

*Marcella Barra Bagnasco*

## **Malattie, medici e dei: racconti dell'archeologia**

### *Premessa*

In questo periodo, in cui vediamo intorno a noi una crescente domanda di soprannaturale a tutti i livelli – dalla religione alla superstizione – palesata anche dalla presenza di santoni e dal proliferare di statue di madonne piangenti, credo che sia interessante, talvolta forse sorprendente, scoprire più di un motivo di continuità con il mondo antico, e più precisamente con quello greco e italico, almeno dal V al II secolo a.C., e con il rapporto che questi mondi avevano con la sofferenza e la malattia.

Inizio ricordando una scoperta particolarmente significativa: nel maggio del 1880, durante i lavori di ristrutturazione delle sponde del Tevere, nei pressi dell'Isola Tiberina, fu rinvenuta una quantità rilevante di piccoli oggetti votivi in terracotta, riproducenti – insieme ad altri temi più frequenti nella coroplastica – anche parti del corpo umano, tra cui alcuni toraci aperti, che lasciano vedere gli organi interni (fig. 1). Questi oggetti vennero ben presto collegati a un importante santuario, dalle connotazioni salutifiche, databile dal IV al II sec. a.C., localizzato appunto nell'Isola<sup>1</sup>. Curioso notare che l'isola Tiberina per secoli, e fino ai nostri giorni, è stata sede di un ospedale.

Altrettanto curioso è scoprire che ancor oggi si possano acquistare in varie località – più spesso in piccoli centri a cultura agricola – oggetti affini ai votivi degli antichi. Ad esempio, a Tolve, in provincia di Potenza, nei pressi del santuario di San Rocco, sono in vendita riproduzioni di parti anatomiche – arti, occhi o mammelle – o rappresentazioni di figure femminili, che solo nell'abito differiscono da quelle antiche (figg. 2-3). L'uso moderno di appendere questi oggetti davanti all'altare di San Rocco, per impetrare una grazia o ringraziare per averla ricevuta, ripete qualcosa di molto simile a quanto avveniva in taluni santuari antichi.

Ma non voglio anticipare il discorso dei votivi anatomici, che svilupperò più avanti: ho semplicemente accostato due attestazioni di comportamento religioso, che forniscono un piccolo esempio di quella continuità di cui parlerò.

### *Divinità salutifiche e medici*

Preliminarmente è necessario inquadrare il rapporto che il mondo greco e italico aveva con la malattia.



Fig. 1



Fig. 2

Nella maggior parte delle rappresentazioni su vasi, o nella grande statuaria del mondo antico, prevalgono ideali di bellezza e di giovinezza, che sottendono un buon stato fisico: ne sono attestazioni le figure di eroi, di guerrieri, o di giovani atleti colti in scene di palestra. Considerando la breve durata della vita media nell'antichità e l'elevatissimo tasso di mortalità infantile, l'aspirazione alla salute, il desiderio di star bene, o di guarire dovevano essere tra le esigenze fondamentali, nella vita degli antichi.

Nel mondo greco, queste aspirazioni portarono l'immaginario di quei popoli a concepire determinate divinità preposte alla salute, ad iniziare da Apollo, la cui arte guaritrice veniva meno solo per le persone che lui stesso aveva ucciso<sup>2</sup>. Era ad Apollo *alexikakos* (colui che allontana i mali, secondo la definizione omerica) che ci si rivolgeva in occasione di pestilenze o epidemie.

Ma accanto ad Apollo, anche se cronologicamente posteriore come diffusione del culto, possiamo trovare la figura di un medico assunto alla statura di un dio: Asclepio. Esistono tradizioni differenti, ma che concordano nel dirlo figlio di Apollo e Coronide: sarebbe stato lo stesso Apollo ad affidarlo al centuario Chirone, che gli avrebbe insegnato l'arte della medicina<sup>3</sup>. Sappiamo infatti, dalle fonti letterarie, che Chirone era riuscito ad utilizzare forze benefiche della natura – specie della vegetazione, come radici ed erbe – per guarire gli uomini, raggiungendo alte capacità terapeutiche<sup>4</sup>.

Le grandi doti di guaritore di Asclepio sarebbero state causa della sua morte: Zeus, infatti, per punirlo di aver osato richiamare in vita un morto, lo uccise fulminandolo,



Fig. 3

ma nel contempo trasformandolo in divinità. La valenza particolare del fulmine ha infatti un significato simbolico, in quanto sanziona un passaggio di *status*, dalla vita terrena ad una superiore ultraterrena<sup>5</sup>: nel caso specifico è il divenire dio, vale a dire essere senza sangue, e perciò esente da malattia.

Asclepio era considerato il dio medico per eccellenza e possedeva anche doti profetiche. In quanto profeta, veniva collegato con un'altra entità superiore, la Madre Terra, che lo rendeva partecipe dei segreti della vita sotterranea. Di qui la sua associazione a sorgenti, acque e fonti che, considerate origine della vita, *locus genitalis* per antonomasia, dovevano necessariamente esser presenti nei suoi santuari<sup>6</sup>.

Di Asclepio possediamo moltissime rappresentazioni – sono statue, rilievi, terrecotte, monete, gemme – che lo riproducono con attributi peculiari, il bastone e il serpente. Il serpente era suo messaggero, suo specifico attributo, oltre che simbolo della vita che rinasce e dell'immortalità dell'anima. Inoltre assicurava il legame con la terra, anche per la capacità di individuare erbe con proprietà guaritrici.

Che aspetto aveva il medico-dio Asclepio? Varie statue ritrovate in località diverse mostrano puntuali rispondenze nell'iconografia che presenta sempre un personaggio barbato, di una certa età, di aspetto imponente, ricoperto da un mantello che lascia il torso nudo, sempre con l'attributo del bastone, intorno al quale si avvolge il serpente<sup>7</sup>. Così, ad esempio, in una statua rinvenuta ad Epidauro (di epoca romana, ma derivante da originale greco), oppure in un'altra ritrovata ad Elea, la moderna Velia, a Sud di Paestum (fig. 4). Qui, è particolarmente scontata la presenza del ritratto del dio della medicina, perché sappiamo che la città era sede di un'importante scuola medica, di cui le fonti riportano il particolare sviluppo promosso dallo stesso fondatore Parmenide (515-440), certo in contatto con i Pitagorici e con un'altra famosa scuola medica, quella di Crotone<sup>8</sup>.



Fig. 4

Tornando ad Asclepio, la sua iconografia è molto diffusa, anche su vasi: la si ritrova, già nel V secolo a.C., in un cratere a figure rosse della Beozia<sup>9</sup>, in cui la sua identificazione è garantita dal fatto che abbevera un serpente (fig. 5).

