

Soignés et guéris par les dieux

ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL DE BESANÇON

17-18 novembre 2022

sous la direction de Bassir AMIRI,
Guy LABARRE et Christian STEIN



Presses universitaires de Franche-Comté

Soignés et guéris par les dieux

Actes du colloque international de Besançon

17-18 novembre 2022

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCHE-COMTÉ

N° 1662

Collection « INSTITUT DES SCIENCES ET TECHNIQUES DE L'ANTIQUITÉ »

dirigée par Antonio Gonzales

Publié avec le concours de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité (UMLP, ISTA UR 4011),
et de la région Bourgogne-Franche-Comté.

<https://ista.univ-fcomte.fr>

Presses universitaires de Franche-Comté, 2025
ISBN 978-2-38549-155-0

Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité

Soignés et guéris par les dieux

Actes du colloque international de Besançon

17-18 novembre 2022

Sous la direction de Bassir AMIRI, Guy LABARRE, Christian STEIN

Presses universitaires de Franche-Comté, 2025

Contents

Bassir AMIRI, Guy LABARRE, Christian STEIN, Introduction	9-16
Véronique BOUDON-MILLOT, Treated by the Doctor, Cured by the God: When Hippocratic Medicine Dialogues with Asclepius	17-34
Annie VERBANCK-PIÉRARD, Galen, <i>Therapeutes</i> to Asclepius in Pergamon: Doctor and Servant of the God, a Real Privilege.	35-72
Margherita CASSIA, Between <i>Incubatio</i> and Oniromantic: Asclepius in Artemidorus of Daldi	73-99
Jean-Christophe VINCENT, Amphiaraos, Asclepius and Beyond: The Place and Importance of Healing Deities in Pausanias	101-160
Guy LABARRE, The Anatomical Ex-Voto in the Cult of Men	161-184
Olivier DE CAZANOVE, Gifts of Entails. Terracotta Offerings Representing Internal Organs in Roman Italy	185-204
Christian STEIN, Rituals for Healing: A Rethink of Ancient Roman Ritual Medicine	205-226
Bassir AMIRI, Healed by Gods: When Doctors Call on Divine Protection	227-246
Francesca PRESCENDI, Febris, Goddess of Illness and/or Health?	247-260
Évelyne SAMAMA, Procopius, the Plague and Fate	261-288
Pierre Mbid Hamoudi DIOUF, Traditional Understanding of “Disease” in the <i>Iamata</i> of Epidaurus and in Present-Day Sereer Sine Culture in Black Africa	289-306
Abstracts.	307-318

Sommaire

Bassir AMIRI, Guy LABARRE, Christian STEIN, Introduction.	9-16
Véronique BOUDON-MILLOT, Soigné par le médecin, guéri par le dieu : quand la médecine hippocratique dialogue avec Asclépios	17-34
Annie VERBANCK-PIÉRARD, Galien, thérapeutes d'Asclépios à Pergame : médecin et servant du dieu, un réel privilège.	35-72
Margherita CASSIA, Fra incubatio e oniromantica: Asclepio in Artemidoro di Daldis	73-99
Jean-Christophe VINCENT, Amphiaraios, Asclépios et au-delà : la place et l'importance des divinités guérisseuses chez Pausanias	101-160
Guy LABARE, Les ex-voto anatomiques dans le culte de Mén	161-184
Olivier DE CAZANOVE, Dons d'entrailles. Offrandes de terre cuite représentant des organes internes dans l'Italie romaine.	185-204
Christian STEIN, Des rites pour se soigner : pistes pour repenser l'ancienne médecine rituelle romaine	205-226
Bassir AMIRI, Préservés par les dieux : quand les médecins en appellent à la protection divine.	227-246
Francesca PRESCENDI, Febris, déesse de la maladie ou/et de la santé ?.	247-260
Évelyne SAMAMA, Procope, la peste et le Destin.	261-288
Pierre Mbid Hamoudi DIOUF, Conception traditionnelle de la « maladie » dans les <i>Iamata</i> d'Épidaure et dans la culture Sereer Sine actuelle en Afrique noire.	289-306
Résumés	307-318

FRA *INCUBATIO* E ONIROMANTICA: ASCLEPIO IN ARTEMIDORO DI DALDI

Margherita CASSIA

Università degli Studi di Catania, Dipartimento di Scienze Umanistiche, Italia

mcassia@unict.it

INCUBATIO E MEDICINA IPPOCRATICA FRA RITO RELIGIOSO E TERAPIA “LAICA”

Com'è noto, nei santuari di Asclepio, il paziente si recava a dormire – era questo atto di “giacere” a costituire l'*incubatio* vera e propria, concetto reso in greco attraverso le forme verbali *ἐγκαθεύδω*, *ἐγκοιμάομαι*, ma anche *κατακλίνω* ed *ἐγκατακλίνω* – e a sognare: nella proiezione onirica si sarebbe palesato poi l'intervento guaritore del dio. Gli *Ἀσκληπιεῖα* erano dunque i luoghi deputati alla pratica iatromantica in quanto offrivano ai fedeli ammalati una sede in cui – dopo una serie di pratiche catartiche (digiuno, astinenza dai rapporti sessuali, abluzioni, offerte e sacrifici) – trascorrere la notte per ottenere, a certe condizioni regolamentate da precise prescrizioni rituali, il “sogno risanatore” – spesso soggetto all'interpretazione dei sacerdoti – tramite il quale il dio forniva le indicazioni necessarie per ottenere la guarigione, a meno che quest'ultima non giungesse direttamente attraverso l'immediato intervento divino.¹

Sulle pratiche incubatorie – che comportavano soltanto un pernottamento, ma non prevedevano il vitto, l'alloggio o la degenza finalizzata all'assistenza medica – esiste una notevole documentazione relativa a privati che avevano consacrato altari e iscrizioni in seguito a un sogno.² In questo ambito vanno ricordate le cosiddette *Cronache di Epidauro* (*Le guarigioni di Apollo e Asclepio*), testimonianze epigrafiche

¹ Sfameni Gasparro 1998, p. 125. La produzione onirica derivante dal rito dell'incubazione si prestava in effetti a una triplice declinazione, ossia “in senso pragmatico, fornendo al sognante una guida all'azione, in senso profetico, rivelandogli il futuro, in senso iatromantico, dandogli precise ed efficaci prescrizioni terapeutiche”: Nicosia 2009, p. 632.

² Girone 1998.

delle miracolose guarigioni elargite nel IV a.C. ai fedeli da Asclepio, apparso in sogno ai dormienti nel celeberrimo santuario greco.³ Andorlini e Marcone hanno individuato proprio nelle *Cronache*, oltre che nella testimonianza di Elio Aristide, i due principali tipi di documenti per delineare i tratti fondamentali della medicina templare, dunque un approccio terapeutico di carattere non scientifico-razionale o, per così dire, “ippocratico”.⁴

A differenza delle iscrizioni di *ιάματα/sanationes*, che consistono in registrazioni ufficiali a cura dei sacerdoti del santuario e attestano terapie e guarigioni come risultato dell’applicazione di rimedi indicanti comunque un certo livello di conoscenza dell’arte medica, più evanescenti e incerti restano i contorni dell’*incubatio* vera e propria, sulla quale possono avanzarsi soltanto congetture: è probabile che la teofania di Asclepio venisse indotta nelle menti sovraeccitate dei malati attraverso suggestioni di tipo ipnotico, forse tramite somministrazione di stupefacenti o persino per mezzo di travestimenti degli stessi sacerdoti, complici l’oscurità e l’ansiosa emotività degli ammalati. Le guarigioni ottenute dovevano perciò dipendere in molti casi anche dalla suggestione esercitata dal rituale sulle menti ingenuo o comunque facilmente impressionabili dei malati, la cui patologia possedeva una marcata componente psicosomatica: insomma, la volontà di guarire, unitamente all’“effetto placebo”, faceva dell’*incubatio* “una sorta di psicoterapia individuale e di gruppo di grande efficacia”.⁵

Tuttavia, come ha condivisibilmente sostenuto Perilli:

medici ‘laici’ razionali, medici dei santuari e sacerdoti dovettero interagire proficuamente e con reciproco giovamento: il sacerdote, quasi sempre privo di ogni competenza medica, trovava nel medico il supporto a lui indispensabile, mentre il medico professionale aveva nei frequentatori dei santuari una casistica straordinaria, alla quale sarebbe stato poco lungimirante rinunciare.⁶

³ Edelstein E. S., Edelstein L. 1945; cf. Herzog 1931; Gregis 2017. Su mito e raffigurazioni del dio e sui santuari (Epidaurò, Corinto, Trezene, Atene, Lebena, Cos, Pergamo) cf. Krug 1990, p. 125-181. Sulle origini del culto di Asclepio, sui resoconti delle guarigioni, sulle modalità di intervento del dio si veda Rigato 2013, p. 27-38. Sulle fonti epigrafiche provenienti dal santuario di Asclepio di Pergamo cf. Nicosia 2009, p. 633-634. Sul santuario di Lebena cf. Melfi 2007; per la connessione fra i luoghi di cura e l’acqua come elemento terapeutico si veda Bultrighini 1993.

⁴ Andorlini, Marcone 2004, p. 21.

⁵ D’Amato 1993, p. 14-15.

⁶ Perilli 2006, p. 31-32; cf. Perilli 2005; Petzl 2006, p. 62.

Nel suo studio sul rapporto fra la medicina antica e i sogni, e tra questi soprattutto quelli derivanti dalle pratiche incubatorie, Oberhelmann ha in effetti evidenziato come non vi fosse un reale conflitto e nemmeno una sostanziale divergenza tra le prescrizioni oniriche di Asclepio, registrate nelle tavolette dei santuari o riferite da Elio Aristide, e le terapie mediche, dal momento che, per lo più, esse appaiono sostanzialmente convergenti, in quanto i pellegrini che si recavano agli Ἀσκληπιεία, non diversamente da quanto accade in ogni èra, non disdegnavano a *multiple approach*, capace di contemperare medicina incubatoria, medicina razionale, ricorso ad amuleti, rimedi a base fitoterapica e così via.⁷

Pur non di meno, a differenza della “fruttuosa collaborazione” fra Asclepio e Ippocrate, va sottolineato quanto posto giustamente in evidenza da Del Corno a proposito dell’oniromantica, la quale non riuscì a integrarsi nella religione di Stato ufficiale, né in Grecia né a Roma, anche perché, probabilmente a causa del carattere vistosamente individuale del sogno, la sua interpretazione si diffuse per lo più a livello di un’iniziativa spontanea, sia pure in proporzioni di massa. Questo suo carattere “popolare” spiega bene il giudizio negativo espresso da Cicerone nel *De divinatione*, ove gli interpreti dei sogni non sono considerati in grado di divinare alcunché *aut scientia aut arte*.⁸ Non sorprende in tal senso l’implacabile giudizio di Cicerone che nel *De natura deorum* notava lucidamente come pochi ammalati dovessero la vita più ad Asclepio che a Ippocrate.⁹ In ogni caso, se a controbilanciare le osservazioni dell’oratore esistono numerose tavolette votive, v’era d’altra parte Diogene Laerzio a sostenere che i doni votivi – come nel caso di quelli donati dai marinai scampati alle tempeste nel santuario dei Cabiri di Samotraccia – sarebbero stati assai più numerosi se fossero stati offerti anche da coloro che non avevano ottenuto la salvezza:¹⁰ in realtà, dunque, Asclepio e Ippocrate non erano così in concorrenza come potrebbe sembrare, dal momento che essi rappresentano due aspetti dell’arte medica antica, ossia la medicina del tempio e

⁷ Oberhelmann 1993, p. 155.

⁸ Cicerone, *De divinatione*, I, 58, 132. Nella medesima opera (II, 69, 142) l’oratore ometteva ogni discussione sui sogni metafisici e sui meccanismi connessi e considerava il fenomeno onirico unicamente come uno strumento diagnostico per i medici.

⁹ Cicerone, *De natura deorum*, III, 91; cf. *De divinatione*, II, 59, 123. E tuttavia persino lo scettico Cicerone in una lettera del 49 a.C. (*Epistulae ad familiares*, XIV, 7, 1) pregava la moglie Terenzia di saldare il debito con Apollo o Asclepio per averlo liberato dalla sofferenza somministrandogli un farmaco.

¹⁰ Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, VI, 59.

quella scientifica, talora affini, come si è detto, almeno per quel che concerne alcune terapie.¹¹ Insomma:

[...] a partire almeno dal IV secolo a.C [...] i templi di Asclepio divennero, e rimasero sino al tramonto del mondo antico, fitta meta di pellegrinaggi; il suo più famoso santuario, quello di Epidauro, si può considerare una sorta di Lourdes pagana in cui avvenivano guarigioni prodigiose.¹²

I resoconti delle guarigioni, però, cominciarono presto a essere raccolti e divulgati, come testimonia già Strabone a proposito di scrittori che avevano lasciato memoria delle *sanationes* avvenute in un altro famoso sito incubatorio, il Σαραπείον di Canopo in Egitto.¹³ Come ha scritto Guidorizzi:

[...] il resoconto dei miracoli, fissato in un libro e non più su una stele, si stacca dal luogo dei miracoli ed è libero di circolare dovunque esista un pubblico di devoti disposto a leggerlo: non sono più i fedeli a trovare la stele *in loco*, ma è il libro che va a cercarsi i lettori al di fuori dei santuari.¹⁴

È in questo genere letterario “popolare” che rientrano, a un livello più elevato, un retore celebre come Elio Aristide, il quale con i *Ἱεροὶ λόγοι* costituisce un esempio *sui generis* di una certa letteratura di tipo aretologico, ma anche, su un piano meno “colto”, che è quello che invece ci interessa in questa sede, autori di iatromantica, basata sull’*incubatio* nei Σαραπεία, come Gemino di Tiro, Demetrio Falereo e Artemone di Mileto, menzionati e criticati da Artemidoro di Dalidi.¹⁵

¹¹ Perilli 2006; Petzl 2006; Guidorizzi 1988. Non a caso il neoplatonico Giamblico (*De mysteriis*, III, 3) giunse addirittura ad affermare che l’arte medica era integralmente derivata da Asclepio e si era organizzata “prendendo le mosse dai sogni divini”.

¹² Guidorizzi 2013, p. 165. Proprio all’ingresso del tempio incubatorio di Epidauro Pausania (II, 27, 3) vide sei steli riferibili a “miracoli” onirici di Asclepio e gli scavi condotti in questo santuario ne portarono alla luce due esattamente nel punto in cui il Periegeta le aveva descritte; cf. Strabone, VIII, 6, 15.

¹³ Strabone, XVII, 1, 17.

¹⁴ Guidorizzi 2013, p. 166.

¹⁵ Del Corno 1969, p. 138-139; Dorati, Guidorizzi 1996. Sulla mancata integrazione della disciplina oniromantica nella religione ufficiale cf. Salvo 2007, p. 314-319. Sulle tecniche oniromantiche arcaiche e classiche si veda da ultimo Lafasciano 2021, p. 11-66. Per quel che concerne Elio Aristide si rinvia a Cassia 2023.

INCUBATIO E ONIROMANTICA: LA CONCEZIONE “RAZIONALISTA” DI ARTEMIDORO DI DALDI

Se dunque il rapporto fra medicina incubatoria e medicina razionale non dovette essere conflittuale, è tuttavia necessario chiedersi in che modo la stessa medicina incubatoria, basata sull’interpretazione dei sogni mandati da Asclepio, fosse considerata proprio da un professionista dell’oniromantica, come Artemidoro di Daldi, autore di Ὀνειροκριτικά in cinque libri. Nato nella ricca e famosa Efeso, scelse tuttavia di presentarsi ai suoi lettori come originario “di Daldi”, oscura località della Lidia che aveva dato i natali a sua madre e che venerava Apollo Μύστης (“che inizia ai misteri”), divinità profetica per eccellenza.¹⁶ I primi quattro libri espongono i sogni raggruppati per tipologie, mentre il quinto è decisamente più interessante perché contiene una rassegna di ben 95 sogni direttamente narrati dai protagonisti, secondo un metodo compositivo che mescola tecnica interpretativa ed esemplificazione diretta.

