

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA
VARESE**



Dipartimento di Biotecnologie e Scienze della vita

**Dottorato di ricerca in
Medicina clinica e sperimentale e Medical Humanities
XXIX ciclo**

**PYTHAGORICA MEDICA
Scienza e sapienza nella tradizione preippocratica**

Candidato: dott. Marco Cilione

**Docente guida:
prof. ssa Valentina Gazzaniga**

*alla memoria di mia madre,
a mia moglie Vania, con amore e gratitudine*

Abbreviazioni

AvP = *Atertümer von Pergamon*, Berlin, W. Spemann, 1885-2011.

CH = *Corpus Hippocraticum*.

CIG = *Corpus Inscriptionum Graecarum*, Berolini, ex Officina academica, 1828-1877.

DELG = P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.

DA = J. Leclant (a c. di), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.

DGE = E. Schwyzer, *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*, Leipzig, in aedibus Salomonis Hirzelii, 1923.

D-K = H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlin, Weidmann, 1952⁶.

EG = M. Guarducci, *Epigrafia greca*, I-IV, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1967-1978.

Frisk = H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I-III, Heidelberg, Winter, 1973.

GG = E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, I-III, München, C. H. Beck, 1931-1971.

Icr = M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae, opera et consilio Friderici Halbherr collectae*, I-IV, Roma, Libreria dello Stato, 1935-1950.

IG = *Inscriptiones Graecae, consilio et auctoritate Academiae litterarum Borussicae editae*, Berolini, De Gruyter, 1837-1927 e ss.

IGUR = L. Moretti, *Inscriptiones Graecae urbis Romae, Romae*, Istituto italiano per la storia antica, 1968-1990.

LSAM = F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, de Boccard, 1955.

LSCG = F. Sokolowski, *Lois sacrées de cités grecques*, Paris, De Boccard, 1969.

LSJ = H. G. Liddel-R. Schott-H. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Neue Pauly = *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, hrsg. von M. Landfester, Stuttgart, Metzler, 1996-2003.

PGM = K. Preisendanz (a c. di), *Papyri Graecae Magicae*, Stuttgart, Teubner, 1973-1974.

RE = *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, hrsg. von A. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, Stuttgart, Metzler, 1893-1980.

RGA = *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, founded by J. Hoops, Berlin-New York, edd. H. Beck, D. Geuenich, H. Steuer, red. R. Müller, W. De Gruyter, 1968-2008.

SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*, I 1923 e ss., Amsterdam, Gieben.

SGDI = H. Collitz-F. Bechtel, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1884-1915.

TLG = *Thesaurus Linguae Graecae on line*, University of California.

Introduzione

§1. Il nucleo concettuale fondativo del pitagorismo delle origini è senza dubbio l'individuazione di una chiave interpretativa unificante della realtà nella tensione tra limitante e illimitato. Su questo principio si basa la convinzione di una continuità ontologica tra uomo e cosmo che giustifica l'interesse pitagorico per ogni ambito della conoscenza e la dissoluzione dei confini tra i saperi, secondo una prospettiva propriamente sapienziale. L'interesse pitagorico per la medicina, dunque, trova la sua naturale collocazione tra i μαθήματα della scuola, occupando peraltro una posizione privilegiata. L'identificazione crotoniate di Pitagora con Apollo¹ deve aver certamente avuto un peso nella centralità assegnata all'arte della guarigione, che insieme alla musica e alla mantica² è una delle prerogative del dio. Questo retaggio sapienziale che il pitagorismo conserva e coltiva, imponendone il modello ai σοφοί e assicurandone perciò la sopravvivenza nei secoli, assume particolare evidenza proprio in relazione alle scienze della natura e alla medicina. Individuarne le emergenze significa ricostruire una rete di scambi culturali particolarmente vivace, specie nell'Occidente greco tra VI e IV sec. a. C. L'obiettivo di questa ricerca consiste, quindi, nell'individuazione di alcune linee di persistenza della tradizione sapienziale, segnatamente rispetto all'ambito medico, attraverso le direttrici tracciate dalla riflessione pitagorica. L'indagine intende sostanzialmente muovere dalla medicina sapienziale e templare per evidenziarne la continuità rispetto a quella ippocratica³ che, seppur fenomenologicamente diversa, non manca mai di definire il suo statuto identitario in termini di discendenza o di distinzione rispetto al suo retroterra culturale. Tuttavia, piuttosto che i casi specifici di guarigione "miracolosa", magistralmente analizzati da Herzog⁴ e ricondotti nell'alveo della tradizione terapeutica ippocratica, il percorso di ricerca si propone di focalizzare l'attenzione su quattro nuclei archetipici da cui discende la competenza sacerdotale in fatto di cose mediche e in cui è possibile cogliere la sovrapposizione, cronologicamente piuttosto alta, tra sapienza e arte della guarigione. Si tratta di nascita, morte, purificazione e giuramento, vale a dire di quattro aree antropologiche dallo studio delle quali è possibile mettere in luce il carattere diffuso e pervasivo della medicina antica. Se è vero infatti che i "repositori"⁵ dei templi e dei santuari di guarigione dovevano essere veri e propri bacini di raccolta di materiale di consultazione a scopo terapeutico, è vero pure

¹ In particolare con Apollo Iperboreo (cfr. Iambl. *VPyth.* 30; Diog. Laert. VIII 11=Timeo fr. 17 Jacoby).

² Pare che Pitagora avesse l'abitudine di sintetizzare il suo pensiero in sentenze di tono anfibolico molto simili a quelle dell'oracolo di Delfi (cfr. Iambl. *VPyth.* XXIX 161).

³ Cfr. Perilli 2006, 478.

⁴ Cfr. Herzog 1931.

⁵ Cfr. Perilli 2006, 474.

che la documentazione medica antica ha una consistenza quasi liquida e filtra non solo nel terreno della riflessione presocratica, ma anche nel territorio vasto e variegato della letteratura⁶ e dell'arte⁷. Ogni ipotesi ricostruttiva, quindi, deve pescare a strascico in questo articolato panorama di fonti e aprirsi alla sperimentazione di più approcci esegetici. Pervasività, continuità e persistenza sono del resto categorie che esprimono bene il senso non solo della medicina sapienziale, ma anche del pitagorismo, che quindi si salda al discorso storico-medico sia dal punto di vista contenutistico che da quello metodologico.

§2. Nel 1944 V. Capparelli dedica un intero capitolo del secondo volume del suo saggio sulla sapienza di Pitagora alla biologia e alla medicina⁸. L'*excursus* relativo alla storia degli studi sull'argomento⁹ mette in evidenza come, a partire dall'edizione del CH di Littré¹⁰, gli storici della medicina abbiano dedicato sempre maggiore attenzione ai rapporti tra pitagorismo e arte della guarigione, con la luminosa eccezione di Daremberg che, in nome di un malsano *furor* positivista, declassava il contributo di tutta la tradizione presocratica riconoscendo in essa solo un coacervo di astratte speculazioni. Gomperz (1895) sembra ristabilire un certo equilibrio critico dedicando un capitolo dei suoi *Pensatori greci* ai medici, ma distinguendo nettamente la medicina laica e razionalista da quella templare: egli nega recisamente la possibilità che l'una "abbia tratto grande profitto" dall'altra, a dispetto di quanto spesso attestano i medici antichi: emblematica, in questo senso, l'assimilazione degli *ιάματα* di Epidaurò alle favole delle *Mille e una notte*¹¹. Tuttavia, il superamento del pregiudizio positivista sembra necessariamente muovere proprio da una razionalissima riorganizzazione dei frammenti e delle testimonianze dei presocratici che vede in H. Diels (1903¹) il trionfo del rigore tassonomico. La raccolta dei *Vorsokratiker*, in effetti, più che un punto di arrivo è un punto di partenza: infatti, proprio rispetto alle questioni relative alle scienze della vita e alla medicina, essa consente di collocare le fonti in un contesto prefilosofico¹² che ignora la distinzione tra dimensione culturale e indagine sull'uomo e sulla natura. Il pitagorismo delle origini costituisce il terreno più agevole per cogliere questa densità sapienziale, forse perché l'identificazione di Pitagora con Apollo Iperboreo e l'aura di θεῖος ἀνὴρ e di sciamano che lo avvolge impongono di fatto il riconoscimento di una certa coerenza tra le pratiche mistico-catartiche e i precetti terapeutici suoi e della sua scuola. Del resto, il riconoscimento di una linea di continuità tra la vita psichica e la dimensione corporea è il presupposto fondante della musicoterapia e della dietetica pitagoriche. Inoltre, l'individuazione di

⁶ Cfr. Jouanna 2012, 55-79.

⁷ Cfr. Grmek-Gourevitch 2000.

⁸ Cfr. Capparelli 1944, 794-893.

⁹ Cfr. Capparelli 1944, 795-797.

¹⁰ Cfr. Littré 1839, I, 14-16.

¹¹ Cfr. Gomperz 2013, 426.

¹² Cfr. Colli 2013²⁴, 13-21.

una tensione armonica tra limitante e illimitato, tradotta in termini numerici, ha permesso di definire lo strumento esegetico e prognostico dei giorni critici che interessa non solo il decorso delle malattie, ma anche la tempistica della formazione del feto tanto nelle riflessioni embriologiche del CH quanto nelle prescrizioni di purità rituale per il parto e per l'aborto.

Lo studio della medicina preippocratica, dunque, passa necessariamente attraverso lo studio dei presocratici e attraverso il suo *Fortleben* negli scritti del CH. La chiave unificante del pitagorismo in relazione ai quattro temi individuati permette in effetti di restringere il campo di indagine, anche se il pitagorismo resta un terreno vasto e spinoso da interrogare. Eppure il fascino che ne ha determinato la fortuna nell'antichità e attraverso i secoli, giustifica l'attenzione che la critica filologica e filosofica continua a dedicargli.

§3. L'interesse di Pitagora per la medicina, dunque, appare strettamente legato alla sua identità sciamanistica, che da Rohde fino a Cornelli ha acquisito una forte valenza storico-interpretativa proprio rispetto al contesto culturale in cui il sapiente deve essere inserito. Il punto di partenza resta l'efficace sintesi del pensiero pitagorico proposta da Porfirio¹³:

<p>Alcune delle sue affermazioni hanno guadagnato una certa notorietà: che l'anima è immortale, che essa trasmigra in altre specie di esseri viventi, che, periodicamente, ciò che è accaduto un tempo, accade di nuovo, nulla è assolutamente nuovo, e che tutte le cose viventi dovrebbero essere considerate dello stesso genere. Sembra che Pitagora in persona introdusse queste credenze in Grecia per la prima volta.</p>	<p>Μάλιστα μέντοι γνώριμα παρὰ πᾶσι ἐγένετο πρῶτον μὲν ὡς ἀθάνατον εἶναι φησὶ τὴν ψυψήν, εἶτα μεταβάλλουσαν εἰς ἄλλα γέην ζώων, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε μάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἀπλῶς ἔστι, καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν. Φέρεται γὰρ εἰς τὴν Ἑλλάδα τὰ δόγματα πρῶτος κομίσαι ταῦτα Πυθαγόρας.</p>
--	---

Questa serie di precetti quasi apodittici insiste sul principio della circolarità e sull'identità ontologica dei viventi, giustificando la dottrina della trasmigrazione delle anime. Ora, a prescindere dalla spinosa questione del primato, è certamente innegabile il legame del pitagorismo con la religione orfica, che sembra ispirare le riflessioni¹⁴ di Alcmeone di Crotona, un medico vicino agli ambienti pitagorici¹⁵,

¹³ Cfr. Porph. *VPyth.* XIX. Per la rivalutazione delle testimonianze relative alla vita di Pitagora contro lo scetticismo di Zeller 1938, 597 cfr. Rohde 1871 e 1872.

¹⁴ Cfr. 24 B 2 D-K.

¹⁵ Cfr. 24 A 3 D-K.

se non addirittura allievo di Pitagora¹⁶, sul destino terreno degli uomini. Questa suggestiva triangolazione orfico-medico-pitagorica¹⁷ costituisce forse l'esempio migliore di come l'arte della guarigione sia inscindibilmente legata alla dimensione sapienziale e culturale, anche quando, come nel caso di Alcmeone, essa si esprime nel contesto empirico della medicina sportiva, prima ancora che il θεῖος ἀνήρ imponesse il carisma della sua parola sulla comunità crotoniate. Di qui, la scelta di affrontare in questa sede l'analisi di un documento concettualmente denso e significativo come la laminetta orfica di Hipponion che, per quanto già sottoposta fin dal suo rinvenimento a una fitta serie di studi, si presta a una stimolante lettura storico-medica proprio in ragione del legame pitagorico tra dimensione psichica e cura del corpo. Le indicazioni catartiche, che accomunano βίος ὀρφικός e βίος πυθαγορείος¹⁸ e che consentono al defunto, secondo le istruzioni incise sulle lamine orfiche, di bere l'acqua di Μνημοσύνη perché l'anima possa ricongiungere l'inizio con la fine¹⁹ e beneficiare della vita eterna, sono un altro momento culturale strettamente connesso all'arte della guarigione. Esse riguardano chi si affida alle cure della medicina templare perché prima di intraprendere l'esperienza incubatoria ed entrare in contatto col dio durante il sonno, è necessario sottoporsi a una serie di purificazioni fisiche quali i lavacri e i digiuni rituali. Inoltre, le prescrizioni catartiche lasciano intendere tutta la competenza sacerdotale rispetto alle scienze della vita, come si evince dalle restrizioni imposte in un altro testo epigrafico di rilievo, vale a dire la *Lex cathartica* di Cirene, alle donne che sono contaminate dal μίασμα abortivo. A partire, quindi, dall'identificazione che la bibliografia più recente individua tra κάθαρσις e salute da una parte e μίασμα e malattia dall'altra, si è ritenuto opportuno lavorare sul lessico abortivo dell'iscrizione cirenaica per mettere in evidenza le competenze embriologiche dei sacerdoti del grande santuario di Apollo: anche in questo caso l'embriologia trova significative consonanze con l'aritmologia pitagorica.

Tra gli sforzi esegetici per interpretare le indicazioni fornite all'anima dell'iniziato dalla lamina ipponiate, il più suggestivo è quello di Battezzato, che associa il percorso a destra suggerito ai μῦσται con la disposizione dei fedeli nel rito incubatorio di Anfiarao a Oropo: maschi a destra, femmine a sinistra. Sembra quasi che l'esperienza voglia recuperare la condizione prenatale dell'anima, come a garantirle quella libertà dalle funzioni del corpo²⁰ necessaria a entrare in contatto con il dio e beneficiare del sogno diagnostico. Tuttavia, il dato più significativo è che ancora una volta il contesto

¹⁶ Cfr. 24 A 1 D-K.

¹⁷ Cfr. Olivieri 1931, 116; Pugliese Carratelli 1993, 15-16.

¹⁸ Il legame attribuito dalla tradizione tra Ferecide e Pitagora e Ferecide e l'orfismo è interessante sia perché costituisce un ulteriore riscontro del legame tra pitagorismo e orfismo, sia perché Ferecide è percepito dagli antichi come uno scienziato che avrebbe mescolato teologia e fisica (Aristotele) secondo l'insegnamento di Fenici ed Egizi (cfr. Breglia 2000, 176). Quanto all'arte della purificazione, Pitagora l'avrebbe appresa da Epimenide di Creta.

¹⁹ Nel fr. alcmeonico la capacità di ricongiungere inizio e fine è l'attitudine che manca all'uomo per scongiurare il limite della morte. Significativo il raffronto con il testo orfico di Olbia pontica (V sec. a. C.): βίος θάνατος βίος ἀλήθεια ("Vita Morte Vita Verità"; cfr. Graf 2011, 54-57).

²⁰ Cfr. CH *Regimen* IV 1.

templare risulta in perfetta sintonia con le riflessioni sapienziali sulla determinazione del sesso rispetto agli attori del concepimento. I pitagorici interpretano in chiave embriologica la coppia oppositiva destra-sinistra, intendendo con essa la provenienza del seme generativo e il posizionamento dell'embrione nell'utero. Il coinvolgimento di Parmenide nella questione testimonia non solo la vastità dei suoi interessi sapienziali, ma rafforza il riconoscimento del suo ruolo nella tradizione della scuola medica di Elea-Velia. Anche Alcmeone, forse proprio in ragione della contiguità intellettuale con i pitagorici, riflette sull'origine del seme: lo studio contestualizzato delle sue considerazioni permette di disegnare una fisiologia della σύνεσις che, riconoscendo una sorta di consustanzialità tra seme e cervello, in ragione della provenienza del seme dal cervello, permette di ipotizzare una sorta di trasmissione genetica dell'attitudine, tipicamente umana, di collegare tra loro i dati sensoriali.

Infine, le indicazioni di purità rituale, connesse peraltro a precise disposizioni in materia di aborto, riconducono anche il *Giuramento* ippocratico al contesto templare e verosimilmente a un retroterra sapienziale pitagorico, come vorrebbe Edelstein. In questa sede, infatti, si è scelto di insistere sulla natura volutamente arcaizzante del pronunciamento promissorio a partire dalla scelta della formula dell'ὄρκος, proprio per evidenziarne la natura conservativa rispetto a una tradizione che pure sembra avere qualcosa in comune con il retroterra sciamanistico della medicina greca antica: infatti, un medico di Zalmoxis avrebbe chiesto a Socrate di giurare rispetto all'applicazione di un certo protocollo terapeutico nella cura del mal di testa. I rapporti tra Pitagora e Zalmoxis, che cura con gli ἐπιφαί esattamente come usava fare Pitagora in certi casi, offrono l'opportunità di discutere uno dei punti deboli individuati nell'interpretazione pitagorica dell'ὄρκος ippocratico, vale a dire le restrizioni imposte ai pitagorici in merito ai giuramenti.

§4. Le maggiori difficoltà che questo percorso d'indagine presenta sono legate al reperimento delle fonti e alla loro valutazione. La natura diffusa della documentazione, specie per la fase più antica della storia della medicina, impone di sottoporre al setaccio contesti storico-culturali ampi e di misurarsi con tipologie testuali estremamente eterogenee che vanno per giunta integrate con il supporto dell'iconografia e del dato archeologico. In questo senso, la varietà delle fonti richiede anche una certa flessibilità nelle competenze. A titolo d'esempio, il lavoro sulla lamina ipponiate presuppone una revisione paleografica del testo essenziale per decodificare il suo messaggio, in questo caso proprio in funzione del discorso storico-medico. Tuttavia le difficoltà maggiori, rispetto alle quali più che dare soluzioni si è scelto di mettere in luce i nodi problematici e di mediare le proposte più estreme, sono legate alla natura specifica delle testimonianze e dei frammenti dei presocratici e, in questo contesto, alle idiosincrasie della documentazione pitagorica. In generale, tutta la documentazione presocratica, compresa quella pitagorica, ci è giunta per tradizione indiretta. La distinzione tra

testimonianze e frammenti sta nel fatto che in un caso il pensiero di un autore è mescolato in *oratio obliqua* alla fonte che lo tramanda e che ha attinto, non necessariamente di prima mano, alle informazioni; nell'altro abbiamo a che fare con una citazione diretta, ma pur sempre mediata. Ritenere in linea generale che i frammenti siano più attendibili delle testimonianze può essere rischioso, perché in alcuni casi potrebbe valere, *mutatis mutandis*, lo stesso ammonimento pasqualiano *recentiores non deteriores*²¹ relativo ai testimoni di una tradizione manoscritta. Ed in effetti, la critica più recente ha manifestato una certa disaffezione nei confronti del metodo della *Quellenforschung*²², rigida quanto la stemmatica lachmaniana, nell'approccio alla tradizione dossografica a favore di una concezione più dinamica del testo che contempra da una parte l'interazione tra autore e lettore, dall'altra il rapporto tra testo e contesto²³. Laddove non si è avuto a che fare con testi di natura epigrafica, che pure sono stati messi a confronto con documenti omogenei per cronologia, appartenenza geografica, tipologia e intenzione, tanto le testimonianze quanto i frammenti sono stati innanzi tutto considerati all'interno di una pericope testuale più ampia di quella offerta, anche per ragioni tipografiche, dalla silloge di D-K. In questo modo è stato possibile valutare con maggiore chiarezza le intenzioni del testo che veicola la fonte, che sono poi le intenzioni dell'autore nei confronti del lettore. Di qui, l'indagine si è estesa al contesto per chiarire il movente dell'autore rispetto all'utilizzo della testimonianza o del frammento in questione. E solo a questo punto si è ritenuto opportuno far dialogare le fonti perché emergesse tutta la loro dinamica problematicità. Un esempio significativo è rappresentato dai due frammenti, citati rispettivamente da Galeno e Celio Aureliano, che attribuiscono a Parmenide due diverse teorie della determinazione del sesso nell'embriogenesi, vale a dire quella basata sulla coppia oppositiva destra-sinistra e quella improntata al principio dell'ἐπικράτεια. Completa il quadro la rassegna dossografica di Lattanzio nel *De opificio Dei*, che ben si presta a un'esegesi basata su livelli progressivi di contestualizzazione.

Un secondo stadio di complessità del lavoro è consistito nel confronto con la problematica tradizione del pitagorismo²⁴ che si complica ulteriormente laddove essa incontra l'orfismo. Per la fase più antica la documentazione relativa al pitagorismo sembra essere immune da intenti agiografici, polemici e da sovrastrutture esegetiche. Della spinosa questione²⁵ si è scelto di privilegiare la *vexata quaestio* della natura del numero in relazione al tema dell'embriogenesi che impone necessariamente una valutazione più attenta dei frammenti di Filolao, specie della testimonianza tramandata

²¹ Cfr. Pasquali 1952, 43-108.

²² Cfr. Mansfeld 1986, 1.

²³ Si tratta in sostanza della modalità intertestuale che secondo Kristeva 1980, 66 colloca un documento su un piano orizzontale nel rapporto tra autore e lettore e su un piano verticale rispetto a ciò che lo precede o si configura come contestuale.

²⁴ Cfr. Levy 1926; Guthrie 19, 151-171; Burkert 1972, 53-83 e 97-109; *RE* s. v.; Cornelli 2013, 6-51.

²⁵ Per una panoramica generale si rimanda a Centrone 1999, 12-23.

dall'Anonimo di Londra. In senso più generale, l'approccio medico e l'utilizzo di fonti di matrice iniziato-culturale ha permesso di approfondire la via indicata da Kingsley²⁶ nell'interpretazione della stratificata e complessa sostanza del pitagorismo arcaico. La sua individuazione di una linea di continuità con le testimonianze neopitagoriche è stata sottoposta, secondo una modalità indicata dall'autore stesso, a un continuo inveramento del fenomeno rispetto alla natura sapienziale e prefilosofica che storicamente lo contraddistingue. Questo esorcizza il rischio di un appiattimento cronologico di fonti appartenenti di fatto a epoche differenti, ma soprattutto permette di fare un passo avanti rispetto allo scetticismo zelleriano di ricostruire un'identità storica del pitagorismo a fronte di una labirintica ed eterogenea selva di documenti. Infatti, proprio là dove il pitagorismo esprime al meglio la sua vocazione culturale, cioè nell'incontro con l'orfismo, l'ancoraggio al dato archeologico ed epigrafico e l'approfondimento dell'approccio antropologico, nonché l'individuazione di una rete sapienziale che il pitagorismo ha contribuito significativamente a costruire fin dalle primissime fasi della sua diffusione, sono lo strumento che permette di tracciare un profilo più nitido del verbo di Pitagora. L'angolazione storico-medica, per altro, mette bene in evidenza la possibilità di far interagire la prospettiva diacronica del pitagorismo, in ragione del suo *Fortleben* all'interno del CH, e la prospettiva sincronica che, sulla base di uno sforzo più ampio di contestualizzazione, conferma l'invito di Cornelli²⁷ a superare le distinzioni tradizionali tra scienza e culto e tra tradizione ionica e tradizione magnogreca.

Quanto alla problematica relazione tra orfismo e pitagorismo, si è tentato di resistere alla pericolosa seduzione del mostruoso "ircocervo nominato orfico-pitagorico"²⁸, avendo cura di considerare solo i contesti storicamente fondati e pur sempre problematici in cui i due fenomeni si incontrano. La lettura medica della lamina di Hipponion, in particolare, conferma l'interpretazione di Rohde²⁹ dell'orfismo come un dionisismo più spirituale perché riformato nei suoi tratti violenti. Da questa dimensione catartica sarebbe scaturita l'adesione pitagorica all'orfismo e la valorizzazione della componente intellettualista, che contempla l'immortalità dell'anima come conseguenza dell'esercizio della memoria e della saggezza³⁰.

§5. Da un punto di vista metodologico, l'indagine si è avvalsa, nei limiti del possibile, di fonti eterogenee, spaziando dalla documentazione epigrafica a quella papirologica e ricorrendo a criteri d'analisi filologica e, laddove necessario, paleografica. Un ruolo esegetico particolare è stato assegnato all'approccio storico-linguistico che ha evidenziato maggiormente la permeabilità della cultura greca ai fatti di carattere medico. La verifica degli usi linguistici significativi

²⁶ Cfr. Kingsley 1995; 1999; 2003.

²⁷ Cfr. Cornelli 2013, 55.

²⁸ Cfr. Così 2000, 141-142.

²⁹ Cfr. Rohde 2006, 365 ss.

³⁰ Cfr. Cornelli 2013, 46.

nell'interpretazione del retroterra sapienziale dell'arte della guarigione ha permesso di chiamare in causa la testimonianza dei lessici e quindi di valutare il lemma in questione rispetto al doppio registro dell'evoluzione diacronica del campo semantico e della dimensione sincronica del contesto di riferimento. L'esegesi testuale è stata completata dal riscontro iconografico, sfruttato solo parzialmente nei limiti di questa sede, ma sicuramente foriero di ulteriori spunti di riflessione proprio in relazione alle convinzioni pitagoriche relative alla natura ignea dell'anima e alla sua immortalità.

I. Nascita

Premessa

In un prezioso piccolo libro³¹, G. Colli indica Platone come confine estremo della cultura sapienziale del mondo greco. Quando si comincia a parlare di filosofia, infatti, non si ha più a che fare col sapere, ma con l'amore per il sapere, e in questo senso proprio Platone costituisce una geniale ricapitolazione della tradizione sapienziale presocratica. Quali sono, allora, le tappe precedenti? G. Colli individua nel mito e nella sapienza delfica le fasi più antiche e significative del percorso. Questo è vero anche dallo specifico punto di vista dell'arte medica che intreccia i suoi stami con la variegata trama della σοφία prefilosofica. Infatti, il mito con la sua silenziosa forza modellizzante lascia filtrare, molto più spesso di quanto non si creda, tutta una serie di convinzioni medico-scientifiche. La sapienza delfica, poi, che è una sapienza mantica, con la sua anfibolica pretesa di illuminare l'oscurità, di dare corpo all'invisibile attraverso l'interpretazione dei segni, si muove nella stessa direzione della διάγνωσις e della πρόνοια mediche, tanto più efficaci quanto più è completa la ricostruzione del quadro anamnestico. In questo senso, il territorio documentario da esplorare si dilata: non basta tener conto della messe di testimonianze e frammenti dei presocratici, che spesso lasciano intuire interessi ben più vasti di quelli censiti dalla manualistica filosofica, ma bisogna prendere in seria considerazione i racconti di poeti e mitografi, nonché le testimonianze epigrafiche e iconografiche³² perché è qui che si nascondono le tracce della sapienza medica.

[...] ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου,
διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι [...].

Pl. *Phaedo* 96 a

I. 1. La *Rechts-Links-Theorie* e l'embriologia di Parmenide.

Il culto iatromantico³³ di Anfiarao a Oropo, ai confini tra l'Attica e la Beozia³⁴, prevedeva che nel corso del rituale incubatorio gli uomini, rispetto all'altare situato a Nord, dormissero a destra, le donne

³¹ Colli 2013²⁴, 13-21.

³² Cfr. Grmek-Gourevitch 2000.

³³ Come tale lo identificano Paus. I 38, 2 e Philostr. *VA* II 37.

³⁴ Per una trattazione esauriente e ben documentata sul tema cfr. da ultima Gorrini 2015, 57-138.

a sinistra³⁵. Siamo nell'ultimo quarto³⁶ del V sec. a. C, quando per volontà di un oracolo³⁷ l'Ἀμφιάρειον viene trasferito³⁸ da Tebe a Oropo³⁹, ma persiste un elemento culturale che sembra ispirato alle coppie oppositive, di matrice arcaica in generale e pitagorica⁴⁰ in particolare, destra-sinistra, maschio-femmina, caldo-freddo, che in un santuario di guarigione, in cui si pratica tanto la medicina sapienziale quanto quella intesa come τέχνη⁴¹, non può non far pensare alla valenza embriologica di destra e sinistra. Secondo le convinzioni embriogenetiche più antiche, infatti, nell'utero la femmina si forma a sinistra, vale a dire nella parte fredda, e il maschio a destra, la parte più calda: in questo senso risulta eloquente la loro disposizione, rispettivamente a ovest e a est, nel rituale di Oropo. L'ingegnosa associazione tra le consuetudini incubatorie dell'Ἀμφιάρειον e la declinazione embriogenetica della *Rechts-Links-Theorie* si deve a L. Battezzato⁴²: potremmo quasi pensare che il percorso anamnestic del paziente imponga una disposizione fetale durante la fase incubatoria proprio perché l'anamnesi possa spingersi fino alle fasi più remote dell'esistenza individuale, permettendo così al paziente di “ricongiungere il principio con la fine”⁴³. Il sonno, infatti, si configura come momento di comunicazione tra l'uomo e il dio attraverso il sogno⁴⁴ e chiama in causa la memoria⁴⁵ come strumento che permette al medico-sacerdote⁴⁶ di raccogliere l'anamnesi del paziente. In questo senso, il CH⁴⁷ offre un'ampia casistica dei rapporti che intercorrono tra il sogno

³⁵ Cfr. SEG 31 (1981), 416, 43-48 (tardo IV sec. a. C.): [...] Ἐν δὲ τοῖ κομητηρίο-ι κατεύδειν χωρὶς τὸς μὲν ἄνδρας ἐν τοῖ πρὸ ἡ-/[ο]ς τοῦ [β]ωμοῦ τὰς δὲ γυναῖκας ἐν τοῖ πρὸ ἡσπέ-/ρης [ca. 13 κομητη]ήριον τοὺς ἐν-/καθ[εύδοντας ...] (cfr. Petropoulou 1981, 49; Mee-Spawforth 2001, 128).

³⁶ Per il *terminus post quem* del 421 cfr. Bearzot 1987, per il *terminus ante quem* del 414 cfr. Edmonds 1957, 576-577 (Aristofane mette in scena alle Lenee un *Amphiaraos*).

³⁷ Delfi secondo Sineux 2007, 193 ss.; l'*Ammonion* di Siwa secondo Gorrini 2015, 65-66.

³⁸ La catabasi dell'eroe avviene a Tebe, la sua ἄνοδος come dio di guarigione legato a pratiche iatromantiche a Oropo (cfr. Paus. I 34).

³⁹ Strabo IX 2, 10.

⁴⁰ Vale qui il rimando generale alla tavola pitagorica degli opposti (cfr. Aristot. *Metaph.* A 5 986a=58 B 5 D-K), ma significativo per il legame con la tradizione pitagorica anche Aristoph. *Amph.* fr. 23=PCG III 2, 1984 che testimonia l'astensione dal consumo di fave e lenticchie per purificarsi prima della consultazione dell'oracolo (cfr. Sineux 2007, 125).

⁴¹ Cfr. il rilievo votivo di Archino (Museo Nazionale di Atene inv. 3369).

⁴² Cfr. Battezzato 2005, 71-81. Per la ricostruzione del rituale cfr. Gorrini 2015, 97-101.

⁴³ Alcmeone di Crotona fr. 24 B 2 D-K.

⁴⁴ Artemid. *Onir.* I 2; 21; 26; 31; 42 (cfr. Lesky 1951, 1264; Aretini 1998, 23).

⁴⁵ Μνημοσύνη è σύνναος θεά di Asclepio a Pergamo, a Gortys, al Pireo, a Tegea, nel tempio di Atena Alea, in associazione con le Muse e Igea (cfr. Pugliese Carratelli 1990, 428-430), così come nel santuario di Trofonio a Lebadea (cfr. Paus. IX 39, 8). M. E. Gorrini interpreta sinteticamente la presenza di Μνήμοσυνη nei santuari di guarigione come garante “dell'eterna gratitudine per la guarigione ottenuta” o come sostegno al ricordo del sogno diagnostico dopo la fase incubatoria (cfr. Gorrini 2015, 140; ma già Pugliese Carratelli 1990, 425-426).

⁴⁶ Contro la presenza di medici nei santuari di guarigione si pronunciano in tono piuttosto netto gli Edelstein 1988, 74. Di opposta convinzione Herzog 1931, 147, che gli Edelstein confutano in relazione alle fonti letterarie (cfr. Edelstein 1988, 85 n. 17). Tuttavia, Herzog supporta questa sua convinzione anche per via epigrafica, facendo riferimento alle prescrizioni catartiche per aborto presenti nelle leggi sacre di Cos (cfr. Herzog 1928, 55; Nardi 1963, 52; Cilione 2016, 21).

⁴⁷ Per la tradizione del sogno diagnostico negli Asclepiei cfr. Edelstein 1945, I, 374-375; van Straten 1981, 98; Longrigg 1998, 11-17. Da ultimo von Ehrenheim 2015 analizza i rituali incubatori in relazione ad altre pratiche culturali effettuate dai fedeli nel medesimo santuario e allarga la prospettiva al contesto sociale in cui il rito ha luogo. Mettendo in discussione (112-114) l'unico caso di sacrificio ctonio, nello specifico il sacrificio di un montone nero nel culto di Kalchas sul monte Dryon e il sonno sulla pelle dell'animale (cfr. Strabo VI 3, 9 e l'esperienza di Pitagora in Porph. *VPyth.* XVII), E. nega

e la fisiologia del corpo. G. Guidorizzi ha opportunamente sottolineato come il trattato Περὶ διαίτης rappresenti un documento fondante dell'acquisizione del sogno alla diagnostica, secondo un meccanismo di *similia similibus* che lega microcosmo e macrocosmo⁴⁸. Più di recente M. A. A. Hulskamp⁴⁹ insiste sull'interazione tra sintomatologia corporea e sogno: i riferimenti testuali del CH che prende in esame, infatti, muovono dalla semplice connessione tra alterazioni cerebrali e incubi⁵⁰ per approdare al nesso tra dieta e attività onirica⁵¹, passando per i sogni erotici⁵² e i deliri febbrili⁵³.

Il sonno, per altro, si configura come *imago mortis* fin dalla tradizione omerica: il corpo di Sarpedonte è rapito da Ὕπνος e Θάνατος⁵⁴ e i due rapitori sono indicati come fratelli in *Il.* XIV 231, a ulteriore riprova che per indagare i fatti medici della grecità bisogna allargare lo sguardo esegetico su un orizzonte testimoniale più vasto. Anche per la medicina, nello specifico, vale la definizione dei poemi omerici come enciclopedia tribale. Non sorprende, dunque, che le convinzioni di Alcmeone sulla fisiologia del sonno rispetto alla morte risultino perfettamente coerenti con il dettato mitologico dell'*epos*:

Alcmeone dice che il sonno origina dal ritirarsi del sangue lungo le vene in cui esso scorre, il risveglio dal suo rifluire, la morte dal suo ritirarsi del tutto.	Ἀλκμαίων ἀναχωρήσει τοῦ αἵματος εἰς τὰς αἰμόρρους φλέβας ὕπνον γίνεσθαι φησι, τὴν δὲ ἐξέγερσιν διάχυσιν, τὴν δὲ παντελεῖ ἀναχώρησιν θάνατον ⁵⁵ .
--	---

che i culti eroici abbiano una connotazione ctonia: l'uso del vb. ἐναγίζω sarebbe un arcaismo usato in senso estensivo. Inoltre un caso isolato di sacrificio di montone nero, a fronte degli altri comuni, non garantisce la natura ctonia dei culti degli eroi di guarigione. Sminuiti anche la vittima combusta e la libagione senza vino, come pure l'associazione tra i culti misterici e i rituali di incubazione perché il μύστης si associa a un gruppo in via definitiva e per vivere con il dio dopo la morte; nel santuario di guarigione, invece, ci si associa solo per una notte e per un fine terreno e personale (121-124). Infine, E. nega il ruolo di Γῆ nell'esperienza del sogno incubatorio (152-155). L'esperienza non trae origine dal sogno divinatorio egiziano (Hdt. II 54-56), né dalla cultura mesopotamica, ma è coerente con la tradizione greca arcaica. Il culto di Anfiarao in Beozia, ad esempio, riproduce tecniche oracolari già presenti nella stessa area: si tratta in sostanza di un misto di riti per i culti ordinari e pratiche dei sacerdoti che mediano tra il richiedente e la divinità, forse proprio in ragione della natura intermedia del richiedente nell'esperienza incubatoria, che si rivolge direttamente al dio (206). Ma forse E. non considera la complessità dei culti misterici e sottovaluta l'apporto delle lamine orfiche e della cultura pitagorica alla questione.

⁴⁸ Cfr. Guidorizzi 1985, 60-61; Guidorizzi 1988, 94-97.

⁴⁹ Hulskamp 2013, 48-53.

⁵⁰ Περὶ ἱερῆς νοῦσου XIV-XV.

⁵¹ Περὶ ἀρχαίης ἰατρικῆς X-XI.

⁵² Περὶ γονῆς I 3.

⁵³ Cfr. Hulskamp 2013, 51.

⁵⁴ Cfr. la splendida resa iconografica del cratere di Eufonio (Atene, V sec. a. C., Museo archeologico di Cerveteri).

⁵⁵ 24 A 18 D-K=Aët. V 24, 1 (D. 435). Cfr. Timpanaro Cardini 2010, 160-161.

Già M. Timpanaro Cardini⁵⁶ sottolineava come la puntualizzazione αἰμόρρους⁵⁷ per le vene lasci presupporre l'esistenza di canali in cui non scorre sangue, vale a dire le arterie. Questa teoria trova riscontro in Erasistrato che, riprendendo la dottrina di Praxagoras, assegna alle arterie il flusso dello πνεῦμα, causa del movimento. I. Garofalo⁵⁸ ipotizza che la teoria si debba a una deduzione teleologica⁵⁹ suffragata dall'esperienza autoptica: secondo Erasistrato, la natura non può aver creato due vasi che abbiano la stessa funzione, tan'è vero che nel cadavere le arterie appaiono vuote di sangue in quanto la loro consistenza elastica tenderebbe a spingerlo nelle vene. L'eventuale presenza di sangue nelle arterie sarebbe all'origine delle affezioni febbrili. In sostanza, al flusso del sangue nelle vene si deve il calore, al flusso di πνεῦμα nelle arterie il movimento⁶⁰.

Vale la pena di far riferimento a un'altra testimonianza relativa alla distinzione tra sonno e morte rispetto al calore del sangue che Aezio ci tramanda relativamente a Empedocle⁶¹:

<p>Empedocle ritiene che il sonno si verifica per un moderato raffreddamento del calore nel sangue; la morte, invece, subentra per un raffreddamento totale. E. sostiene che la morte subentra per la separazione dell'elemento igneo, e di quello aereo, di quello aereo, e di quello acquoso e di quello terroso, della cui mescolanza si compone l'uomo, sicché la morte è comune al corpo e all'anima. La morte, invece, si verifica per la separazione dell'elemento igneo.</p>	<p>Ἐ. τὸν μὲν ὕπνον καταψύξει τοῦ ἐν τῷ αἵματι θερμοῦ συμμετρῶ γίνεσθαι, τῇ δὲ παντελεῖ θάνατον. Ἐ. τὸν θάνατον γίνεσθαι διαχωρισμῶ τοῦ πυρώδους καὶ ἀερώδους καὶ ὕδατώδους καὶ γεώδους, ἐξ ὧν ἡ σύγκρισις τῷ ἀνθρώπῳ συνεστάθη· ὥστε κατὰ τοῦτο κοινὸν εἶναι τὸν θάνατον σώματος καὶ ψυχῆς· ὕπνον δὲ γίνεσθαι διαχωρισμῶ τοῦ πυρώδους.</p>
--	---

Solmsen⁶² associa opportunamente la testimonianza di Aezio alle considerazioni aristoteliche⁶³ sul potere generativo del Sole e del θερμόν proprio degli esseri viventi. Lo Stagirita individua in questo calore una materia simile a quella ignea delle stelle, una forza vivificante di cui sembra riferire per primo Parmenide⁶⁴ e che ispira il *Timeo* di Platone⁶⁵, passando anche per il CH, se l'autore del

⁵⁶ Timpanaro Cardini 2010, 160 n. 18.

⁵⁷ L'autore di *Morbo sacro* (XVIII 12; XXIV) imputa l'insorgere dei sogni a un riscaldamento del cervello dovuto all'afflusso di sangue durante il sonno attraverso vene definite αἱματίδας (cfr. Miller 1948, 180).

⁵⁸ Garofalo 1988, 38.

⁵⁹ Cfr. Gal. *An in art.* IV 722 K.

⁶⁰ Cfr. Olivieri 1931, 118-121.

⁶¹ Cfr. 31 A 85 (Aët. V 24, 2=Dox. 435; 437).

⁶² Cfr. Solmsen 1957, 119.

⁶³ Cfr. Aristot. *GA* 736 b 30-737 a 1-8.

⁶⁴ Cfr. 28 A 26 a-b D-K.

⁶⁵ Cfr. Pl. *Tim.* 78b-79e.

trattato Περὶ σαρκῶν individua nel θερμόν un principio cosmico a cui conferisce attributi divini⁶⁶. Il percorso tracciato da Solmsen permette di riconoscere una linea di continuità tra la riflessione più propriamente sapienziale e quella della fisiologia medica nella persistenza del legame tra cosmogonia e antropogonia. Questo ci autorizza una volta di più ad allargare l'indagine storico-medica antica a documenti apparentemente riconducibili al solo ambito culturale come le lamine orfiche e pitagoriche.

Dunque, in piena coerenza con la testimonianza di Alcmeone, il sonno e la morte condividono per l'appunto la perdita di calore, come bene lasciano intendere due testimonianze che chiamano in causa in un caso il solo Parmenide, nell'altro Parmenide ed Empedocle, e che sono collocate in successione nella silloge di D-K:

Parmenide dice che la vecchiaia deriva dalla diminuzione del calore.	Π. γῆρας γίνεσθαι παρὰ τὴν τοῦ θερμοῦ ὑπόλειψιν ⁶⁷ .
Empedocle e Parmenide dicono che il sonno è un raffreddamento.	Somnum [...] Empedocles et Parmenides refrigerationem ⁶⁸ .

In questa dimensione sapienziale, in cui è di fatto impossibile scindere l'aspetto filosofico da quello medico e culturale, sembra assumere un senso più pieno la testimonianza di Pindaro⁶⁹ sull'origine divina dell'anima nella religiosità orfica:

Il corpo di tutti obbedisce alla morte possente, e poi rimane ancora vivente un'immagine della vita, poiché solo questa viene dagli dei: essa dorme mentre furtivamente le membra agiscono, ma in molti sogni mostra ai dormienti ciò che è furtivamente destinato di piacere e sofferenza.	Σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ, ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἶδωλον· τὸ γάρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν· εὔδει δὲ πρασσόντων μελέων, ἀτὰρ εὐδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὀνείροις δαίκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.
---	--

Nel passo E. Rohde⁷⁰ ravvisa la convinzione che la ψυχή sia una sorta di doppio silenzioso che resta sopito fin tanto che l'uomo è vigile e in movimento, ma che affiora nel sonno e sopravvive alla morte

⁶⁶ Cfr. CH *De carne* 2 ss., 6.

⁶⁷ 28 A 46a D-K (Aët. V 30, 4 = Dox. 443, 12).

⁶⁸ 28 A 46b D-K (Tert. *De anima* 45).

⁶⁹ Pind. fr. 131 b Snell = 4 A 9 Colli.

⁷⁰ Rohde 2006, 432-433.

del corpo in ragione della sua origine divina⁷¹. Il sonno pertanto offre l'occasione di una piccola morte che lascia intuire la vita silente dell'anima, consentendole di percepirsi. L'esperienza incubatoria dei santuari di guarigione si configura pertanto come un sonno ritualizzato che davvero riproduce la morte, laddove come a Lebadea si accompagna alla catabasi⁷², o la rinascita laddove come a Oropo prevede una disposizione fetale⁷³. Più in generale, il sonno incubatorio sembra coincidere con il percorso *post mortem* degli iniziati ai riti orfici, e pitagorici⁷⁴, così come si presenta nel testo della lamina di Hipponion, che già Pugliese Carratelli⁷⁵ associava al rituale⁷⁶ di Trofonio a Lebadea in Beozia.

Su questo denso sfondo sapienziale, l'esempio del santuario di Oropo dimostra quanto pervasive fossero le teorie embriologiche antiche. Nel caso specifico esse riprendono il tema antropologico dell'opposizione destra-sinistra in chiave biologica secondo una tradizione molto antica⁷⁷ che ancora una volta sembra trovare riscontro nelle convinzioni del medico para-pitagorico Alcmeone di Crotona:

<p>[...] afferma infatti che la maggior parte delle cose umane è dualità, definendo gli opposti non come costoro (i Pitagorici) ben distinti, ma a caso, per esempio bianco-nero, dolce-amaro, buono-cattivo, grande-piccolo. Quanto alle altre, costui, dunque, le buttò lì senza criterio, mentre i Pitagorici enunciarono quante e quali</p>	<p>[...] φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι διωρισμένας ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἶον λευκὸν μέλαν, γλυκὸν πικρὸν, ἀγαθὸν κακόν, μέγα μικρόν. Οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἀπέρριψε περὶ τῶν λοιπῶν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ πόσαι καὶ τίνες αἱ ἐναντιώσεις ἀπεφώνησαντο.</p>
---	---

⁷¹ Che i pitagorici abbraccino la religiosità orfica è vero anche per Alcmeone. È possibile infatti individuare almeno due testimonianze (24 A 1 D-K; 24 A 12 D-K) secondo cui il medico di Crotona attribuiva all'anima una natura divina e immortale. Tanto nella prima, che si deve a Diog. Laert. VIII 83, 9-10, quanto nella seconda, tramandata da Aristot. *De anima* A 2, 405 a 29, la natura dell'anima è associata a quella dei corpi celesti in ragione del suo ininterrotto movimento. Possibile quindi l'associazione delle convinzioni alcmeoniche con la dichiarazione identitaria dell'anima ai custodi del lago di Μνημοσύνη nelle lamine orfiche di essere figlia di Terra e Cielo stellato (sui rapporti tra orfismo e pitagorismo vd. da ultimo Betegh 2014, 149-166). Sulla stessa linea le testimonianze 28 A 41 e 42 D-K (Parmenide) che affermano che sole e luna hanno natura ignea, e la 28 A 45 D-K secondo cui l'anima consta di terra e di fuoco. Nella 28 A 46 D-K, Parmenide associa la morte alla perdita del principio igneo e parla di memoria e di oblio in relazione al caldo e al freddo. Sull'immortalità dell'anima in Alcmeone cfr. Timpanaro Cardini 1940, 221; Drozdek 2012.

⁷² Anche la κατάβασις e l'ἄνοδος rituali rimandano all'ambito pitagorico in relazione alla vicenda di Zalmoxis (cfr. *infra*, IV. 2).

⁷³ Cfr. Bisceglie 2009, 27.

⁷⁴ La cui condizione privilegiata consiste proprio nella possibilità di "ricongiungere l'inizio con la fine" grazie all'acqua di Μνημοσύνη, che chiude il cerchio vita-morte consentendo la sovrapposizione degli estremi dell'esistenza umana e sottraendo per sempre il μύστυς alla dolorosa necessità della metempsychosi. L'approccio intellettualistico del pitagorismo all'orfismo è leggibile proprio nel ruolo assegnato a Μνημοσύνη: "I pitagorici erano ben consapevoli che non v'è scienza senza memoria; ed è ripetutamente attestata la loro cura per la μνήμη, di cui Μνημοσύνη era appunto la divina personificazione." (Pugliese Carratelli 1990, 428).

⁷⁵ Cfr. Pugliese Carratelli 1974, 118.

⁷⁶ Paus. IX 39-40.

⁷⁷ Cfr. Lloyd 1962, 56-59.

<p>erano le opposizioni. Da ciò risulta comune a entrambi questo, che i contrari sono i principi delle cose.</p>	<p>Παρά μὲν οὖν τούτων ἀμφοῖν τοσοῦτον ἔστι λαβεῖν, ὅτι τὰναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων⁷⁸.</p>
--	--

Il passo, oltre a lasciar intendere come l'incontro della medicina sportiva di Crotona con il pitagorismo abbia conferito lo statuto sistematico di μάθημα a una professionalità essenzialmente legata alla casualità dell'esperienza sul campo ([...] λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὔτοι διωρισμένας ἀλλὰ τὰς τυχοῦσας [...]), individua l'essenza delle cose umane (τὰ ἀνθρώπινα), e quindi anche dei fatti biologici, nel principio della dualità⁷⁹. Il contributo di Battezzato, quindi, valorizza molto opportunamente⁸⁰, anche se per dare corpo all'ipotesi di due percorsi distinti per le anime maschili e femminili nella topografia dell'aldilà,⁸¹ la tradizione sapienziale che associa la determinazione del sesso alla provenienza del seme e/o alla posizione dell'embrione nell'utero. Il fondamentale saggio di E. Lesky dedica alla questione un intero capitolo dal titolo *Die Rechts-Links-Theorie*, in cui la studiosa ricorda come l'associazione tra destra-maschile e sinistra-femminile trovi riscontro anche nella tradizione medica indiana del Divyāvādāna e del Brihatsamhita in cui "Entstehung der Knaben mit der rechten Seite des Uterus verbunden wird, während die Mädchen aus den linken Seite hervorgehen sollen."⁸².

