

SEZIONE IX. SALUTE E MALATTIA

4. SALUTE E STATI PATOLOGICI (Roma)

4.1 La buona salute, la nascita e il vigore fisico

I Romani consideravano *sanus*, cioè in buona salute, chiunque potesse vantare una condizione psico-fisica di ordine ed equilibrio, non fosse obbligato a seguire nessun regime specifico o regola di vita, e soprattutto non avesse bisogno di medici (Celso, *De medicina*, 1, 1). Ma un simile stato di salute, a Roma antica, è estremamente raro. Nell'esperienza quotidiana, infatti, la *sanitas* è una condizione precaria, continuamente esposta a mutamenti e in genere provvisoria: «la buona salute (*bona valetudo*) è temporanea» sostiene Seneca (*Epistulae ad Lucilium*, 72, 6) «anche se il medico la restituisce, non può assicurarla». In linea con questa affermazione, per i Romani esistono due tipi di *homines sani*: il *firmus*, che gode di una salute di ferro e di 'sana e robusta costituzione', ma che rappresenta per lo più un canone, un modello ideale, e l'*imbecillus*, l'uomo cagionevole o esposto ai malanni, molto più comune del primo: un soggetto sostanzialmente sano ma pur sempre a rischio (Celso, *De medicina*, 1, 2).

A tutela della buona salute, i Romani veneravano la dea *Salus*, che godeva di un culto pubblico. Il suo ruolo era quello di preservare l'incolumità dell'individuo, di mantenerlo 'sano e salvo' (Plauto, *Captivi*, 529). Un compito simile era svolto anche da *Valetudo*, la dea che regola e protegge le condizioni fisiche, lo stato di salute. Era compito di *Strenia* (Agostino, *De civitate Dei*, 4, 16), invece, conferire agilità ed energia (*strenuitas*): questa dea era infatti preposta al mantenimento del vigore fisico, che, nella cultura romana, è uno degli elementi determinanti della buona salute.

Il giorno in cui Marte si unì alla vestale Silvia, quest'ultima fece uno strano sogno. Si trovava vicino al fuoco sacro, quando la benda di lana le scivolò dai capelli e cadde ai piedi delle fiamme. Da quel punto, mirabile a vedersi, sorsero all'unisono due palme. Ma una delle due era più grande dell'altra: con le sue fronde ricopriva tutta la terra e con la sua sommità arrivava fino alle stelle. Passarono i mesi e, trascorso il suo tempo, Silvia partorì due gemelli straordinari per stazza e bellezza. Per questo motivo, re Amulio ne ebbe timore (Plutarco, *Romulus*, 3, 4-5). Ordinò quindi ai suoi servi di gettarli nel fiume. "Come si somigliano!" esclamano quelli. "E come sono belli tutti e due (*formosus uterque*)! Ma questo qui" e indicano Romolo "ha più vigore. Se la stirpe si evince dal volto e l'immagine non inganna, di certo un qualche dio è autore della loro nascita". Così, con grande commozione, i servi riposero i due gemelli dentro a una cesta e li abbandonarono alla corrente del fiume (Ovidio, *Fasti*, 3, 10-34; 2, 383-406).

La descrizione di Romolo e Remo fornita dal racconto è utile per individuare i tratti peculiari attraverso i quali i Romani rappresentano forme straordinarie di vigore e buona salute.

Fin dalla nascita i due gemelli si dimostrano eccezionali, robusti e sviluppati più dell'ordinario. Inoltre, sono entrambi *formosi*: non solo "belli", ma anche "ben formati". Nella cultura romana, la taglia e la bellezza di un neonato non sono elementi puramente esteriori, ma i segni della sua buona salute, la garanzia che il piccolo sopravvivrà all'infanzia, mantenendosi sano e forte (-> *Infanzia*). È

per questa ragione che Amulio è preoccupato alla vista della straordinaria robustezza dei bambini, che eccelle rispetto alla norma. Essi non solo hanno per nascita diritto a rivendicare il regno, ma sembrano anche dotati di un incredibile vigore fisico, che li rende temibili.

Nel linguaggio simbolico del sogno di Rea Silvia, lo sviluppo fisico dei gemelli è rappresentato attraverso l'analogia con la crescita delle palme, emblemi di vittoria e regalità. Una di esse, però, è maggiore dell'altra. Tale preminenza, che profetizza la futura supremazia di Romolo su Remo, sembra essere già preannunciata dalla costituzione dei due neonati. Romolo ha più vigore di Remo, è il più robusto dei due. La vigoria fuori dal comune dei bambini è anche un indizio inequivocabile della loro stirpe. I servi di Amulio, infatti, osservandoli, si rendono subito conto che si tratta dei figli di un dio. Il racconto evidenzia così la stretta relazione vigente tra buona salute e aspetto esteriore del corpo e tra una forma prodigiosa di prestanza fisica e la nobiltà della stirpe, anzi, la sua origine divina.

Quando il pastore Aristeo, perdute le sue api a causa di un misterioso morbo, invocò la madre Cirene, quest'ultima lo accolse nella sua reggia, nelle profondità del fiume, e gli disse che, se voleva sapere quale fosse la causa della loro improvvisa morte, avrebbe dovuto interrogare l'indovino Proteo. "Ma bada" lo avvisò "costui è un maestro di inganni, in grado di trasformarsi in ogni cosa. Dovrai catturarlo. Se non userai la forza, non avrai alcun responso". Dunque, poiché una simile impresa necessitava di una vigorosa energia (*duram vim*), la dea gli unse tutto il corpo con un unguento di ambrosia, conferendo alle sue membra un vigore adatto allo scopo (*vigor habilis*). E fu così che Aristeo ebbe la meglio su Proteo (Virgilio, *Georgica*, 4, 317-459).

Nel racconto, la *dura vis* che Cirene risveglia nel figlio è una combinazione di forza e resistenza fisica. Essere *durus*, infatti, significa avere un fisico saldo, resistente. Ma non è solo di questo che Aristeo ha bisogno. Per avere la meglio su Proteo, Cirene gli procura un unguento in grado di infondergli *vigor habilis*, un vigore attivo e pronto all'uso. Robustezza e buona salute, pertanto, nella rappresentazione romana, non sono fini a se stesse, ma funzionali a svolgere con successo determinate attività. Lo spiega bene Remulo, il cognato di Turno:

Era già la seconda volta che gli Italici tenevano sotto scacco i Troiani, costretti in un vallo, e Remulo li irrideva: "Non provate vergogna, Frigi presi due volte? Noi non siamo gli Atridi, ma una progenie resistente per stirpe (*durum a stirpe genus*). Appena nati, portiamo i nostri figli al fiume e li tempriamo (*duramus*) col gelo delle onde. I bambini si dedicano alla caccia e battono le selve. Domare i cavalli e scagliare frecce con l'arco è un gioco per loro. I giovani sono abituati agli stenti e sopportano la fatica del lavoro (*patiens operum*), rastrellano la terra o abbattano fortezze in guerra. Ad ogni età, maneggiamo il ferro e mietiamo prede. Neppure la tarda vecchiaia indebolisce le forze del nostro animo o muta il nostro vigore. Tornatevene dunque da dove venite, e lasciate le armi ai veri uomini". Ascanio non riuscì a sopportare tanta arroganza. Incoccò una freccia. La votò a Giove. La scoccò. Il dardo fischiò nell'aria: un colpo secco. Raggiunse il bersaglio trapassando la testa di Remulo da parte a parte. "Ecco a te, Rutulo, la risposta dei Frigi presi due volte" (Virgilio, *Aeneis*, 9, 602-637).

Remulo vanta di appartenere a un *durum genus*, una discendenza robusta per natura. Nel racconto, infatti, la gagliardia degli Italici li caratterizza fin dalla nascita, è una marca della loro stirpe. Essi però non trascurano di coltivarla attraverso una serie di pratiche, come quella volta a irrobustire

(*durare*) il bambino appena nato, immergendolo nelle acque gelide di un fiume. I ragazzi sono poi fortificati da una serie di attività, come la caccia e il tiro con l'arco, mentre, per tenere in forma la gioventù italica e per renderla *patiens*, capace cioè di sopportare ogni fatica, bastano i lavori agricoli e la guerra. Temprati da questo severo stile di vita, il *vigor* rimane inalterato a ogni età, perfino negli anziani, descritti da Remulo come immuni al naturale indebolimento fisico della vecchiaia e alle lunghe malattie che le pertengono (Celso, *De medicina*, 2, 1, 5). L'invecchiamento del corpo appare infatti come un affievolirsi delle forze causato del graduale raffreddamento del sangue (Virgilio, *Aeneis*, 5, 394), Per i Romani, del resto, è il sangue che dà vigore alle membra (Macrobio, *Saturnalia*, 7, 12, 4) ed è grazie alla sua integrità che i corpi mantengono inalterati energia (*vires*) e bell'aspetto (*speciem*), purché educati a un costante esercizio (Quintiliano *Institutio oratoria*, 8, 19).

Il vigore degli Italici, inoltre, come quello di Aristeo, è *habilis*, utile a svolgere una serie di attività pratiche indispensabili alla vita comunitaria. La vigoria fisica dell'individuo, infatti, non è solo una questione privata: se i cittadini sono prestanti e in buona salute, lo è anche l'intera *civitas*. Nel racconto, infine, a un fisico sano e vigoroso corrisponde la piena energia dell'animo. Questa idea trova conferma nella storia di Giunio Bruto.

Dopo aver scacciato Tarquinio, Giunio Bruto offrì un sacrificio alla dea Carna per sciogliere un voto. Infatti, questa dea sovrintende agli organi vitali degli esseri umani (*vitalibus humanis*). È a lei che si chiede di mantenere in salute (*salva conservet*) il fegato, il cuore, e i *viscera* che si trovano all'interno. Bruto si era dimostrato idoneo a modificare la forma di governo grazie al suo cuore e alla capacità di dissimularne il valore fingendosi sciocco (*brutus*). Per questo motivo, in onore di Carna, fece erigere un tempio. Alla dea si offrono farinata di fave e lardo, poiché soprattutto con questi cibi si rinvigoriscono le forze del corpo (Macrobio, *Saturnalia*, 1, 12, 31-32).

Carna è la dea Romana che mantiene intatti (*salva*) gli organi vitali (*vitalia*) e in generale i *viscera* che si trovano all'interno del corpo, come il cuore e il fegato. Per *viscera*, a Roma, si intendono non solo gli intestini, ma tutto ciò che di 'carnoso' si trova sotto la cute, come le interiora, che sono fatte per l'appunto di carne (Servio, *Commentarius in Aeneidem*, 1, 211). Nel racconto, Macrobio attesta la natura dei tipici doni offerti alla dea: fave e lardo, cui Ovidio (*Fasti*, 6, 170 e 180) aggiunge il farro, alimenti in grado di rifocillare il corpo, restaurandone le forze e irrobustendolo. I Romani votavano questi cibi alla dea, perché, secondo quanto riporta Ovidio (*Fasti*, 6, 181-182), «si dice che i *viscera* di chi mangi questi alimenti all'inizio di giugno non possano essere danneggiati».