Artemidoro fu autore, secondo il lessico *Suda*, oltre che degli Ὀνειροκριτικά, anche di un trattato di divinazione, basato sull’arte di trarre presagi dal volo degli uccelli (Οἰωνοσκοπικά), e di uno scritto di chiromanzia (Χειροσκοπικά).¹⁷ Come ha precisato Del Corno, l’“onirocritica” designa propriamente la produzione letteraria sul sogno considerata nel suo complesso, la quale, a sua volta, «si articola lungo due linee direttrici assolutamente distinte», ossia l’“oniromantica”, cioè la precettistica finalizzata a un’esegesi dei sogni a uso «pratico e professionale», e l’“onirologia”, ovvero lo studio «d’intonazione filosofico-scientifica» volto all’analisi di natura, genesi e funzione

¹⁶ Artemidoro, III, 66, p. 235: τὰ μὲν δὴ χρεῖωδῃ, Κάσσιε Μάξιμε, τοῖς βιβλίοις καθὼς προσήκειν ἐξ ὀλοκλήρου πάντα ἀποδέδοται· τὴν δὲ ἐπιγραφὴν μὴ θαυμάσης, διότι Ἀρτεμίδωρου Δαλδιανοῦ καὶ οὐχὶ Ἐφεσίου ἐπιτέγραπται, ὥσπερ πολλὰ τῶν ἤδη εἰς ἄλλας πραγματείας πεποιημένων μοι βιβλίων· τὴν μὲν γὰρ Ἐφεσον συμβέβηκε καὶ αὐτὴν δι’ αὐτῆς περιώνυμον εἶναι καὶ πολλῶν καὶ ἀξιολόγων κηρύκων τετυχηκένας, Δάλδις δὲ πόλισμα Λυδίας καὶ οὐ σφόδρα ἐλλόγιμον διὰ τὸ μὴ τοιούτων ἀνδρῶν τετυχηκένας ἀγνωστον τὸ μέχρι εἰς ἡμᾶς μεμένηκε. Διὸ θρεπτῆρια οὖση μοι πατρίδι πρὸς μητρὸς ταῦτα ἀποδίδωμι αὐτῆ; II, 70, p. 203: οὐδὲν οὖν θαυμαστόν [τὸν] Δαλδιαῖον Ἀπόλλωνα, ὃν Μύστην καλοῦμεν ἡμεῖς πατρῶω ὀνόματι. Sugli aspetti essenziali della biografia artemidorea cf. Riess 1895, c. 1334-1335; soprattutto Flamand 1994, n° A 429.

¹⁷ *Suda* A 4025, s. u. “Ἀρτεμίδωρος”, Δαλδιανός (πόλις δὲ ἐστὶ Λυδίας ἢ Δάλδις), φιλόσοφος. Ἐγραψεν Ὀνειροκριτικά ἐν βιβλίοις δ’, Οἰωνοσκοπικά καὶ Χειροσκοπικά. L’erronea indicazione della *Suda* circa i “quattro” libri potrebbe dipendere, secondo Musatti 1976, p. 5, dal fatto che il quinto libro presenta una struttura davvero peculiare e differente rispetto ai precedenti; d’altra parte, è lo stesso Artemidoro (I, 1, p. 3; III, 66, p. 235) a dichiarare di aver scritto altre opere.

predittiva dei sogni.¹⁸ Artemidoro, infatti, assegna al sogno valore profetico, ma anche funzione educativa e potenzialità ammonitrice.¹⁹

Gli *Ὀνειροκριτικά* di Artemidoro nel 2020 sono stati oggetto di una nuova traduzione in inglese a cura di Hammond, con introduzione e note di Thonemann²⁰ e una recente revisione testuale – dopo la fondamentale edizione critica di Pack del 1963 che verrà utilizzata per questo contributo – è apparsa nel 2012.²¹ Inoltre, non sono mancate traduzioni in arabo, italiano, finlandese, spagnolo, tedesco.²² Fra i recenti filoni d'indagine sull'*Interpretazione dei sogni* mette conto ricordare gli importanti studi antropologici, psicologici e sociali pubblicati da Annequin sulla schiavitù quale emerge in particolare dall'analisi dei sogni dei *servi*.²³

In questa sede, il nostro scopo è invece quello di passare in rassegna e analizzare i passi in cui Artemidoro fa riferimento ad Asclepio, il dio dei sogni per eccellenza. Negli *Ὀνειροκριτικά* si trovano in effetti 12 o 13 menzioni della divinità all'interno di 9 passi:

1. Artemidoro, II, 13: “un drago [...] simboleggia [...] inoltre tutti gli dèi a cui è sacro, ossia Zeus, Sabazio, il Sole, Demetra e Kore, Hecate, Asclepio, gli Eroi”.²⁴

¹⁸ Sull'argomento si rinvia in generale a Del Corno 1962, p. 337; Cox Miller 1994; Näf 2004. Sulla storia dell'onirocritica greca si veda inoltre Hopfner 1937, c. 2240-2244.

¹⁹ Artemidoro, I, 2, p. 4-11. Cf. Riess 1896, c. 1334-1335; Pack 1955; Del Corno 1962; White 1975; Price 1986; Lane Fox 1991, p. 159-163; Weber 2008, p. 55-56. Su questo “cronista dell'inconscio” e “archeologo del sonno”, effettivamente più interessato agli *ὄνειροι*, “predizioni del futuro”, che non ai freudiani *ἐνύπνια*, “riflessi di timori o desideri inconsci”, si vedano le molte riserve espresse da Bowersock 2000, p. 75-90. Ciononostante, fu lo stesso Freud 1966, p. 13; 101-102, a dichiarare apertamente di aver avuto in Artemidoro un degno predecessore nell'interpretazione dei sogni. Più in generale sull'argomento cf. da ultimo Arena 2022.

²⁰ Hammond, Thonemann 2020; si veda anche Thonemann 2020.

²¹ Harris-McCoy 2012, p. VIII: il testo greco tiene conto di alcune nuove letture basate su una traduzione araba pubblicata successivamente all'edizione di Pack 1963.

²² Hunayn ibn Ishāq 1964; Modonese 1542, ristampato nel 1970 con un saggio di G. Seferis e riedito nel 1976 con una pregevole introduzione di Musatti; Krauss, Kaiser 1965; Hirvonen 1970; Hošek 1975; Del Corno 1975; White 1975; Festugière 1975; Ruiz García 1989; Barrigón Fuentes, Nieto Ibáñez 1999.

²³ Annequin 1987; Annequin 1989; Annequin 1999; Annequin 2003, soprattutto sugli alimenti e le pratiche alimentari in Artemidoro; Annequin 2005; Annequin 2008; cf. anche Kudlien 1991; Parrenin 2001; Hall 2011; Chandezon, du Bouchet (a cura di) 2012; Chandezon, du Bouchet (a cura di) 2014; Bradley 2015; Chandezon 2019.

²⁴ Artemidoro, II, 13, p. 126-127 (= Edelstein E. S., Edelstein L. 1945, T 703, vol. I, p. 367): *δράκων* [...] σημαίνει [...] καὶ θεοὺς πάντας, οἷς ἐστὶν ἱερός. Εἰσι δὲ οἶδε Ζεὺς Σαβάζιος Ἥλιος Δημήτηρ καὶ Κόρη Ἐκάτη

2. Artemidoro, II, 33: “vedere altri che compiono sacrifici è cattivo segno per chi è ammalato, anche se il sacrificio è dedicato ad Asclepio, per il fatto che la vittima viene uccisa: e dunque il sogno significa morte”.²⁵
3. Artemidoro, II, 34: “tra gli dèi alcuni si percepiscono con l’intelletto, altri con i sensi: i primi sono in numero maggiore, mentre gli altri sono pochi; e ciò risulterà più chiaramente dal discorso che segue. Diciamo dunque che alcuni degli dèi sono Olimpici, i quali denominiamo anche eterici; altri sono celesti, altri terrestri, altri marini e fluviali, altri ancora inferi e altri attorniano i precedenti. Eterici dunque si possono appropriatamente definire Zeus, Hera, Afrodite Urania, Artemide, Apollo, il Fuoco eterico e Atena. Celesti sono il Sole e la Luna, gli astri, le nubi, i venti e i parelii²⁶ prodotti da questi, le meteore, il bagliore celeste²⁷ e Iris; e tutti questi dèi si percepiscono con i sensi. Tra le divinità terrestri si percepiscono con i sensi Hecate, Pan, Efielto, Asclepio (questo si ritiene che venga anche percepito con l’intelletto);²⁸ mentre con l’intelletto si percepiscono i Dioscuri, Eracle, Dioniso, Hermes, Nemese, Afrodite Pandemos, Efesto, la Fortuna, la Persuasione, le Grazie, le Ore, le Ninfe e Hestia [...] Di questi dèi che abbiamo nominato, gli Olimpici apparendo in sogno giovano agli uomini e alle donne di

Ἀσκληπιὸς Ἡρώες, trad. it. Del Corno 1975, p. 110-111. Anche se non è chiaro quale fosse il rettile in questione, il termine δράκων va certamente riferito a un serpente molto lungo, forte e di grandi dimensioni, se paragonato all’ὄφις citato immediatamente dopo: Giardino 2008², p. 294, nota 64; Del Corno 1975, p. 317, nota 43.

²⁵ Artemidoro, II, 33, p. 155-156 (= Edelstein E. S., Edelstein L. 1945, T 452, vol. I, p. 260): ἄλλους δὲ θύοντας ἰδεῖν πονηρὸν τῷ νοσοῦντι, κὰν Ἀσκληπιῶ θύοντας ἴδῃ, διὰ τὴν τοῦ θυομένου ἱερείου ἀναίρεσιν· θάνατον γὰρ σημαίνει, trad. it. Del Corno 1975, p. 132-133.

²⁶ Il parelio è una sorta di alone intorno al sole, prodotto dalla rifrazione della luce solare sui cristalli di ghiaccio sospesi nell’atmosfera: Del Corno 1975, p. 320, nota 74.

²⁷ Il bagliore celeste, σέλας, potrebbe riferirsi tanto alla luminosità del cielo quanto a fenomeni affini alle meteore: Del Corno 1975, p. 320, nota 75.

²⁸ Edelstein E. S., Edelstein L. 1945, vol. II, p. 136 e nota 16: viene stabilita un’analogia fra Asclepio dio ἐπίγειος e νοητός e Cristo, umano e divino nello stesso tempo; sul paragone si rinvia al volume di Dal Covolo, Sfameni Gasparro 2008. Secondo Thonemann 2020, p. 151, questo carattere “duale” di Asclepio, dipenderebbe per un verso dal suo antropomorfismo, per il quale il dio poteva essere conosciuto soltanto attraverso il “pensiero”, per un altro dalla regolarità con la quale la divinità veniva concretamente “percepita”.

elevata condizione, mentre alla gente della classe media giovano gli dèi celesti e ai poveri quelli terrestri”.²⁹

Questa ripartizione degli dèi si basa sui principi del medio platonismo, anche se la classificazione rimane molto teorica e a tratti contraddittoria e testimonia “que l’objectif d’Artemidore n’est pas philosophique, mais ancré dans les ressorts concrets des songes prédictifs”.³⁰

4. Artemidoro, II, 37: “se si vede Asclepio in un tempio sul suo piedestallo ed egli viene venerato, è buon segno per tutti; se si muove, si avvicina oppure entra in una casa, predice malattia e pestilenza: allora infatti gli uomini hanno soprattutto bisogno di questo dio. Ma, a coloro che sono già ammalati, preannuncia la guarigione: infatti è detto ‘Guaritore’. Inoltre Asclepio indica sempre i collaboratori negli affari e gli amministratori della casa di chi fa il sogno; e nei giudizi corrisponde agli avvocati”.³¹

²⁹ Artemidoro, II, 34, p. 157-158 (= Edelstein E. S., Edelstein L. 1945, T 259, vol. I, p. 119: τῶν θεῶν οἱ μὲν εἰσι νοητοὶ οἱ δὲ αἰσθητοί· νοητοὶ μὲν οἱ πλείους, αἰσθητοὶ δὲ ὀλίγοι. Δείξει δὲ ἔτι ὁ ἐπιὼν λόγος ἀκριβέστερον. Φαμέν δὲ τῶν θεῶν τοὺς μὲν Ὀλυμπίους εἶναι, οὓς καὶ αἰθερίους καλοῦμεν, τοὺς δὲ οὐρανίους, τοὺς δὲ ἐπιγίους, τοὺς δὲ θαλασσίους καὶ ποταμίους, τοὺς δὲ χθονίους, <τοὺς δὲ περὶ τούτων>. Αἰθέριοι μὲν οὖν λέγοντο ἂν εἰκότως Ζεὺς <καὶ> Ἥρα καὶ Ἀφροδίτη ἢ Οὐρανία καὶ Ἄρτεμις καὶ Ἀπόλλων καὶ Πῦρ τὸ αἰθέριον καὶ Ἀθηνᾶ· οὐράνιοι δὲ Ἥλιος καὶ Σελήνη καὶ ἄστροα καὶ νέφη καὶ ἄνεμοι καὶ τὰ ὑπὸ τούτων συνιστάμενα παρήλια καὶ δοκίδες καὶ σέλας καὶ Ἴρις. Εἰσὶ δὲ οὗτοι αἰσθητοὶ πάντες. Τῶν δὲ ἐπιγίων αἰσθητοὶ μὲν Ἐκάτη καὶ Πᾶν καὶ Ἐφιάλτης καὶ Ἀσκληπιὸς (οὗτος δὲ καὶ νοητὸς ἅμα λέγεται), νοητοὶ δὲ Διόσκοροι καὶ Ἡρακλῆς καὶ Διόνυσος καὶ Ἑρμῆς καὶ Νέμεσις καὶ Ἀφροδίτη [ἢ] πάνδημος <καὶ Ἥφαιστος> καὶ Τύχη καὶ Πειθῶ καὶ Χάριτες καὶ Ὠραι καὶ Νύμφαι καὶ Ἔστια [...] Τούτων δὲ τῶν εἰρημένων θεῶν τοῖς μὲν μέγα δυναμένοις ἀνδράσι καὶ γυναῖξιν οἱ Ὀλύμπιοι συμφέρουσιν ὀρώμενοι, τοῖς δὲ μετρίοις οἱ οὐράνιοι, τοῖς δὲ πένησιν οἱ ἐπιγίοι, trad. it. Del Corno 1975, p. 134.

³⁰ Pirenne-Delforge 2019, p. 158.

³¹ Artemidoro, II, 37, p. 168 (= Edelstein E. S., Edelstein L. 1945, T 451, vol. I, p. 260): Ἀσκληπιὸς ἰδρυμένος μὲν ἐν ναῶ καὶ ἐστὼς ἐπὶ βάσεως ὀρώμενος καὶ προσκυνούμενος ἀγαθὸς πᾶσι· κινούμενος δὲ ἢ προσίων ἢ εἰς οἰκίαν εἰσίων νόσον καὶ λοιμὸν μαντεύεται· τότε γὰρ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις δεῖ τοῦ θεοῦ τούτου. Τοῖς δὲ ἤδη νοσοῦσι σωτηρίαν προαγορεύει· Παιῶν γὰρ ὁ θεὸς λέγεται. Αἰεὶ δὲ ὁ Ἀσκληπιὸς τοὺς ἐν ταῖς χρείαις συλλαμβανομένους καὶ τοὺς οἰκονομούντας τὸν οἶκον τοῦ ἰδόντος δηλοῖ· ἐν δὲ ταῖς δίκαις συνηγούρους σημαίνει, trad. it. Del Corno 1975, p. 143. La iatrica τέχνη e i professionisti della medicina possedevano addirittura una specifica simbologia onirica: per tutti coloro che hanno una pendenza con la giustizia sognare medici avrebbe rivestito il medesimo significato che sognare avvocati, in quanto essi avrebbero presagito turbamenti, affanni e spese inopportune (Artemidoro, II, 29, p. 151: πᾶσι δὲ τοῖς δίκην ἔχουσιν ἰατροὶ ὀρώμενοι τὸν ἴσον τοῖς συνηγόροις ἐπέχουσι λόγον); in un altro passo i medici sono presentati come soccorritori alla stregua di avvocati difensori (Artemidoro, IV, 45, p. 271-272).