Le testimonianze relative a destra-sinistra in ambito embriogenetico sono una costante nella tradizione presocratica e pre-ippocratica. Ora, se è vero in generale che la pervasività del pensiero pitagorico è tale per cui non esiste pressoché aspetto della cultura antica che non ne sia stato influenzato in qualche misura, è vero pure che i suddetti rimandi al pitagorismo per la coppia oppositiva destra-sinistra, vuoi per il tramite della figura di Alcmeone di Crotona, vuoi per il suggestivo richiamo di Battezzato alle lamine orfiche, sembrano giustificare la convinzione di E. Lesky⁸³ che sul fr. 28 B 17 di Parmenide pesi l'influenza dei Pitagorici. Non mancano del resto testimonianze in questo senso⁸⁴: Diogene Laerzio⁸⁵ racconta di un certo Aminia, pitagorico e maestro di Parmenide, Strabone⁸⁶ definisce pitagorico il filosofo di Elea, Giamblico⁸⁷ lo annovera tra i seguaci di Pitagora, come pure fa Nicomaco di Gerasa⁸⁸. Pitagora e Parmenide si contendono, inoltre, la

⁷⁸ Aristot. *Metaph.* A 5, 986 a 22. Cfr. Diog. Laert. VIII 83.

⁷⁹ Cfr. Timpanaro Cardini 1964, 81-85.

⁸⁰ Battezzato 2005, 77-79.

⁸¹ Per quanto si riesce a evincere dalle indicazioni delle lamine orfiche (cfr. Battezzato 2005, 79).

⁸² Cfr. Lesky 1951, 1264.

⁸³ Cfr. Lesky 1951, 1265.

⁸⁴ Battezzato 2005, 92.

⁸⁵ Diog. Laert. IX 21.

⁸⁶ Strabo VI 1, 1.

⁸⁷ Iambl. *VP* 267.

⁸⁸ Cfr. 28 A 4 D-K.

paternità di due scoperte⁸⁹: la forma sferica della terra⁹⁰ e l'identificazione di Espero con Lucifero⁹¹. Pugliese Carratelli arriva a ipotizzare che a Parmenide fosse nota la dottrina orfica proprio in ragione delle testimonianze che lo associano al pitagorismo e che ben si armonizzano con il contesto culturale dell'Ἰταλία del V sec. a. C.⁹² In effetti, tutta la tradizione dossografica relativa alle convinzioni embriologiche di Parmenide risulta rigorosamente ancorata alle coppie oppositive destra = maschio-sinistra = femmina, che si tratti della provenienza del seme maschile, del posizionamento dell'embrione nell'utero, della trasmissione dei tratti ereditari o della competizione tra seme maschile e seme femminile nella determinazione del sesso⁹³. Tuttavia, la ricostruzione delle convinzioni embriologiche di Parmenide a partire dai frammenti e dalla dossografia che abbiamo a disposizione risulta alquanto problematica. Nel quadro di una concezione agonistica della differenziazione dei sessi⁹⁴, vale a dire di una teoria dell'ἐπικράτεια, che contempla l'esistenza di un seme maschile e di un seme femminile in competizione tra loro nel corso dell'embriogenesi⁹⁵, è possibile definire una serie di combinazioni legate a tre fattori determinanti:

1. Maschio e femmina producono tutti e due un seme.
2. Il seme può venire ora da destra ora da sinistra.
3. Il seme può posizionarsi a destra o a sinistra dell'utero.

A partire da queste coordinate, si può tentare una ricostruzione che muove da uno stato di normalità ed equilibrio nell'interazione tra il seme maschile e il seme femminile, per approdare, in una sorta di *anticlimax* biologica, a un'estrema condizione di devianza:

1. Il seme maschile originato da destra si deposita, insieme al seme femminile di destra, nella parte destra dell'utero e genera un maschio somigliante al padre; il seme maschile originato da sinistra si deposita, insieme al seme femminile di sinistra, nella parte sinistra dell'utero e genera femmine somiglianti alla madre.

<p>Che il maschio sia concepito nella parte destra dell'utero anche altri antichi l'hanno detto. Parmenide infatti così dice: “Maschi nelle parti a destra, in quelle a sinistra le femmine”.</p>	<p>Τὸ μέντοι ἄρρεν ἐν τῷ δεξιῷ μέρει τῆς μήτρας κύσκεισθαι καὶ ἄλλοι τῶν παλαιωτάτων ἀνδρῶν εἰρήκασιν. Ὁ μὲν γὰρ Π. οὕτως ἔφη· Δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας⁹⁶.</p>
--	---

⁸⁹ Cfr. Kingsley 1995, 89 e n. 5, 329-330; Cerri 1999, 53 e 55.
⁹⁰ Cfr. Diog. Laert. IX 21-VIII 48.
⁹¹ Cfr. Diog. Laert. VIII 14-IX 23.
⁹² Cfr. Pugliese Carratelli 1990, 422-423.
⁹³ Cfr. Kember 1971, 70-79.
⁹⁴ Cfr. Morel 2008, p. 48 n. 29.
⁹⁵ 28 A 54 D-K.= Cens. *De d. nat.* 6, 5.
⁹⁶ 28 B 17 D-K=Gal. *In Epid.* VI 48 (XVII A 1002 K.).

Parmenide infatti ritenne che il seme trae origine ora da destra ora da sinistra.	P. enim tum ex dextris tum ex laevis partibus (<i>scil. semen</i>) oriri putavit ⁹⁷ .
Anassagora e Parmenide sostengono che i semi maschili che vengono da destra si gettano nella parte destra dell'utero, quelli di sinistra nella parte sinistra; qualora si inverta l'ordine, nascono femmine.	Αναξαγόρας, Π. τὰ μὲν ἐκ τῶν δεξιῶν καταβάλλεσθαι εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τῆς μήτρας, τὰ δ'ἐκ τῶν ἀριστερῶν εἰς τὰ ἀριστερά· εἰ δ'ἐναλλαγείη τὰ τῆς καταβολῆς, γίνεσθαι θήλα ⁹⁸ .

2. Il seme maschile originato a destra si deposita, con il seme femminile di sinistra, nella parte destra dell'utero e genera un maschio che somiglia alla madre; il seme maschile originato a sinistra si deposita, insieme al seme femminile di destra, nella parte sinistra dell'utero e genera una femmina che somiglia al padre.

Del resto l'opinione di Parmenide è che quando ad aver prodotto i semi siano state le parti destre allora i figli assomigliano al padre, quando le parti sinistre alla madre.	Ceterum Parmenidis sententia est cum dexteræ partes semina dederint tunc filios esse patri consimiles, cum laevæ tunc matri ⁹⁹ .
Da dove hanno origine le somiglianze tra genitori e figli. Parmenide dice che quando il seme viene dalla parte destra dell'utero, i figli che nascono sono simili al padre, quando invece provengono dalla parte sinistra alla madre.	Πόθεν γίνονται τῶν γονέων αἱ ὁμοιώσεις καὶ τῶν προγόνων. Π. ὅταν μὲν ἀπὸ τοῦ δεξιοῦ μέρους τῆς μήτρας ὁ γόνος ἀποκριθῆ τοῖς πατράσιν, ὅταν δὲ ἀπὸ τοῦ ἀριστεροῦ ταῖς μητράσιν ¹⁰⁰ .

Nei casi 1 e 2 ho seguito lo schema proposto da E. Lesky¹⁰¹, provando a integrarlo con il ruolo giocato dal posizionamento dell'embrione nell'utero per la determinazione del sesso, ruolo che la studiosa nega liquidandolo come teoria più tarda attribuita a Parmenide perché costruita sulla coppia oppositiva destra-sinistra¹⁰², ma che è di fatto confortato dal frammento autorevolmente tramandato da Galeno.

Fin qui siamo ancora nella situazione di normale interazione tra seme maschile e seme femminile di cui ci parla la testimonianza di Celio Aureliano:

⁹⁷ 28 A 53 D-K=Cens. *De d. nat.* 5, 2.

⁹⁸ 28 A 53 D-K=Aët. V 7, 4 (D. 420).

⁹⁹ 28 A 54 D-K=Cens. *De d. nat.* 6, 8.

¹⁰⁰ 28 A 54= Aët. V 11, 2 (D. 422).

¹⁰¹ Lesky 1951, 1269.

¹⁰² Lesky 1951, 1269; sulla stessa linea Gallavotti 1975, 347.

<p>Quando la donna e l'uomo mescolano insieme i semi di Venere, la forza che si forma nelle vene da sangue diverso plasma corpi ben costituiti, preservando il giusto equilibrio.</p>	<p>Femina virque simul Veneris cum germina miscent, venis informans diverso ex sanguine virtus temperiem servens bene condita corpora fingit¹⁰³.</p>
---	---

3. Il seme maschile e il seme femminile non compongono la loro contesa e danno origine a un'identità sessuale irrisolta.

<p>Le nature anomale si ritiene che nascano nel modo seguente: quando il seme maschile viene a cadere nella parte sinistra dell'utero, è convinzione che nasca un maschio; ma poiché è concepito nella parte che è propria delle femmine, ha in sé alcunché di femminile, più di quanto si accordi con la dignità maschile, sia che abbia una bellezza insigne, sia una bianchezza eccessiva, o leggerezza di corpo, o membra delicate, o statura bassa, o voce gracile, o animo debole, o molte di queste cose insieme. Analogamente, se il seme di genere femminile viene a cadere nella parte destra, nasce una femmina; ma poiché è stata concepita nella parte che è propria dei maschi, ha in sé alcunché di maschile, più di quanto la caratteristica del sesso permetta, o membra forti, o una statura eccessiva, o un colorito scuro, o una faccia pelosa, o un volto non bello, o una voce robusta, o un animo audace, o molte di queste cose insieme.</p>	<p>Disparet quoque naturae hoc modo fieri putantur; cum forte in laevam uteri partem masculinae stirpis semen inciderit, marem quidem gigni opinatio est, sed quia est in femina parte conceptus, aliquid in se habere femineum supra quam decus virile patitur, vel formam insignem vel nimium candorem vel corporis levitatem vel artos delicatos vel staturam brevem vel vocem gracilem vel animum inbecillum vel ex his plura. Item si partem in dexteram semen feminini generis influxerit, feminam quidem procreari, sed quoniam in masculina parte concepta sit, habere in se aliquid virilitatis ultra quam sexus ratio permittat, aut valida membra aut immoderatam longitudinem aut fuscum colorem aut hispidam faciem aut vultum indecorum aut vocem robustam aut animum audacem aut ex his plura.¹⁰⁴</p>
--	---

¹⁰³ 28 B 18 D-K=Cael. Aurel. *Morb.chron.* IV 9, 134-135.

¹⁰⁴ 28 A 54 D-K=Lactant. *De opif. Dei* XII 12.

<p>Infatti, se, mescolatosi il seme, le forze entrano in lotta e nel corpo che deriva dalla mescolanza non formano una unità, crudeli tormenteranno il sesso che nasce col duplice seme.</p>	<p>Nam si virtutes unam permixto semine pugnent nec faciant unam permixto in corpore, dirae nascentem gemino vexabunt semine sexum.¹⁰⁵</p>
--	---

Tra i due estremi dell'embriogenesi sana e dell'embriogenesi deviata, è possibile individuare un livello intermedio di devianza che si delinea grazie alla dossografia relativa alla teoria della somiglianza¹⁰⁶. Questa *anticlimax* embriologica si struttura e consolida nella riflessione aristotelica in un quadro biologico coerente con la sottovalutazione del ruolo socio-politico della donna nel contesto ateniese¹⁰⁷. Lo Stagirita, infatti, “pur riconoscendo una funzione alla materia, attribuisce al seme maschile il valore attivo di causa efficiente rispetto alla donna, intesa semplicemente come causa materiale (ὑλη): il maschio apporta non solo la forma, ma anche il principio di movimento¹⁰⁸ e quindi di trasformazione, la femmina il corpo e la materia¹⁰⁹. Se è dunque il seme a dare l'impronta alla sostanza materiale e il mestruo costituisce solo il nutrimento dell'embrione o un fattore di devianza, qualora i suoi movimenti prevalgano su quelli del seme, si può concludere con Cooper che la linea di somiglianza dominante fa capo al padre, che la forma individuale può produrre accidentalmente tratti fenotipici secondari, che la somiglianza con la madre costituisce una deviazione teratologica all'interno del γένος¹¹⁰. Già nascere femmina e non maschio è un'anomalia, ma un'anomalia necessaria alla sopravvivenza della specie¹¹¹: l'ideale, dunque, sarebbe nascere maschio e somigliante al padre. Ma sui movimenti in atto del seme possono prevalere in potenza altri movimenti degenerativi riconducibili alla femmina e agli antenati, determinando deviazioni nella somiglianza rispetto al padre¹¹². Con Aristotele¹¹³, dunque, la donna non è più mero contenitore, ma addirittura un fattore potenzialmente peggiorativo nello sviluppo dell'embrione”¹¹⁴.

L'importanza del posizionamento del seme nell'utero per i suoi effetti sul concepimento è ribadita da Lattanzio¹¹⁵ che parla di parte destra mascolina e parte sinistra femminile, nonché di seme

¹⁰⁵ 28 B 18 D-K=Cael. Aurel. *Morb. chron.* IV 9, 134-135.

¹⁰⁶ Cfr. Gambetti 2011, 95-97.

¹⁰⁷ Cfr. Napolitano 1985, 19-50, in particolare 39-40, che presenta tuttavia un quadro semplificato della questione.

¹⁰⁸ Si tratta di una κίνησις che produce mutamenti.

¹⁰⁹ Cfr. Aristot. *De gen. anim.* I 20, 729 a 10-14; sulla questione in generale cfr. Arci 2011, 119-168.

¹¹⁰ Cfr. Cooper 1987, 55-84.

¹¹¹ Cfr. Aristot. *De gener. anim.* IV 3, 767 a 36-b 10.

¹¹² Cfr. Arci 2011, 148-165.

¹¹³ I trattati embriologici del CH, e in particolare *Nat. puer.* attribuiscono a uomo e donna un ruolo paritetico nella produzione del seme, che per di più è un seme bisessuale, vale a dire capace di generare individui ora di sesso maschile, ora di sesso femminile (cfr. Giorgianni 2012, 46-47). In questo senso il CH sembrerebbe essere debitore dell'odiosamato Empedocle che non solo considera padre e madre ugualmente coinvolti nel processo di embriogenesi (cfr. D-K 31 B 65), ma ne trae anche le legittime conseguenze a livello di trasmissione di tratti ereditari (cfr. D-K 24 A 14).

¹¹⁴ Cfr. Gazzaniga-Cilione 2016 (in corso di stampa).

¹¹⁵ Lactant. *De opif. Dei* XII 5-6.

femminile, citando Aristotele per tramite di Varrone, e contribuisce a definire, con la testimonianza di Celio Aureliano, l'esito patologico della guerra tra il seme maschile e il seme femminile. Bisogna, tuttavia, tener presente che:

1. In *De opif. Dei* XII Lattanzio non nomina esplicitamente Parmenide.
2. La costruzione dell'identità sessuale nella traduzione di Celio Aureliano è sviluppata esclusivamente sul piano di una contesa¹¹⁶ irrisolta in cui destra e sinistra non sembrano avere alcun rilievo.

La testimonianza di Lattanzio, in effetti, pur presentandosi come aristotelica, sembra fare capo alla teoria dei due semi, condivisa in generale da alcuni presocratici¹¹⁷, ma non da Aristotele: Bakhouche e Luciani¹¹⁸ fanno risalire l'errore di attribuzione di Lattanzio ad Aristot. *HA* X 2, 643 b 29, verosimilmente apocrifo, o alla difficoltà di interpretare l'embriologia aristotelica e il suo dinamico equilibrio tra la signoria del seme maschile e la necessità biologica del mestruo femminile inteso come ὄλη da informare. Ancora presocratica e non aristotelica¹¹⁹ la distinzione tra parte destra e parte sinistra dell'utero al cui scambio si deve una maturazione invertita dei caratteri sessuali secondari, come conferma la chiosa paretimologica di Varrone in chiusura di capitolo¹²⁰. Si potrebbe ipotizzare che Lattanzio integri la fase agonistica con il condizionamento sul seme vincente della parte dell'utero che lo ospita, assegnando anche all'ambiente accogliente un'influenza sullo sviluppo dell'embrione rispetto ai tratti sessuali secondari da cui sarà caratterizzato¹²¹. In questo caso, la testimonianza di Celio Aureliano risulta tanto poeticamente brachilogica quanto didascalicamente puntuale intende essere quella di Lattanzio: l'esito della contesa tra i semi determinerebbe il sesso, la collocazione nell'utero i tratti sessuali secondari, per cui un embrione maschio nella parte sinistra dell'utero si femminilizza, un embrione femmina nella parte destra dell'utero si virilizza¹²². E in effetti, la preoccupazione fondamentale di Lattanzio sembra essere proprio quella di guadagnare alla sua esposizione embriologica quanto più gli è possibile della tradizione filosofica precristiana proprio perché la sua antropologia cristiana appaia naturalmente radicata nella tradizione letteraria e filosofica dei gentili, secondo una strategia di minuciana memoria: Bakhouche e Luciani¹²³, infatti, non mancano di sottolineare come l'opera di Lattanzio si inquadri in una feroce polemica intellettuale tra cristiani e filosofi che si inasprisce proprio nel corso del II sec. d. C. a seguito della pubblicazione del *Λόγος ἀληθείας* di Celso.

¹¹⁶ Lesky 1951, 1271.

¹¹⁷ Cfr. Parmenide 28 B 18 D-K; Empedocle 31 B 63 D-K; Democrito 68 A 142, 143 D-K.

¹¹⁸ Bakhouche-Luciani 2009, 212 n. 190.

¹¹⁹ Cfr. Aristot. *GA* IV 1, 765 a 4-10.

¹²⁰ Cfr. Lact. *De opif. Dei* XII 16-17.

¹²¹ Lesky 1951, 1270.

¹²² Sulla questione cfr. Bonnard 2004, 141-143.

¹²³ Cfr. Bakhouche-Luciani 2009, 22.

Alla luce di queste considerazioni, la composita, generica e orientata testimonianza di Lattanzio non sembra di grande aiuto per ricostruire l'embriologia parmenidea. In sostanza, solo Galeno e Celio Aureliano ci tramandano frammenti, ma propongono due concezioni embriogenetiche diverse per Parmenide: a quale dei due, allora, si deve attribuire più valore? La dossografia sembra muoversi nel senso di Galeno, enfatizzando l'importanza della coppia oppositiva destra-sinistra. Non resta che tentare una valutazione del contesto di trasmissione dei due frammenti. E in questo senso si era mosso già Lloyd¹²⁴, apprezzando la problematizzazione del discorso dossografico di Kember, ma evidenziando come la sua sottovalutazione del frammento citato da Galeno ignorasse del tutto il contesto di trasmissione. Kember si limita a considerare la ridotta pericope di testo galenico edita nella silloge di D-K e perde di vista l'eccezionale ἀκρίβεια filologica¹²⁵ con cui Galeno si rapporta alle sue fonti e alla pubblicazione delle sue opere, costantemente esposte al rischio della falsificazione¹²⁶. Nel commento a Hipp. Epid. VI 48, infatti, Galeno sottolinea innanzi tutto che il trattato ippocratico probabilmente non era destinato alla pubblicazione perché concepito come un insieme di annotazioni e appunti. Di qui la necessità di una spiegazione più articolata che di fatto lega le coppie oppositive destra-sinistra, caldo-freddo alla determinazione del sesso nell'embriogenesi, condivisa da Galeno e avvalorata da una prestigiosa tradizione che fa capo a Parmenide (destra-sinistra) e a Empedocle (caldo-freddo), passando per il CH. In particolare, il dato autoptico individua per lo più la formazione di embrioni maschili nella parte destra dell'utero, che è la più calda, di embrioni femminili nella parte sinistra che è la più fredda¹²⁷:

<p>[...] Infatti la dimostrazione più significativa che per lo più i maschi siano concepiti nelle parti destre viene da quanto appare nella dissezione animale. [...].</p>	<p>[...] μέγιστη γὰρ ἐπόδειξις τοῦ τὰ πλεῖστα τῶν ἀρρένων ἐν τοῖς δεξιοῖς μέρεσι κύσκεισθαι τὸ ἐκ τῆς ἀνατομῆς τῶν ζώων φαινόμενον. [...]</p>
--	---

Ora, per quanto l'esposizione di Galeno sia condotta con inappuntabile coerenza logica, sia suffragata da un'autorevole tradizione, nonché dall'evidenza del dato empirico, è possibile affidarsi alla solidità dell'intelaiatura per sostenere l'autenticità del frammento parmenideo? Lloyd sembra convinto di sì¹²⁸. Anche in questo caso, nel rapporto tra il testo ippocratico e il commento, Galeno procede secondo la modalità dell'appiattimento della distanza diacronica: per dirla con von Staden, il testo e

¹²⁴ Cfr. Lloyd 1972, 178-179.

¹²⁵ Cfr. Vegetti 1986, 230-231.

¹²⁶ Cfr. Gal. Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων, prol. 5-12.

¹²⁷ Gal. in Hipp. Epid. VI 48, 2-4 K.

¹²⁸ Cfr. Lloyd 1972, 179 n. 5.

il commento sono trattati come un insieme, come un progetto scientifico coerente, tetragono alle variabili del tempo e dei contesti culturali¹²⁹. Ma proprio per questo, il commentatore potrebbe aver deciso di incastonare nella sua raffinata costruzione una gemma autentica come il frammento di Parmenide, proprio per produrre l'impressione complessiva di una verità metastorica¹³⁰. L'affidabilità di Galeno, tutto sommato, è garantita anche in questo caso proprio dall'intersezione di tre strategie: quella filologica¹³¹ (natura del testo di *Epidemie*), quella dossografica (la buona biblioteca a cui attinge) e quella positiva (esperienza di dissezione)¹³². A questi tre puntelli è opportuno aggiungerne un quarto. In una nota di Mondolfo¹³³ all'edizione italiana della *Filosofia dei Greci* di Zeller si fa riferimento a un articolo di Ebner¹³⁴ sul culto di Era in cui l'autore ricorda che nella vetrina 46 del museo archeologico di Paestum sono conservati una serie di uteri votivi con l'ovario destro visibilmente più accentuato. Ebner li spiega come la richiesta alla dea, protrettrice del parto, di concepire un maschio e associa molto opportunamente la dimensione culturale alla riflessione embriologica di Parmenide su destra e sinistra. Il filosofo di Elea, dunque, metterebbe il suo sigillo sulla "millenaria concezione popolare indo-mediterranea"¹³⁵.

Il frammento parmenideo tramandato da Celio Aureliano si inserisce nel libro IV delle *Malattie croniche* al capitolo IX, intitolato *De mollibus sive subactis quae Graeci malthacos vocant*. E la malattia cronica di cui l'autore parla con una certa animosità non è l'omosessualità *tout court* (Cantarella), ma l'intemperanza sessuale connessa all'omosessualità passiva che Sorano condanna proprio perché fisicamente smodata (*nullus cupiditati modus*). L'affezione descritta ha piuttosto i tratti di un disturbo psichico (*malignae et foedissima passio mentis*) connesso nel testo al tribadismo, che nella descrizione di Celio Aureliano sembra indicare tratti sessuali secondari femminili e un appetito sessuale indirizzato tanto verso gli uomini quanto verso le donne proprio in ragione della sua smodatezza. Escluso quindi l'ermafroditismo (Diels), l'autore riconduce il disturbo psichico alla fisiologia dell'embriogenesi, citando, in un'elegante traduzione in versi di chiara ascendenza lucreziana, un passo del Περὶ φύσεως di Parmenide da cui si evince non solo la teoria del doppio seme, in armonia con le testimonianze, ma anche una contesa tra i semi destinata a risolversi in un'armonica mescolanza (*temperies*) o in una persistente contesa (*pugnent*). Nel primo caso nascono *bene condita corpora*, nel secondo le *virtutes* insite nei *germina* tormentano la sessualità del nuovo individuo perché irriducibili all'unità. A questo punto, che l'embrione si collochi a destra o a sinistra

¹²⁹ Cfr. von Staden 2002, 114.

¹³⁰ Vegetti 1986, 229 parla per l'appunto della costruzione di una "persuasione culturale".

¹³¹ Che non esclude interventi arbitrari come l'"atetesi dell'anatomia delle vene della *Natura dell'uomo*, come indegna di Ippocrate" (Vegetti 1986, 236).

¹³² Cfr. Vegetti 1986, 233.

¹³³ Cfr. Zeller-Mondolfo 1967, 278 nota 64.

¹³⁴ Ebner 1964, 14-15.

¹³⁵ Cfr. Ebner 1964, 15.

è del tutto irrilevante rispetto all'eziopatogenesi della malattia cronica: se i semi contengono *virtutes*¹³⁶ per la trasmissione di tratti genetici apparentemente immaterici, anche l'identità sessuale è oggetto di questa trasmissione¹³⁷. Ma se i semi corporei non si mescolano, se la coppia oppositiva maschile-femminile non approda a una *reductio ad unum*, persistono le inclinazioni di entrambe i sessi, come nel tribadismo, e quindi il desiderio smodato di una sessualità passiva¹³⁸. Qualche parola sulla traduzione di Celio Aureliano. I sei esametri estremamente regolari confezionati dal medico africano e riconvertiti in un greco dalla decisa coloritura ionica nel *divertissement* di H. Diels¹³⁹, mostrano patenti risonanze lucreziane. Se n'è accorto G. Messina che rimanda opportunamente a Lucrezio¹⁴⁰ sia per questo passo di Celio Aureliano sia per le testimonianze di Censorino e di Lattanzio su ἐπικράτεια, somiglianza e ambiguità dei tratti sessuali secondari. Messina puntualizza le divergenze tra eleatismo ed epicureismo, ma non resiste alla seduzione di individuare alcuni punti di contatto tra Parmenide e un Lucrezio epicureo a tratti eretico sul terreno dell'embriologia. Ammesso che ciò sia possibile, è forse azzardato fondare su reminiscenze di lessico lucreziano in testimonianze di per sé già problematiche e discutibili la convinzione che Lucrezio sia un sicuro testimone dell'embriologia parmenidea. L'unica deduzione verosimile è che Celio Aureliano, in ragione dei suoi regolari studi di grammatica, abbia approfittato del lavoro lucreziano sul lessico scientifico greco per costruire, con tecnica quasi centonaria, i suoi sei versi di traduzione da Parmenide.

Dunque, senza voler mettere in dubbio l'autenticità del frammento di Celio Aureliano, che pure appare confezionato ad arte, si può tentare una conciliazione con il frammento di Galeno. Parlando della salute come equilibrio di potenze, Alcmeone individua tre forme di eziopatogenesi¹⁴¹: la prima riconducibile alla causa agente, la seconda alla causa occasionale, la terza alla sede. Se non volessimo considerare vicendevolmente esclusivi i frammenti parmenidei tramandati da Galeno e Celio Aureliano, si potrebbe individuare la devianza dei caratteri sessuali, così per come è intesa in Lattanzio e Celio Aureliano, nella prima o nella terza causa, secondo una gradualità che oscilla tra il disturbo psichico e una più semplice inclinazione di genere.

¹³⁶ Coxon 2009, 385-386 rimanda, per il termine *virtus*, al greco δὐναμις utilizzato da Aristotele per indicare il seme maschile come principio di movimento che informa la materia del mestruo femminile (ὄλη).

¹³⁷ Come in Alcmeone il fatto che il seme sia parte del cervello garantisce la trasmissione della σύνεσις (vd. *infra* I. 2), così anche qui il seme, che sembra originare invece dal sangue (diverso ex sanguine), del sangue trasmette il patrimonio genetico (cfr. Coxon 2009, 385).

¹³⁸ Cfr. Diels 1897, 114-116.

¹³⁹ Cfr. Diels 1897, 44. Devo alle illuminate considerazioni del prof. L. Rossetti il rimando a questa traduzione di H. Diels.

¹⁴⁰ Lucret. *De r. nat.* IV 1208-1231. Lucrezio non nomina esplicitamente Parmenide e sembra muoversi piuttosto sulle orme di Democrito e degli anatomisti in genere (cfr. Brown 1987, 320-323).

¹⁴¹ Cfr. 24 B 4 D-K.

In ogni caso, a dispetto dei pasticci¹⁴² attribuibili a Censorino e ad Aezio nel trattamento delle loro fonti e a dispetto del ruolo assegnato all'utero nella determinazione del sesso dell'embrione¹⁴³, il caso di Parmenide esprime emblematicamente e problematicamente la centralità che la teoria destra-sinistra gioca nel dibattito scientifico dei presocratici, confermandone l'ascendenza pitagorica.

I. 2. La teoria encefalo-mielogenetica del seme.

Il recente volume di J.-B. Bonnard, a cui si è fatto cenno¹⁴⁴, dedica un ampio capitolo alle teorie biologiche relative all'embriogenesi dai presocratici ad Aristotele¹⁴⁵. Il lavoro ha il pregio di offrire un quadro di sintesi sulla questione attraverso un esauriente *excursus* di riferimenti bibliografici che talvolta però rischia di sacrificare la profondità e la chiarezza alla velocità dell'esposizione. Il punto

¹⁴² In questi termini si esprime Calogero 1932, 50 in relazione alla testimonianza di Aezio in 28 A 53. In generale l'attendibilità di Aezio e Censorino è spesso messa in discussione: Lesky 1951, 1271 ritiene che, in merito alla questione della somiglianza tra genitori e figli, Censorino (6, 5 e 6, 8) si sia imbattuto in una tradizione che ne riconduce l'eziologia ora al meccanismo dell'ἐπικράτεια ora alla teoria destra-sinistra e che questo possa aver determinato una certa confusione nella sua compilazione, ma aggiunge in nota a p. 1271: "Ich folge also nicht H. Diels DD 191 f., der diese Doxaverschiebung bei Censorin übersah und annimmt, daß das Lemma des Parmenides in Cens. 6, 5 mit dem des Empedokles in Cens. 6, 6 vertauscht wurde"; Zeller-Mondolfo 1969, 67-68 rileva che "Le indicazioni non sono però fra loro concordanti: Galeno dice che Empedocle assegna i maschi, con Parmenide, alla parte destra dell'utero, mentre Empedocle stesso sembra dire soltanto che il sesso dipende dal calore, che risulta (secondo la testimonianza di Aristotele) da quello del mestruo. Galeno sembra confondere Empedocle con Parmenide, forse in base al suo testo. In Cens. di. nat. 6, 6 bisognerà leggere probabilmente con Diels, *Doxogr.* 192 *Parmenide* invece di *Empedocle*"; Gallavotti 1993, 247 osserva che "le fonti posteriori confondono la teoria di Empedocle con quella di Parmenide".

¹⁴³ Calogero 1932, 50-51 ritiene che esista un legame tra la teoria dell'origine del genere umano e l'embriogenesi: in Parmenide i maschi nascono a Nord e partecipano di ψυχρόν e πικρόν, le femmine a Sud e partecipano di θερμόν e ἄραιόν. Come però questo dato si rifletta nell'embriogenesi, non è dato sapere; inoltre, se il Nord corrisponde alla destra e al maschio e il Sud alla sinistra e alla femmina, salta l'associazione maschio-caldo, femmina-freddo, tanto più che Aristotele *PA* 648 a 25 attribuisce a Parmenide la convinzione che la donna sia più calda in ragione del mestruo. Non c'è tuttavia un passo in cui Parmenide, dopo aver distinto una parte sinistra fredda dell'utero e una parte destra calda, assegni "la sinistra al concepimento del maschio e l'altra alla femmina" (Gallavotti 1993, 247). Le testimonianze di Aristotele (28 A 52 D-K: [...] Ἐμπεδοκλῆς δὲ τοῦναντίον) e di Aezio (28 A 53 D-K: Παρμενίς ἀντιστρόφως), che contrappongono Parmenide ed Empedocle, potrebbero riferirsi alla sola teoria antropogonica e non all'embriogenesi. Se infatti le donne, in quanto più calde (le mestruazioni sarebbero una conseguenza del loro maggior calore), sono assimilabili agli animali acquatici, che hanno bisogno di vivere in un ambiente freddo per compensazione (cfr. Aristot. *PA* 648 a 25=28 A 52 D-K), non sorprende che l'embrione femmina si sviluppi nella parte sinistra fredda dell'utero e che l'embrione maschio, che cade a sinistra, ne risulti femminilizzato. Nella dossografia sembra quasi che rispetto allo sviluppo dei caratteri sessuali secondari Parmenide (28 A 54 D-K) segua la logica della compensazione (polarità), Empedocle (31 B 67 D-K) quella dei *similia similibus* (analogia): non a caso Aristotele *GA* 764 a associa la determinazione del sesso nell'embriogenesi empedoclea all'interazione tra il seme e la temperatura della matrice, che dipende dal flusso mensile, per cui se il flusso scalda la matrice, nascono maschi, se la raffredda nascono femmine (cfr. Gallavotti 1993, 246). Nella testimonianza di Galeno, dunque, le posizioni di Parmenide ed Empedocle sembrano muovere nella medesima direzione (31 B 67 D-K=Galeno. Ad Hippocr. Epid. VI 48, XVII A p. 1002 K.). Del resto, a proposito dell'antropogonia, Censorino è convinto che: [...] *haec eadem opinio etiam in Parmenide Veliensi fuit pauculis exceptis ab Empedocle † dissensus* (28 A 52 D-K). Ma anche qui bisogna fare i conti con una *crux desperationis*. Sulla scia di Kember 1971 anche il recente commento di Coxon 2009, 382-384, che congeda le testimonianze di Censorino e Aezio per confusione e incompletezza e mescola nelle sue riflessioni teorie sulla determinazione del sesso nell'embriogenesi e riflessioni sulla trasmissione dei tratti di somiglianza. Sulla questione cfr. anche Untersteiner 1958, 109-110.

¹⁴⁴ Cfr. n. 71.

¹⁴⁵ Bonnard 2004, 118-194.

di partenza resta il lavoro di E. Lesky a cui si riconosce, tra i tanti meriti, quello di aver identificato e definito le tre principali teorie presocratiche sull'origine del seme, vale a dire quella encefalomiogenetica, quella ematogenetica e quella pangenetica. Alla prima, che individua l'origine del seme maschile nel cervello e nel midollo spinale, è legato il nome di Alcmeone di Crotone¹⁴⁶. L. Perilli, che ha in programma di pubblicare una nuova edizione critica di testimonianze e frammenti alcmeonici, in ragione dell'identificazione di nuovi testi e riferimenti ascrivibili alla tradizione araba e alle riflessioni mediche di Aristotele e della sua scuola, ha messo chiaramente in luce l'importanza di Alcmeone non solo rispetto alle pur significative considerazioni medico-scientifiche, ma anche e soprattutto in rapporto alla definizione di un metodo di indagine¹⁴⁷. La consapevolezza gnoseologica che si evince dalle fonti in generale e che si integra con l'approccio empirico della tradizione ionica e della celeberrima scuola crotoniate di medicina deve essere necessariamente ricondotta all'incontro con il pitagorismo¹⁴⁸. Se è vero, infatti, che attribuire ad Alcmeone l'etichetta di φυσιολόγος piuttosto che di medico ha poco senso nel contesto sapienziale della medicina preippocratica che, come fa opportunamente notare Perilli, definisce Parmenide οὐλιάδης φυσικός nell'iscrizione di Velia¹⁴⁹, è pur vero che il pitagorismo, con il suo approccio matematizzante, ha agito su Parmenide sapiente estendendo la sua riflessione alle scienze della natura e su Alcmeone medico elevando a metodo e sistema i dati empirici legati all'esercizio della professione¹⁵⁰. Più volte è stato sottolineato come l'approccio metodologico alcmeonico rappresenti un momento di frattura sia rispetto alla sapienza

¹⁴⁶ Su Alcmeone in generale cfr. la voce curata da Dörrie sulla *RE* e più di recente quella curata da L. Perilli sulla *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

¹⁴⁷ Perilli 2001, 72-73.

¹⁴⁸ Petrilli 2009, 5 ritiene per l'appunto che “i Pitagorici non siano gli inventori bensì gli analisti di pratiche culturali già diffuse e radicate nel contesto della cultura greca arcaica. L'indagine pitagorica non inventa quelle tecniche, però le sottopone a esame, producendo su di esse una conoscenza di secondo grado. [...] una pratica iterabile deve presupporre una regola, e se una pratica culturale è ripetibile lo è in quanto regolare. In altre parole, si può passare dalla ripetibilità alla regolarità esplicitata, dall'operare empirico, che si ripete per una sorta di abitudine ritualizzata, all'insieme di operazioni connesse da una regola enunciabile”.

¹⁴⁹ Perilli 2001, 57. Sull'iscrizione di Velia si segnalano tre contributi comparsi sulla «PP» tra il 1963 e il 1965. Il primo, ad opera di Pugliese Carratelli, rileva come la definizione di ιατρὸς φώλαρχος, attribuita ai tre individui che si accompagnano nell'iscrizione al nome di Parmenide, possa indicare, sulla base delle glosse di Polluce e di Esichio, l'appartenenza a un'associazione culturale collocata in un antro o in un edificio costruito come un antro (vd. la basilica pitagorica di Porta Maggiore: cfr. Carcopino 1927, 211 ss.) a imitazione degli ἄντρα “che a Samo e a Crotona offrivano a Pitagora un mistico ritiro” (Pugliese Carratelli 1963, 386). Il φώλαρχος, dunque, sarebbe “il capo di un collegio medico d'ispirazione pitagorica” (Pugliese Carratelli 1963, 386). La presenza di una scuola medica a Elea, legata alla comunità pitagorica di Crotona, spiegherebbe l'invio da Cos di θεωροί nel 242 a. C. (cfr. Herzog-Klaffenbach 1952, nr. 1, 21; 29). Pugliese Carratelli ricorda, inoltre, che i pitagorici consideravano la medicina la più sapiente delle cose umane (cfr. Iambl. *VPyth.* XVIII 82): non è un caso, quindi, che tanto a Crotona quanto a Elea essi intrattenessero rapporti molto stretti con le locali scuole mediche. Gli altri due contributi, uno a firma di M. Gigante (1964), l'altro, di risposta, sempre di Pugliese Carratelli (1965) ragionano sull'appellativo di Οὐλιάδης φυσικός attribuito a Parmenide: secondo Pugliese Carratelli l'iscrizione vuole indicare il legame del filosofo con il γένος degli Οὐλιάδαι, pur in assenza di uno specifico interesse medico che di fatto risulta marginale nell'ambito della scuola filosofica eleatica.

¹⁵⁰ A fronte dello scetticismo espresso negli ultimi decenni sull'appartenenza di Alcmeone alla scuola pitagorica (Guthrie 1962, 341; vd. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*), resta valida l'equilibrata posizione di Timpanaro Cardini 2010, 133-135, che tiene conto sia del contaminato contesto culturale in cui si forma Alcmeone sia dell'inevitabile interazione con il pitagorismo.

templare sia rispetto alla tradizione ionica. Probabilmente il quadro è più sfumato di quanto in genere si creda, proprio in ragione del contesto culturale complesso e contaminato in cui questi intellettuali si trovano a operare. In Parmenide, in effetti, risulta ancora forte la percezione di una continuità ontologica tra miscocosmo e macrocosmo che nel caso dell'embriogenesi lascia intuire, seppur nella problematica interpretazione delle testimonianze, un legame tra l'antropogonia e l'embriologia e rispetto all'anima la condivisione della natura ignea dei corpi celesti¹⁵¹. Non sorprende, quindi, la sua associazione con Apollo Οὐλιάς. Alcmeone, invece, contrappone al sapere metastorico del tempio e alla natura elitaria del primo pitagorismo, con cui, come il suo contemporaneo Parmenide, viene a contatto, una più laica forma di conoscenza¹⁵² calata nel divenire esperienziale del τέκμαρ, del segno il cui riconoscimento pertiene alla sfera del soggetto, e non a caso il vb. denominativo τεκμαίρομαι è medio¹⁵³. La chiave sta nel metodo¹⁵⁴. Quando Calcidio racconta la dissezione che Alcmeone opera sul bulbo oculare, a prescindere dal fatto in sé, quello che sorprende di più è la deduzione dell'encefalocentrismo a partire dai segni che riconducono al cervello attraverso i πόροι le percezioni sensoriali, tutte testimoniate in Calcidio ad eccezione del tatto. Quindi, rispetto all'approccio ionico, più che una sovrapposizione tra microcosmo e macrocosmo in termini analogici, nella teoria della percezione di Alcmeone è possibile individuare una comunicazione tra macrocosmo e microcosmo in cui le informazioni percepite dal soggetto vengono catalizzate dal cervello che, interpretandole, esercita la sua funzione egemone. In questo senso il rapporto di Alcmeone con il pitagorismo si definisce in termini di contiguità perché da una parte la logica conoscitiva della dissezione sottrae la conoscenza al percorso elitario della scuola, dall'altra la centralità dell'intelletto e l'individuazione di un principio gnoseologico unificante che tesauroizza la molteplicità dei τέκμορ¹⁵⁵ rimanda alla centralità pitagorica della μνήμη: "ché non fa scienza, / senza lo ritenere avere inteso"¹⁵⁶. Manuli-

¹⁵¹ La legittima preoccupazione relativa all'orientamento stoico delle fonti e quindi la loro tendenza a identificare il λόγος con il fuoco, non sminuisce necessariamente il valore delle testimonianze sulla dottrina astronomica dei pitagorici. In particolare, Aezio attesta per Filolao una visione del cosmo in cui il fuoco rappresenta il centro (cfr. 44 A 16 D-K=Aet. II 7, 7; 44 A 21 D-K=Aet. III 11, 3).

¹⁵² Cfr. Senofane 21 B 18 D-K.

¹⁵³ Cfr. 24 B 1 D-K.

¹⁵⁴ Gambetti 2011, 107-110 fa notare come la riflessione gnoseologica di Alcmeone dovesse essere nota a Parmenide. Anche il filosofo di Elea invita a concentrare l'attenzione sull'ὁδός, vale a dire sul metodo, e afferma la centralità del νοῦς, che a differenza di Alcmeone è tanto strumento di percezione quanto di pensiero. Alla giusta proporzione dei dati percettivi (cfr. 28 A D-K) è legato il percorso della conoscenza e la distinzione tra il sonno e la morte: "[...] egli faceva derivare i fenomeni della vita psichica, la percezione e il pensiero, dalla mescolanza delle sostanze nel corpo. Egli ammetteva, cioè, che ognuna delle due sostanze fondamentali senta ciò che le è affine, e che perciò le rappresentazioni e i pensieri sian costituiti in questa o quell'altra maniera, e che i suoi ricordi vengono conservati o perduti a seconda che prevalga nel suo corpo l'elemento caldo o il freddo" (Zeller-Mondolfo 1967, 277-278). Ma la distinzione fondamentale rispetto ad Alcmeone sta nell'obiettivo della ricerca sul metodo: Parmenide si colloca in una dimensione pienamente sapienziale perché in cerca di una verità assoluta, non di quelle congetture falsificabili su cui Popper fonda il divenire della conoscenza scientifica (Gambetti 2011, 114).

¹⁵⁵ In contrapposizione al principio unificante ionico (cfr. Longrigg 1993, 27).

¹⁵⁶ Cfr. Dante *Pd.* V 41-42.

Vegetti¹⁵⁷ non sono di questo avviso: rimandare al cervello, che comunque anche loro individuano come entità alternativa alla natura e non più come parte di essa, la *potentior principalitas* dei processi gnoseologici, non è ancora possibile con Alcmeone; lo sarà con Anassagora. Al Crotoniate è possibile solo ascrivere il rapporto sensi-cervello¹⁵⁸, ma non conoscenza-cervello. In realtà Alcmeone, come rileva Perilli, tenta di dare una soluzione al problema gnoseologico dell'acquisizione della conoscenza proprio secondo quella linea, a questo punto anche biologica, sensi-cervello-formazione di δόξα e μνήμη¹⁵⁹. E forse si può tentare di tracciare un quadro interpretativo d'insieme. Alcmeone sembra individuare, infatti, una gradualità gnoseologica di tipo qualitativo che dagli dei arriva agli esseri viventi più elementari.

[...] delle cose invisibili, delle cose mortali gli dei , a noi, come uomini, spetta (<i>scil.</i>) definire attraverso i segni e quanto ne consegue.	[...] περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνεια μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἐξῆς ¹⁶⁰ .
---	---

La capacità degli dei di cogliere l'invisibile (περὶ τῶν ἀφανέων), oltre che ovviamente le cose mortali, evoca non solo la divinazione del futuro, ma anche la capacità di rilevare i segni della malattia¹⁶¹. Questa attitudine divina è per l'appunto definita σαφήνεια, parola riconducibile all'avverbio σάφα che indica qualcosa di *evidente*, di *certo*, di *distinto*. Impossibile individuare una sicura etimologia¹⁶². Tra le ipotesi più seducenti vale la pena ricordare quella che ne riconduce il significato alla composizione del prefisso rafforzativo ζα-/σα- con la radice del vb. φαίνω, che instaura, tra l'altro, un coerente legame logico-linguistico con gli ἀφανέα: al prefisso privativo α- si contrappone, rispetto all'*apparire*, il prefisso rafforzativo ζα-/σα- come risorsa divina per la conoscenza dell'invisibile. A prescindere dal fatto che l'ipotesi sia più o meno glottologicamente fondata, essa può comunque ricondurre l'associazione tra l'oggetto del vb. e il relativo complemento di argomento a quei procedimenti paretimologici, ampiamente attestati nel *Cratilo* di Platone¹⁶³, che serbano memoria della coalescenza arcaica di pensiero, parola e realtà. Nel caso dei pitagorici il nesso ontologico tra parola e cosa, vale a dire la possibilità di individuare una tradizione pre-semiotica

¹⁵⁷ Cfr. Manuli-Vegetti 1977, 32-33.

¹⁵⁸ Cfr. 24 A 5=Theophr. *De sens.* 25-26.

¹⁵⁹ Cfr. Pl. *Phaedo* 96b.

¹⁶⁰ 24 B 1 D-K.

¹⁶¹ Cfr. Corcella 1984, 244. L'anonimo polemista del trattato *Antica medicina* si esprime nel primo capitolo proprio contro l'approccio filosofico che ha la pretesa di spiegare il φανερόν e l'ἀφανές con l'ἀφανές, mentre l'arte medica, in ragione del suo approccio clinico, impone l'esercizio dell'αἴσθησις e la valutazione dei segni visibili, cioè di σημεῖα ο τεκμήρια (cfr. Corcella 1984, 247; Cambiano 1991, 43-44; Cilione 2014, 738-739).

¹⁶² Cfr. Frisk 1970 s. v. Da ultimo cfr. Szemerényi 1970, 154 ne associa il senso all'hitt. *suppi-* che vuol dire *puro, chiaro*.

¹⁶³ Rapporto che tuttavia proprio Platone infrange, secondo Calogero 1932, 23, per aver individuato la dimensione morfologica del linguaggio (cfr. Petrilli 2009, XIV-XV).

rispetto a quella esplicitata da Proclo¹⁶⁴, che concettualizza *ex post* e retro-attribuisce, passa attraverso la quantificazione numerica del suono. L'esperienza di Pitagora nella bottega del fabbro¹⁶⁵, al di là di alcune riserve forse un po' troppo positiviste¹⁶⁶, esprime bene il procedimento pitagorico di concettualizzazione del dato empirico¹⁶⁷. Non solo. Se infatti per Alcmeone il cervello umano possiede la prerogativa della σύνεσις, vale a dire di organizzare i dati dell'αἴσθησις, allora la quantificazione numerica della percezione uditiva nella bottega del fabbro non solo è un esempio di σύνεσις, ma anche un modo per dare corpo all'invisibile, nel caso dei pitagorici il corpo concreto del principio monistico del numero¹⁶⁸. Che poi ci sia un legame tra il linguaggio e le teorie armoniche dei pitagorici, lo si legge chiaramente in Giamblico:

Iambl. <i>V</i>Pyth. XXXIV 241	
Metrodoro, fratello di Tirso, che riversò la maggior parte dell'insegnamento del padre Epicarmo e di Pitagora nella scienza medica, spiegando al fratello le teorie del padre, dice che Epicarmo e prima di lui Pitagora considerano tra i dialetti il migliore il dorico, come anche la relativa armonia musicale.	Μητρόδωρος τε ὁ Θύρσου ἀδελφός, τῆς τοῦ πατρὸς Ἐπιχάρμου καὶ τῆς ἐκείνου διδασκαλίας τὰ πλείονα πρὸς τὴν ἰατρικὴν μετενέγκας, ἐξηγουμένους τοὺς τοῦ πατρὸς λόγους πρὸς τὸν ἀδελφόν φησι τὸν Ἐπίχαρμον καὶ πρὸ τούτου τὸν Πυθαγόραν τῶν διαλέκτων ἀρίστην λαμβάνειν τὴν Δωρίδα, καθάπερ καὶ τὴν ἀρμονίαν τῆς μουσικῆς.
Iambl. <i>V</i>Pyth. XXXIV 242	
[...] il dialetto dorico, invece, è enarmonico, in quanto consiste di fonemi vocalici.	[...] τὴν δὲ Δώριον διάλεκτον ἐναρμόνιον εἶναι, συνεστηκυῖαν ἐκ τῶν φωναέντων γραμμάτων.

Tornando al significato di *σάφα*, in generale, tanto Frisk quanto Chantraine¹⁶⁹ ne rilevano l'uso con verbi legati alla sfera della conoscenza (οἶδα, ἐπίσταμαι) o dell'eloquio (εἰπεῖν). Ma forse, l'attestazione più utile all'intelligenza del frammento alcmeonico è una glossa di Esichio:

Chiaroveggente: <i>indovino veritiero, che porta alla luce, interprete.</i>	Σαφήτωρ· μάντις ἀληθῆς, μηνυτής, ἐρμηνεύς
---	---

¹⁶⁴ Procl. *in Crat. sch.* XVII.

¹⁶⁵ Nicomach. *Ier. Encheir.* 6, pp. 245 ss.; Iambl. *V*Pyth. XXVI.

¹⁶⁶ Centrene 1996, 102.

¹⁶⁷ Burkert 1972, 375; Petrilli 2009, 7-9.

¹⁶⁸ Questo tipo di conoscenza che permette di cogliere la realtà come momento di sintesi tra il limitante e l'illimitato, nello specifico tra una sequenza musicale illimitata scandita da intervalli armonici limitati (cfr. Filolao 44 B 6 D-K), come rileva Cornelli 2013, 175-176.

¹⁶⁹ Cfr. *DELG* s. v.