Ma Bruto onora Carna non perché abbia conservato sano il suo cuore sul piano fisico, ma perché, in quanto dea dei *vitalia*, è lei che ha reso quel cuore adeguato al compito di restaurazione della cosa pubblica, permettendo al giovane di dissimulare la sua intelligenza. Carna, dunque, non sovrintende solo agli organi interni, ma anche alle risorse interiori cui essi simbolicamente rimandano. Pertanto, il racconto mette in luce la stretta corrispondenza tra la salute del corpo e quella dell'animo. Al riguardo, secondo quanto tramanda Petronio (*Satyricon* 88, 6), *Bona Mens*, la dea della buona salute

mentale (Agostino *De civitate Dei*, 4, 21), condivideva un santuario con *Valetudo*, a indicarne la complementarità. Nella rappresentazione romana, infatti, la salute fisica è impensabile senza un pari equilibrio interiore, una condizione di ordine e misura delle facoltà intellettive ed emotive: «se vuoi chiedere qualcosa agli dèi» afferma Giovenale (*Satura* 10, 354-362) «dovresti pregarli di darti una *mens sana in corpore sano*. Chiedi un animo saldo, che non tema la morte, che sopporti le fatiche, che non sappia arrabbiarsi e che non desideri nulla».

A Roma, oltre a *Valetudo*, *Salus*, *Strenia* e *Carna*, esistono molte altre divinità della buona salute cui raccomandarsi: una folta schiera di dèi minori (i cosiddetti ‘dèi minuti’), che tutelano la salute degli individui, specie dei bambini, in momenti critici della loro esistenza. Gli autori cristiani se ne fanno beffe, convinti che dietro a questa «folla di divinità per così dire plebee» si celi un unico dio, Giove, chiamato in molti modi diversi:

È lui la dea *Mena*, che provoca il flusso alle donne; è lui *Diespater* che conduce il parto al giorno prefissato (*ad diem*); è *Lucina*, quando è invocata dalle partorienti; è *Vaticanus* quando apre la bocca del bambino nel vagito; è *Cunina*, quando veglia sulle culle (*cunas*); quando sprema il seno per nutrire il bambino è detto *Rumina*, poiché gli antichi chiamano *ruma* la mammella; sotto il nome della dea *Potina* gli somministra la bevanda (*potione*), e gli fornisce il cibo nei panni della dea *Educa* (Agostino, *De civitate Dei*, 4, 11). La *superstitio Romana* ha inoltre inventato *Alemona* per il nutrimento del feto nell’utero, e *Fluvionia*, che trattiene il flusso della madre per nutrire il bambino; e ancora *Nona* e *Decima*, che prendono il nome dai mesi più critici per la gestante; *Partula*, che regola il parto e che altri chiamano *Parca*, cambiando solo una lettera (Gellio, *Noctes Atticae*, 3, 16); *Ossipago*, che fa crescere e rende solide le ossa del bambino (Arnobio, *Adversus nationes*, 4, 7-8); *Statina* che lo mette in piedi, *Adeona* e *Abeona* che ne governano i primi passi quando va e viene dalle braccia della madre; ma ancor prima *Vitumnus* e *Sentinus*, tramite i quali il neonato prende vita e ha le prime sensazioni fisiche (Tertulliano, *De anima*, 37, 1 e *Ad nationes*, 2, 11, 2-4).

Quella che i Padri della Chiesa liquidano come mera *superstitio* ha in realtà una radice culturale: la maggior parte di queste divinità minori presiede momenti delicatissimi della vita umana, dal concepimento alla nascita, passando attraverso il parto. Essi si occupano di attivare il flusso femminile che rende fertile la donna, di formare il feto nutrendolo prima e dopo la nascita, di animarlo, di custodire l’infante nella culla durante i primi mesi, quelli più a rischio, e di dare impulso alle sue facoltà, dal linguaggio alle capacità motorie. Si tratta di transizioni talmente critiche da necessitare del favore di un dio, che vi sovrintenda in garanzia della salute del piccolo e della madre. Nascita e infanzia sono infatti i momenti in cui il bambino è più fragile. Così come lo è la donna che lo partorisce, la quale, nel computo romano, affronta dai nove ai dieci mesi di gestazione. Ma se questi dèi, come dice Agostino (*De civitate Dei*, 7, 2), sono *obscurissimi*, scarsamente attestati nelle fonti romane, ciò non vale per Lucina.

È detta Lucina la dea che accoglie i voti delle partorienti, perché ha dato la luce agli esseri umani. Secondo un’altra versione, si chiama così dal nome di un bosco sacro (*lucus*) nel quale un giorno si recarono le spose sabine dei Romani, perché a quel tempo, per una sorte crudele, rendevano assai di rado i pegni del loro grembo (*uteri pignora*). Infatti, nascevano pochi bambini. Giunte nel bosco ai piedi dell’Esquilino, sacro a Giunone, si prostrarono a terra e supplicano la dea di renderle gravide. Il bosco trema e una voce emerge dalle selve: “Che un sacro caprone penetri le madri italiche”. Per decifrare quelle parole si affidano a un augure

etrusco: questi sacrifica un caprone e percuote le Sabine con le strisce ricavate dalla sua pelle. Così, per grazia di Lucina, dopo dieci cicli di luna, le spose divennero madri e i mariti padri (Ovidio, *Fasti*, 2, 429-450 e 3, 255-256).

Nel racconto, la figura di *Lucina* oscilla tra quella di una divinità autonoma e un epiteto di Giunone. È a quest'ultima che le spose romane si rivolgono per ottenere la tanto sospirata gravidanza in un momento di generale infertilità. Per le donne romane, infatti, la buona salute è principalmente legata alla fecondità e alla capacità di portare a termine la gestazione, dando alla luce figli sani. I figli che le Sabine del racconto impetrano sono descritti come *uteri pignora*, pegni di amore e fedeltà che il loro grembo, se sano e fertile, sarà in grado di 'rendere' ai mariti. La nascita di figli è dunque rappresentata come una vera e propria restituzione ai padri del loro seme, accolto e nutrito nell'utero femminile. Un simile processo necessita dell'aiuto di una potenza divina, che conceda fertilità alla donna e alla quale le partorienti si rivolgano perché il parto non abbia complicazioni e il bambino venga alla luce sano e salvo. Tutto questo, a Roma, è una *gratia* di Lucina, il frutto del suo favore e del suo intervento benevolo. Ma che cosa accade se la dea è ostile?

Il parto di Alcmena era ormai imminente e tanto grande era il peso che la donna portava in seno, da non lasciare alcun dubbio sul fatto che Giove ne fosse il responsabile. Tormentata dalle doglie, Alcmena urlò di dolore per sette lunghe notti, invocando i *Nixi*, gli dèi del travaglio, e *Lucina*, la dea che sovrintende alle partorienti e ha potere sul grembo. Costei, però, si accordò con Giunone, che era gelosa della mortale e voleva vendicarsi. Così, Lucina si mise a sedere fuori dalla porta, su un altare, e, accavallato il ginocchio destro su quello sinistro, intrecciò le dita tra loro a pettine e bloccò il parto; sussurrò anche degli incantesimi che trattennero il travaglio già avviato. Allora Galanthis, un'ancella di Alcmena, vedendo la padrona preda di quelle immani sofferenze, capì che doveva esserci lo zampino di Giunone. Ne ebbe la prova quando notò Lucina seduta sull'altare con le dita intrecciate sopra le ginocchia. "Chiunque tu sia, congratulati con la padrona," esclamò "Alcmena di Argo ha partorito". Sbigottita, la dea saltò in piedi e sciolse le mani che teneva intrecciate. Così, rimossi quei nodi (*vinclis ... remissis*), Alcmena riuscì a partorire (Ovidio, *Metamorphoses*, 9, 280-323).

In questo racconto, Giunone e *Lucina* sono due divinità ben distinte. Se la prima è la dea delle spose e della maternità, a vegliare sulla buona salute delle partorienti è la seconda, che, nella rappresentazione romana, ha potere sull'utero. Anche qui, come nel racconto di Rea Silvia, dalla mole del bambino (o meglio dal suo peso) è subito chiaro che il padre del nascituro sia un dio.

Come il racconto mette in luce, un parto lungo e doloroso è pensato come l'esito dell'azione contraria di Lucina, che trattiene il bambino e pone un freno al travaglio, impedendo alla partorienti di sgravarsi del peso che porta in grembo. A tal fine, nel racconto la dea intreccia le dita delle mani a pettine e accavalla le ginocchia. La chiusura fisica rappresentata da questi gesti, nella cultura romana, è considerata un maleficio, in grado di provocare per analogia una medesima chiusura o un impedimento (Plinio, *Naturalis historia*, 28, 59). Servio (*Commentarius ad Aeneidem*, 4, 518) afferma che «al culto di Giunone Lucina non è lecito accedere se non dopo aver sciolto ogni nodo» e Ovidio (*Fasti* 3, 257-258) consiglia alle donne incinte di pregare la dea con i capelli sciolti (*resoluto crine*), perché Lucina sciogla il loro parto senza difficoltà. Anche intrecciare mani, braccia

o gambe rientra nella categoria dei nodi: nel racconto, infatti, i gesti di Lucina sono espressamente chiamati così (*vinclis*). Solo una volta sciolti i nodi della dea, anche l'utero si schiude alla nascita del bambino.

Le categorie culturali che emergono dai racconti esaminati mettono in risalto come a Roma il possesso e il mantenimento della buona salute sia un fatto così delicato da essere, in ogni suo aspetto, sotto la custodia di una molteplicità di potenze divine. Quella degli uomini è rappresentata in modo diverso da quella delle donne. Se per i primi essere sani significa essere vigorosi e resistenti, pronti a sopportare ogni *labor*, per le seconde la buona salute consiste principalmente nella capacità di partorire con successo e di sopravvivere al travaglio. In ambo i casi, essa è uno *status* funzionale allo svolgimento di specifiche attività, indispensabile per adempiere al proprio ruolo sociale e, in generale, per salvaguardare la vita e la salute comunitaria.

Nota bibliografica:

Bettini [1998], 51 – 55, 107 – 131 (per il racconto del parto di Alcmena e sulla categoria dei nodi a Roma); Perfigli [2004], 35 – 93, 119 – 126; Pettazzoni [1940]; Prosperi [1998], 23 – 35; Romano E. [1992], 115 – 152 (sull'ideologia romana della buona salute).

Bettini M. [1998], *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Einaudi, Torino.