Il serpente compare in tutte le tradizioni che vedono la nascita di un nuovo santuario dedicato ad Asclepio: era lui a indicare l'esistenza di una sorgente, fondamentale per questo tipo di culto. Posso ricordare, ad esempio, la leggenda sulla costruzione del santuario di Asclepio a Roma, sull'isola Tiberina, già citata, di cui ci parlano Livio (10, 47, 6-7), Ovidio (*Metamorfosi*, 15, vv. 622-744) e Plinio (NH 29, 16). Nel 293 a.C., i Romani colpiti da una terribile epidemia di peste, avrebbero inviato messaggeri al famoso santua-

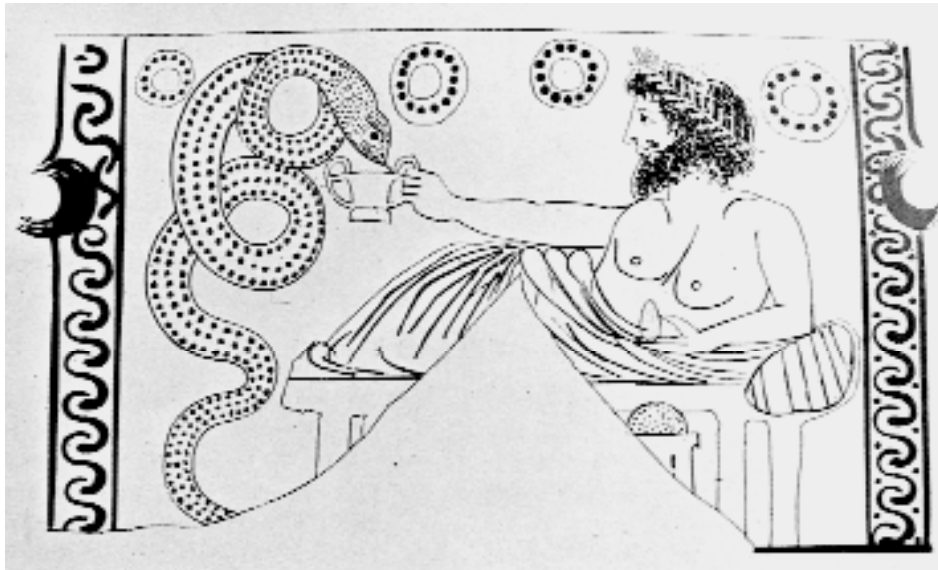


Fig. 5

rio di Asclepio, ad Epidauro, per chiedere aiuto. I sacerdoti di Epidauro avrebbero dato loro un serpente, personificazione di Asclepio. Arrivato a bordo di una nave nel porto del Tevere, il nostro sarebbe scomparso per rifugiarsi sull'Isola Tiberina, autorizzando, in certo modo, la localizzazione di un nuovo santuario – favorito dalla ricca quantità di acqua – dedicato al dio, che in ambiente romano assunse il nome di Esculapio<sup>10</sup>. Il segreto della fortuna del suo culto sta probabilmente nella sua caratteristica di offrire conforto e speranza all'umanità dolorante: era un essere soprannaturale che consigliava, medicava, guariva<sup>11</sup>. In sostanza, un dio che suscita simpatia, vicino a chiunque, a disposizione della collettività: ciascuno poteva accostarsi a lui, con la speranza di ricavarne la guarigione. In particolare, a Roma, Asclepio-Esculapio diventa divinità dei semplici e dei poveri, di coloro, cioè, che non potevano permettersi altre forme più costose di cure<sup>12</sup>.

Se per Asclepio la medicina era spesso costituita da formule magiche e pratiche di tipo empirico, non così era per un altro medico famoso, Ippocrate. Vissuto a Coa tra fine V e metà IV sec. a. C., a lui e alla sua scuola si deve la trasformazione della pratica medica dal livello miracolistico a dignità scientifica. La scuola di Ippocrate propugnò una personalizzazione della diagnosi, che doveva partire non da principi generali, ma dall'osservazione diretta dell'individuo. Le sue maggiori innovazioni riguardano, come i medici ben conoscono, la diagnostica, fondata su un'accurata valutazione di tutti i sintomi: punto di partenza dovevano essere i fatti.

Ad Ippocrate vengono anche fatte risalire le prime norme di prevenzione delle malattie. Ad esempio, nel trattato che si vuole scritto da lui, *Sulle acque, sulle arie e sui luoghi*, molta importanza è data al collegamento tra le caratteristiche delle varie zone e

il modo di vivere nonché la salute degli abitanti<sup>13</sup>.

#### *Santuari iatrici*

Nonostante la fama di Asclepio e dei suoi discendenti, è solo nel IV sec. a.C. che si va concretizzando il culto del dio guaritore, con la costruzione di particolari aree attrezzate: le fonti ci parlano di circa 200 santuari. Tra i più famosi sono quelli di Epidauro (fiorito soprattutto nel IV sec. a.C.), dove Asclepio era venerato in forme particolari, di Coo, più celebrato in età ellenistica, e di Pergamo, che ebbe massima fortuna in età successiva: il più famoso medico che qui operò fu Galeno (129-201), il rinnovatore della medicina ippocratica<sup>14</sup>. Nonostante, in tutti i santuari, fosse considerato essenziale l'intervento del dio, sappiamo che ad Epidauro prevaleva l'attesa di un'azione miracolosa, previa attività lustrale (potremmo pensare a una sorta di Lourdes moderna!), mentre a Coo, in linea con la tradizione di una celebre scuola medica locale, si praticavano interventi di medicina vera e propria.

In genere, sappiamo relativamente poco sul tipo di terapie che venivano praticate. Una buona documentazione è offerta da una serie di rinvenimenti fatti nel santuario di Lebena, nell'isola di Creta<sup>15</sup>. Tra questi, alcune iscrizioni, che ricordano ingredienti comuni, perlopiù vegetali, cui si connette la presenza di pestelli che servivano a triturarli, taluni strumenti, quali la ventosa, usati per le donne sterili, e infine ferri chirurgici di tipo molto rudimentale<sup>16</sup>.

Per ottenere un effetto moltiplicatore sull'immagine e sul prestigio del santuario, fondamentale era la presenza di una documentazione che celebrasse tutte le guarigioni. Questa documentazione era costituita dagli ex-voto che venivano appesi ai muri e dalle iscrizioni. Si testimoniava così, in ogni santuario, la validità del culto e i suoi benefici effetti: effetti sempre legati alla fede: dove non arrivava la medicina, suppliva la speranza!

Coerente alla connotazione iatrica del dio, era la collocazione delle aree di culto: sempre esterne alle città, in contrade salutari, nei pressi di sorgenti<sup>17</sup>.