La glossa allude a un livello di sapienza mantica che ha a che fare con un'attitudine intuitiva e predittiva in quanto ἀληθής e μηνυτής fanno rispettivamente riferimento a qualcosa che *non si nasconde* o che *va indicato*¹⁷⁰. Significativa la spiegazione del lemma nel *TLG* che parla di “[...] explanator somniorum, aut etiam generalius Vates [...]” e lo identifica come voce poetica associata all’omerico ἀφήτωρ, riferito ad Apollo, nella variante prefissata ἀσαφήτωρ, che nello specifico equivarrebbe all’epiteto Λοξίας, l’Ambiguo, con chiaro riferimento alla natura anfibolica dell’oracolo¹⁷¹. Ancora una volta, dunque, ci troviamo in quella fase pre-filosofica in cui sapienza mantica e sapienza medica si fondono nelle prerogative del dio di Delfi.

L’uomo, invece, deve raccogliere segni (τεκμαίρεσθαι) e ridurli a unità attraverso la facoltà che lo caratterizza, vale a dire la σύνεσις¹⁷². Di nuovo, il *TLG* propone una definizione sintetica ed efficace del termine: “Coitio, qua duae res in unam coeunt et quasi committuntur: συμβολή εἰς τὰυτό”. Ma soprattutto, riporta la definizione che ne dà Platone nel *Cratilo*:

<p>La σύνεσις, a sua volta, potrebbe essere intesa come una sorta di <i>raccogliere insieme</i>: quando uno dica <i>comprendere</i>, si ritrova a dire una cosa in tutto simile a <i>sapere</i>; infatti συνιέναι vuol dire che l’anima cammina con le cose.</p>	<p>Σύνεσις δ’ αὖ οὕτω μὲν δόξειεν ἂν ὥσπερ συλλογισμὸς εἶναι· ὅταν δὲ συνιέναι λέγη, ταῦτὸν παντάπασιν τῷ ἐπίστασθαι συμβαίνει λεγόμενον· συμπορεύεσθαι γὰρ λέγει τὴν ψυχὴν τοῖς πράγμασι τὸ συνιέναι¹⁷³.</p>
--	--

Trascurando il fatto che Platone riconduce il lemma a ζύνειμι piuttosto che a ξυνίημι, merita di esser tenuta in seria considerazione l’equivalenza tra σύνεσις ed ἐπιστήμη. Opportuno anche il riferimento ad Aristotele *HA I* che apparentemente contraddice la distinzione alcmeonica tra uomo e animale rispetto alle attitudini conoscitive:

24 B 1a D-K = Theophr. <i>De sens.</i> 25	
<p>L’uomo, infatti, -dice- si distingue dagli altri esseri viventi perché è il solo a comprendere, mentre gli altri sentono ma non comprendono.</p>	<p>Ἄνθρωπον γὰρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνον ξυνίησι, τὰ δ’ ἄλλα αἰσθάνεται μὲν, οὐ ξυνίησι δέ.</p>
Aristot. <i>HA I</i>	

¹⁷⁰ Pokorny 693.

¹⁷¹ Cfr. Σαφηγορίς detto della Sibilla.

¹⁷² Cfr. la prudente analisi del problema in Andriopoulos 1971, 8-9.

¹⁷³ Pl. *Cratyl.* 412 A.

[...] in molti di loro (animali) vi sono tratti di somiglianza dell'intelligenza relativa al ragionamento [...].	[...] τῆς περὶ τὴν διάνοιαν συνέσεως ἔνεισιν ἐν πολλοῖς αὐτῶν (τῶν ζῴων) ὁμοιότητες [...].
--	--

L'affermazione di Aristotele è strettamente funzionale ai suoi studi di anatomia comparata, e difatti il passo prosegue: “καθάπερ ἐπὶ τῶν μερῶν ἐλέγομεν”. Tuttavia, lo Stagirita sembra attenuare l'assunto dell'esistenza di una σύνεσις animale sovrapponibile a quella umana quando poco dopo puntualizza:

[...] come infatti nell'uomo vi sono arte, saggezza e intelligenza, così in alcuni animali v'è una qualche altra facoltà naturale di tal genere.	[...] ὥς γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶν ζῴων ἐστὶ τις ἕτερα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις.
--	---

Resta dunque il nesso comparativo, ma la σύνεσις animale si configura come ἕτερα rispetto a quella dell'uomo¹⁷⁴. Aristotele definisce, invece, la natura della σύνεσις umana, distinguendola non solo dall'ἐπιστήμη e dalla φρόνησις, ma anche dalla δόξα¹⁷⁵: essa non ha a che fare né con la scienza in senso generale né con uno specifico ambito scientifico; non coincide con la δόξα perché altrimenti tutti ne avrebbero in un qualche grado. Il suo oggetto non è rappresentato da ciò che è eterno e immutabile, ma da ciò che ingenera dubbio ed esige una valutazione, come la φρόνησις, che però si misura sul fare, mentre la σύνεσις si limita al giudizio. E tuttavia, quando la σύνεσις è *apprendere* (τὸ μαθάνειν) qualcosa per *averlo compreso* (συνιέναι), entra in gioco la conoscenza scientifica (ἐπιστήμη). La μάθησις è dunque il processo di mediazione che trasforma la σύνεσις in ἐπιστήμη. E proprio la contiguità di Alcmeone al pitagorismo consente la trasformazione della σύνεσις, riconducibile all'esperienza della scuola medica di Crotone, in vero e proprio μάθημα. Questo

¹⁷⁴ Cfr. Vegetti 1980, 469-470.

¹⁷⁵ Cfr. Aristot. *Eth. ad Nic.* VI 10.

rapporto, infatti, finisce per attestarsi su un doppio registro: quello epistemologico e metodologico della disciplina¹⁷⁶ e quello della fisiologia del pensiero¹⁷⁷.

In questo senso, sembra opportuno raccogliere l'invito di D. Lanza¹⁷⁸ ad attribuire ad Alcmeone il frammento tramandato come Alcmane fr. 125 P.

Esperienza principio di apprendimento.	πειρά τοι μαθήσιος ἀρχά.
--	--------------------------

Il riferimento a questo testo figura in nota al commento ai frammenti di Anassagora curato dallo stesso Lanza. Del resto, i fr. 59 B 21a D-K e 59 B 21b D-K rivelano nei temi una significativa consonanza con i frammenti alcmeonici presi in esame. Il primo sottrae al divino la conoscenza dell'invisibile trasformando la valutazione dell'ὄψις in un metodo di indagine semeiotica in cui ἄδηλα e φαινόμενα sono solo livelli diversi del processo gnoseologico. Ma si sa, Anassagora muove nel senso della laicizzazione della conoscenza¹⁷⁹. Il fr. 21b, invece, torna sul tema della differenza tra uomini e animali: la superiorità dell'uomo non sta nella forza o nella velocità, ma nell'intelligenza che si articola nell'esercizio di ἐμπειρία, μνήμη, σοφία e τέχνη, più o meno secondo il percorso conoscitivo delineato da Platone nel Fedone e associato già da Hirzel ad Alcmeone¹⁸⁰.

Il cervello, dunque, costituisce il centro della σύνεσις proprio in quanto approdo delle αισθήσεις, che giocano un ruolo nell'ontogenesi del pensiero, se è vero che i traumi cerebrali incidono sulla percezione sensoriale e se è vero che la stabilità del cervello permette all'uomo di ragionare bene.

[...] Tutti i sensi poi sono in un certo modo collegati al cervello, sicché se questo sia mosso e cambi la sua posizione, essi ne vengono lesi,	Ἀπάσας δὲ τὰς αισθήσεις συνηρητῆσθαι πῶς πρὸς τὸν ἐγκέφαλον· διὸ καὶ πηροῦσθαι κινουμένου καὶ μεταλλάττοντος τὴν χώραν·
---	---

¹⁷⁶ Anche la forte componente religiosa del pitagorismo nell'approccio filosofico alle scienze, sembra muoversi in questo senso perché si tratta di un misticismo intellettualizzato, come dimostrano i termini di adesione all'orfismo. Più in generale, i φυσιόλογοι ionici rifuggono da spiegazioni trascendentali della natura e così pure il pitagorismo (Longrigg 1993, 27-28). Come testimonia Aristot., *Metaph.* A 8, 989 b 29 ss., i pitagorici generano l'universo a partire dal divino ἀρχή del numero, concreto quanto l'acqua di Talete, e ne seguono gli sviluppi particolari. Dunque, gli elementi di continuità tra filosofia ionica e pitagorismo sono più forti di quanto non si creda, e del resto Pitagora è di Samo e Samo è quasi di fronte a Mileto. Potremmo al limite individuare una distinzione tra pitagorici e Alcmeone nel senso che gli uni procedono per via deduttiva, l'altro per via induttiva, e a riprova di ciò sta la tabella degli opposti: i pitagorici contemplan tutte le possibilità, Alcmeone solo quelle con cui ha avuto a che fare. Ma in fondo la via all'in su e la via all'in giù, dice Eraclito, sono la stessa cosa, quasi che la via deduttiva e la via induttiva fossero percorribili, senza contrapposizione, nei due sensi.

¹⁷⁷ *Contra* cfr. Manuli-Vegetti 1977, 32-33.

¹⁷⁸ Lanza 1965, 278-280, richiamato recentemente da Zhmud 2012, 357.

¹⁷⁹ Vd. le accuse di empietà testimoniate in Plutarch. *VPer.* XXXII.

¹⁸⁰ Lanza la considera più vicina al "circolo anassagoreo", ma nulla vieta di ricondurne l'origine a una matrice alcmeonico-pitagorica, come per altro accade per la teoria encefalogenetica del seme, opportunamente rivisitata alla luce del nuovo contesto intellettuale, come del resto rileva lo stesso Lanza (cfr. Lanza 1965, 278-280; *idem*, 1966, 249-251).

perché ad esso mettono capo i pori, attraverso i quali si trasmettono le sensazioni [...].	ἐπιλαμβάνειν γὰρ τοὺς πόρους, δι' ὧν αἰσθήσεις [...] ¹⁸¹ .
Alcmeone dice che il principio direttivo è nel cervello [...].	Α. ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ εἶναι τὸ ἡγεμονικόν· [...] ¹⁸² .
[...] L'uomo ragiona bene fin tanto che il suo cervello rimane fermo.	[...] Ὅσον δ' ἂν ἀτρεμίῃ ὁ ἐγκέφαλος χρόνον, τοσοῦτον καὶ φρονεῖ ὄνθρωπος ¹⁸³ .

L'autore ippocratico di *Morbo sacro* è in sintonia con la teoria alcmeonica dell'encefalocentrismo¹⁸⁴. Anche lui conclude che il cervello è “τὸν ἐρμηνεύοντα τὴν ζύνεσιν” e le sue scelte lessicali sembrano lasciare pochi dubbi sull'ascendenza della tradizione¹⁸⁵. In sostanza, Alcmeone fonda una vera e propria fisiologia del pensiero¹⁸⁶ che spiega le sue convinzioni sull'origine encefalo-mielogenetica del seme. Se infatti la ζύνεσις costituisce una strategia conoscitiva propria dell'uomo e distinta dall'intuizione divina e dalla sensibilità animale, non sorprende che il seme derivi dal cervello perché attraverso di esso si trasmette, come patrimonio genetico¹⁸⁷, l'attitudine più caratterizzante del genere umano. Del resto l'affermazione alcmeonica che il seme è parte del cervello fa pensare che vi sia una sorta di identità sostanziale tra il cervello e il seme¹⁸⁸.

A partire, dunque, da questo inveramento biologico dell'intellettualismo pitagorico, come si risolve la contraddizione che nasce dalla testimonianza aeziana sull'origine del seme dal cervello rispetto a quella di Censorino che sostiene per Alcmeone l'ipotesi pangenetica? La soluzione proposta da Olivieri¹⁸⁹, che propende per la maggiore affidabilità di Aezio, si basa sul presupposto, debolmente suffragato, che il cervello coincida con l'anima, che l'anima sia sempre in movimento¹⁹⁰ e che quindi l'origine del seme dal cervello sia congruente con l'identificazione aristotelica dello sperma con il principio di κίνησις¹⁹¹. Più significativo il rimando di Olivieri al concetto di λόγος τέλειος, sottovalutato da Diels, ma utile a suffragare la teoria encefalogenetica del seme¹⁹², se connesso a 24

¹⁸¹ 24 A 5 D-K=Theophr. *De sens.* 26.

¹⁸² 24 A 8 D-K= Aët. IV 17, 1.

¹⁸³ Hipp. *Morb. sacr.* XIV 5.

¹⁸⁴ In merito alla dottrina pneumatica per l'origine dei pensieri nulla autorizza a individuarne in Alcmeone il πρῶτος εὑρητής. Essa sembra piuttosto riconducibile a Diogene d'Apollonia (cfr. Jouanna 2003, LXII-LXX), ma ribaltata (cfr. Manuli-Vegetti 1977, 44-45).

¹⁸⁵ La prudenza di Jouanna sembra riguardare più l'origine pneumatica del pensiero che l'encefalocentrismo (cfr. Jouanna 2003, 122-123).

¹⁸⁶ Cfr. la bibliografia in Jouanna 2003, LIV n. 86.

¹⁸⁷ Cfr. Diog. Laert. VIII 28; Drozdek 2012, 436.

¹⁸⁸ Cfr. Lesky 1952, 250-251.

¹⁸⁹ Cfr. Olivieri 1931, 133-135.

¹⁹⁰ In realtà l'identificazione del cervello con l'anima è contraddetta proprio dal fatto che la funzionalità del cervello rispetto ai sensi è legata alla sua immobilità, prova ne sia l'effetto dei traumi cerebrali sulla percezione, mentre l'anima è in continuo movimento come i corpi celesti di cui condivide la natura urania.

¹⁹¹ Cfr. Aristot. *GA* 735 a 5 ss.

¹⁹² Cfr. Olivieri 1931, 134-135.

A 15 D-K (= Aristot. *HA* 581 a 12). L'espressione compare in uno scolio all'*Alcibiade I* di Platone, in cui il filosofo affronta il tema dell'educazione dei fanciulli presso i Persiani e sottolinea come all'età di quattordici anni essi siano affidati a quattro sapienti perché ne curino la formazione¹⁹³:

59 121e3 δις ἑπτὰ] τότε γὰρ ὁ τέλειος ἐν ἡμῖν ἀποφαίνεται λόγος, ὡς Ἀριστοτέλης (Aristot. *Pol.* VII 17, p. 1336 b 37-1337 a 3) καὶ Ζήνων (Zeno Citeus *SVF* I fr. 149) καὶ Ἀλκμαίων ὁ Πυθαγόρειός φασιν (cf. Alcmaeon. 24 A 15 D-K). TW.

Sulla base di Hdt. III 99, Olivieri interpreta qui λόγος semplicemente come *età*, laddove Timpanaro Cardini associa la dimensione biologica della produzione del seme a quella cogitativa della sua origine e cita a riguardo Eraclito e Aristotele:

Eraclito e gli stoici dicono che gli uomini maturano al compimento del secondo settennio, nel quale il liquido spermatico si mette in moto.	Ἡ. καὶ οἱ Στωικοὶ ἄρχεσθαι τοὺς ἀνθρώπους τῆς τελειότητος περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα, περὶ ἣν ὁ σπερματικὸς κινεῖται ὁρρός ¹⁹⁴ .
[...] il fanciullo ha la facoltà deliberativa, ma non compiuta.	[...] ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν (<i>scil.</i> τὸ βουλευτικόν), ἀλλ' ἀτελές ¹⁹⁵ .

Completa il quadro il rimando di Cufaro ad Aristotele che è particolarmente significativo perché lo Stagirita non si limita ad accogliere la ripartizione delle età per blocchi di sette, ma individua una connessione tra sviluppo biologico ed esercizio delle facoltà cognitive proprio a partire dai sette anni. Inoltre, si evince facilmente dal testo che l'inizio della pubertà è collocato intorno ai quattordici anni¹⁹⁶ per cui la maturazione intellettuale e quella riproduttiva risultano strettamente interdipendenti: il seme deriva dal cervello perché è parte del cervello. E. Lesky¹⁹⁷, infatti, sottolinea come dal frammento di tradizione aeziana sia possibile inferire che il seme non ha semplicemente origine dal cervello, ma che è fatto della stessa sostanza del cervello. All'edizione di Cufaro si deve inoltre il riferimento in nota al commento di Segonds¹⁹⁸:

“121 E 1 A sept ans. (1) Soit parce que c'est à cet âge que la raison commence son perfectionnement; (2) soit parce que Zoroastre parvenu à sept ans fit silence et qu'ensuite, au bout de trente années, il expliqua au Grand Roi sa philosophie tout entière; (3) soit parce que le nombre sept est approprié à Mithra: or les Perses honorent particulièrement ce dieu”.

¹⁹³ Sch. *In Alcib. prior.* 121 e 3 nr. 59 Cufalo.

¹⁹⁴ Heracl. 22 A 18.

¹⁹⁵ Aristot. *Pol.* I 1260 a 13-14. Si tratta di una delle due parti dell'anima razionale che si articola in τὸ ἐπιστημονικόν e τὸ λογιστικόν=τὸ βουλευτικόν, perché calcolare e deliberare hanno entrambe come oggetto le cose possibili.

¹⁹⁶ Cfr. Sol. 23 G.-P.

¹⁹⁷ Cfr. Lesky 1952, 250-251.

¹⁹⁸ Segonds 1985, CXXIII.

Ed in effetti, A. Götze e W. Kranz hanno dimostrato che l'origine della teoria encefalo-mielogenetica del seme è riconducibile alla sequenza midollo-cervello-seme già individuata nella speculazione scientifica altopersiana e che una volta adottata dalla scuola medica crotoniate e dalla cerchia pitagorica essa si è articolata in un orientamento encefalogenetico (Alcmeone) e in uno midollare (pitagorici e Ippone)¹⁹⁹.

Dunque, già solo lo stretto rapporto tra la fisiologia della conoscenza e la maturazione sessuale, lascerebbe propendere per la maggiore credibilità di Aezio. Tra l'altro la testimonianza di Censorino oppone Alcmeone, Anassagora e Democrito a Ippone rispetto alla derivazione del seme dal midollo²⁰⁰, e fin qui le testimonianze non sarebbero in conflitto proprio in ragione di quella distinzione tra origine cerebrale e origine midollare maturata in contesto italico²⁰¹. I problemi sorgono quando Censorino accomuna Alcmeone ai pangenetici Anassagora e Democrito rispetto al rilievo empirico che dopo la monta i maschi sono alleggeriti non solo di midollo, ma anche di grasso e di molta carne. E. Lesky ha riesaminato la questione²⁰². Dopo una serie di opportuni riferimenti alle soluzioni precedentemente proposte, in particolare a quella di Wachtler e a quella di Wellmann, la studiosa individua l'origine del problema nella grossolana strategia di compilazione di Censorino: l'aggiunta posticcia del nome di Alcmeone alla coppia Anassagora-Democrito avrebbe costituito una triade automaticamente ripetuta dal compilatore anche rispetto alla constatazione pangenetica, che di fatto è riferibile ai soli Anassagora e Democrito. E. Lesky²⁰³ desume da questa interpretazione della testimonianza di Censorino una conseguenza che forse merita di essere approfondita. L'opposizione tra la teoria midollare di Ippone e quella pangenetica di Anassagora e Democrito sembrerebbe tradire un vero e proprio dibattito scientifico tra contemporanei in seno all'Atene periclea: gli atomisti, tra le dottrine concorrenti del CH, avrebbero soppiantato l'antico insegnamento pitagorico, rappresentato da Ippone, con l'adesione alla teoria pangenetica suffragata su base empirica. Ma a questo punto il nome di Alcmeone è solo un'aggiunta maldestra ed ingenua? Forse il resoconto di Censorino appare confuso proprio per l'intenzione di manipolare ad arte le fonti, che a farlo sia il compilatore o già il materiale su cui egli si basa. Nell'ambito di questa polemica embriogenetica tra Ippone e gli atomisti, testimoniata da Censorino, Alcmeone è tirato dalla parte di Anassagora e Democrito intanto perché opposto a Ippone²⁰⁴. L'osservazione sugli animali uccisi dopo la monta, poi, così in linea con le

¹⁹⁹ Cfr. Lesky 1952, 250; Peretti 1956, 259-260.

²⁰⁰ Secondo Duminil 1984, 103-104 si tratterebbe dell'autentica posizione pitagorica sull'origine del seme perché riecheggiata nel *Timeo* di Platone (73 b; 86 c; 91 a). Alcmeone si sarebbe discostato in questo dai pitagorici in ragione delle sue ricerche biologiche (cfr. Onians 2006, 137).

²⁰¹ Cfr. Lesky 1952, 254.

²⁰² Lesky 1952, 249-255. Il recente resoconto di Zhmud 2012, 374-380, mescola con una certa disinvoltura testimonianze e frammenti, salvo poi prendersi il lusso di liquidare come confuse le fonti dossografiche sull'embriologia.

²⁰³ Lesky 1952, 254-255.

²⁰⁴ Nella testimonianza di Censorino compare un Alcmeone lievemente eretico rispetto alla triade pitagorica cervello-midollo spinale-seme. La sua convinzione che il seme sia parte del cervello è chiaramente legata all'esperienza autoptica

consuetudini anassagoree²⁰⁵, crea un legame forte con la dissezione alcmeonica testimoniata da Calcidio. In secondo luogo, come Alcmeone è associato al pangenetismo degli atomisti, così Anassagora lo è ad Alcmeone nella teoria del doppio seme²⁰⁶, laddove Aristotele²⁰⁷ lo presenta come esponente della teoria progamica. Se dunque Alcmeone e Anassagora sono apparentati anche dalla condivisione della teoria progamica, allora l'allineamento del medico crotoniate alle posizioni degli atomisti diventa ancora più agevole. In ogni caso, Censorino finisce per svilire le acquisizioni alcmeoniche in materia embriologica, contrariamente a quanto testimoniano 24 A 16 e 17 D-K, e molti restano comunque i tratti in comune tra Alcmeone e Ippone, non ultima la convinzione che nell'utero si sviluppi per prima la testa. L'affastellamento di queste testimonianze indurrebbe a credere, in ultima analisi, che Censorino rifletta solo le tracce di una polemica tra Ippone e gli atomisti e nulla più. Che di fatto esista un dibattito ideologico sulle teorie embriogenetiche in età periclea è innegabile: lo testimonia il celeberrimo passo eschileo. Forse l'autorevolezza di Alcmeone doveva servire a puntellare la posizione scientifica di Anassagora, e degli atomisti in generale, tanto cara a Pericle e alla sua propaganda²⁰⁸. Anassagora ha svolto un ruolo centrale nella formazione dello statista che dimostra per altro un certo interesse per la Magna Grecia, come lascia chiaramente intendere la fondazione di Turi e l'esperienza di un altro autore esponente del suo *entourage*: Eschilo.

I. 3. I numeri e l'embriologia.

La rilevanza del numero nell'embriologia è emersa già in relazione alla periodizzazione per sette, numero vergine e senza madre, che segna tanto lo sviluppo intellettuale quanto quello riproduttivo, a ulteriore riprova della consustanzialità tra cervello e seme. Lloyd fa opportunamente notare che la tradizione sapienziale del numero vanta una diffusione popolare per molti versi più antica della formalizzazione filosofica del pitagorismo²⁰⁹. Ma è sicuramente grazie ai pitagorici che il numero diventa strumento epistemologico di divinazione dell'invisibile in rapporto alla gravidanza e alle

che riconduce al cervello gli organi di senso, e alla conseguente trasmissione della σύνεσις come prerogativa biologica e gnoseologica dell'uomo. L'assenza di riferimenti al midollo spinale potrebbe bastare per contrapporlo ai pitagorici in generale e a Ippone.

²⁰⁵ Emblematico in questo senso il confronto con l'indovino Lamponne rispetto al prodigio dell'ariete con un corno solo (cfr. Plutarch. *VPer.* VI).

²⁰⁶ La fonte è sempre Censorino, ma Peretti 1956, 261 sottolinea come il frammento 24 B 3, suffragato da Aristot. *GA* IV 1, 763 b 30, lasci propendere per la teoria progamica anche in Alcmeone (cfr. Ippone 38 A13; Diogene di Apollonia 64 A 27).

²⁰⁷ Cfr. Aristot. *De gen. anim.* Δ 763 b 20 I 30.

²⁰⁸ Per l'influenza della formazione anassagorea su Pericle (cfr. Plato comicus fr. 207 *PGM* VII 523 dove il poeta definisce Anassagora un novello Chirone e di riflesso il suo allievo Pericle un novello Achille) cfr. Giangiulio 2005, 151-182.

²⁰⁹ Cfr. Lloyd 1987, 258.

questioni embriogenetiche²¹⁰. Questo è possibile in ragione della coalescenza tra pensiero e realtà che, come nel linguaggio, si crea anche attraverso il numero. In questo senso, l'invito di G. Cornelli a conferire tridimensionalità alla storiografia pitagorica deve necessariamente passare per una contestualizzazione più forte della questione attraverso la raccolta di testimonianze da tutti i contesti che si sono resi permeabili al pitagorismo. E proprio il terreno storico-medico consente di mettere bene in luce la densità e la problematicità del numero. Il libro di V. Capparelli dimostra in senso estensivo quanto il CH sia debitore della numerologia pitagorica in relazione ai fatti embriologici. L'agile rassegna di Lloyd ha il merito di inserire la questione nella problematica più vasta del significato del numero pitagorico, problematica di cui si sono occupate molte recenti pubblicazioni. Il rapporto tra numero pitagorico ed embriologia, infatti, non esaurisce il suo significato in un gioco aritmologico più o meno sofisticato, ma sollecita una serie di riflessioni che chiamano in causa:

1. L'interpretazione delle testimonianze sulla natura del numero pitagorico.
2. I criteri di valutazione delle testimonianze e dei frammenti.
3. La ricaduta della numerologia embriologica nella tradizione storico-medica e nel contesto socio-culturale in cui essa palesemente opera.

L'analisi del terzo punto permette di cogliere nella riflessione pitagorica quella tridimensionalità storica, su cui Cornelli richiama l'attenzione, non solo rispetto alla testimonianza del CH, ma anche rispetto alle prescrizioni catartiche che le *leges sacrae* impongono in materia d'aborto e che di fatto si allineano alla tempistica pitagorica per la formazione del feto. La testimonianza epigrafica in questo senso rappresenta un tipo di documentazione meno esposta alle intemperie della tradizione manoscritta e più radicata nel contesto storico-culturale di appartenenza. Il secondo punto, infatti, pone in primo piano la delicata questione dell'esegesi delle fonti, che se per i presocratici assume contorni problematici, per i pitagorici diventa addirittura spinosa. L'interpretazione dei passi tramandati da Aezio, Censorino e Celio Aureliano sull'embriologia parmenidea ha già sufficientemente lasciato intuire quanto sia necessario un ripensamento della benemerita opera di H. Diels. I poderosi volumi dedicati da Mansfeld e Runia²¹¹ alla tradizione *aëtiana* costituiscono un eloquente esempio del lavoro di setaccio a cui dovrebbe essere sottoposta la dossografia antica. Nel caso dei pitagorici, al problema generale del trattamento delle fonti nei dossografi²¹², si aggiunge la mescolanza di testi verosimilmente autentici con una serie di falsi confezionati tra il I sec. a. C. e il I sec. d. C. in ambiente neopitagorico con l'intenzione di rivendicare la priorità della tradizione pitagorica su quella platonica e aristotelica. E proprio rispetto all'interpretazione del numero, entra in gioco il problema dell'autenticità dei frammenti di Filolao. Burkert ha riconosciuto come autentici

²¹⁰ Il discorso vale anche per i giorni critici delle malattie per cui vd. Capparelli 1944, 728-740; Lloyd 1987, 264-270.

²¹¹ Mansfeld-Runia, I-IV, 1997-2010.

²¹² Mansfeld 1986, 1-59.

solo i fr. 44 B 1-7; 13 e 17, gli unici che sembrano immuni da contaminazioni platoniche e aristoteliche, ed è sulla base di questi che è possibile argomentare le testimonianze di Aristotele e dell'Accademia sul significato del numero per i pitagorici. Le osservazioni di Burkert possono essere corroborate dalla brillante analisi dialettologica di G. Iacobacci²¹³, che sconfessa chi come Thesleff, sulla scia di Bywater e Burnet, nega l'esistenza di una prosa dorica prima di Archita e in generale prima del V sec., mettendo automaticamente in dubbio l'autenticità di ogni frammento di Filolao. In realtà, come nota già Burkert, esiste una serie di testi in prosa dorica proprio a partire dal V sec. tra cui possono tranquillamente inserirsi anche i fr. di Filolao, vissuto tra il secondo quarto del V sec. e gli inizi del IV sec.:

1. I Δισσοὶ λόγοι.
2. Il trattato culinario di Miteco di Siracusa.
3. Il trattato in dialetto dorico del medico Acrone di Agrigento.

In tutti e tre i casi abbiamo a che fare con una scrittura tecnico-professionale, che si tratti di arte retorica (1), di cucina (2), di medicina (3). G. Iacobacci²¹⁴ ricorda che i pitagorici incoraggiavano l'uso della lingua di origine e che la maggior parte di loro era di origine achea o tarentina²¹⁵. Filolao è probabilmente originario di Crotona e si sarebbe trasferito a Taranto a seguito della rivolta contro i pitagorici. Il suo dialetto, quindi, il crotoniate, è un dialetto di origine achea, ascrivibile, nella fase più antica, alla *doris severior*, come lasciano intendere gli esiti conservativi di Terina, subcolonia di Crotona. Per altro il dialetto dorico è indicato da Giamblico come la più armoniosa delle lingue. Le osservazioni di G. Iacobacci, oltre a lasciare intendere che un documento deve essere aggredito da molte diverse angolazioni perché lo si possa interpretare in modo corretto e per sfruttare tutte le sue potenzialità informative, dimostrano come la tridimensionalità storica di un testo passi anche attraverso la concretezza del dato storico-linguistico rigorosamente ancorato alle evidenze epigrafiche.

Le uniche considerazioni embriologiche attribuite a Filolao sono attestate dall'*Anonim. Lond.*²¹⁶. Huffman²¹⁷ è convinto della autenticità della testimonianza perché in caso contrario il discepolo di Aristotele, Menone, a cui si deve la compilazione, dovrebbe essersi imbattuto in un falso confezionato intorno al 400 a. C., e perché il contenuto sembra coerente con i trattati del CH dell'epoca. Inoltre, le divergenze con il *Timeo* di Platone escludono che il testo sia di matrice accademica. Ma che rapporto esiste tra la filosofia del numero e l'embriologia pitagorica? Su quali presupposti concettuali si radicano le complesse combinazioni aritmologiche di cui si sostanzia la realtà?

²¹³ Cfr. Iacobacci 1992, 89-92.

²¹⁴ Cfr. Iacobacci 1992, 86-87.

²¹⁵ Cfr. Iambli. *VPyth.* XXXIV 241.

²¹⁶ Cfr. 44 A 27 D-K.

²¹⁷ Cfr. Huffman 1993, 292.

L'affermazione aristotelica secondo cui per i pitagorici tutto è numero rappresenta uno dei più complessi nodi esegetici, e lo è innanzi tutto per lo Stagirita. Le tre interpretazioni che è possibile individuare nella sua rassegna dossografica denunciano chiaramente una certa difficoltà rispetto alle fonti che ha a disposizione. Da esse si evincono, infatti, almeno tre accezioni del concetto pitagorico di numero:

1. I numeri sono le cose.
2. I principi numerici sono i principi delle cose.
3. Le cose sono imitazione dei numeri.

Su queste definizioni pesa da una parte lo sforzo di distinguere ciò che può essere considerato autenticamente pitagorico da quanto Platone e l'Accademia accolgono del pitagorismo, dall'altra la tendenza a interpretare il pitagorismo in termini aristotelici. B. Centrone²¹⁸ chiarisce in modo piuttosto preciso i termini della questione. Tanto i pitagorici quanto Platone hanno cercato di individuare i principi primi della realtà. La riducibilità delle idee platoniche a στοιχεῖα²¹⁹, vale a dire all'uno (οὐσία) e a grande-piccolo (ὄλη), che partecipa dell'uno, fa eco all'intuizione pitagorica degli στοιχεῖα come elementi delle cose²²⁰. Ma è solo un'eco. L'individuazione delle differenze tra l'idea pitagorica di numero e la sua declinazione platonica e accademica, per quanto condotta con spirito polemico, permette ad Aristotele di indicarci la corretta chiave interpretativa dell'aritmologia medica. Platone, infatti, separa i numeri dalle cose, mentre i pitagorici li identificano: è per questo che in un caso si può parlare di μέθεξις, nell'altro di μίμησις. B. Centrone evidenzia da una parte il disappunto di Aristotele rispetto al mancato chiarimento di questa idea di partecipazione/imitazione, dall'altra l'uso polemico che lo Stagirita attribuisce al termine μίμησις. Resta aperto il problema dell'accezione che il termine assume nel pitagorismo. La parola ha chiaramente subito nel tempo un'oscillazione semantica o un allargamento del suo spettro semantico, ma ha conservato la sua valenza epistemologica²²¹. L'approccio euristico-imitativo nella poesia arcaica²²² vincola il linguaggio all'immagine delle cose in una complessa dimensione sapienziale. Se ne conserva traccia in Simonide²²³: la poesia rappresenta una forma di σοφία che permette di ri-creare la realtà, naturale e umana, e di ri-crearla quasi materialmente, se l'effetto emotivo che essa produce al momento della fruizione fa perdere la percezione della finzione artistica. Nell'istanza mimetica, in definitiva, confluiscono tanto il piano poetico quanto quello conoscitivo, attivo per chi crea e passivo per chi

²¹⁸ Centrone 1999², 104-111.

²¹⁹ Al plurale il sostantivo indica i γράμματα di cui si compongono le parole: si tratta del segno che costituisce il corpo del suono e quindi la sua capacità di esprimere l'essenza della materia, vincolarla e in generale agire su di essa. I numeri pitagorici, dunque, sono γράμματα di un'altra forma di linguaggio (cfr. DELG s. v. στείχω).

²²⁰ Cfr. Aristot. *Metaph.* 987 b 22-25; Centrone 1999², 106.

²²¹ Cfr. Koller 1954; Tolomelli 2002; Guastini 2004².

²²² Cfr. Gentili 1995, 69-82.

²²³ Cfr. Sim. fr. 190b Bgk; Plutarch. *De gloria Athen.* III 346 ss.

fruisce della creazione. L'evoluzione del dominio razionale²²⁴, tuttavia, sottrae all'istanza mimetica il potere magico-culturale dell'identità tra rappresentazione e cosa rappresentata. Dunque, in una sorta di *anticlimax* sapienziale, Platone separa i numeri dalla realtà proprio in ragione di uno sbilanciamento della μίμησις in senso dialettico e pone gli enti matematici “come intermedi tra le cose e le idee-numeri”²²⁵; in Aristotele l'egemonia dell'istanza logica sottrae il numero alla sua identità sostanziale, trasformandolo in predicato che predica il πλῆθος. Dunque, il riferimento al contesto culturale presocratico, in cui il pitagorismo delle origini deve essere necessariamente inquadrato, ci autorizza a individuare una perfetta sovrapposizione tra la realtà e la sua forma linguistica, iconica o numerica, che diventa un percorso di conoscenza proprio in ragione della sua valenza ontologica.

Se un'adeguata contestualizzazione può aiutarci nell'esegesi delle fonti, altrettanto utile al recupero di tratti autentici del pitagorismo antico può essere il confronto tra le testimonianze di Platone e Aristotele e i frammenti verosimilmente autentici di Filolao. In questo senso, in un passo del *Filebo*²²⁶ si associa l'essenza delle cose a un'intrinseca sintesi di finito e infinito, sintesi perfezionata da un criterio armonico²²⁷. Il concetto trova riscontro nel resoconto aristotelico sui pitagorici e soprattutto nei frammenti di Filolao. La puntuale analisi di Hufmann²²⁸ individua innanzi tutto cinque caratteri distintivi nella definizione filolaica dei limitanti-illimitati:

1. L'ordine del mondo e le cose reali in sé scaturiscono dall'interazione tra limitanti-illimitati.
2. I termini sono utilizzati sempre al plurale.
3. Limitanti-illimitati non sono principi astratti, ma chiari tratti del mondo.
4. Niente delle cose che sono e sono conosciute sussistono senza presupporre l'esistenza della coppia limitanti-illimitati.
5. L'interazione limitanti-illimitati si dà in ragione del principio di armonia.

I rapporti armonici si definiscono come rapporti numerici. Tutti i contributi più recenti sulla questione esemplificano la complessa relazione tra limitante, illimitato, armonia e numero ricorrendo alla scoperta pitagorica delle scale armoniche²²⁹, in cui la sequenza continua di toni può essere paragonata al concetto di illimitato, l'identificazione delle scale armoniche in questa sequenza al

²²⁴ Tolomelli 2002, 13.

²²⁵ Cfr. Centrone 1996, 107.

²²⁶ Cfr. Plato *Phil.* 16 d.

²²⁷ Cfr. Centrone 1996, 112.

²²⁸ Cfr. Hufmann 1993, 37-53.

²²⁹ Il fr. 140 Calame di Alcmane fa riferimento all'attitudine poetica di ri-creare il canto di tutti gli uccelli (cfr. Gentili 1995, 74-75).

concetto di limitante²³⁰. E l'identificazione avviene proprio attraverso intervalli e rapporti di natura numerica definiti dalla tensione che un certo peso produce sulla corda²³¹.

Appurato quindi che i numeri sono sostanza, che ogni elemento della realtà è interazione di limitante e illimitato²³² sulla base di un rapporto armonico, che il numero ha due aspetti, il dispari (finito) e il pari (infinito)²³³, il numero diventa allo stesso tempo strumento poetico ed ermeneutico²³⁴. Dunque, nella riflessione filolaica, che assumiamo come veteropitagorica *tout court*, la genesi del cosmo e dell'embrione seguono la medesima logica in modo coerente con il contesto presocratico che individua uno stretto parallelismo tra cosmogonia e antropogonia. Infatti, l'ispirazione di aria alla nascita argina il naturale calore che l'embrione eredita dal seme e dalla matrice²³⁵ esattamente come il fuoco (illimitato), armonicamente composto nel centro della sfera (posizione limitante), ispira dall'infinito tempo, aria e vuoto²³⁶ per articolarsi nelle sue parti. Questa visione unificante rende più chiara la convergenza tra orfismo e pitagorismo allorché nelle lamine d'oro degli iniziati l'anima si proclama figlia della Terra e del Cielo stellato in una chiara identificazione genetica della dimensione ctonia con quella urania²³⁷.

L'elaborazione sapienziale e filosofica del concetto di numero esercita una seduzione molto forte sugli autori del CH²³⁸. Che esista un legame tra gli Asclepiadi e i pitagorici lo ha dimostrato con argomentazioni convincenti Edelstein nei suoi studi sul *Giuramento*: nel testo, infatti, compaiono tutta una serie di indicazioni che sembrano ispirate alle consuetudini associative e alle prescrizioni culturali care al pitagorismo. Ma il numero si rivela particolarmente significativo nell'esercizio della professione medica perché funzionale alla prognosi delle malattie e all'elaborazione di un criterio per definire l'andamento dei fatti embriologici. L'attitudine predittiva rimanda chiaramente alle prerogative mantiche del dio di Delfi, che per altro può diffondere la peste e guarirla: i Crotoniati chiamavano Pitagora Apollo Iperboreo. E Apollo definisce anche tempi e modi delle purificazioni da aborto secondo un'aritmologia embriologica di ascendenza pitagorica.

²³⁰ Cfr. Hufmann 1993, 44.

²³¹ Cfr. Iambl. *VPyth.* XXVI 117-119.

²³² Per altro la valorizzazione della coppia limitante-illimitato attraverso i frammenti di Filolao ricolloca il pensiero pitagorico nella riflessione dei presocratici (cfr. Hufmann 1993, 49-52).

²³³ Cfr. Filolao 44 B 5 D-K.

²³⁴ Cfr. Filolao 44 B 4 D-K.

²³⁵ Cfr. Filolao 44 A 27 D-K = Meno *Anon. Lond.* 18, 8.

²³⁶ Cfr. Aristot. *Phys.* 213 b: Hufmann 1993, 296 fa opportunamente notare una significativa convergenza lessicale tra il passo aristotelico (ἐπεισάγεσθαι) e quello dell'Anonimo Londinese (ἐπεισάκτω).

²³⁷ Cfr. Aristot. *De anima* A 5, 410 b 28.

²³⁸ In particolare, come opportunamente sottolinea Giorgianni 2014, 141, sul cosiddetto Autore C a cui gli studi di Grensemann attribuiscono una serie di scritti particolarmente significativi rispetto al valore che l'approccio aritmologico assume nella medicina di Cos.

In particolare, il numero è associato ai giorni critici, vale a dire alle fasi di cambiamento nel decorso di una malattia o nell'andamento di una gravidanza²³⁹. Le ebdomadi²⁴⁰, cioè i cicli di sette, governano i fenomeni del cielo e della terra, sono le cose e quindi i modi per conoscere le cose. Il saggio di V. Capparelli, su cui Burkert ha impresso l'impetoso marchio di "bulky book" negandone il diritto di cittadinanza in molte bibliografie sul tema, ripercorre il senso dei cicli di sette nelle malattie e nell'embriologia. Il sette segna la scansione dei fenomeni già in tempi più antichi e in culture più lontane di quella greca. Di sette in sette abbiamo visto scandire la maturazione fisica, sessuale e intellettuale dell'uomo, probabilmente perché il sette è la somma dell'elemento dispari e maschile, cioè il tre, e dell'elemento pari e femminile, cioè il quattro: il sette è il numero fecondo per eccellenza e quindi è la trasformazione. F. Giorgianni fa opportunamente notare che il tre e il quattro sono τέκμαρ di una serie di fatti biologici come le febbri malariche, terzana e quartana, e il ciclo triadico degli umori, che sono quattro come le loro fonti. L'intervallo di quarta completa il quadro associando, attraverso la chiave armonica, embriologia e cosmologia. Dunque, il feto di sette mesi vive perché ha raggiunto una prima fase di equilibrio nella compiutezza (210 giorni), così come accade a nove mesi (280 giorni), ma non a otto mesi, momento di crisi che spezza i cicli di sette.

Proclo²⁴¹ e Giamblico²⁴² mettono in relazione i cicli embriologici di sette con il triangolo rettangolo: Capparelli ritiene che l'angolo retto nel triangolo prototipo esprima bene la frattura del lambdoma settenario nei cateti di tre e quattro²⁴³. Un chiarimento in questo senso viene dal testo dell'*Iliade*²⁴⁴ e dal suo racconto mitico che sembrerebbe avere una funzione modellizzante, come spesso è possibile constatare specie rispetto alle questioni di medicina:

Ed ella concepiva un figlio, e il settimo mese era compiuto; ma quella (scil. Era) lo fece venire alla luce prima del tempo, pur essendo prematura, e arrestò il parto di Alcmena, fermò le Ilizie.	Ἡ δ' ἐκύει φίλον υἷόν, ὃ δ' ἑβδομος ἐστήκει μείζ· ἐκ δ' ἄγαγε πρὸ φώωσδε καὶ ἠλιτόμηνον ἔοντα, Ἀλκμήνης δ' ἀπέπαυσε τόκον, σχέθε δ' Εἰλειθυίας.
---	---

Uno scolio al v. 119²⁴⁵ spiega in termini aritmologici l'impossibilità che il feto di otto mesi possa sopravvivere. A partire dalla tradizionale associazione di genere tra maschile e numeri dispari e

²³⁹ Già Delatte 1930, 165, citando *De sept. partu* IX, evidenzia come il criterio aritmologico che governa la teoria dei giorni critici per le malattie sia lo stesso per i tempi della gravidanza.

²⁴⁰ Cfr. Roscher 1906, 24-43; 142-156.

²⁴¹ Cfr. Procl. *In Pl. Remp.* II 26.

²⁴² Cfr. Iambl. *Theolog. Arith.* 55, 8 De Falco.

²⁴³ Cfr. Capparelli 1944, 856.

²⁴⁴ Hom. *Il.* XIX 117-119.

²⁴⁵ Cfr. Bekker 1825, 521.

femminile e numeri pari²⁴⁶, i tempi della gestazione si traducono materialmente in un triangolo rettangolo con lati 3, 4 e 5: se si moltiplica la somma dei prodotti 4·5 e 5·5 per la superficie, che corrisponde a 6, numero psicogonico per eccellenza, si otterrà 270, vale a dire un tempo regolare di gestazione di 9 mesi; la somma di 4·5 e di 3·5 fa 210, cioè una gravidanza di 7 mesi²⁴⁷. In tutti e due i casi il periodo di gestazione garantisce la sopravvivenza del feto. Quando invece si sommano 5·5 e 3·5, si ha 240, frutto di una combinazione imperfetta perché riconducibile a due numeri dispari e non a uno dispari (maschile) e uno pari (femminile), come invece accade negli altri due casi: si tratta infatti della gravidanza di 8 mesi, in cui il feto è destinato a morire. Delatte rileva che la sequenza di 6, 8, 9 e 12²⁴⁸, in cui gli estremi sono in rapporto di 2²⁴⁹, definisce l'intervallo di ottava: questo rapporto armonico trova riscontro nell'informazione varroniana riportata da Censorino²⁵⁰ sulla corrispondenza tra i tempi dell'embriogenesi e le scale musicali²⁵¹:

<p>Pitagora poi, cosa che era più credibile, disse che due sono i tipi di parto, uno di sette mesi, l'altro di dieci mesi [...]. Ora, i numeri che apportano una qualche mutazione in ciascun tipo di parto, da seme in sangue o da sangue in carne o da carne in figura d'uomo, si trovano tra di loro nel medesimo rapporto in cui si trovano le voci che in musica sono chiamate consonanti.</p>	<p>Pythagoras autem, quod erat credibilis, dixit partus esse genera duo, alterum septem mensum, alterum decem [...]. Eos vero numeros, qui in uno quoque partu aliquid adferunt mutationis, dum aut semen in sanguinem aut sanguis in carnem aut caro in hominis figuram convertitur, inter se conlatos rationem habere eam, quam voces habent, quae in musice σύμφωνοι²⁵² vocantur²⁵³.</p>
---	---

La traduzione figurata e musicale del numero costituisce un tratto caratteristico della tradizione pitagorica perché permette di esprimerne tutta l'operativa concretezza²⁵⁴. La dimostrazione geometrica relativa all'esito della gravidanza di 7, 8 e 9 mesi influenza il CH²⁵⁵ e di conseguenza un

²⁴⁶ Cfr. Michel 1950, 332-340; Berrettoni 1997, 152.

²⁴⁷ Cfr. Cens. *De die nat.* 9, 2: "Diogenes Apolloniates [...] ait [...] septimo iam hominem esse perfectum".

²⁴⁸ La somma, 35, moltiplicata per 6 dà 210 (cfr. Delatte 1930, 167).

²⁴⁹ Cfr. Iaraci Bio 2015, 211.

²⁵⁰ Cfr. Cens. *De die nat.* 9, 1.

²⁵¹ Cfr. Delatte 1922, 218-219.

²⁵² Cfr. Cens. *De die nat.* 10, 5-6.

²⁵³ Cens. *De die nat.* 9, 3.

²⁵⁴ Cfr. Michel 1950, 295.

²⁵⁵ Mi riferisco in particolare al trattato *De sept. partu* e alla sua appendice sul feto di otto mesi. Per la teoria armonica cfr. *Regimen* I 8 e l'eccellente contributo in proposito di Delatte 1930: il primo elemento di rilievo di questo lavoro è l'associazione tra l'autore del trattato ippocratico e Filolao sulla base della comune denominazione (διὰ πασῶν) dell'intervallo d'ottava. Altro significativo punto di contatto è il calore dello sperma, che in *Regimen* coincide con l'anima, mistura di fuoco e acqua, in Filolao giustifica l'insufflazione dello πνεῦμα dall'esterno, come accade nella tradizione orfica (cfr. Aristot. *De anima* A 5, 410 b 28). Il legame tra l'embriologia del CH e la filosofia pitagorica è leggibile

po' tutta la tradizione embriologica successiva: in un recente contributo, infatti, A. M. Ieraci Bio²⁵⁶ associa lo scolio a *Il. XIX* 119 ad un testo propriamente medico, vale a dire un commento di aritmologia embriologica pitagorica riportato in calce alla trattazione ginecologica di Aezio d'Amida.

La conclusione più prudente di questo complesso nodo ontologico e gnoseologico può essere individuata nella recente disamina a cui Cornelli sottopone la questione. È indubitabilmente vero che i pitagorici cercarono “di comprendere la natura dei numeri in relazione alla natura del mondo”²⁵⁷ e che Filolao, in questo senso, ha contribuito a stringere il nesso tra matematica e filosofia. Dunque, appurato il senso del principio numerico in Filolao e l'affidabilità dei frammenti individuati da Burkert, dobbiamo immaginare che, a prescindere dalla fase mistica proto-pitagorica e dal suo *revival* neoplatonico, essa costituisca il presupposto epistemologico delle convinzioni mediche che a essa si richiamano. Questo per quanto riguarda la storicizzazione del pitagorismo. Tuttavia, diversamente da Cornelli, più che di fratture tra la fase proto-pitagorica e il *revival* neoplatonico e neopitagorico, si potrebbe parlare di una dimensione culturale del numero che persiste parallelamente all'aritmologia filosofica e riemerge, quasi in modo carsico, in rapporto alle esigenze storico-culturali del momento. L'ostinazione positiva a negare la possibilità dei percorsi culturali e sciamanistici di attingere alla conoscenza è un atteggiamento obsoleto dopo i lavori di Dodds e Burkert: ignorare questa dimensione nell'interpretazione della medicina greca antica significa incorrere nella stessa cecità che Tiresia rinfaccia a Edipo.

nell'associazione tra la lunghezza della corda, che definisce la scala armonica di uno strumento musicale, e la scansione dei giorni nell'embriogenesi (Delatte 1930, 165-166).

²⁵⁶ Cfr. Ieraci Bio 2015.

²⁵⁷ Cornelli 2013, 185.