Perfigli M. [2004], *Indigitamenta. Divinità funzionali e Funzionalità divina nella Religione Romana*, Pisa, Edizioni ETS.

Pettazzoni R. [1940], *Carna*, "Studi Etruschi", 14, 163 – 172.

Prosperi Valenti G. [1998], *Valetudo: origine e aspetti del culto nel mondo romano*, Roma, Studi pubblicati dall'Istituto Italiano per la Storia Antica.

Romano E. [1992], *Medici e filosofi: Letteratura medica e società altoimperiale*, Palermo, Edizioni Grifo.

4.2 Lo stato patologico

4.2.1 La dimensione individuale dello stato patologico

Nella cultura romana, la malattia è pensata come una forma di disordine naturale, una disposizione del corpo contro natura che ne peggiora abilità e funzioni e impedisce all'individuo di esercitarne le facoltà (Gellio, *Noctes Atticae*, 4, 2, 3; Celso, *De medicina*, 2, 2). I vari sintomi delle patologie (*notae*), pertanto, sono gli indizi di un simile sovvertimento, che i Romani imputavano a cause non solo naturali, ma anche etico-sociali: l'avidità, il lusso sfrenato e la lussuria. Questi ultimi spingono gli esseri umani alla ricerca di cibi esotici e di piaceri inusitati, che alla lunga, però, risultano nocivi per l'organismo (Plinio, *Naturalis historia*, 26, 43; Celso, *De medicina*, pr. 4). Così, alla corruzione dei costumi è spesso ricondotto l'insorgere di innumerevoli *morbi* (Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 95, 18), tutte quelle affezioni del corpo che consistono in una temporanea infermità dell'intero organismo o di una sua parte (Isidoro, *Origines* 4, 5, 2; Nonio, p. 440, 32; Gellio, *Noctes Atticae*, 4, 2, 4-5). Nella prima tipologia rientra la febbre.

Una donna aveva sposato un vedovo che aveva già un figlio. Col tempo, costei si innamorò del figliastro, e ben presto non fu più capace di contenere la sua passione. Per nascondere la ferita del suo animo, simulato un affaticamento (*languore*), finse uno stato di indisposizione del corpo. Infatti, nessuno ignora che nei malati e negli innamorati i sintomi di deterioramento (*detrimenta*) della buona salute e dell'aspetto fisico combaciano alla perfezione: un brutto pallore, occhi acquosi, ginocchia deboli, sonno agitato e un respiro irregolare e affannoso. Si sarebbe potuto credere che fosse solo in balia di attacchi febbrili, se non per il fatto che piangeva di continuo. I medici non capivano che cosa provocasse il pulsare irregolare delle vene, i repentini sbalzi di colorito, il respiro ansimante, l'ininterrotto rigirarsi da un fianco all'altro. Eppure, sarebbe bastata un po' di esperienza per accorgersi che era l'amore a far sì che quella bruciasse senza aumento della temperatura corporea (Apuleio, *Metamorphoses*, 10, 2).

Il racconto descrive i più comuni sintomi della febbre e delle forme di indisposizione fisica, qui assimilati ai mutamenti cui è soggetto chi è preda di una passione amorosa. La donna innamorata, infatti, simula una debilitazione (*languor*) che viene messa in rapporto allo stato di salute tipico del malato. La sua condizione patologica è rappresentata come l'esito di un processo di deterioramento fisico (*detrimenta*) che incide anche sull'aspetto. All'indisposizione che provoca spossatezza e affaticamento seguono inoltre degli attacchi febbrili. *Febris* e *languor*, infatti, non sono necessariamente correlati. «Ero indisposto (*languēbam*)» esclama Marziale (*Epigramma* 5, 9), rivolto al suo medico «e tu, Simmaco, sei venuto da me con uno stuolo di cento discepoli; cento mani gelate per il freddo mi hanno toccato. Non avevo la febbre, Simmaco. Ora sì». I Romani dunque distinguono tra l'indisposizione fisica generica (*languor*), e la febbre, che nell'ironico racconto di Marziale è provocata dall'esposizione al freddo.

Esistono anche *morbi* che affliggono solo una parte del corpo. In questa tipologia, Celso (*De medicina*, 4, 2, 5) inserisce la cecità.

Quando colui che sarebbe diventato il fondatore di Preneste venne alla luce (-> *Infanzia*), sua madre lo abbandonò nei pressi del tempio di Giove, vicino a un fuoco acceso, dove fu trovato da un gruppo di vergini. Lo chiamarono *Caeculus*, “piccolo cieco”, perché, dal momento che era stato a lungo esposto al fumo del fuoco, aveva gli occhi più piccoli del normale (*minoribus*). Il fumo, infatti, provoca spesso questo disturbo (Servio, *Commentarius ad Aeneidem*, 7, 678).

Nel racconto, la cecità di *Caeculus* è ricondotta alla dimensione degli occhi: il fumo cui il bambino è stato a lungo esposto li ha resi infatti più piccoli del normale (*minoribus*). La rappresentazione romana di questa patologia mette dunque in luce come una dimensione oculare anomala intacchi il buon funzionamento dell’occhio e ne comprometta la facoltà visiva. Il racconto, inoltre, evidenzia come le esalazioni del fumo possano determinare malformazioni oculari – specie nei neonati, ancora in fase di sviluppo – e avere degli effetti sulla vista. Seneca padre (*Controversiae, excerpta* 4, 2 pr. 1), ad esempio, racconta che il *pontifex* Metello perse entrambi gli occhi durante l’incendio del tempio di Vesta, probabilmente per effetto della tossicità del fumo, e fu rimosso dal suo ufficio, perché era opportuno che il *sacerdos* fosse un uomo sano (*integer*).

A Roma, pertanto, la perdita della vista è una deformazione che inficia l’integrità dell’individuo. Non è raro che un disturbo agli occhi sia una peculiarità tale da essere sigillata in un soprannome. È il caso di Orazio *Coclite*, detto così «per un difetto della vista, poiché da giovane gli era stato cavato un occhio in battaglia» (Dionisio, *Antiquitates Romanae*, 5, 23, 2-3). A Roma, infatti, l’appellativo di *Cocles* (“che ha un solo occhio”) era tipico dei Ciclopi (Plinio, *Naturalis historia*, 11, 150, 5; Varrone, *De Lingua Latina* 7, 71; Servio, *Commentarius in Aeneidem*, 8, 649) e di quanti nascessero o diventassero ciechi da un occhio.

Quando Carite scoprì che Trasillo, pur di averla, aveva ucciso suo marito Tlepolemo durante una battuta di caccia e che quelle che credeva ferite di morsi erano state inflitte dalla sua lancia, decise di vendicarsi. Finse di cedere al corteggiamento di Trasillo. Gli chiese però un po’ di tempo prima di sposarlo, per onorare il lutto e, nel frattempo, gli propose degli incontri clandestini. Trasillo non stava più nella pelle. Andò all’appuntamento, ma al posto di Carite trovò una balia che gli diede da bere del sonnifero misto a vino. L’uomo si addormentò e Carite fece il suo ingresso: “Dormi pure. Questi occhi sono l’auspicio delle tenebre future e anticipano le pene in arrivo per te. Non morirai. Resterai vivo, ma moriranno i tuoi occhi e non vedrai la luce né altro, se non dormendo. Avrai bisogno della mano di un accompagnatore e come un’ombra incerta vagherai tra l’oscurità dell’Orco e la luce del sole. A lungo cercherai la destra che ha assalito le tue pupille, ma non saprai con chi prendertela. Riscuotiti dalle tenebre del sonno e svegliati per accedere a un’altra oscurità”. Così, con uno spillone per capelli gli perforò gli occhi lasciandolo completamente accecato, preda di un dolore che non capiva. “Mi sono vendicata dell’assassino di mio marito” esclamò Carite “ho punito il ladro delle mie nozze”. Quindi, si uccise anche lei (Apuleio, *Metamorphoses*, 8, 2-13).

Il racconto fornisce una dettagliata rappresentazione dello stato patologico della cecità. In primo luogo, essa impedisce al non vedente di muoversi con autonomia: questi, infatti, necessita del sostegno materiale di un accompagnatore e di un aiuto per ogni attività quotidiana. Egli è inoltre scisso tra l’oscurità di una morte parziale, quella degli occhi, e la dimensione luminosa della vita, che d’ora in poi potrà vedere solo in sogno. I modelli analogici utili a rappresentare questa patologia sono dunque quelli della morte, delle tenebre e del sonno, spesso associati. L’incedere malsicuro del

caecus, che brancola in una notte perenne, è paragonato al vagare incerto di un'ombra dei morti, una larva priva di coscienza (-> *Fantasma e ombra*). Anche la consapevolezza del *caecus* è a rischio: privato della vista, impareggiabile strumento conoscitivo, l'accecato ignora l'identità dell'aggressore e prova un dolore di cui non comprende la causa.

Un altro tipo di lesione esterna è l'ustione.

Cupido, invaghitosi della bellissima Psiche, la portò nel suo palazzo e ne fece la sua sposa, ma non le mostrò il suo volto e le fece promettere di non cercare mai di scoprire la sua identità. Una notte, però, Psiche attese che il marito si addormentasse e, spinta dal desiderio di conoscerne l'aspetto, lo illuminò con una lampada. Ciò che vide la lasciò senza fiato: il suo sposo era bello come un dio. Ma mentre ne ammirava le fattezze, dalla lucerna stillò una goccia di olio bollente che cadde sulla spalla destra del giovane. Cupido sobbalzò e fuggì via stizzito, poiché Psiche non aveva mantenuto la promessa. Si rifugiò nel palazzo di Venere, sua madre, e si stese sul letto a piangere, dolorante per la scottatura. Intanto, un gabbiano avvertì la dea che Cupido si era bruciato e giaceva in un precario stato di salute (*dubium salutis*), sofferente (*aegrotus*) per il forte dolore. Venere corse allora dal figlio e iniziò a rimproverarlo per le sue intemperanze. E perché non facesse peggiorare la ferita con la sua sfrenata lussuria, lo rinchiuso in una stanza e lo mise sotto custodia. Ma una volta che la ferita si fu cicatrizzata, Cupido, recuperando ormai le forze (*revalescens*) e non sopportando più la lontananza dalla sua Psiche, volò via dalla finestra veloce come il vento, poiché le sue ali si erano rinvigorite grazie a quel lungo riposo (Apuleio, *Metamorphoses*, 4, 32 – 6, 21).

