagliabue A., *Aelius Aristides' Sacred Tales: A Study of the Creation of the "Narrative about Asclepius"*, in *Classical Antiquity*, Vol. 35, Issue 1, pp. 126–146, 2016.
- Tagliabue, A., *An embodied reading of epiphanies in Aelius Aristides' « Sacred tales »*, in *Ramus*, vol. 45, no. 2, 2016.
- Thomassen B., *Liminality and the Modern – Living Throuht the In-Between*, Ashgate, 2014.
- Tick E., *The Prattice of Dream Healing – Bringing Ancient Greek Mysteries into Modern Medicine*, Quest Books, 2001.
- Tigner S.S., *Plato's Philosophical Uses of the Dream Metaphor*, in *The American Journal of Philology*, Vol. 91, No. 2, 1970.
- Ulanov A., *Spiritual Aspects of Clinical Work*, Daimon, 2004.
- Ustinova Y., *Cave Experiences and Ancient Greek Oracles*, in *Time and Mind*, pp. 265-286, 2009.
- Villa G., *Elio Aristide e l'ipocondria (Una recente traduzione italiana dei "Discorsi sacri")*, in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, vol. 32, pp. 133-44, Fabrizio Serra Editore, 1989.
- Van Straten F.T., *Daikrates' Dream. A votive relief from Kos, and some other kat'onar dedications*, in *Bulletin antieke beschaving. Annual Papers on Classical Archaeology*, 51.1976.
- Van Toller S. – Dodd G. H., *Perfumery – The psychology and biology of fragrance*, Springer-Science + Business Media, B.V, 1991.
- Vincze L., Poggi I., D'Errico F., *Vagueness and dreams. Analysis of body signals in vague dream telling*, in *Human Behavior Understanding*, edito da Ali Salah A., Ruiz de Solar J., Mericli C., Oudeyer P.Y., Springer, 2012.
- Walton A., *The cult of Asklepios*, vol. 3 in *Cornell studies in Classical Philology*, Cornell University Press, 1894.
- Wenzel A., *Handbook of Cognitive Behavioral Therapy*, American Psychological Association, 2021.
- Windt J. M., *Reporting dream experience: Why (not) to be skeptical about dream reports*, in *Frontiers in Human Neuroscience*, vol. 7., art. 708, 2013.
- Wikenhauser, *Doppelträume*, in *Biblica*, Vol. 29, No. 1/2, 1948.
- Winkelman M. J., *The Evolved Psychology of Psychedelic Set and Setting: Inferences Regarding the Roles of Shamanism and Entheogenic Ecopsychology*, in *Frontiers in Pharmacology*, 2021.
- Yébenes S.P., *El kyphi, un perfume ritual, mágico y medicinal en el universo egipcio grecorromano*, in *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, vol. 24, 2011.