II. Morte

Premessa

Sono passati ormai più di vent'anni da quando G. Pugliese Carratelli²⁵⁸, nell'edizione commentata delle lamine orfiche, ha proposto per la laminetta di Hipponion²⁵⁹ la suggestiva associazione dell'epigrafe con il testo del fr. 24 B 2 D-K di Alcmeone di Crotona²⁶⁰, dimostrando una volta di più quanto profondo fosse il legame tra la medicina pre-ippocratica e il contesto sapienziale in cui essa deve essere collocata. Il terreno di intersezione tra queste due testimonianze, apparentemente così lontane l'una dall'altra, può essere individuato nel pitagorismo, che si radica in modo pervasivo e incisivo in Magna Grecia in generale e a Crotona in particolare²⁶¹, e che fa proprio tanto l'ambito mistico-escatologico dell'orfismo quanto la medicina intesa come μάθημα. Nello specifico, è il culto di Μνημοσύνη a svolgere un ruolo chiave sia nel percorso ultraterreno che svincola l'anima dell'iniziato dalla necessità della metempsirosi, sia nelle pratiche iatromantiche dei santuari di guarigione, come accade ad esempio in quello di Trofonio a Lebadea in Beozia²⁶².

... ψυχῆσι [...] τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι.

Heracl. fr. 22 B 77 D-K²⁶³

II. 1. *La lana di Μνημοσύνη.*

Le lamine d'oro sono il supporto di una serie di testi che accompagnano l'iniziato ai misteri orfici nel suo viaggio oltremondano, indicandogli la via da seguire, i comportamenti da assumere e le parole da pronunciare per sfuggire alla dolorosa necessità della reincarnazione e godere della beatitudine eterna. Ecco perché esse sono collocate sul corpo del defunto o comunque all'interno della sepoltura. La seconda edizione del volume sulle lamine orfiche, curata da F. Graf e S. Iles Johnston, riporta, in

²⁵⁸ Cfr. Pugliese Carratelli 1993, 15-16.

²⁵⁹ Per l'*editio princeps* della lamina di Hipponion vd. Pugliese Carratelli 1974, 108-126.

²⁶⁰ In realtà, la prima associazione tra il fr. 24 B 2 D-K e le lamine auree si deve a Olivieri 1931, 116.

²⁶¹ Da un punto di vista archeologico, oltre al rinvenimento delle lamine orfiche e pitagoriche, significativa è la scoperta a Ripacandida, in provincia di Potenza, di una brocchetta in ceramica, databile intorno alla fine del V sec. a. C., la cui iconografia illustra, verosimilmente in chiave pitagorica, il viaggio ultraterreno del defunto (cfr. Tagliente 2002, 130-131).

²⁶² Cfr. Paus. IX 39-40, a cui rimanda Pugliese Carratelli 1974, 118.

²⁶³ Cfr. Heraclit. fr. 62¹ Fronterotta.

una chiara tavola di concordanze²⁶⁴, trentotto testi²⁶⁵, geograficamente distribuiti tra Roma, Magna Grecia, Macedonia, Tessaglia, Acaia e Creta²⁶⁶ e riferibili a un arco temporale che spazia dalla fine del V sec. a. C. (lamina di Hipponion) al II sec. d. C. (Roma, lamina di Cecilia Secundina). Uno scenario cronotopico così articolato lascia intendere quanto ampia fosse la diffusione dell'orfismo nel mondo antico e quanto profondamente la sua pervasività sociale si sia imposta come alternativa alla religione olimpica²⁶⁷. Lo sforzo esegetico che gli studiosi hanno profuso negli ultimi quarant'anni su queste testimonianze epigrafiche ha pertanto consentito di gettare un po' di luce sullo spinoso terreno dell'orfismo e di comprendere meglio le sue complesse implicazioni culturali. Ma al di là dei risultati interpretativi, il frutto più interessante del lavoro sulle lamine orfiche sta negli approcci d'indagine che, oltre ad aver chiamato in causa le più diverse competenze, hanno costretto le scienze umane a una virtuosa interazione. In questo senso, la vocazione sapienziale della medicina pre-ippocratica sembra dialogare anche con questi straordinari documenti legati al fine-vita e alle aspettative rispetto al *post mortem*, temi che rimandano alle riflessioni del medico para-pitagorico Alcmeone di Crotona. In particolare, è la laminetta d'Hipponion, la più antica tra quelle rinvenute, che si presta a un interessante approccio interpretativo storico-medico, proprio perché in essa diventa più evidente il legame tra il misticismo orfico e la sapienza pitagorica, come in parte emerge dalle considerazioni di G. Pugliese Carratelli e come non manca di rilevare il puntuale commento di F. M. Bisceglie²⁶⁸. Ma procediamo con ordine.

Hipponion²⁶⁹, insieme a Medma, è una subcolonia di Locri Epizefiri²⁷⁰. Le fonti letterarie, purtroppo, non consentono di datarne l'ἀποικία. Secondo la testimonianza dello Pseudo-Scimno²⁷¹ i Locresi avrebbero scelto per le loro subcolonie un territorio vicino a un'altra subcolonia, vale a dire Terina, di origine crotoniate²⁷², ma la difficoltà nell'identificazione del sito e l'assenza, anche in questo caso, di un riferimento cronologico impediscono di individuare un *terminus post quem* per la fondazione di Hipponion. Fortunatamente, il materiale necropolico²⁷³ rinvenuto nella serie delle

²⁶⁴ Graf-Iles Johnston 2015, 70-71.

²⁶⁵ Burkert 1975, 81 ricorda come nel 1903 si conoscessero solo otto testi, quindici nel 1974, alla vigilia della pubblicazione dell'*editio princeps* della lamina di Hipponion, che ha significativamente contribuito a mettere in discussione l'interpretazione complessiva di Zuntz 1971.

²⁶⁶ Graf-Iles Johnston 2015, 24.

²⁶⁷ Cfr. Sabbatucci 1975, 44-47.

²⁶⁸ Bisceglie 2009, 143-153.

²⁶⁹ Il nome muta in Vibo Valentia al momento della deduzione della colonia romana di diritto latino nel 192 a. C. (cfr. Liv. XXXV 40).

²⁷⁰ Cfr. Thuc. V 5, 3; Ps.-Scymn. 308 M.; Strabo VI 1, 5. A queste testimonianze Lombardo, 1989, 422 aggiunge Bocch. fr. 3 P.=Sol. II 11 rinviando a Settis 1965, 141.

²⁷¹ [...] Τέρναναν πρῶτον, ἣν ἀπέκτισαν/ Κροτωνιάται πρότερον, ἄς θ'οἱ πλησίον/ Ἴππώνιον καὶ Μέδμα ᾤκισαν Λοκροί. (Ps.-Scymn. 306-308 M.). Per una riflessione sulla cronologia alta della fondazione di Terina cfr. Spadea 1974, 81-83.

²⁷² Cfr. Plin. NH III 72; Phleg. Trall. FGrHist 257, 31 *apud* Steph. Byz.; Solin. II 10.

²⁷³ Per una rassegna bibliografica dell'attività di scavo nel territorio di Hipponion vd. Lombardo 1989, 424, n. 29.

cosiddette sepolture INAM²⁷⁴ permette di rimediare al silenzio delle fonti storico-letterarie: i reperti più antichi sono databili, infatti, alla fine del VII sec. a. C. Dunque, vuoi per l'esigenza di creare una rotta commerciale sul Tirreno lontana dallo stretto di Messina²⁷⁵, ormai sotto il controllo calcidese²⁷⁶, vuoi per dare sfogo alle tensioni della società locrese, che per la sua struttura oligarchica chiusa²⁷⁷ da una parte e l'incremento demografico²⁷⁸ dall'altra rischiava il collasso politico²⁷⁹, i Locresi, probabilmente già a partire dalla seconda metà del VII sec.²⁸⁰, fondano Hipponion e Medma²⁸¹.

Ed è proprio in una delle venti tombe INAM di Hipponion-Vibo Valentia che è stata rinvenuta, il 13 settembre 1969, la laminetta orfica più antica. Si tratta della tomba nr. 19, appartenente a una quarta fase di sepoltura databile tra la fine del V e la metà del IV sec. a. C. La sua struttura a cappuccina di embrici ospitava lo scheletro in posizione supina appartenente a una giovane donna, anche in considerazione della peculiarità del corredo funerario. L'orientamento ovest-est²⁸² risulta difforme da quello sud-nord delle altre diciannove, ma conforme alle fasi di sepoltura più antiche che risalgono agli inizi del VII sec. La datazione del corredo²⁸³ e dei rituali funerari che esso lascia intendere si può far risalire con buona approssimazione alla fine del V sec. a. C.²⁸⁴ Gli studi sui resti scheletrici di cui si ha contezza non sembrano aver interessato le sepolture della serie INAM. La laminetta, ripiegata tre volte su se stessa in verticale e una volta in orizzontale, misurava cm 1, 6 per 1, 4; aperta misura 3, 2 cm in altezza, 5, 9 cm in larghezza nella massima estensione superiore, 4, 9 cm nella massima estensione inferiore. La disposizione del corredo interno vedeva significativamente collocate accanto alla mano sinistra una lucerna, all'altezza del capo una brocchetta e sulla sommità dello sterno la laminetta ripiegata, tutto per offrire alla defunta la possibilità di squarciare le tenebre di Ade e bere all'acqua di Mnemosyne, dopo aver scrupolosamente seguito le istruzioni incise sul lasciapassare per la beatitudine riservata ai βάρκχοι²⁸⁵. La seducente ipotesi di M. Guarducci²⁸⁶ secondo cui la lamina, come l'obolo per Caronte, sarebbe stata inserita nella bocca del defunto per

²⁷⁴ La necropoli è stata rinvenuta nei pressi del nuovo palazzo dell'INAM a partire dall'estate del 1969.

²⁷⁵ Lombardo 1989, 426-427 fa giustamente notare che una considerazione del genere andrebbe confortata da un riscontro archeologico delle pertinenze portuali a cui fanno cenno le fonti (Strabo VI 1, 5).

²⁷⁶ Settis 1965, 117-118 parla di una via di commercio che avrebbe congiunto Locri a Medma attraverso la valle del Mésima. Per i rimandi bibliografici sulla questione cfr. Settis 1965, 118 n. 33; Lombardo 1989, 426, n. 40.

²⁷⁷ L'assetto politico di Locri Epizefirí si conforma alla rigida *eunomia* di Opunte e comporta la riduzione in stato di schiavitù degli indigeni (cfr. Musti 1977, 60-62).

²⁷⁸ Cfr. Musti 1977, 82.

²⁷⁹ Cfr. Musti 1977, 83.

²⁸⁰ La fondazione di Locri Epizefirí si colloca tra il 679/8 e il 673/2 a. C. (cfr. EG I, 296).

²⁸¹ Cfr. Lombardo 1989, 427.

²⁸² *Contra* Frisone 2015, 20.

²⁸³ Oltre a un corredo interno, è presente un corredo esterno costituito da una lucerna e due *bolsal* utilizzati, verosimilmente, per le libagioni della cerimonia funebre (cfr. Iannelli 2014, 32).

²⁸⁴ Per una dettagliata descrizione del corredo funerario cfr. Foti-Pugliese Carratelli 1974, 94-107; più di recente Iannelli 2014, 31-41.

²⁸⁵ Per l'interpretazione del termine βάρκχοι nel contesto orfico cfr. Jiménez San Cristóbal 2009, 46-60.

²⁸⁶ Cfr. EG IV, 261.

poi finire nella posizione di rinvenimento a causa della consunzione dei tessuti molli, non sembra poggiare su affidabili riscontri: Pugliese Carratelli²⁸⁷ ricorda come già il direttore dello scavo di Hipponion, E. Arslam, immaginasse la lamina appesa al collo della defunta con un filo di materiale deperibile, in conformità con le osservazioni di G. Franz²⁸⁸ sulle lamine auree in generale. Nell'edizione di Bernabé-Jiménez San Cristóbal, per altro, è possibile ammirare il disegno di una collana con al centro una capsula in cui era inserita la lamina di Petelia²⁸⁹.

Il testo dell'epigrafe, che si sostanzia di sedici righe di scrittura ad andamento ritmico²⁹⁰, è redatto in alfabeto locrese²⁹¹, lo stesso che accomuna quello di Locri Epizefirî alle consuetudini grafiche della Locride Ozolia²⁹². Si tratta di un alfabeto che utilizza il medesimo segno E per indicare *e* breve (ε), *e* lunga chiusa (ει) ed *e* lunga aperta (η). Il primo nodo esegetico offerto dal testo sta proprio nel primo verso. Sulla lamina si legge chiaramente un EPION: le uniche proposte testuali plausibili, azzerando qualsiasi intervento invasivo sul testo tradito, sono εἶπιον (Gallavotti 1978-79; Musti 1984) ed ἡπίον (Pugliese Carratelli 1974). Entrambe le proposte soddisfano l'andamento metrico dell'iscrizione, prevalentemente dattilico: ἡπίον (*tomba, sepoltura*) lascia presupporre la presenza di un digamma operante iniziale sulla base di *Il. XXIII 126*²⁹³; εἶπιον risale verosimilmente alla forma **φερρον*²⁹⁴, in cui l'operatività del digamma iniziale evita la sinalefe tra la vocale finale del pronome dimostrativo e l'*e* lunga chiusa secondaria, permettendo la formazione di un terzo dattilo²⁹⁵. EPION, infatti, è la forma attica e cretese che rimanda al miceneo *weweea*²⁹⁶. In sede epigrafica essa è attestata in un'iscrizione di Mantinea (VI sec. a. C.), nella forma [...] *ῑῑῑα*[...] ²⁹⁷, e in un'iscrizione di Gortina, che testimonia l'uso di *F*, ma non per *ῑῑα*²⁹⁸. I versi omerici²⁹⁹ in cui si incontra εἶπιον/εἶῑα alludono a un tipo di lana grezza da cardare e filare: il miceneo *we-we-si-je-ja*³⁰⁰ indica in effetti la donna che si occupa del lavoro della lana, mentre la forma maschile *φερῑῑσιος*³⁰¹ allude verosimilmente a “un

²⁸⁷ Pugliese Carratelli 2001, 44.

²⁸⁸ Cfr. *CIG* III, 691.

²⁸⁹ Cfr. Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2008, 325.

²⁹⁰ In questa sede le considerazioni metriche, dialettologiche e testuali in genere si limiteranno, pur nella valutazione complessiva del documento, ai punti che offrono la possibilità di un'esegesi storico-medica.

²⁹¹ L'esame paleografico dei caratteri conferma la datazione alla fine del V sec. a. C. (cfr. *EG* IV, 261).

²⁹² Cfr. *EG* I, 297; 302-306; Lazzarini 2011a, 490.

²⁹³ Cfr. *DELG* s. v.

²⁹⁴ Ne serba traccia il lat. *vervex*.

²⁹⁵ Le attestazioni omeriche (*Il. III* 388; *Il. XII* 434; *Od. XVIII* 316; *Od. XXII* 423) non evidenziano l'operatività del *ῑ* iniziale (cfr. *DELG* s. v. εἶπος; Ruijgh 1967, 154 n. 288), ma sembrano escludere la sinizesi di *ι + ο*, per quanto le due vocali non siano accentate e a dispetto delle considerazioni di Giangrande 1993, 238-239 sulla lezione ἡπίον. Resta dunque confermata la tripodia dattilica proposta da Gallavotti.

²⁹⁶ Cfr. *Frisk* e *DELG* s. v. εἶπος.

²⁹⁷ Cfr. *DGE* 661^g.

²⁹⁸ Cfr. *SGDI* 4992 col. II 2.

²⁹⁹ Cfr. *supra*, n. 36.

³⁰⁰ Cfr. Ruijgh 1967, 249 § 213.

³⁰¹ Nelle serie KN D (cfr. Ruijgh 1967, 154 n. 288).

personaggio importante al quale appartengono soprattutto greggi di montoni³⁰². Appurata, dunque, la legittimità metrica e linguistica della lettura ἔριον, resta da capire quale sia il nesso tra questa lana grezza e Μναιοσύνα, e in che modo essa si relazioni al contesto orfico e pitagorico della lamina.

C. Gallavotti ammette per primo la possibilità che l'iniziato ai misteri orfici abbia a che fare nella lamina di Hipponion con l'attitudine attiva della memoria che deve ricordare le indicazioni topografiche per sfuggire alla reincarnazione: si tratta di una specifica qualità della ψυχή come lo sono la percezione e il pensiero. Il μύστης ricorda *post mortem* la γνώσις appresa durante il suo percorso iniziatico. La sua memoria, dunque, è una memoria terrena, individuale, non una dea come il contesto mistico lascerebbe intendere e come opportunamente crede Musti, che riconosce nella Μναιοσύνα di Hipponion la sintesi di tre forme di memoria³⁰³: quella individuale attiva del μύστης che deve ricordare le istruzioni per il viaggio oltremondano, quella passiva di chi resta e quella culturale³⁰⁴. La prima, tuttavia, sembra avere poco senso, visto che l'iniziato porta con sé un promemoria del viaggio che agisce in forza dello stesso principio per cui i confini tra realtà terrena e mondo psichico sembrano inesistenti; la seconda è più legata al senso di ἠρίον come σῆμα, vale a dire di segnacolo che ricorda il defunto ai suoi cari o al viandante, ma qui la lamina è sepolta con il defunto e non c'è traccia di nomi; la terza, invece, attira tutto l'interesse di Musti che associa il filo di lana di Memoria al filo di Arianna. Al filo come lo stame delle Parche o come lo stratagemma che salvò Teseo dalla morte nel labirinto aveva fatto cenno già Gallavotti che, sulla base di una serie di riferimenti omerici, integra il v. 12 della lamina di Petelia μνημοσύ]νης τόδε ν[ῆμα, dove νῆμα è usato come sinonimo di εἶριον³⁰⁵.

Alla luce di quanto osservato, vale la pena di reimpostare i termini della questione proprio a partire dal testo del primo verso della lamina di Hipponion:

Μναιοσύνας τόδε εἶριον, ἐπει ἄμ μέλλησι θανεῖσθαι.

Questa la lana di Mnemosyne, allorché ci si trovi in punto di morte.

EPION lam.: ἠρίον Pugliese Carratelli; θρίον West; δῶρον Lloyd-Jones; σρίον Marcovich; εἶριον Gallavotti, Musti; ἔργον Burkert, Gil, Ebert (ap. Luppe), Guarducci; ἐπίον Ricciardelli; ἱερόν Pugliese Carratelli; σῆμα Merkelbach; ἱρόν Di Benedetto; ἄειρον Giannobile-Jordan³⁰⁶.

³⁰² Ruijgh 1967, 154 n. 288.

³⁰³ Cfr. Musti 1984, 73-74.

³⁰⁴ Gallavotti parla invece di una *memoria animae*, in cui il ricordo dell'anima è soggetto e oggetto del ricordare. Il genitivo *animae*, pertanto, sarebbe soggettivo e oggettivo ad un tempo (cfr. Gallavotti 1978-1979, 339-340).

³⁰⁵ Cfr. Gallavotti 1978-1979, 340.

³⁰⁶ La proposta di Giannobile-Jordan 2008, 290-291, per quanto trovi più ampi riscontri di quanto segnalato nel contributo (cfr. Gow 1952, 392), sconvolge notevolmente la lettura della lamina. L'ipotesi di un imperativo aoristo e la correzione di Μναιοσύνας in μνημόσυον meriterebbero una riflessione più accurata che esula dagli intenti di questa sede.

Il primo verso della laminetta ha indubbiamente uno statuto speciale, come bene ha evidenziato Gallavotti nella sua analisi. La scelta di preservare la lezione incisa sulla laminetta nella forma εἴριον³⁰⁷ permette innanzi tutto di riconoscere nel testo una sequenza asinartetica³⁰⁸ che risulta omogenea con la struttura esametrica del resto del componimento e che nello stesso tempo assume lo statuto speciale di una sorta di titolo: il pronome dimostrativo, infatti, indica, con l'evidenza prossemica di un deittico, il testo che segue³⁰⁹ e che offre al defunto indicazioni topografiche sull'aldilà per raggiungere l'acqua di Mnemosyne, bevendo la quale l'anima spezza il ciclo di nascita e morte e gode di una vita eterna e beata. In questo senso, poco convincenti mi sembrano le argomentazioni di Bisceglie³¹⁰ su un presunto stato di pre-morte a cui le parole della lamina farebbero riferimento, a meno di non voler associare questa condizione alla convinzione parmenidea che l'anima dopo la morte conservi la percezione del buio e del freddo:

<p>[...] dice che il morto non percepisce né luce, né caldo, né suono per la perdita di fuoco, conserva invece la percezione di freddo e di silenzio e di tali contrari. [...].</p>	<p>[...] φησι τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι. [...].³¹¹</p>
---	---

³⁰⁷ La variante ἦριον non convince perchè la lamina è chiusa nella tomba e non può parlare al viandante informandolo che quella è la tomba di Mnemosyne. Raffinata, forse anche troppo, l'ipotesi di Giangrande secondo cui, sulla base di un confronto con Temistio *Or.* IV 59 D e di D-K II p. 301, 26, la scrittura sarebbe nella lamina la tomba della parola, tramandata oralmente, e quindi della memoria, che si riattiva al momento in cui essa viene pronunciata di nuovo (cfr. Giangrande 1993, 243-245). Ma se così fosse, allora perché la lamina non usa la formula dell'*ich rede*? È dunque più probabile che la lamina, secondo la consuetudine dell'oggetto parlante, indichi quanto segue come il filo conduttore della Memoria orfica e pitagorica.

³⁰⁸ Troppo semplice l'ipotesi di un errore in un testo così raffinato (in generale, Musti 1984, 75 riconosce alle lamine una certa serialità nella composizione che è indice di una qualità commisurata al rango sociale inferiore a cui i μῦσαι appartengono, ma d'altro canto colloca la lamina di Hipponion tra i testi di migliore fattura); allo stesso tempo la composizione per *cola* nelle iscrizioni metriche risulta ampiamente attestata fin dalla coppa di Nestore (per un *excursus* sintetico sulla questione vd. Cilione 2015, 79-80). La proposta di Gallavotti, perfettamente in linea con i suoi studi sulle iscrizioni metriche, permette di leggere al v. 1 una sequenza ritmica composta dalla giustapposizione di una tripodia dattilica (*ibyc.*?) e un enoplio in cui la "sconnessione" cade proprio là dove la presentazione incipitaria della lamina cede il posto alle indicazioni per l'anima. Prudente la posizione di Tessier 1987, 233-234, che sembra dare maggiore enfasi alle convinzioni degli "anomalisti".

³⁰⁹ Vale a dire la lamina su cui il testo è inciso, come evidenzia Giangrande 1993, 239.

³¹⁰ Cfr. Bisceglie 2009, 116-117.

³¹¹ Cfr. Parm. 28 A 46 D-K. La testimonianza di Teofrasto è estremamente eloquente: Parmenide, infatti, assocerebbe la percezione (τὸ αἰσθάνεσθαι) all'intendere (τὸ φρονεῖν) in rapporto alla quantità di caldo o di freddo. La percezione del calore è legata alla conoscenza e alla μνήμη, il freddo a λήθη. Nella lamina orfica, infatti, le anime dei non iniziati si rinfrescano alla fonte dell'Oblio e dimenticano (cfr. Pugliese Carratelli 2001, I A 1, 4; *idem*, 58-60; Jouanna 1987, 203-224). Questo rapporto tra μνήμη e conoscenza esprime il senso della cultura sapienziale arcaica. Non a caso Detienne evidenzia i tre livelli di equivalenza, semantica, rituale e complementare, tra Μνημοσύνη e Ἀλήθεια rispetto a Ἀθήη (cfr. Detienne 2008, 30-31).

Nella visione orfica, il corpo muore, ma l'anima resta viva e trasmigra³¹². L'attendono, infatti, tre destini una volta giunta nell'Ade e quindi *post mortem*: bere l'acqua dell'Oblivio e tornare a una vita destinata alla morte, restare prigioniera nel Tartaro per la gravità delle azioni compiute, bere l'acqua di Mnemosyne e ricordare che l'inizio coincide con la fine.

In secondo luogo, la bontà della scelta di Gallavotti consente di recuperare, con una più solida pregnanza testuale, un momento di intersezione tra la tradizione orfica e quella pitagorica. Prima ancora che l'interpretazione di Μνᾶμοσύνα, è possibile collocare in ambito pitagorico proprio la discussa lezione εἴριον. Burkert esclude categoricamente la possibilità di associare la lana alla morte, e quindi al testo della lamina di Hipponion, in virtù del divieto egiziano³¹³, attestato da Erodoto, di introdurre lana nei santuari e nelle tombe per ragioni di purezza cultuale. In questo, lo storico riscontra la convergenza del pitagorismo e dei riti orfici e bacchici, pure legati nel denso testo ipponiate. In realtà, Parker³¹⁴ ricorda che la lana aveva un ruolo centrale proprio nei rituali di purificazione a seguito di omicidio: l'impuro poggia il piede su un vello di lana che assorbe il suo μῑάσμα³¹⁵. Dunque, perché escludere che la lana di Mnemosyne possa avere una valenza metaforica coerente con il destino delle anime *post mortem*, per come è descritto nella lamina, e con l'orizzonte delle riflessioni fisiologiche in cui il documento deve essere collocato? In effetti, il primo sintomo che affligge le anime *post mortem* è un disseccamento sempre più accentuato che spinge i non iniziati ai misteri orfici a gettarsi sull'acqua della prima fonte che incontrano, vale a dire Lethe, per rinfrescarsi, riattivando il ciclo della metempsirosi: del resto, Filolao *docet*, anche nell'embriogenesi l'anima troppo calda, perché originata da un seme caldo e da una matrice calda, non nascerebbe se l'aria fresca, attraverso l'inspirazione, non la raffreddasse. In generale, le fonti testimoniano uno stretto rapporto tra vita-umidità-giovinezza e morte-secchezza-vecchiaia. La disidratazione *post mortem* spiega le libagioni sulla tomba dei defunti: non a caso i morti sono definiti ἀλιβάντες³¹⁶ e nella νέκυνια gli ἀμενήνα κάρηνα hanno bisogno di bere sangue per parlare³¹⁷.

Tuttavia, chi è destinato a ricongiungere l'inizio con la fine, può godere di una risorsa privilegiata, per l'appunto la lana di Mnemosyne. I contesti d'uso del termine εἴριον escludono che si tratti di lana in filo, come vorrebbero Gallavotti e Musti. Ma se dunque questa lana non è lo stame delle Parche o il filo che conduce alla salvezza, come è stato per Teseo, e se l'obiettivo degli iniziati è resistere alla sete che spinge le anime a bere alla prima esiziale fonte che incontrano, è possibile individuare un

³¹² Cfr. Temistio *Or.* IV 59 D.

³¹³ Cfr. Burkert 1975, 87.

³¹⁴ Cfr. Parker 1996, 230; 373.

³¹⁵ Cfr. Cook 1964, I, 422-428; Burkert 1977, 87.

³¹⁶ Cfr. *sch. ad Od.* VI 201; *ad Aristoph. Ran.* 84-85.

³¹⁷ L'*Odissea*, per altro, testimonia un ulteriore processo di disidratazione che prosciuga il corpo per eccesso di lacrime (cfr. *Od.* II 376; VIII 521-522, 530-531 e in proposito Gavrylenko 2012, 492-497). Per una rassegna esauriente delle fonti che associano vecchiaia e morte alla disidratazione e la vita e la giovinezza all'acqua cfr. Bisceglie 2009, 143-154.

nesso tra l'εἴριον del testo ipponiate e il disseccamento *post mortem*? Gli usi medici della lana sono copiosamente attestati nell'opera ginecologica di Sorano di Efeso. In particolare la lana è utilizzata per confezionare tamponi e cataplasmi, bendaggi occlusivi e drenaggi: se ne sfrutta cioè la capacità di assorbire e trattenere i liquidi. Come opportunamente rileva H. King³¹⁸, il CH³¹⁹, nell'attribuire alla donna una più accentuata umidità, associa la consistenza del suo corpo a quella della lana, prodotto grezzo non finito, mentre le carni dell'uomo, in quanto frutto di un concepimento a un più alto grado di compiutezza, sono sode e compatte. Infatti, immergendo in acqua velli di lana e tessuti dalla trama fitta, dopo due giorni la lana peserà di più, a riprova della sua maggiore inclinazione ad assorbire e trattenere i liquidi. La lana della Memoria, dunque, che permette di ricongiungere l'inizio con la fine, è la risorsa metaforica che permette all'iniziato di arginare la disidratazione *post mortem* e raggiungere l'acqua più lontana. Meglio si intendono i frammenti eraclitei sulla gioia delle anime nell'essere umide e anche l'associazione omerica tra gioia e il vb. *ιαίνω*³²⁰, che indica una sorta di deliquio per il calore ed è ricondotto da alcuni alla radice del vb. che indica la cura e la guarigione. Dunque, come la capacità di assorbire i liquidi permette di utilizzare la lana per assorbire il μίασμα da contaminazione per omicidio, così la sua capacità di trattenerli può giustificarne la presenza nella lamina di Hipponion.

Per altro questa lana non è neppure così metaforica, come dimostra il racconto della catabasi cretese di Pitagora, di cui dà conto Porfirio:

<p>17. Essendo sbarcato a Creta, si recò dagli iniziati di Morgo, uno dei Dattili Idei, da cui fu purificato con la ceraunite, all'alba disteso prono lungo la riva del mare, di notte incoronato lungo un fiume con veli di montone nero. Essendo disceso nell'antro detto Ideo con lana nera, passò lì tre volte nove giorni, sacrificò a Zeus, vide il trono coperto di foglie per lui ogni anno e incise sulla tomba un epigramma intitolato "Pitagora a Zeus", che comincia così: "Qui giace morto Zan, che chiamano Zeus".</p>	<p>17. Κρήτης δ'ἐπιβάς τοῖς Μόργου μύσταις προσήει ἐνὸς τῶν Ἰδαίων Δακτύλων, ὑφ'ῶν καὶ ἐκαθάρθη τῇ κεραυνία λίθῳ, ἔωθεν μὲν παρὰ θαλάττῃ πρηνῆς ἑκταθεῖς, νύκτωρ δὲ παρὰ ποταμῷ ἄρνειοῦ μέλανος μαλλοῖς ἐστεφανωμένος. Εἰς δὲ τὸ Ἰδαῖον καλούμενον ἄντρον καταβὰς ἔρια ἔχων μέλανα τὰς νομιζομένας τρὶς ἐννέα ἡμέρας ἐκεῖ διέτριψεν καὶ καθήγισεν τῷ Διὶ τόν τε στορνύμενον αὐτῷ κατ'ἔτος θρόνον ἐθεάσατο, ἐπίγραμμα τ'ἐνεχάραξεν ἐπὶ τῷ τάφῳ ἐπιγράψας "Πυθαγόρας τῷ Διί", οὗ ἡ ἀρχὴ Ὡδε θανὼν κεῖται Ζάν, ὃν Δία κικλήσκουσιν.</p>
---	---

³¹⁸ Cfr. King 1998, 29.

³¹⁹ Cfr. *De morb. mul.* I 1.

³²⁰ Cfr. Od. X 359; XII 175 su cui Gavrylenko 2012, 493.

Il θεῖος ἀνὴρ scende nelle viscere del monte Ida indossando un vello di montone nero: di fili non parlano né la traduzione di Des Places³²¹, né quella di Giangiulio³²². A proposito degli usi antichi della lana, già Pley³²³ passa in rassegna i riti “lustrandi et malorum propulsandorum causa”: la copiosa documentazione elencata associa, negli approcci terapeutici in cui figura la lana, il livello magico-simbolico con quello più propriamente medico. Uno per tutti, il rimedio segnalato da Dioscoride³²⁴ “contra profluvium sanguinis”, rispetto al quale l’autore sembra porsi con una certa cautela:

[...] Alcuni raccontano che anche l’applicazione di un bendaggio di lana rossa sia emostatico.	[...] ἱστοροῦσι δε τινες καὶ ἴσχαμιον αὐτὸν εἶναι ἐνδεόμενον φοινικῶ ἐρίῳ καὶ περαπτόμενον.
--	---

Anche nel passo di Porfirio si fa riferimento a una lana nera, perché il colore è chiaramente adeguato al contesto ctonio della catabasi³²⁵. Tuttavia, anche qui la componente magico-rituale legata al colore è associata verosimilmente a quelle proprietà della lana di cui tanto il CH quanto Sorano offrono ampia contezza. Non basta. Nel testo il termine è riportato proprio nella sua forma cretese, forse per conferire un sapore a un tempo di autenticità e di esotismo che accresca la suggestione magica del racconto. Ma soprattutto esso conforta la lettura εἴριον nella lamina ipponiate: Bisceglie la scarta. Infatti, pur facendo riferimento al passo in questione, si limita a confrontarlo con l’altra famosa catabasi rituale legata a un santuario di guarigione, vale a dire quella di Trofonio a Lebadea in Beozia³²⁶, senza mostrare interesse per la significativa coincidenza terminologica con le fonti epigrafiche.

II. 2. Μνημοσύνα e l’arte medica.

Il retroterra pitagorico delle lamine orfiche, convintamente sostenuto da Zuntz, trova un ulteriore puntello nell’associazione tra il testo delle lamine e il frammento 24 B 2 D-K di Alcmeone di Crotone. Proprio a partire dal documento di Hipponion, infatti, Pugliese Carratelli ha individuato in Μνημοσύνη quell’elemento cognitivo e culturale che salda l’intellettualismo pitagorico alle

³²¹ Cfr. Des Places 1982, 43.

³²² Cfr. Giangiulio 2000, 265.

³²³ Pley 1911, 95.

³²⁴ Cfr. Diosc. IV 43.

³²⁵ Cfr. Riedweg 2007, 26.

³²⁶ Per l’associazione tra Trofonio, Pitagora e Zalmoxis rispetto all’esperienza della catabasi cfr. Bonnechere 2003, 111-115.

aspirazioni oltremondane degli iniziati. La fisiologia alcmeonica della conoscenza sembra assegnare alla μνήμη, come esito della σύνεσις, un ruolo centrale coerente con le modalità cognitive dei pitagorici. E come l'aritmologia, in ragione dell'identificazione tra numeri e cose, permette di affinare l'interpretazione dell'andamento della malattia, trasformando l'apollinea tradizione oracolare nelle possibilità prognostiche della dottrina dei giorni critici, così Pugliese Carratelli assegna alla μνήμη il potere di “vincere l'oblio (λήθη) connesso alla vicenda di nascita e morte” permettendo all'uomo di “ricongiungere l'inizio con la fine”. Il pitagorismo, dunque, crea, anche attraverso un documento cultuale di matrice orfica, un legame tra la scuola medica di Crotone con quella di Cos: infatti, il ruolo dell'ἀνάμνησις nella tradizione ippocratica affonda le radici in questo retroterra medico-sapienziale che lascia significative tracce di sé tanto nelle testimonianze storico-letterarie quanto in quelle archeologico-epigrafiche. L'associazione di Μνημοσύνη con l'arte di Asclepio è presente in un famoso santuario di guarigione, vale a dire quello di Trofonio a Lebadea in Beozia. Ce ne parla già Rohde³²⁷, poi Pugliese Carratelli nel 1974 lo associa al testo della lamina ipponiate, nel 2003 Bonnechere dedica un'ampia monografia al culto iatromantico di Lebadea, nel 2009 Bisceglie riprende e approfondisce lo spunto di Pugliese Carratelli, quando ormai già molti studi, tra tutti quelli di F. Ferrari³²⁸, insistono sui richiami alle iscrizioni votive che associano Asclepio e Μνημοσύνη. Il culto di Μνημοσύνη nei santuari di guarigione è connesso alle pratiche incubatorie. Il rituale di Lebadea, minuziosamente descritto da Pausania³²⁹ che lo ha sperimentato³³⁰, è in tutto e per tutto una catabasi. Il pellegrino, dopo tre giorni di purificazioni rituali, diventa ὑποφήτης ἀτάγγελος³³¹ e si avvia a un'esperienza di vera e propria piccola morte o di regressione alla condizione prenatale. Viene condotto di notte sulle rive del fiume Hercyna, sacro ad Asclepio-Trofonio e a Igea-Hercyna³³²; viene lavato e unto d'olio, esattamente come si faceva con i defunti prima della sepoltura³³³, e condotto alla fonte Lete, perché bevendo dimentichi tutto ciò che ha pensato fino a quel momento, e poi a quella di Memoria perché ricordi ciò che l'esperienza della catabasi gli rivelerà. A questo punto è pronto a entrare nella stretta imboccatura che sembra risucchiarlo per poi uscirne terrorizzato e semicosciente, come in una sorta di rinascita: allora siede sul trono di Memoria e racconta quanto ha udito o visto. Il parallelo con il testo di Hipponion è piuttosto stringente. Che si tratti di una sorta di piccola

³²⁷ Cfr. Rohde 2006, 106-107.

³²⁸ Ferrari 2007, 124.

³²⁹ Cfr. Paus. IX 39, 1-40, 2.

³³⁰ Cfr. Paus. IX 39, 14 dove per altro il Periegeta ricorda la consuetudine di lasciare un resoconto scritto dell'esperienza come accade negli asclepiei.

³³¹ Cfr. Strabo IX 2, 38; Philostr. *VApoll.* VIII 19; Max. Tyr. *Dissert.* VIII 2 a.

³³² Per le identificazioni cfr. Moggi-Osanna 2010, 437-438.

³³³ Cfr. Carabelli 2002, 52. Vd. Hom. *Il.* XVI 667-683 in cui Apollo, per ordine di Zeus, lava e unge di ambrosia il corpo di Sarpedonte prima della sepoltura in Licia. Per una panoramica esauriente sulle consuetudini funerarie presso i Greci cfr. Rohde 2006, 181-214.

morte³³⁴, per altro, lascia intenderlo anche la presenza di due giovani inservienti, denominati Hermai³³⁵, che Schachter³³⁶ prima e Bonnèchere³³⁷ poi identificano opportunamente con Hermes psicopompo. Μνημοσύνη, per altro, è proprio la prima divinità celebrata da Hermes sulla lira rubata ad Apollo³³⁸.

Anche a Lebadea come a Hipponion, dunque, Oblio e Memoria sono legate all'acqua e a rituali mistico-sapientziali ctonî che hanno a che fare con "il limitar di Dite" o con il *post mortem*³³⁹ e che mirano a procurare la guarigione del corpo attraverso una liberazione temporanea dell'anima o a sottrarre il μύστης all'eterno ciclo della reincarnazione³⁴⁰.

Il ruolo complementare di Oblio e Memoria trova un significativo riscontro epigrafico in un'iscrizione efesina databile, su base paleografica, ad età adrianea³⁴¹:

Alla buona sorte:	Ἀγαθῆ τύχη·
I riti sacri del divino Dioniso pantocratore e di Zeus panellenio e di Efesto,	Τὰ ἱερὰ τοῦ παντοκράτ]ορος θεοῦ Διονύσο[υ καὶ Διὸς Πανελλ]ηνίου καὶ Ἡφαίστου,
[...]	[...]
di Memoria Menandro	Μν]εῖα(ς) Μένα[νδρος
di Oblio Alex	Λή]θης Ἄλεξ ³⁴²

Il testo fa riferimento a una cerimonia in onore di Adriano³⁴³, celebrato per l'occasione come giovane Dioniso e accompagnato da un corteo di persone che indossano, secondo la suggestiva interpretazione di Hicks, le maschere degli dei elencati: la lista, infatti, indica a sinistra il nome della divinità in genitivo, a destra il nome dell'individuo che dovrebbe rappresentarla. L'ipotesi più probabile, tuttavia, in considerazione del numero di personaggi eccessivo sia per un dramma sacro sia per una processione, è che il nome preceduto dal genitivo appartenga al sacerdote della relativa divinità³⁴⁴. Nel lungo elenco figurano anche astrazioni personificate, come accade negli inni orfici composti in

³³⁴ Cfr. Detienne 2008, 29-30.

³³⁵ Cfr. Paus. IX 39, 7, 59-60.

³³⁶ Schachter 1994, III 82.

³³⁷ Cfr. Bonnechere 1989, 290.

³³⁸ Cfr. Hom. *Hymn.* IV 429-430 (vd. Ferrari 2007, 124).

³³⁹ Vd. Vernant 1965, 51-94 e Detienne 2008, 45-47.

³⁴⁰ Cfr. Pugliese Carratelli 1990, 428.

³⁴¹ Cfr. Pugliese Carratelli 1990, 425; Bonnechere 2003, 251 nota 5.

³⁴² Hicks 1890, III 2, 600, 1-3; 28-29 = *Die Inschriften von Ephesos* V 1600, 1-3; 28-29, che alla l. 28, tuttavia, integra [Νη]πειδ(ῶν); Vidmann 1969, 300 non integra la lacuna. Il documento trova un interessante parallelo nell'iscrizione bacchica di Torrenova (*IGUR* I 1968, 160, metà del II sec. d. Cr.), incisa sul basamento di una statua di Pompeia Agrippinilla, donna d'alto rango e sacerdotessa di un'associazione dionisiaca (cfr. *EG* IV 183-189).

³⁴³ Cfr. Hicks 1890, 222; Nilsson 1957, 61. Merkelbach 1979, 155 ritiene si tratti di Commodo.

³⁴⁴ Cfr. Festugière 1972, 28-29 nota 2.

Asia Minore intorno al II sec. d. C.³⁴⁵, e Memoria e Oblio sono nominate in successione ma soprattutto in relazione a Dioniso pantocratore. A prescindere dal discusso legame tra dionisismo e orfismo³⁴⁶, l'elenco risulta molto coerente con la cultura arcaizzante di età adrianea.

Più generosa la documentazione epigrafica che testimonia il nesso tra Memoria e i santuari di guarigione, in particolare gli Asclepiei³⁴⁷. Ancora una volta si deve a Pugliese Carratelli³⁴⁸ la giusta collocazione di queste testimonianze nell'alveo sapienziale a cui la medicina greca appartiene. La prima risale al IV sec. a. C. ed è stata rinvenuta nell'Asclepieion del Pireo³⁴⁹:

B	B
[...]	[...]
a Mnemosyne	Μνημο-
in offerta	σύνη
un favo	ἄρεσ[τῆ]-
tre altari	ρα
su cui non	κηρίον ³⁵⁰
si liba vino	νηφάλ[ι]-
	οι τρες
	βωμοί

Si tratta di una legge sacra in cui Μνημοσύνη è indicata come σύνναος θεά di Asclepio. La sua presenza nel santuario potrebbe garantire la persistenza della gratitudine nel malato che ha ottenuto la guarigione³⁵¹, o piuttosto preservare il ricordo del sogno terapeutico a seguito dell'esperienza

³⁴⁵ Cfr. Merkelbach 1979, 156.

³⁴⁶ Cfr. Così 2000, 141-146.

³⁴⁷ Cfr. Eitrem in *RE* s. v. XV 2265 ss.; Wörrle 1969, 177-178 nota 49.

³⁴⁸ Cfr. Pugliese Carratelli 1990, 425-430.

³⁴⁹ *IG II² 4962=LSCG 21.*

³⁵⁰ Μνημοσύνη risulta associata a Ἥλιος nell'offerta di questo sacrificio espiatorio volto a propiziare l'esperienza incubatoria. Eitrem 1948, 173-175 spiega la presenza di Sole e Memoria in un santuario di guarigione richiamando il legame tra il sonno iatromantico e la tradizione dei papiri magici in cui Sole, come *alter Apollo*, è definito φιλομαντόσυνος (*PGM III 134*) e ὄνειροπομπόν (*PGM III 163*), e Sogno Μνήμης τελεσίφρονος υἱὸς μέγιστος (*PGM V 415*). Oltre all'opportuno rinvio al rituale di Lebadea, all'iscrizione del Pireo in questione e al fatto che Asclepio sia figlio di Apollo (cfr. Procl. *Hymn. I 22*), merita una certa attenzione l'appellativo di Μνήμη "τελεσίφρων" che il *TLG* traduce *perficiens quod cogitat* e che il *LSJ* indica come sinonimo di τελεσίνοος, attributo di Μοῖρα in Orph. *Arg. 1311*. La traduzione di Betz 1992², 108 (*who brings full mental powers*), rispetto a quella di *LSJ (working its will)* e di Preisendanz 1973², 195 (*planerfüllend*), in linea con la proposta di *TLG*, insiste sulla pienezza delle facoltà mentali. In effetti, l'una e l'altra traduzione insieme esprimono bene il ruolo di Μνημοσύνη rispetto al sogno iatromantico, e a fronte dell'auspicio di persistenza del ricordo prende chiaramente ancora più senso il legame con l'esercizio della memoria a cui i pitagorici usavano sottoporsi (cfr. Diod. Sic. X fr. 7). In questo senso, il riferimento al Sole potrebbe spiegare l'orientamento est-ovest della sepoltura di Hipponion, nonché il viaggio dell'anima verso le isole dei beati per come è allegoricamente rappresentato nel catino absidale della basilica pitagorica di Porta Maggiore, se è vero che Sole e Luna sono le isole dei beati (cfr. Iambl. *VPyth. 82*).

³⁵¹ Cfr. Gorrini 2015, 140.

incubatoria, come lascerebbero intendere il confronto con il rituale di Trofonio a Lebadea e la menzione della dea in un'iscrizione³⁵² rinvenuta nel tempio di Apollo Maleatas a Epidauro, che pure risale al IV sec. a. C. e che recita: “Μναμοσύνα”. La dedica dell'antico santuario, situato sul monte Cinorzio, al di sopra del bosco sacro³⁵³, evoca nell'epiteto del dio la reminiscenza di una divinità di guarigione, Maleatas per l'appunto, distinto da Apollo, ma da Apollo assorbito a seguito del dilagante successo cultuale di Asclepio³⁵⁴. L'eventualità che l'epiteto rimandi al capo Malea³⁵⁵, all'estrema punta meridionale del Peloponneso, di cui ci parla l'*Inno omerico ad Apollo*³⁵⁶, perché nei pressi del promontorio il dio avrebbe dirottato una nave cretese per trasformarne i marinai nei primi sacerdoti del santuario di Delfi, appare poco convincente³⁵⁷: come spiegare, infatti, la distinzione tra le due divinità proprio nella *lex sacra* del Pireo? Tanto M. Guarducci quanto G. Solimano giungono alla conclusione che Maleatas sia una divinità ctonia e oracolare, l'una³⁵⁸ per l'associazione con le dee Damia e Auxesia nell'Asclepieion di Epidauro e per l'epiteto χρηστήριος³⁵⁹, l'altra per un suggestivo ragionamento sull'etimo che a partire dalla radice *mal*, vale a dire *monte*, identifica il Maleatas con il centauro Chirone³⁶⁰: infatti, se è vero che tutte le testimonianze su questa divinità delle cime dei monti fanno capo alla Laconia³⁶¹, l'identificazione del luogo può sì cadere sul capo Malea, ma in rapporto a Chirone, che si rifugia sul promontorio dopo lo scontro con i Lapiti. Dunque, passando dalle cime della Laconia a quelle del monte Cinorzio, il culto di Maleatas si fonde e confonde con quello di Apollo in ragione della loro comune vocazione iatromantica³⁶²: pare, infatti, che Chirone sia stato il maestro di divinazione di Apollo e di medicina di Asclepio. Tra il santuario di Asclepio e quello di Apollo Maleas l'iscrizione di Epidauro colloca Μναμοσύνα in un contesto eminentemente medico-sapienziale. Non basta. L'osservazione di E. Gorrini³⁶³ sulla presenza di Hermes nell'iscrizione del Pireo, esattamente come nel rituale preparatorio di Lebadea, invita a riflettere su un altro aspetto della questione. Come dio della frontiera, infatti, Hermes segna il passaggio dalla vita alla morte e quindi, in ragione delle osservazioni del medico para-pitagorico Alcmeone sul flusso del sangue³⁶⁴, anche dal sonno, come piccola morte, alla veglia. In questo senso, anche Μνημοσύνη può essere considerata una divinità liminare che opera però non nel senso della transizione, ma

³⁵² IG IV² 303; cfr. Gorrini 2015, 140 nota 17.

³⁵³ Cfr. Paus. II 27, 7.

³⁵⁴ Cfr. Guarducci 1932, 215-217.

³⁵⁵ Cfr. Ferrari 2011, s. v. Malea, capo.

³⁵⁶ Hom. *Hymn.* III 409.

³⁵⁷ Cfr. Solimano 1976, 80-81.

³⁵⁸ Cfr. Guarducci 1932, 218.

³⁵⁹ Cfr. IG IV² 449; 452.

³⁶⁰ Cfr. Solimano 1976, 81-82.

³⁶¹ In particolare, alla regione del Parnone (cfr. da ultimo Melfi 2007, 53).

³⁶² Cfr. Kerényi 2001, 123.

³⁶³ Cfr. Gorrini 2015, 140 e nota 15 per le principali indicazioni bibliografiche sul tema.

³⁶⁴ Cfr. 24 A 18 D-K.

dell'annullamento dei confini, saldando la vita e la morte in quella salvifica circolarità di cui parlano Alcmeone³⁶⁵, Pindaro³⁶⁶ e il viatico oltremondano di Hipponion.

Un'altra importante attestazione della presenza di Μνημοσύνη in un santuario di guarigione è il frammento della *Lex sacra von Hallenstrasse* rinvenuto nell'Asclepieion di Pergamo³⁶⁷:

<p>[...] di queste (<i>scil.</i> focacce) due sulla thymele esterna a Tyche e Mnemosyne, la terza nell'enkoimeterion a Themis. [...] e tutti quelli che hanno offerto tre focacce con nove protuberanze a Themis, a Tyche, a Mnemosyne, una focaccia per ciascuna. [...].</p>	<p>[...] [τουτων με]ν δύο ἐπι τὴν ἔξω θυμέλην Τύχηι καὶ Μνημοσύνηι, [τὸ δὲ τρίτ]ον ἐν τῷ ἐγκοιμητηρίῳ Θέμιδι. [...]³⁶⁸ [...] [...] καὶ οἱ περιθυσάμενοι πάν- [τες πόπα]να τρία ἐννεόμοφαλα Θέμιδι, Τύχηι, Μνημοσύνηι ἐ- [κάστηι πό]πανον. [...].</p>
---	---

Il testo elenca le offerte dovute alle divinità del santuario da parte di chi cerca la guarigione attraverso l'esperienza incubatoria a cui Mnemosyne risulta ancora una volta esplicitamente associata. Lo stesso accade nel complesso termale dell'Asclepieion di Gortys in Arcadia. Reekmans³⁶⁹ pubblica quattro iscrizioni, risalenti al II sec. a. C., che, oltre a confermare il legame tra Mnemosyne e Asclepio, aggiungono una divinità fondamentale per l'esercizio della medicina iatromantica prima e ippocratica poi: si tratta di [Προ]νοίας, facoltà personificata in un contesto di guarigione qui come pure in un'iscrizione di Epidauro d'età imperiale³⁷⁰. L'intelligenza del futuro è chiaramente un'attitudine divina³⁷¹ o comunque legata all'esercizio della mantica, che sempre agli dei fa capo. L'esperienza incubatoria, dunque, richiede il presidio di Μνημοσύνη per il questuante e di Πρόνοια per il medico del tempio, in una sorta di complementarità che con Asclepio dà vita a un triangolo religioso della terapia. Non è forse un caso che il *Prognostico* ippocratico, come ricorda P. Radici Colace³⁷², si apra proprio con queste parole:

³⁶⁵ Cfr. 24 B 2 D-K.