Nel racconto, Cupido, più che ammalato, è sofferente (*aegrotus*): la sua indisposizione consiste in uno stato di salute precario (*dubium salutis*), che rischia di aggravarsi da un momento all'altro. Per evitare il peggioramento dell'ustione, Venere impone al figlio riposo assoluto, poiché la sfrenatezza della lussuria, cui quello è incline, potrebbe riaprire la ferita. Secondo Cicerone (*De officiis*, 2, 86), infatti, l'astensione dai piaceri è una delle condotte di vita consigliabili per mantenersi in buona salute. Questa regola vale soprattutto per i convalescenti: «chi esce da un periodo di malattia» osserva Seneca (*Epistulae ad Lucilium*, 72, 5-6) «se non fa attenzione, si aggrava subito e ha una ricaduta». Grazie al lungo riposo, però, Cupido si ristabilisce (*revalescens*) e le sue ali risultano corroborate. La guarigione è infine testimoniata dalla cicatrizzazione della ferita, che permette al dio il pieno recupero della sua funzione motoria: il volo.

Nel novero delle ferite rientrano anche contusioni e fratture.

Durante la cena a casa di Trimalcione, uno degli acrobati ingaggiati dal padrone di casa scivolò rovinando su di lui. Trimalcione, allora, gemette acutamente e si piegò sul braccio come se lo avesse fratturato (*laesum*). Subito accorsero i medici e nel trambusto generale un servo fasciò l'arto contuso del padrone con della lana bianca piuttosto che con quella di porpora, più adatta al suo rango. Fu preso a nerbate. Riguardo invece all'acrobata che era caduto su Trimalcione, si stabilì che venisse affrancato, perché nessuno potesse affermare che un uomo di tale grandezza fosse stato ferito da uno schiavo (Petronio, *Satyricon*, 53-54).

L'incidente in cui incappa Trimalcione, oltre a trasmetterci l'uso antico di applicare fasciature di lana agli arti contusi e fratturati (-> *Terapie*), mette in luce come essere feriti da un uomo di ceto subalterno, anche se in modo non intenzionale, potesse essere percepito come un oltraggio. Quando Enea viene colpito da una freccia scagliata non si sa da chi, Virgilio (*Aeneas*, 12, 319-323) si affretta a segnalare che nessuno poté vantarsi (*iactavit*) di averlo ferito. La ferita, dunque, può

essere un vanto per chi la provoca e un affronto per chi la subisce. Oltre al danno fisico, essa implica un'umiliazione, degradante per il superiore e simbolicamente sovversiva sul piano dell'ordine sociale.

Un ortolano della provincia fu interrogato da un soldato della legione romana su dove stesse portando il suo asino senza carico, ma poiché capiva poco di latino, rimase zitto. Il soldato, allora, indignato da quel silenzio come da un insulto, lo buttò giù dalla groppa dell'animale colpendolo con una verga e gli fece la stessa domanda in greco. L'ortolano, asciugandosi il sangue che colava dalla ferita da percossa, temendo che quello volesse sottrargli l'animale, disse che il suo asino era instabile (*caducus*), perché soffriva del morbo odioso (*morbo detestabili*), e perciò aveva preferito non caricarlo. Il soldato, per nulla convinto, era pronto a spaccargli la testa in due, ma l'ortolano si gettò a terra fingendo di supplicarlo e, invece, afferrategli le gambe, lo buttò all'aria e lo fece ricadere al suolo. Quindi, iniziò a prenderlo a pugni, gomitate e morsi con tale violenza che il soldato, sopraffatto dalle ferite, non riuscì a trovare nessun altro espediente per salvarsi che fingere di essere morto (Apuleio, *Metamorphoses*, 9, 39-40).

Nel racconto, Apuleio attribuisce all'asino uno stato patologico molto comune anche tra gli esseri umani: l'epilessia (*morbus detestabilis*). A Roma, questo *morbus* ha diversi nomi: è detto *caducus*, perché chi ne soffre ha difficoltà a rimanere in piedi. Apuleio (*De Apologia*, 43, 25-44) racconta che un certo *Thallus*, che ne era affetto, si piegava all'improvviso come se fosse colpito dal sonno e cadeva a terra anche tre o quattro volte al giorno, debilitato dalle convulsioni. Questo brutto male è anche chiamato *comitialis*, perché se qualcuno era colpito da un attacco nel giorno dei comizi, questi venivano subito sciolti (Isidoro, *Etymologiae* 4, 7, 7). Infatti, si temeva che l'epilessia fosse contagiosa: «sputiamo sugli epilettici» afferma Plinio (*Naturalis historia*, 28, 35) «per rigettarne il contagio». Ad ogni modo, tale *morbus* a Roma era considerato *divinus* o *sacer*, perché si riteneva che l'epilettico fosse segnato dagli dèi e che dunque da un lato fosse “inviolabile”, dall'altro “maledetto”, “esecrabile” come il suo male.

Come l'epilessia, anche altre malattie erano ritenute di origine divina. Fra di esse, la riscrittura ovidiana del racconto di Erisittone mette in risalto la sintomatologia di una fame patologica.

Un giorno il re Erisittone, che era solito disprezzare gli dèi, profanò con la scure un bosco sacro a Cerere. Con la sua empia mano aveva infatti provocato una ferita a un albero, sotto la cui corteccia si celava una ninfa di Cerere. Quest'ultima gli predisse una punizione, ma lo scellerato Erisittone portò avanti comunque il suo delitto (*scelus*). Tutte le driadi, allora, andarono da Cerere a pregarla di punirlo facendolo *lacerare* dalla *pestifera Fame*. Questa ha capelli ispidi, occhi infossati, un pallore sul volto, labbra biancastre per l'inedia (*situ*), fauci rognose per la muffa e pelle ruvida attraverso la quale si possono scorgere gli organi interni; dalle anche incurvate le sporgono ossa scarnie, la magrezza (*macies*) fa apparire più grandi le articolazioni, le rotule delle ginocchia sono gonfie e i malleoli le sporgono con eccessiva protuberanza. Cerere acconsentì alla richiesta delle driadi, ma poiché il fato non le permetteva di incontrare la Fame, mandò un'oreade a ordinarle di nascondersi nello stomaco di quel sacrilego, senza lasciarsi sconfiggere dall'abbondanza di cibi. La Fame obbedì, e mentre Erisittone dormiva, insufflò in lui se stessa e sparse una sensazione di digiuno nella cavità delle sue vene. Al risveglio, un ardente desiderio di mangiare (*ardor edendi*) infuriò per le sue avide fauci e gli incendiò le viscere. Il re iniziò allora a cibarsi di ogni tipo di alimento e a causa della profonda voragine nel suo ventre assottigliò le sue ricchezze, ma quella funesta fame non si attenuava e l'ardore della gola, impossibile da sedare, si manteneva vivo. Infine, poiché la violenza del male (*vis mali*) aveva consumato ogni risorsa e a quel grave morbo mancava sempre nuovo nutrimento, prese a strapparsi a morsi le sue stesse membra e a nutrirsi del suo stesso corpo (Ovidio, *Metamorphoses*, 8, 738-878).

La patologia descritta nel racconto intacca non solo una parte del corpo (lo stomaco), ma l'intero organismo, fino ad assumere i tratti di un disturbo psicofisico: la funesta fame si configura come un desiderio smanioso (*ardor*) che fa impazzire Erisittone e infuria in lui sfociando nell'autofagia. Benché il re si alimenti senza sosta, il suo corpo è afflitto da una costante sensazione di digiuno, penetrata in lui attraverso le vene. I Romani ritenevano infatti che voracità e sete patologica si annidassero nel sangue: «l'idropico» afferma Orazio (*Carmina*, 2, 2, 13-15) «non scaccia la sete finché la causa del suo male non sia fuggita dalle vene».

Il racconto, inoltre, mette in evidenza come la malattia sia pensata alla stregua di un castigo divino che colpisce Erisittone per via della sua empietà. La colpa del re è a tutti gli effetti uno *scelus*, un atto di profanazione che ne conferma la natura sacrilega di spregiatore degli dèi. Per punirlo, Cerere, divinità delle messi e dell'abbondanza, chiama in causa una dea che esercita un potere opposto al suo, la Fame, il cui ritratto ci offre un'immagine culturale delle forme di malnutrizione e dei disturbi a essa collegati. La dea infatti assume su di sé i sintomi del digiuno debilitante e del dimagrimento eccessivo (*macies*), che provoca una serie di patologie secondarie: pallore, occhi infossati, pelle e fauci scabre, labbra bianche a causa dello scarso uso (*situ*) e perfino la rogna.

Anche per Tito Latinio la malattia è il prezzo di una condotta sacrilega:

Era il tempo dei *Ludi magni*, i solenni giochi romani. Quel mattino, un *pater familias* (-> *Parentela*) fece frustare uno dei suoi servi e lo trascinò al centro del circo. Quindi, i giochi ebbero inizio come se quel fatto non riguardasse per nulla lo scrupolo religioso. Non molto tempo dopo, Tito Latinio, un uomo di origine plebea, fece un sogno. Gli apparve Giove e gli disse che nei Ludi non gli era piaciuto il primo danzatore, e se non li avessero celebrati da capo in modo sontuoso, la città sarebbe stata in pericolo. Gli ordinò quindi di andare dai consoli a riferire tutto, ma Latinio, intimidito dall'autorità dei magistrati, non ne ebbe il coraggio e pagò cara quella esitazione: pochi giorni dopo perse suo figlio. Giove, apparsogli nuovamente in sogno, gli chiese se la ricompensa (*mercedem*) ricevuta per aver disprezzato il suo volere (*spreti numinis*) gli fosse bastata; se ne preparava una maggiore, se non si fosse affrettato ad andare dai consoli. Ma poiché Latinio continuava a indugiare, un violento malanno (*ingens vis morbi*) lo assalì con un'improvvisa infermità (*debilitate subita*). Allora sì che quell'afflizione gli ricordò di curarsi degli dèi. Raccontò ai suoi le minacce celesti e le sue avversità, e infine, prostrato dai mali passati e presenti, fu portato in lettiga in Senato, dove riferì ogni cosa secondo gli ordini di Giove. Ed ecco che, tra lo stupore generale, si verificò un portento: lui che era stato portato in Curia avvinto dal male in tutte le membra, non appena portò a compimento il suo incarico, se ne tornò a casa sulle sue gambe. Il Senato stabilì quindi che si celebrassero dei Ludi quanto più sontuosi possibile (Livio, *Ab urbe condita*, 2, 36).

La grave patologia che colpisce Latinio è presentata come un'improvvisa infermità (*debilitas*) che coinvolge tutte le membra e lo indebolisce fino alla paralisi. Ad agire su di lui è una generica *vis*, la forza del morbo punitivo che lo fiacca senza rimedio. Pertanto, alla negligenza che gli esseri umani dimostrano nei loro riguardi, gli dèi sembrano rispondere con un 'compenso' (*mercedem*) adeguato: Latinio, infatti, per aver trascurato i loro moniti, riceve in cambio un male fisico, espressione dell'ira di Giove. Gli basterà piegarsi ai comandi divini perché la paralisi, assolto il suo compito, scompaia senza lasciar traccia. Ma lo stato patologico non è solo una pena individuale; è anche un

ammonimento col quale il dio colpisce un membro della comunità per avvertire tutti di un pericolo imminente o della punizione che li travolgerà se non obbediranno al suo volere.

