



**HAL**  
open science

# Archeologia e topografia del sogno rituale dall'Arcaismo alla Tarda Antichità nel mondo greco-romano

Luigi Lafasciano

► **To cite this version:**

Luigi Lafasciano. Archeologia e topografia del sogno rituale dall'Arcaismo alla Tarda Antichità nel mondo greco-romano. History. Université Paris sciences et lettres; Università degli studi (Salerno, Italie), 2019. Italian. NNT : 2019PSLEP030 . tel-03091988

**HAL Id: tel-03091988**

**<https://theses.hal.science/tel-03091988>**

Submitted on 1 Jan 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**THÈSE DE DOCTORAT**  
**DE L'UNIVERSITÉ PSL**

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études  
Dans le cadre d'une cotutelle avec Università degli Studi di Salerno

**Archéologie et Topographie du rêve rituel de  
l'Archaïsme à l'Antiquité Tardive dans le monde Greco-  
Romain**

Archeologia e Topografia del sogno rituale dall'Arcaismo alla  
Tarda Antichità nel mondo Greco-Romano

Soutenue par

**Luigi LAFASCIANO**

Le 16 juillet 2019

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École  
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

**Histoire des religions et  
anthropologie religieuse**

Composition du jury :

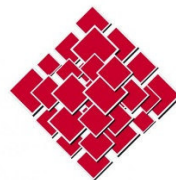
Prénom, NOM	
Titre, établissement	<i>Président</i>
Luigi, CANETTI DE, UNIBO	<i>Rapporteur</i>
Eliana, MUGIONE Professeur associé, UNISA	<i>Rapporteur</i>
Philippe, HOFFMANN DE, EPHE PARIS	<i>Examineur</i>
Francesca Romana, STASOLLA Professeur associé, UNIROMA1	<i>Examineur</i>
François, de POLIGNAC DE émérite, EPHE PARIS	<i>Directeur de thèse</i>
Rosa, FIORILLO Chargé de recherche, UNISA	<i>Directeur de thèse</i>





**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI  
SALERNO**

**Dipartimento di Studi Umanistici**



**École Pratique  
des Hautes Études**

## **DOTTORATO DI RICERCA**

Ricerche e Studi sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo, Salerno (RAMUS)

Ciclo XXXI

in co-tutela internazionale con

ED 472 – Religions et systèmes de pensée

École Pratique des Hautes Études de Paris

**Settore Concorsuale : 10/A1 – ARCHEOLOGIA**

**Settore Scientifico Disciplinare : L-ANT/07 – ARCHEOLOGIA CRISTIANA E MEDIEVALE**

### ***Archeologia e Topografia del sogno rituale dall'Arcaismo alla Tarda Antichità nel mondo Greco-Romano***

**Dottorando: Luigi Lafasciano**

**Tutor:**

**prof.ssa Rosa Fiorillo (UNISA)**

**Coordinatore Dottorato:**

**prof. Giulio d'Onofrio**

**Tutor:**

**prof. François de Polignac (EPHE)**

## SOMMARIO

**ABBREVIAZIONI E SIGLE** .....p. 1

**INTRODUZIONE** – Sogni e visioni come funzioni della memoria culturale.....» 3

- I.** Sogno, terapia e identità nelle *poleis* greche tra Arcaismo ed Età Classica
  - I. 1.** Le origini dell’oniromanzia in Grecia.....» 13
  - I. 2.** Tecniche oniromantiche nei maestri di verità arcaici.....» 16
  - I. 3.** Oracoli dei morti e ingressi inferi: necromanzia e oniromanzia.....» 40
  - I. 4.** Oracoli e guarigioni oniriche.....» 50
  - I. 5.** *Hesýchia* e *opsin*: alla base del lessico incubatorio.....» 68
  
- II.** Sogno, terapia e identità in Età Ellenistica e Romana
  - II. 1.** La formazione di una cultura visionaria mediterranea.....» 73
  - II. 2.** Per una storia culturale della visione: *opsin*.....» 75
  - II. 3.** La terapia tra miracoli e *téchne* medica.....» 100
  - II. 4.** Malattia e terapia come strumento di costruzione identitaria.....» 107
  - II. 5.** Verso la tarda antichità.....» 115
  