³⁶⁶ Pind. fr. 137 M.

³⁶⁷ Cfr. Wörrle 1969, 167-190; Melfi 2007, 268.

³⁶⁸ *AvP* VIII³ 161, 10-11; 27-29.

³⁶⁹ Cfr. Reekmans 1955, 340-342.

³⁷⁰ Cfr. *IG* IV¹ 558 che rimanda a un'iscrizione di Tera (*IG* XII³ 1350).

³⁷¹ Cfr. Hdt. III 108; Soph. *Oed. C.* 1180; Pl. *Tim.* 44 c (vd. Radici Colace 1993, 195 nota 8).

³⁷² Cfr. Radici Colace 1993, 194.

<p>I. 1. Mi sembra che la cosa migliore per il medico sia praticare la πρόνοια: precognizzando e predicendo, al cospetto dei malati, il presente, il passato e il futuro e integrando quanto i malati tralasciano di dire, egli potrebbe risultare il più credibile nell'interpretare i casi dei pazienti, sicché gli uomini non esiterebbero ad affidarsi a lui per la cura.</p>	<p>I. 1. Τὸν ἰητρὸν δοκέει μοι ἄριστον εἶναι πρόνοιαν ἐπιτηδεύειν· προγινώσκων γὰρ καὶ προλέγων παρὰ τοῖσι νοσέουσι τά τε παρέοντα καὶ τὰ προγεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ὅκόσα τε παραλείπουσιν οἱ ἀσθενέοντες ἐκδιηγούμενος, πιστεύοιτ' ἂν μᾶλλον γινώσκειν τὰ τῶν νοσεόντων πρήγματα, ὥστε τολμᾶν ἐπιτρέπειν τοὺς ἀνθρώπους σφέας ἐωτοὺς τῷ ἰητρῷ.</p>
---	---

Tuttavia, l'interpretazione della studiosa sembra cogliere solo in parte nel segno. È sicuramente vero che l'esegesi galenica, tutta orientata a tradurre la πρόνοια ippocratica nell'esercizio di un laicissimo λογισμός, depaupera il senso dell'esordio solenne del *Prognostico*: se così fosse, infatti il termine equivarrebbe all'umana facoltà della πρόγνωσις³⁷³. È vero pure che l'autore può aver voluto utilizzare intenzionalmente un termine semanticamente carico di un portato sacrale e sapienziale, ma non per fare del suo modello di medico un novello Prometeo che ruba agli dei una scintilla di πρόνοια e ne condivide i benefici con il resto del genere umano³⁷⁴. Più semplicemente Ippocrate, perché è alla sua paternità che con una certa sicurezza si può ascrivere il trattato³⁷⁵, vuole trasmettere ai nuovi affiliati al γένος degli Asclepiadi l'eredità culturale testimoniata dalle due iscrizioni votive dedicate a Πρόνοια all'interno dei santuari di Asclepio. Del resto, equiparare la προμήθεια alla πρόνοια significa ignorare la differenza semantica tra μητις e νοῦς, che indicano rispettivamente la capacità pratica di misurare una situazione per poterla affrontare con astuzia e l'intelligenza delle cose³⁷⁶. Infatti, la πρόνοια di cui parla Ippocrate nel *Prognostico* è un atto conoscitivo complesso che coinvolge passato, presente e futuro, in cui conoscere equivale a riconoscere perché il momento prognostico non può prescindere da quello anamnestico. Molto opportuno, quindi, il richiamo di Jouanna al contesto culturale a cui appartengono Ippocrate e quello che scrive³⁷⁷: anche Platone³⁷⁸, infatti, definisce l'arte della guarigione un esame degli avvenimenti presenti, passati e futuri, ed è la stessa definizione che Omero dà dell'arte mantica dell'indovino Calcante³⁷⁹. In ogni caso, la πρόνοια resta esegesi di segni, anche se di segni diversi.

³⁷³ Cfr. Radici Colace 1993, 195; Jouanna 2013, 82.

³⁷⁴ Cfr. Radici Colace 1993, 196.

³⁷⁵ Cfr. Jouanna 2013, LXXX-LXXXII.

³⁷⁶ Cfr. *DELG* s. v.

³⁷⁷ Cfr. Jouanna 2013, 84.

³⁷⁸ Cfr. Pl. *Lach.* 198 d.

³⁷⁹ Cfr. Hom. *Il.* I 69-70.

II. 3. La psicologia della memoria.

La cultura greca di età arcaica è fondamentalmente orale-aurale. Questa affermazione quasi apodittica trova un riscontro, noto al limite dell'ovvietà, nell'edizione orale dei poemi omerici, affidata alla memoria degli aedi che non a caso invocavano le figlie di Mnemosyne, le muse, prima di intraprendere la loro *performance*³⁸⁰. L'analisi del ruolo di questa divinità nei santuari di guarigione e nella lamina orfica di Hipponion ha dimostrato quanto importante fosse affidarsi alla sua protezione in momenti antropologicamente rilanti dell'esistenza umana. L'associazione tra il testo ipponiate, il fr. 24 B 2 di Alcmeone di Crotone e il fr. 137 M. di Pindaro, proposta da Pugliese Carratelli, rivela la centralità di Mnemosyne tanto nel contesto mistico-culturale quanto in quello medico-sapienziale, che proprio in ragione dell'interpretazione pitagorica della lamina finiscono per sovrapporsi, esattamente come accade nei santuari di guarigione.

Nei suoi puntuali studi sugli aspetti mitici della memoria, J. P. Vernant individua in Mnemosyne la dività che getta un ponte tra presente e passato, permettendo all'aedo di far rivivere ciò che non è più, secondo una modalità simile a quanto accade nel rituale dell'ἔκκλησις, vale a dire dell'evocazione dei morti³⁸¹. Se dunque è Mnemosyne, e in particolare la sua acqua, a consentire l'immortalità, la morte non può che coincidere con Λήθη, cioè con Oblio³⁸². Nel passaggio dal piano cosmologico a quello mistico-escatologico, infatti, l'acqua dell'Oblio simboleggia la morte nel senso dell'impossibilità di accedere all'immortalità: essa induce a dimenticare l'ἀρχή e quindi impedisce quel ricongiungimento circolare tra inizio e fine che permetterebbe all'anima di sfuggire definitivamente alla necessità del divenire³⁸³. Ma se è vero che Platone sottopone la coppia oppositiva Oblio-Memoria a un forte processo di intellettualizzazione³⁸⁴, facendone coincidere il senso con la

³⁸⁰ Si pensi, aldilà delle discusse questioni di autenticità, alla fatica a cui si sottopone l'aedo in *Il*. II per ricordare il lungo catalogo dei contingenti che prenderanno parte alla guerra di Troia (cfr. Snell 1964, 19-21). Una traccia sul ruolo delle Muse come dività di guarigione in Hes. Th. 98-113 (cfr. Maslov 2013, 419).

³⁸¹ Cfr. Vernant 1966², 58-59.

³⁸² Cfr. la Λήθη πεδίων in Theogn. 1216.

³⁸³ Vernant 1966², 62 nota 40, come del resto già Rohde, rimanda opportunamente a Procl. in *Tim.* 42 c.

³⁸⁴ Cfr. Pl. *Resp.* 613 b ss. Un interessante spunto per riflettere sul significato della memoria nella cultura greca viene da Ricoeur 2006, 3-31. Il filosofo fa opportunamente notare come la percezione del ricordo sia solitamente associata alla sfera del soggetto. Nel mondo greco, in particolare nella società arcaica e in parte in quella di età classica, l'io è sempre un io collettivo: L. E. Rossi non mancava mai di sottolineare, ad esempio, quanto l'equivoco soggettivista dell'ermetismo di Quasimodo, avesse viziato la traduzione e l'interpretazione della lirica monodica di fatto sempre legata all'orizzonte assiologico di un gruppo, fosse esso un tiaso o un'eteria. Nel momento in cui il soggetto della memoria diventa collettivo, l'attenzione si sposta, husserlianamente, sull'oggetto della memoria, che in greco si esprime in genitivo: si tratta, di fatto, di un genitivo di provenienza, di origine. Ma il rapporto con questa origine si realizza in due modi che la lingua greca indica con due parole diverse, vale a dire μνήμη e ἀνάμνησις. L'una esprime un'attitudine passiva, un'affezione (πάθος), l'altra una disposizione attiva. Il passaggio dall'una all'altra sposta l'attenzione dall'oggetto della memoria che si impone al soggetto, al soggetto che innesca il meccanismo di recupero della memoria. In sintesi, è possibile tracciare un movimento che dal "che cosa" arriva al "chi" attraverso il "come". Nel suo *excursus*, Ricoeur parte direttamente da Platone, senza considerare le significative premesse in merito alla questione, individuabili proprio nel fondo sapienziale preservato dai rituali iatromantici, dalle lamine orfiche e dalla fisiologia del parapiitagorico Alcmeone. In effetti, sul piano culturale, l'esperienza degli iniziati e dei candidati alla guarigione dei santuari si colloca perfettamente nel solco di una

contrapposizione tra ignoranza e conoscenza, per cui conoscere vuol dire riconoscere e quindi ricordare, è altrettanto vero che l'identità gnoseologica e soteriologica di Mnemosyne si era già perfezionata nei santuari di guarigione e in seno al pitagorismo. In entrambe i casi è necessario risalire a un'antichissima tradizione sciamanistica³⁸⁵ di cui Gernet³⁸⁶ ravvisa le tracce nella definizione empedoclea di spirito rispetto alla sua sede³⁸⁷, cioè i *πραπίδες*³⁸⁸ (diaframma), direttamente connessi alla modulazione del respiro. L'insufflazione del respiro è contestuale alla nascita nella fisiologia pitagorica, per come la descrive Filolao, e trova riscontro nel pensiero orfico³⁸⁹. Nel sonno e al momento della morte l'anima si libera dai legami con il corpo e può entrare in contatto con l'aldilà. E qui entra in gioco la memoria che, in un contesto mistico-sapienziale, permette di ricordare le vite precedenti e quindi di sfuggire alla successione lineare del tempo, ripristinando la perfezione della circolarità, vale a dire del *τέλος* che si ricongiunge all'*ἀρχή*. I pitagorici, per questo, coltivano l'esercizio della memoria esattamente come gli sciamani imparano a regolare la respirazione diaframmatica per procurarsi un sonno che come la morte liberi l'anima dal corpo. Dunque, nei santuari di guarigione e nella lamina orfica il presidio di Mnemosyne deve servire in un caso a supportare l'esperienza incubatoria per consentire la diagnosi iatromantica, nell'altro a conseguire l'immortalità attraverso il ricongiungimento di inizio e fine. Del resto, la memoria delle forme in cui l'anima ha dovuto reincarnarsi è il segno di una continuità ontologica tra l'individuo e il cosmo, e quindi tra l'essere e la natura³⁹⁰, che legittima la chiave interpretativa del simile col simile: la stessa circolarità che scaturisce dalla sovrapposizione tra *τέλος* e *ἀρχή* riproduce la circolarità dei moti

interpretazione passiva della memoria che, come nell'invocazione dei poeti alle Muse, si oggettiva in una forza esterna personificata: l'acqua e il trono di Μνημοσύνη a Lebadea e a Hipponion sono la via per recuperare l'integrità originaria dell'essere individuale (Burkert). Si tratta di un dono sapienziale che permette a iniziati e pellegrini di attingere la verità secondo l'equivalenza Μνήμη-Ἀλήθεια. Il pitagorismo, a partire dalla sua adesione al modello culturale orfico, intraprende il passaggio verso la disposizione attiva della memoria, imponendone ai suoi adepti l'esercizio quotidiano. Del resto la pratica iatromantica dei sacerdoti che interrogano il malato dopo l'esperienza incubatoria, perché ricordi il sogno inviato dal dio, è già una sorta di attivazione anamnestic rispetto alla fase passiva del sonno. La riflessione fisiologica si colloca sulla stessa linea: la percezione sensoriale in Alcmeone è attivamente organizzata in *σύνεσις* dal cervello che ne serba memoria, permettendo la costituzione dell'*ἐπιστήμη* (il nesso tra percezione, memoria e conoscenza è presente per altro anche in Parmenide che incentrando le sue considerazioni sulla coppia oppositiva caldo-freddo e quindi veglia-sonno=vita-morte ci riporta ai santuari di guarigione e alla lamina ipponiate). Platone non fa altro che riproporre e formalizzare la sintesi dei due approcci, come emerge chiaramente dalla similitudine della cera (cfr. Pl. *Theaet.* 191 d-e, dove la cera è definita *δῶρον Μνημοσύνης* esattamente come il *vademecum* salvifico della lamina di Cecilia Secundina). La differenza fondamentale rispetto ad Aristotele sta nella temporalizzazione della memoria: secondo lo Stagirita, infatti, il tempo accomuna la *μνήμη* intesa come *πάθος* all'*ἀνάμνησις* che ripercorre l'intervallo di tempo compreso tra l'impressione iniziale e il suo ritorno (cfr. Ricoeur 2006, 18). In questo senso, si spiega perché in Aristot. *Probl.* XVII (vd. *infra*) sia citato il fr. 24 B 2 di Alcmeone di Crotone sull'impossibilità degli uomini di ricongiungere l'inizio con la fine: se infatti la memoria, che permetterebbe di farlo, è concepita come un cerchio essa risulterebbe a-temporale, perché nel cerchio è impossibile distinguere un prima e un poi.

³⁸⁵ Cfr. Vernant 1966², 66.

³⁸⁶ Gernet 1945, 8.

³⁸⁷ Cfr. Emp. *Pur.* 31 B 129 D-K.

³⁸⁸ Cfr. *DELG* s. v.; Onians 2006, 29-30.

³⁸⁹ Cfr. Aristot. *De anima* A 5, 410 b 28 (cfr. Guthrie 1935, 94-95).

³⁹⁰ Cfr. Vernant 1966², 73.

celesti e conferma l'origine astrale dell'anima, come si evince dal testo delle lamine orfiche e dall'iconografia della brocchetta di Ripacandida³⁹¹. L'enigmatico fr. 24 B 2 del medico Alcmeone di Crotona raccoglie, per tramite del pitagorismo, questa complessa eredità sciamanistica che passa attraverso l'esperienza sapienziale del pitagorismo e l'iniziazione culturale dell'orfismo, ma che di fatto risale a una più antica fisiologia del respiro.

Le vie che permettono di ricongiungere inizio e fine sono quindi due, quella mistico-iniziatica e quella sapienziale, ma tutte e due passano per Mnemosyne. La circolarità che essa consente, piegando la linea del tempo, è un concetto indubbiamente centrale nella meditazione presocratica. D. Drivet rileva, infatti, come esso ricorra anche in Eraclito:

Nel circolo principio e fine fanno uno ³⁹² .	Ἐυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου [περιφερείας] ³⁹³ .
---	--

Drivet associa anche il frammento eracliteo al 24 B 2 D-K di Alcmeone di Crotona:

Gli uomini, dice Alcmeone, muoiono per questo, perché non sono in grado di ricongiungere l'inizio alla fine.	Τοὺς ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι ³⁹⁴ .
--	--

Il rimando è più produttivo di quanto apparentemente possa sembrare. Innanzi tutto, è opportuno legare a 22 B 103 D-K anche un altro riferimento che A. Olivieri individua in Aristot. *Phys.* VIII 8, 264 b 27 e che M. Timpanaro Cardini integra rispetto alla silloge di D-K nella sua edizione dei pitagorici antichi, considerandolo più vicino al senso del frammento alcmeonico:

[scil. nel semicerchio] infatti la fine non si connette al principio. Quello del cerchio sì, invece, ed è l'unico che possa dirsi compiuto.	[...] οὐ γὰρ συνάπτει τῇ ἀρχῇ τὸ πέρας. Ἡ δὲ τοῦ κύκλου συνάπτει, καὶ ἔστι μόνη τέλειος.
---	--

Vale la pena di riportare il passo in una versione più estesa rispetto alla scelta di Timpanaro Cardini perché rispetto all'interpretazione di Olivieri esso indirizza l'esegesi di 24 B 2 D-K nel senso della

³⁹¹ Cfr. Tagliente 2002.

³⁹² Traduz. di C. Diano.

³⁹³ 22 B 103 D-K. Mi allineo per il testo all'edizione di Fronterotta 2013 che rimanda a sua volta a Marcovich 1978 per l'espunzione di περιφερείας, considerato integrazione porfiriana perché ignoto prima di Aristotele. In realtà il termine risulta attestato in Ermippo (fr. 4 Kock): sulla questione cfr. Diano-Serra 1980, 139-140.

³⁹⁴ Cfr. Aristot. *Probl.* XVII 3, 916 a 33.

circonferenza piuttosto che in quello della retta. Nel contesto di trasmissione del frammento, infatti, Aristotele ragiona sui termini “anteriore” e “posteriore”, che nella *Metafisica*³⁹⁵ erano stati definiti rispetto al luogo, al tempo, al movimento, alla potenza e all’ordine³⁹⁶. Il discorso si sposta subito sull’accezione temporale, che non rappresenta un problema se si ragiona in senso lineare in quanto, una volta individuato un termine mediano, è facile definire “anteriore” e “posteriore” rispetto a spazio e tempo; le cose si complicano per gli andamenti circolari perché in questo caso l’inizio si sovrappone alla fine annullando la possibilità di stabilire un prima e un poi: ogni punto di una circonferenza, infatti, può essere allo stesso tempo inizio e fine. Il movimento circolare è proprio dei corpi celesti e li rende, per quanto detto, eterni e incorruttibili. S. G. Seminara³⁹⁷ è giustamente convinto che l’autore del problema voglia negare la ciclicità delle vicende umane adducendo il frammento alcmeonico a sostegno della sua tesi. In effetti, la convinzione dell’immortalità individuale, rispetto alla quale si ritiene invece verosimile un’eternità per specie, è considerata addirittura una sorta di dabbenaggine (εὔηθες). L’esistenza umana può essere pensata solo in termini lineari, con un inizio e una fine, proprio perché gli uomini non sono in grado di annullare la distinzione tra il prima e il poi. Ora, l’uso delle parole di Alcmeone nel problema aristotelico non ci dice nulla sul senso effettivo del testo del crotoniate. Che egli conservasse un certo margine di autonomia intellettuale rispetto alla scuola pitagorica da cui risulta comunque influenzato, come puntualizza Seminara, non impedisce tuttavia di collocare il frammento in un alveo concettuale sicuramente più adeguato rispetto al contesto citazionale che se ne serve³⁹⁸.

Una possibilità esegetica³⁹⁹ viene proprio dal fr. eracliteo 22 B 103 D-K. Esso è citato da Porfirio nel commento a *Il. XIV* 200. Si parla dei confini della terra che della terra sono a un tempo inizio e fine, perché in un cerchio ogni punto è inizio e fine. Nella citazione porfiriana di Eraclito, Drivet richiama l’attenzione sulla parola ζυρόν che, come suggerisce G. Colli, deve essere sempre intesa in

³⁹⁵ Cfr. Aristot. *Metaph.* 1018 b 9-29.

³⁹⁶ Cfr. Seminara 2011, 165-166.

³⁹⁷ Cfr. Seminara 2011, 172-173.

³⁹⁸ Cfr. Mondolfo 1956, 63.

³⁹⁹ Per le altre, spesso bizzarre, cfr. Zeller-Mondolfo 1967, 617 nota 4. Le uniche che valga la pena considerare sono quelle di Rostagni 1924, 96-99, e Olivieri 1931, 115-118. L’uno associa il percorso della vita al cammino sul profilo di un colle: se si immagina il tracciato esistenziale come un percorso dal punto di partenza all’ἀκμή fino a un foscoliano declivio, il frammento alcmeonico può essere inteso solo nel senso dell’arco di cerchio in cui, come gli estremi di un colle, non è possibile congiungere inizio e fine. Olivieri, invece, dopo aver richiamato l’attenzione sulle lamine di Turi (quella di Hipponion è stata rinvenuta molti anni dopo) e aver inteso il premio mistico dell’anima che si presenta purificata al cospetto di Persefone come la liberazione dal ciclo terreno delle reincarnazioni, insiste sulla natura lineare dell’esistenza umana. A questo dunque farebbe riferimento Alcmeone nel fr. 24 B 2 D-K. Ma il crotoniate allude di fatto a un’incapacità dell’uomo in generale di ricongiungere gli estremi A (nascita) e B (morte) della retta di Olivieri. Il percorso mistico-sapienziale in realtà consente la consapevolizzazione di questa identità (A=B) e curva la retta dell’esistenza individuale nell’eternità del cerchio: questo permette al sapiente o al μύστης di svincolarsi dal ciclo più ampio della specie in cui l’uomo continua a nascere e a morire. La sapienza iatromantica di Apollo, infatti, tende l’arco della vita fino a farne toccare gli estremi di modo che βίος e βίός (ἔργον δὲ θάνατος) finiscano per essere la stessa cosa (cfr. Heracl. 22 B 48 D-K): non a caso il dio della medicina fa nascere il figlio Asclepio dal corpo morto di Coronide (cfr. Pind. *Pyth.* III 72-79; Ovid. *Met.* II 626-632).

forma sostantivata in ragione di 22 B 2 D-K. La capacità di cogliere la coincidenza è in effetti l'approdo di un processo conoscitivo: non a caso gli insipienti sono definiti in 22 B 1 ἀξύνετοι, vale a dire incapaci di cogliere il nesso⁴⁰⁰. Che l'atto cognitivo per eccellenza sia espresso dalla sostantivazione di ξυνός lo si evince dal suo legame funzionale con il termine νόος, come emerge dal giochino allitterante e paretimologico di ξὺν νόῳ con τῷ ξυνῶ in 22 B 114, in perfetta armonia con il ruolo assegnato alla σύνεσις nella fisiologia alcmeonica della conoscenza⁴⁰¹.

A questo punto il cerchio, in cui ogni punto è inizio e fine, esprime a un tempo l'eternità, l'incorruttibilità e la perfezione della conoscenza. E questa prodigiosa ciclicità che caratterizza il movimento e la natura dei corpi celesti⁴⁰² può essere attinta dall'uomo anche a livello individuale attraverso l'iniziazione culturale dell'orfismo o attraverso il percorso sapienziale del pitagorismo, perché nell'uno e nell'altro caso Mnemosyne salda ἀρχή e τέλος permettendo all'anima di recuperare la sua origine astrale attraverso il ricordo delle vite precedenti⁴⁰³ o attraverso la comprensione della *coincidentia oppositorum*⁴⁰⁴, che poi è la stessa cosa. In questo contesto va dunque collocato il fr. 24 B 2 di Alcmeone, come in parte rileva Flashar⁴⁰⁵: il testo del medico parapitagorico, infatti, lascerebbe intendere non che agli uomini è preclusa l'eternità del cerchio, ma che è l'esistenza corporea a impedire loro di attingere alla perfezione ciclica del cielo. Ecco perché, nelle lamine orfiche, l'anima dopo la morte ribadisce la sua discendenza dal cielo stellato.

Anche nell'esperienza incubatoria dei santuari di guarigione, l'anima, svincolata dal corpo come accade dopo la morte, può attingere a questo più alto livello sapienziale e affidarne l'interpretazione ai sacerdoti⁴⁰⁶, perché si tratta di una sapienza divina: già nel termine σοφός, del resto, l'inizio coincide con la fine⁴⁰⁷. Questa eredità del pensiero eracliteo⁴⁰⁸ e della medicina templare persiste in alcuni trattati del CH⁴⁰⁹. L'esordio del *De locis in homine*, ad esempio, paragona il corpo dell'uomo a un cerchio proprio perché ogni punto è inizio e fine⁴¹⁰ e in ogni punto è quindi ravvisabile l'origine della malattia⁴¹¹. La stessa modalità circolatoria, che impedisce di individuare inizio e fine, vale per la rete di vasi che riversano nel corpo πεῦμα, ῥεῦμα e κίνησις⁴¹², nonché per il nutrimento che

⁴⁰⁰ Cfr. 22 B 2 D-K; 22 B 34 D-K.

⁴⁰¹ Cfr. 24 B 1a D-K; *supra* I. 2.

⁴⁰² Cfr. De Romilly 1975, 141 secondo cui l'uomo greco riconduce necessariamente l'idea di cerchio e di rotazione al dominio del cielo; vd. da ultimo Drivet 2010, 12-28.

⁴⁰³ Cfr. Olivieri 1931, 116 limitatamente alle lamine di Turi.

⁴⁰⁴ Cfr. *supra* I. 3.

⁴⁰⁵ Cfr. Flashar 1983, 590.

⁴⁰⁶ A proposito degli ἀξύνετοι Eraclito afferma che essi dimenticano (ἐπιλανθάνονται) quanto fanno dormendo (cfr. 22 B 1 D-K).

⁴⁰⁷ Cfr. Drivet 2010, 15.

⁴⁰⁸ Cfr. Joly 1960, 65.

⁴⁰⁹ Cfr. Mondolfo-Tarán 1972, 226-230; Marcovich 1978, 123-124.

⁴¹⁰ Cfr. CH *De victu* I 19 (VI p. 492 L.).

⁴¹¹ Cfr. Olivieri 1931, 118.

⁴¹² Cfr. CH *De oss. nat.* 11 (IX p. 182 L.).

dall'interno muove fino ai capelli e alle unghie e di qui di nuovo all'interno⁴¹³. Se dunque la circolarità governa anche la struttura del corpo e con essa le funzioni organiche⁴¹⁴, le parole di Alcmeone 24 B 2 D-K acquistano un senso anche rispetto alla sua professione di medico.

⁴¹³ Cfr. CH *De nutr.* 22 (IX p. 106, 3 L.).

⁴¹⁴ Cfr. Mondolfo-Tarán 1972, 230.

III. Purificazione

Premessa

Nel III libro delle sue *Storie* Erodoto⁴¹⁵ annovera accanto a Crotone anche la città di Cirene come sede di un'importante scuola medica. Tuttavia, se è già difficile tracciare un profilo del cenacolo crotoniate, per Cirene sembra persino inutile tentare: infatti, le uniche tracce individuabili sono un rilievo a tema iatrico, databile al V sec. a. C., e un'iscrizione⁴¹⁶ più tarda in cui i Tolomei concedono ai medici l'esenzione dai pubblici uffici⁴¹⁷. Eppure, il persistente rapporto tra tradizione culturale e medicina, in ragione della loro comune matrice sapienziale, permette di individuare, anche in un contesto così sfuggente, specifiche competenze mediche. Il nodo antropologico-culturale attorno a cui si polarizzano interessi religiosi e medici è la purificazione dal μῖασμα. Nella *Lex cathartica* di Cirene, infatti, è possibile individuare una serie di prescrizioni rispetto alla contaminazione da aborto che presuppongono una specifica conoscenza embriologica delle fasi di formazione del feto. Il rigore e la puntigliosità delle indicazioni catartiche unita alla precisione aritmologica rispetto alla contaminazione da aborto sembrano evocare una certa ascendenza pitagorica, per altro in perfetta armonia con le restrizioni imposte al medico di formazione asclepiadea nel *Giuramento* di Ippocrate.

III. 1. Il pitagorismo medico tra Crotone e Cirene: la valenza culturale e iatrica della coppia oppositiva κάθαρσις-μῖασμα.

Crotone e Cirene presentano una significativa serie di caratteristiche in comune. Innanzi tutto l'atto fondativo delle due colonie. In entrambe i casi si tratta di fondazioni di matrice delfica in cui l'oracolo spontaneamente rivela all' 'ecista per caso' la sua missione: infatti, tanto Miscello quanto Batto si erano recati a Delfi per ragioni private. Di questo spontaneismo oracolare fanno fede l'espressione utilizzata da Pindaro per Crotone e il vb. della stele dei fondatori di Cirene (l. 24: ἀντομάτιζε). Nei due racconti si percepisce con forza il ruolo centrale di Apollo che è il secondo elemento significativo condiviso dalle due colonie. L'apollinismo crotoniate è verosimilmente piuttosto antico, ma riceve una sorta di spinta propulsiva in concomitanza con l'arrivo di Pitagora a

⁴¹⁵ Cfr. Hdt. III 131, 3.

⁴¹⁶ Cfr. *SEG* IX 2.

⁴¹⁷ Cfr. Sherwin-White 1978, 256 nota 2.

Crotone. Nel suo primo incontro con gli abitanti della colonia, infatti, il sapiente ricorda ai Crotoniati l'importanza del ruolo di Apollo nella fondazione:

<p>[...] nella fondazione della città dei Crotoniati Apollo aveva preannunciato alla guida della colonizzazione che gli avrebbe concesso una discendenza⁴¹⁸, qualora conducesse la spedizione coloniale verso l'Italia. [...].</p>	<p>[...] ἐν τῷ κατοικισθῆναι τὴν πόλιν τῶν Κροτωνιατῶν ἐπαγγείλασθαι τὸν Ἀπόλλωνα τῷ ἡγεμόνι τοῦ οἰκισμοῦ δώσειν γενεάν, ἐὰν ἀγάγη τὴν εἰς Ἰταλίαν ἀποικίαν. [...].</p>
---	---

In sostanza, Pitagora, con la sua dottrina, accentua l'importanza delle tre declinazioni più note del dio, vale a dire quella Iperborea, con cui spesso lui stesso è identificato, quella Pitica, già radicata nella colonia che sceglie non a caso il tripode come simbolo, e quella Delia. Tra le tre risulta particolarmente significativa l'ultima in quanto Pitagora si professa devoto ad Apollo Γενέτωρ, il cui culto prevedeva il sacrificio incruento e di conseguenza il rifiuto della dieta carnea⁴¹⁹. A Cirene, il culto di Apollo è il culto civico per eccellenza e, considerando come l'oracolo di Delfi intervenga direttamente nella fondazione, si tratta di Apollo Archegeta.

La sequenza delle prerogative attribuite al dio in Pindaro e in Callimaco è la stessa, segno che entrambe fanno riferimento a un modello innologico tradizionale. Ma soprattutto i due testi privilegiano il ruolo di guaritore di Apollo. Il terzo elemento in comune tra le due colonie, dunque, è la naturale conseguenza degli altri due: se è vero infatti che Apollo⁴²⁰ βαρειᾶν νόσων / ἀκέσματ' ἄνδρεςσι καὶ γυναῖξι νέμει e che ἐκ δέ νυ Φοίβου / ἱητροὶ δεδάσιν ἀνάβλησιν θανάτοιο è inevitabile che nell'una e nell'altra colonia si sviluppasse quella tradizione medica di prestigio di cui parla Erodoto. Nel caso di Crotone l'atletismo e la vocazione bellicistica, che caratterizzano l'orizzonte assiologico dell'oligarchia al governo, orientano l'arte del dio verso la medicina sportiva⁴²¹; a Cirene, la forte componente culturale espressa nella *Lex cathartica* fa emergere competenze mediche proprio in relazione alle purificazioni da aborto. In tutti e due i casi, tuttavia, la componente sapienziale del pitagorismo sembra operare in modo più o meno esplicito.

⁴¹⁸ Al di là del valore culturale dell'auspicio, l'augurio di una discendenza ha un significato molto forte in termini di politica demografica coloniale, considerando la costante esposizione delle πόλεις al rischio dell'ὀλιγανθρωπία.

⁴¹⁹ Cfr. Detienne 1998, 38; 175.

⁴²⁰ Tanto a Crotone quanto a Cirene Apollo non è soppiantato da Asclepio nel patrocinio della guarigione, come invece accade tendenzialmente nel resto del mondo greco, forse proprio per il suo ruolo determinante nella fondazione delle due colonie. A Crotone, dove non sembra possibile individuare tracce certe di un culto di Asclepio (cfr. Maddoli 1984, 331), decisivo deve essere stato il contributo di Pitagora. A Cirene il teonimo Ἀσκληπιός compare soltanto in un'iscrizione del IV sec. a. (SEG IX 74) e in due iscrizioni del II sec. d. C (SEG XXVI 1818; IX 770), come puntualmente rileva Dobias-Lalou 2000, 219.

⁴²¹ Cfr. Capparelli 1944, 213-214; Punzo 2004, 148; 150-151 per le vittorie riportate nei giochi panellenici dagli atleti di Crotone; Marasco 2008, 12-13.

La κάθαρσις, in generale, costituisce il nodo antropologico che salda la tradizione culturale a quella medica. Se è vero, infatti, che l'accesso al τέμενος implica l'incontro tra l'uomo e la divinità, l'uno deve evitare che l'altro percepisca l'identità biologica. Essa si sostanzia in tre realtà archetipiche che afferiscono alla sfera della sessualità, della nascita e della morte, tre momenti in cui la vita si esprime nella sua imperfetta linearità e si contrappone alla circolarità dell'esistenza divina. La κάθαρσις, naturale o indotta che sia, ristabilisce l'equilibrio dinamico del corpo, inteso come sistema, in una dimensione agonale che nella competizione tra i fluidi riflette il carattere della società greca. In Alcmeone di Crotona le forze fisiologiche in campo coincidono con un'empirica sequenza di coppie oppostive di ispirazione pitagorica, ma il principio resta lo stesso, vale a dire l'ἰσονομία τῶν δυνάμεων, dove νόμος è parola chiave dell'equilibrio del corpo come lo è dell'anima rispetto all'azione psicagogica dell'ἔθος musicale. La κάθαρσις consente, dunque, tanto il recupero di una transitoria purità culturale, quanto un'irenica azione guaritrice sulla guerra delle forze corporee. In questo senso, se il μίασμα è il segno dello squilibrio biologico tra l'uomo e il dio, miasmatica è anche la malattia. E difatti, frequenti nel discorso mitologico sono i casi di stati patologici che scaturiscono da contaminazione, uno per tutti la peste di Tebe come conseguenza del parricidio e dell'incesto di Edipo. Non sorprende, perciò, che la competenza della guarigione sia una competenza sacerdotale⁴²².

Del resto, F. Hoessly rileva molto opportunamente la quasi totale sovrapposibilità semantica tra l'uso del vb. καθαίρω in ambito extra-medico e in ambito medico, nonché lo stesso uso sintattico, con l'accusativo della cosa purificata e l'accusativo della cosa che attraverso la purificazione è stata rimossa, tanto in Omero quanto nel CH. Di qui all'osmosi tra il linguaggio sacrale e quello medico il passo è piuttosto breve. Il campo semantico che fa capo al vb. μιάω, ad esempio, ricorre tanto nell'*Edipo re* quanto nel CH⁴²³ in un trattato verisimilmente ippocrateo, risalente all'ultimo quarto del V sec. a. C., vale a dire il Περὶ φύσεως⁴²⁴. In particolare, il testo sofocleo lascia intendere una profonda identità semantica tra il livello culturale e quello medico⁴²⁵:

<p>[...] Febo signore ci ordina chiaramente di cacciare il contagio dalla regione, alimentato in questa terra, e di non accrescerlo in modo irrimediabile.</p>	<p>[...] ἄνωγεν ἡμᾶς Φοῖβος ἐμφανῶς ἄναξ μίασμα χώρας, ὡς τεθραμμένον χθονὶ ἐν τῆδ', ἐλαύνειν μηδ' ἀνήκεστον τρέφειν.</p>
---	--

⁴²² Filottete viene abbandonato dai compagni nell'isola di Lemno perché venisse curato dai sacerdoti-medici del luogo esperti, tra le altre competenze, nella cura dei morsi dei serpenti d'acqua (cfr. Philostr. *Heroic.* XXVIII 5-6).

⁴²³ Cfr. Hoessly 2001, 274-275.

⁴²⁴ Cfr. CH 5, 1=VI 96 L.

⁴²⁵ Cfr. Soph. *Oed. Tyr.* 96-98.

Ma l'intersezione si manifesta in modo significativo anche nei rituali di purificazione connessi all'esperienza incubatoria e alla iatromantica. Il pitagorismo costituisce il tramite culturale e sapienziale che permette l'equazione “[...] Reines als Symbol für Gesundheit, Unreines als Symbol für Krankheit”⁴²⁶. La condizione dell'anima durante il sonno, paragonabile in tutto a una piccola morte, come lascia già intendere la riflessione alcmeonica sul flusso del sangue⁴²⁷, è tale per cui essa, non dovendo presiedere alle funzioni percettive del corpo e liberandosi dei suoi confini costrittivi, può attingere a un livello conoscitivo più vasto e più alto. La iatromantica, pertanto, ha un'efficacia direttamente proporzionale all'intensità gnoseologica dell'esperienza incubatoria:

Chi dunque sa interpretare correttamente queste cose, conosce gran parte della scienza.	Ὅστις οὖν ἐπίσταται κρίνειν ταῦτα ὀρθῶς μέγα μέρος ἐπίσταται σοφίης. ⁴²⁸
---	---

L'autore di *Regimen*, in effetti, offre molti spunti per una riflessione sulla persistenza dell'interazione tra livello culturale e approccio medico. Il lavoro di F. Hoessly, in questo senso, si rivela fondamentale tanto sul versante più propriamente legato all'arte della guarigione⁴²⁹ quanto su quello mistico⁴³⁰. Sembra tuttavia possibile forzare le fonti a un dialogo più serrato tra di loro, proprio a partire dalla sciamanistica e pitagorica concezione dell'anima che esse condividono.

Il confronto tra il testo di *Regimen* IV e la lamina ipponiate, supportato dall'iconografia della brocchetta di Ripacandida e del catino absidale della basilica ipogea di Porta Maggiore, permette la ricostruzione di un contesto culturale coerente, tenuto insieme proprio dal collante del pitagorismo. Innanzi tutto ad accomunare il trattato ippocratico con la lamina orfica e pitagorica è la cronologia: entrambe i testi sono datati, infatti, tra la fine del V e gli inizi del IV sec. a. C.⁴³¹ e condividono, quindi, la medesima temperie culturale. Tutti e due i testi sono legati all'istanza catartica, in un caso per ristabilire l'equilibrio umorale, nell'altro perché l'anima, che ha verosimilmente seguito in vita, come μύστης, i principî del βίος ὀρφικός e πυθαγόρειος, sfugge al ciclo della metensomatosi grazie alla possibilità di bere l'acqua di Mnemosyne. Inoltre, l'oro su cui sono incisi i testi delle lamine evoca l'incorruttibilità e la purezza degli dei e quindi l'auspicio dell'iniziato a un'esistenza sottratta al transeunte. D'altro canto, nella simbologia pitagorica l'oro è strettamente legato alle pratiche di purificazione, se è vero che all'involontario spargimento di sangue in un luogo sacro si poteva porre

⁴²⁶ Cfr. Hoessly 2001, 300.

⁴²⁷ Cfr. 24 A 18 D-K.

⁴²⁸ Questa è la chiusura solenne di *Regimen* IV 86, 2.

⁴²⁹ Cfr. Hoessly 2001, 298-309.

⁴³⁰ Cfr. Hoessly 2007, 67-82.

⁴³¹ Per la cronologia di *Regimen* cfr. Joly 1967, XIV-XVI.

rimedio con l'oro, inteso come misura del valore di tutte le cose per la sua preziosità e bellezza⁴³². Ancora, i due testi condividono, nell'interazione di ascendenza ionica tra microcosmo e macrocosmo⁴³³, un approccio individualizzato alla salvezza, che si tratti di quella del corpo o di quella dell'anima. Infatti, la continuità tra la natura dell'uomo e quella del cosmo, che il pitagorismo individua nella chiave unificante della tensione limitante-illimitato, sembra giustificare tanto il parallelismo uranio di *Regimen*, quanto la rivendicazione dell'origine astrale dell'anima nella lamina ipponiate. Significativa la pressoché coeva iconografia della coppetta di Ripacandida, databile tra la seconda metà del VI e la prima metà del V sec. a. C., rinvenuta come a Hipponion, in una sepoltura femminile, e che ripropone il tema del cielo stellato in associazione alla rappresentazione di un rituale funebre: essa conferma la diffusione delle dottrine pitagoriche tra i βασιλεῖς e i δυνάσται locali⁴³⁴. Neppure casuale appare il parallelo tra salute e movimento verso est degli astri in sogno⁴³⁵, che ricorda l'orientamento verso est della sepoltura di Hipponion. Ora, la casistica relativa all'interpretazione dei sogni e alla loro ricaduta in termini di prescrizione terapeutica è piuttosto ampia e abbraccia contenuti onirici che vanno ben al di là dell'orizzonte celeste⁴³⁶: l'anima, infatti, è anche figlia della Terra, oltre che del Cielo stellato. L'elemento costante sta nell'individuazione di un repertorio simbolico del sogno di chiara ispirazione pitagorica⁴³⁷ in cui l'attività diagnostica del medico sembra coincidere con la iatromantica templare. E del resto, come rileva opportunamente Hoessly⁴³⁸, la catarsi, in tutti e due i casi, agisce nel senso dell'eliminazione della componente miasmatica, proprio perché il μῦσμα finisce per coincidere con il νόσος. Costante l'insistenza sul rapporto tra sogno e regime alimentare, per cui la κάθαρσις medica si risolve nella prescrizione di particolari regimi dietetici⁴³⁹, di digiuni o emetici, di esercizi fisici⁴⁴⁰, secondo le indicazioni che l'anima ha raccolto dagli dei durante l'esperienza incubatoria. Il processo di distinzione tra ἰατρομάντις e ἰατρός è dunque molto più fluido di quanto si possa credere perché una è la matrice da cui si definisce l'opposizione κάθαρσις-μῦσμα.

⁴³² Cfr. Iambl. *VPyth.* 153; Hoessly 2007, 67-68; Mele 2014, 282. Non a caso Pind. *Ol.* I 1-4 lo colloca immediatamente dopo l'acqua (cfr. Bernabé 2014, 306).

⁴³³ Cfr. Hoessly 2001, 301.

⁴³⁴ Cfr. Tagliente 1999, 413-414.

⁴³⁵ Cfr. *Regimen* IV 10.

⁴³⁶ Anche se l'autore sembra dedicare molto più spazio ai sogni d'origine celeste. Il confronto con la lamina ipponiate confermerebbe la generale convinzione di un'origine pitagorica della dietetica (cfr. Joly 1967, XI-XII).

⁴³⁷ Cfr. Carcopino 1927 per l'interpretazione dell'iconografia simbolica degli stucchi sul catino absidale.

⁴³⁸ Cfr. Hoessly 2001, 309.

⁴³⁹ Di qui la centralità della dietetica nella medicina pitagorica e la sua evidente ascendenza psichica.

⁴⁴⁰ Cfr. Aristox. fr. 23, che sembra orientato nel senso di Pl. *Soph.* 227 c; vd. anche Iambl. *VPyth.* 110.

III. 2. La contaminazione da aborto⁴⁴¹.

Nella sua *Vita pitagorica* Giamblico, parlando del discorso rivolto alle donne nel tempio di Era a Crotona, ricorda come una delle prime disposizioni del sapiente fosse proprio relativa a questioni di purità rituale⁴⁴²:

[...] che la donna che ha avuto rapporti con il marito può accostarsi il giorno stesso ai riti sacri, assolutamente non può colei che ne ha avuti di sconvenienti. [...].	[...] ὡς ἀπὸ μὲν τοῦ συνοικοῦντος ἀνδρὸς ὅσιον ἐστὶν ἀθήμερον προσιέναι τοῖς ἱεροῖς, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ προσήκοντος οὐδέποτε. [...].
---	---

Le donne, nella cultura greca, soprattutto in età arcaica, sono “both exceptionally susceptible of impurity and exceptionally capable of impurity”⁴⁴³. H. von Staden⁴⁴⁴ individua una stringente affinità tra la κάθαρσις rituale delle leggi sacre e la κάθαρσις medica di cui parla il CH. Rispetto al parto, le due nozioni sembrano addirittura sovrapporsi. In questo caso, infatti, i livelli di contaminazione sono due, quello religioso e quello fisico legato alla necessità della purificazione lochiale⁴⁴⁵. Persino le donne che aiutano durante il parto sono suscettibili di contaminazione. L’aborto rappresenta quindi un doppio livello di contaminazione, perché al parto aggiunge il contatto miasmatico con la morte in rapporto ai tempi di formazione del feto. Il CH, per altro, prescrive la κάθαρσις a seguito di aborto spontaneo⁴⁴⁶. Dunque, l’indagine storico-linguistica sull’uso del lessico abortivo nelle leggi sacre, in particolare in quelle di Cirene e Cos, può evidenziare una forte linea di continuità tra la tradizione culturale e sapienziale e quella propriamente medica.

Μίασμα è il *nomen rei actae* derivato del vb. μιαίνω che vuol dire *impregnare, tingere*, e indica generalmente la contaminazione da sangue versato⁴⁴⁷. Chantraine ne esemplifica il senso citando Eur. *Hipp.* 317 ed Eur. *Al.* 22: nel primo caso il termine è utilizzato in opposizione all’aggettivo ἀγνός che ha assunto con il tempo il significato di *puro* perché non impregnato di sangue⁴⁴⁸. Ed in effetti in Eur. *Hipp.* 317, in un verso di limpida struttura oppositiva, Fedra definisce pure le sue mani, contaminata la mente, ma soprattutto, nel verso precedente, la nutrice chiede se quelle mani siano pure da sangue:

⁴⁴¹ Il paragrafo è stato parzialmente pubblicato in «MedSec» 28, 1 (2016), 19-38.

⁴⁴² Cfr. Iambl. *VPyth.* XI 55.

⁴⁴³ Cfr. von Staden 2007, 46.

⁴⁴⁴ Cfr. von Staden 2007, 48-49.

⁴⁴⁵ Cfr. CH *De nat. puer.* XVIII 4.

⁴⁴⁶ Cfr. CH *Mul.* I 47; *Nat. Mul.* 109.

⁴⁴⁷ Cfr. *DELG* s. v. μιαίνω.

⁴⁴⁸ Cfr. *DELG* s. v. ἄζομαι, dove Chantraine ricorda la distinzione tucididea tra ἀγνὰ θύματα, sacrifici incruenti, e ἱερεῖα (Thuc. I 126). Per una riflessione più ampia sulle oscillazioni semantiche di ἀγνός cfr. Ferrari 1940, 33-53.

figlia mia, rechi mani pure di sangue?

ἀγνάς μὲν, ὃ παῖ, χεῖρας αἵματος φορεῖς;

Già solo la costruzione del verso rivela la finezza di disporre lontani l'aggettivo che indica purezza e il genitivo di separazione che da esso dipende, vale a dire αἵματος, il sangue; invece le mani lo lambiscono, quasi a far presagire il μῖασμα di Fedra, come tutto il pubblico sa benissimo. In Eur. *Al.* 22 è addirittura Apollo che, nell'imminenza della morte di Alceste, abbandona la reggia di Admeto per evitare la contaminazione.

Il contatto con il sangue versato e con la morte è la principale causa di μῖασμα, e non è un caso, quindi, che nella *Lex cathartica* di Cirene si possa riconoscere una sorta di continuità tra i rituali di purificazione esatti in ragione del contatto con un morto e quelli che, passando per le impurità sessuali⁴⁴⁹, contemplan l'eventualità dell'aborto: il feto formato e riconoscibile, infatti, procura alla donna che lo espelle una contaminazione pari a quella che verrebbe dal contatto con un morto. Qualora l'espulsione riguardi un feto non formato sarà la casa intera a essere contaminata esattamente come accade a seguito di un semplice parto. Fin qui, tranne che per una lieve divergenza di traduzione⁴⁵⁰, mi allineo alle considerazioni di Nardi⁴⁵¹, che sospende il giudizio in merito all'eziologia dell'aborto di cui si parla nella *lex cathartica*. Il giurista ricorda, tuttavia, in nota all'aggettivo διάδηλον⁴⁵², una considerazione di Herzog relativa alla presumibile presenza di medici per la valutazione della riconoscibilità del feto espulso⁴⁵³ sulla base di quanto accadeva a Cos.

Ma procediamo con ordine. L'aggettivo in questione risulta utilizzato, tra gli altri, da Aristotele. Delle ventidue occorrenze individuate dalla versione digitale del *TLG*, le più significative per il nostro discorso appartengono all'*Historia animalium* e sono: *HA* 515 a 26, *HA* 549 a 9, *HA* 550 a 6, *HA* 551 a 22, *HA* 561 a 26, *HA* 566 a 6 e 8, *HA* 567 b 29, *HA* 571 a 31, *HA* 613 b 1. In tutti i casi, tranne che per *HA* 549 a 9, si fa riferimento alla riconoscibilità di parti anatomiche; nella maggior parte dei casi

⁴⁴⁹ *SEG IX 72*, 3 ll. 12-13. Vd. Moulinier 1975, 64 ss.

⁴⁵⁰ Al paragrafo 16 l. 108 (segua il testo proposto da Dobias-Lalou 2000, 298-304) Nardi 1963, 52 traduce: “[...] contaminerà sé (*si contaminerà lei*) e la casa a guisa di una puerpera (*come da parto*)”. A parte la traduzione del presente medio con una sorta di futuro iussivo, Nardi sembra leggere un καί che non figura né nel testo dell'epigrafe, né tanto meno nell'edizione di *SEG IX 72* da lui adottata. In questo caso, dunque, αὐτα non funge da pronome, ma da aggettivo di οἰκία in funzione predicativa: “[...] anche la casa è contaminata come da un parto” (Cfr. Ferri 1927, 117).

⁴⁵¹ Cfr. E. Nardi 1963, 53-54.

⁴⁵² Il significato comune di διάδηλος è *chiaro, evidente, manifesto, visibile*. In Alceo fr. 208 a Voigt, 7 si trova attestato ζάδηλον (=διάδηλον) a cui Page attribuisce il significato di *distinguishable among others* (cfr. *durchleuchtig, durchsichtig*, come suggerisce Wackernagel 1925, 52): il contesto è quello allegorico della nave in balia della tempesta che rappresenta lo Stato o la parte politica del poeta, vittime della cospirazione tirannica di Mirsilo. L'aggettivo si riferisce alla vela squarciata (λαῖφος) attraverso cui è possibile vedere la luce (cfr. Page 1955, 185-189).