A Roma antica, quindi, la malattia è pensata come il segno della collera o del biasimo degli dèi, e più in generale come uno strumento attraverso il quale il divino comunica con l'umano. L'intero processo patologico, infatti, dall'insorgere del male fino all'eventuale guarigione, è rappresentato come un percorso di distacco e di riallineamento al volere della divinità: il malato deve espiare la sua colpa o porvi rimedio per poter guarire, vale a dire per tornare in armonia con l'ordine naturale dal quale, di fatto, la malattia lo esclude.

Nota bibliografica:

Boscherini [1998]; Degl'Innocenti Pierini [1987]; Mazzini [1998]; Orlandini [1998]; Romano [1992], 49 – 62 (in particolare sulla rappresentazione dei sintomi patologici nella letteratura medica e filosofica latina).

Boscherini S. [1998], *Malattia e corruzione dei costumi*, in Deroux C. (éd.), *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux: actes du V^e Colloque International "Textes médicaux latins"* (Bruxelles, 4-6 septembre 1995), Bruxelles, Latomus, 5-13.

Degl'Innocenti Pierini R. [1987], *Erisittone prima e dopo Ovidio*, "Prometheus", 13, XIII, 133-159.

Mazzini I. [1998], *La descrizione delle malattie nei poeti e nei medici*, in Deroux C. (éd.), *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux: actes du V^e Colloque International "Textes médicaux latins"* (Bruxelles, 4-6 septembre 1995), Bruxelles, Latomus, 14-28.

Orlandini A. [1998], *Parmi les noms latins de l'épilepsie: morbus maior*, in Debru A., Sabbah G. (éds.), *Nommer la maladie: recherches sur le lexique gréco-latin de la pathologie*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 83-91.

Romano E. [1992], *Medici e filosofi: Letteratura medica e società altoimperiale*, Palermo, Edizioni Grifo.

4.2.2 La dimensione collettiva dello stato patologico

Nel novero degli stati patologici, Lucrezio (*De rerum natura*, 6, 1090-1097; 1125-1130) inserisce quelle malattie la cui forza infettiva (*morbida vis*) si propaga per contagio sulla popolazione ed è in grado di causare, coi suoi effluvi mortiferi, vere e proprie stragi. La sua origine è ricondotta alla teoria dei *semina rerum* (gli elementi germinali, i ‘semi’ delle cose), secondo la quale le epidemie insorgono quando nell’aria la quantità di semi ‘cattivi’, quelli cioè che trasportano i *morbi*, è maggiore di quella dei semi ‘vitali’, non per una ragione specifica ma per un caso. Essi perturbano il cielo, contaminano le acque e rendono l’aria infetta. Secondo Varrone (*Res rusticae*, 1, 12) non si tratta di semi, ma di animali piccolissimi (*minuta*), invisibili all’occhio umano, che abitano per lo più le zone palustri e, attraverso l’aria, passando per la bocca e per il naso, entrano nel corpo e causano le malattie.

I semi ‘patogeni’, dunque, possono provenire dall’esterno, trasportati dalle nubi e dalla nebbia, oppure sorgere dalla terra, quando, sferzata da piogge eccessive e da troppo sole, diviene *umida* e assume un cattivo odore (*putorem*) (Lucrezio, *De rerum natura*, 6, 1098-1102; 1119-1124). Anche Seneca (*Naturales Quaestiones*, 6, 28) sostiene che in molti luoghi la terra nasconde elementi salubri se contiene ‘semi buoni’, elementi mortiferi se contiene ‘semi nocivi’ (*mali semina*): «Non sono forse moltissimi, in Italia, i luoghi in cui, attraverso delle cavità si esala un vapore malsano (*pestilens*)?». Uno di questi è l’Irpinia, sede della dea Mefiti.

Mephitis è la dea dell’odore nauseabondo. Il suo tempio si trova in Irpinia, nella valle d’Ansanto, terra mortifera e pestilenziale. Si racconta che in questo luogo si trovino dei fori nel terreno che emanano esalazioni mortifere e soffi letali, e che chiunque vi entri, muoia all’istante (Cicerone, *De divinatione*, 1, 79; Plinio, *Naturalis historia*, 2, 207-208). Secondo la tradizione, qui si trova anche l’ingresso degli Inferi: l’odore malsano delle sue acque sulfuree uccide chiunque vi si accosti. Presso il tempio di Mefiti, inoltre, non occorre sgozzare le vittime sacrificali: basta avvicinarle all’acqua perché queste esalino l’ultimo respiro a causa dell’odore nauseabondo (Servio, *Commentarius in Aeneidem*, 7, 563). Alcuni, però, ritengono che Mefiti non sia altri che Giunone sotto forma di aria (Servio, *Commentarius in Aeneidem*, 7, 84); secondo Porfirione (*Commentum in Horati Carmina*, 3, 18), questo è solo il nome di una palude dall’odore esiziale (*pestiferi*) presso la quale si trova l’oracolo di Fauno, un dio infero e pestilente.

Come emerge dalle fonti della tradizione romana, Mefiti è la personificazione dell’odore pestilenziale e delle esalazioni sulfuree, spesso nocive e in qualche caso letali. Se infatti il cattivo odore (*putorem*) nasce dalla corruzione dell’aria, la *mephitis* è propriamente il fetore della terra (*terrae putor*), frutto della sua corruzione, che sorge dalle acque sulfuree ed è ancora più forte nei boschi per la densità delle selve (Servio, *Commentarius in Aeneidem*, 7, 84). Che un simile *putor* esalato dalla terra marcida possa essere letale e all’origine di pestilenze e malattie contagiose è tramandato già da Lucrezio (*De rerum natura*, 6, 1100-1102). Mefiti, dunque, è una dea esiziale. A Roma non è raro che malattie ed agenti patogeni siano venerati come divinità e abbiano un tempio:

oltre a Mefiti, si pensi a *Scabies*, la personificazione della scabbia e delle malattie della pelle, *Angina*, dea delle affezioni della gola, *Morbus*, e, soprattutto, *Febris*. Per placarle e fare in modo che “nuocessero meno” (*ad minus nocendum*), i Romani tributavano loro un vero e proprio culto religioso (Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilia*, 2, 5, 6). Sacrifici e offerte rituali servono infatti a sedare l’ira divina e ad allontanare il male dalla cittadinanza.

Quando Plutarco racconta del sacrificio annuale di una vergine con cui, un tempo, a Sparta si cercò di scongiurare la pestilenza, associa questo racconto a quello romano di Valeria Luperca:

A quel tempo, una pestilenza si abbatté su Faleri causando morte e rovina. L’oracolo rivelò allora che quel flagello sarebbe finito se ogni anno si fosse immolata una vergine a Giunone. Quel religioso timore non ebbe fine finché la sorte non chiamò Valeria Luperca. Costei, sguainata la spada dal fodero, si preparò a essere condotta al sacrificio, ma proprio allora un’aquila planò su di lei e le strappò la spada; quindi, depose un piccolo martello sul fuoco degli altari e fece cadere la spada su una giovenca che stava pascolando nei pressi del tempio. La vergine comprese che non lei, ma quella giovenca doveva essere sacrificata. Poi, raccolto il martello, andò di casa in casa a svegliare gli ammalati colpendoli leggermente con esso e dicendo a ciascuno di loro: “Ecco, ora sei guarito” (Plutarco, *Parallela minora*, 35).

Come in ogni situazione di pericolo, anche nel caso di una pestilenza si consultano gli dèi per avere istruzioni su come comportarsi. Quando infatti la malattia colpisce la collettività, è spesso pensata come il messaggio di un dio che manda il morbo per segnalare la sua disapprovazione.

Sotto il regno di Tullo Ostilio scoppiò una pestilenza. Tullo, però, non volle rinunciare alle sue campagne militari e non diede tregua ai suoi uomini, benché fiaccati dal male, poiché riteneva che per il corpo fosse più salutare stare in guerra che rimanersene a casa in ozio. Fu di questo parere almeno finché non fu colpito anche lui da una lunga malattia (*longinquo morbo*). Allora, insieme al suo corpo, fu piegato anche quel suo spirito fiero: fino ad allora, infatti, aveva considerato attendere ai riti sacri come un’occupazione minore per un re, mentre adesso era all’improvviso succube di ogni piccola superstizione e aveva infuso anche nel popolo ogni scrupolo religioso. Ormai tutti chiedevano di tornare allo stato di cose vigente sotto il re Numa, poiché ritenevano che una sola speranza rimanesse ai loro corpi malati: chiedere agli dèi la pace e il perdono. Si tramanda che Tullo stesso, mentre sfogliava i sacri commentari di Numa, trovò che un tempo erano stati celebrati da quel re dei solenni sacrifici in onore di Giove Elicio e così, volendo fare lo stesso, si ritirò in un luogo appartato per eseguirli, ma non riuscì né a iniziarli né a condurli secondo il rito. Pertanto, non solo non gli apparve nessun dio, ma l’ira di Giove, infastidito da quella cattiva prassi religiosa (*prava religione*), lo colpì con un fulmine incenerendolo con tutta la sua casa (Livio, *Ab urbe condita*, 31).

Il racconto ci offre una rappresentazione – per certi versi esasperata – del timore superstizioso che accompagna epidemie e pestilenze. Lo stato patologico collettivo, infatti, infonde ansia e paura nella comunità, che cerca riparo in forme di superstizione più o meno religiosa. Alla prostrazione fisica segue dunque quella dello spirito. Anche nella rappresentazione che Lucrezio fornisce della peste (*De rerum natura*, 6, 1156-1234), la malattia fiacca le forze dell’animo come quelle del corpo: la mente è sconvolta per la paura, lo sguardo è alienato (*furiosus*) e certuni finiscono per non riconoscere più neppure se stessi, prede di una follia collettiva che li porta a gettarsi nei laghi per trovare ristoro dall’arsura o a mutilare le membra ulcerose.

Così, quando i rimedi medici non sortiscono effetto e la malattia si protrae troppo a lungo, come nel caso del *longinquus morbus* di Tullo, l'unica soluzione è chiedere "pace e perdono" alle divinità. L'idea sottesa è quella che lo stato patologico collettivo, come quello individuale, sia un castigo inviato dagli dèi. La loro collera va placata attraverso l'espiazione della colpa che ha provocato l'insorgere della pestilenza e tramite la celebrazione di riti adeguati, eseguiti secondo i dettami divini. L'esempio da seguire, dunque, è quello di Numa Pompilio. Quando Plutarco (Numa 13, 1-5) racconta l'episodio dello scudo piovuto dal cielo fa precedere quel dono divino da una terribile epidemia di peste, che infuriava a Roma e nei suoi dintorni. Fu allora che uno scudo bronzeo cadde dal cielo e finì nelle mani di Numa. Plutarco non dice chi lo abbia mandato, se Giove o un altro dio, ma afferma senza esitazione che quell'arma "era giunta per la salvezza della città" e che al suo arrivo la peste cessò immediatamente. Tullo, però, diversamente da Numa, non adempie al compito di salvaguardia della *salus populi*, che gli compete in quanto sovrano: si dimostra incapace di eseguire il rito espiatorio in modo adeguato e finisce così per attirare su di sé non la guarigione, ma la morte.