Questo passo contiene un esplicito riferimento alla statua del dio e dunque alla sua apparizione sotto sembianze antropomorfe: la medesima prospettiva si coglie laddove Artemidoro adopera il verbo ὑπολαμβάνειν nel senso di “supporre”, “immaginare” riferito a Zeus in persona allo scopo di indicare che per il sognatore convenzionalmente il dio ha forma umana.³² Nel caso di Artemide la sua caratterizzazione onirica è deducibile più rapidamente dalle sue epiclesi specifiche – Λοχεία, Λιμνάτις, Ἄγροτέρα – che non dalle statue della dea. L’ἄγαλμα, dunque, ha statuto di medium ambiguo, poiché non è la divinità in persona ma soltanto uno dei luoghi possibili della manifestazione dell’entità divina “intelligibile”, la cui invisibilità obbliga ad “immaginare”, mentre gli dèi sensibili sono direttamente percepibili all’interno della natura, come nel caso di sole, luna, stelle, nuvole, venti.³³ Helios, tuttavia, fa eccezione perché l’interprete distingue tre diverse manifestazioni oniriche del dio, ossia l’astro fisico, cioè “tal quale appare in cielo”, il dio “come è tradizionalmente rappresentato con sembianze umane” e il simulacro eretto in posizione verticale su una base dentro un tempio.³⁴ Artemidoro poi ritorna sulla questione dei criteri di identificazione delle divinità sottolineando come gli dèi appaiano in forma umana, poiché “noi riteniamo tradizionalmente che i loro tratti somiglino ai nostri”, e come sia perciò necessario tenere in considerazione l’età, gli elementi esteriori e le specifiche competenze.³⁵ In questo passo viene adoperato il verbo νομίζειν per sottolineare il carattere decisamente convenzionale di questo tipo di rappresentazione e la dimensione immaginaria e congetturale, già evidenziata dal verbo ὑπολαμβάνειν a proposito della rappresentazione di Zeus e Artemide: “cela signifie que le dieu est à ce point associé à ses représentations iconographiques dans l’imaginaire du rêveur que l’identité proprement divine de la figure anthropomorphe qu’il perçoit ne semble pas faire problème”.³⁶

³² Artemidoro, II, 35, p. 159-160.

³³ Artemidoro, II, 36, p. 163-167.

³⁴ Artemidoro, II, 36, p. 162.

³⁵ Artemidoro, II, 44, p. 178-179.

³⁶ Pirenne-Delforge 2019, p. 166. Per quel che concerne la religione, Artemidoro (I, 8, p. 17-18; cf. IV, 4, p. 248) individua otto “invarianti antropologiche” (fede negli dèi, allevamento della prole, rapporti sessuali, veglia, sonno, alimentazione, riposo, alloggio) proprie delle comunità umane e all’interno delle quali operano “determinismi culturali” per cui “i costumi locali sono indizio di bene, quelli stranieri di male”; si veda anche p. 157-158.

5. Artemidoro, V, 9: “un tale fece voto ad Asclepio che, se fosse rimasto immune da malattie per tutto l’anno, gli avrebbe sacrificato un gallo;³⁷ e il giorno seguente fece di nuovo voto ad Asclepio di sacrificargli un altro gallo, se non avesse avuto malattie agli occhi. Di notte sognò che Asclepio gli dicesse: ‘un solo gallo mi basta’. Non ebbe quindi altre malattie, ma soffrì gravemente agli occhi; infatti il dio, appagandosi di un voto, aveva respinto l’altro”³⁸
6. Artemidoro, V, 13: “un ragazzo lottatore, che si preoccupava per la propria ammissione alle gare, sognò che Asclepio fungesse da giudice e che il dio lo escludesse mentre sfilava in rassegna con gli altri ragazzi. E in effetti morì prima della gara; infatti il dio lo escludeva non dalla gara, bensì dalla vita, della quale soprattutto è ritenuto essere giudice”³⁹

In quanto dio “guaritore”, Asclepio poteva anche decidere di non curare chi si rivolgeva a lui per ottenere la salute e in questo senso lo si considerava arbitro della vita e della morte.⁴⁰ Gourevitch ha adoperato questo passo per sostenere con forza come il suicidio del malato non fosse un’ipotesi seriamente presa in considerazione: nel caso di un paziente incurabile, la medicina “scientifica” non può porre rimedio e il soccorso di Asclepio, sia pure invocato, può non giungere e non v’è ragione per insistere.⁴¹ Questo aspetto specifico riguarda anche le ansie e le speranze degli atleti: “nel numero di sogni infausti raccolti da Artemidoro si riflette d’altronde maggiormente l’ansia della sconfitta che non la speranza di un trionfo”⁴²

³⁷ L’uso di sacrificare un gallo ad Asclepio riporta alla mente le parole di Socrate ormai prossimo alla morte nel *Fedone* platonico: Del Corno 1975, p. 343, nota 5.

³⁸ Artemidoro, V, 9, p. 304 (= Edelstein E. S., Edelstein L. 1945, T 523, vol. I, p. 296): ηῦξάτο τις τῷ Ἀσκληπιῷ, εἰ διὰ τοῦ ἔτους ἄνοσος ἔλθοι, θύσειν αὐτῷ ἄλεκτρούνα· ἔπειτα διαλιπὼν ἡμέραν ηῦξάτο πάλιν τῷ Ἀσκληπιῷ, εἰ μὴ ὀφθαλμιάσειεν, ἕτερον ἄλεκτρούνα θύσειν. Καὶ δὴ εἰς νύκτα ἔδοξε λέγειν αὐτῷ τὸν Ἀσκληπιὸν ‘εἷς μοι ἄλεκτροῦν ἀρκεῖ’. Ἄνοσος μὲν οὖν ἔμεινεν, ὠφθαλμιάσειε δὲ ἰσχυρῶς· καὶ γὰρ μιᾶ εὐχῇ ὁ θεὸς ἀρκούμενος τὸ ἕτερον ἠρνεῖτο, trad. it. Del Corno 1975, p. 272.

³⁹ Artemidoro, V, 13, p. 305 (= Edelstein E. S., Edelstein L. 1945, T 453, vol. I, p. 260-261): ἔδοξε παῖς παλαιστής περὶ τῆς ἐγκρίσεως πεφροντικῶς τὸν Ἀσκληπιὸν κριτὴν εἶναι καὶ παροδεύων ἅμα τοῖς ἄλλοις παισὶν ἐν παρεξαγωγῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐκκεκρίσθαι. Καὶ δὴ πρὸ τοῦ ἀγῶνος ἀπέθανεν· ὁ γὰρ θεὸς οὐ τοῦ ἀγῶνος ἀλλὰ τοῦ ζῆν, οὐπὲρ μᾶλλον εἶναι κριτῆς νομίζεται, ἐξέβαλεν αὐτόν, trad. it. Del Corno 1975, p. 273.

⁴⁰ Giardino 2008², p. 636-637, nota 9.

⁴¹ Gourevitch 1984, p. 208-209 e nota 92. Cf. Edelstein E. S., Edelstein L. 1945, vol. II, p. 130 e nota 18.

⁴² Brusca 2007, p. 81, 89. Sui sogni degli atleti cf. Thonemann 2020, p. 169-170.

7. Artemidoro, V, 61: “un tale sognò di morire perché Asclepio l’aveva colpito al ventre con una spada. Gli venne un accesso al ventre e fu guarito con un’operazione”.⁴³

Il testo reca l’espressione “e Asclepio lo guarì con un’operazione”, anche se questa struttura personificata è sospetta, a meno che non si debba forse intendere che l’ammalato venne guarito con un’operazione incubatoria, della tipologia documentata a Epidauro e altrove.⁴⁴ Il malato si recò probabilmente presso un tempio di Asclepio, dove fu operato e guarito dal personale del santuario in seguito a un sogno inviato dal dio secondo la pratica dell’incubazione.⁴⁵

8. Artemidoro, V, 66: “un tale sognò che un uomo gli dicesse: ‘sacrifica ad Asclepio’. Il giorno seguente gli accadde una grave disgrazia: fu sbalzato dal carro che si era rovesciato e la sua mano destra rimase schiacciata; questo era appunto ciò che gli segnalava il sogno, che doveva guardarsi e fare sacrifici propiziatori al dio”.⁴⁶
9. Artemidoro, V, 89: “un tale ammalato di stomaco, il quale aveva richiesto ad Asclepio una cura, sognò che era entrato nel tempio del dio e che il dio tendendogli la propria mano gli dava da mangiare le dita. Mangiò cinque datteri⁴⁷ e guarì; infatti i frutti della palma di buona qualità si chiamano anche in questo modo”.⁴⁸

⁴³ Artemidoro, V, 61, p. 315 (= Edelstein E. S., Edelstein L. 1945, T 450, vol. I, p. 259): ἔδοξε τις ὑπὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ ζῆφει πληγῆς εἰς τὴν γαστέρα ἀποθανεῖν. Τοῦτῳ ἀπόστημα ἐγένετο κατὰ τῆς γαστρὸς καὶ ἰάσατο αὐτὸν τὸ Ἀσκληπιόειστος τομῆ χρησάμενος, Trad. it. Del Corno 1975, p. 286.

⁴⁴ Del Corno 1975, p. 345, nota 24.

⁴⁵ Giardino 2008², p. 662-663, nota 39.

⁴⁶ Artemidoro, V, 66, p. 316-317 (= Edelstein E. S., Edelstein L. 1945, T 454, vol. I, p. 261; cf. T 502, vol. I, p. 286): ἔδοξε τις λέγειν αὐτῷ τινα ‘θύσον τῷ Ἀσκληπιῷ’. Τῇ ὑστεραία μεγάλη συμφορᾷ ἐχρήσατο· κατηνέχθη γὰρ ἀπὸ ὀρήματος περιστρεφθέντος καὶ συνετρίβη τὴν χεῖρα τὴν δεξιάν, καὶ τοῦτο ἦν ἄρα, ὅπερ ἐσήμαιναν <αὐτῷ τὸ ὄναρ>, δεῖν φυλάττεσθαι καὶ θύειν ἀποτρόπαια τῷ θεῷ, trad. it. Del Corno 1975, p. 287-288.

⁴⁷ Il sostantivo δάκτυλος, propriamente “dito”, è attestato anche nel senso di “dattero”: Giardino 2008², p. 679, nota 55. Cf. Edelstein E. S., Edelstein L. 1945, vol. II, p. 164; Thonemann 2020, p. 153-154.

⁴⁸ Artemidoro, V, 89, p. 323 (= Edelstein E. S., Edelstein L. 1945, T 449, vol. I, p. 259): ἔδοξε τις νοσῶν τὸν στόμαχον καὶ συνταγῆς δεόμενος παρὰ τοῦ Ἀσκληπιοῦ [ὄναρ] εἰς τὸ ἱερόν τοῦ θεοῦ εἰσιέναι, καὶ τὸν θεὸν ἐκτεινάντα τῆς δεξιᾶς ἑαυτοῦ χειρὸς τοὺς δακτύλους παρέχειν αὐτῷ ἐσθίειν. Φοίνικας πέντε ἐσθίων ἐθεραπεύθη· καὶ γὰρ αἱ τοῦ φοίνικος βάλανοι αἱ σπουδαῖαι δάκτυλοι καλοῦνται, trad. it. Del Corno 1975, p. 295.

Riepilogando, tutti e nove i passi mostrano un sostanziale atteggiamento laico e razionalista nei riguardi del dio, scevro tuttavia da elementi polemici o antireligiosi: il serpente come “simbolo” (1), il sacrificio, sia pur dedicato ad Asclepio, inteso come cattivo auspicio (2), l’eccezionalità del dio fra le divinità terrestri in quanto intelligibile e sensibile allo stesso tempo (3), Asclepio venerato come *ἀγαλμα* che in veste antropomorfa preannuncia guarigione ai malati e offre soccorso ai poveri (4), il dio che non esaudisce sempre tutti i desideri ma offre parziali guarigioni (5), anzi può persino decidere di dare la morte (6) oppure di guarire il paziente con un intervento chirurgico (7), il prescritto mancato sacrificio ad Asclepio che è foriero di sventure (8), l’indicazione simbolica inviata dal dio la quale, se correttamente interpretata, comporta la guarigione del malato (9).

A questi nove passi se ne potrebbe aggiungere un decimo, dove, pur mancando un esplicito riferimento al dio, si riporta il sogno di un uomo di Pergamo, sede del celebre santuario incubatorio:

10. Artemidoro, IV, 33: “un tale di Pergamo aveva sognato di evacuare dei pezzi di pane e persino dei pani interi, e fu decapitato: per così dire, non ebbe più la testa per poter masticare il pane”.⁴⁹

Secondo Pack, il fatto che Artemidoro riporti un solo sogno di un uomo da Pergamo potrebbe essere dovuto alla sua diffidenza nutrita nei riguardi di quella sorta di medicina libresca praticata sia nella città micrasiatica sia nel *Σαραπειῶν* alessandrino,⁵⁰ anche se il contenuto onirico e la sua interpretazione non sembrerebbero aver nulla a che vedere con la pratica iatromantica in uso presso l’*Ἀσκληπιεῖον* pergameno.

D’altra parte, è bene precisare che la diffidenza nei riguardi dell’oniromantica praticata dai sacerdoti presso gli *Ἀσκληπιεῖα* non equivale a un atteggiamento di avversione nei confronti della religione tradizionale tout court. Come si è accennato, Artemidoro, oltre a considerare innanzitutto gli dèi degni di fede e obbedienza,⁵¹ esprime a chiare lettere la propria devozione e gratitudine nei riguardi dell’Apollo di Daldi, “che noi chiamiamo Mystes”, divinità che veglia e protegge ogni cosa, “dio

⁴⁹ Artemidoro, IV, 33, p. 267: ὁ ἐν Περγάμῳ δόξας κλάσματα ἄρτων καὶ ἄρτους ὑγιεῖς χέζειν, ἐτραχηλοκοπήθη ὥσπερ γὰρ οὐκ ἦν αὐτῷ κεφαλὴ ἢ δυναμένη μασήσασθαι τοὺς ἄρτους, trad. it. Del Corno 1975, p. 236.

⁵⁰ Artemidoro, IV, 22, p. 255. Cf. Pack 1955, p. 284.