⁴⁵³ Cfr. Herzog 1928, 55.

(HA 550 a 6⁴⁵⁴, HA 551 a 22⁴⁵⁵, HA 561 a 26⁴⁵⁶, HA 567 b 29⁴⁵⁷, HA 571 a 31⁴⁵⁸, HA 613 b 1⁴⁵⁹) si tratta di contesti embriogenetici o di natalità. A confortarci dell'uso di διάδηλος come termine tecnico della riconoscibilità del feto, e più in generale dell'ambito procreativo, concorrono anche le attestazioni del *Corpus Hippocraticum*, in particolare di *De septimestri partu* IX 37⁴⁶⁰, *De natura pueri* VI 13⁴⁶¹, *De mulierum affectibus* I 21, 14⁴⁶². Tutte queste testimonianze permettono di determinare il senso della riconoscibilità nell'accezione di "membra formate", come proponeva il *LSJ* negli *Addenda* del 1940⁴⁶³.

Ora, nel paragrafo 16 della legge sacra figura un altro termine tecnico di ambito medico, utilizzato per indicare l'espulsione abortiva, vale a dire il vb. ἐκβάλλω⁴⁶⁴. Essi si mescolano al verbo della contaminazione (μιαίνονται, l. 1-2) in una sequenza che a mio avviso la dice lunga sul retaggio medico-sapienziale che questa iscrizione arcaizzante evoca⁴⁶⁵. L'affascinante mistione lessicale di scienza e sapienza rimanda alle restrizioni del *Giuramento* in materia di eutanasia e procurato aborto⁴⁶⁶:

<p>3. Non somministrerò a nessuno un farmaco che provoca la morte, pur essendone stato richiesto, né proporrò un consiglio del genere; allo stesso modo non somministrerò a una donna un pessario abortivo.</p>	<p>3. οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αιτηθεὶς θανάσιμον οὐδὲ ὑφηγήσομαι ζυμβουλίην τοιῆνδε· ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ πessόν φθόριον δώσω. 4. ἀγνώως δὲ καὶ όσίως διατηρήσω βίον ἐμὸν καὶ τέχνην ἐμήν.</p>
---	---

⁴⁵⁴ Alla schiusa delle uova del polpo, che necessitano di cinquanta giorni per formarsi, le parti dei neonati non sono ancora riconoscibili.

⁴⁵⁵ Le farfalle, nella fase di crisalide, non hanno né bocca né altre parti articolate riconoscibili.

⁴⁵⁶ A dieci giorni le parti del pollo sono chiaramente riconoscibili.

⁴⁵⁷ Negli embrioni dei pesci ovipari gli occhi sono i primi organi a essere riconoscibili.

⁴⁵⁸ Gli stadi di fetazione dei gronghi sono riconoscibili se si usa il fuoco per sciogliere il grasso in cui avviene l'embriogenesi.

⁴⁵⁹ Il contesto rimanda all'aspettativa di vita dei passeri e in particolare alla maggiore longevità delle femmine (*contra* Arnott 2007), catturate nel nido e "riconoscibili (διάδηλας) per avere le parti dure intorno al becco". Anche qui l'aggettivo è utilizzato in riferimento ai piccoli di una specie (ἐν τοῖς νέοις).

⁴⁶⁰ [...] καὶ τῶν ἀρσένων σφόδρα διάδηλα γίνεται πάντα: [...].

⁴⁶¹ In merito alla distinzione tra seme maschile e seme femminile nella mescolanza embriogenetica, paragonati a grasso e cera in ragione della diversa densità.

⁴⁶² Per rilevare l'evidenza anatomica dell'utero liscio che non permette al feto di attecchire.

⁴⁶³ Questo scioglie l'esitazione di Dobias-Lalou 2000, 247.

⁴⁶⁴ Ἐκβάλλω: gettare, scacciare, respingere, espellere.

⁴⁶⁵ "I Cirenei hanno trascritto sul prezioso parallelepipedo i responsi del dio, i documenti delle loro consultazioni delfiche, unendovi anche qualcuna delle antiche memorie della razza. Poiché il marmo è relativamente recente, i testi devono essere stati desunti dalla tradizione o da epigrafi più antiche; essi quindi così riuniti costituiscono una specie di codice religioso, o meglio, una *satira legum* nella quale può trovarsi, caso per caso, la sanzione relativa; sono, né più né meno, che i τὰ πάτρια dei Cirenei, le gelose costituzioni sacre agli avi, il nucleo simbolico e spirituale che dà ragione e vita al *genos* prima, alla *polis* poi". (Ferri 1927, 100).

⁴⁶⁶ Seguo il testo dell'edizione di Edelstein 1943, 2.

4. Condurrò in modo puro e pio la mia vita e la mia professione.	
--	--

Anche qui accanto a termini propri della medicina intesa come τέχνη, vale a dire φάρμακον [...] θανάσιμον e πεσσὸν φθόριον, figurano espliciti proponimenti di purezza negli avverbi ἀγνῶς e ὁσίως, dove ἀγνῶς richiama per antitesi la contaminazione da sangue versato.

Il parallelismo così stringente tra i due testi non può essere casuale. Contaminazione e purificazione, scienza medica e sapienza sono tratti tipici di Apollo⁴⁶⁷, e a Cos il prestigioso *Asklepieion* di età ellenistica⁴⁶⁸ sorge proprio là dove cresceva il bosco di cipressi sacro ad Apollo⁴⁶⁹. La *Lex cathartica* di Cirene, del resto, fa espressamente riferimento al dio nella sua funzione di guaritore, in quanto capace di salvare la città dalla peste attraverso opportuni riti di purificazione⁴⁷⁰; come tale lo celebrano Pindaro⁴⁷¹ e Callimaco⁴⁷², che pure rimandano a un contesto cirenaico. La fondazione stessa di Cirene⁴⁷³ è legata a un atto di guarigione del dio: Apollo avrebbe prodigiosamente sanato la balbuzie di Batto per far scappare i leoni libici al suono di una possente e oscura lingua straniera⁴⁷⁴. Fin dalla sua fondazione, dunque, Cirene si impone come realtà medico-sapientziale di successo e continua a esserlo fattivamente nel corso della sua sempre più prestigiosa storia. L'interpretazione in chiave medica della scena di un bassorilievo, collocabile forse nel *temenos* delle Horai⁴⁷⁵ e dedicato da L. Orbius, funzionario subalterno del tempio di Apollo, al sacerdote Pausanias per aver reso possibile la vittoria dei Cirenei contro i Libici, sembrerebbe avvalorare la testimonianza erodotea: un uomo, seduto su un κλισμός, tipica sedia di Asclepio e dei medici in genere, visita la spalla di un paziente⁴⁷⁶.

⁴⁶⁷ Apollo in qualità di Παιάν è il dio della guarigione, ma l'*Iliade* testimonia il suo statuto ambiguo fin dall'*incipit* del poema (*Il.* I 43-52), quando per vendicare l'oltraggio fatto da Agamennone al suo sacerdote Crise, scende come la notte sull'accampamento degli Achei disseminando la peste con le frecce del suo arco (Cfr. Kerényi 1975, 71-86).

⁴⁶⁸ Cfr. Strabo XIV 2, 19.

⁴⁶⁹ È appena il caso di ricordare che il malato, entrando nell'*Asklepieion*, era sottoposto a tre giorni di purificazioni lustrali e alimentari.

⁴⁷⁰ Si tratta, per l'appunto, di Apollo Αποτρόπαιος, epiteto che a Cirene assume il significato precipuamente medico di guaritore e dissipatore delle malattie: in questa accezione Pind. *Pyth.* V 91 testimonia la presenza di processioni rituali in suo onore.

⁴⁷¹ Pind. *Pyth.* V 63-64.

⁴⁷² Call. *Hymn.* II 45-46.

⁴⁷³ Vd. da ultima Ferrari 2011, s. v. Tera e la Libia.

⁴⁷⁴ Cfr. Pind. *Pyth.* V 57-62. Altra prospettiva in Paus. X 15, 7: Batto di fronte a un leone emise un grido così forte per la paura da riacquistare la voce.

⁴⁷⁵ Cfr. Chamoux 1953, 363-368 e Pl. XXII 3. *Contra* Becatti 1940, 49 ss., seguito da Micheli 1998, 429-448. Il *temenos* delle Horai si colloca nei pressi dei propilei dell'*Apollonion* in cui prestava servizio Lucius Orbius.

⁴⁷⁶ Così Chamoux 1953, 363-368. *Contra* Micheli 1998, 443, che cita una serie di rilievi a riscontro del gesto iatrico, ma finisce per escludere l'interpretazione della scena in senso medico in favore del contesto dionisiaco-simposiale che il rilievo, nel complesso, e l'iscrizione di dedica sembrano evocare. La stessa Micheli 1998, p. 443, tuttavia, rimanda a una stele di Coos del VI sec. a. C. in cui il gesto iatrico compare in un contesto simposiaco (cfr. Laurenzi 1938, 73-80, in particolare Tav. VI).

Se dunque collochiamo la presenza di una tradizione medica cirenaica di prestigio nel solco del culto archegetico⁴⁷⁷ di Apollo medico, possiamo facilmente accogliere l'idea di una cooperazione medico-sacerdotale⁴⁷⁸ o quanto meno di una competenza sacerdotale nella valutazione della riconoscibilità del feto abortito. Per altro tra i πάθη di Apollo la tradizione annovera un'esperienza drammatica di parto, quella della nascita del figlio Asclepio, che il dio stesso, con perizia di levatrice, estrae dal corpo morto dell'amata Coronis tra le fiamme della pira funeraria⁴⁷⁹, quasi che vita e morte si leghino in una necessaria ciclicità⁴⁸⁰ e proprio nel momento del rogo di purificazione. In generale Apollo ha una vasta esperienza di contaminazione e forse è proprio per questo che la *Lex cathartica* di Cirene "rivela un'estrema inquietudine per le impurità e i più piccoli errori rituali"⁴⁸¹. Essa può essere ricondotta, come lascia intendere Detienne⁴⁸², alle manie di purificazione delle confraternite pitagoriche.

Anche a Cirene, dunque, l'aborto è percepito come causa di μιάσμα, ma la legge sacra, pur distinguendo i livelli di contaminazione nel caso di feto formato e di feto non formato, non sembra prestare alcuna attenzione all'eziologia dell'aborto. Potremmo dedurne, *argumentum ex silentio*, che Cirene si conformasse alla posizione diffusa nei diritti greci di non punibilità del procurato aborto⁴⁸³. In effetti l'unica possibile attestazione di una γραφή ἀμβλώσεως⁴⁸⁴ è rintracciabile nei frammenti di un'orazione di Lisia⁴⁸⁵ *Contro Antigene*⁴⁸⁶: Harrison⁴⁸⁷ sottolinea, a questo proposito, che l'esistenza di una γραφή dovrebbe lasciare intendere che "abortion was regarded as a public wrong also and as such open to persecution by ὁ βουλούμενος". L'esistenza di un capo di imputazione del genere tutela i diritti del padre, non certo dell'embrione, visto che fino alla cerimonia delle ἀμφιδρόμια⁴⁸⁸ un padre poteva fare del figlio naturale più o meno ciò che voleva.

Con Lisia, tuttavia, restiamo nell'ambito del diritto attico, che non è il diritto greco *tout court*; Cirene è dorica d'origine e la sua madrepatria d'elezione è Sparta, dove certo un feto dalle parti non

⁴⁷⁷ Cfr. *SEG IX 3*, l. 10.

⁴⁷⁸ Del resto le tre testimonianze epigrafiche più antiche (dalla fine IV sec. a. C. all'età neroniana) del culto di Asclepio a Cirene si collocano tutte all'interno del santuario di Apollo (cfr. Parisi Presicce, 1992, 147-150). Di seconda mano l'informazione di Paus. II 26, 9 sulla presenza di un santuario di Asclepio a Balagrae presso Cirene (*contra* Pugliese Carratelli 1990, 310). Se ne deduce che quasi sicuramente, a differenza di quanto accade in genere, il culto cirenaico di Apollo medico non viene rimpiazzato da quello di Asclepio, ma che i sacerdoti di Apollo potrebbero collaborare con quelli di Asclepio in materia di purificazioni abortive.

⁴⁷⁹ Pind. *Pyth.* III 14 ss.; Ov. *Metamorph.* II 531-632; Apollod. *Bibl.* III 10, 3; Ig. *Fab.* 202; Ig. *De astr.* II 40; Paus. II 11, 7-12, 1; II 26, 1-7; IV 3, 2.

⁴⁸⁰ Cfr. Alcmeone di Crotona fr. 24 B 2 D.-K.

⁴⁸¹ Cfr. Detienne 2002, 101.

⁴⁸² Cfr. Detienne 2002, 165.

⁴⁸³ Per un rapido *excursus* sulla questione cfr. *RE s. v.* Ἀμβλώσις.

⁴⁸⁴ *Accusa di aborto*.

⁴⁸⁵ Cfr. Todd 2003, 236; ma già Edelstein 1987, 18, nota 14.

⁴⁸⁶ Gernet-Bizos 1955.

⁴⁸⁷ Cfr. Harrison 1968, I, 72-73.

⁴⁸⁸ Si tratta della cerimonia ateniese durante la quale il bambino veniva ufficialmente presentato al padre e alla famiglia.

riconoscibili, quantunque vitale e sensibile, deve essere necessariamente sacrificato alla ragion di stato dei corpi perfetti⁴⁸⁹. Aristotele, invece, ammette il ricorso all'aborto solo "prima che si ingenerino sensibilità e vita nel feto", in caso di unioni a rischio di parti deformi, e aggiunge che il discrimine tra aborto legittimo e aborto illegittimo sta proprio nell'evidenza della sensibilità e della vitalità, vale a dire della presenza di vita vegetativa⁴⁹⁰. Ciò che accomuna la testimonianza di Aristotele a quella delle legge sacra di Cirene è la valutazione dell'aborto in base alle caratteristiche del feto. A Cirene, tuttavia, prevalgono l'aspetto rituale e la convinzione che il feto non riconoscibile nelle sue parti non sia affatto assimilabile, in termini di aspirazione alla vita, al feto formato, forse in un'ottica più prossima ai criteri eugenetici del κόσμος spartano: l'aborto di un feto non formato, infatti, prevede una semplice contaminazione da parto, aggiungerei, non andato a buon fine.

Peraltro a Cirene le donne, almeno fino al V sec. d. C.⁴⁹¹, potevano ricorrere a un prodigioso rimedio abortivo a base di silfio⁴⁹². Nel *Rudens*⁴⁹³ Plauto testimonia la presenza di una vasta piantagione di silfio⁴⁹⁴ proprio nei pressi della città. In effetti Cirene, che monopolizza⁴⁹⁵ la commercializzazione della pianta, ottiene grandi benefici economici dalla sua vendita in tutto il Mediterraneo proprio in ragione delle sue innumerevoli proprietà farmacologiche e delle sue virtù culinarie⁴⁹⁶. Agli usi ginecologici del silfio⁴⁹⁷ fa riferimento già il *CH*⁴⁹⁸, in particolare *Nat. Mul.* 32 e 64, dove esso è indicato come rimedio per le affezioni dell'utero e per la sollecitazione dell'espulsione abortiva; il *De mul. aff.* I 75, inoltre, ne ricorda le proprietà anticoncezionali e ne sconsiglia quindi l'uso alimentare al marito la cui moglie voglia rimanere incinta. Nell'ampia casistica contemplata da Dioscoride⁴⁹⁹, non figura l'uso abortivo, ma Oribasio testimonia come ὁπὸς σιλφίου agevoli le

⁴⁸⁹ La τεκνοποιία spartana mal si concilia con le pratiche abortive: "nel trattato adespota *An animal sit id, quod in utero est* sono citate due leggi, una di Licurgo, l'altra di Solone che puniscono l'aborto in ragione della vitalità dell'embrione. [...] l'autore del trattato anti-abortista avrebbe inventato le due autorevoli leggi ispirandosi a una notizia di Plutarco, *Vita Lycurgi* III 3, in cui si racconta come Licurgo si opponesse alla volontà abortiva della cognata che voleva unirsi a lui quale re di Sparta, ricordandole che bastava esporre il bambino dopo la nascita senza correre inutili rischi per la salute. Del resto pare che lui stesso avesse promulgato leggi sull'*expositio*. Di qui ad attribuirgli una legge contro l'aborto il passo è stato breve, come pure estenderla da Sparta all'Atene soloniana, visto che i due legislatori sono spesso associati nelle fonti. Doveva comunque essere molto difficile normalizzare una materia che intrecciava pubblico e privato, diritti del singolo e suoi doveri rispetto alla comunità, questioni religiose e persino demografiche." (Cilione 2014, 705-706).

⁴⁹⁰ Cfr. Aristot. *Pol.* VII 1335 b 20-26.

⁴⁹¹ Cfr. Roques 1993, 380 che individua le ultime attestazioni nell'editto *De pretiis* di Diocleziano del 301 d. C. e in alcune lettere di Sinesio di Cirene databili tra il 400 e il 413 d. C.

⁴⁹² Per una scheda rapida sul silfio vd. Dalby 2003, s. v., ma già A. Rainaud, *DA* e A. Steier, *RE*, s. v. Per uno studio d'insieme vd. Chamoux 1985, 165-172, che rimanda a Thrige 1828, per una rassegna completa delle fonti.

⁴⁹³ Plaut. *Rud.* 629-634.

⁴⁹⁴ Dalla descrizione di Teofrasto (*HP* VI 3) e dall'iconografia delle monete rinvenute in Cirenaica il silfio può indicativamente essere identificato con una pianta appartenente alla specie delle Ombrellifere o delle Ferule.

⁴⁹⁵ Cfr. Aristot. *FHG* II 166; Aristoph. *Pl.* 925.

⁴⁹⁶ Cfr. Chamoux 1953, 170-172.

⁴⁹⁷ Teofrasto (*HP* VI 3-4) e Plinio il Vecchio (*NH* XIX 42-45), che da lui dipende, si limitano alla descrizione della pianta. Solo Teofrasto ne illustra, in termini estremamente generici, gli effetti sugli animali.

⁴⁹⁸ Cfr. Roselli 2004, 11-20.

⁴⁹⁹ Che tuttavia fa riferimento alle sue proprietà emmenagoghe.

mestruazioni e provochi, in forma di bevanda o pessario, la leucorrea⁵⁰⁰. Il succo di silfio e meglio ancora ἰὸπὸς κυρηναϊκός⁵⁰¹, dunque, possono essere collocati a buon diritto tra gli ἐκβόλια. Il versante archeologico, per altro, annovera a Cirene la presenza di una serie di statuette in terracotta, provenienti dal deposito votivo di Apollonia e databili tra la fine del V e la metà del III sec. a. C., che riproducono una figura femminile con una corona o una coppa nella mano destra e il silfio nella sinistra: Parisi Presicce⁵⁰² ne propone la seducente identificazione con una ninfa epicoria, una dea locale del silfio assimilata nel *pantheon* dei colonizzatori e identificabile con Panacea⁵⁰³ che aveva ben cinque altari nel santuario di Apollo a Cirene, ma che soprattutto era σύμβωμος di Ecate, Igea ed Eracle⁵⁰⁴. Questi legami rafforzano l'interpretazione della dea del silfio come una divinità protettrice della fisiologia femminile connessa alla sfera riproduttiva: Ecate per la ciclicità del flusso mestruale, Igea per le capacità terapeutiche, Eracle come divinità matrimoniale. In un contesto del genere il silfio non può che essere inteso come farmaco strettamente funzionale alla sfera della fecondità.

Il mercato del silfio non subisce flessioni neppure nel corso del IV sec. a. C. quando Cirene attraversa una fase di significativa crisi politica. Il monopolio della pianta era legato alla casa reale dei Battiadi che cade nel 440 a. C. per essere sostituita da una democrazia che accentua in fasi successive il suo carattere popolare: da una forma moderata, che consente ancora l'appoggio allo spartano Gilippo nel 413⁵⁰⁵ piuttosto che alla democratica Atene, a un vero e proprio *exploit* demagogico che, allargando a dismisura il corpo civico⁵⁰⁶, scatena la violenta reazione aristocratica del 401⁵⁰⁷. Tutta la politica cirenaica del IV sec., dunque, tende al compromesso tra parte democratica e parte oligarchica⁵⁰⁸, ed è in questo clima di distensione che si collocano le importantissime iscrizioni rinvenute negli anni venti del Novecento, vale a dire il giuramento dei fondatori (377 a. C. ca.) e la legge sacra⁵⁰⁹ (inizi ultimo quarto del IV sec. a. C.), entrambe volte, l'una sul versante politico, l'altra su quello religioso, al recupero della tradizione in chiave attualizzante⁵¹⁰. Nel contesto di una vera e propria rifondazione di Cirene si può comprendere quanto fosse importante ripristinare i riti di purificazione, normalizzandoli quasi con scrupolo maniacale, forse proprio per esorcizzare la

⁵⁰⁰ Cfr. Orib. *CM* XIV 65,4 (II 599, 3). Sulle proprietà del silfio vd. anche Theophr. *HP* VI 3; Diosc. *MM* III 80.

⁵⁰¹ La distinzione è dovuta all'esistenza di un silfio di Media e di Siria il cui succo, a detta di Dioscoride, *MM* III 80 2, ha un odore e un gusto decisamente meno intenso ed è verosimilmente meno efficace.

⁵⁰² Cfr. Parisi Presicce 1994, 85-100.

⁵⁰³ Rocher, *Mythol. Lex.* III, s. v., ne associa l'etimologia ad alcune piante dalle virtù terapeutiche. Parisi Presicce 1994, 93 ritiene significativo il legame con la *penaces Asklepieion* e la *penaces Cheironeion*, l'una in quanto Panacea è figlia di Asclepio, l'altra perché sarebbe stato il centauro Chirone (Apoll. Rhod. II 502) a insegnare la medicina ad Aristeo, lo scopritore del silfio (Schol. Aristoph. *Eq.* 894; Suid., s. v. *silphion*).

⁵⁰⁴ Cfr. *SEG* IX 146.

⁵⁰⁵ Cfr. Thuc. VII 50, 2.

⁵⁰⁶ Cfr. Aristot. *Pol.* 1319 b.

⁵⁰⁷ Cfr. Diod. XIV 34, 3-6.

⁵⁰⁸ Anche il Διάγραμμα del 322 a. C. sembra muoversi in questo senso (cfr. Sartori 1996, 215-222).

⁵⁰⁹ Ferri 1927.

⁵¹⁰ Cfr. Parisi Presicce 1992, 165.

memoria delle violenze del 401; ma che si tratti di οἰκτισμός o di καθαρισμός Apollo resta la divinità di riferimento.

L'iscrizione sacra di Cirene è tanto precisa nella distinzione morfologica del feto abortito, quanto vaga nella determinazione del periodo di espiazione: l'unica informazione che ci viene fornita è che il parto in genere contamina la casa per tre giorni e che l'aborto di un feto formato contamina come il contatto con un morto. Dalle epigrafi di Cos⁵¹¹, invece, ricaviamo qualche indicazione in più. Per quanto riguarda il parto Cirene e Cos si comportano allo stesso modo; così pure rispetto all'aborto: infatti il primo⁵¹² dei tre testi raccolti da Nardi⁵¹³ (IV sec. a. C.) equipara la contaminazione da aborto a quella da morto, come a Cirene⁵¹⁴ nel caso di feto formato, indicando esplicitamente il termine espiatorio in cinque giorni e riducendolo a tre in caso di semplice parto. Potremmo quindi inferire un lasso di tempo di cinque giorni anche rispetto al feto formato di Cirene. Nella seconda iscrizione di Cos⁵¹⁵ (III sec. a. C.) parto e aborto senza distinzione prevedono tre giorni di espiazione che diventano addirittura dieci⁵¹⁶ nella terza iscrizione di Cos⁵¹⁷ (II sec. a. C.) dove pure parto e aborto restano indistinti nella gravità. Permane, tuttavia, il problema dell'eziologia dell'aborto. Nella legge sacra di Cirene il vb. ἐκβάλλω indica l'espulsione abortiva in genere; nelle prime due iscrizioni di Cos troviamo ἐκτιρώσκω⁵¹⁸, nella terza il sostantivo διαφθορά. Parker sottolinea la genericità⁵¹⁹ di queste espressioni che indicherebbero l'espulsione indipendentemente dalla causa. In effetti Chantraine attribuisce al vb. ἐκτιρώσκω il significato di aborto spontaneo o di semplice aborto. Tra gli esempi, tuttavia, riporta un lemma del lessico di Esichio, che recita:

ἔκτρομα· παιδίον νεκρὸν ἄωρον [ἐκβολή γυναικός]

La puntualizzazione ἐκβολή γυναικός ci dice che si tratta di un'espulsione abortiva, quindi di un termine tecnico-scientifico che ci autorizza a leggere anche l'apparentemente generico παιδίον come l'ultima delle quattro fasi evolutive che Galeno, sulla scia di Ippocrate e di Aristotele, individua nello sviluppo dell'embrione, cioè "[...] quando (l'ammirevole Ippocrate) dice che scalcia e si muove come un essere vivente già compiuto."⁵²⁰ In questo caso l'aggettivo τέλειον corrisponde al διάδηλον della *lex cathartica* di Cirene, privilegiando l'uno l'aspetto descrittivo, l'altro quello osservativo funzionale

⁵¹¹ Si tratta di: *LSCG* 1969, 156 A; *LSCG* 1969, 154 II a = *IG XII* 4, 1, 72; *SEG XIV* 529 = *IG XII* 4, 1, 349.

⁵¹² *LSCG* 1969, 156 A.

⁵¹³ Cfr. E. Nardi 1963, 54-60; Nardi 1969, 141-143.

⁵¹⁴ Cos viene colonizzata intorno al VI sec. a. C. da un gruppo di Dori provenienti da Epidaurò in Argolide (cfr. Hdt. VII 99); vd. Robert 1939, 91-99; Interdonato 2013, 105-107.

⁵¹⁵ *IG XII* 4, 1, 72.

⁵¹⁶ L'inconsueto termine di dieci giorni potrebbe essere legato alla natura privata del culto: l'iscrizione, infatti, pur riprendendo il formulario tipico delle leggi sacre pubbliche (ἀπὸ λεχοῦς καὶ ἐγ διαφθορᾶς, Il. 16-17) potrebbe allinearsi alla tendenza dei culti privati a stabilire un loro proprio regolamento (cfr. Campanelli 2012, 83-95).

⁵¹⁷ *IG XII* 4, 1, 349.

⁵¹⁸ Vd. Rocci s. v. che propone tre significati: *abortisco, metto alla luce prematuramente, tento di procurare l'aborto.*

⁵¹⁹ Cfr. Parker 1996, 355-356.

⁵²⁰ Cfr. Gal. *De semine* I 9 (Kühn IV, p. 543).

alla determinazione della sanzione. Se il feto è formato, dovremmo immaginare un aborto avvenuto a partire da circa quaranta giorni. In ogni caso, possiamo sillogisticamente desumere che se ἔκτρωμα indica il feto formato e νεκρὸν (morto) e se l'aborto da feto formato prevede nella legge sacra di Cirene una contaminazione come da contatto con un morto, allora ἐκτιτρώσκω indicherà anche nelle leggi sacre di Cos lo stesso *specimen* di contaminazione. Significativa a questo riguardo la testimonianza di Aristotele che definisce ἔκτρωσμοί gli aborti fino a quaranta giorni e aggiunge che a quaranta giorni nell'embrione maschio le membra sono δῆλα⁵²¹, vale a dire riconoscibili.

Tuttavia, neppure questo feto formato morto prematuramente per espulsione abortiva ci dice nulla sulla causa dell'aborto. O quasi. La connotazione radicalmente traumatica⁵²² del vb. τιτρώσκω che vuol dire *ferire, far soffrire*, unita al preverbo ἐκ-, nella sua accezione causativa, esprime necessariamente un'espulsione più severa del semplice ἐκβάλλω. Le attestazioni del *CH* per ἐκτιτρώσκω indicano di fatto un aborto spontaneo riconducibile al cattivo stato di salute della gestante o alle condizioni ambientali⁵²³. In *Steril.* VIII p. 456, 7 Li. ἐκτιτρώσκω ed ἐκβάλλω sono usati in frasi coordinate:

Se una donna è a rischio d'aborto contro la sua volontà e non vuole espellere il feto , [...].	Ἦν δὲ γυνὴ ἐκτιτρώσκη ἀέκουσα καὶ μὴ θέλη ἐκβάλλειν , [...].
--	--

Si tratta di aborto spontaneo, non ricercato, ma ἐκτιτρώσκω conferma la sua sfumatura traumatica. Sfumatura che si fa tanto severa da indicare un procurato aborto in *Mul.* I 8, p. 186, 20 Li. e in *Mul.* II 8, p. 362, 18 Li., nonché in *Morb.* I 6, p. 154, 20 Li.:

[...] dando un emetico a una donna incinta, il flusso di ventre provocato determina l'aborto [...].	[...] καὶ γυναικὶ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ ἄνω φάρμακον δόντες, κάτω ῥαγεῖσα ἢ κοιλίῃ ἐξέτρωσε τὸ ἔμβρυον [...].
--	---

Aristotele⁵²⁴ conferma in generale il medesimo uso del vb., ma in un passo dell'*HA*⁵²⁵ troviamo significativamente legate le tre voci (διαφθορά, ἐκτιτρώσκω, ἐκβάλλω).

⁵²¹ Cfr. Aristot. *HA* 583 b.

⁵²² Chantraine, *DELG* s. v., distingue il campo semantico della famiglia di parole che deriva da τιτρώσκω da quella riconducibile a βάλλω che significa *raggiungere da una certa distanza*; τιτρώσκω esprime l'idea di ferita perché legato all'azione di *forare*.

⁵²³ *Aer.* II, p. 18, 3 Li. (cattiva salute); *Aer.* II, p. 22, 6 Li. (cause ambientali); *Aer.* II, p. 44, 16 Li. (cause ambientali); *Coac.* V p. 702 Li. (segni); *Coac.* V, p. 706, 4 Li. (segni).

⁵²⁴ Aristot. *HA* 610 b 36 (pecore che abortiscono traumaticamente, se si trovano in una tempesta); Aristot. *Probl.* 860 a 18 (aborto spontaneo per effetti climatici).

⁵²⁵ Aristot. *HA* 585 a.

Lo Stagirita parla di superfetazione nella donna e illustra una serie di possibili scenari ricorrendo persino alla tradizione mitologica⁵²⁶. In coda alla casistica presa in esame, tuttavia, ci offre la possibilità di un chiarimento lessicale, quanto meno in termini di causa per ἐκτιρώσκω, di effetto per ἐκβάλλω, perché utilizza i due verbi in questione nella stessa frase:

E alcune, abortendo , li concepirono insieme, morto l'uno, vivo l'altro .	Καὶ ἐκτιρώσκουσαι δέ τινες συνέλαβον ἅμα, καὶ τὸ μὲν ἐξέβαλον τὸ δ' ἔτεκον.
---	---

Neppure questa volta il testo ci illumina sull'eziologia dell'aborto, ma contribuisce a chiarire opposizioni e gradualità delle azioni: ἐκβάλλω, in quanto espulsione di un feto morto, si colloca all'opposto di τίκτω ed è la conseguenza del trauma abortivo espresso da ἐκτιρώσκω.

Nello stesso contesto, per parlare della possibilità di un aborto, Aristotele utilizza l'espressione γενομένης **διαθορᾶς** (*verificatosi un aborto*), che nulla ci dice sulla causa dell'evento. Risulta quindi più difficile sciogliere o quanto meno attenuare l'ambiguità semantica di διαθορά/διαθορή⁵²⁷. Nardi nega recisamente che il termine possa indicare il procurato aborto in IG XII 4, 1, 349, 16-17: l'espressione ἀπὸ λεχοῦς⁵²⁸ καὶ ἐκ διαθορᾶς⁵²⁹ farebbe pensare che si tratti semplicemente di parto e di aborto non provocato, in ragione della medesima restrizione catartica di dieci giorni⁵³⁰. Si potrebbe obiettare che anche nella legge sacra di Cirene la sanzione per parto e per aborto di feto non formato è la medesima, come pure nella seconda iscrizione di Cos⁵³¹, e ipotizzare che anche qui si faccia riferimento all'espulsione traumatica di un feto non formato, o comunque non riconoscibile nelle sue parti, in considerazione del senso del verbo da cui διαθορά deriva⁵³² e che per altro è lo stesso degli φθόρια del *Giuramento*. Il CH⁵³³ e Aristotele non ci sono di grande aiuto in questo caso: solo in *Epid. VII V* p. 450, 24 Li. il sostantivo indica esplicitamente un aborto traumatico

⁵²⁶ Si tratta del caso di superfetazione in cui la donna mette al mondo una sorta di coppia di gemelli, come testimonia il mito modellizzante di Ificle ed Eracle, nati rispettivamente da Alcmena e Anfitrione e da Alcmena e Zeus.

⁵²⁷ *Distruzione, rovina, putrefazione.*

⁵²⁸ Sulla lettura alternativa λέχους cfr. Parker 1996, 352 e Fraser 1953, 45-46. Se la lettura λεχοῦς chiama in causa solo chi viene in contatto con la madre, λέχους potrebbe alludere alla madre stessa, alla madre e a chi viene a contatto con lei, a chi viene a contatto con la madre.

⁵²⁹ Sulla pietra si legge ΔΙΑΣΦΟΡΑΣ, διαθορᾶς è correzione di Klaffenbach 1955, 122-124, ma vd. anche le considerazioni di Fraser 1953, 47-49.

⁵³⁰ Nardi fa riferimento a un'iscrizione di Delo in cui l'espressione ἀπὸ διαθορᾶς può essere intesa come procurato aborto in rapporto a una restrizione catartica di ben quaranta giorni.

⁵³¹ IG XII 4, 1, 72, 13.

⁵³² Cfr. *DELG* s.v. φθείρω.

⁵³³ *Coac.* V, p. 700, 16-17 Li.; *Epid.* VII 5, p. 450, 24 Li.; *Steril.* VIII, p. 448, 18 Li. (purgazione a seguito di aborto); *Mul.* I 8, p. 24, 1 Li.; *Mul.* I 8, p. 66, 7 Li.; *Mul.* I 8, p. 142, 4-5 Li.; *Superf.* VIII, p. 492, 15 Li.

riconducibile a una caduta; Aristotele lo utilizza per indicare la distruzione del feto femminile entro tre mesi⁵³⁴ o l'embrione che distrugge il precedente nella superfetazione a lunga distanza⁵³⁵.

In conclusione, lo studio delle prescrizioni per impurità da aborto nella legge sacra di Cirene, da un'angolazione storico-medica e in una prospettiva multidisciplinare, ha permesso non solo di confermare il forte legame tra la tradizione religiosa e sapienziale del tempio e la medicina intesa come τέχνη, ma anche di puntualizzare in senso tecnico-scientifico l'uso dell'aggettivo διάδηλος, a partire dal quale sembra prendere più corpo l'ipotesi di Herzog relativa alla co-presenza di sacerdoti e medici nell'esame del feto espulso, o meglio ancora, direi, la conferma di una competenza medica sacerdotale. La contestualizzazione storico-religiosa, inoltre, ha evidenziato, sulla base del dato archeologico, l'uso del silfio di Cirene in relazione alla fecondità, mentre il riferimento all'aspetto storico-giuridico della questione potrebbe giustificare in parte la genericità del lessico abortivo e quindi la difficoltà di stabilire se si ha a che fare di volta in volta con un aborto spontaneo o procurato. Nel caso di Cirene la purificazione interessa direttamente la donna⁵³⁶; nelle testimonianze di Cos i destinatari sono il sacerdote di Giove Polieo (*LSCG* 1969, 156 A), la sacerdotessa del tempio di Demetra Olimpia (*IG XII 4, 1, 72*), un certo Macarino, caro ad Artemide, e tutti coloro che custodiranno il tempio di Artemide e di Giove Icesio (*IG XII 4, 1, 349*). E proprio le tre epigrafi di Cos permettono, se messe in relazione con la legge sacra di Cirene, di problematizzare l'uso del lessico abortivo, senza necessariamente arrivare a una soluzione, ma senza neppure arrendersi alla genericità del suo uso, di determinare meglio i tempi delle purificazioni in relazione alla loro gravità, di ribadire, infine, una volta di più, a partire dal livello linguistico, il legame tra scienza e sapienza che ancora nel II sec. a. C. (*IG XII 4, 1, 349*) caratterizza uno dei centri nevralgici della medicina antica.

Più in generale, l'analisi conferma che il concetto di contaminazione, nei testi e nei contesti presi in esame, sembra riconducibile al fatto fisico di essere stati a contatto con il sangue o con un morto piuttosto che all'aborto in sé o alla sua causa: il μίασμα abortivo non ha dunque rilevanza morale esattamente come non ne ha nel *Giuramento* di Ippocrate⁵³⁷.

⁵³⁴ Aristot. *HA* 583 b 12.

⁵³⁵ Aristot. *HA* 585 a 11.

⁵³⁶ La purificazione in questo caso è funzionale all'ingresso nel grande santuario di Apollo a Cirene che prevedeva anche una serie di abluzioni rituali (cfr. Ensoli 1996, 89).

⁵³⁷ Nel *Giuramento* il rifiuto ad avere parte attiva in un suicidio o in un procurato aborto può in effetti essere ricondotto alla contaminazione da contatto con un morto.

IV. Giuramento

Premessa

Tra gli studi che L. Edelstein ha dedicato alla medicina antica, quello relativo all'interpretazione del *Giuramento* di Ippocrate⁵³⁸ merita senza dubbio una certa considerazione per l'acume e l'originalità che lo caratterizzano. La collocazione del testo nell'alveo del pitagorismo, infatti, chiarisce non solo il senso complessivo del pronunciamento rispetto alle coordinate storico-archeologiche in cui esso può essere collocato, ma consente anche un'esegesi meno avventurosa di quelle prescrizioni che più hanno stimolato il dibattito intellettuale tra gli storici della medicina e gli studiosi di etica medica. Il *Giuramento* rappresenta in questo senso tanto un approdo quanto un punto di partenza: infatti, se da una parte esso raccoglie una secolare tradizione sapienziale e templare, dall'altra formalizza la deontologia della più importante realtà dinastico-professionale del mondo antico, vale a dire quella del γένος degli Asclepiadi che, percorrendo la via di una più ampia affiliazione all'arte, continuava a garantire alle πόλεις dell'οἰκουμένη l'applicazione e la serietà di una certo approccio terapeutico. Anche nell'elaborazione del *Giuramento*, dunque, il pitagorismo costituisce il filo rosso che salda il nuovo corso della medicina ippocratica al retroterra sapienziale da cui essa scaturisce.

IV. 1. Le ragioni dell'ῥρκος.

La valenza metastorica che il *Giuramento* ha assunto nel corso dei secoli e la sua imposizione come codice di deontologia medica *tout court* a partire dalla seconda metà del XVI sec.⁵³⁹, ha progressivamente svincolato l'interpretazione del testo dalle coordinate storico-culturali a cui esso appartiene. L'urgenza di farne valere l'*auctoritas* nell'esercizio della professione ne ha decontestualizzato il significato originario producendo una serie di fraintendimenti e di incrostazioni interpretative che solo un adeguato approccio filologico permette di rimuovere. Questo reiterato fenomeno di attualizzazione si è persino tradotto in un atto d'accusa contro il *Giuramento*, e più in generale contro la consuetudine di vincolarsi con un giuramento a un codice deontologico nell'esercizio delle professioni di cura: in tempi recenti, infatti, R. Veatch⁵⁴⁰ ha severamente

⁵³⁸ Edelstein 1943.

⁵³⁹ Cfr. Rütten 1999, 517-542.

⁵⁴⁰ Veatch 2013, 18 arriva a definirlo arcaico e tribale, pretenzioso e settario per destituire di fondamento la pretesa di utilizzarlo come modello nella definizione della deontologia medica contemporanea.

condannato il decalogo ippocratico proprio in ragione della sua inadeguatezza rispetto al contesto socio-culturale contemporaneo⁵⁴¹.

Il testo va dunque opportunamente ricollocato in uno scenario storico-culturale compreso tra la fine del V e gli inizi del IV sec. a. C. e ascrivibile all'ambiente degli Asclepiadi di Cos. Il ripristino dei riferimenti cronotopici impone una riflessione sulla scelta formale dell'ὄρκος, se non altro perché nella cultura greca il genere risponde a una codificazione piuttosto rigorosa. Nel caso specifico poi, la scelta della formula del giuramento rispetto alla cronologia proposta per il testo, cronologia che Edelstein abbassa ulteriormente al IV sec. a. C., sembra essere volutamente arcaizzante. Ma procediamo con ordine.

L'istituto sociale del giuramento appartiene a pressoché tutte le culture, ma pur essendo un fenomeno trasversale, non è possibile individuare per le lingue indo-europee un termine che risalga a una radice comune⁵⁴², segno della sua forte radicalizzazione nel contesto culturale di riferimento. Benveniste, tuttavia, riconosce un tratto generalizzato nella sua funzione, individuale e collettiva, di rinforzare e solennizzare un patto, un impegno, una dichiarazione⁵⁴³. Nel mondo greco, la formula tradizionale di giuramento lega il termine ὄρκος al vb. ὄμνυμι⁵⁴⁴, come del resto accade anche nel testo ippocratico⁵⁴⁵. Benveniste⁵⁴⁶ associa la radice greca ὀμ- a quella vedica *am-* che esprime il gesto di afferrare con forza qualcosa. Dunque, se ὄρκος dipende direttamente da ὄμνυμι, esso indica proprio l'oggetto brandendo il quale si sacralizza l'impegno preso⁵⁴⁷: ne farebbero fede l'uso appositivo di ὄρκος in riferimento all'acqua di Stige⁵⁴⁸, nonché lo scettro di Achille a garanzia del suo giuramento⁵⁴⁹. Una prova *e contrario* viene dalla spiegazione dell'uso di ἐπιτορκεῖν, ovvero dell'eventualità di spergiurare che implica un'auto-maledizione a sigillo del patto. Anche in questo caso l'uso della particella ἐπί indica, come accade nei suoi molti composti endocentrici⁵⁵⁰, la soggezione all'oggetto sacralizzato che, con un potere quasi magico, vincola il contraente al rispetto del giuramento.

L'esempio omerico allude a una fase antichissima del giuramento e proprio per questo permette di proporre un'interpretazione convincente del termine ὄρκος. Nello schema di civiltà iliadico, infatti, esso sembra conservare il retaggio di quella dimensione religiosa che caratterizza un po' tutte le società arcaiche nella loro generalizzata propensione a sacralizzare il reale. Questa intenzione

⁵⁴¹ Sulla questione cfr. Koch 2014, 75-88; Cilione-Picozzi 2016, 1299-1310.

⁵⁴² Cfr. *RGA* s. v. *Eid*, 537-538.

⁵⁴³ Cfr. Benveniste 1948, 82.

⁵⁴⁴ Cfr. Benveniste 1948, 83.

⁵⁴⁵ Cfr. Hipp. *Iusiur.* 1-2. La lezione accolta è ὀμνύω, RV tramandano ὄμνυμι.

⁵⁴⁶ Cfr. Benveniste 1948, 83-84.

⁵⁴⁷ Cfr. *DELG* s. v. ὄρκος.

⁵⁴⁸ Cfr. Hom. *Il.* XV 36; *Od.* V 285; *Hymn. Apoll.* 85.

⁵⁴⁹ Cfr. Hom. *Il.* I 233.

⁵⁵⁰ Cfr. Benveniste 1948, 87-88.

sacralizzante, del resto, accompagna l'evoluzione della società aristocratica ed è per questo che l'istituto del giuramento tende a scomparire a mano a mano che la politica si muove in direzione antigentilizia, come accade ad Atene. La tradizione aristocratico-sapienziale⁵⁵¹ si laicizza destituendo di valore l'istituto del giuramento che a essa era legato.

Stantibus rebus, potrebbe risultare proficuo il confronto tra il *Giuramento* e un'importante epigrafe cirenaica nota come l'ὄρκιον dei fondatori⁵⁵². Si tratta di un'iscrizione arcaizzante che, evocando l'atto fondativo della colonia terea, risalente al VII secolo, sia con la formula del giuramento sia con l'uso di un dialetto artificiosamente più antico, cerca di legittimare *ab origine* la situazione socio-politica della città nel primo quarto del IV sec. a. C. Sembrerebbe un'operazione molto simile a quella del *Giuramento*. Infatti, se ci interroghiamo sull'esigenza che ha spinto la famiglia degli Asclepiadi a redigere un testo di questo tipo, l'unica risposta possibile è chiaramente la tutela di una tradizione diffusa e riconosciuta nel mondo greco. La richiesta di medici di formazione coa impone al γένος di attingere fuori dal legame parentale nuovi allievi che devono però sottoscrivere le regole dell'apprendistato templare, regole verosimilmente più antiche, mai formalizzate fino al V-IV sec. a. C. perché trasmesse da una generazione all'altra all'interno della stessa famiglia, come era consuetudine per tutte le attività professionali. Il *Giuramento* rappresenta, dunque, una rifondazione della tradizione del γένος che estende il concetto di consanguineità su base professionale e assiologica: in questo senso, l'enfasi sulla prima persona che percorre un po' tutto il testo esprime bene il livello di responsabilizzazione del patto, come ha opportunamente sottolineato H. von Staden⁵⁵³.

Di fatto, tre elementi accomunano l'epigrafe cirenaica e il *Giuramento* ippocratico:

1. L'intenzione arcaizzante, che nel caso di Cirene costituisce una vera e propria falsificazione;
2. L'invocazione agli dei come garanti del patto;
3. L'ἀρά conclusiva che accompagna l'impegno promissorio tanto dei nuovi affiliati al γένος degli Asclepiadi, quanto dei fondatori di Cirene.

Partiamo dall'ultimo punto. Nell'epigrafe cirenaica è riportato il resoconto del giuramento dei fondatori in cui l'espressione tradizionale ὄρκιον ὄμνυμι è sostituita da ὄρκια ἐποιήσαντο (l. 41): da questo punto di vista, quindi, la formula scelta dal testo ippocratico è addirittura più conservativa. Eppure un arcaico retaggio di vincolo magico persiste anche nell'iscrizione cirenaica laddove l'auto-maledizione finale prevede la combustione dei κολοσσοί. Si tratta di statuette plasmate nella cera che assolvono alla funzione di sostituto rituale: chi trasgredisce il patto farà la fine del κολοσσός, e così

⁵⁵¹ Cfr. Soph. *Oed. Tyr.* 236-241; 306-309 in parallelo con Pl. *Leg.* IX 874a-874b.

⁵⁵² *SEG* IX 3.

⁵⁵³ Cfr. von Staden 1997, 174.

pure la sua stirpe⁵⁵⁴ e i suoi beni (l. 49). L'articolazione della parte conclusiva del testo cirenaico è pressoché sovrapponibile a quella del *Giuramento*:

<p>A. Ὁρκὸν μὲν οὖν μοι τόνδε ἐπιτελέα ποιέοντι καὶ μὴ ξυγγέοντι εἴη ἐπαύρασθαι καὶ βίου καὶ τέχνης δοξαζομένῳ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐς τὸν αἰεὶ χρόνον⁵⁵⁵,</p> <p>B. παραβαίνοντι δὲ καὶ ἐπιορκοῦντι τάναντία τουτέων⁵⁵⁶.</p>	<p>B. [...] τὸμ μὴ ἐμμένοντα τούτοις τοῖς ὀρκίοις ἀλλὰ παρβεῶντα καταλείβεσθαι νιν καὶ καταρρὲν ὥσπερ τὸς κολοσός, καὶ αὐτὸν καὶ γόνον καὶ χρήματα⁵⁵⁷.</p> <p>A. Τοῖσι δὲ ἐμμένοισιν τούτοις τοῖς ὀρκίοις καὶ τοῖς πλείοσι ἐλλιβύαν καὶ τοῖς μένοισι ἐν Θήραι ἤμεν πολλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ αὐτοῖς καὶ γόνοις⁵⁵⁸.</p>
<p>A. Se io presterò fede a questo giuramento e non lo tradirò, mi sia garantita prosperità nella vita e nell'arte, onorato con fama presso tutti gli uomini e nei tempi a venire,</p> <p>B. se dovessi trasgredire e spergiurare, il contrario di queste cose.</p>	<p>B. [...] chi non resta fedele a questi patti ma li trasgredirà, si fonda e si sciolga come questi simulacri lui, la sua stirpe e i suoi beni.</p> <p>A. ma chi resterà fedele a questi patti sia che parta per la Libia sia che resti a Tera goda ogni prosperità lui e la sua stirpe.</p>

L'enunciazione delle conseguenze positive o negative rispetto alla fedeltà al patto rientra nelle consuetudini del giuramento. Ci si stupisce tuttavia che il *Giuramento* sia, per così dire, così poco terrificante rispetto all'effrazione delle regole⁵⁵⁹. In realtà, più che individuarne le ragioni in una sorta di pitagorica reticenza all'auto-maledizione, le conseguenze sembrano coerenti con la posta in gioco: se è vero, infatti, che il medico di formazione coa era richiesto da un po' tutto il mondo greco e che la corretta applicazione delle regole etiche e terapeutiche del γένος degli Asclepiadi gli avrebbe garantito il successo professionale, non c'è da stupirsi che l'ἀρά preveda l'insuccesso professionale⁵⁶⁰.

⁵⁵⁴ La maledizione che colpisce la discendenza è una costante nelle ἀραί contro i profanatori di tombe (cfr. Cilione-Gazzaniga 2017, in corso di stampa).

⁵⁵⁵ Hipp. *Iusiur.* 24-25.

⁵⁵⁶ Hipp. *Iusiur.* 25-26.

⁵⁵⁷ SEG IX 3, 46-48.

⁵⁵⁸ SEG IX 3, 48-52.

⁵⁵⁹ Cfr. Torrance 2014, 376.

⁵⁶⁰ Cfr. Torrance 2014, 376-377, che rileva un tratto palesemente filosofico nella maledizione del *Giuramento* e fa notare come per altro l'invocazione della morte come conseguenza della trasgressione del patto mal si concilierebbe con la fede pitagorica nell'immortalità dell'anima e nella metempsicosi. Questa obiezione, sollevata da von Staden 1996, 409, non sembra tener conto del fatto che la reincarnazione per un pitagorico non è propriamente un destino auspicabile: essa altro non fa che perpetuare il ciclo di rinascita e morte a cui i pitagorici, legati da un punto di vista culturale alle convinzioni orfiche, auspicano di sfuggire.