Un esempio positivo di espiazione della colpa all'origine dell'epidemia è invece il racconto della pestilenza che si abbatté sotto il regno di Romolo:

Al tempo in cui Tito Tazio e Romolo condividevano il potere, alcuni amici e parenti di Tazio, imbattutisi negli ambasciatori dei Laurenti, li attaccarono per derubarli e li uccisero. Romolo, venuto a conoscenza dell'accaduto, voleva che quell'ingiustizia venisse subito punita, ma Tazio esitava. Era la prima volta che i due si trovavano in disaccordo. Allora i parenti di quelli che erano stati uccisi, disperando di ottenere giustizia, dato che gli assassini erano amici del re Tazio, assalirono quest'ultimo mentre, con Romolo, stava celebrando un sacrificio a *Lavinium*. Quindi, Romolo seppellì Tazio secondo il rito, ma trascurò di punire quell'omicidio. Qualche tempo dopo, una pestilenza si abbatté sulla città, così violenta da portare gli uomini a una morte istantanea, senza prima colpirli con la malattia. Si estese anche alla vegetazione e al bestiame, rendendo infertile il terreno e sterili le mandrie. Come se non bastasse, sulla città si riversò una pioggia di sangue, e così quelle fatali calamità suscitarono tra i cittadini un gran timore religioso, che crebbe soprattutto quando si venne a sapere che anche la città dei Laurenti era stata colpita dagli stessi flagelli. Era dunque chiaro a tutti che quella era la punizione divina per l'uccisione di Tito Tazio e degli ambasciatori laurenti, con cui erano state violate le norme di giustizia. Infatti, non appena da ambo le parti gli assassini furono puniti, quei flagelli cessarono. Romolo allora purificò Roma e *Laurentum* con dei sacrifici espiatori, ed essi si continuarono a celebrare anche dopo, nei pressi della porta Ferentina (Plutarco, *Romulus*, 23-24).

La pestilenza che colpisce Roma e *Laurentum* è definita chiaramente come il castigo divino per il sangue versato, di cui nessuno ha pagato il fio. Anche sul piano simbolico, la pioggia di sangue rimanda a questo genere di colpa, che necessita di essere espiata per ripristinare l'ordine naturale all'interno delle due città. La comunità, dunque, sconta il crimine di pochi, che attirano su di essa il biasimo divino, finché Romolo non purifica il territorio per mezzo di sacrifici espiatori, lavando via la contaminazione del sangue.

Il racconto, inoltre, mette in luce la profonda virulenza del contagio epidemico. Già Lucrezio (*De rerum natura*, 6, 1235-1236) segnala come nelle pestilenze “il contagio dell’avidio morbo” si propaghi da un individuo all’altro senza mai dare tregua, e Ovidio (*Metamorphoses*, 7, 561-564), rielaborando il racconto della peste di Egina, osserva come il solo avvicinarsi ai malati esponga al contagio: «il flagello erompe crudele perfino fra quelli che forniscono cure e ai medici nuoce la loro stessa arte. Quanto più vicini stanno al malato e quanto più fedelmente lo curano, tanto più velocemente prenderanno parte alla sua morte».

La peste del racconto di Romolo non infetta solo gli esseri umani, ma si propaga anche tra gli animali e nei campi, provocando gravi carestie. Non è raro, infatti, come segnala Livio (*Ab urbe condita*, 4, 25, 3), che “dalla *pestilentia* derivi la fame”, come nell’anno in cui, in seguito a una devastante epidemia, i Romani edificarono un tempio ad Apollo medico (-> *Guaritori*) “per placare l’ira degli dèi e stornare dal popolo la causa della peste”. Di fronte alle epidemie incurabili, pertanto, i Romani non esitano a invocare l’intervento diretto delle divinità, soprattutto di Apollo, perché questo dio «impedisce alla peste di insorgere» (Plinio, *Naturalis historia*, 26, 60).

Una peste funesta (*dira lues*) aveva contaminato l’aria del Lazio (*vitiaverat auras*), e i pallidi corpi giacevano abbandonati allo squallore e alla putredine. Ma quando, stanchi di funerali, ci si accorse che nulla potevano i tentativi mortali e nulla le arti mediche, si cercò l’aiuto degli dèi. Così un’ambasceria di Romani si recò a Delfi, e pregò l’oracolo di Apollo di soccorrerli con un salutare responso e di porre fine ai mali che affliggevano una tanto grande città. Il dio disse loro che, per ridurre i lutti, occorreva suo figlio, *Aesculapius*, che si trovava a Epidauro (-> *Guaritori*). Così, i Romani lo condussero a Roma (-> *Teogonia*), dove giunse salutare alla città e pose fine ai lutti (Ovidio, *Metamorphoses*, 15, 626-744).

Il racconto conferma la rappresentazione del processo morbifico della pestilenza come una forma di infezione dell’aria. *Vitiare*, infatti, significa “rendere guasto”, “adulterare”. I Romani avvertivano probabilmente una certa affinità etimologica fra uno dei modi con cui chiamano la pestilenza (*lues*) e il verbo *luere*, “subire una punizione, espiare”. Infatti, di fronte a quella che molto spesso interpretano come una pena da espiare o un segno nefasto, non possono che affidarsi agli oracoli degli dèi, come fa anche Enea.

I Troiani, credendo di seguire il responso di Apollo, approdarono a Creta, dove Enea iniziò a fondare la nuova Ilio. Ma all’improvviso, corrotto un tratto di cielo, giunse una pestilenza (*lues*) logorante per le membra, e una mortifera annata per gli alberi e le piantagioni. La stella Sirius disseccava gli sterili campi, l’erba inaridiva e la messe infetta negava il nutrimento. I Troiani si ammalavano e morivano. Anchise allora convinse tutti a tornare dall’oracolo di Apollo per chiedere numi. Ma quella notte, a Enea apparvero in sogno i Penati: “Le sedi devono essere cambiate” tuonarono. “Non è Creta l’antica madre che Apollo ti ha ordinato di raggiungere. C’è un luogo, i Greci lo chiamano Esperia, terra antica, potente per le armi e la fertilità del terreno; da lì proviene Dardano, dal quale deriva la nostra stirpe. Su, alzati e lieto riferisci al padre queste parole indubitabili. Ricerchi le terre d’Ausonia. Giove ti nega i campi Dittei” (Virgilio, *Aeneis*, 3, 135-171).

Anche in questo racconto la pestilenza sorge per effetto della corruzione dell’aria e infetta del suo contagio i campi, distruggendo le coltivazioni. La peste di Creta, però, non è una punizione o un castigo divino. È un ammonimento. Attraverso il linguaggio di questo segno funesto gli dèi

esprimono a Enea il loro veto: è Giove stesso a segnalare, tramite la pestilenza, che Creta non è la sede stabilita dal fato. Il racconto ci offre così un'immagine culturale della malattia epidemica come un segno divino con cui gli dèi comunicano non solo la loro collera, ma anche un divieto o una proibizione.

Dai racconti esaminati si ricava una rappresentazione degli stati patologici collettivi inscindibile dalla corruzione dei principali elementi naturali: aria, acqua e terra. Le malattie epidemiche, inoltre, appaiono strettamente legate alla sfera divina, configurandosi ora come un messaggio degli dèi, di disapprovazione o divieto, ora come il loro castigo per una trasgressione, individuale o collettiva, che macchia l'intera comunità e che va curata non con farmaci, ma con forme più o meno rituali di espiazione.

Nota bibliografica:

Debru [1998]; Loffredo [2012]; Penso [1984 (=1985)], 493-510 (per l'eziologia romana delle malattie contagiose e la descrizioni di sintomi epidemici e relativi rimedi); Poccetti [1982].

Debru A. [1998], *L'air nocif chez Lucrèce: causalité épicurienne, hippocratisme et modèle du poison*, in Deroux C. (éd.), *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux: actes du V^e Colloque International "Textes médicaux latins"* (Bruxelles, 4-6 septembre 1995), Bruxelles, Latomus, 95-104.

Loffredo F. [2012], *La dea Mefitis: dalla mofète del Sannio ad Abano Terme*, "I Quaderni del Ramo d'Oro On-line", 5, 176-188.

Penso G. [1984 (=1985)], *La médecine romaine. L'art d'Esculape dans la Rome Antique*, Editions Roger Dacosta, Paris, trad. it. Saronno, Ciba Geigy Edizioni.

Poccetti [1982], *Mefitis*, "Annali del Seminario di Studi del Mondo Classico", Sezione Linguistica, 4, 237-260.

4.3 Guaritori e terapie

A Roma, il compito di provvedere sotto ogni aspetto ai bisogni sanitari del proprio gruppo parentale spetta al *pater familias*, custode di una medicina patriarcale ed empirica, che si tramanda di padre in figlio. Questi, coadiuvato da domestici e schiavi in genere autodidatti, somministra rimedi, cura ferite e all'occorrenza esegue anche piccoli interventi chirurgici, come incisioni di ascessi o trattamenti di fratture. A partire dal III sec. a.C., il progressivo penetrare della medicina greca importò la figura del medico di professione, il quale, a fronte di un compenso, è chiamato a esercitare un sapere di tipo razionale. Questi nuovi 'guaritori per mestiere' incontrarono una certa resistenza da parte dei Romani più conservatori, che condannavano apertamente la loro *ars*, ritenendoli corrotti e avidi (Plinio, *Naturalis historia*, 29, 16). Essi, in particolare, rifiutavano l'idea che si potesse guadagnare una paga dalla vita di qualcuno e diffidavano delle arti terapeutiche greche, avvertite come fraudolente e spesso contrarie allo stile di vita tradizionale. Plinio (*Naturalis historia*, 29, 16) ricorda con orgoglio come i Romani abbiano vissuto per oltre seicento anni senza medici, e si rallegra che la loro dignità li porti a rifiutare una simile professione, nonostante la promessa di facili guadagni. Prima di lui, già Catone (*De Medicina*, fr. 1) taccia di estrema iniquità la stirpe greca dei medici, arrivando a ipotizzare che essi abbiano pronunciato solenne giuramento di uccidere con la loro *medicina* tutti i popoli 'barbari', Romani compresi.