⁵¹ Artemidoro, II, 69, p. 195-196: τῶν δὲ ἀξιοπίστων λεγομένων, οἷς λέγουσί τι [κατ’ ὄναρ] πιστεύειν χρὴ καὶ πείθεσθαι.

della mia patria”, che è apparso in modo manifesto ad Artemidoro – antroponimo che rimanda ad Artemide, divinità venerata a Efeso, città dalla quale in effetti proveniva lo scrittore –⁵² e lo ha spesso incoraggiato, ordinandogli persino di scrivere il suo trattato di oniromantica.⁵³

Nel Proemio Artemidoro definisce la propria opera una *συγγραφή* derivante dalla lettura dei trattati di onirocritica precedenti, dall’interazione con gli indovini che esercitavano in Grecia, in Asia Minore, in Italia e nelle isole e dalla propria esperienza di interprete dei sogni; egli ha la duplice ambizione di opporsi a coloro che tentano di destituire di fondamento la divinazione e di offrire “un trattamento salutare contro l’errore”.⁵⁴ Dal canto suo, l’*ὄνειροκρίτης*, nonostante il disprezzo mostrato dalle élites, che consideravano gli indovini come imbroglioni e buffoni,⁵⁵ afferma orgogliosamente di aver raccolto la sua vasta mole di dati grazie a una pluriennale frequentazione degli interpreti che esercitavano nelle piazze e nei mercati. Eppure, come ha acutamente notato Del Corno, esisteva un caso peculiare in cui “la credenza popolare nelle facoltà soprannaturali dei sogni trova rispondenza nel culto ufficiale [...] un fatto sostanzialmente estraneo all’onirocritica... tanto che Artemidoro vi accenna solo occasionalmente, e in termini polemici. Esso consiste nell’incubazione”.⁵⁶

Ed è proprio in questa prospettiva che vanno inquadrati i riferimenti espliciti negli *Ὀνειροκριτικά* alle prescrizioni formulate in sogno dalle divinità guaritrici, in particolare durante la pratica dell’incubazione presso l’*Ἀσκληπιεῖον* pergameno e il *Σαραπείον* Alessandrino:

- A. Artemidoro, I, 6: “bisogna inoltre tenere presente che quanto appare alle persone che hanno qualche preoccupazione e che richiedono un sogno da parte degli dèi non è attendibile, poiché le immagini corrispondenti alle nostre cure

⁵² Artemide Efesia è ricordata in Artemidoro, IV, 4, p. 247-248.

⁵³ Artemidoro, II, 70, p. 203: [...] θεὸν ἐπόπτην καὶ φύλακα πάντων νομίζων τὸν Ἀπόλλωνα, ὃ πειθόμενος ἐγὼ πατρῶς ὄντι θεῷ εἰς τήνδε τήν πραγματείαν παρήλθον, πολλάκις με προτρέψαμένω, μάλιστα δὲ νῦν ἐναργῶς ἐπιστάντι μοι, ἥνικα σοι ἐγνωρίσθην, καὶ μονονουχὶ κελεύσαντι ταῦτα συγγράψαι [...] “sappia che protettore e custode del tutto è Apollo, il dio della mia patria, in obbedienza al quale mi sono messo a quest’opera: egli mi ha spesso incitato, apparendomi manifestamente nei sogni soprattutto ora, dacché ho fatto la tua conoscenza, e dandomi appunto l’ordine di comporre questo scritto”, trad. it. p. 172 Del Corno 1975.

⁵⁴ Artemidoro, pr. p. 1-2.

⁵⁵ Artemidoro, I, pr. p. 2: τοῦτο δὲ καὶ σφόδρα διαβεβλημένων τῶν ἐν ἀγορᾷ μάντεων, οὓς δὴ προϊκτας καὶ γόητας καὶ βωμολόχους ἀποκαλοῦσιν οἱ σεμνοπροσωποῦντες καὶ τὰς ὀφρῦς ἀνεσπακότες.

⁵⁶ Del Corno 1975, p. XXV.

sono sprovviste di significato mantico e hanno il carattere di visioni oniriche, come si è mostrato in precedenza. Tali sogni sono definiti da alcuni ‘sogni da stato ansioso’ oppure ‘sogni provocati’; mentre quelli che si presentano a chi non ha preoccupazioni di sorta e gli preannunciano qualche evento futuro, buono o cattivo, sono detti ‘divini’ [...] ma dico ‘divini’ allo stesso modo che pure nel linguaggio corrente definiamo così tutti gli eventi che si sottraggono alle nostre previsioni”.⁵⁷

Artemidoro intende negare l’attendibilità dei sogni “richiesti” nei santuari incubatori o “ottenuti” per mezzo di formule magiche, dal momento che il fatto stesso che questi sogni avvengano su richiesta dimostra che essi hanno per oggetto qualcosa che preoccupa l’animo del sognatore; già in precedenza egli ha formulato uno degli assiomi fondamentali dell’onirocritica, ossia che tali “visioni oniriche” sono sprovviste di significato mantico. Tuttavia l’argomentazione non è chiarissima, perché lo scrittore, pur nella doppia definizione, finisce per porre sullo stesso piano i sogni prodotti dai pensieri del soggetto e la sottospecie di questi costituita dai sogni “provocati”. Il passo rispecchia l’atteggiamento tipicamente agnostico di Artemidoro nei riguardi della natura ultima del sogno: egli precisa che, definendo “divini” i sogni profetici, non intende affermare che essi siano effettivamente inviati dagli dèi, bensì solamente adeguarsi a un modo di dire corrente.⁵⁸

B. Artemidoro, 4, 22: “è cosa vana fare ricerche intorno alle prescrizioni, ossia sul fatto che gli dèi prescrivano agli uomini delle cure; infatti molti, a Pergamo, ad Alessandria e in altri luoghi, furono curati con prescrizioni, e c’è anche chi dice che da tali prescrizioni abbia tratto origine l’arte medica. Ma che le prescrizioni trascritte da alcuni siano piene di cose ridicole, ritengo che debba riuscire chiaro a ogni persona dotata di un minimo di senno; costoro infatti non trascrivono ciò che hanno sognato, bensì ciò che immaginano essi stessi (περὶ συνταγῶν, ὅτι μὲν θεοὶ ἀνθρώποις συντάσσοσι θεραπείας, μάταιον τὸ ζητεῖν· πολλοὶ γὰρ καὶ ἐν

⁵⁷ Artemidoro, I, 6, p. 15-16: ἐνοῆσαι δὲ χρῆ ὅτι τὰ μὲν τοῖς φροντίζουσι περὶ τίνος καὶ αἰτησαμένοις ὄνειρον παρὰ θεῶν ἐπιφαινόμενα οὐχ ὅμοια ταῖς φροντίσι [σημαίνοντα δὲ τι περὶ τῶν προκειμένων] γίνεται, ἐπεὶ τὰ γε ὅμοια ταῖς ἐννοίαις ἀσημαντὰ τέ ἐστι καὶ ἐνυπνιώδη, ὡς ὁ πρότερος εἰδείξε λόγος· μεριμνηματικά δὲ καὶ αἰτηματικά πρὸς τινῶν λέγεται· τὰ δὲ <τοῖς> περὶ μηδενὸς φροντίζουσιν ἐφιστάμενα καὶ προαγορευόντά τι τῶν ἐσομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν θεόπεμπτα καλεῖται [...] ἀλλὰ θεόπεμπτα [ὡς] ἤδη καὶ ἐν τῇ συνηθείᾳ πάντα τὰ ἀπροσδόκητα καλοῦμεν, trad. it. Del Corno 1975, p. 15-16.

⁵⁸ Del Corno 1975, p. 302-303, note 24-25. Sulle “richieste” di sogni agli dèi cf. Thonemann 2020, p. 151-154.

Περγάμω καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ἀλλαχοῦ συνταγαῖς ἐθεραπεύθησαν, εἰσὶ δὲ οἱ καὶ τὴν ἰατρικὴν ἐκ τοιούτων συνταγῶν λέγουσιν εὐρῆσθαι· ὅτι δὲ <ᾶς> ἀναγράφουσι τινες συνταγὰς πολλοῦ γέλωτός εἰσι μεσταί, καὶ τοῖς ἐπὶ ποσὸν ἀφιγμένοις φρονήσεως ἡγούμαι σαφὲς εἶναι· οὐ γὰρ τὰ ὀρώμενα ἀναγράφουσιν ἀλλ' ὅσα ἂν αὐτοὶ πλάσωσιν). Quando uno dice che a certuni è stato ordinato 'il brodo delle Nereidi d'inverno',⁵⁹ a me sembra che preferisca per qualche arbitraria scelta le cheme alle peloridi⁶⁰ [...] 'cervello del mostro' quello del gallo, e 'Indiani che mordono' i grani di pepe, 'latte di vergine' e 'sangue delle stelle' la rugiada, e 'greggi di Creta' le mele cotogne,⁶¹ e così via, per non farla troppo lunga: poiché non si deve divagare dal proprio tema per criticare il vaniloquio altrui. È sufficiente dimostrarlo con qualche caso, a titolo d'esempio. Quando dunque queste persone trascrivono cose del genere, a me pare che dimostrino la loro attitudine, ossia che fanno inventare dei sogni piuttosto che comprendere l'amore degli dèi per gli uomini: infatti non sono mai venuto a sapere che fosse realmente comparsa nei sogni una soltanto di queste immagini (ὅταν οὖν τὰ τοιαῦτα ἄττα ἀναγράφωσι, δοκοῦσί μοι τὴν ἑαυτῶν ἕξιν ἐπιδεικνύειν, ὅτι δύνανται πλάσσειν ὀνειρούς μᾶλλον ἢ τὸ τῶν θεῶν φιλόανθρωπον συνιέναι· ἐν γὰρ οὐδὲ ἐν τοιοῦτον ἀληθῶς ὄραθὲν εἰς ἡμᾶς ἦλθεν). Penso anzi che gli dèi, ai quali essi attribuiscono cose del genere, debbano logicamente adirarsi con chi le inventa, giacché li si calunnia di essere affetti da cattivo gusto, malvagi e insipienti. Molti poi, avendo inteso a orecchio dagli scritti intorno agli animali di Aristotele e di Archelao, inoltre dalle opere di Senocrate di Afrodisia come si curano gli animali, che cosa temono e che cosa preferiscono, hanno rielaborato tutta questa materia in prescrizioni e ricette. E c'è un tale che riversa in prescrizioni e ricette cose del genere, il quale ne ha fatto uso fino alla nausea nel terzo libro del suo trattato; ma di costui non farò il nome, sebbene lo conosca anche troppo bene. Invero troverai che le prescrizioni degli dèi sono affatto semplici, senza nulla di enigmatico: gli dèi prescrivono unguenti, impiastri, cibi e bevande con gli stessi nomi che usiamo anche noi; e quando si servono di

⁵⁹ Poiché le Nereidi erano divinità marine, il "brodo di Nereidi" doveva essere una zuppa di molluschi: Giardino 2008², p. 540, nota 40.

⁶⁰ Artemidoro gioca sull'assonanza tra il sostantivo χεϊμών, "inverno" e χήμη, forse "tellina", una conchiglia che per nessun'altra apparente ragione dovrebbe avere maggiore efficacia terapeutica della πελωρίς, "vongola": Giardino 2008², p. 540, nota 41.

⁶¹ L'interpretazione relativa alla mela cotogna si basa sul doppio significato del sostantivo μήλον che, in genere al plurale, significa sia "gregge" sia "mele": Giardino 2008², p. 540-541, nota 42.

espressioni allusive, queste sono affatto comprensibili (τὰς δὲ συνταγὰς τῶν θεῶν ἤτοι ἀπλᾶς καὶ οὐδὲν ἐχούσας αἰνιγμα εὐρήσεις· χρυστὰ γὰρ ἢ ἐπίπλαστα ἢ βρωτὰ ἢ ποτὰ <τοῖς> αὐτοῖς ὀνόμασιν, οἷς καὶ ἡμεῖς καλοῦμεν, συντάσσουσιν οἱ θεοί, ἢ καὶ ὅταν αἰνίσσωνται οἱ θεοί, πάνυ σαφῶς αἰνίσσονται). Ad esempio, una donna che aveva un ascesso al seno sognò di allattare un agnello; vi applicò un impiastro di arnoglossa⁶² e guarì. Ogni volta che troverai una ricetta di questo genere, sia in seguito a una tua interpretazione sia apprendendo che ha avuto buon esito in seguito all'interpretazione di altri, investigandola accuratamente scoprirai che essa risponde in pieno ai precetti della medicina. Così Frontone, che soffriva di artrite, avendo richiesto una cura, sognò di passeggiare nei sobborghi; si applicò un unguento di resina d'api⁶³ e i suoi dolori furono opportunamente mitigati. Quindi fa' in modo, come ti ho sovente consigliato, di impadronirti dei precetti della medicina. E tieni ben presente pure ciò: chi non è ammalato né sofferente, qualora in sogno riceva una prescrizione o prenda alcunché dai sacrifici o dal fuoco sacrificale per trarne giovamento, si ammalerà o proverà dolori in qualche parte del corpo; infatti non i sani, ma i sofferenti hanno bisogno di cure (ὡς καὶ Φρόντων ὁ ἀρθριτικὸς θεραπείαν αἰτήσας ἔδοξεν ἐν τοῖς προαστειοῖς περιπατεῖν, καὶ προπόλοι χρισάμενος παρηγορήθη ἱκανῶς [ὡς ἴσον εἶναι τὸ χρῆμα θεραπείᾱ]. "Ὅθεν ἔστω σοι κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἐπιμελές, ὡς πολλάκις σοι παρήνουν, ἰατρικῶν ἔχεσθαι λόγων. Μέμνησο δὲ κάκεινο, ὅτι οἱ μὴ νοσοῦντες μὴδὲ ὅλως ἀλγοῦντές τι, εἴ τινα λάβοιεν συνταγὴν ἢ ἀπὸ ἱερείων ἢ ἐμπύρων τι λαβόντες ἀποφέροιεν ὡς ὠφελῆσον, [πρότερον ἢ] νοσήσουσιν ἢ ἀλγήσουσιν τι μέρος τοῦ σώματος· οὐ γὰρ τοῖς ὑγιαίνουσιν ἀλλὰ τοῖς κάμνουσι δεῖ θεραπείων). Tieni presente anche questo. Ricordati delle mie interpretazioni e dei miei principi, e non andare in cerca di interpretazioni di cattivo gusto, neppure se vuoi farti lodare da qualcuno. E non interpretare i sogni fondandoti su una sola sillaba, per non cadere in qualche insuccesso e ricavarne cattiva fama. Ad esempio, un ammalato sognò di vedere un tale chiamato Pisone; un interprete gli spiegò che questo sogno prediceva grande sicurezza e la salute, e che inoltre sarebbe vissuto novantacinque anni, secondo la prima sil-

⁶² La spiegazione di Artemidoro del fitonimo ἀρνόγλωσσον, "arnoglossa", "piantaggine", si basa sull'unione dei due termini ἀρῆν, ἀρνός, "agnello", e γλώσσα, "lingua": Giardino 2008², p. 542, nota 45.

⁶³ L'esegesi di Artemidoro si fonda sulla polisemia del termine πρόπολις, interpretabile sia come "sobborgo" (da πρό + πόλις = "nei pressi della città") sia come "propoli", sostanza resinosa adoperata dalle api per rivestire gli alveari e impiegata a scopi terapeutici: Giardino 2008², p. 543, nota 47.

laba del nome Pisone.⁶⁴ Ma nondimeno chi aveva fatto il sogno morì dopo poco tempo, nel corso di quella stessa malattia; infatti aveva sognato che quel Pisone gli portava degli unguenti: e gli unguenti sono cattivo segno per un ammalato, perché vengono posti insieme al morto nel sepolcro. Ma non credere che simile a questo fosse il sogno di quel capitano di nave; chiedendo costui se sarebbe giunto a Roma, un tale gli rispose ‘no’. Dopo quattrocentosettanta giorni, egli giunse colà: non c’era infatti nessuna differenza che si dicesse il numero stesso oppure la parola composta dalle lettere la cui somma dava questo numero”.⁶⁵

Il passo, ribadendo come le prescrizioni divine rientrassero effettivamente a pieno titolo nei λόγοι ἐν ἰατρικῇ, per un verso conferma il fatto che le ricette dei sacerdoti adoperavano ingredienti normalmente impiegati anche dai farmacologi (mirto, alloro, lattuga, cardamomo, malva, rose, fichi, castagne, pepe, cera, miele, olio, latte) e per un altro ben si coniuga con “la ‘necessaria’ presenza di medici presso i santuari, perfetto complemento del ruolo svolto dai sacerdoti, molto spesso privi di competenze mediche, in quanto non richieste dal ruolo ricoperto, e ai quali era invece demandata la gestione dei rituali e l’interpretazione dei sogni ricevuti dai fedeli”.⁶⁶

C. Artemidoro, II, 44: “non era possibile comprendere in un manuale dedicato all’arte oniocritica e ai suoi principi teorici l’esposizione di sogni realizzatisi e dei loro esiti. D’altronde, a me non parevano neppure credibili queste cose, anche se Gemino di Tiro, Demetrio Falereo e Artemone di Mileto, rispettivamente il primo in tre libri, il secondo in cinque e il terzo in ventidue, hanno trascritto molti sogni e soprattutto le prescrizioni e le cure date da Serapide”.⁶⁷

Artemidoro, insomma, come non dà credito ai sogni derivanti dalle pratiche incubatorie svolte nel santuario di Asclepio a Pergamo, così non ritiene degne di fede le medesime pratiche effettuate nel santuario di Serapide (divinità menzionata 10 volte

⁶⁴ L’interpretazione della prima sillaba di Πείσων si basa sul valore numerico attribuito alle lettere dell’alfabeto greco (π [80] + ϵ [5] + ι [10] = 95): Giardino 2008², p. 544, nota 48.