L'esercizio della medicina secondo la tradizione asclepiadea, infatti, era molto richiesto, per altro non solo dal mondo greco. Con buona pace di Lichtenthaler, che la considera l'etica altamente pretenziosa di una minoranza medica, la deontologia professionale di Cos trova riscontro in una serie di decreti ononari che a partire dal IV sec. a. C. celebrano proprio quelle virtù che il *Giuramento* prescrive ai suoi contraenti: evidentemente il rispetto del patto rientra nell'orizzonte d'attesa della comunità accogliente⁵⁶¹. Un esempio significativo in questo senso è rappresentato dal decreto di Gortyna in onore di Hermias⁵⁶², un medico di Cos che, dopo aver esercitato ad Alicarnasso, Gortyna e Cnosso, intorno alla fine del III sec. a. C., vede riconosciuti i diritti di cittadinanza per sé e per i suoi figli. Nell'ὄρκιον dei fondatori, invece, la maledizione legata alla trasgressione delle regole del patto fondativo è strettamente connessa alla necessità di costruire le relazioni di un nuovo corpo civico e quindi di garantire alla nuova colonia una certa stabilità politica e sociale. Tutti e due gli intenti, per altro, assumono più senso rispetto al loro autentico movente: nel caso del *Giuramento*, la garanzia che l'Asclepiade di formazione preservi la tradizione del γένος a cui è affiliato e che è destinato a rappresentare su tutto il territorio dell' οἰκουμένη, nell'iscrizione di Cirene il rinnovamento di un equilibrio politico moderato dopo un cruento periodo di στάσις. Da un punto di vista linguistico, il testo ipocratico risulta ancora più fedele alle caratteristiche generali dell'ὄρκος proprio perché utilizza, quasi in una struttura anulare che richiama per antifrasi l'ὀμνύω [...] ὄρκον dell'*incipit*, il vb. ἐπιόρκέω nella forma participiale al dativo legata al μοι della l. 24, proprio per enfatizzare ulteriormente la responsabilizzazione individuale esatta dal patto. La forma nominale del vb. risulta molto vicina all'uso più antico, vale a dire la sostantivazione dell'aggettivo ἐπίορκος, attestata fin da Esiodo⁵⁶³. Il commento di West al passo rimanda a Hes. *Th.* 226-232. In particolare, ai vv. 231-232 Ὅρκος è inserito in un contesto di spiccato pessimismo antropologico:

<p>[...] e Giuramento, che il più delle volte è causa di danno agli uomini che stanno sulla terra, allorché deliberatamente uno presti un falso giuramento.</p>	<p>[...] Ὅρκον θ' ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκὼν ἐπίορκον ὀμόσῃ.</p>
---	---

L'effrazione del patto è legata proprio all'impegno che si prende rispetto alla divinità. Se infatti dal confronto con i composti endocentrici, che usano la particella ἐπί, il lemma ἐπίορκος può essere inteso

⁵⁶¹ Cfr. Roselli 2007, 353-371.

⁵⁶² Cfr. *Icr* IV 168.

⁵⁶³ Hes. *Op.* 804 (cfr. Benveniste 1948, 87). Il *LSJ* s. v. riporta con una certa disinvoltura un riferimento epigrafico che individuerebbe in un'iscrizione cretese la forma [ἐπίορκος]: si tratta in realtà di una mera congettura proposta nel testo di Schwyzer 179^a, 6, a cui *LSJ* rimanda. Diversa, infatti, la scelta ecdotica di *Icr* IV 51.

come “soggetto al giuramento” in ragione del potere quasi magico che l’ὄρκος possiede, il confronto con *Il. XIX* 188, in cui Agamennone si impegna a restituire Briseide ad Achille, chiarisce ulteriormente il significato della parola⁵⁶⁴:

[...] né spergiurerò al cospetto di un dio.	[...] οὐδ’ ἐπιorkήσω ⁵⁶⁵ πρὸς δαίμονος.
---	--

L’uso della particella πρὸς con il genitivo di persona è documentato proprio nei contesti di giuramento⁵⁶⁶, e non solo in sede letteraria, ma anche epigrafica⁵⁶⁷. Con il tempo, tuttavia, l’espressione è divenuta ellittica ma, pur limitandosi al solo uso di ἐπιorkέω/ἐπιorkός, ha conservato, con la congiunzione negativa, il senso di “non sottoporsi al potere di un ὄρκος prestato al cospetto di un dio”⁵⁶⁸. In questo senso, il redattore del *Giuramento* ippocratico sembra aver costruito il suo testo con estrema attenzione rispetto al linguaggio culturale più antico che proprio nell’uso di ὄρκον ὄμνυμι e di ἐπιorkέω porta il segno dell’intenzione palesemente arcaizzante del patto. Essa, del resto, si sposa bene con il contesto templare, in cui verosimilmente il documento è stato concepito, e con il movente, vale a dire l’apertura del γένος a un’affiliazione professionale non più esclusivamente basata sulla συγγένεια o sui rapporti di parentela⁵⁶⁹.

Come dunque nel resoconto del giuramento dei fondatori di Cirene l’invocazione ad Apollo in qualità di garante del patto è perfettamente coerente con la matrice delfica della fondazione di Batto, così la presenza dell’intera famiglia medica nel testo ippocratico è chiamata a testimoniare l’impegno del medico asclepiadeo in formazione, proprio perché il *numen* divino serve a stabilizzare la volatilità della parola⁵⁷⁰ rispetto a una specifica attività professionale. Quanto alla scelta degli ἱστορες, aldilà del significato specifico di ciascuna delle divinità invocate⁵⁷¹, le fonti storiche e archeologico-epigrafiche confermano la consuetudine di ricreare questo piccolo *pantheon* medico all’interno dei santuari di guarigione. Pausania⁵⁷² testimonia la presenza di un gruppo statuario raffigurante la

⁵⁶⁴ Cfr. Benveniste 1948, 88.

⁵⁶⁵ Anche l’individualizzazione espressa in prima persona risale quindi al contesto epico.

⁵⁶⁶ Cfr. *GG* I 2, 516.

⁵⁶⁷ Cfr. *IG*² II/III 1237, 16 (Decelea, 396-395 a. C.): [...] ὑπισχομένους πρὸς τοῦ Διός [...].

⁵⁶⁸ Diversa la prospettiva di Bollack 1958, 1-35 sulla questione. L’universo ampiamente sacralizzato, tipico dell’età arcaica, farebbe dell’ὄρκος non l’oggetto, ma “l’ecceinte dont s’entoure le jurant”. Già Luther 1954, 86 associava ὄρκος ad ἔρκος, cioè *muro, recinto*, inteso come vincolo magico che lega chi giura alla sua promessa. In Esiodo sarebbe proprio Ὀρκος a punire gli spergiuri, anche se Luther 1935, 91 ne riconduce la personificazione al poeta di Ascrà. In *Hdt.* VI 68 Demarato invoca Zeus Ἐρκείος, come divinità protettrice del recinto domestico; in Empedocle ὄρκος significa *barriera, confine del mondo* e sembra, in questo senso, confermare l’ipotesi di Bollack, per altro confortata da Hiersche 1958. Seducente l’idea che l’accoppiata quasi endiadica di παραβαίνω ed ἐπιorkέω nell’ἀρά del *Giuramento* possa costituire una prova a sostegno dell’interpretazione di ὄρκος come recinto: παραβαίνω (*transgredior*: cfr. *Aristoph. Av.* 332) potrebbe alludere proprio al superamento del recinto magico in cui si rinchioda chi sottoscrive il patto.

⁵⁶⁹ Pare sia stato proprio Ippocrate a inaugurare la consuetudine della formazione a pagamento (cfr. *Pl. Prot.* 311-312 b).

⁵⁷⁰ Cfr. Lincoln 2012, 11-13.

⁵⁷¹ Cfr. Lichtenthaeler 1984, 49-70.

⁵⁷² Cfr. *Paus.* IX 39, 3-4; Schachter 1981, I 108.

coppia Asclepio-Igea o Trofonio-Hercyna a Lebedea in Beozia⁵⁷³; inoltre, sulla via che porta al santuario, il periegeta fa riferimento alla presenza di un tempio dedicato ad Apollo⁵⁷⁴. A Cheronea tre atti di affrancamento sembrano riferirsi alla consacrazione di schiavi ad Asclepio e Igea⁵⁷⁵. Nell'Asclepieion ellenistico di Cos, il *diagrapha*⁵⁷⁶ del 242 a. C. associa Asclepio, nell'ordine, a Igea, Epione e Apollo, invertendo i rapporti gerarchici nel patrocinio della guarigione rispetto alla documentazione di V-IV sec. a. C.⁵⁷⁷ L'associazione tra Asclepio, Hygiea e Apollo è testimoniata dalla relativa *lex sacra*⁵⁷⁸ che disciplina la *ratio* delle offerte sacrificali alle suddette divinità. Il riferimento ad Apollo Kyparissios⁵⁷⁹ ricorda per l'appunto il bosco consacrato ad Apollo in cui sorge il santuario ellenistico dedicato ad Asclepio. Tuttavia, il legame tra le due divinità è documentato in una fase ancora più antica: nel demo coo di Isthmos sono state rinvenute tracce di un tempio verosimilmente dedicato ad Asclepio e Igea, se l'integrazione Asclepio per la triade divina con Hygeia e Homonoia, attestata in un calendario rituale (III sec. a. C.)⁵⁸⁰, è corretta. A sostegno di questa ipotesi è possibile far riferimento all'iscrizione del vicino teatro che parla di un *μόναρχος*, vale a dire del sacerdote di Asclepio, e a un'epigrafe⁵⁸¹ su un'ara rotonda dedicata ad Asclepio e Igea, ora perduta⁵⁸². Questo per quando riguarda l'incidenza del legame tra le divinità mediche nelle fonti epigrafiche. La sua antichissima origine⁵⁸³ potrebbe essere ricondotta al gesto fatale del giovane Asclepio di resuscitare un morto. L'effrazione, opportunamente stigmatizzata da Pindaro⁵⁸⁴, si giustifica proprio in ragione della drammatica nascita di Asclepio dal corpo morto di Coronide, come per altro accade a Dioniso con la madre Semele: Asclepio sembra essere il luogo in cui vita e morte si toccano come nel cerchio formato dal serpente, un cerchio che legando gli organi riproduttivi ai denti veleniferi fa sì che l'inizio coincida con la fine. E se è vero che la vita e la morte si misurano in termini di umidità e secchezza, allora la paretimologia che in una glossa a *Od.* IX 43⁵⁸⁵ riconduce il

⁵⁷³ Per altro Cic. *De nat. deor.* III 56 testimonia l'identificazione tra Trofonio e Asclepio, anche perché l'eroe di guarigione di Lebedea è indicato da alcune fonti come figlio di Apollo e Coronide. Più che la discendenza, tuttavia, a legare Trofonio e Asclepio sono proprio le prerogative iatromantiche (sui rapporti tra la prerogativa mantica e quella iatrica rispetto alla natura dell'eroe cfr. Brelich 1958, 201-205).

⁵⁷⁴ Cfr. Paus. IX 39, 4.

⁵⁷⁵ Cfr. Schachter 1981, I 107; Roesch 1982, 157; Melfi 2007, 483.

⁵⁷⁶ Cfr. Herzog 1928, nr. 14; *IG* XII 4, 1, 71; Interdonato 2016, 174.

⁵⁷⁷ A partire dalla metà del IV sec. a. C. il culto di Asclepio diventa culto di stato, come testimonia la comparsa del nome del *μόναρχος* sulla monetazione coa. L'evento coincide con il sinecismo del 366 a. C. in cui il *γένοϋς* degli Asclepiade con il suo culto gentilizio gioca un ruolo molto importante (cfr. Pugliese Carratelli 1957, 340).

⁵⁷⁸ Cfr. Herzog 1928, nr. 15; *IG* XII 4, 1, 286; Interdonato 2016, 174-175.

⁵⁷⁹ Cfr. Kerényi 1975, 57-61.

⁵⁸⁰ Cfr. Paton-Hicks 1891, 284-285, nr. 401; per la cronologia cfr. Pugliese Carratelli 1957, 340.

⁵⁸¹ Cfr. Rayet 1876, 76-78.

⁵⁸² Cfr. Livadiotti-Rocco 2001, 382.

⁵⁸³ Cfr. Burkert 2009, 17.

⁵⁸⁴ Cfr. Pind. *Pyth.* III 96-108. Le mani, che esprimono la bramosia dell'oro come compenso per la cura, diventano lo strumento della rovina di Asclepio: forse anche in questo indicatore mitografico è possibile individuare l'eziologia dell'interdizione chirurgica del medico asclepiadeo.

⁵⁸⁵ Cfr. Dindorf 1962, 409.

nome di Igea alla parola ἰδωρ giustifica l'antichissima associazione della dea con Asclepio. L'area di Isthmos, dunque, testimonia la presenza del legame culturale tra Apollo, Asclepio ed Igea già in età molto antica⁵⁸⁶, e si tratta verosimilmente dell'area in cui sorgeva l'Asclepieion in cui si è formato Ippocrate⁵⁸⁷.

Quanto a Panacea⁵⁸⁸, il repertorio digitale *PHI* attesta la presenza di 27 occorrenze epigrafiche su 23 iscrizioni. In almeno 8 di esse Panacea è associata a Igea⁵⁸⁹. All'iscrizione⁵⁹⁰ del grande santuario di Apollo a Cirene, in cui la dea è nominata accanto alla sorella insieme a Ecate ed a Eracle, si è fatto già cenno⁵⁹¹. Le altre testimonianze confermano la cristallizzazione del legame epigrafico tra le due divinità: da Cos alla Britannia⁵⁹², passando per l'Attica, l'Asia Minore e l'Egitto romano⁵⁹³, dal IV sec. a. C. al IV sec. d. C., i testi conservati ribadiscono il ruolo assegnato per tradizione alle divinità invocate nel *Giuramento*. Si potrebbe a questo punto credere che l'ὄρκος ippocratico sia stato redatto in seno all'Asclepieion di Isthmos, prima del sinecismo del 366, in un contesto che presenta una consolidata convenzione epigrafica nell'uso della famiglia medica all'interno di invocazioni e dediche votive. E forse il legame tra il testo e il contesto è ancora più stringente. Se è vero, infatti, che il μετακτισμός dello stato coo segna il passaggio da un regime sostanzialmente democratico a uno di orientamento oligarchico⁵⁹⁴, a seguito di una vera e propria στάσις⁵⁹⁵, se è vero anche che gli Asclepiadi di Isthmos hanno giocato un ruolo centrale in questo processo, se è vero, infine, che l'istituto del giuramento caratterizza i regimi aristocratici, allora diventa ancora più plausibile la scelta dell'ὄρκος per rifondare una tradizione professionale in armonia con la μεταβολή politica o quanto meno con l'orientamento ideologico che avrebbe ispirato la μεταβολή del 366⁵⁹⁶. In questo senso, del resto, si spiega l'allontanamento politico da Atene e l'atteggiamento filospartano che si manifesta fin dai primissimi anni del IV sec. a. C. Alla luce di queste considerazioni, il confronto con l'ὄρκιον dei

⁵⁸⁶ Cfr. Pugliese-Carratelli 1957, 340.

⁵⁸⁷ Cfr. Pugliese Carratelli 1957, 341-342.

⁵⁸⁸ Vd. *supra*, III. 2.

⁵⁸⁹ *Contra* von Staden 2007, 432, che definisce l'associazione tra Igea e Panacea "unusual".

⁵⁹⁰ Cfr. *SEG* IX 146.

⁵⁹¹ Vd. *supra*, III. 2.

⁵⁹² Cfr. *SEG* L 1086: si tratta della dedica di un altare ad Asclepio, Igea e Panacea da parte del medico Antioco, rinvenuta a Chester e databile intorno al IV sec. d. C.

⁵⁹³ Si tratta di inni dedicati ad Apollo e Asclepio, rinvenuti ad Eritre (380-360 a. C.: cfr. *LSAM* 24), Atene (I sec. a. C.: cfr. *IG* II² 4473=*SEG* XXIII 126; XXX 166) e Tolemaide (98-100 d. C.: cfr. *SEG* VIII 642; Bernard 1969, 652-655), in cui Panacea e Igea sono nominate insieme.

⁵⁹⁴ Cfr. Aristot. *Pol.* V 1304 b 25-27. Sulla natura del sinecismo coo, la posizione degli storici non è unanime: secondo alcuni il sinecismo avrebbe visto prevalere il partito democratico (cfr. Accame 1941, 190), secondo altri quello aristocratico (Pugliese Carratelli 1957, 338 nota 1). Opportuna l'osservazione di De Luna-Zizza-Curnis 2016, 341-342 secondo cui la questione deve essere inquadrata nella politica estera dell'isola: l'allontanamento da Atene (Cos non figura tra i membri della II Lega navale: cfr. *IG* II² 43= Tod 123= Rhodes-Osborne 2003, 22, 78-79) e una certa tendenza filospartana già a partire dalla fine del V sec. a. C. (cfr. Xenoph. *Hell.* I 5, 1), farebbero propendere per l'ipotesi aristocratico-oligarchica (sulla questione in generale cfr. Moggi 1976, 326-327).

⁵⁹⁵ Cfr. Strabo XIV 2, 19.

⁵⁹⁶ Per una cronologia alternativa vd. Sherwin-White 1978, 190-191.

fondatori di Cirene e con il suo contesto di produzione diventa ancora più stringente. Che in tutti e due i casi la scelta di un giuramento esprima la volontà di restaurare una modalità antica, lo si evince dalla coeva generalizzata disaffezione verso il modulo⁵⁹⁷ del patto. Se è vero infatti che il fenomeno può essere ricondotto non solo a ragioni politiche, ma anche a particolari scelte filosofiche, è altrettanto vero che due testimoni autorevoli come Tucidide e Platone ne individuano la causa nell'alterazione degli equilibri sociali dovuti alla logica del κέρδος e quindi alle dinamiche economiche legate all'affermazione del ceto medio. Il calcolo prevale sui valori tradizionali: l'ὄρκος, quindi, non ha che un significato effimero (ἐν τῷ αὐτίκῃ⁵⁹⁸) e soprattutto non suscita più sacro timore (οὔτε ὄρκος φοβερός⁵⁹⁹). Il processo di laicizzazione culturale che si realizza nel corso del V sec. a. C., infatti, depauperava il significato dell'invocazione agli dei come garanti del patto e spezza il vincolo magico dell'auto-maledizione finale⁶⁰⁰. Anche Platone, quindi, in una sorta di battaglia di retroguardia, si richiama alla tradizione sapienziale antica ed evoca la figura di Radamanto⁶⁰¹ come simbolo di una società in cui l'attendibilità dei verdetti nei processi era legata al giuramento preliminare a cui erano sottoposte le parti in causa e alla loro paura della vendetta degli dei⁶⁰². Il rimando alla tradizione cretese non è casuale⁶⁰³ visto che già la *Lex Gorthinia*⁶⁰⁴ attesta l'importanza del giuramento come strumento di inclusione nel corpo civico e di organizzazione degli istituti politici⁶⁰⁵. Eppure, nel corso del IV sec. a. C. il giuramento perde progressivamente di valore, come emerge dal quadro tracciato da Sommerstein. La ragione va probabilmente individuata proprio nello

⁵⁹⁷ In generale, la bibliografia relativa al giuramento insiste sulla distinzione tra una forma assertoria e una promissoria, intendendo nel primo caso la verità di quanto affermato, nel secondo la garanzia di realizzazione di un impegno. Hirzel 1902, 2 rileva come questa tipizzazione sia utilizzata ininterrottamente dal Medioevo al giusnaturalismo del Seicento. Tuttavia, Gernet 1955, 64 ne ridimensiona molto il significato e la considera un capzioso intellettualismo; così pure Zuccotti 1998 che, pur rilevandone i limiti, la considera utile nell'approccio storico-giuridico agli ordinamenti arcaici. Graf 2005, s. v. *Eid*, torna a utilizzare la distinzione, individuandone l'origine nella Mesopotamia del III millennio a. C. (ma vd. già *Neue Pauly*, s. v. *Eid*, 908) e manifestando una certa difficoltà ad ascrivere un giuramento all'una o all'altra tipologia. In ogni caso, tanto *RE* quanto *Neue Pauly* s. v. insistono sulla valenza religiosa del giuramento nella civiltà greca, come chiaramente dimostra il fatto che gli dei siano chiamati in causa come ὄρκιοι o ἵστορες, vale a dire come testimoni e garanti del pronunciamento (per ἵστωρ come arbitro in una disputa, dalla radice *Fid-, vale a dire *che sa di più per aver visto* cfr. *Il.* XVIII 501; XXIII 486 e in merito Arduini 1966, 95-100). Esiste per altro un criterio nella scelta delle divinità, che sono quelle ufficiali della πόλις o le più popolari (cfr. Ziebarth 1892, 14-15; Saladino 1998, 90). Il Giuramento di Ippocrate sembrerebbe mescolare le due tipologie: le ll. 1-24, infatti, possono essere ricondotte a quella assertoria, le ll. 25-27 a quella promissoria.

⁵⁹⁸ Cfr. Thuc. III 82, 7.

⁵⁹⁹ Cfr. Thuc. III 83, 2.

⁶⁰⁰ Cfr. Plato *Leg.* XII 948 b-d; 949 b.

⁶⁰¹ Cfr. Hirzel 1902, 98.

⁶⁰² Cfr. Bonner 1930, 174-175.

⁶⁰³ Si tratta di una realtà socio-politica particolarmente cara al filolaconismo platonico. In particolare, Senofonte (cfr. *Const. Lac.* XV 7) testimonia per Sparta la consuetudine dello scambio di giuramenti mensili tra il re e gli efori, verosimilmente ascrivibile a una tradizione piuttosto antica e finalizzata a garantire la stabilità del potere (cfr. Morrow 1960, 66-67).

⁶⁰⁴ Cfr. *Icr* 72 (480-450 a. C. ca.); *EG* II, 68-76.

⁶⁰⁵ Cfr. Saladino 1998, 91-92.

spostamento della garanzia di affidabilità della parola dal piano divino a quello umano, come bene rileva Platone⁶⁰⁶.

Il *Giuramento* di Ippocrate, dunque, esprime, in armonia con il contesto culturale e sapienziale di produzione e con l'evoluzione storica della percezione sociale dell'ἔρκος, un'intenzione volutamente arcaizzante. Il movente consiste nell'apertura del γένος degli Asclepiadi alla formazione di nuovi medici estranei al circuito parentale. Ma proprio per garantire la continuità professionale del magistero medico, i nuovi adepti sono chiamati a un pronunciamento solenne molto simile a quello che i pitagorici prestavano sulla Τετρακτύς. È probabile che nel contesto templare l'invocazione alla famiglia medica e l'auto-maledizione finale, oltre a suggerire l'impressione che la nuova consuetudine s'incanalasse, anche a livello formale, in una tradizione antichissima, rinnovassero la tradizione arcaica di delegare agli dei la vigilanza del patto formativo e professionale.

IV. 2. Le radici sciamanistiche del giuramento medico.

Le prodigiose vicissitudini di Zalmoxis, sul racconto delle quali Erodoto⁶⁰⁷ indugia non poco, hanno catalizzato, fin dai tempi del saggio di Rohde⁶⁰⁸ sull'immortalità dell'anima, una particolare attenzione sul ruolo dello sciamanesimo nell'evoluzione della cultura greca. La formalizzazione e, direi, la legittimazione di questo influsso si deve certamente agli studi di Dodds⁶⁰⁹ sull'irrazionalità che hanno aperto la strada a una decisa rivalutazione della componente sciamanistica nella costruzione dell'identità sapienziale di età arcaica. Questo significa che anche la medicina templare, come evidenziano bene le intersezioni tra le consuetudini catartiche e le competenze embriologiche dei sacerdoti, nonché il retroterra scientifico delle lamine orfiche, è profondamente condizionata dagli sciamani. Del resto, Pitagora, che annovera la medicina tra le conoscenze più alte, sembra essere uno di loro. Su questo terreno si colloca di fatto il suo legame con Zalmoxis in relazione al destino ultraterreno dell'anima su cui è tornato recentemente Bisceglie⁶¹⁰. Già Zuntz⁶¹¹ rilevava come la presenza del nome Ἀστέριος nelle lamine orfiche di Farsalo e Petelia sia un chiaro segno dell'incisività concettuale del pitagorismo: nel testo di Hipponion e in quello delle lamine cretesi l'anima si dichiara figlia di Terra e Cielo stellato, e se ne coglie un riscontro archeologico

⁶⁰⁶ Cfr. Pl. *Leg.* XII 948 b-c.

⁶⁰⁷ Cfr. Hdt. IV 94-96.

⁶⁰⁸ Cfr. Rohde 2006, 297-300.

⁶⁰⁹ Cfr. Dodds 1992⁵, 159-209.

⁶¹⁰ Cfr. Bisceglie 2009, 120-124.

⁶¹¹ Cfr. Zuntz 1971, 367.

nell'iconografia della brocchetta di Ripacandida (metà del V sec. a. C.), che pure sembra testimoniare l'origine astrale dell'anima; ma a ravvisare il legame con il pitagorismo, in particolare nell'epigrafe ipponiate, è proprio la centralità del ruolo di Mnemosyne. Bisceglie⁶¹² arricchisce il panorama delle fonti individuando un legame con *Le incredibili avventure al di là della Tule* di Antonio Diogene⁶¹³, romanzo pervaso di pitagorismo. Il fratello adottivo di Pitagora, Ἀστραῖος, racconta di un viaggio dalla Terra alla Luna, sede d'origine delle anime⁶¹⁴. Pitagora⁶¹⁵ educa Astreo e Zalmoxis, e Zalmoxis⁶¹⁶ istituisce tra i Geti il culto della vita dopo la morte: siamo in Tracia dove Astreo, nel romanzo di Antonio Diogene, si reca a visitare il suo amico Zalmoxis⁶¹⁷: in questo contesto si fa riferimento a una grotta sotterranea in cui Zalmoxis resta tre anni come se fosse morto. Impossibile non associare queste pratiche sciamanistiche con le consuetudini incubatorie dei santuari di guarigione da una parte e con il tradizionale legame tra i luoghi di culto pitagorici e gli antri dall'altra, come testimonia il santuario ipogeo della basilica pitagorica di Porta Maggiore a Roma. In ogni caso, già Erodoto collega Zalmoxis a Pitagora proprio rispetto alla κατάγειον οἶκημα. Bonnechere⁶¹⁸ ricorda che una testimonianza ascritta da Diogene Laerzio⁶¹⁹ a Eraclide Pontico⁶²⁰, associa l'insegnamento di Pitagora a un ambiente sotterraneo in cui un rituale misterico permetteva l'acquisizione di un sapere soprannaturale connesso alla dottrina della metempsicosi: Hermes stesso avrebbe conferito a Pitagora il potere di μνήμην ἔχειν. Antri e memoria rimandano evidentemente al rituale iatromantico di Trofonio a Lebadea. Dovrebbe quindi risultare meno sorprendente ricondurre al retroterra sciamanistico l'origine di un altro tratto sapienziale conservato nella tradizione ippocratica, vale a dire il giuramento e, nello specifico, il giuramento su questioni mediche.

Lo spunto per lo sviluppo della riflessione sulla natura della σωφροσύνη nel *Carmide* di Platone è un mal di testa. Il giovane e avvenente Carmide, cugino di Crizia, presentato a Socrate, chiede al filosofo se conosce un rimedio per il suo fastidioso malessere. La risposta di Socrate, come al solito, travalica il soddisfacimento dell'istanza contingente ed, evocando un prodigioso rimedio che mescola il potere magico degli incantesimi con le proprietà farmacologiche di una non ben identificata pianta⁶²¹, si apre a un'interessante riflessione sul rapporto tra la medicina di ascendenza sciamanistica

⁶¹² Ma già in parte Bonnechere 2003, 115.

⁶¹³ Cfr. Phot. *Bibl.* 166.

⁶¹⁴ Nella *Vita pitagorica* di Porfirio Mnesarco trova Astreo supino che guarda il sole sotto un pioppo: difficile non pensare all'orientamento ovest-est della tomba 19 INAM in cui è stata rinvenuta la lamina ipponiate.

⁶¹⁵ Cfr. Porph. *VPyth.* 11-12.

⁶¹⁶ Cfr. Hdt. IV 93.

⁶¹⁷ Cfr. Iambl. *VPyth.* XXX 173.

⁶¹⁸ Cfr. Bonnechere 2003, 112.

⁶¹⁹ Cfr. Diog. Laert. VIII 4.

⁶²⁰ Cfr. Heraclid. Pont. fr. 89 Wehrli (cfr. il relativo commento in Wehrli 1953, 90).

⁶²¹ Cfr. Pl. *Charm.* 155 e.

e la ιατρική τέχνη⁶²². Il contesto storico-culturale in cui si colloca il dialogo platonico, databile al 432 a. C, per il riferimento cronologico incipitario al ritorno di Socrate da Potidea, impone una riflessione sulla persistenza di questo legame tra medicina sapienziale e medicina come τέχνη, a meno di non giustificarne il senso nell'atmosfera ironica della scena o, piuttosto, nel rapporto di Platone con la tradizione sapienziale *tout court*. G. Cambiano⁶²³, infatti, individua proprio in questi anni l'inizio del divorzio tra l'arte della guarigione e la tradizione magica e religiosa orientale, come testimonia il racconto erodoteo della vicenda di Democede di Crotona⁶²⁴, attraverso un percorso che culmina con la diffusione della peste in Attica nel 430⁶²⁵. Gli inutili tentativi di arginare l'epidemia⁶²⁶, infatti, scatenano un superstizioso ripiegamento verso la medicina templare che a sua volta suscita la reazione polemica della medicina razionalistica, una tra tutte, antica e autorevole, quella dell'autore di *Morbo sacro*. E proprio in questo trattato del CH, che risale verosimilmente all'ultimo trentennio del V sec. a. C., si legge la più feroce requisitoria contro le prescrizioni catartiche e gli incantesimi degli indovini che ascrivono a sé la guarigione dei malati, agli dei il fallimento della cura⁶²⁷. Esiste, tuttavia, una tradizione templare e sapienziale dell'arte della cura più profonda che sembra resistere alle prese di posizione della medicina razionalista: l'autore di *VM*, in effetti, riconosce il valore di questa tradizione come momento propedeutico all'acquisizione di nuove conoscenze⁶²⁸. Ad essa sembra richiamarsi anche Platone quando, attraverso le parole di Socrate a Carmide, descrive il buon medico come colui che nella cura non distingue la parte dal tutto. Socrate racconta di aver appreso questo principio olistico, su cui si basa la terapia ippocratica, da uno dei medici di Zalmoxis, quando militava in Tracia. Costui sosteneva che non si può curare l'occhio senza curare la testa o la testa senza curare il corpo e quindi il corpo senza curare l'anima. I medici greci non riescono a curare molte malattie perché sottovalutano la relazione della parte con il tutto. Se dunque la patologia dell'occhio è riconducibile alla testa, anche il malessere del corpo va cercato in un disagio dell'anima. E proprio gli incantesimi permettono al medico tracce di curare l'anima integrando l'intervento sul corpo con una terapia di carattere magico-sapienziale⁶²⁹. Ma il disagio dell'anima ha bisogno di presidi medici dematerializzati perché la sua natura è immateriale? La risposta sta nel legame tra Zalmoxis e la tradizione pitagorica: se infatti l'anima nelle lamine orfiche si proclama figlia della Terra e del Cielo stellato, non può, in quanto figlia, non ereditarne il tratto genetico della materialità, fosse anche solo

⁶²² Cfr. Pl. *Charm.* 156 d-157 c.

⁶²³ Cfr. Cambiano 1991, 29-33.

⁶²⁴ Cfr. Hdt. III 129-137.

⁶²⁵ Cfr. Thuc. II 47 ss.; III 87.

⁶²⁶ Cfr. Thuc. II 48, 3 e le relative riflessioni di Gomme 1950, II 148.

⁶²⁷ Cfr. CH VI 352-356 L.

⁶²⁸ Cfr. CH *VM* II.

⁶²⁹ I rapporti tra cultura sciamanica e medicina nel mondo greco sono stati indagati da Dodds 1992⁵, 159-209: in particolare su Zalmoxis vd. 180-181.

quella ignea delle stelle. E del resto, anche gli ἐπωδαί di Tracia di cui ci parla Platone sono meno aerei di quanto si potrebbe credere, se si pensa alla definizione gorgiana del λόγος e alla sua associazione con gli effetti dei farmaci sul corpo⁶³⁰. Pitagora, per altro, curava stati d'animo patologici ricorrendo proprio agli ἐπωδαί⁶³¹. L'esempio dell'occhio connesso alla testa, inoltre, evoca la testimonianza di Calcidio sulla dissezione alcmeonica del bulbo oculare⁶³². In questa pionieristica e audace esperienza autoptica, l'individuazione di canali che dall'occhio conducono direttamente al cervello corrobora le convinzioni encefalocentriche del medico di Crotona, in armonia con le posizioni della scuola pitagorica da cui è profondamente influenzato.

Questo retroterra sciamanistico, dunque, filtrato dall'intellettualismo pitagorico e inverato dall'epistemologia empirista della scuola medica di Crotona è un'eredità a cui la medicina ippocratica non può rinunciare. La stessa teoria dei giorni critici, che il CH applica tanto al decorso delle malattie quanto alla scansione delle fasi attraversate dal feto a partire dall'embriogenesi fino al parto, si radica nelle raffinate speculazioni aritmologiche a cui il pitagorismo ha sottoposto le più antiche convinzioni magico-culturali sul numero.

Ciononostante, il rischio di gettare via il bambino con l'acqua sporca è piuttosto alto: il *furor* razionalista della nuova ἰατρική τέχνη, infatti, tende a confondere le conquiste della tradizione sapienziale con gli imbrogli dei ciarlatani⁶³³. Non a caso, il medico trace del Carmide, raccomandando a Socrate di applicare la sua cura per il mal di testa, senza ignorare gli ἐπωδαί che hanno effetto sull'anima, osserva:

<p>[...] Perché anche ora [...] è diffuso questo errore tra gli uomini: alcuni cercano di essere medici separatamente dell'una e dell'altra, dell'assennatezza e della salute.</p>	<p>[...] Καὶ γὰρ νῦν [...] τοῦτ'ἔστιν τὸ ἀμάρτημα περὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι χωρὶς ἑκατέρου, σωφοσύνης τε καὶ ὑγείας, ἰατροὶ τινες ἐπιχειροῦσιν εἶναι⁶³⁴.</p>
--	--

Dunque, per ottemperare correttamente alle indicazioni terapeutiche del medico trace, Socrate si vincola a un giuramento:

⁶³⁰ Cfr. Gorg. *Enc. Hel.* 14.

⁶³¹ Cfr. Iambl. *VPyth.* XXV 114. È appena il caso di ricordare i vv. in cui Pindaro (Pyth. III 91) ricorda, tra le consuetudini terapeutiche di Asclepio, l'utilizzo di blandi incantesimi (μαλακαῖς ἐπαιδαῖς).

⁶³² Cfr. 24 A 10 D-K.

⁶³³ Platone, del resto, non manca di rilevare la pericolosità sociale di indovini e ciarlatani (cfr. Pl. *Resp.* II 364 b-c; *Leg.* 909 a-b). Sui rapporti tra Platone e l'autore di *Malattia sacra* cfr. Jouanna 2003, XXX-XXXI.

⁶³⁴ Pl. *Charm.* 157 b.

[...] Infatti gli ho prestato giuramento e bisogna che obbedisca [...].	[...] ὁμώμοκα γὰρ αὐτῶ, καὶ μοι ἀνάγκη πείθεσθαι [...] ⁶³⁵ .
---	---

L'istanza prescrittiva di questo ὄρκος è tale per cui se Carmide rifiutasse la parte della cura che agisce sull'anima attraverso gli incantesimi, Socrate non potrebbe fare altro per il mal di testa del giovane. La forza del vincolo emerge dall'uso congiunto del vb. ὀμνῶμι e del sostantivo ἀνάγκη, che esprimono l'uno la sacralizzazione del patto⁶³⁶ o i limiti che i contraenti si impongono⁶³⁷, l'altro la necessità fatale della sua esecuzione⁶³⁸. Il legame magico instaurato dal giuramento ben si addice al contesto sciamanistico trace ed è perfettamente coerente con il potere terapeutico attribuito agli incantesimi. Del resto, il medico è un seguace di Zalmoxis, vale a dire di una sorta di θεῖος ἀνὴρ che professa, come si è evidenziato⁶³⁹, la stessa fede orfica di Pitagora nell'immortalità dell'anima e come Pitagora sperimenta una prodigiosa esperienza di catabasi.

L'aspetto più rilevante del passo del *Carmide* in questione, tuttavia, è proprio l'associazione tra un giuramento e la modalità di somministrazione di una terapia. Essa sembra anticipare il ben più articolato pronunciamento promissorio del *Giuramento* di Ippocrate, che già solo nella scelta della forma dell'ὄρκος intende riprodurre, come dimostrato, l'effetto sacralizzante di una tradizione arcaica. Di fronte al medico sapiente di Tracia, Platone che crede nell'importanza del giuramento⁶⁴⁰, pur rilevandone la perdita di valore nell'inarrestabile laicizzazione della società greca⁶⁴¹, mette in bocca a Socrate proprio il vb. ὀμνῶμι, lo stesso che apre il decalogo professionale degli Asclepiadi.

Ma il testo di Platone può offrire un ulteriore spunto di riflessione. Il vincolo del giuramento a suggello dell'applicazione di un protocollo terapeutico e soprattutto la sua collocazione in un contesto sciamanistico che le fonti legano, con buona pace dello scetticismo di Erodoto⁶⁴², al pitagorismo delle origini, sembrerebbe legittimare ulteriormente la lettura pitagorica del *Giuramento* proposta da Edelstein⁶⁴³, proprio perché inficia una delle argomentazioni più forti dei suoi detrattori, vale a dire l'avversione dei pitagorici ai giuramenti. Lichtenthaeler ricorda, infatti, che: "Die Pythagoreer waren gemeinhin keine Freunde der Eide; Sie schworen auch ungerne bei den Göttern, eher bei der Zahl Vier oder Tetraktys."⁶⁴⁴. Si stupisce poi che il *Giuramento* chiami in causa ben quattro divinità, che possono ricordare i quattro elementi empedoclei o i quattro umori ippocratici, ma che mal si

⁶³⁵ Pl. *Charm.* 157 c.

⁶³⁶ Cfr. Benveniste 1948, 81-94.

⁶³⁷ Cfr. Bollack 1958, 1-35.

⁶³⁸ Cfr. *DELG* s. v.

⁶³⁹ Cfr. *supra*, IV 1.

⁶⁴⁰ Cfr. Pl. *Leg.* VI 755 d; X 908 b-e.

⁶⁴¹ Cfr. Pl. *Leg.* XII 948 e-949 a.

⁶⁴² Cfr. Hdt. IV 96, in cui lo storico esprime dubbi sulla possibilità che Pitagora e Zalmoxis siano contemporanei.

⁶⁴³ Cfr. Edelstein 1987, 4-63.

⁶⁴⁴ Cfr. Lichtenthaeler 1984, 282.

conciliano con la devozione esclusiva dei pitagorici ad Apollo Iperboreo e con la consacrazione del γένος degli Ουλιάδαι al solo Apollo Οὔλιος⁶⁴⁵. Infine, Lichtenhaeler reputa decisamente poco pitagoriche l'auto-maledizione finale e l'aspirazione al successo professionale, come conseguenza della fedeltà al patto, sulla base di una generica interpretazione del pitagorismo, che prescinde dalla valutazione delle fonti e dalla sua storicizzazione. Tuttavia, come si è già avuto modo di rilevare, la scelta del modulo arcaizzante dell'ὄρκος prevede l'invocazione agli dei a garanzia del patto nell'*incipit* e l'ἀρά nell'*explicit*, come pure bisogna tener presente che il retaggio sapienziale pitagorico si innesta sulla tradizione di una famiglia medica chiamata a esercitare la sua professione in tutte le πόλεις del mondo greco. Proprio questa ampia richiesta giustifica l'affiliazione al γένος degli Asclepiadi sulla base di un giuramento, esattamente come avveniva per i discepoli di Pitagora. Burnet ha il merito di aver evidenziato il carattere iniziatico, probabilmente legato alla tradizione catartica cretese⁶⁴⁶, che le confraternite di σοφοί conservano anche a dispetto di una progressiva laicizzazione della conoscenza. Heidel estende il discorso ai vari ambiti delle attività scientifiche, come Zeller non manca di ricordare. Dunque, anche la medicina, che i pitagorici elevano al rango di μάθημα forse proprio in ragione della loro proficua interazione con la scuola medica di Crotona, rientra nel percorso iniziatico della conoscenza intesa come beatitudine e missione sacra, in armonia con la conclusione del Περὶ νόμου:

Queste cose sacre sono rivelate a uomini sacri; sono negate ai profani, in quanto essi non sono iniziati ai misteri della conoscenza.	Τὰ δὲ ἱερὰ ἔοντα πρήγματα ἱεροῖσιν ἀνθρώποισι δείκνυται· βεβήλοισι δὲ οὐ θέμις, πρὶν ἢ τελεσθῶσιν ὀργίοισιν ἐπιστήμης.
---	--

Già solo le scelte lessicali del passo, decisamente orientate sul campo semantico dell'iniziazione (ἱερὰ, ἱεροῖσιν, τελεσθῶσιν, ὀργίοισιν) e dell'interdizione sacrale (οὐ θέμις), dimostrano come la professione medica vada necessariamente collocata nel terreno mistico-sapienziale indicato da Heidel. Zeller rimanda all'accostamento tra Pindaro fr. 137 Maehler ed Euripide fr. 902 Nauck⁶⁴⁷ che lo studioso propone per ribadire la persistenza di un fondo sapienziale e culturale nel cammino della scienza anche in tempi, come quelli euripidei, di incalzante laicismo:

Περὶ τῶν Ἐλευσῖνι μυστηρίων·	ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
------------------------------	---------------------------

⁶⁴⁵ Cfr. Pugliese Carratelli 1963, 385-386; Gigante 1964, 135-137; Pugliese Carratelli 1965, 306. In particolare, il primo di questi contributi pone come questione aperta il rapporto tra la scuola medica eleatica, i Pitagorici e la scuola medica di Crotona, nonché il legame tra Elea e il culto ionico di Apollo (è appena il caso di ricordare l'origine samia di Pitagora). Ma Lichtenhaeler sembra ignorare questa prospettiva più larga del problema.

⁶⁴⁶ Cfr. Burnet 1892, §§ 35 e 45; Zeller 1967, 81-82.

⁶⁴⁷ Cfr. Heidel 1910, 133.

<p>ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶς' ὑπὸ χθόν· οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.⁶⁴⁸</p>	<p>ἔσχε μάθησιν, μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὀρμῶν, ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων, πῆ τε συνέστη καὶ ὄπη καὶ ὄπως. Τοῖς δὲ τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχυρῶν ἔργον μελέδημα προσίζει.⁶⁴⁹</p>
<p>Sui misteri eleusini: “Beato colui che avendoli visti va sotto terra: egli conosce il termine della vita e il suo inizio dono di Zeus”⁶⁵⁰.</p>	<p>Beato colui che conosce la scienza, perché non è incline né a ferire i suoi vicini né ad azioni ingiuste, ma contemplando l'ordine eterno della natura immortale, conosce ciò che è e come è. A tali uomini mai viene desiderio di gesti vergognosi.</p>

Di qui discende la conclusione che: “Con l’iniziazione si accordava il carattere di missione sacra attribuita all’arte medica: che appare nell’ὄρκος e in vari luoghi ipocratei (παραγγελία 5; περὶ ἱητροῦ, 1; etc.), i quali vogliono dai confratelli fratellanza e comunanza di beni, analoghe a quelle dei Pitagorici, e voglion disinteresse nell’insegnamento e nell’esercizio dell’arte, sì che il medico sia πᾶσι καὶ σεμνὸν καὶ φιλόανθρωπον”⁶⁵¹. Il giuramento, dunque, si lega al percorso iniziatico della conoscenza: anche i pitagorici prestavano un ὄρκος sulla τετρακτύς, vale a dire sul numero quaternario inteso come radice generativa della realtà. Inoltre, non si può dare neppure per certo il divieto di Pitagora ai giuramenti che Diogene Laerzio⁶⁵² associa a quello relativo al sacrificio cruento. Diodoro Siculo⁶⁵³, infatti, si limita a rilevare come Pitagora raccomandasse ai suoi seguaci di giurare raramente (σπανίως) e di restare fedeli al patto, non essendo questo di per sé garanzia di affidabilità, proprio perché nella progressiva desacralizzazione della società il passaggio della tutela del giuramento dal piano divino a quello umano ne inficiava il valore.

Le parole di Socrate nel *Carmide*, in conclusione, sembrano testimoniare una più o meno sotterranea operatività della tradizione sapienziale nella ἰατρικὴ τέχνη: infatti, per quanto la nuova

⁶⁴⁸ Pind. fr. 137 M. Cfr. Lavecchia 2000, 40; 106 ss.

⁶⁴⁹ Eur. fr. 902 N.

⁶⁵⁰ Si tratta di quella sapienza iniziatica in ragione della quale Pugliese Carratelli lega la centralità di Μναμοσύνα nella lamina orfica di Hipponion al fr. 24 B 2 D-K di Alcmeone di Crotona.

⁶⁵¹ Cfr. Zeller 1967, 82.

⁶⁵² Cfr. Diog. Laert. VIII 22.

⁶⁵³ Cfr. Diodor. X fr. 16 [l. 1-2=Fr. 16 bis].

arte della cura tenda ad affrancarsi tanto dall'eleatismo quanto dalla medicina templare, essa continua a rivelare tracce del magistero pitagorico e lo fa in un documento che più di ogni altro dovrebbe rappresentare la medicina come τέχνη, vale a dire il *Giuramento*. Come ha ben dimostrato Edelstein, questo testo prende senso solo se storicamente e filologicamente calato nel contesto culturale a cui appartiene, un contesto più stratificato, aperto e contaminato di quanto un'accezione riduzionista di scienza possa arrivare a concepire.

Conclusioni

La natura dell'indagine e la sua articolazione in quattro aree tematiche esige un doppio ordine di conclusioni. Da un punto di vista generale, infatti, l'approccio storico-medico a una serie di fonti legate al pitagorismo e alla sua pervasiva sfera di influenza, ha sicuramente confermato la forte permeabilità del mondo greco ai contenuti di carattere iatrico. Questo fenomeno si spiega in ragione della natura sapienziale dell'arte della guarigione in età preippocratica e all'impossibilità di riconoscerle uno statuto epistemologico autonomo proprio in virtù della sua stretta dipendenza dal terreno prefilosofico e culturale della conoscenza. Il pitagorismo diventa in una certa misura l'autorevole filtro di questa tradizione e ne garantisce la netta distinzione dalle degenerazioni magico-miracolistiche dei ciarlatani. L'identificazione di Pitagora con Apollo Iperboreo, infatti, sposta sul terreno della riflessione filosofica le prerogative cultuali del dio, vale a dire la musica, la mantica e il rapporto con la malattia, che risultano mirabilmente legate l'una all'altra dal principio unificante del numero. Il riconoscimento dell'ἀρχή costitutiva della realtà nella tensione tra limitante e illimitato giustifica la valenza terapeutica della musica e trasforma in prognosi la mantica attraverso l'aritmologia dei giorni critici. Al contesto apollineo è riconducibile inoltre l'identificazione della coppia culturale oppositiva κάθαρσις-μίασμα con quella iatrica ὑγιᾶ-νόσος. Da un punto di vista storico-archeologico è interessante notare come Crotona, città di tradizione medica e centro di irraggiamento del pitagorismo, sia una delle poche realtà insieme a Cirene in cui Apollo non è soppiantato da Asclepio nel patrocinio dell'arte medica. E proprio a Cirene, nella *Lex cathartica* del grande santuario di Apollo, la competenza medica sacerdotale associa le prescrizioni contro il μίασμα abortivo alle riflessioni aritmologiche sulla formazione dell'embrione, in una sorprendente sintonia con l'invito rivolto al medico asclepiadeo in formazione dall'ὄρκος ippocratico a conservarsi puro dal contatto con la morte e con gli effetti della somministrazione di un tampone abortivo.

In senso generale, emerge da questa indagine che al dialogo tra ambiti sapienziali, verticalmente dipendenti dalla sfera del sacro prima della crisi della società aristocratica e tendenti a laicizzarsi e a presentarsi come competenze distinte dopo la rivoluzione sofistica, corrisponde la creazione di una rete orizzontale di scambio culturale, particolarmente vivace nell'Occidente greco, su temi di rilievo per l'uomo e per la formazione del corpo civico delle πόλεις. L'autorevolezza della tradizione pitagorica sembra illuminare alcuni segmenti di questa rete sapienziale, come accade con l'embriologia. A partire, infatti, dalla coppia oppositiva destra-sinistra, rispetto alla provenienza del seme o al suo posizionamento nell'utero, è stato possibile delineare, attraverso una cauta discussione delle testimonianze e dei frammenti, il profilo di un dibattito culturale che rimbalza attraverso i secoli da Elea ad Atene, passando per la scuola medica di Crotona. Da un Parmenide che accantona per un

attimo la riflessione sull'Essere e si dedica al problema della determinazione del sesso nell'embrione, conciliando la *Rechts-Links-Theorie* con quella dell'ἐπικράτεια, attraverso le riflessioni alcmeoniche sull'origine del seme dal cervello, si arriva all'intuizione di un dibattito tra Ippone e gli atomisti a partire dalla confusa testimonianza di Censorino. Non basta. Dalla consustanzialità tra seme e cervello si evince come il processo fisiologico della conoscenza, individuato dal parapitagorico Alcmeone, sia un tratto genetico specifico dell'uomo che si trasmette proprio attraverso lo σπέρμα.