In queste aree sacre, circondate da un recinto, che serviva a garantirne la separazione dal mondo esterno, erano sempre presenti almeno tre elementi, più o meno monumentalizzati ed estesi. Anzitutto, il complesso altare-tempio, dove quest'ultimo rappresentava la casa del dio, atta a custodire il suo simulacro (viene spontaneo ricordare la celebre statua criso-elefantina di Epidauro) e i doni a lui offerti. Quindi, elemento qualificante, un ampio portico, talvolta a due piani, dai quali il malato poteva guardare verso la sede della divinità. Qui i malati venivano posti a dormire (è la pratica dell'*egkoimesis* o dell'*incubatio*): nel sonno, momento fondamentale, sarebbe comparso Asclepio, che poteva guarirli direttamente – almeno così ritenevano i pazienti – oppure prescrivere cure. Di queste ultime abbiamo testimonianze su steli o colonne in pietra, in cui i sacerdoti riassumevano iscrizioni di ringraziamento lasciate dai malati guariti, o dai pellegrini, su materiali più deperibili.

Il terzo elemento fondamentale per il rituale di ogni santuario, era costituito, come già sappiamo, dalla presenza di una fonte o una sorgente. Non a caso, in tutti i santuari sono sempre stati numerosi i rinvenimenti di contenitori per acqua, da quelli per ablu-

zioni – quali i *louteria* di grandi dimensioni o miniaturizzati – a quelli per il trasporto dell’acqua come brocche di varia forma e misura. Il ricordo di questa azione è nelle numerose statuette di *loutrophoros*, rinvenute in vari contesti antichi, dove le fanciulle recavano il contenitore sopra il capo, oppure in una mano, abbassata lungo il corpo.

Nel mondo antico l’acqua assolveva diverse funzioni rituali, la più semplice, tuttavia, utilizzata soprattutto nei grandi santuari, era quella di purificare il malato, rendendolo più recettivo all’intervento del dio<sup>18</sup>. Oppure poteva essere l’acqua stessa ad avere prerogative portentose, che contribuivano alla guarigione<sup>19</sup>. Secondo l’indicazione delle fonti (Festo, 98 L), la guarigione mediante idroterapia, applicata secondo la medicina ippocratica e galenica, poteva avvenire con immersione nella fontana, o con l’applicazione dell’acqua sulle parti malate, oppure ancora bevendo il liquido<sup>20</sup>.

Plinio il Vecchio (NH, XXXI, III, 5-8), distingue virtù mediche di varie acque, ricondotte di volta in volta a presenza di zolfo, di allume o salnitro o bitume; oppure alla temperatura. Plinio specifica anche quali potevano essere utili per i nervi, per i piedi oppure per lussazioni o fratture, o ancora per i calcoli, o per sgombrare il ventre o guarire le piaghe, ecc. Le acque di Sinuessa, ad esempio, potevano guarire la sterilità delle donne o la follia degli uomini<sup>21</sup>!

Nel corso dei secoli il potere curativo delle acque ha mantenuto intatto il suo prestigio: un tempo legato ad aree santuariali, poi si è consolidato nell’abitudine più profana di “passare le acque” in particolari zone termali<sup>22</sup>.

Nel già citato santuario di Epidauro sono chiaramente leggibili i tre elementi che ho detto fondamentali nelle aree sacre ad Asclepio. Il recinto che circondava lo spazio sacro (*temenos*), comprende, al centro, il tempio, con la base per la statua della divinità, la cui identificazione è assicurata da un’iscrizione su una lastra di calcare; ad Ovest, il particolare edificio circolare, la *tholos*, che è stato proposto includesse la sacra fonte di cui parlano le notizie letterarie. Sul lato settentrionale, invece, si sviluppa un lungo porticato. A Sud del *temenos*, una serie di costruzioni destinate ad ospitare i pellegrini: ancora porticati, ma anche ambienti di riunione.

Poiché non tutti i malati potevano recarsi ai grandi santuari – spesso considerati l’ultimo baluardo della speranza, cui si mandavano i pazienti più gravi o più ricchi – era logico che esistessero santuari, o in genere aree sacre alternative, più accessibili.

Questi centri si sviluppavano in zone la cui connotazione geomorfologica comportava di per sé una sacralità e una suggestione naturale: era il concetto di *locus sacer o amoenus*, descritto dalla letteratura, e che si adattava a vallette isolate, luoghi ombrosi, o spesso grotte<sup>23</sup>. Sempre presente era l’acqua, come già più volte sottolineato, per le caratteristiche miracolistiche ad essa attribuite, ad iniziare dal momento magico del suo sgorgare dalla terra<sup>24</sup>.

In genere questi luoghi sacri minori mancavano delle complesse costruzioni, proprie dei grandi santuari, e potevano essere caratterizzati da strutture in materiali deperibili. Posti all’esterno delle città, distribuiti nel territorio, strutturati in forme e dimensioni che potevano meglio essere comprese dal mondo contadino. Tuttavia, nonostante questa qualificazione rurale, i santuari non erano isolati. Infatti sorgevano in prossimità di strade di collegamento, a volte secondarie, o di tratturi usati anche per la transumanza. Spesso diventavano punti di incontro, di scambi, di mercato per acquisto di bestie da



Fig. 6

lavoro o da trasporto, luoghi in cui convenivano abitanti locali, viaggiatori, ciarlatani o sciamani itineranti. Talvolta, saggi pitagorici dispensavano qui le loro conoscenze, contribuendo ad accrescere il numero dei visitatori.

Esisteva dunque, anche allora, un'“industria del pellegrino”<sup>25</sup>. Osti e albergatori, ma anche artigiani figulini o metallurgici installavano le loro botteghe in prossimità di questi luoghi sacri, per dare assistenza ai viaggiatori o per poter vendere gli ex-voto da offrire alle divinità o i *souvenir* da portarsi appresso.

In questi luoghi di incontro, e a maggior ragione nei “santuari di confine”, talune divinità potevano venire assimilate o sovrapposte, data la similitudine di culti, sia pur nell'appartenenza a genti di culture differenti, che cercavano assistenza iatrica nello stesso santuario. In quest'ottica si collocava il culto di Eracle, eroe benefico, dalla doppia capacità oracolare e di guaritore in quanto rappresentava colui che lottava contro i mali di cui soffre l'umanità<sup>26</sup>. In quanto tale poteva essere venerato a fianco dei santuari di Asclepio<sup>27</sup>.

Il lacunoso stato di conservazione dei resti rende però difficile all'archeologo l'individuazione globale delle pratiche religioso-salutifiche, che avvenivano in questi santuari rurali. Preziosi indizi sono offerti dal rinvenimento dei doni che i pellegrini portavano: si tratta spesso di centinaia e centinaia di oggetti di vario genere, dai vasi, ai bronzi, alle statuette, illuminanti per ricostruire i culti della zona sacra. Più spesso è solo il rinvenimento di gran quantità di ex-voto che porta a localizzare un santuario antico le cui tracce, sotto il profilo architettonico, sono molto lacunose, o completamente assenti<sup>28</sup>.