⁶⁵ Artemidoro, IV, 22, p. 255-258, trad. Del Corno 1975, p. 226-228.

⁶⁶ Rigato 2013, p. 37. Cf. Perilli 2006, p. 32; Perilli 2009, p. 94.

⁶⁷ Artemidoro, II, 44, p. 179: *όνείρους δὲ ἀποβεβηκότας καὶ τὰς ἀποβάσεις αὐτῶν οὐκ ἐνεδέχτο γράφειν ἐν τέχνῃ ὄνειροκριτικῇ καὶ ὑποθήκαις θεωρημάτων. Οὐδέ μοι πιθανὰ ἐδόκει ταῦτα, καίτοι Γεμίνου τοῦ Τυρίου καὶ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως καὶ Ἀρτέμωνος τοῦ Μιλησίου τοῦ μὲν ἐν τρισὶ βιβλίοις τοῦ δὲ ἐν πέντε τοῦ δὲ ἐν εἰκοσίδυο πολλοὺς ὄνειρους ἀναγραψαμένων καὶ μάλιστα συνταγὰς καὶ θεραπείας τὰς ὑπὸ Σαράπιδος δοθείσας*, trad. it. Del Corno 1975, p. 152.

negli Ὀνειροκριτικά) ad Alessandria.⁶⁸ Accanto all' *incubatio* praticata negli Ἀσκληπιεία, infatti, si era parallelamente affermata, soprattutto nei santuari del dio egizio Serapide, una corrente di medicina incubatoria basata sull'interpretazione allegorica di rimedi onirici attraverso formule enigmatiche, intorno alle quali era fiorita una copiosa trattatistica su guarigioni (θεραπείαι) e prescrizioni (συνταγαί) del dio – Gemino di Tiro, Demetrio Falereo, Artemone di Mileto⁶⁹ – nei riguardi della quale Artemidoro esprime tutta la propria critica diffidenza, considerandola addirittura ridicola, anche per le astruse stranezze cui dava luogo:

[...] si trattava verosimilmente di un fatto di sincretismo greco-egizio (nell'Egitto faraonico la visione diretta della divinità era riservata al sovrano e apparizioni divine come quelle attestate per l'incubazione greca urtavano contro la censura dell'inconscio collettivo radicato nella memoria atavica della popolazione, che imponeva una trasformazione dell'aspetto primario del fenomeno), dove una sovrastruttura pseudorazionalistica si era imposta alla forma del miracolo, che è propria della struttura originaria dell'evento incubatorio.⁷⁰

⁶⁸ Artemidoro, II, 34, p. 158; II, 39; p. 175; II, 44, p. 179; IV, 80, p. 297 (due occorrenze); V, 26, p. 307; V, 92, p. 324 (due occorrenze); V, 93, p. 324; V, 94, p. 324. Cf. Harris-McCoy 2012, p. 555.

⁶⁹ Gemino di Tiro è noto solo attraverso Artemidoro come autore di un trattato in tre libri che raccoglieva sogni e prescrizioni mediche derivanti dalla pratica incubatoria nei santuari di Serapide: cf. Gossen 1910, c. 1051. Demetrio di Falero, filosofo peripatetico allievo di Teofrasto, nel decennio 317-307 a.C. resse per conto dei Macedoni il governo di Atene, donde fu poi scacciato e si recò in Egitto alla corte di Tolemeo I, dove avrebbe composto peani in onore di Serapide per ringraziare il dio di averlo guarito dalla cecità; l'opera, ricordata da Artemidoro e costituita da cinque libri su sogni e ricette incubatorie offerte dal dio, manca tuttavia nel lungo elenco degli scritti del Falereo redatto da Diogene Laerzio, *Vitae Philosophorum* V, 80. Martini 1901, c. 2834-2835, riteneva che l'attribuzione di quest'opera al Falereo non fosse attendibile; cf. Wehrli 1968, c. 518. Fortenbaugh 2000, p. 146 nr. 81, 3 = (p. 152-154, T 86), ha invece inserito la testimonianza di Artemidoro fra le opere morali. Artemone di Mileto – ricordato anche in Artemidoro, II, 2, p. 6 come scrittore di *φαντάσματα*, ossia "visioni oniriche" sprovviste di premonizione – visse forse in età neroniana e scrisse un trattato dal probabile titolo *Περί όνείρων* che raccoglieva in ventidue libri sogni e guarigioni ottenuti nei santuari di Serapide: si vedano Riess 1896, c. 1448; Del Corno 1975, p. 301, nota 11; Harris-McCoy 2012, p. 14; 34; 423; 492; Thonemann 2020, p. 156-157. Oder 1890, p. 638, ha posto in relazione lo scrittore menzionato da Artemidoro con il medico impostore *Artemon* che, secondo Plinio il Vecchio, *Naturalis historia*, XXVIII, 2, 7, "faceva bere agli epilettici [...] l'acqua raccolta di notte da una fonte, usando come recipiente il cranio di un uomo ucciso e non cremato".

⁷⁰ Del Corno 1975, p. XXVII; cf. Dorati, Guidorizzi 1996, p. 347. Artemidoro (II, 39, p. 175) elenca in rapida successione quattro divinità "egizie" – oltre a Serapide, anche Iside, Anubi e Arpocrate (= Horus) – pur non designandole come tali: cf. Harris-McCoy 2012, p. 486; 490.

Per quanto concerne l'incubazione presso i santuari di Serapide e Asclepio:

Artemidoro, la cui concezione tecnica e laica dell'oniromantica vedeva in queste pratiche [...] affidate a sacerdoti una pericolosa concorrenza, polemizza aspramente e diffusamente contro di esse [...] Tale intenzione polemica è evidente anche nel nostro passo, dove per altro traspare una più generale critica ai libri oniromantici fondati esclusivamente sull'esemplificazione diretta: una posizione poi abbandonata dallo stesso Artemidoro, che all'esposizione di sogni avvenuti e al loro compimento dedicherà l'intero libro V.⁷¹

Artemidoro, preoccupato di chiarire la funzione dei sogni concernenti prescrizioni mediche, fenomeni onirici tipici dell'incubazione, si oppone polemicamente al “vaniloquio” di chi “trascrive prescrizioni piene di cose ridicole”. Artemidoro, “un Ippocrate dell'oniromantica dedito alla laicizzazione di quella *technè*”, demolisce le descrizioni di sogni aventi come oggetto le cure indicate da Serapide e dichiara la perfetta inutilità di opere dedicate all'esposizione di eventi onirici di tal genere, anche se redatti da autori non trascurabili come Gemino di Tiro, Demetrio Falereo e Artemone di Mileto e sebbene egli stesso nel quinto e ultimo libro non riesca del tutto a sottrarsi alla medesima pratica. Lo scrittore di Daldi biasima chi inventa e poi trascrive immagini oniriche e stigmatizza coloro che con superficialità rielaborano sotto forma di ricette i dati appresi dagli scritti di Aristotele, Archelao e Senocrate di Afrodizia sulle terapie per curare gli animali. Artemidoro afferma con convinzione che le prescrizioni degli dèi a Pergamo e ad Alessandria non hanno alcunché di enigmatico, di esoterico, ma sono semplici, poiché gli dèi “prescrivono unguenti, impiastri, cibi e bevande con le stesse denominazioni che adoperiamo anche noi e, quando si servono di espressioni allusive, queste sono perfettamente comprensibili”. “Così Artemidoro, esponente dell'oniocritica laica, può accogliere il contributo delle prescrizioni in sogno, ma rifiuta le manipolazioni di chi diffusamente ne abusasse”: egli dichiara, infatti, che “ognuna di queste terapie [prescritte dal dio], se attentamente investigata, si dimostra pienamente rispondente ai precetti della medicina”, dunque per nulla estranea ai dettami della *ιατρικὴ τέχνη*, la stessa praticata dagli dèi e della quale gli uomini devono acquisire esperienza, proprio perché le *συνταγαί* divine non solo erano conformi ai dettami della scienza medica, ma addirittura avevano dato origine a quest'ultima.⁷²

La medesima posizione di scettico distacco nei confronti della iatromantica praticata nei santuari incubatori si coglie anche nel riferimento ai sogni di personaggi delle *élites* greco-asiatiche d'età antonina e non soltanto della gente comune:

⁷¹ Del Corno 1975, p. 326, nota 121.

⁷² Perilli 2006, p. 33-34.

Artemidoro, IV, 2: “così il giureconsulto (ὁ νομικός)⁷³ Aristide, che pure aveva l’abitudine di presentarsi in pubblico vestito di bianco, essendo ammalato sognò di portare abiti bianchi, ma non trasse alcun vantaggio dal fatto che questa fosse la sua abitudine. Infatti morì dopo poco tempo, poiché prevalse il costume generale secondo il quale i morti vengono portati alla sepoltura in abiti bianchi”⁷⁴.

Qui si critica la cieca fiducia che un Ἀριστείδης ὁ νομικός – la cui identificazione con il celebre retore di Smirne, sostenuta da Pack, rimane controversa –⁷⁵ avrebbe riposto nei sogni inviati da Asclepio e male interpretati, come d’altra parte aveva già mostrato lo stesso Artemidoro a proposito del sogno di indossare candide vesti: ἀνδρὶ δὲ νοσοῦντι λευκὰ ἔχειν ἱμάτια θάνατον προαγορεύει διὰ τὸ τοὺς ἀποθανόντας ἐν λευκοῖς

⁷³ Cf. Montanari 2013³, p. 1598, s. u. νομικός, “esperto di legge”, “giureconsulto”. Cf. anche Leopold 1852, p. 566, s. u. “νομικός”, “legis peritus”. Il termine è usato anche in Artemidoro, IV, 80, p. 297.

⁷⁴ Artemidoro, IV, 2, p. 245: ὡς Ἀριστείδης ὁ νομικός καίτοι ἔθος ἔχων ἐν λευκοῖς προίεναι νοσῶν ἔδοξε λευκὰ φορεῖν ἱμάτια, καὶ οὐδὲν ἀπώνατο τοῦ ἔθους· οὐ γὰρ εἰς μακρὰν ἀπέθανεν· ἦν γὰρ μείζον ἔθος τὸ ἐπέιγον, καθ’ ὅ οἱ νεκροὶ ἐν λευκοῖς ἐκφέρονται, trad. it. Del Corno 1975, p. 217.

⁷⁵ Secondo Pack 1955, p. 285-286, la morte del sofista di Smirne, approssimativamente databile fra il 181 e il 189, fornirebbe tra l’altro l’ultimo *terminus post quem* per la stesura degli Ὀνειροκριτικά. Behr 1968, p. 196, convinto del fatto che Artemidoro avrebbe pubblicato la sua opera circa trent’anni prima dell’opera di Elio Aristide, ha poi contestato l’identificazione fra Ἀριστείδης ὁ νομικός e il retore autore degli Ἱεροὶ λόγοι. Kasprzyk 2014, p. 288, per il quale il *juriste* “n’est certainement pas Aelius Aristide”, ha tuttavia ammesso che la professione di giureconsulto e quella di retore potevano essere svolte dalla medesima persona, come nel caso di *Aurelius Annianus*, documentato a Tiatira nel III sec. d.C. (Puech 2022, p. 64-67, nr. 8). Cf. da ultimo anche Thonemann 2020, p. 9: “early in Book 4, Artemidorus describes the dream of a certain ‘Aristides the lawyer’, which foretold his imminent death (4.2.8). This man was clearly known personally to Artemidorus, and he is almost certainly identical to a professional lawyer (*iuridicus*) by the name of Q. Aemilius Aristides, known from inscriptions to have acted as procurator at Ephesus between AD 204 and 208/9”; l’ipotesi di Thonemann in realtà era già stata avanzata da Bowersock 2004, p. 55-56, anche se non convincono la traduzione proposta da entrambi – lawyer invece di jurist – del termine greco νομικός e la cronologia severiana dell’opera artemidorea. A una datazione differente ha pensato invece Arena 2022, p. 467-495, il quale ha messo in relazione il sogno di Frontone ἀρθριτικός (Artemidoro, IV, 22, p. 257) con un esplicito riferimento ad *articulorum doloribus* presente in una lettera di Marco Aurelio indirizzata allo stesso retore intorno al 164/165 d.C. per consolarlo della perdita del nipote (Marco Aurelio, *Epistula de nepote amisso*, 1, 1-2, p. 235 van den Hout 1988); questo dato potrebbe far pensare a un incontro fra l’illustre precettore di retorica latina e il nostro oniromante e rivelarsi utile per contestualizzare con maggiore precisione anche l’opera e il *floruit* di Artemidoro, soprattutto se posto a confronto con altri indizi presenti nell’opera e storicamente riferibili a eventi particolari: Artemidoro ricorda infatti τὰ Εὐσέβεια celebrati in Italia per la prima volta dall’imperatore Antonino Pio in memoria del padre adottivo Adriano (Artemidoro, I, 26, p. 22; cf. I, 64, p. 70, a proposito di giochi sacri, tenutisi sempre in onore di Adriano e svoltisi a Smirne).

ἐκφέρεσθαι, “a un uomo ammalato avere abiti bianchi preannuncia morte, giacché i morti vengono portati al sepolcro in abiti bianchi”.⁷⁶

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Se da un canto è vero che sia il sacerdote di Asclepio sia l'ὄνειροκρίτης attribuivano al sogno un valore simbolico, è però altrettanto indubbio che il primo propendeva decisamente a declinarlo in senso mistico-terapeutico, mentre il secondo ne offriva un'esegesi in senso decisamente diagnostico e psicoterapeutico: non può stupire, dunque, l'atteggiamento raziocinante di freddo distacco mostrato da Artemidoro nei riguardi di interpretazioni oniriche formulate sulla base di una presunta prescrizione divina e senza l'ausilio di alcuna competenza tecnica.

Nel secolo degli imperatori adottivi – non epoca “aurea”, bensì piuttosto *age of anxiety*, paesaggio chiaroscurale, tormentato da luci e ombre, corpo martoriato da ferite evidenti ma anche da piaghe nascoste, mali del profondo, traumi, desideri, timori – a fronte di un sofista come Elio Aristide, che nei sogni incubatori riferiti negli Ἱεροὶ λόγοι aveva riposto cieca fiducia e aveva scelto di abbandonarsi completamente alla “volontà” del dio, sottoponendosi per anni a pratiche terapeutiche bizzarre che il dio gli avrebbe prescritto in occasione delle sue frequenti “visite” oniriche, Artemidoro, invece, su questo mondo “angosciato”, quasi “bipolare”, riuscì a gettare qualche sprazzo di luce con i suoi Ὀνειροκριτικά e manifestò tutta la propria diffidenza nei riguardi dell'*incubatio* (praticata tanto negli Ἀσκληπιεία quanto nei Σαραπειεία), perché egli considerava i sogni dei pellegrini ammalati mero frutto di autosuggestione e dunque ingannevoli e persino fatali, mentre attribuiva valore alla corretta interpretazione dei sogni, effettuata da un professionista serio e accreditato, in grado di consigliare nella maniera più opportuna il sognatore, mettendolo al riparo da condotte autolesionistiche o persino esiziali.