E sempre ad Alcmeone e alla sua apertura a una riflessione sapienziale si deve la possibilità di associare il tema dell'immortalità dell'anima alle pratiche incubatorie dei santuari di guarigione. Le istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati ai misteri orfici, infatti, evidenziano il ruolo di Mnemosyne come strumento per ricongiungere l'inizio con la fine e approdare alla circolarità di una vita eterna e beata come quella degli dei. La presenza del culto di Mnemosyne è testimoniata per via epigrafica anche all'interno dei santuari di guarigione: qui l'esperienza incubatoria, che nella medicina templare libera, come in una piccola morte, l'anima dal corpo, consentendole di attingere attraverso il sogno alla sapienza divina, impone di ricordare quanto sognato perché il sacerdote possa interpretarlo e prescrivere la cura. Mnemosyne, dunque, si caratterizza tanto in senso soteriologico, quanto in senso gnoseologico, ed essendo legata alla morte o al sonno, è necessariamente legata anche alla modulazione diaframmatica del respiro che, secondo un'antichissima tradizione sciamanistica, permette all'anima di liberarsi dal corpo: l'insufflazione del respiro, in ultima analisi, è contestuale alla nascita, come testimoniano Filolao e la tradizione orfica.

Del sogno iatromantico resta una traccia significativa nel IV libro del trattato ippocratico *Regimen*. Ma forse è possibile far risalire a un precedente sciamanistico anche il simbolo della tradizione medica ippocratica, attenuando la consueta distinzione tra medicina sapienziale e medicina razionalista. Nel *Carmide* di Platone, infatti, Socrate, dopo aver appreso da un medico di Zalmoxis una cura per il mal di testa basata sull'uso di incantesimi e di erbe, è costretto a giurare di applicare il protocollo terapeutico esattamente come lo ha imparato. L'ῥῆκος degli Asclepidi, in effetti, altro non si propone se non di garantire che gli aspiranti medici accolti nel γένος conservino le consuetudini curative e il codice etico trasmessi in precedenza solo in seno alla famiglia da una generazione all'altra. È vero, tuttavia, che questo documento, volutamente arcaizzante, lascia intendere già solo dal punto di vista formale una scelta improntata a un senso di continuità con la tradizione della medicina sapienziale e templare: lo si evince non solo dall'invocazione agli dei come testimoni, tra cui primeggia proprio Apollo, o dall'auto-maledizione conclusiva, che esprimono le convinzioni di una società non ancora laicizzata, come di fatto non era quasi più agli inizi del IV sec. a. C., ma anche da quell'invito alla purezza della vita che il medico asclepiadeo, esattamente come prevedono il βίος

ὄρφικὸς e il βίος πυθαγορεῖος, deve preservare evitando il contatto miasmatico con la morte e con il sangue.

Bibliografia

- Accame 1941 = S. Accame, *La lega ateniese del IV sec. a. C.*, Roma, Signorelli, 1941.
- Andriopoulos 1971 = Z. Andriopoulos, *Alcmaeon re-examined*, «StudClas» 1971; XIII: 7-14.
- Arci 2011 = A. Arci, *Embriogenesi e trasmissione dei caratteri ereditari in Aristotele*, in *La scienza antica e la sua tradizione*, a c. di F. F. Repellini e G. Micheli, IV Seminario di Studi, Gargnano 13-15 ottobre 2008, «Quaderni di Acme» 126, Milano 2011, 119-168.
- Aretini 1988 = P. Aretini, *A destra e a sinistra: l'orientamento nel mondo classico*, Pisa, ETS, 1998.
- Arnott 2007 = W. G. Arnott, *Birds in the ancient world from A to Z*, London-New York 2007.
- Bakhouché-Luciani 2009 = B. Bakhouché-S. Luciani (a c. di), Lactance, *De opificio Dei*, Turnhout, Brepols, 2009.
- Battezzato 2005 = L. Battezzato, *Le vie dell'Ade e le vie di Parmenide. Filologia, filosofia e presenze femminili nelle lamine d'oro "orfiche"*, «SemRom» 2005; VIII 1: 67-99.
- Bearzot 1987 = C. Bearzot, *Problemi del confine attico-beotico. La rivendicazione tebana di Oropo*, in M. Sordi (a c. di), *Il confine nel mondo classico*, Milano, Vita e Pensiero, 1987, 80-99.
- Becatti 1940 = G. Becatti, *Un rilievo del temenos di Apollo a Cirene*, «La Critica d'Arte» 1940; V: 49-57.
- Bekker 1825 = I. Bekker, *Scholia in Homeri Iliadem*, Berolini, Typis et impensis Ge. Reimeri, 1825.
- Benveniste 1948 = E. Benveniste, *L'expression du serment dans la Grèce ancienne*, «RHR» 1948; 134: 81-94.
- Bernabé 2014 = A. Bernabé, *Riferimenti all'oro nei poemi di Pindaro: simboli e connotazioni*, in Tortorelli Ghidini (a c. di), *Aurum: funzioni e simbologie dell'oro nelle culture del Mediterraneo antico*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2014, 303-313.
- Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2008 = A. Bernabé e A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston, Brill, 2008.
- Bernand 1969 = É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- Berrettoni 1997 = P. Berrettoni, *Numerologia e costruzione del genere: da Pitagora a Melanie Klein*, «AIQN», Annali del Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico. Sezione linguistica 1997; 19: 147-176.
- Betegh 2014 = G. Betegh, *Pythagoreans, Orphism and Greek religion*, in C. A. Huffman, *A history of Pythagoreanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, 149-166.
- Betz 1992² = H. D. Betz, *The Greek magical papyri in translation*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1992.

- Bisceglie 2009 = F. M. Bisceglie, *Studi sulle lamine orfiche: topografia dell'Ade, elementi pitagorici e di filosofia naturale*, tesi di dottorato inedita in filologia e letterature greca e latina, relatore: Riccardo Di Donato, Pisa 2009.
- Bonnard 2004 = J.-B. Bonnard, *Le complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne*, Paris, publications de la Sorbonne, 2004.
- Bonnechere 1989 = P. e M. Bonnechere, *Trophonios à Lébadée. Histoire d'un oracle*, «LEC» 1989; 57: 289-302.
- Bonnechere 2003 = P. Bonnechere, *Trophonios de Lébadée: cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Boston-Köln, Brill, 2003.
- Bonner 1930 = R. J. Bonner, *The administration of Justice from Homer to Aristotle*, I, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 1930.
- Breglia 2000 = L. Breglia, *Ferecide di Siro tra orfici e pitagorici*, in M. Tortorelli Ghidini-A. Storchi Marino-A. Visconti (a c. di), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, Atti dei seminari napoletani 1996-1998, Napoli, Bibliopolis, 2000, 161-194.
- Brelich 1958 = A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1958.
- Brown 1987 = R. D. Brown, *Lucretius on love and sex. A commentary on De rerum Natura IV 1030-1287 with Prolegomena, Text, and Translation*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, Brill, 1987.
- Burkert 1972 = W. Burkert, *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972.
- Burkert 1975 = W. Burkert, *Le laminette auree: da Orfeo a Lampona*, in *Orfismo e Magna Grecia*. Atti del XIV convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 6-10 ottobre 1974, Napoli 1975, 81-104.
- Burkert 1977 = W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1977.
- Burkert 2009 = J. Burkert, *Prolusione: Asclepio-un dio guaritore nel contesto dei politeismi greco e romano*, in E. De Miro-G. Sfameni Gasparro-V. Cali (a c. di), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Atti del convegno internazionale, Agrigento, 20-22 novembre 2005, Roma, Gangemi, 2009.
- Burnet 1892 = J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London-Edinburg, Adam and Charles, 1892.
- Calogero 1932 = G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Roma, Tipografia del Senato, 1932.
- Cambiano 1991 = G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Laterza, Bari, 1991.
- Campanelli 2012 = S. Campanelli, *Hiera kai bebala in un'iscrizione di Cos. Lessico epigrafico e legislazione sacra*, in Ἁρετῆς ἔνεκεν καὶ σοφίας. *Un omaggio a Paola Lombardi*, a c. di G. Bevilacqua-S. Campanelli, Roma 2012, 83-95.

Cantarella 1988 = E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma, Editori riuniti, 1988.

Capparelli 1944 = V. Capparelli, *La sapienza di Pitagora*, II, Padova, Cedam, 1944.

Carcopino 1927 = J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, L'artisan du livre, 1927.

Cassio 1994 = A. C. Cassio, ΠΙΕΝΑΙ e il modello ionico della laminetta di Hipponion, in A. C. Cassio-P. Pocetti, *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*. Atti del convegno, Napoli 14-15 dicembre 1993, «AION» sez. filologico-letteraria 1994; XVI: 183-205.

Centrone 1999² = B. Centrone, *Introduzione ai Pitagorici*, Bari, Laterza, 1999.

Cerri 1999 = G. Cerri, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, Milano, Rizzoli, 1999.

Chamoux 1953 = F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris 1953.

Chamoux 1985 = F. Chamoux, *Du Silphion*, in G. Barker, J. Lloyd, J. Reynolds (a c. di), *Cyrenaica in antiquity*, «BAR» 1985; International Series 236: 165-172.

Cilione 2014 = M. Cilione, *Dare voce ai non-nati: aborto e statuto giuridico dell'embrione tra tradizione ippocratica e diritto contemporaneo*, «MedSec» 2014; 26, 3: 721-742.

Cilione 2016 = M. Cilione, *Il μίασμα abortivo nelle leggi sacre di Cirene e Cos*, «MedSec» 2016; 28, 1: 19-38.

Cilione-Gazzaniga 2017 = M. Cilione-V. Gazzaniga, *La fabbrica dei figli: i Greci e la τεκνοποιία nelle fonti epigrafiche e letterarie*, in F. Giorgianni-M. Capocci (a c. di), *La malattia tra genetica ed ereditarietà. Una prospettiva storico-critica da Ippocrate all'ICD-10*, II: *I nomi del male e le parole del medico. Nominare e comprendere la malattia ereditaria tra Antico e Moderno*, Bologna, Il Mulino, 2017 (in corso di stampa).

Cilione-Picozzi 2016 = M. Cilione-M. Picozzi, *Il giuramento di Ippocrate. Le sue radici storiche e il rilievo per l'oggi*, «RIML» 2016; 27, 3: 1299-1314.

Colli 1977-1980 = G. Colli, *La sapienza greca* 1, Milano, Adelphi, 1977.

Colli 2013²⁴ = G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 2013.

Congourdeau 2007 = M.-H. Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e siècle av. J.-C.-V^e siècle apr. J.-C.)*, Paris, Collège de France-CNRS, 2007.

Cook 1964 = A. B. Cook, *Zeus. A study in ancient religion*, New York, Biblo and Tannen 1964.

Cooper 1987 = J. M. Cooper, *Metaphysics in Aristotle's Embriology*, in *Biologie, Logique, Métaphysique chez Aristote*, actes du séminaire C.N.R.S.-N.S.F., Oléron 28 juin-3 juillet 1987, a c. di D. Deveraux et P. Pellegrin, pp. 55-84.

- Corcella 1984 = A. Corcella, *Erodoto e l'analogia*, Palermo, Sellerio, 1984.
- Cornelli 2013 = G. Cornelli, *In search of Pythagoreanism. Pythagoreanism as an historiographical category*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013.
- G. Cornelli-R. Mckirahan-C. Macris (a c. di), *On Pythagoreanism*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013.
- Cosi 2000 = D. M. Cosi, *Orfeo e l'orfismo. Tra continuità e innovazione*, in M. Tortorelli Ghidini-A. Storchi Marino-A. Visconti (a c. di), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, Atti dei seminari napoletani 1996-1998, Napoli, Bibliopolis, 2000, 139-159.
- Coxon 2009 = A. H. Coxon, *The fragments of Parmenides. A critical text with introduction and translation, the ancient testimonia and a Commentary*, Las Vegas-Zurich-Athens, Parmenides Publishing, 2009.
- Cufalo 2007 = D. Cufalo (a c. di), *Scholìa graeca in Platonem I, Scholia ad dialogos tetralogiarum I-VII continens*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.
- Dalby 2003 = A. Dalby, *Food in the Ancient world from A to Z*, New York 2003.
- De Luna-Zizza-Curnis 2016 = M. E. De Luna-C. Zizza-M. Curnis (a c. di), *Aristotele, Politica, V-VI*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2016.
- De Romilly 1975 = J. de Romilly, *Cycles et cercles chez les auteurs grecs de l'époque classique*, in J. Bingen-G. Cambier-G. Nachtergarl (a c. di), *Le mond grec: pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, Éditions de L'Université, 1975, 140-152.
- Delatte 1922 = A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, M. Lamertin, 1922.
- Delatte 1930 = A. Delatte, *Les harmonies dans l'embryologie hippocratique*, in *Mélanges Paul Thomas*, Bruges, Imprimerie Sainte Catherine, 1930, 160-171.
- Des Places 1982 = E. Des Places (a c. di), *Porphyre, Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris, Belles Lettres, 1982.
- Detienne 1998 = M. Detienne, *Apollon le couteau à la main: une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, Gallimard, 1998.
- Detienne 2002 = M. Detienne, *Apollo con il coltello in mano. Un approccio sperimentale al politeismo greco*, Milano, Adelphi, 2002.
- Detienne 2008 = M. Detienne, *I maestri di verità della Grecia arcaica*, Bari, Laterza, 2008.
- Diels 1897 = H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, G. Reimer, 1897.
- Dindorf 1962 = W. Dindorf, *Scholìa Graeca in Homeri Odyssea ex codicibus aucta et emendata*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1962.
- Dobias-Lalou 2000 = C. Dobias-Lalou, *Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène, «Karthago»* 2000; XXV.

- Dodds 1992⁵ = E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1992⁵.
- Dörrie 1970 = A. Dörrie, *Alkmaion*, in A. Pauly, G. Wissowa, and W. Kroll, *Real Encyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft*, Stuttgart, J. B. Metzler, Suppl.-Bd 12: 22-26, 1970.
- Drozdek 2012 = A. Drozdek, *Alcmaeon and the immortality of the soul*, «Maia» 2012; 64, 3: 429-437.
- Duminil 1984 = M.-P. Duminil, *Les theories biologiques sur la generation en Grece antique*, «Pallas» 1984; XXXI: 97-112.
- Ebner 1964 = P. Ebner, *Il culto di Hera a Posidonia, la dea dispensatrice di fecondità*, «Panorama medico Sandoz» 1964; 6: 14-15.
- Edelstein 1943 = L. Edelstein, *The Hippocratic Oath. Text, translation and interpretation*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1943.
- Edelstein 1945 = E. J. Edelstein-L. Edelstein, *Asclepius: a collection and interpretation of the testimonies*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 1945.
- Edelstein 1987 = L. Edelstein, *Ancient Medicine*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987.
- Edelstein 1988 = Emma J. e L. Edelstein, *Asclepio: la medicina del tempio*, in G. Guidorizzi (a c. di), *Il sogno in Grecia*, Bari, Laterza, 1988, 67-86.
- Edmonds 1957 = J.M. Edmonds, *The fragments of the Attic comedy*, I, Leida, Brill, 1957.
- Eitrem 1948 = S. Eitrem, *Varia*, «SO» 1948; XXVI: 167-178.
- Ensoli 1996 = S. Ensoli, *I rifornimenti idrici del Santuario Cireneo di Apollo dal IV sec. a. C. alla fine dell'età tolemaica*, in L. Bacchielli-M. Bonanno Aravantinos (a c. di), *Scritti di Antichità in memoria di Sandro Stucchi*, I, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1996, 79-110.
- Ferrari = F. Ferrari, *Oral Bricolage and Ritual Context in the golden Tablets*, in A. P. M. H. Lardinois-J. H. Blok-M. G. M. van der Poel, *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*, «Mnemosyne», Supplements 332, Leiden-Boston, Brill, 2011, 204-216.
- Ferrari 1940 = W. Ferrari, *Due note su ΑΓΝΟΣ*, «SIFC» n. s. XVII 1940, 33-53.
- Ferrari 2007 = F. Ferrari, *La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall'Odissea alle lamine misteriche*, Torino, UTET, 2007.
- Ferrari 2011 = A. Ferrari, *Dizionario dei luoghi del mito. Geografia reale e immaginaria del mondo classico*, Milano, BUR, 2011.
- Ferri 1927 = S. Ferri, *La "Lex catharchica" di Cirene*, «Notiziario archeologico del Ministero delle colonie» 1927; IV: 91-145.
- Festugière 1972 = A. J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, J. Vrin, 1972.

Fraser 1953 = P. M. Fraser, *An Inscription from Cos*, «Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie» 1953; 40: 35-62.

Frisone = F. Frisone, *Codici antichi, modelli moderni: l'epigrafia e l'interpretazione dei rituali funerari nelle società antiche*, in M. L. Haak (a c. di), *L'écriture et l'espace de la mort. Épigraphie et nécropoles à l'époque préromaine*, Roma, CEFR, 2015, *Discussion 1*, 1-25.

Gallavotti 1978-79 = C. Gallavotti, *Il documento orfico di Hipponion*, «MCR» 1978-79; 13-14: 337-359.

Gallavotti 1993 = C. Gallavotti, *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, Milano, Mondadori, 1993.

Gambetti 2011 = F. Gambetti, *Parmenide filosofo della natura*, tesi di dottorato inedita, docente guida prof. R. Chiaradonna, Roma 2011.

Garofalo 1988 = I. Garofalo, *Erasistrati fragmenta*, Pisa, Giardini Editori e Stampatori, 1988.

Gavrylenko 2012 = V. Gavrylenko, *The «body without skin» in the homeric poems*, in H. King-C. Zittel, *Blood, Sweat and Tears. The changing concepts of physiology from Antiquity into Early modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2012, 481-502.

Gazzaniga-Cilione 2016 = V. Gazzaniga-M. Cilione, *Maschile e femminile nella trasmissione dei caratteri ereditari: da Atene a Sparta*, «MedSec» 2016-2017; 28, 3-29, 1: 901-920.

Gentili 1995 = B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Bari, Laterza, 1995.

Gernet 1945 = L. Gernet, *Les origines de la philosophie*, «Bulletin de l'Enseignement public du Maroc» 1945; 183, 1-12.

Gernet-Bizos 1955 = L. Gernet L.-M. Bizos M., *Lysias. Discours*, Paris 1955.

Giangiulio = M. Giangiulio, *Ricerche su Crotona arcaica*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1989.

Giangiulio 2000 = M. Giangiulio (a c. di), *Pitagora, Le opere e le testimonianze*, II, Milano, Mondadori, 2000.

Giangiulio 2005 = M. Giangiulio, *Pericle e gli intellettuali: Damone e Anassagora in Plutarco, Per. 4-8 tra costruzione biografica e tradizione*, in L. Breglia (a c. di), *Da Elea a Samo: filosofi e politici di fronte all'impero ateniese*, Napoli, Arte tipografica, 2005, 151-182.

Giangrande 1993 = C. Giangrande, *La lamina orfica di Hipponion*, in A. Masaracchia (a c. di), *Orfeo e l'orfismo*, Atti del seminario nazionale (Roma-Perugia 1985-1991), Roma, Gruppo Editoriale internazionale, 1993, 235-248.

Giannobile-Jordan 2008 = S. Giannobile-D. R. Jordan, *On the Text of the Hipponion tablet*, «GRBS» 2008; 48, 3: 287-294.

Gigante 1964 = M. Gigante, *Velina Gens*, «PP» 1964; XIX: 134-137.

Giorgianni 2012 = F. Giorgianni (a c. di), Ippocrate, *La natura del bambino dal seme alla nascita*, Palermo, Sellerio, 2012.

Giorgianni 2015 = F. Giorgianni, *Numerologia ippocratica: considerazioni sul valore del numero nel cosiddetto "Autore C" tra teoria e osservazione*, in J. Jouanna-M. Zink (a c. di), *Hippocrate et les hippocratismes: médecine, religion, société*, Actes du XIV^e Colloque International Hippocratique, Paris, De Boccard, 2014, 139-160.

Gomme 1950 = A. W. Gomme, *A historical commentary on Thucydides*, II, Oxford, Clarendon Press, 1950.

Gomperz 2013 = T. Gomperz, *Pensatori greci. Storia della filosofia antica dalle origini ad Aristotele e alla sua scuola*, Milano, Bompiani, 2013.

Gorrini 2015 = M.E. Gorrini, *Eroi salutari dell'Attica. Per un'archeologia dei cosiddetti culti eroici salutari della regione*, Roma, Edizioni Quasar, 2015.

Graf 2011 = F. Graf, *Text and ritual: The Corpus Eschatologicum of the Orphics*, in R. G. Edmonds, *The Orphic gold tablets and Greek religion: further along the path*, Cambridge, University Press, 2011, 53-67.

Graf-Iles Johnston 2015 = F. Graf-S. Iles Johnston, *Orfeo e le lamine d'oro. Testi rituali per l'oltretomba*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2015.

Grmek-Gourevitch 2000 = M. Grmek-D. Gourevitch, *Le malattie nell'arte antica*, Firenze, Giunti, 2000.

Guarducci 1932 = M. Guarducci, *I predecessori di Asclepio*, «SMSR» 1932; VIII: 215-229.

Guastini 2004² = D. Guastini, *Prima dell'estetica: poetica e filosofia nell'antichità*, Bari, Laterza, 2004².

Guidorizzi 1985 = G. Guidorizzi, *Sogno, malattia, guarigione: da Asclepio a Ippocrate*, «ACME», Quaderni 1985; 5: 59-74.

Guidorizzi 1988 = G. Guidorizzi, *Sogno, diagnosi, guarigione: da Asclepio a Ippocrate*, in G. Guidorizzi (a c. di), *Il sogno in Grecia*, Bari, Laterza, 1988, 87-102.

Guthrie 1935 = W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek religion. A study on the orphic movement*, London, Methuen & Co. LTD., 1935.

Guthrie 1988⁹ = W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, I*, Cambridge, University Press, 1988⁹.

Harrison 1968 = A. R. W. Harrison, *The Law of Athens. The Family and Property*, Oxford 1968.

Heidel 1910 = W. Heidel, Περὶ φύσεως. *A study of conception of nature among the Presocratics*, «Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences» 1910; XLV 4: 79-133.

Herzog 1928 = R. Herzog, *Heilige Gesetze von Kos*, «APAW» phil. hist. kl., Berlin 1928 fasc. 6.

Herzog 1931 = R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig, Diterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1931.

Herzog-Klaffenbach 1952 = R. Herzog-G. Klaffenbach, *Asylierkunden aus Kos*, «Abh. d. Deutschen Akad.», Berlin, Akademie Verlag, 1952.

Hicks 1890 = E. L. Hicks, *The collection of ancient Greek inscriptions in the British Museum, III 2: Ephesos*, Oxford, Clarendon Press, 1890.

Hirzel 1876 = R. Hirzel, *Zur Philosophie des Alkmäon*, «Hermes» 1876; 11, 2: 240-246.

Hoessly 2001 = F. Hoessly, *Katharsis: Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

Hoessly 2007 = F. Hoessly, *Katharsis im Rahmen orphisch-bacchischer Mysterien*, in M. Vöhler und B. Seidensticker (a c. di), *Katharsiskonzeptionen vor Aristoteles zum Kulturellen Hintergrund des Tragödiensatzes*, Berlin-New York, De Gruyter, 2007, 67-82.

Huffman 1993 = C. A. Huffman, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A commentary on the fragments and testimonia with interpretive essays*, Cambridge, University Press, 1993.

Hulskamp 2013 = M. A. A. Hulskamp, *The value of dream diagnosis in the medical praxis of the Hippocratics and Galen*, in S. M. Oberhelman, *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2013, 33-68.

Iacobacci 1992 = G. Iacobacci, *Il 'siracusano letterario': un'ipotesi da rivedere*, Roma 1992 (tesi di dottorato inedita).

Iacobacci 1993 = G. Iacobacci, *La laminetta aurea di Hipponion: osservazioni dialettologiche*, in A. Masaracchia (a c. di), *Orfeo e l'orfismo*, Atti del seminario nazionale (Roma-Perugia 1985-1991), Roma, Gruppo Editoriale internazionale, 1993, 249-264.

Iannelli 2014 = M. T. Iannelli, *Il contesto archeologico della tomba INAM n. 19. La necropoli occidentale*, in M. T. Iannelli (a c. di), *Hipponion, Vibo Valentia, Monsleonis. I volti della città*, Reggio Calabria, Laruffa Editore, 2014, 25-42.

Ieraci Bio 2015 = A. M. Ieraci Bio, *Embriologia more geometrico demonstrata: sulla fortuna misconosciuta di una quaestio di aritmologia pitagorica nel manoscritto medico Vat. gr. 282*, «Galenos» 2015; IX: 207-216.

Interdonato 2013 = E. Interdonato, *L'Asklepieion di Kos. Archeologia del culto*, Roma 2013.

Interdonato 2016 = E. Interdonato, *The Asklepieion in Kos*, in M. Melfi-O. Bobou, *Hellenistic sanctuaries between Greece and Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 170-181.

Jiménez San Cristóbal 2009 = A. Jiménez San Cristóbal, *The meaning of βάκχος e βακχεύειν in Orphism*, in G. Casadio e P. A. Johnston, *Mystic cults in Magna Graecia*, Austin, University of Texas Press, 2009, 46-60.

Joly 1960 = R. Joly, *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du Régime*, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Joly 1967 = R. Joly (a c. di), Hippocrate, *Du Régime*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Jouanna 1987 = J. Jouanna, *Le souffle, la vie et le froid. Remarques sur la famille de ψύχω d'Homère à Hésiode*, «REG» 1987; C: 203-224.

Jouanna 2003 = J. Jouanna (a c. di), Hippocrate, *La maladie sacrée*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Jouanna 2012 = J. Jouanna, *Greek medicine from Hippocrates to Galen. Selected Papers*, Leiden-Boston, Brill, 2012.

Jouanna 2013 = J. Jouanna (a c. di), Hippocrate, *Pronostic*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

Kember 1971 = O. Kember, *Right and Left in the sexual theories of Parmenides*, «JHS» 1971; 91: 70-79.

Kerényi 1975 = K. Kerényi, *Arzt-Heroen und der Arzt der Götter bei Homer*, in K. Kerényi, *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten*, Darmstadt 1975, 71-86.

Kerényi 1975 = K. Kerényi, *Der göttliche Artz. Studien über Asklepios und seine Kultstätten*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

Kerényi 2001 = K. Kerényi, *Gli dei della Grecia*, Padova, EST, 2001.

King 1998 = H. King, *Constructing the body: the inside story*, in H. King (a c. di), *Hippocrates' woman: reading the female body in ancient Greece*, London-New York, Routledge, 1998, 21-39.

Kingsley 1995 = P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Kingsley 1999 = P. Kingsley, *In the dark places of Wisdom*, Inverness (California), The Golden Sufi Center, 1999.

Kingsley 2003 = P. Kingsley, *Reality*, Inverness (California), The Golden Sufi Center, 2003.

Klaffenbach 1955 = G. Klaffenbach, *Studia antiqua Antonio Salač septuagenario oblata*, Praha, Académie des Sciences de Tchécoslovaquie, 1955.

Koch 2014 = T. Koch, *The Hippocratic thorn in bioethics'hide: cults, sects, and strangeness*, «Journal of Medicine and Philosophy» 2014; 39: 75-88.

Koller 1954 = H. Koller, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Berna, Dissertationes Bernenses, 1954.

Kristeva 1980 = J. Kristeva, *Word, Dialogue and Novel*, in J. Kristeva, *Desire in Language. A semiotic approach in Literature and Language*, New York, Colombia University Press, 1980, 34-61.

Lanza 1965 = D. Lanza, *Un nuovo frammento di Alcmeone*, «Maia» 1965; XVII: 278-280.

Lanza 1966 = D. Lanza (a c. di), *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.

Laurenzi 1938 = L. Laurenzi, *Monumenti di scultura del Museo Archeologico di Rodi e dell'Antiquarium di Coo*, «Clara Rhodos» 1938; IX: 73-80.

Lavecchia 2000 = S. Lavecchia (a c. di), *Pindari Dithyramborum fragmenta*, Roma-Pisa, Edizioni dell'Ateneo, 2000.

Lazzarini 1987 = M. L. Lazzarini, *Sulla laminetta di Hipponion*, «ASNP» 1987; 17, 2: 329-332.

Lazzarini 2011a = M. L. Lazzarini, *Locri, le Locridi, le colonie: una messa a punto*, in G. De Sensi Sestito-M. Intrieri, *Sulla rotta per la Sicilia: l'Epiro, Corcira e l'Occidente*, Pisa, Edizioni ETS, 2011, 487-496.

Lazzarini 2011b = M. L. Lazzarini, *In margine alla laminetta di Hipponion*, in L. Breglia-A. Moletti-M. L. Napolitano, *Ethne, identità e tradizioni: la "terza" Grecia e l'Occidente*, I, Pisa, Edizioni ETS, 2011, 565-571.

Leikola 1989 = A. Leikola, *Alcmaeon of Croton as the founder of Western biology*, Opuscola Instituti Romani Finlandiae IV 1989, 43-52.

Lesky 1951 = E. Lesky, *Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1951.

Lesky 1952 = E. Lesky, *Alkmaion bei Aetios und Censorin*, «Hermes» 1952; 80, 2: 249-255.

Levy 1926 = I. Levy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris, Leroux, 1926.

Lichtenthaeler 1984 = C. Lichtenthaeler, *Der Eid des Hippokrates. Ursprung und Bedeutung*, Köln, Deutscher Ärzte-Verlag, 1984.

Livadiotti-Rocco 2001 = M. Livadiotti-G. Rocco, *Il santuario di Asklepios, Hygeia e Homonoia nel demo di Isthmos a Coo*, in J.-Y. Marc et J. C. Moretti (a c. di), *Constructions publiques et programmes édilitaires en Grèce entre le II^e siècle av. J.-C. et le I^{er} siècle ap. J.-C.*, Actes du Colloque organisé par l'École Française d'Athènes et le CNRS, Athènes 14-17 Mai 1995, Paris, De Boccard, 2001, 371-384.

Lloyd 1962 = G. E. R. Lloyd, *Right and Left in Greek philosophy*, «JHS» 1962; 82: 56-66.

Lloyd 1964 = G. E. R. Lloyd, *The hot and the cold, the dry and the wet in Greek philosophy*, «JHS» 1964; 84: 92-106.

Lloyd 1970 = G. E. R. Lloyd, *Early Greek science. Thales to Aristotle*, London, Chatto & Windus, 1970.

- Lloyd 1971 = G. E. R. Lloyd, *Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge, University Press, 1971.
- Lloyd 1972 = G. E. R. Lloyd, *Parmenides' sexual Theories. A reply to Mr. Kember*, «JHS» 1972; 92: 178-179.
- Lloyd 1987 = G. E. R. Lloyd, *The revolutions of Wisdom. Studies in the claims and practice of ancient Greek science*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1987.
- Lombardo 1989 = M. Lombardo, *Fonti letterarie della storia di Ipponio*, «ASNP» 1989; 19, 2: 419-462.
- Longrigg 1993 = J. Longrigg, *Greek rational medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrins*, London-New York, Routledge, 1993.
- Longrigg 1998 = J. Longrigg, *Greek medicine from the heroic to the Hellenistic age: a source book*, London, Duckworth, 1998.
- Maddoli 1984 = G. F. Maddoli, *I culti di Crotona*, in *Crotona. Atti del XXIII Convegno di studi sulla Magna Grecia*, Taranto, 7-10 ottobre 1983, Taranto, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1984, 313-343.
- Mansfeld 1986 = J. Mansfeld, *Aristotle, Plato, and the Preplatonic Doxography and Chronography*, in G. Cambiano (a c. di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1986, 1-59.
- Mansfeld 2002 = J. Mansfeld, *Deconstructing Doxography*, «Philologus» 2002; 146: 277-286.
- Mansfeld-Runia, I-IV 1997-2010 = J. Mansfeld-D. T. Runia, *Aëtiana. The method and intellectual context of a doxographer*, I-IV, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997-2010.
- Manuli-Vegetti 1977 = P. Manuli-M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano, Episteme, 1977.
- Marasco 2008 = G. Marasco, G. Marasco, *La società crotoniate, i Pitagorici e lo sviluppo delle scienze mediche*, in G. De Sensi Sestito (a c. di), *L'arte di Asclepio. Medici e malattie in età antica. Atti della giornata di Studio sulla medicina antica*, Università della Calabria 26 ottobre 2005, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, 7-28.
- Marcovich 1978 = M. Marcovich (a c. di), *Eraclito. Frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- Maslov 2016 = B. Maslov, *The genealogy of the Muses: an internal reconstruction of archaic Greek metapoetics*, «AJPh» 2016; 137, 3: 411-446.
- Mee-Spawforth 2001 = C. Mee-A. Spawforth, *Greece. An Oxford Archaeological Guide*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Mele 2014 = A. Mele, *L'oro di Pitagora*, in Tortorelli Ghidini (a c. di), *Aurum: funzioni e simbologie dell'oro nelle culture del Mediterraneo antico*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2014, 279-283.
- Melfi 2007 = M. Melfi, *I santuari di Asclepio in Grecia*, 1, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007.

Merkelbach 1979 = R. Merkelbach, *Die Ephesischen Dionysosmysten vor der Stadt*, «ZPE» 1979; 36: 151-156.

Michel 1950 = P.-H. Michel, *De Pythagore a Euclide. Contribution a l'histoire des mathématiques préeuclidiennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

Micheli 1998 = M. E. Micheli, *Il monumento onorario a Pausanias: un esempio di reimpiego a Cirene in età augustea*, in *La Cirenaica antica*, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata 18-20 maggio 1995, Pisa-Roma 1998, 429-448.

Miller 1948 = H. W. Miller, *A medical Theory of Cognition*, «TApH» 1948; 79: 168-183.

Moggi 1976 = M. Moggi, *I sinecismi interstatali greci. I: dalle origini al 338 a. C.*, Pisa, Marlin, 1976.

Moggi-Osanna 2010 = M. Moggi-M. Osanna (a c. di), Pausania, *Guida della Grecia. Libro IX. La Beozia*, Torino, Mondadori, 2010.

Mondolfo-Tarán 1972 = R. Mondolfo-L. Tarán (a c. di), *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Firenze, La Nuova Italia, 1972.

Morel 2008 = P.-M. Morel, *Aristote contre Démocrite, sur l'embryon*, in L. Brisson, M.-H. Congourdeau, J.-L. Solère (a c. di), *L'embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008, 43-57.

Morrow 1960 = G. Morrow, *Plato's Cretan city. A historical interpretation of the Laws*, Princeton, New Jersey, University Press, 1960.

Moulinier 1975 = L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans le pensée des Grecs d'Homère a Aristote*, New York, Arno Press, 1975.

Musti 1977 = D. Musti, *Problemi della storia di Locri Epizefirî*, in *Locri Epizefirî*. Atti del XVI Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 3-8 ottobre 1976, Napoli 1977, 23-146.

Musti 1984 = D. Musti, *Le lamine orfiche e la religiosità d'area locrese*, «QUCC» 1984; 45: 61-83.

Namia 2014 = G. Namia, *L'acqua di Mnemosyne*, in M. T. Iannelli (a c. di), *Hipponion, Vibo Valentia, Monsleonis. I volti della città*, Reggio Calabria, Laruffa Editore, 2014, 49-56.

Napolitano 1985 = M. L. Napolitano, *Donne spartane e τεκνοποιία*, «AION», sez. di Archeologia e Storia antica, VII 1985, pp. 19-50.

Nardi 1963 = E. Nardi, *Antiche prescrizioni greche di purità rituale in tema di aborto*, in *Eranion in honorem Georgii S. Maridakis*, I, Atene, Appendix Annalium Facultatis Iuris Universitatis Athenarum, 1963, 43-85.

Nardi 1969 = E. Nardi, *Altre antiche prescrizioni greche di purità cultuale in tema di aborto?*, in *Studi Volterra*, I, Milano 1969, 141-148.

Nilsson 1957 = M. P. Nilsson, *The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman age*, Lund, C. W. K. Gleerup, 1957.

Olivieri 1931 = A. Olivieri, *Civiltà greca nell'Italia Meridionale*, Napoli, Loffredo, 1931.

Onians 2006 = R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, Milano, Adelphi, 2006.

Page 1955 = D. Page, *Sappho and Alcaeus: an introduction to the study of ancient Lesbian poetry*, Oxford, Clarendon Press, 1955.

Parisi Presicce 1992 = C. Parisi Presicce, *Panakeia, Iatros e le altre divinità asclepiadi a Cirene*, in A. Mastino (a c. di), *L'Africa Romana*, Atti del IX convegno di studio, Nuoro, 13-15 dicembre 1991, Sassari 1992, 147-166.

Parisi Presicce 1994 = C. Parisi Presicce, *La dea con il silfio e l'iconografia di Panakeia a Cirene*, «LibStud» 1994; XXV: 85-100.

Parker 1996 = R. Parker, *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Peretti 1956 = A. Peretti, La teoria della generazione patrilinea in Eschilo, «PP» 1956; XI: 241-262.

Perilli 2001 = L. Perilli, *Alcmeone di Crotona tra filosofia e scienza. Per una nuova edizione delle fonti*, «QUCC» 2001; LXIX: 55-79.

Perilli 2006 = L. Perilli, "Il dio ha evidentemente studiato medicina". *Libri di medicina nelle biblioteche antiche: il caso dei santuari di Asclepio*, in A. Naso (a c. di), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci*, Atti del Convegno internazionale, Studi udinesi sul Mondo Antico, Firenze, Le Monnier, 2006, 472-510.

Petrilli 2009 = R. Petrilli, *Linguaggio e filosofia nella Grecia antica. Tra i Pitagorici e Aristotele*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

Petropoulou 1981 = A. Petropoulou, *The Eparche Documents and the early Oracle at Oropus*, «GRBS» 1981; 22: 39-63.

Pisano 2014 = C. Pisano, *Riformulare la tradizione: un'antropologia "oltremondana" orfica*, in I. Baglioni (a c. di), *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico*, II (L'Antichità classica e cristiana), Religio, Roma, Quasar, 2014, 99-108.

Pley 1911 = J. Pley, *De lanae in antiquorum ritibus usu*, Gießen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1911.

Preisendanz 1973² = K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, Stuttgart, Teubner, 1973.

Pugliese Carratelli 1957 = G. Pugliese Carratelli, *Gli Asklepieiadi e il sinecismo di Cos*, «PP» 1957; XII: 333-342.

Pugliese Carratelli 1963 = G. Pugliese Carratelli, ΦΩΛΑΡΧΟΣ, «PP» 1963; XVIII: 385-386.

- Pugliese Carratelli 1965 = G. Pugliese Carratelli, ΠΑΡΜΕΝΕΙΔΗΣ ΦΥΣΙΚΟΣ, «PP» 1965; XX: 306.
- Pugliese Carratelli 1974 = G. Foti-G. Pugliese Carratelli, *Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico*, «PP»1974; 29: 91-126.
- Pugliese Carratelli 1975 = G. Pugliese Carratelli, *Sulla lamina orfica di Hipponion*, «PP»1975; 30: 226-231.
- Pugliese Carratelli 1990 = G. Pugliese Carratelli, *La Theà di Parmenide*, in G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1990, 421-430.
- Pugliese Carratelli 1990 = G. Pugliese Carratelli, Κολοσσός, in G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1990, 321-325.
- Pugliese Carratelli 1993 = G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'*, Milano, Scheiwiller, 1993.
- Pugliese Carratelli 2001 = G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano, Adelphi, 2001.
- Punzo 2004 = G. Punzo, *Le città delle Magna Grecia e i loro campioni*, in S. Mariano-A. Teja (a c. di), *Agonistica in Magna Grecia: la scuola atletica di Crotona*, Calopezzati, Edizioni del Convento, 2004, 137-172.
- Radici Colace 1993 = P. Radici Colace, *Cultura come lessico e lessico come cultura: i lessici tecnici e il recupero dell'aspetto materiale e scientifico del mondo greco*, in B. Amata, *Cultura e lingue classiche 3*, Atti del III Convegno di aggiornamento e di didattica, Palermo 29 ottobre-1 novembre 1989, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1993, 193-205.
- Rayet 1876 = O. Rayet, *Mémoire sur l'île de Kos*, «Archives des missions scientifiques et littéraires du Levant» 1876; III 3: 37-116.
- Reekmans 1955 = T. Reekmans, *Gortys d'Arcadie. Chronique des fouilles en 1954. III. Inscriptions*, «BCH» 1955; LXXIX 1: 340-341.
- Ricoeur 2006 = P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2006.
- Riedweg 2007 = C. Riedweg, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München, C. H. Beck, 2007.
- Robert 1939 = F. Robert, *Hippocrate et la clergé d'Asclépios à Cos*, «CRAI»1939; LXXXIII: 91-99.
- Roesch 1982 = P. Roesch, *Études Béotiennes*, Paris, de Boccard, 1982.
- Rohde 1871 = E. Rohde, *Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, «RhM» 1871; 26: 554-576.

- Rohde 1872 = E. Rohde, *Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, «RhM» 1872; 27: 23-61.
- Rohde 2006 = E. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Bari, Laterza, 2006.
- Roques 1993 = D. Roques, *Médecine et botanique: le silphion dans l'oeuvre d'Oribase*, «REG» 1993; 106: 380-399.
- Roselli 2004 = A. Roselli, *Breve storia del silfio*, «AION», Annali di Archeologia e Storia Antica, Napoli 2001 (2004); N.S. 8: 11-20.
- Roselli 2007 = A. Roselli, *Il medico nelle città ellenistiche. Le iscrizioni onorarie per i medici e i trattati deontologici ippocratici*, in V. Boudon-Millot, A. Guardasole, C. Magdelaine, *La science médicale antique. Nouveaux regards. Études réunies en l'honneur de Jacques Jouanna*, Paris, Beauchesne, 2007, 353-371.
- Rostagni 1924 = A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Torino, Bocca, 1924.
- Ruijgh 1967 = C. J. Ruijgh, *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1967.
- Rütten 1999 = T. Rütten, *Ärztliche Ethik in der Renaissancezeit. Mechanismen der Neukontestierung des hippokratischen Eides in der späthumanistischen Kommentarliteratur zwischen 1540 und 1640*, in I. Garofalo-A. Lami-D. Manetti-A. Roselli (a c. di), *Aspetti della terapia nel Corpus hippocraticum*, Atti del XIX Colloque International Hippocratique, Pisa 25-29 settembre 1996, Firenze 1999, 517-542.
- Sabbatucci 1975 = D. Sabbatucci, *Criteri per una valutazione scientifica del "mistico-orfico" nella Magna Grecia*, in *Orfismo e Magna Grecia*. Atti del XIV convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 6-10 ottobre 1974, Napoli 1975, 35-47.
- Sacco 2001 = G. Sacco, ΓΗΣ ΠΑΙΣ ΕΙΜΙ. *Sul v. 10 della laminetta di Hipponion*, «ZPE» 2001; 137: 27-33.
- Saladino 1998 = V. Saladino, *Aspetti rituali del giuramento greco*, in A. Calore (a c. di), *Seminari di storia e di diritto II*, Milano, Giuffrè, 1998, 87-106.
- Sartori 1996 = F. Sartori, *Le costituzioni degli stati greci d'Occidente: Cirenaica, Magna Grecia, Sicilia greca e poleis dell'area massaliota*, in *I Greci in Occidente*, Venezia 1996, 215-222.
- Schachter 1994 = A. Schachter, *Cults of Boiotia. 3. Potnia to Zeus*, London, Institute of Classical Studies, 1994.
- Segonds 1985 = Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, I, a c. di A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- Seminara 2011 = S. G. Seminara, *PROBLEMATA PHYSICA XVII (ΟΣΑ ΠΕΡΙ ΕΜΨΥΧΑ)*, in B. Centrone (a c. di), *Studi sui Problemata Physica aristotelici*, Napoli, Bibliopolis, 2011, 143-174.

- Settis 1965 = S. Settis, *Fonti letterarie per la storia e la topografia di Medma*, «Athenaeum» LIII 1965, 111-141.
- Sherwin-White 1978 = S. M. Sherwin-White, *Ancient Cos. An historical study from the Dorian settlement to the Imperial period*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Sineux 2007 = P. Sineux, *Amphiaraos. Guerrier, devin et guérisseur*, Parigi, Les belles lettres, 2007.
- Snell 1964 = B. Snell, *Mnemosyne in der frühgriechischen Dichtung*, «Archiv für Begriffsgeschichte» 1964; IX: 19-21.
- Solimano 1976 = G. Solimano, *Asclepio. Le aree del mito*, Milano-Rozzano, Istituto di filologia classica e medievale, 1976.
- Solmsen 1957 = F. Solmsen, *The vital Heat, the inborn Pneuma and the Aether*, «JHS» 1957; 77, 1: 119-123.
- Spadea 1974 = G. Spadea, *Terina e lo Pseudo-Scimno*, «PP»1974; 29: 81-83.
- Tagliente 1999 = M. Tagliente, *La Basilicata centro-settentrionale in età arcaica*, in D. Adamesteanu (a c. di), *Storia della Basilicata, I. L'Antichità*, Bari, Laterza, 1999, 391-418.
- Tagliente 2002 = M. Tagliente, *Immagini e società in Daunia tra V e III sec. a. C.*, in M. L. Nava (a c. di), *Immagine e mito nella Basilicata antica*, Venosa, Osanna Edizioni, 2002, 129-140.
- Tessier 1987 = A. Tessier, *La struttura metrica della laminetta di Hipponion. Rassegna di interpretazioni*, «MusPat» 1987; 5: 232-241.
- Thrige 1828 = J. P. Thrige, *Res Cyrenensium*, Copenhagen 1828.
- Todd 2003 = S. C. Todd, *Lysias on abortion*. In *Symposion 1999. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Pazo de Mariñán, La Coruña, 6-9 septiembre de 1999, Köln Weimar Wien 2003, 235-256.
- Tolomelli 2002 = M. Tolomelli, *Sull'origine antropologica della mimesis*, in R. Campi-D. Messina-M. Tolomelli, *Mimesis, origine, allegoria*, Firenze, Alinea, 2002, 7-30.
- Torrance 2014 = I. C. Torrance, *The Hippocratic Oath*, in A. H. Sommerstein- I. C. Torrance, *Oaths and swearing in ancient Greece*, Berlin, De Gruyter, 2014, 372-380.
- Tortorelli Ghidini 2006 = M. Tortorelli Ghidini, *Figli della Terra e del Cielo stellato*, Napoli, M. D'Auria Editore, 2006.
- Untersteiner 1958 = M. Untersteiner (a c. di), *Parmenide, testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1958.
- van Straten 1981 = F. T. van Straten, *Gifts for the Gods*, in H. S. Versnel, *Faith, hope, and worship. Aspects of religious mentality in the ancient world*, Leiden, Brill, 1981, 65-151.
- Veatch 2013 = R. M. Veatch, *Hippocratic, religious, and secular medical ethics. The point of conflict*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2014.

Vegetti 1980 = M. Vegetti, *Anatomia e classificazione degli animali nella biologia antica*, in M. D. Grmek, *Hippocratica*, Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978), Paris, Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1980, 469-483.

Vegetti 1986 = M. Vegetti, *Tradizione e verità. Forme della storiografia filosofico-scientifica nel De placitis di Galeno*, in G. Cambiano (a c. di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1986, 227-244.

Vernant 1966² = J. P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire*, in J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, F. Maspero, 1966².

Vidmann 1969 = L. Vidmann, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, de Gruyter, 1969.

von Ehrenheim 2015 = H. von Herenheim, *Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times*, «Kernos», Suppl. 29, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015.

von Staden 1996 = H. von Staden, 'In a pure and holy way': *personal and professional conduct in the hippocratic Oath?*, «Journal of History of Medicine and allied Sciences» 1996; 51: 404-437.

von Staden 1997 = H. von Staden, *Character and competence: personal and professional conduct in Greek medicine*, in H. Flashar-J. Jouanna (a c. di), *Médecine et morale dans l'antiquité, Entretiens de la Fondation Hardt* 43, Geneva 1997, 157-210.

von Staden 2002 = H. von Staden, "A woman does not become ambidextrous": *Galen and the culture of scientific commentary*, in R. K. Gibson-C. Shuttleworth Kraus (a c. di), *The classical commentary. Histories, Practices, Theory*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, 109-139.

von Staden 2007 = H. von Staden, 'The Oath', *the oaths, and the Hippocratic Corpus*, in V. Boudon-Millot, A. Guardasole, C. Magdelaine, *La science médicale antique. Nouveaux regards. Études réunies en l'honneur de Jacques Jouanna*, Paris, Beauchesne, 2007, 425-466.

von Staden 2007 = H. von Staden, *Purity, Purification, and Katharsis in Hippocratic Medicine*, in M. Vöhler und B. Seidensticker (a c. di), *Katharsiskonzeptionen vor Aristoteles zum Kulturellen Hintergrund des Tragödiensatzes*, Berlin-New York, De Gruyter, 2007, 21-51.

Wackernagel 1925 = J. Wackernagel, *Griechische Miscellen*, «Glotta» 1925; XIV: 36-67.

Wörrle 1969 = M. Wörrle, *Die Lex Sacra von der Hallenstrasse (Inv. 1965, 20)*, in C. Habicht (a c. di), *Die Inschriften des Asklepieions*, Berlin, De Gruyter, 1969, 167-190.

Zeller-Mondolfo 1967 = E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. III, a c. di G. Reale, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

Zeller-Mondolfo 1969 = E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. V, a c. di A. Capizzi, Firenze, La Nuova Italia, 1969.

Zhmud 2012 = L. Zhmud, *Pythagoras and the early Pythagoreans*, Oxford, University Press, 2012.

Zuntz 1971 = G. Zuntz, *Persephone: three essays on religion and thought in Magna Graecia*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Indice

<i>Introduzione</i>	5
I. Nascita	13
<i>Premessa</i>	13
I. 1. La <i>Rechts-Links-Theorie</i> e l'embriologia di Parmenide	13
I. 2. La teoria encefalo-mielogenetica del seme	28
I. 3. I numeri e l'embriologia	39
II. Morte	48
<i>Premessa</i>	48
II. 1. La lana di Mnemosyne	48
II. 2. Μνάμοσύνα e l'arte medica	56
II. 3. La psicologia della memoria	63
III. Purificazione	69
<i>Premessa</i>	69
III. 1. Il pitagorismo medico tra Crotone e Cirene: la valenza culturale e iatrica della coppia oppositiva κάθαρσις-μίασμα	69
III. 2. La contaminazione da aborto	74
IV. Giuramento	85
<i>Premessa</i>	85
IV. 1. Le ragioni dell'ὄρκος	85
IV. 2. Le radici sciamanistiche del giuramento medico	94
<i>Conclusioni</i>	102
<i>Bibliografia</i>	105