Fig. 7

Tra gli ex-voto figurati, i più antichi erano in materiale deperibile, quale il legno; ma i più frequenti sono certamente quelli in terracotta, riproducibili in serie attraverso l'uso di matrici. Non mancano esempi in metallo (oro, argento e bronzo soprattutto), a testimoniare il prestigio e le maggiori possibilità economiche del donatore o, forse, il fatto che il malato portava il dono da una lunga distanza, e quindi doveva essere in metallo, perché più resistente agli urti. D'altra parte esistono anche esempi di ex-voto in terracotta, che sappiamo provenire da luoghi lontani<sup>29</sup>.

#### *Ex-voto anatomici*

Un particolarissimo tipo di dono alla divinità è costituito dagli ex-voto anatomici, con cui ho iniziato il mio discorso: con questo termine si indicano tutti i manufatti che riproducevano parti o tutto il corpo umano.

Gli ex-voto anatomici sono stati rinvenuti in moltissimi santuari del mondo antico, dalla Grecia alla Magna Grecia e alla Sicilia, da Cirene, al mondo etrusco-italico, fino ad arrivare alla Francia e alla Spagna<sup>30</sup>, dove anche le antiche popolazioni praticavano questa usanza.

Vediamo qualche esempio di questi votivi anatomici, per meglio comprenderne caratteristiche e finalità. Tra le raffigurazioni più frequenti, compaiono gli arti superiori e inferiori (fig. 6), o le mani e i piedi, che talvolta presentano evidenti quelle anomalie,

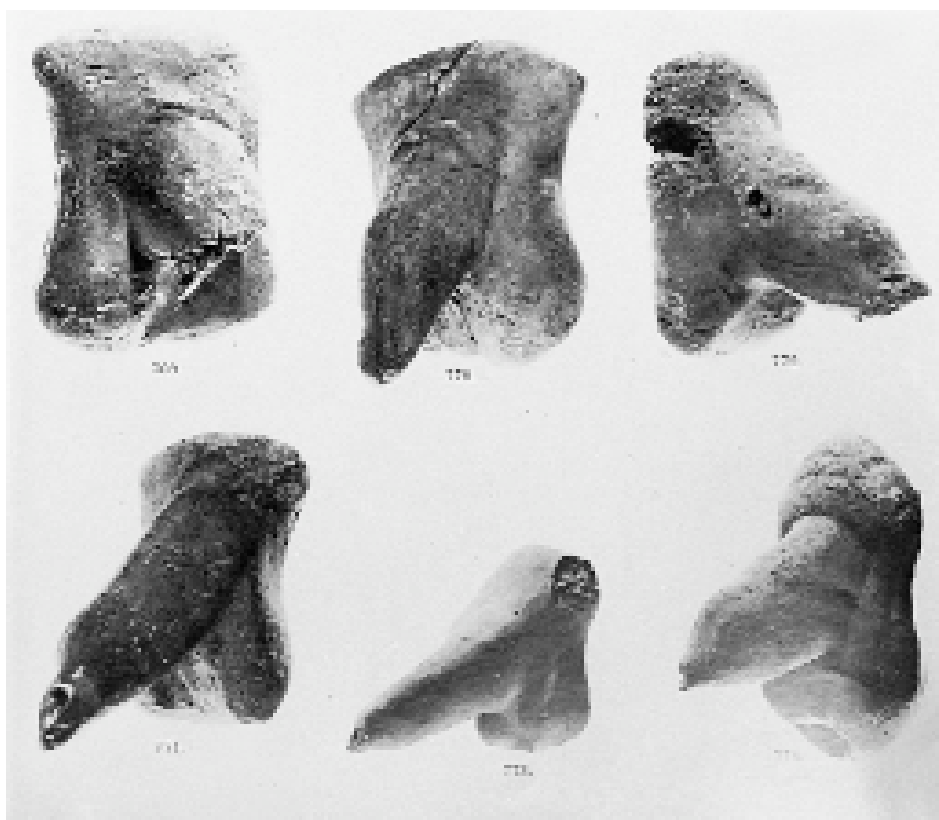


Fig. 8

di cui si chiedeva la guarigione<sup>31</sup>.

Oppure si tratta della riproduzione di una o due mammelle, parti che dovevano soffrire di affezioni, talvolta mutilanti, come si vede in alcune raffigurazioni. Anche le malattie agli occhi dovevano presentarsi con una certa frequenza, stando al numero di ex-voto riproducenti un singolo occhio o entrambi (fig. 7)<sup>32</sup>.

Dalla frequenza con cui compaiono organi genitali, sia maschili che femminili, dobbiamo pensare che dovevano essere colpiti molto spesso da malattie, o che ad essi si prestava perlomeno molta attenzione. Nei vari santuari a connotazione iatrica, sono infatti centinaia le riproduzioni di organi maschili in terracotta (fig. 8), oppure di uteri (fig. 9): anche se, scientificamente parlando, queste parti anatomiche venivano riprodotte in modo semplificato, l'individuazione è sempre sicura. Non è invece dato di sapere con certezza quando questo materiale votivo venisse portato alle divinità per richiedere la guarigione di una precisa malattia, o quando esprimesse una generica richiesta di fertilità<sup>33</sup>. A questo proposito è interessante ricordare come taluni uteri, in prevalenza rinvenuti a Paestum, presentino sul lato destro una protuberanza che ha fatto molto discutere gli studiosi<sup>34</sup>. Interpretata in un primo momento come l'affezione fisica per cui si chiedeva la guarigione, venne successivamente identificata come la rappre-

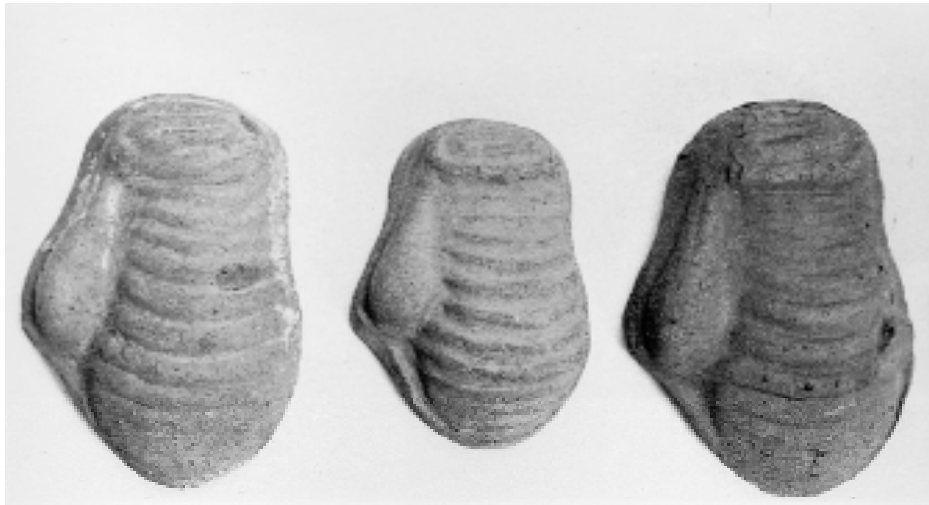


Fig. 9

sentazione dell'avvenuta fecondazione<sup>35</sup>. Non è inutile rammentare come Parmenide di Elea, in area prossima a quella pestana, avesse elaborato sue personali teorie, basate sulla contrapposizione destra-sinistra e maschio-femmina, avvalorando la credenza che una fecondazione leggibile a destra fosse tipica di un figlio maschio.