In tal senso, si potrebbe dire che la produzione onirocritica di Artemidoro debba essere considerata quasi una sorta di letteratura “concorrente”, la quale, rispetto all'aretologia di marca aristidea – sorta di “agiografia pagana” destinata a esaltare le virtù della divinità e a narrarne i “miracoli” onirici –, si proponeva piuttosto di affrontare il sogno con un approccio di tipo sistematico. L'opera di Artemidoro costituisce dunque un momento di svolta, poiché essa presenta un duplice aspetto: per un verso si configura come un preciso prontuario tassonomico fondato su una classificazione rigorosa che non lascia spazio a libere, soggettive e discutibili interpretazioni, cioè come

⁷⁶ Artemidoro, II, 3, p. 102, trad. it. Del Corno 1975, p. 91.

un'astratta trattazione tecnica, frutto di una pratica interpretativa esercitata dall'autore stesso e consolidata dall'esperienza di oniromanti di professione intervistati dallo stesso Daldiano nel corso della sua pluriennale e girovaga attività; per un altro essa supera il grande limite, sociologico e antropologico, costituito dall'interpretazione del sogno incubatorio, dunque autoprovocato da un ammalato in un luogo sacro, e offre invece una testimonianza diretta e immediata del mondo onirico di una platea vastissima di persone appartenenti a tutte le fasce sociali, dalle vecchiette del popolo ai piccoli commercianti, dagli schiavi agli esponenti dell'*élite*, dai contadini agli insegnanti, dagli osti ai magistrati, dagli artigiani agli attori, tutti indistintamente accomunati dalla speranza di una vita serena, di una buona salute, di un benessere economico e, parallelamente, dalla fiducia nel valore profetico del sogno e dall'ansia di indagarne i reconditi significati senza i limiti oggettivi di un'esegesi condizionata dalla pratica incubatoria in un contesto santuarioale.

Pertanto, se è vero che i complessi distinguo fra molteplici tipologie di sogni evidenziati da Artemidoro possono talora suonare come artificiosi, è altrettanto indubbio che l'oniromante di Daldi – un professionista razionale dell'inconscio, dunque un tecnico laico esperto, un analista accreditato dei sogni riferiti da una massa indistinta di individui di ogni estrazione sociale – tentò, con un approccio “scientifico” assai distante dalla prospettiva fideistica del pellegrino al santuario, di “imprigionare” entro griglie precise il flusso magmatico dei sogni prodotti dagli innumerevoli e sempre variabili stati emozionali del sognatore. In Artemidoro, insomma, il soggetto attivo capace di operare la guarigione non era Asclepio – come in Aristide – né il medico bensì il sognatore stesso, cui l'oniromante avrebbe fornito la chiave interpretativa per curarsi o almeno per tentare di sfuggire alla morte.

Bibliografia

- Andorlini I., Marcone A. (2004), *Medicina, medico e società nel mondo antico*, Firenze.
- Annequin J. (2008), “Les esclaves et les signes oniriques de la liberté : l’*Onirocriticon* d’Artémidore”, in A. Gonzalès (a cura di), *La fin du statut servile ? : (affranchissement, libération, abolition...)*. 30^e colloque du Groupe international de recherches sur l’esclavage dans l’Antiquité (GIREA), Besançon, p. 89-93.
- Annequin J. (2005), “L’autre corps du maître : les représentations oniriques dans l’*Onirocriticon* d’Artémidore de Daldi”, in V. I. Anastasiadis, N. P. Doukellis (a cura di), *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles. Actes du XXVIII^e colloque international du Groupement international de recherche sur l’esclavage antique*, Bern-Frankfurt am Main, p. 305-313.
- Annequin J. (2003), “Aliments et pratiques alimentaires dans l’*Onirocriticon* d’Artémidore”, *DHA*, 29/2, p. 109-123.
- Annequin J. (1999), “Travail et discours symbolique : *La Clé des songes* d’Artémidore”, in J. Annequin, É. Geny, É. Smadja (a cura di), *Le travail : recherches historiques. Table ronde de Besançon*, Paris, p. 43-54.
- Annequin J. (1989), “Rêver c’est vivre : du songe de l’esclave à la réalité de l’esclavage chez Artémidore”, *Quaderni Camerti di Studi Romanistici*, 17, p. 139-154.
- Annequin J. (1987), “Les esclaves rêvent aussi... Remarques sur *La Clé des songes* d’Artémidore”, *DHA*, 13, p. 71-113.
- Arena G. (2022), “Pensare e sognare in un’ “epoca d’angoscia”: l’età degli Antonini fra neuroscienze e psicoanalisi”, in E. Coco (a cura di), *L’invenzione della realtà. Scienza, mito e immaginario nel dialogo tra psiche e mondo oggettivo. Una prospettiva filosofica in omaggio a Francesco Coniglione*, Pisa, p. 467-495.
- Barrigón Fuentes M., Nieto Ibáñez J. M. (1999), *Artemidoro de Daldi. El libro de la interpretación de los sueños*, Akal.
- Behr C. A. (1968), *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam.
- Bowersock G. W. (2004), “Artemidorus and the Second Sophistic”, in B. Borg (a cura di), *Paideia. The World of the Second Sophistic*, Berlin-New York, p. 53-63.
- Bowersock G. W. (2000), *La storia inventata. Immaginazione e sogno da Nerone a Giuliano*, Roma [orig. Bowersock G. W., *Fiction as History: Nero to Julian*, Berkeley-Los Angeles-London, 1994].
- Bradley K. R. (2015), “Artemidorus and the Dreams of Slaves”, *Classica et Mediaevalia*, 66, p. 191-219.
- Brusca S. (2007), “La vita sognata dagli atleti: ansie e speranze di corridori e lottatori in Artemidoro”, *Hormos*, 9, p. 79-91.
- Bultrighini U. (1993), “Divinità della salute nella Creta ellenistica e romana. Ricerche preliminari”, *RCCM*, 35/1, p. 49-118.

- Cassia M. (2023), « Elio Aristide fra oniromanica et aretologia: un caso di *incubatio sui generis* », dans *Ricerche Ellenistiche*, 4, p. 125-144.
- Chandezon Ch. (2019), « L'individu en réseau : les *Oneirokritika* d'Artémidore comme source sur les modes d'inscription en société », in M. Dana, I. Savalli-Lestrade (a cura di), *La cité interconnectée dans le monde gréco-romain (IV^e siècle a.C.-IV^e siècle p.C.). Transferts et réseaux institutionnels, religieux et culturels aux époques hellénistique et impériale*, Bordeaux, p. 241-272.
- Chandezon Ch., du Bouchet J. (a cura di) (2014), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves. Quatorze études*, II, Nanterre.
- Chandezon Ch., du Bouchet J. (a cura di) (2012), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*, I, Nanterre.
- Cox Miller P. (1994), *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton.
- D'Amato C. (1993), *La medicina*, Roma.
- Dal Covolo E., Sfameni Gasparro G. (2008), *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani. Atti del Convegno Internazionale Accademia di Studi Mediterranei*, Roma.
- Del Corno D. (1975), *Artemidoro. Il libro dei sogni*, Milano.
- Del Corno D. (1969), *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milano.
- Del Corno D. (1962), « Ricerche sull'onirocritica greca », *RIL*, 96, p. 334-366.
- Dorati M., Guidorizzi G. (1996), « La letteratura incubatoria », in O. Pecere, A. Stramaglia (a cura di), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino. Atti del Convegno internazionale*, Cassino, p. 343-371.
- Edelstein E. J., Edelstein L. (1945), *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, I-II, Baltimore.
- Festugière A.-J. (1975), *Artémidore. La clef des songes*, Paris.
- Flamand J.-M. (1994), « Artémidore de Daldis », in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, p. 605-614.
- Fortenbaugh W. W., Schütrumpf E. (2000), *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion*, New Brunswick-London.
- Freud S. (1966), « L'interpretazione dei sogni », in S. Freud, *Opere 1899. L'interpretazione dei sogni*, III, Torino.
- Giardino A. (2008²), *Artemidoro di Daldi. Il libro dei sogni*, Milano [2006].
- Girone M. (1998), *Ἰάματα. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Bari.
- Gossen H. (1910), « Geminus 3 », *RE*, VII, 1, c. 1051.
- Gourevitch D. (1984), *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*, Roma.

- Gourevitch M., Gourevitch D. (1968), "Le cas Aelius-Aristide ou mémoires d'un hystérique au II^e siècle", *L'information psychiatrique*, 10, p. 897-902.
- Gregis G. (2017), "Guarigioni di Asclepio a Epidauro", *Axon*, 1/2, p. 111-129.
- Guidorizzi G. (2013), *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Milano.
- Guidorizzi G. (1988), "Sogno, diagnosi, guarigione: da Asclepio a Ippocrate", in G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari, p. 87-102.
- Hall E. (2011), "Playing Ball with Zeus", in R. Alston, E. Hall, L. Proffitt (a cura di), *Reading Ancient Slavery*, London-New York, p. 204-227.
- Hammond M., Thonemann P. (2020), *Artemidorus. The Interpretation of Dreams*, Oxford-New York.
- Harris-McCoy D. E. (2012), *Artemidorus' Oneirocritica: Text, Translation and Commentary*, Oxford.
- Herzog R. (1931), *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig (*Philologus* suppl.-Bd. 22/3).
- Hirvonen K. (1970), *Daldislainen Artemidoros. Suuri unikirja*, Helsinki.
- Hopfner T. (1937), "Traumdeutung", *RE*, VI, A, 2, c. 2233-2245.
- Hošek R. (1975), *Artemidóros. Snář*, Praha.
- Hunayn ibn Ishāq (1964), *Artémidore. Le livre des songes*, traduction du grec en arabe, édition critique, Damas [introduction par Toufic Fahd].
- Kasprzyk D. (2014), "Sophistes, philosophes, philologues dans les *Oneirokritika* d'Artémidore", in Ch. Chandezon, J. Du Bouchet (a cura di), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves : quatorze études*, Paris, p. 281-312.
- Krauss F. S., Kaiser M. (1965), *Artemidor von Daldis. Traumbuch*, Basel.
- Krug A. (1990), *Medicina nel mondo classico*, Firenze [orig. Krug A., *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München, 1985].
- Kudlien F. (1991), *Sklaven-Mentalität im Spiegel antiker Wahrsagerei*, Stuttgart.
- Lafasciano L. (2021), *Archeologia del sogno rituale. Dall'arcaismo alla Tarda Antichità nel mondo greco-romano*, Roma-Bristol.
- Lane Fox R. (1991), *Pagani e Cristiani*, Bari [orig. Lane Fox R., *Pagans and Christians*, London, 1986].
- Leopold E. F. (1852), *Lexicon Graeco-Latinum Manuale*, Lipsiae.
- Martini E. (1901), "Demetrios von Phaleron 55", *RE*, IV, 2, c. 2817-2841.
- Melfi M. (2007), *Il santuario di Asclepio a Lebena*, Roma.
- Modonese P. L. (1542), *Artemidoro Daldiano philosopho eccellentissimo Dell'interpretazione dei sogni nuovamente di greco in volgare tradotto per Pietro Lauro Modonese*, Vinegia [rist. Roma, 1970; rist. Milano, 1976].

- Montanari F. (2013³), *Vocabolario della lingua greca. Greco-Italiano*, Torino.
- Musatti C. (1976), "Introduzione", in P. L. Modonese, *Artemidoro di Dalidi. Dell'interpretazione de' sogni*, Milano, p. 5-23.
- Näf B. (2004), *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Darmstadt.
- Nicosia S. (2009), "Sogno e medicina nell'Asclepio di Pergamo", *Medicina nei secoli. Arte e Scienza*, 21/2, p. 631-661.
- Oberhelmann S. M. (1993), "Dreams in Graeco-Roman Medicine", *ANRW*, II, 37/1, p. 121-156.
- Oder E. (1890), "Das Traumbuch des Alexander von Myndos", *RhM*, 45, p. 637-639.
- Pack R. A. (1963), *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri*, V, Leipzig.
- Pack R. A. (1955), "Artemidorus and his Waking World", *TAPhA*, 86, p. 280-290.
- Parrenin Ch. (2001), "La Clé des Songes d'Artémidore et les notions d'espaces public et privé", *DHA*, 27/1, p. 235-247.
- Perilli L. (2009), "Scrivere la medicina. La registrazione dei miracoli di Asclepio e le opere di Ippocrate", in C. Brockmann, W. Brunschön, O. Overwien (a cura di), *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes und Naturwissenschaften*, Berlin-New York, p. 75-120.
- Perilli L. (2006), "Asclepio e Ippocrate, una fruttuosa collaborazione", in A. Marcone (a cura di), *Medicina e società nel mondo antico. Atti del Convegno di Udine*, Firenze, p. 26-54.
- Perilli L. (2005), "'Il dio ha evidentemente studiato medicina'. Libri di medicina nelle biblioteche antiche: il caso dei santuari di Asclepio", in A. Naso (a cura di), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del Convegno internazionale*, Firenze, p. 427-510.
- Petzl G. (2006), "God and Physician: Competitors or Colleagues?", in A. Marcone (a cura di), *Medicina e società nel mondo antico. Atti del Convegno di Udine*, Firenze, p. 55-62.
- Pirenne-Delforge V. (2019), "Imaginer les dieux. L'anthropomorphisme divin chez Artémidore et Dion Chrysostome", in R. Gagné, M. Herrero de Jáuregui (a cura di), *Les Dieux d'Homère*, II, *Anthropomorphisms*, Liège, p. 155-175.
- Price S. R. F. (1986), "The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus", *P&P*, 113, p. 3-37.
- Puech B. (2022), *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, Paris.
- Riess E. (1896), "Artemon 22", *RE*, II, 2, c. 1448.
- Riess E. (1895), "Artemidoros", *RE*, II, 1, c. 1334-1335.
- Rigato D. (2013), *Asclepio e gli altri: gli dèi che guariscono*, Bologna.
- Ruiz García E. (1989), *La Interpretación de los sueños*, Madrid.
- Salvo D. (2007), "Sull'oniromanzia nel mondo greco e romano", *Hormos*, 9, p. 305-319.

- Sfameni Gasparro G. (1998), “Elio Aristide e Asclepio, un retore e il suo dio: salute del corpo e direzione spirituale”, in E. Dal Covolo, I. Giannetto (a cura di), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale?, atti del Convegno Internazionale di Studi, Oasi “Maria Santissima”*, Troina, p. 123-143.
- Thonemann P. (2020), *An Ancient Dream Manual: Artemidorus' The Interpretation of Dreams*, Oxford.
- Van den Hout M. P. J. (1988), *M. Cornelii Frontonis epistulae*, Leipzig.
- Weber G. (2008), “Träume und ihre Deutung. Kontinuitäten und Rezeptionen von der Antike zur Renaissance”, in P. Schmidt, G. Weber (a cura di), *Traum und res publica. Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance und Barock*, Berlin, p. 27-56.
- Wehrli F. (1968), “Demetrios von Phaleron”, *RE* suppl. XI, c. 514-522.
- White R. J. (1975), *The Interpretation of Dreams. Oneirocritica of Artemidorus*, Park Ridge, New Jersey.