Ciononostante, anche i racconti della tradizione romana contemplano figure positive di medici e guaritori. Emblematico, al riguardo, è l'esempio di Iapige, un troiano al seguito di Enea, dal nome parlante: «*Iapix* è un nome adatto a un medico,» commenta Servio (*Commentarius in Aeneidem*, 12, 391), «infatti, 'curare' in greco si dice *iasthai*». Ecco la sua storia.

Il troiano Iapige, figlio di Iaso, fra tutti era il preferito di Febo. Il dio, preso da intenso amore, gli offrì in dono le sue arti: la divinazione, la cetra e le rapide frecce. Ma Iapige, per poter prolungare il tempo che rimaneva a suo padre, ormai in fin di vita, preferì conoscere le proprietà terapeutiche delle erbe e apprendere la pratica curativa (*usus medendi*), esercitando così, in modo meno glorioso (*inglorius*), queste mute arti. Apollo acconsentì e Iapige divenne un abile guaritore, in grado di curare ogni patologia grazie all'arte magistrale donatagli da Febo (Virgilio, *Aeneis*, 12, 391-397; 427-428).

Quella di Iapige non è una predisposizione innata, ma il risultato del dono di un dio e di una sua scelta personale. Nel racconto, però, l'arte magistrale del guaritore, benché provenga da Febo, non è rappresentata come un potere divino, ma come una disciplina fondata sulla conoscenza delle proprietà delle erbe e delle prassi curative empiriche (l'*usus medendi*). Un sapere, quindi, teorico e pratico, assimilabile a quello patriarcale della tradizione romana. Esercitandolo al seguito di Enea, Iapige non compirà prodigi, ma "opere umane" (Virgilio, *Aeneis*, 12, 427) sostenute dal favore divino.

Nel bel mezzo della battaglia, una freccia trafisse Enea. L'eroe perdeva sangue e avanzava a fatica sorreggendosi alla lancia. Lo condussero all'accampamento e mandarono a chiamare il medico Iapige. Questi, con la sua mano curativa (*manu medica*) e le potenti erbe di Febo, si adoperava invano e invano con la pinza di ferro cerca di rimuovere la punta del dardo. Venere, allora, scossa per l'immeritata sofferenza del figlio, colse sull'Ida cretese il *dictamnium*, uno stelo folto di foglie che in cima ha una chioma di fiori purpurei. Lo infuse nelle acque di un fiume che si riversava in un bacino splendente e, impartendo loro in segreto un potere teurgico (*occulte medicans*), vi spruzzò un succo di salubre ambrosia e profumata *panacea*, un'erba usata come rimedio contro ogni male. Iapige, ignaro, curò la ferita con l'acqua di quella fonte e subito ogni dolore fuggì dal corpo di Enea e l'emorragia si arrestò. La freccia venne via senza sforzo, quasi seguendo la mano, ed Enea recuperò rinnovate energie. "Presto" urlò Iapige "preparate le armi per l'eroe. Questa medicazione non proviene da opera umana. Non è la mia mano che ti risana, Enea, ma un dio più grande ti rimette in sesto per imprese maggiori" (Virgilio, *Aeneis*, 12, 318-323; 383-429).

Il racconto descrive due diversi trattamenti terapeutici di una ferita provocata da un'arma da getto.

Vista la sua gravità, non basta il sapere di dominio popolare. Serve Iapige, un medico, che si serve della sua abilità pratica (*manu medica*), di una pinza da estrazione e di erbe medicinali. Ma gli sforzi del guaritore umano, benché favorito da Apollo, si rivelano vani: la ferita di Enea necessita infatti dell'intervento di una divinità. Spetta a Venere scegliere il rimedio vegetale più adatto: il *dictamnium*, di cui a Roma erano note le proprietà medicinali: «il dittamo, infuso in una bevanda o spalmato come unguento, espelle le frecce e facilita l'estrazione di altre armi da getto» afferma Plinio (*Naturalis historia*, 26, 142). Servio (*Commentarius in Aeneidem*, 12, 412), invece, sostiene che l'assunzione del dittamo è in grado di scacciare il veleno dal corpo e che la varietà più pregiata di questa *herba* sia quella di Creta (*Dicta*), da cui essa prende il nome. Inoltre, conferma che applicare il dittamo sulle ferite serviva ad estrarre il ferro dell'arma da taglio o da getto che vi fosse ancora piantato: «come fanno gli animali a Creta, che, quando sono stati feriti, corrono a cibarsi di questa erba per scrollare via il dardo dal corpo».

Venere se ne serve per preparare un infuso curativo di cui accresce il potere medicinale con alcuni ingredienti non proprio comuni: succo di ambrosia salubre, il nettare degli dèi, e la *panacea*, un tipo di erba o un rimedio (*medicamentum*) in grado di risanare ogni ferita e all'occorrenza annientare il veleno (Servio, *Commentarius in Aeneidem*, 12, 419). La dea assegna così al suo infuso una forza teurgica ulteriore, in grado di risanare il figlio ristorandone le forze. Grazie alla sua applicazione, la freccia viene rimossa senza sforzo, quasi venga via da sola.

Dai racconti emergono così due diverse rappresentazioni delle pratiche curative: se da un lato le terapie di primo intervento e medicazione appartengono a un sapere tradizionale e domestico, di competenza per così dire 'umana', nel caso di ferite e disturbi più gravi un intervento 'sovranaturale' sembra indispensabile, anche solo per sostenere l'operato del medico: le erbe usate da Iapige, infatti, sono sacre a Febo, cariche di un potere divino, e ugualmente divine sono l'ambrosia e la *panacea*.

Nel primo racconto di Iapige, quella medica è considerata un'arte *muta*, meno gloriosa rispetto alle altre offerte da Febo, «non perché la medicina non dia alcuna gloria, ma perché ne dà una minore di quella che si ricava dall'arte divinatoria e augurale» (Servio, *Commentarius in Georgica*, 2, 486). Assai più spesso, però, *medicina* e divinazione appaiono correlate.

Tanaquilla, moglie di Tarquinio Prisco, era una straniera (*peregrina*) (Livio, *Ab urbe condita*, 1, 47, 6), esperta di arte divinatoria e in grado di interpretare i presagi (Servio, *Commentarius in Aeneidem*, 2, 683). A Roma assunse il nome di *Gaia Caecilia*. Si racconta che fu proprio lei a inventare i *praebia*, amuleti (*remedia*) così chiamati perché respingono (*prohibeant*) i mali. Varrone (*De lingua Latina* 7, 107) li descrive come oggetti che i bambini portano al collo perché li tengano al sicuro. Si dice che Gaia Cecilia li tenesse incastonati nella sua cintura. Questa fu poi allacciata a una statua con la sua effigie custodita nel tempio di *Sancus*, un dio etrusco che a Roma è chiamato *Dius Fidius*. Così, quelli che sono in pericolo raschiano gli amuleti della cintura e portano via con loro la limatura ottenuta (Festo, *De verborum significatu*, pp. 238-241 L.).

Il racconto fa di Gaia Cecilia l'inventrice di un genere di amuleto apotropaico, un rimedio contro malattie e pericoli di ogni genere, in grado di mantenere sano e salvo chiunque lo indossi. La tradizione, con qualche voce dissonante (Plutarco, *Quaestiones Romanae*, 30), tende ad assimilare la figura semi-divina di Gaia Cecilia a Tanaquilla. I suoi *praebia* sono rappresentati come oggetti 'magico-teurgici': i Romani li conservano in un tempio, in qualche caso custodiscono la loro raschiatura come una reliquia e venerano la statua della loro artefice come quella di una dea. Come emerge dal racconto, una simile figura, cui si attribuiscono doti e abilità teurgiche, ha una sfera d'azione piuttosto ampia. Il suo intervento non si esplica solo sul piano delle patologie e dei disturbi fisici, ma consiste più in generale nel tenere lontano l'individuo da ogni tipo di avversità. Ma Tanaquilla non ha solo capacità teurgiche: è anche un'esperta di divinazione, capace di discernere il linguaggio augurale dei presagi. Come in Grecia, anche a Roma l'arte medica è considerata affine a quella divinatoria (Cicerone, *De divinatione*, 1, 12-13; 24, *passim*): se l'augure è un interprete di segni divini, il guaritore è un interprete di segni umani, quelli che ricava dalle caratteristiche del corpo (Celso, *De medicina*, 2, 2, 4). Il suo compito consiste infatti nel prevedere il futuro decorso della malattia a partire dall'osservazione dei sintomi.

Tanto Iapige quanto Tanaquilla mettono in luce come la figura del guaritore sia spesso pensata sul labile confine tra umano e divino. A Roma, tutti gli dèi più importanti sono anche guaritori. Giove, ad esempio, secondo Cicerone (*De natura deorum*, 2, 64), si chiama così dal verbo 'giovare' (*a iuvando*), poiché è invocato nelle avversità come padre "che giova" (*iuvans*) e dà aiuto. A lui le madri chiedono di stornare la febbre o altri malanni dai loro bambini, perché il dio «dà e toglie i dolori» (Orazio, *Sermones*, 2, 3, 288-290). A Marte, dio della guerra in grado di vincere ogni nemico – anche quelli 'patogeni' – Catone (*De agricultura*, 141) chiede di respingere le malattie visibili e invisibili dalla sua casa e di mantenere la sua famiglia robusta e in buona salute. Tra questi

dèi, un ruolo di spicco è rivestito da Febo/Apollo, come emerge dalla storia di Iapige e dalla riscrittura romana di alcuni dei racconti greci di cui il dio è protagonista.

Apollo si invaghì della ninfa Dafne, che lo respinse fuggendo via. Il dio, allora, le corse dietro e provò in ogni modo a conquistarla, ricordandole i suoi nobili natali e le sue virtù divine. Ma quando capì che quella non si sarebbe lasciata piegare facilmente all'amore, sospirò: "Io ho inventato la *medicina*, nel mondo sono chiamato il soccorritore (*opifer*) e ho in me la virtù terapeutica che risiede nelle erbe. Ma, ahimè, poiché l'amore non si può guarire con nessuna erba, le arti che giovano a tutti, non giovano al loro signore" (Ovidio, *Metamorphoses*, 1, 521-524).

Anche a Roma, come in Grecia, Apollo è l'inventore della *medicina*, 'l'arte di guarigione', e per questo ha pieno dominio sulle virtù curative delle erbe, che rappresentano la base della medicina romana. Da Livio (*Ab urbe condita*, 4, 25, 3; 40, 51, 7) sappiamo che, durante una pestilenza, i Romani gli votarono un tempio perché tutelasse la loro buona salute (*pro valetudine populi*) e lo veneravano come *medicus* (-> *Dimensione collettiva dello stato patologico*). Nel racconto, Apollo si definisce *opifer*: "il soccorritore", poiché presta aiuto grazie a un'arte di giovamento per tutti. Lo stesso epiteto è attribuito anche a un altro 'medico straordinario', suo figlio *Aesculapius* (Ovidio, *Metamorphoses*, 15, 653). Come avverte Ovidio (*Metamorphoses*, 15, 745), Esculapio, per i Greci *Asklépios* (-> *Guaritori - Grecia*), è un dio straniero (*advena*), che i Romani importarono a tutti gli effetti da Epidauro (-> *Teogonia*). Pertanto, il modo in cui gli autori latini riscrivono la sua storia ci consente di individuare le categorie culturali e i tratti pertinenti con cui a Roma si delinea la figura del dio guaritore per antonomasia, a partire dalla sua nascita straordinaria.