Se pensiamo alla realtà del mondo antico, dove era fondamentale la forza delle braccia, in guerra e in pace, risulta facilmente comprensibile il desiderio di avere molti figli – meglio se maschi – anche per contrastare l'alta percentuale di decessi dei bambini<sup>36</sup>.

Le scoperte fatte a Paestum, e nelle aree circostanti, offrono anche l'opportunità di ricostruire la connessione dell'amore prolifico e del sesso a specifiche divinità femminili. Gli uteri, i mezzi busti di donne in gravidanza, i putti fasciati con l'amuleto al collo, sono associati ad una divinità che, attraverso gli attributi dell'uovo, della melagrana e della mandorla, nel caso specifico è identificabile con Hera Ilitia, che diverrà nel mondo latino Giunone Lucina, colei che porta alla luce gli infanti<sup>37</sup>.

Non conosciamo esattamente quale fosse nei vari santuari il modo di deporre questi particolari ex-voto: potevano essere ammucchiati in luoghi appositi, oppure potevano essere sospesi ad alberi o a strutture del santuario, stando a quanto indica la frequente presenza di fori nei vari fittili<sup>38</sup>. In ogni modo, un accumulo di ex-voto – sia ammonticchiati che appesi ai muri – poteva avere, sotto il profilo psicologico, un effetto moltiplicatore anche per quanto concerneva il prestigio del santuario. Quando poi i votivi erano troppi, l'area veniva ripulita e i materiali sacri riposti in apposite fosse (favisse), dopo essere stati spezzati, per evitare un successivo reimpiego. Si tratta di quei preziosi scarichi di materiale che, da sempre, hanno costituito la gioia e la fortuna degli archeologi, per la ricchezza di informazioni che offrono.

Un esempio interessante sull'uso di questi ex-voto è leggibile in un cratere del V secolo a figure rosse, in cui vengono portati doni ad Igea, la compagna di Asclepio: sulla parete di fondo sono visibili vari ex-voto appesi, gambe e mani (fig. 10). Per rendere maggiormente evidente la gratitudine del malato, la parte guarita poteva assumere



Fig. 10

proporzioni gigantesche: è il caso documentato da un bassorilievo del Museo Nazionale di Atene, del V secolo a. C., in cui un personaggio sostiene una gamba di misura spropositata, a ricordo di ciò che il dio aveva curato in modo soddisfacente (fig. 11), e a testimonianza perenne di gratitudine.

Numerosi studiosi si sono a lungo interrogati sul significato da attribuire ai votivi anatomici. Questi oggetti, mediante una forza-pensiero di tipo magico tendevano a ricostituire la realtà, identificandola con la sua raffigurazione<sup>39</sup>. A questo scopo non era tanto determinante l'esattezza dell'esecuzione artigianale, ma l'“impulso verso la precisione”<sup>40</sup>, che doveva consentire una facile lettura dell'oggetto. Sostanzialmente sono tre le spiegazioni avanzate sinora. Il votivo poteva rappresentare un'offerta espiatoria per un'offesa fatta alla divinità, che si sarebbe vendicata con la malattia; oppure poteva costituire il dono fatto dal malato in visita al santuario, per chiedere la guarigione di un determinato organo, o per ringraziare di averla ottenuta<sup>41</sup>; infine, un'ultima spiegazione può essere ricondotta a una volontà di *transfert*, secondo cui l'oggetto in terracotta o in bronzo doveva prendere su di sé il male, consentendo la guarigione<sup>42</sup>.

#### *Continuità tra antico e moderno*

Per concludere, può essere interessante fare un cenno sul permanere, attraverso il tempo, di forme di culto che si riallacciano alle antiche pratiche di cui abbiamo detto. Gli esempi sono numerosi, e servono a ricostruire la storia della *salvatio*: mi limito a

ricordarne alcuni.

Se ad esempio a Torino, ci rechiamo al ben noto santuario della Consolata, oltre alle tavolette dipinte, possiamo scoprire che era frequente il dono alla Madonna di anatomici o di riferimenti ad essi, come le stampe.

Ancora più evidente la continuità è in varie località dell'Italia meridionale. Ad esempio ad Isernia si è mantenuta, fin quasi alla fine del 1700, una curiosa usanza. Durante la festa dei santi guaritori per eccellenza, provenienti dall'Oriente, Cosma e Damiano, le donne offrivano sull'altare membri virili di diversa forma, realizzati in cera. Talvolta, uomini con deficienze sessuali scoprivano il loro pene davanti all'altare e lo facevano ungere dal canonico con olio benedetto dei due santi<sup>43</sup>.

A Montalbano Ionico, in Basilicata, ancora oggi si porta in processione un cesto contenente riproduzioni di organi maschili, ricoperti di un panno bianco. Stringente è l'analogia con le falloforie, celebrate ad Atene in onore di Dioniso, durante le quali le fanciulle in processione recavano sul capo un vaglio per cereali (*liknon*) in cui, nascosto da un velo, era un fallo, simbolo di Dioniso<sup>44</sup>.

Da sempre simbolo della fertilità, il fallo possedeva anche una valenza apotropaica: di qui la consuetudine di appenderlo al collo degli infanti, insieme o in alternativa ad altri amuleti, di cui Plinio ci fornisce un ampio elenco (NH XXX, 1): dalle corone di aglio, ai ferri di cavallo, ad oggetti tondeggianti. D'altra parte sappiamo da Plutarco (Pericles XXVIII) che lo stesso Pericle, caduto malato, si sarebbe convinto a lasciarsi mettere al collo un amuleto<sup>45</sup>.

Per ritornare ai giorni nostri, l'oggetto apotropaico per eccellenza è il comunissimo cornetto, riproduzione evocativa del fallo. Inoltre il colore rosso del cornetto richiama quello del corallo, che Plinio raccomandava di appendere al collo dei bambini, con effetto di difesa: si tratta indubbiamente di un'usanza che ebbe fortuna, tanto da essere praticata ancora ai tempi di Piero della Francesca, come vediamo nella *Madonna di Senigallia* o nella pala di Brera.



Fig. 11

Ritornando ai due santi guaritori, nella chiesa dedicata a Cosma e Damiano ad Alberobello esiste ancora oggi la tradizione di donare votivi anatomici in ringraziamento dell'avvenuta guarigione.