Résumés

Véronique BOUDON-MILLOT

Soigné par le médecin, guéri par le dieu : quand la médecine hippocratique dialogue avec Asclépios

Résumé : Cette contribution explore la relation ambiguë entretenue dans l'Antiquité gréco-romaine entre médecine rationnelle de tradition hippocratique et médecine dite des temples (Hippocrate, Galien, Asclépios). Plutôt qu'une opposition frontale entre religion et rationalité, cette étude essaye de montrer comment le bon docteur est en réalité enclin à composer avec les dieux dans certains cas spécifiques, en particulier dans le but d'obtenir la confiance et l'obéissance de ses patients.

Mots-clés : Hippocrate, Galien, Asclépios, médecine, incubation, rêve, guérison.

Treated by the Doctor, Cured by the God: When Hippocratic Medicine Dialogues with Asclepius

Abstract: This paper investigates the ambiguous relationship maintained in Greco-Roman Antiquity between rational medicine of the Hippocratic tradition (Hippocrates, Galen and Asclepius) and so called temple medicine. Rather than a frontal opposition between religion and rationality, this study tries to show how the good doctor is actually inclined to deal with the gods in some specific cases, in particular in order to obtain the trust and obedience of his patients.

Keywords: Hippocrates, Galen, Asclepius, medicine, incubation, dream, healing.

Tratado por el médico, curado por el dios: cuando la medicina hipocrática dialoga con Asclepio

Resumen: Este estudio explora la relación ambigua que existía en la Antigüedad grecorromana entre la medicina racional de tradición hipocrática y la llamada medicina de los templos (representada por figuras como Hipócrates, Galeno y Asclepio). En lugar de presentar una oposición frontal entre religión y racionalidad, este estudio analiza cómo el buen médico se ve

obligado a involucrarse con los dioses en ciertas circunstancias específicas, especialmente para ganar la confianza y la obediencia de sus pacientes.

Palabras claves: Hipócrates, Galeno, Asclepio, medicina, incubación, sueño, curación.

Annie VERBANCK-PIÉRARD

Galien, *thérapeutès* d'Asclépios à Pergame : médecin et servent du dieu, un réel privilège

Résumé : Grâce à de nouvelles approches méthodologiques, l'opposition traditionnelle et répétée entre une médecine grecque dite « rationnelle » et une médecine dite « religieuse » apparaît désormais comme inopérante pour bien comprendre les mécanismes à l'œuvre dans la mentalité et la société antiques en ce qui concerne la perception de la santé et de la maladie. Cet article n'a évidemment pas la prétention de reprendre l'ensemble de ce vaste dossier, mais bien d'en cerner un aspect particulier en se focalisant, à titre d'exemple, sur la façon dont Galien envisage sa relation complexe avec le divin et en reprenant l'analyse du terme avec lequel le médecin, « soigné et guéri par le dieu », se désigne lui-même : *thérapeutès* d'Asclépios à Pergame. Cette qualification d'apparence insolite a fait couler beaucoup d'encre ; une nouvelle mise au point permet de souligner d'intéressantes convergences entre le culte d'Asclépios, la situation historique du grand sanctuaire dans la Pergame impériale et les privilèges dont pouvaient bénéficier certains médecins et savants.

Mots-clés : Galien, Asclépios, médecine, *thérapeutès*, Pergame.

Galen, *Therapeutes* to Asclepius in Pergamon: Doctor and Servant of the God, a Real Privilege

Abstract: Thanks to new methodological approaches, the traditional opposition between a so-called "rational" Greek medicine and a so-called "religious" medicine now appears to be ineffective for properly understanding perception of health and illness in ancient Greek mentality and society. This article obviously does not claim to cover this huge file, but rather to identify a particular aspect of it by focusing on the way in which Galen envisages his complex relationship with the divine: why does he call himself a *therapeutes* of Asclepius in Pergamon? This apparently unusual word has often been studied but it is possible to give a better interpretation and to underline interesting convergences between the cult of Asclepius, the historical situation of the great sanctuary in imperial Pergamon and the privileges which certain doctors and scholars could benefit from.

Keywords: Galen, Asclepius, medicine, *therapeutes*, Pergamon.

Galeno, *therapeutes* de Asclepio en Pérgamo: médico y servidor del dios, todo un privilegio

Resumen: Gracias a nuevos enfoques metodológicos, la tradicional y repetida oposición entre una medicina griega llamada "racional" y una medicina llamada "religiosa" parece hoy ineficaz para comprender adecuadamente los mecanismos que operan en la mentalidad antigua y en la sociedad actual que se refiere a la percepción de la salud y la enfermedad. Evidentemente, este artículo no pretende abarcar todo este vasto expediente, sino más bien identificar un

aspecto particular centrándose, a modo de ejemplo, en la manera en que Galeno concibe su compleja relación con lo divino y retomando el análisis de término con el que se designa el médico, “tratado y curado por el dios” : *therapeutas* de Asclepio en Pérgamo. Esta calificación aparentemente inusual ha hecho correr mucha tinta. Una nueva aclaración permite subrayar interesantes convergencias entre el culto a Asclepio, la situación histórica de gran santuario de Pérgamo imperial y los privilegios de los que podían beneficiarse ciertos médicos y eruditos.

Palabras claves: Galeno, Asclepio, medicina, *therapeutes*, Pergamon.

Margherita CASSIA

Fra *incubatio* e oniromantica: Asclepio in Artemidoro di Daldi

Riassunto: I passi degli *Oneirokritikà* concernenti da una parte Asclepio e dall'altra l'*incubatio* praticata presso l'*Asklepieion* pergameno e il *Sarapeion* alessandrino documentano per un verso l'atteggiamento laico e razionalista – ancorché scevro da elementi polemici o antireligiosi – di Artemidoro di Daldi nei riguardi delle divinità guaritrici, per un altro l'ostile diffidenza dell'*oneirokrites* di professione verso la medicina incubatoria, basata su un'esegesi di rimedi onirici inaffidabile e divulgata attraverso una trattatistica iatromantica intrisa di ridicole manipolazioni oggetto di creduloneria popolare.

Parole chiave: *Asklepieia*, *Sarapeia*, interpretazione dei sogni, età degli Antonini, malattia, guarigione.

Between *Incubatio* and Oniromantic: Asclepius in Artemidorus of Daldis

Abstract: The passages in the *Oneirokritikà* concerning, on the one hand, Asclepius and, on the other hand, the *incubatio* practised at the *Asklepieion* in Pergamum and the Alexandrian *Sarapeion* provide interesting information from two points of view: on the one side, Artemidorus of Daldis' secular and rationalist attitude towards the healing divinities, even if free of polemical or anti-religious elements, and on the other side, the hostile distrust of the professional *oneirokrites* towards incubatory medicine, based on an unreliable exegesis of oneiric remedies and disseminated through a iatromantic treatise steeped in ridiculous manipulations subject to popular credulity.

Keywords: *Asklepieia*, *Sarapeia*, dream interpretation, age of the Antonines, illness, healing.

Entre *incubatio* et oniromancie : Asclépios chez Artémidore de Daldis

Résumé : Les passages de l'*Oneirokritikà* concernant, d'une part, Asclépios et, d'autre part, l'*incubatio* pratiquée à l'*Asclépiion* de Pergame et au *Sarapeion* d'Alexandrie documentent deux éléments : d'une part, l'attitude laïque et rationaliste d'Artémidore de Daldis à l'égard des divinités guérisseuses, bien qu'exempte d'éléments polémiques ou antireligieux, d'autre part, la méfiance hostile des *oneirokrites* professionnels à l'égard de la médecine incubatoire, fondée sur une exégèse peu fiable des remèdes oniriques et divulguée par le biais d'un traité iatromantique imprégné de manipulations ridicules soumises à la crédulité populaire.

Mots clés : *Asklepieia, Sarapeia*, interprétation des rêves, âge des Antonins, maladie, guérison.

Entre *incubatio* et oniromantica: Asclepio en Artemidoro de Daldis

Resumen: Los pasajes de los *Oneirokritikà* relativos, por un lado, a Asclepio y, por otro, a la *incubatio* practicada en el *Asklepieion* de Pérgamo y en el *Sarapeion* alejandrino documentan, por una parte, la actitud laica y racionalista de Artemidoro de Daldis hacia las divinidades sanadoras, aunque exenta de elementos polémicos o antirreligiosos, por otra, la desconfianza hostil del *oneirokrites* profesional hacia la medicina incubadora, basada en una exégesis poco fiable de los remedios oníricos y difundida a través de un tratado iatromántico impregnado de manipulaciones ridículas sujetas a la credulidad popular.

Palabras claves: *Asklepieia, Sarapeia*, interpretación de los sueños, época de los Antoninos, enfermedad, curación.

Jean-Christophe VINCENT

Amphiaraos, Asclépios et au-delà : la place et l'importance des divinités guérisseuses chez Pausanias

Résumé : En parcourant l'œuvre de Pausanias, on tentera de dresser un panorama exhaustif des divinités liées à la médecine et à la guérison. Asclépios et Amphiaraos seront ainsi au cœur des discussions. Pausanias développe son discours selon des critères qui le conduisent à littéralement faire silence sur certains faits qui nous semblent indispensables au déroulement du culte, en particulier à Épidaure. Si le tableau ne rend pas compte de tous les *Asclépieia* et autres sanctuaires à vocation iatrique connus, des cultes pratiqués et des soins prodigués, les informations recueillies restent toutefois précieuses. Pour expliquer ses choix, il apparaît nécessaire de comprendre la façon dont Pausanias envisage la nature divine d'Asclépios, et par effet de miroir, celle d'Amphiaraos. Cependant, la lecture de l'œuvre permet aussi d'élargir le spectre des divinités honorées pour leur rôle dans la guérison. On cherchera donc à analyser les descriptions évoquant des divinités à vocation iatrique, au-delà de la figure d'Asclépios et de sa famille, pour rendre compte du phénomène largement diffusé des cultes liés à la guérison au II^e siècle après J.-C., souvent par le truchement du rêve. Cette étude réserve d'étonnantes situations locales, préservées par les infatigables pérégrinations de Pausanias.

Mots-clés : Pausanias, divinités guérisseuses, Amphiaraos, Asclépios, Apollon, Nymphes, eau médicale, maladie, peste, sanctuaire, Épidaure.

Amphiaraos, Asclepius and Beyond: The Place and Importance of Healing Deities in Pausanias

Abstract: By browsing the work of Pausanias, we will attempt to draw up an exhaustive panorama of the deities linked to medicine and healing. Asclepius and Amphiaraos will thus be at the heart of the discussions. Pausanias develops his speech according to criteria which lead him to literally silence certain facts which seems essential to us for the conduct of the worship in particular at Epidaurus. If the picture does not take into account all the *Asclepieia* and other

known iatric sanctuaries, the practiced cults and the provided care, the information collected remains valuable. To explain his choices, it seems necessary to understand the way in which Pausanias considers the divine nature of Asclepius, and by mirror effect, that of Amphiaraus. However, reading the work also makes it possible to broaden the spectrum of deities honored for their role in healing. We will therefore seek to analyze the descriptions evoking deities with an iatric vocation, beyond the figure of Asclepius and his family, to account for the widespread phenomenon of cults linked to healing in the 2nd century AD, often through dreams. This study reveals astonishing local situations, preserved by the tireless wanderings of Pausanias.

Keywords: Pausanias, healing deities, Amphiaraus, Asclepius, Apollo, Nymphs, medical water, disease, plague, sanctuary, Epidauros.

Amphiaraus, Asclepio y más allá: el lugar y la importancia de las deidades sanadoras en Pausanias

Resumen: Mediante el examen de la obra de Pausanias, intentaremos trazar un panorama exhaustivo de las divinidades asociadas a la medicina y la curación. Asclepio y Anfiaraos estarán en el centro de nuestras discusiones. Pausanias desarrolla su discurso según criterios que le llevan a silenciar literalmente ciertos hechos que nos parecen esenciales para el desarrollo del culto, particularmente en Epidauro. Aunque el cuadro no abarque todos los Asclepia conocidos y otros santuarios con vocación iatral, los cultos practicados y los cuidados dispensados, la información recogida sigue siendo valiosa. Para explicar sus elecciones, parece necesario comprender el modo en que Pausanias concebía la naturaleza divina de Asclepio y, por efecto espejo, la de Anfiaraos. Sin embargo, la lectura de la obra también nos permite ampliar el espectro de divinidades honradas por su papel en la curación. Así pues, iremos más allá de la figura de Asclepio y de su familia para analizar las descripciones que evocan deidades con vocación curativa, con el fin de dar cuenta del fenómeno generalizado de los cultos vinculados a la curación en el siglo II d.C., a menudo a través de los sueños. Este estudio revela algunas situaciones locales sorprendentes, conservadas por las incansables peregrinaciones de Pausanias.

Palabras claves: Pausanias, deidades curativas, Anfiaraos, Asclepio, Apolo, Ninfas, agua medicinal, enfermedad, peste, santuario, Epidauro.

Guy LABARRE

Les ex-voto anatomiques dans le culte de Mèn

Résumé : Parmi les stèles consacrées au dieu lunaire Mèn, se trouvent des représentations de parties du corps humain. Dans les années 1980, une dizaine d'exemples était connus, mais les découvertes récentes d'H. Malay et G. Petzl (2017) permettent au moins d'en doubler le nombre. Cet article rassemble et analyse les différents témoignages. Mèn apparaît comme un dieu qui punit par la maladie et apporte la guérison aux hommes après expiation de leurs transgressions et réconciliation avec le dieu. Plutôt que de remettre en cause les catégories classificatoires entre « ex-voto » et « stèle de confession » comme le voudrait J. Potts (2017), l'article met en lumière le particularisme régional, car ces témoignages se concentrent en Lydie du Nord-Est alors que le culte de Mèn est répandu dans différentes régions d'Anatolie. L'usage de représenter

des fragments de corps humains dans ce culte peut donc s'expliquer par un emprunt aux cités grecques et à leurs sanctuaires de dieux guérisseurs.

Mots-clés : dieu Mèn, ex voto anatomiques, stèles de confession, Lydie du Nord-Est, transferts culturels.

The Anatomical Ex-Voto in the Cult of Men

Abstract: Among the stelae dedicated to the moon god Men, there are representations of parts of the human body. In the 1980's, about ten examples were known, but the recent discoveries of H. Malay and G. Petzl (2017) allow at least to double the number. This article collects and analyses the various testimonies. Men appears as a god who punishes with illness and brings healing to men after atonement for their transgressions and reconciliation with the god. Rather than questioning the classificatory categories between "ex-voto" and "confession stele" as J. Potts (2017) would like, this article brings the regional particularism to light because these testimonies are concentrated in North-East Lydia, while the cult of Men is widespread in different regions of Anatolia. The use of representing human body fragments in this cult can then be explain by borrowing from the Greek cities and their sanctuaries of healing gods.

Keywords: God Men, anatomical ex-voto, confession stele, Nord-East Lydia, cultural transfers.

Ex voto anatómicos en el culto de Men

Resumen: Entre las estelas dedicadas al dios luna Men, hay representaciones de partes del cuerpo humano. En la década 1980, se conocían unos diez ejemplos, pero los descubrimientos recientes de H. Malay y G. Petzl (2017) al menos duplican el número. Este artículo reúne y analiza los diversos testimonio. Men aparece como un dios que castiga con la enfermedad y trae curación a los hombres después de la expiación de sus transgresiones y la reconciliación con el dios. Más que cuestionar las categorías clasificatorias entre "exvoto" y "estela de confesión" como quisiera J. Potts (2017), el artículo destaca el particularismo regional, pues estos testimonios se concentran en el norte de Lydie del Noreste que el culto de Men está muy extendido en diferentes regiones de Anatolia. Por lo tanto, el uso de representar fragmentos de cuerpos humanos en este culto puede explicarse tomando prestado de la ciudad griega y santuarios de dioses curativos.