Febo era innamorato della bellissima Coronide. Ma il corvo la sorprese in flagrante adulterio e lo riferì al suo padrone. Questi, col cuore gonfio d'ira, incoccò una freccia e colpì a morte la sua amante. Coronide, però, in fin di vita, rivelò al dio di portare in grembo suo figlio. Febo allora si pentì di averla punita in quel modo. Tentò di scaldare il suo corpo esanime e di vincere la morte con rimedi ormai tardivi, ma esercitò invano le sue arti mediche. E poiché per lei non c'era più nulla da fare (non c'è rimedio, infatti, per le frecce infallibili di Apollo), mentre si preparava il rogo funebre, il dio strappò il bambino dal suo grembo (Ovidio, *Metamorphoses*, 2, 534-632). Così nacque Esculapio, seme di Apollo, esperto di medicina (*medicinae peritus*). È lui che sovrintende (*praeest*) a quest'arte, mentre Apollo ne è l'*inventor* (Servio, *Commentarius in Aeneidem*, 7, 761; 12, 405).

Esculapio ha – per così dire – l'arte della guarigione nel sangue. È il figlio di Apollo, che ne è l'inventore, ed è dunque destinato sin dalla nascita a diventare un 'esperto di *medicina*'. Ma anche al figlio di un dio la disposizione innata non basta.

Dopo aver estratto dal ventre di Coronide suo figlio Esculapio, Apollo lo portò alla grotta del centauro Chirone perché ne facesse il suo allievo. Secondo Igino (*Fabula* 274), costui, figlio di Saturno, fu il primo a istituire l'arte della *medicina chirurgica* utilizzando le erbe e i rimedi che ne ricavava, mentre Esculapio fu il primo a scoprire la scienza clinica, che cura chi è degente a letto (in greco, *kline*). Quando Ociroe, figlia di Chirone e della ninfa Cariclo, vide il piccolo, fu invasa dal furore profetico e disse: "Cresci, bambino

apportatore di salute (*salutifer*) a tutto il mondo. Spesso a te i corpi mortali dovranno se stessi. A te solo sarò lecito restituire la vita sottratta. Ma non appena oserai farlo una volta, gli dèi si indigneranno, e un fuoco avito ti colpirà per impedirti di farlo ancora” (Ovidio, *Metamorphoses*, 2, 629-646).

Il giovane Esculapio va alla scuola di Chirone per apprendere i segreti della *medicina*. Questa *ars*, dunque, benché insita in lui per nascita, va coltivata con lo studio e necessita di un maestro qualificato. Chirone, infatti, non solo detiene un sapere medico, ma è anche ‘l’inventore’ della *medicina chirurgica*, l’arte di chi risana operando con la mano (in greco, *cheir*) (Celso *De medicina*, 7, pr. 1).

Nel racconto, la descrizione di Esculapio qualifica il guaritore divino come foriero di buona salute (*salutifer*), un benefattore al quale i corpi mortali saranno in debito. Ma la profezia di Ociroe gli assegna anche una capacità unica, quella di resuscitare i morti, un atto di compassione, che tuttavia non rimarrà impunito.

Quando Ippolito, in seguito alla maledizione del padre, cadde dal carro e morì sfracellandosi contro le rocce, l’indignazione della dea Diana, che lo amava molto, fu grande. Allora Esculapio, mosso a pietà, le disse: “Non addolorarti. Restituirò io la vita a questo giovane e il fato crudele cederà di fronte alla mia arte”. Subito, tirò fuori delle erbe da recipienti eburnei: tre volte toccò il petto del ragazzo e tre volte pronunciò parole salutifere (*verba salubria*). Così, grazie all’arte di Apollo e a quel farmaco efficace (*valido medicamine*) ricavato da erbe potenti, Ippolito sollevò il capo da terra e gli fu restituita la vita. E perché un simile dono non suscitasse invidia, Diana gli aggiunse anni ulteriori, gli assegnò un volto iriconoscibile e gli impose il nome di Virbio, che significa “uomo per due volte” (*bis virum*). Giove, però, temendo che quell’atto fosse di cattivo esempio, perché sminuiva le leggi degli inferi, scagliò un fulmine contro Esculapio, che aveva osato esercitare il potere di un’arte eccessiva. Ma Febo si lamentò di quel castigo e allora Giove, per placarlo, trasformò Esculapio in un dio. Così, fece lui stesso ciò che vietava di fare (Servio, *Commentarius in Aeneidem*, 7, 761; Ovidio, *Metamorphoses*, 15, 530-546 e *Fasti*, 6, 743-762).

L’intervento di Esculapio sul corpo senza vita di Ippolito recupera la tradizione greca che faceva del dio l’autore di un numero considerevole di ‘resurrezioni’. Ma se, nei racconti greci, Asclepio adopera il sangue di Medusa, dono di Atena (-> *Guaritori / Grecia*), qui la ‘terapia’ di Esculapio risponde a una ritualità magico-teurgica tipica dei racconti romani di medicazioni straordinarie: dall’origine divina dell’operato medico, alla ripetizione formulare del numero tre, ritenuto magico, fino all’uso di un farmaco efficace (*valido medicamine*) e di erbe medicamentose. In ogni caso, l’intervento di Esculapio su Ippolito indigna e preoccupa gli dèi. Ma se, nel racconto greco, ciò che Zeus paventa è il rischio che il regno degli Inferi sia sempre meno popoloso a causa delle sue cure (Diodoro, *Bibliotheca historica*, 4, 71), il Giove ovidiano teme nello specifico che Esculapio diventi per gli esseri umani un esempio di infrazione. Pertanto, non è l’esercizio della medicina a suscitare lo sdegno del dio. Secondo Celso (*De medicina*, 1, pr. 2), anzi, Esculapio fu accolto nel novero degli dèi proprio per aver perfezionato la *scientia medica* da “rude e popolare (*vulgarem*)” che era.

A Roma, le divinità maschili non sono le uniche a essere dotate di abilità mediche. Anche quelle femminili (come Venere, Cerere, Giuturna e Carna) hanno strumenti e competenze teurgiche. Tra queste, l'unica dea romana a fregiarsi dell'epiteto di *medica* è Minerva.

La notte precedente a quella che sarebbe stata ricordata come la battaglia di Filippi, ad Artorio, medico personale del divo Augusto, apparve in sogno la dea Minerva che lo ammonì a non lasciare che Ottaviano, afflitto in quel momento da un grave malanno, non partecipasse alla battaglia del giorno seguente per le sue avverse condizioni di salute. Quando Ottaviano udì il sogno, ordinò di essere trasportato in lettiga sul campo di battaglia. E così fu. E mentre stava lì, sdraiato a vigilare pur di ottenere la vittoria – attività che richiedeva un impegno in quel momento superiore alle forze del suo corpo – il suo accampamento fu conquistato da Bruto. Dunque, che cos'altro pensiamo che il volere divino abbia compiuto se non risparmiare a quell'uomo destinato all'immortalità la violenza di una fortuna avversa? (Valerio Massimo, *Dicta et facta memorabilia*, 1, 7, 1).

Per i Romani, Minerva è la dea di tutte le arti, compresa la medicina (Cicerone, *De divinatione*, 2, 123; Plinio, *Naturalis historia*, 29, 3), in grado di guarire o somministrare rimedi. Durante la “Festa dei cinque giorni” (*Quinquatres*), celebrata in suo onore, era usanza che, tra le varie maestranze da lei presiedute, anche i medici, «coloro che con l'arte di Febo scacciano i morbi», le recassero piccoli doni (Ovidio, *Fasti*, 3, 827-828). Nel racconto del medico Artorio, l'intervento di Minerva non fornisce un vero e proprio rimedio curativo ad Augusto. Gli ordina piuttosto di fare qualcosa che nessun infermo farebbe: andare in battaglia. Solo l'autorità della dea può convincere un degente del rango di Ottaviano a uno sforzo così rischioso, per giunta superiore alle sue forze. Il racconto conferma così l'ampio raggio d'azione di un dio medico, che tutela sotto ogni aspetto la *salus* del suo devoto: non solo la sua “buona salute” ma anche, più in generale, la sua “salvezza”.

I guaritori dei racconti esanimati hanno tutti un legame privilegiato con la sfera divina: sono dèi o venerati come tali, figli di dèi o loro favoriti. La medicina stessa è rappresentata come una *ars* di origine divina, un sapere superiore che può essere esercitato nel modo più efficace solo dal detentore di un'abilità specifica, la cui origine è ritenuta in qualche modo sovranaturale. Ciononostante, anche i guaritori divini necessitano di un percorso di formazione, come i medici professionisti, ed eseguono prassi terapeutiche simili a quelle umane, fatte di erbe e rimedi naturali, in linea con la tradizione romana. Spesso, inoltre, sono stranieri, come Esculapio e Tanaquilla, accolti per i meriti che li contraddistinguono. Dai racconti romani ricaviamo dunque un'immagine culturale del guaritore come una figura ‘liminare’, che oscilla tra vita e morte, esterno e interno, divino e umano.

Nota bibliografica:

Angeletti [1992], 207-216 (per la medicina teurgica e sugli dèi guaritori); Momigliano [1938]; Penso [1984 (=1985)], 9-39 (per le divinità guaritrici a Roma); 69-72 (sulla medicina patriarcale romana); Schachermeyr [1932].

Angeletti L. R. [1992], *La medicina*, in Settis S. (ed.), *Civiltà dei Romani. Il rito e la vita privata*, vol. III, Milano, Electa, 207-218.

A. Momigliano [1938], *Tre figure mitiche: Tanaquilla, Gaia Cecilia e Acca Larenzia*, in “Miscellanea della Facoltà di Lettere e Filosofia”, Università di Torino, 2, 3-28; ora in Momigliano A. [1989], *Roma Arcaica*, Sansoni, Firenze, 371-394.

Schachermeyr F. [1932]: *Tanaquil*, in Pauly-Wissowa, “Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE), Bd. 4A, 2, 2348 -2391.

Penso G. [1984 (=1985)], *La médecine romaine. L’art d’Esculape dans la Rome Antique*, Editions Roger Dacosta, Paris, trad. it. Saronno, Ciba Geigy Edizioni.