Come ho detto all'inizio del mio intervento, un dato che prova in maniera particolarmente efficace una continuità tra pratiche in uso nel mondo antico e sopravvivenze nel mondo moderno, si ritrova a Tolve, in provincia di Potenza, dove nel santuario di San Rocco, santo guaritore, raffigurato ancor oggi con a fianco il cane psicopompo, sono visibili alle pareti della chiesa, accanto a tavolette dipinte, che ricordano prodigiose guarigioni, una serie di votivi anatomici in argento o argentati, gli stessi che ancora oggi sono venduti sulle bancarelle vicino al santuario (figg. 2-3), specie nel mese di agosto, quando si celebra la festa del santo. Penso che il quadro costituito dalla chiesa di San Rocco, rappresenti veramente un modello ideale per ricostruire taluni aspetti di vita quotidiana del mondo antico e, in particolare, l'organizzazione dei santuari salutifici, che comportava anche l'esistenza di abili artigiani in grado di creare quegli oggetti destinati ad essere offerti nei santuari stessi.

Per concludere, credo che i votivi anatomici, come del resto gli ex-voto in genere, pur conservando l'incanto di realizzazioni estremamente candide, lascino trasparire, in modo molto limpido, movimenti dello spirito in cui confluivano speranza, fede e superstizione, elementi talvolta complementari alla medicina ufficiale, per giungere alla gua-

rigione.

## ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- ARDOVINO 1986 = A.M. ARDOVINO, *I culti di Paestum antica e del suo territorio*, Giffoni Valle Piana (SA) 1986.
- ARGOUD 1994 = G. ARGOUD, *L'utilisation médicale de l'eau en Grèce et le plan des sanctuaires d'Asclepios*, in AA.VV., VII Rencontres Internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes. *Archéologie et médecine*, Antibes 1987, pp. 531-536.
- BARRA BAGNASCO 1996 = M. BARRA BAGNASCO, *Il santuario di Chiaromonte*, in AA.VV., *I Greci in Italia*, Catalogo della Mostra di Policoro, Napoli 1996.
- BERNARD-VASSAL 1958 = R. BERNARD-P. VASSAL, *Etude médicale des ex-voto des sources de la Seine*, R.A.E., 1958, pp. 329-337.
- BERVE-GRUBEN 1962 = H. BERVE-G. GRUBEN, *I templi greci*, trad. it., Firenze 1962.
- BODEI GIGLIONI 1977 = G. BODEI GIGLIONI, *Pecunia fanatica. L'incidenza economica dei templi laziali*, «Rivista Storica Italiana», 1977, pp. 33-76.
- BOUDON 1994 = V. BOUDON, *Le rôle de l'eau dans les prescriptions médicales d'Asclepios chez Galien et Aelius Aristide*, in GINOUVES, GUIMIER-SORBETS, JOUANNA, VILLARD 1994, pp. 157 sgg.
- BOURDY 1992 = F. BOURDY, *Du bon usage des bains d'après Oribase*, in R. CHEVALLIER 1992, pp. 31-38.
- BURKERT 1984 = W. BURKERT, *I Greci. Storia delle religioni*, trad. it. Milano 1984.
- CHEVALLIER 1992 = R. CHEVALLIER 1992 (a cura di), *Les eaux thermales et les cultes des eaux*, Tours 1992.
- COMELLA 1981-82 = A. COMELLA, *Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca medio e tardo repubblicana*, «MEFRA», 93, 1981-82, pp. 717-803.
- DEGRASSI 1986 = D. DEGRASSI, *Il culto di Esculapio in Italia Centrale durante il periodo repubblicano*, in AA.VV., *Fregellae 2. Il santuario di Esculapio*, Roma 1986, pp. 145-152.
- FENELLI 1975 = M. FENELLI, *Contributo per lo studio del votivo anatomico: i votivi anatomici di Lavinio*, «AC», 1975, pp. 232 sgg.
- FREEDBERG 1993 = D. FREEDBERG, *Il potere delle immagini*, trad. it., Torino 1993.
- GINOUVES, GUIMIER-SORBETS, JOUANNA, VILLARD 1994 = R. GINOUVES, A.M. GUIMIER-SORBETS, J. JOUANNA, L. VILLARD 1994, *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, «BCH» Suppl., XXVIII (1994).
- GUARDUCCI 1934 = M. GUARDUCCI, *I "miracoli" di Asclepio a Lebena*, «Historia», 1934, pp. 410-428.
- GUARDUCCI 1971 = M. GUARDUCCI, *L'isola Tiberina e la sua tradizione ospitaliera*, «RendLinc», 26 (1971), pp. 267-281.
- GHINATTI 1981-82 = F. GHINATTI, *Manifestazioni votive, iscrizioni e vita economica nei santuari della Magna Grecia*, «Studia Patavina», 1981-82, II, pp. 241-322.
- JOUANNA 1994 = J. JOUANNA, *L'eau, la santé et la maladie dans le traité hippocratique des Aëres, eaux, lieux*, in GINOUVES, GUIMIER-SORBETS, JOUANNA, VILLARD 1994, pp. 25-40.
- KERENYI 1992 = K. KERENYI, *Dioniso*, trad. it., Milano 1992.
- KRIS-KURTZ 1979 = E. KRIS, O. KURTZ, *Legend, myth and magic in the image of the artist. A historical experiment*, N. Haven-London 1979.
- MALASPINA 1994 = E. MALASPINA, *Tipologia dell'inameno nella letteratura latina. Locus horridus, paesaggio eroico, paesaggio dionisiaco: una proposta di risistemazione*, «AUFIDUS», XXIII (1994), pp. 7-22.
- MARTIN 1974 = R. MARTIN, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, 2ª ed., Paris 1974.
- MAXIA 1981 = M. MAXIA, in AA.VV., *Enea nel Lazio. Archeologia e mito*, Roma 1981, pp. 31-32.
- MOITRIEUX 1992 = G. MOITRIEUX, *Hercule et le cult des sources en Lorraine*, in CHEVALLIER 1992, pp. 67-76.
- MORIZOT 1994 = Y. MORIZOT, *Artémis, l'eau et la vie humaine*, in GINOUVES, GUIMIER-SORBETS, JOUANNA,