Palabras claves: dios Men, ex-voto anatómicos, estelas de confesión, Lydie del Noreste, transferencias culturales.

Olivier DE CAZANOVE

Dons d'entrailles. Offrandes de terre cuite représentant des organes internes dans l'Italie romaine

Résumé : Cette étude prend en considération les offrandes de terre cuite dites « polyviscérales » ou encore « polysplanchniques », c'est-à-dire les entrailles représentées ensemble. Contrairement à l'idée reçue qui les fait souvent considérer comme étrusques, la majorité de ces objets proviennent du domaine romain, latin ou romanisé : Rome elle-même, le Latium et Véies. Les troncs ouverts dont le rendu anatomique est le plus fidèle proviennent du cours urbain du Tibre.

Les autres torsos, plus sommaires, doivent être considérés comme des imitations plus ou moins approximatives des précédents. À côté des troncs ouverts, on trouve aussi des représentations des entrailles sans corps. Elles peuvent se présenter sous deux formes, traitées en relief sur une « plaquette polysplanchnique », ou en ronde-bosse, comme un « paquet » d'entrailles. Ceux-ci sont spécifiques de l'Étrurie et renvoient à l'anatomie animale. Quant aux plaquettes polyviscérales, il en existe deux catégories essentielles : celles de Rome et Véies sont à rattacher aux torsos ouverts. Elles renvoient à l'anatomie humaine « en place » dans les cavités corporelles. Les plaquettes avec trachée-artère pendante sont à rattacher aux paquets de viscères. Elles renvoient à l'anatomie animale, à des viscères non plus en place mais extraits du corps. Or, l'attribution d'au moins un torse ouvert au sanctuaire romain d'Esculape est très probable. On peut donc supposer que c'est à partir de là que ce type de représentation s'est diffusé, d'abord dans le Latium et à Véies, ensuite et plus approximativement dans le reste de l'Étrurie méridionale. On ne peut écarter la possibilité que les torsos ouverts du Tibre aient eu des modèles grecs. L'essentiel est, qu'ils constituent, en Italie Centrale, de véritables têtes de série.

Mots-clés : offrande de terre cuite, organe interne, Italie romaine, culte, anatomie, organe interne, coroplastie.

Gifts of Entails. Terracotta Offerings Representing Internal Organs in Roman Italy

Abstract: This study considers terracotta offerings known as “polyvisceral” or “polysplanchnic”, *i. e.* entrails represented together. Contrary to the common misconception that they are Etruscan, the majority of these objects come from the Roman, Latin or Romanized area: Rome itself, Latium and Veii. The open trunks with the most faithful anatomical rendering come from the urban course of the Tiber. The other, sketchier torsos should be considered as roughly approximate imitations of the previous ones. As well as open trunks, there are also representations of entrails without bodies. These can take two forms, treated in relief on a “polysplanchnic plate”, or in the round, as a “bundle” of entrails. These are specific to Etruria and refer to animal anatomy. As for polyvisceral plates, there are two main categories: those from Rome and Veii are related to open torsos. They refer to human anatomy *in situ* in body cavities. Plaques with a hanging trachea are associated with bundles of viscera. They refer to animal anatomy, to viscera no longer in place but extracted from the body. Yet, the attribution of at least one open torso to the Roman sanctuary of Aesculapius is highly probable. We can therefore assume that it was from here that this type of representation spread, first to Lazio and Veio, and then more broadly to the rest of southern Etruria. We can't discard the possibility that the open torsos on the Tiber had Greek models. The key point is that, in Central Italy, they are real prototypes.

Keywords: terracotta offering, Internal organ, Roman Italy, cult, anatomy, internal organ, coroplasthy.

Regalos de entrañas. Ofrendas de terracota que representan órganos internos en la Italia romana

Resumen: En este estudio se examinan las ofrendas de terracota denominadas «polivisceras» o «polisplánicas», es decir, vísceras representadas conjuntamente. Contrariamente a la creencia popular de que son etruscos, la mayoría de estos objetos proceden del área romana, latina o romanizada: la propia Roma, el Lacio y Véies. Los troncos abiertos, cuya representación anatómica es la más fiel, proceden del curso urbano del Tíber. Los demás torsos, más esquemáticos, deben considerarse imitaciones más o menos aproximadas de los anteriores. Además de los troncos abiertos, también hay representaciones de vísceras sin cuerpo. Éstas pueden adoptar dos formas, tratadas en relieve sobre una «placa polisplánica», o en redondo, como un «haz» de vísceras. Son específicas de Etruria y se refieren a la anatomía animal. En cuanto a las placas poliviscerales, existen dos categorías principales: las de Roma y Véies están asociadas a torsos abiertos. Hacen referencia a la anatomía humana «en su sitio» en las cavidades corporales. Las placas con tráquea-artérias colgantes se asocian a haces de vísceras. Se refieren a la anatomía animal, a vísceras ya no colocadas sino extraídas del cuerpo. Sin embargo, la atribución de al menos un torso abierto al santuario romano de Esculapio es muy probable. Por tanto, podemos suponer que fue desde aquí desde donde se extendió este tipo de representación, primero al Lacio y a Véies, y después más o menos al resto de la Etruria meridional. No podemos descartar la posibilidad de que los torsos abiertos del Tíber tuvieran modelos griegos. Lo más importante es que, en Italia central, se trata de auténticas cabezas de serie.

Palabras claves: ofrenda de terracota, órgano interno, Italia romana, culto, anatomía, órgano interno, coroplastia.

Christian STEIN

Des rites pour se soigner : pistes pour repenser l'ancienne médecine rituelle romaine

Résumé : Les anciennes pratiques de santé authentiquement romaines sont un angle mort de l'historiographie qui ne s'intéresse de fait à la médecine romaine qu'à partir du moment où elle commence à subir l'influence grandissante de la médecine grecque aux III^e-II^e siècles avant J.-C. L'ancienne médecine romaine est ainsi souvent résumée par des propositions un peu éclatées comme la médecine magique et la médecine patriarcale dont la validité est fragile. Il est peut-être possible d'unifier la compréhension des sources autour du modèle d'une médecine fondamentalement et avant tout rituelle.

Mots clés : médecine romaine, magie, médecine magique médecine patriarcale, médecine rituelle.

Rituals for Healing: A Rethink of Ancient Roman Ritual Medicine

Abstract: Genuine ancient Roman health practices are a blind spot to modern historians who only care about Roman medicine when it came under Greek influence, between the 3rd and the 2nd century BC. The ancient Roman medicine is mostly summarized with disjointed and

weak assertions such as magical medicine or patriarchal medicine. It would perhaps be a more thorough understanding to think it as a ritualistic medicine.

Keywords: roman medicine, magic, magical medicine, patriarchal medicine, ritual medicine.

Rituales para curar: un replanteamiento de la antigua medicina ritual romana

Resumen: Las prácticas sanitarias antiguas, auténticamente romanas, son un punto ciego de la historiografía, que de hecho sólo se interesa por la medicina romana a partir del momento en que comienza a sufrir la creciente influencia de la medicina griega en los siglos III-II a.C. Anunzio. Así, la medicina romana antigua se resume a menudo en proposiciones algo fragmentadas, como la medicina mágica y la medicina patriarcal, cuya validez es frágil. Quizás sea posible unificar la comprensión de las fuentes en torno al modelo de una medicina fundamentalmente y sobre todo ritual.

Palabras claves: medicina romana, magia, medicina mágica, medicina patriarcal, medicina ritual.

Bassir AMIRI

Préservés par les dieux : quand les médecins en appellent à la protection divine

Résumé : La coexistence de la médecine des hommes et du recours aux dieux incite volontiers à s'interroger sur les inscriptions religieuses ou les ex-voto adressés par les médecins aux divinités. La communication examinera les inscriptions, dans lesquelles un *medicus* s'adresse à une ou plusieurs divinités à l'aide de la formule *pro salute*. Ces attestations ont été recherchées dans l'ensemble de l'empire romain au cours des trois premiers siècles de notre ère, afin de percevoir d'une part les bénéficiaires de ces appels aux dieux et les contextes de ces gestes rituels, d'autre part de saisir les logiques à l'œuvre dans le choix des divinités et des combinaisons divines établies pour que les dieux conjuguent leurs efforts à la préservation du bénéficiaire.

Mots-clés : *Medici*, religion, dédicaces religieuses et votives, panthéons divins.

Healed by Gods: When Doctors Call on Divine Protection

Abstract: Human medicine and call to gods lead us to look at religious inscriptions or ex-voto made by physicians to deities. This paper will examine inscriptions in which a *medicus* addresses one or more deities using the formula *pro salute*. These inscriptions were researched throughout the Roman Empire during the first three centuries AD, in order to identify the beneficiaries of these appeals to the gods and the contexts of these ritual gestures, as well as to understand the logic at work in the choice of deities and the divine combinations established so that the gods could combine their efforts to preserve the beneficiary.

Keywords: *Medici*, religion, religious and votive dedications, divine pantheons.

Preservados por los dioses: cuando los médicos recurren a la protección divina

Resumen: La coexistencia de la medicina humana y el recurso a los dioses nos lleva a examinar las inscripciones religiosas o las ofrendas exvoto realizadas por los médicos a las divinidades. En este trabajo se examinarán las inscripciones en las que un *medicus* se dirige a una o varias divinidades utilizando la fórmula *pro salute*. Estas inscripciones fueron investigadas en todo el

Imperio romano durante los tres primeros siglos d.C., con el fin de identificar a los beneficiarios de estas apelaciones a los dioses y los contextos de estos gestos rituales, así como para comprender la lógica en juego en la elección de las divinidades y las combinaciones divinas establecidas para que los dioses pudieran aunar sus esfuerzos para preservar al beneficiario.

Palabras clave: *Medici*, religión, dedicaciones religiosas y votivas, panteones divinos.

Francesca PRESCENDI

Febris, déesse de la maladie ou/et de la santé ?

Résumé : Febris (« la Fièvre ») est une force divine redoutée pour ses effets nocifs. Elle est incitée par les prières à s'éloigner et à ne pas laisser sa *vis* (« force agissante ») se déchaîner. Cependant, des inscriptions ainsi que la description de remèdes déposés dans son temple témoignent d'un culte plus riche et varié, qui relève du rapport entre le guéri et la divinité. Par la présence de ces remèdes, les lieux de culte de Febris constituent aussi des espaces de transmission du savoir. Le fait qu'ils soient situés à côté des sanctuaires de divinités de la santé permet par ailleurs de supposer que Febris a un domaine d'action proche de celles-ci.

Mots-clés : fièvre, culte, objets, prière, rite, maladie, santé, démonologie, ex-voto.

Febris, Goddess of Illness and/or Health?

Abstract: Febris ("the Fever") is a divine force feared for its harmful effects. Prayers are offered to encourage her to stay away and not let her *vis* ("active power") be unleashed. However, inscriptions and descriptions of the remedies deposited in her temple bear witness to a richer and more varied cult, based on the relationship between the healed and the divinity. Through the presence of these remedies, Febris' sanctuaries were also places where knowledge was passed on. The fact that they were located next to health divinities also suggests that Febris had a sphere of action close to them.

Keywords: fever, cult, objects, prayer, ritual, illness, health, demonology, ex-voto.

Febris, ¿diosa de la enfermedad y/o la salud?

Resumen: Febris ("Fiebre") es una fuerza divina temida por sus efectos nocivos. Las oraciones la alientan a alejarse y no dejar que su tornillo ("fuerza activa") se desate. Sin embargo, las inscripciones y la descripción de los remedios depositados en su templo dan testimonio de un culto más rico e variado, que se refiere a la relación entre el curado y la divinidad. Gracias a la presencia de estos remedios, los lugares de culto de Febris también constituyen espacios de transmisión de conocimientos. El hecho de que estén situados junto a los santuarios de las deidades de la salud también permite suponer que Febris tiene un campo de acción cercano a estos.

Palabras claves: fiebre, culto, objetos, orar, rito, enfermedad, salud, demonología, exvoto.

Évelyne SAMAMA

Procopé, la peste et le Destin

Résumé : Le récit que fournit Procope de la première pandémie de peste qui a frappé Constantinople en 542 se situe dans la tradition classique des historiens grecs et se distingue en cela des histoires ecclésiastiques.

Mots-clés : Procope, peste de Justinien, pandémie, histoire, religion.

Procopius, the Plague and Fate

Abstract: Procopius' narration of the first pest pandemic that stroke the city of Constantinople stays in the classical historical tradition, leaving religious considerations to others.

Keywords: Procopius, plague of Justinian, pandemic, history, religion.

Procopio, la peste y el destino

Resumen: El relato de Procopio de la primera pandemia de peste que asoló Constantinopla en 542 está dentro de la tradición clásica de los historiadores griegos y, por lo tanto, es distinto de las historias eclesiásticas.

Palabras claves: Procopio, plaga de Justiniano, pandemia, historia, religión.

Pierre Mbid Hamoudi DIOUF

Conception traditionnelle de la « maladie » dans les *Iamata* d'Épidaure et dans la culture *sereer Sine* actuelle en Afrique noire

Résumé : La notion de maladie revêt un caractère assez complexe au regard des civilisations, cultures et religions. Depuis l'Antiquité, les idées et mentalités sur la question de la maladie oscillent entre l'irrationnel et le rationnel. L'homme était prêt à tout croire et tout faire pour maintenir son bien-être, repousser la maladie ou recouvrer la santé. Et aujourd'hui encore la mentalité de l'homme, après des millénaires, n'est pas si éloignée de cette croyance en la causalité divine ou démoniaque de la maladie. Le monde traditionnel grec antique et l'univers culturel *sereer sine* actuel en Afrique noire, en dépit de leurs différences spatio-temporelles, présentent des caractères analogiques et des éléments de liaison dans leurs croyances, qui nous laissent suggérer que la notion de maladie a toujours été une équation pour le commun des mortels.

Mot-clés: maladie, magie religion, médecine, Antiquité, Grèce, Afrique noire.

Traditional Understanding of “Disease” in the *Iamata* of Epidaurus and in Present-Day *Sereer Sine* Culture in Black Africa

Abstract: The notion of illness is quite complex in terms of civilisations, cultures and religions. Since ancient times, ideas and mentalities on the question of illness have oscillated between the irrational and the rational. People were prepared to believe and do anything to maintain their well-being, to ward off illness or to regain their health. And even today the mentality of man, after millennia, is not so far from this belief in the divine or demonic causality of disease. The ancient Greek traditional world and the present *sereer sine* cultural universe in Black Africa,

despite their spatial and temporal differences, present analogous characters and linking elements in their beliefs, which suggest to us that the notion of illness has always been an equation for the common man.

Keywords: disease, magic, religion, medicine, Antiquity, Greece, Black Africa.

La comprensión tradicional de la “enfermedad” en los *Iamata* de Epidauro y en la actual cultura *Sereer Sine* del África Negra

Resumen: La noción de enfermedad es bastante compleja en términos de civilizaciones, culturas y religiones. Desde la antigüedad, las ideas y mentalidades sobre la cuestión de la enfermedad han oscilado entre lo irracional y lo racional. La gente estaba dispuesta a creer y a hacer cualquier cosa para mantener su bienestar, alejar la enfermedad o recuperar la salud. Y aún hoy la mentalidad del hombre, después de milenios, no está tan lejos de esta creencia en la causalidad divina o demoníaca de la enfermedad. El antiguo mundo tradicional griego y el actual universo cultural *sereer sine* en el África negra, a pesar de sus diferencias espaciales y temporales, presentan caracteres análogos y elementos vinculantes en sus creencias, que nos sugieren que la noción de enfermedad ha sido siempre una ecuación para el hombre común.

Palabras claves: enfermedad, magia, religión, medicina, Antigüedad, Grecia, África Negra.