- VILLARD 1994, pp. 201-216.
- NAFISSI 1995 = M. NAFISSI, in E. LIPPOLIS, S. GARRAFFO, M. NAFISSI, *Taranto. Culti greci in Occidente*, I, Taranto 1995.
- NILSSON 1957 = M.P. NILSSON, *The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman age*, Lund 1957.
- PENSABENE ET ALII 1980 = P. PENSABENE, M.A. RIZZO, M. ROGHI, E. TALAMO, *Terracotte votive dal Tevere*, Roma 1980.
- PIRENNE DEL FORGE 1994 = V. PIRENNE DEL FORGE, *La loutrophorie et la "prêtresse-loutrophore" de Sicyone*, in R. GINOUVES, A.M. GUIMIER-SORBETS, J. JOUANNA, L. VILLARD 1994, pp. 147-155.
- POTTER 1985 = T.W. POTTER, *A republican healing sanctuary at Ponte di Nona near Rome and the classical tradition of votive medicine*, «JBAA», 1985, pp. 23-47.
- PROSDOCIMI 1989 = A.L. PROSDOCIMI, *Le religioni degli italici*, in AA.VV., *Italia Omnium terrarum parens*, Milano 1989, pp. 515-537.
- PUCCI 1993 = G. PUCCI, *Passato prossimo. La scienza dell'antichità alle origini della cultura moderna*, Firenze 1993.
- PUGLIESE CARRATELLI 1990 = G. PUGLIESE CARRATELLI, *La scuola medica di Parmenide a Velia*, in *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei greci di Occidente*, Bologna 1990, pp. 269-280.
- RAININI 1976 = A. BOTTINI, S. ISNENGI COLAZZO, I. RAININI, *Valle d'Ansanto. Rocca S. Felice (Avellino). Il deposito votivo del santuario di Mefite*, «NSc», 1976, pp. 385-524.
- RIZZELLO 1980 = M. RIZZELLO, *I santuari della Media Valle del Liri. IV-I sec. a.C.*, Sora 1980.
- SANMARTI-GREGO 1993 = E. SANMARTI-GREGO, *Ampurias*, «Historia», 16, Barcelona 1993.
- TAGLÉ 1991 = M.R. TAGLÉ, *Un culto della fecondità a Paestum fra religione e magia*, «Conversazioni. Cultura ed informazione», 4, 1991, pp. 59-68.

## NOTE

- <sup>1</sup> In origine, i votivi dovevano essere deposti in favisce scavate lungo le sponde del fiume, PENSABENE ET ALII, 1980, pp. 5 sgg., anche per la bibliografia precedente.
- <sup>2</sup> Omero, nell'Iliade, chiama Apollo *Peone*, medico degli dei, KERENYI 1963, p. 134.
- <sup>3</sup> Il collegamento tra i due personaggi è leggibile, ad esempio, nella statuetta in bronzo del British Museum (LIMC, *Cheiron*, III, 1, n. 101, p. 246, 2, p. 196) in cui Chirone, seduto al centro, ha ai lati due personaggi di dimensioni inferiori, rispettivamente Heracle a destra e, alla sinistra, Asclepio, nella solita iconografia con bastone e serpente.
- <sup>4</sup> Giustamente è stato rilevato come la testimonianza dell'offerta di primizie fatta a Chirone dagli abitanti della penisola di Magnesia sottolinei il collegamento del centauro con il mondo vegetale, ARDOVINO 1986, pag. 19. In una miniatura di Vienna, da un originale del VI sec. d.C. (LIMC, *Cheiron*, III, 1, n. 105, p. 246, 2, p. 197) Chirone tende con la mano un'erba curativa a un medico.
- <sup>5</sup> Chi era toccato dal fulmine veniva segnato dal dio, diventava cioè un "iniziato". La doppia valenza del fulmine – punizione divina e nello stesso tempo forma di sacralizzazione – comportava una consacrazione del defunto, che veniva ad essere eroizzato, NAFISSI 1995, pp. 211 sgg.
- <sup>6</sup> Sia a Pergamo che ad Argo, ad Atene e a Epidauro il santuario di Asclepio si sviluppò intorno ad un punto d'acqua (pozzo, cisterna, fontana), BOUDON 1994; G. ARGOU 1994.
- <sup>7</sup> La straordinaria ripetitività delle immagini cultuali di Asclepio è stata collegata al momento relativamente tardo della nascita del tipo, quando la plastica religiosa aveva meno fortuna, LIMC, *Asklepios*, II, 1, pp. 863 sgg., 2, pp. 631 sgg.
- <sup>8</sup> PUGLIESE CARRATELLI 1990. Anche di Parmenide possediamo varie raffigurazioni, tra cui una testa-ritrat-



to nel museo di Elea, che lo presenta secondo lo schema idealizzato di personaggio barbato-filosofo di una certa età.

<sup>9</sup> È al Museo Nazionale di Atene (n. 1393); LIMC, *Asklepios*, II, 1, n. 41, p. 871.

<sup>10</sup> DEGRASSI 1986, anche per una partecipazione delle colonie della Magna Grecia, e di Taranto in particolare, nella diffusione del culto nel mondo romano.

<sup>11</sup> GUARDUCCI 1971; DEGRASSI 1986.

<sup>12</sup> Non tutte le classi romane dovettero accettare con facilità l'introduzione della scienza medica greca, ed Esculapio rimase a lungo il dio dei poveri, GUARDUCCI 1971, pp. 273 sgg. Cfr. anche PENSABENE ET ALII 1980, p. 28. Per la diffusione del culto nel Lazio, importante è la documentazione offerta da Fregellae, dove il santuario del dio si sostituì, nel II sec. a.C., ad un precedente culto indigeno di tipo salutare e connesso con le acque, DEGRASSI 1986, pp. 151-152.

<sup>13</sup> Il trattato si indirizza ai medici itineranti che, arrivando in un nuovo sito, dovevano conoscere, per utilizzarle al meglio, le caratteristiche delle acque locali, ritenute molto importanti per la salute, JOUANNA 1994. Tra gli altri precetti, Ippocrate arriva a suggerire la scelta più idonea per le fondazioni di nuove città: se esposte a Est, garantirebbero maggiore benessere fisico ai singoli, e quindi una migliore condizione di vita di tutti, MARTIN 1974, pp. 17 sgg.

<sup>14</sup> Per la vita di Galeno e la sua collocazione nell'ambito della grande scuola medica, *supra*, nota 8, pp. 272 sgg.

<sup>15</sup> Si tratta, per Creta, di un santuario che, nonostante la semplicità e la dimensione ridotta, ha elementi in comune con il più famoso *Asclepieion* di Epidauro, GUARDUCCI 1934.

<sup>16</sup> Fichi, lattughe, spezie (pepe infuso nel vino), allora pestato, foglie di castagno erano tra gli ingredienti principali con cui venivano preparate le misture, che dovevano essere bollite e potevano essere utilizzate come unguenti, oppure mangiate, GUARDUCCI 1934, pp. 422 sgg.

<sup>17</sup> BERVE-GRUBEN 1962, pp. 57 sgg.

<sup>18</sup> La purificazione serviva anzitutto a separare il mondo profano dalla zona sacra. Con il bagno, e quindi la pulizia, cui seguiva il vestire nuovi abiti, ci si predispondeva a cerimonie che segnavano una "consacrazione individuale", come i riti iniziatici o le cerimonie prenuziali, che potevano prevedere aspersioni di acqua intesa come elemento propiziatorio di nuova vita, per i suoi effetti fecondanti, PIRENNE DEL FORGE 1994, pp. 147-155. Abluzioni potevano anche essere praticate come purificazioni dopo malattie ed epidemie, ad esempio, dopo la pestilenza descritta nel libro I dell'Iliade, i Greci si purificarono lavandosi e gettando poi in mare l'acqua sporca.

<sup>19</sup> R. GINOUVES, A.M. GUIMIER-SORBETS, J. JOUANNA, L. VILLARD 1994 *passim*, e *Synthèse*, pp. 360 sgg.

<sup>20</sup> BERNARD-VASSAL 1958, p. 336; F. BOURDY 1992.

<sup>21</sup> Lo Studioso latino non fa altro che registrare quanto gli utilizzatori del suo tempo praticavano con risultati più o meno lusinghieri. È interessante ricordare come già dai tempi dei greci, l'immaginario collettivo avesse messo in relazione la venerazione (o il timore) di Artemide con le sorgenti o le acque termali. Mediante purificazione con acqua, ad esempio, la dea esercitava la sua azione protettiva sulle puerpere, PROSDOCIMI 1989, p. 531. L'acqua di sorgente, sempre con la sovrintendenza di Artemide, serviva anche a purificare i malati di mente, MORIZOT 1994; cfr. anche BURKERT 1984, pp. 115 sgg.

<sup>22</sup> Ricordo scolastico è quello del conte di Cavour e di Napoleone III, che si incontrarono ai Bagni di Plombières: anche qui, autorizzati dal fatto che la cosa è stata archeologicamente dimostrata per altre località francesi (CHEVALLIER 1992, *passim*, anche per l'elenco delle località e la bibliografia), è suggestivo immaginare una continuità di uso di acque a fine terapeutico che potrebbe risalire al mondo antico.

<sup>23</sup> MALASPINA 1994, *passim*.

<sup>24</sup> Vale la pena ricordare che Platone racconta (Fedro) come Socrate, passeggiando lungo le rive dell'Ilisso, all'ombra degli alberi, fosse stato colpito dalla suggestione creata da un luogo sacro, connotato anche dalla presenza di statuette votive.

<sup>25</sup> Per il mondo greco, GHINATTI 1981-82. Una situazione analoga, esaminata attraverso esempi romani,

mostra come tra le attività economiche legate ai santuari, e quindi fonte di ricchezze, si dovesse anche comprendere la vendita delle terrecotte figurate che potevano essere prodotte in laboratori del santuario stesso, BODEI GIGLIONI 1977, pp. 45 sgg. Su aspetti economici dei santuari greci, cfr. T. Linders, B. Alroth (eds.), *Economics of cult in the ancient greek world*, «Boreas» 21, 1992.

<sup>26</sup> MOITRIEUX 1992. In vari santuari di Eracle si trovano votivi anatomici, a prova della sua reputazione di guaritore, ad esempio, in un deposito votivo (IV-II sec.a.C.) del tempio di Cori sono stati rinvenuti mammelle e uteri in terracotta, MAXIA 1981.

<sup>27</sup> DEGRASSI 1986, p. 150.

<sup>28</sup> Esempio in tal senso è la situazione dell'antica Lucania, dove l'esistenza di molte aree sacre è spesso ricostruibile esclusivamente, o meglio, sulla base del rinvenimento di grossi lotti di ex-voto, piuttosto che di resti architettonici. Cfr., ad esempio, il santuario di recente individuato appunto in Basilicata, a Chiaromonte, nella valle del Sinni, dove, a fronte di limitati resti architettonici, sono invece i numerosi materiali votivi (ceramica, coroplastica, bronzi ecc.), che provano l'importanza e la complessità del culto qui professato, BARRA BAGNASCO 1996.

<sup>29</sup> Ad esempio un frammento di tavoletta con le ninfe e Acheloo, legata al culto delle acque e fabbricata a Locri Epizefiri, è stata rinvenuta nel famoso santuario salufico della Mefite, ricco di acque solforose, in Valle d'Ansanto, vicino ad Avellino, dunque a circa 500 km dal luogo di produzione! RAININI 1976, p. 450.

<sup>30</sup> Cfr., ad esempio, il santuario extraurbano recentemente esplorato ad Ampurias, SANMARTI-GREGO 1993, p. 12. Per la diffusione in Italia, FENELLI 1975; COMELLA 1981.

<sup>31</sup> Ad alcuni santuari venivano attribuite generiche caratteristiche iatriche, mentre altri venivano ritenuti adatti alla cura di determinate malattie. Ad esempio, il Santuario di Ponte di Nona, ad Est di Roma, di epoca repubblicana, doveva avere, accanto a proprietà più generiche, una specializzazione nella cura di piedi e mani, a giudicare dall'alta percentuale di fittili con questo soggetto, POTTER 1985.

<sup>32</sup> Il dono di un occhio di terracotta, o di altro materiale, poteva avere un significato diverso, a carattere apotropaico, contro il malocchio: in sostanza, ci si portava dietro l'occhio buono, contro quello cattivo, TAGLÉ 1991, p. 66.

<sup>33</sup> FENELLI 1975, per significato connesso con la protezione della nascita e della guarigione; PENSABENE 1980, pp. 26 sgg.; COMELLA 1981.

<sup>34</sup> PENSABENE ET ALII 1980, p. 29, anche per la bibliografia.

<sup>35</sup> TAGLÉ 1991, p. 66.

<sup>36</sup> Analizzando le terrecotte votive è sintomatica la rilevante presenza di fittili legati a concetti di fertilità – dalle statuette di divinità seduta, simbolo onnicomprensivo di grande madre, a quelle di *kourotrophos* – o connesse alla protezione del parto, quali ad esempio le statuette di Artemide rinvenute nelle case, dove era richiesto alla dea aiuto in occasione della nascita.

<sup>37</sup> TAGLÉ 1991, p. 61.

<sup>38</sup> Un'idea sulla sistemazione originaria dei votivi anatomici – in parte appesi, in parte poggiati a mensola – è data dalla presentazione fatta nel Museo di Corinto degli esemplari rinvenuti nell'Asklepieion, PENSABENE ET ALII 1980, tav. 121, 2.

<sup>39</sup> KRIS-KURTZ 1979, p. 76.

<sup>40</sup> FREEDBERG 1993, pp. 211 sgg.

<sup>41</sup> Cfr., ad esempio, PENSABENE 1980, p. 25; RIZZELLO 1980, pp. 192 sgg.; CIAGHI 1993, pp. 175 sgg.

<sup>42</sup> BERNARD-VASSAL 1958, p. 337.

<sup>43</sup> PUCCI 1993, p. 165.

<sup>44</sup> NILSSON 1957, pp. 21 sgg.; KERENYI 1992, pp. 62 sgg.

<sup>45</sup> TAGLÉ 1991, p. 62.