- III.** Sogno, terapia e identità nelle *civitates* cristiane tra Antichità e Medioevo
  - III. 1.** I cristiani e il sogno.....» 118
  - III. 2.** Il IV secolo: verso l’Impero cristiano.....» 134

III. 3. Il V secolo: dai primi <i>libelli miraculorum</i> all'incubazione cristiana...»	170
IV. Da <i>Akragas</i> ad <i>Agrigentum</i> paleocristiana. Sogno rituale e topografia di una città greca d'Occidente	
IV. 1. <i>Akragas</i> : il complesso mitico-culturale delle origini.....»	178
IV. 2. Il culto di Persefone ad Agrigento: rito e significato.....»	182
IV. 3. Il santuario rupestre di Agrigento in località S. Biagio.....»	187
IV. 4. Lo spazio del sogno rituale nell' <i>Akragas</i> arcaica (VI-V secolo a.C.)....»	196
IV. 5. Distruzione e rifondazione: una nuova città ellenistica.....»	201
IV. 6. Lo spazio del sogno rituale nell' <i>Akragas</i> ellenistica: l' <i>Asklepieion</i> .....»	207
IV. 7. <i>Agrigentum</i> romana: decadenza o rilocalizzazione del sogno rituale?...»	211
IV. 8. <i>Agrigentum</i> paleocristiana.....»	215
IV. 9. Conclusioni.....»	228
CONCLUSIONI – Sogni, visioni, <i>performance</i> e modelli culturali.....»	230
APPENDICE – Résumé : <i>Archéologie et topographie du rêve rituel de l'Archaïsme à l'Antiquité Tardive dans le monde Greco-Romain</i> .....»	242
Riassunto: <i>Archeologia e topografia del sogno rituale dall'Arcaismo alla Tarda Antichità nel mondo greco Greco-Romano</i> .....»	288
BIBLIOGRAFIA.....»	332
TAVOLE.....»	384

## ABBREVIAZIONI E SIGLE

<i>AE</i>	L'année épigraphique
<i>Aevum</i>	Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche
<i>Anabolland</i>	Analecta Bollandiana
<i>AnnEconSocCiv</i>	Annales Économie Sociétés Civilisations
<i>ANRW</i>	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
<i>ArchMed</i>	Archéologie médiévale
<i>ArchRel</i>	Archiv für Religionsgeschichte
<i>ASAtene</i>	Annuario della Scuola Archeologica Italiana di Atene e delle missioni italiane in oriente
<i>ASE</i>	Anglo-Saxon England
<i>AttiPalermo</i>	Atti della Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo
<i>BAAH</i>	Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθῆναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας
<i>BAssBudé</i>	Bulletin de l'Association Guillaume Budé
<i>BCH</i>	Bulletin de correspondance hellénique
<i>BHL</i>	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i> , Société des Bollandistes, Bruxelles 1909 ss.
<i>BSA</i>	The Annual of the British School at Athens
<i>BSR</i>	Papers of the British School at Rome
<i>CahArch</i>	Cahiers Archéologiques
<i>CCSL</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Brepols, Turnhout 1953 ss.
<i>CIQ</i>	The Classical Quarterly
<i>CronA</i>	Cronache di Archeologia
<i>CronAStorArt</i>	Cronache di Archeologia e Storia dell'arte
<i>FelRav</i>	Felix Ravenna
<i>HHSS</i>	Hannales. Histoire, Sciences Sociales
<i>JbAC</i>	Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband
<i>JdI</i>	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
<i>JECS</i>	The Journal of Early Christian Studies
<i>JHS</i>	The Journal of Hellenic Studies
<i>JRS</i>	The Journal of Roman Studies

<i>MAAR</i>	Memoirs of the American Academy in Rome
<i>MDAI-A</i>	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung
<i>MEFRM</i>	Mélanges de l'École Française de Rome – Moyen Âge
<i>MemPontAcc</i>	Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia
<i>NSA</i>	Notiziario di Storia dell'Arte
<i>ÖJh</i>	Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien
<i>PG</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series graeca</i> , curante J.-P. Migne, Garnier, Parisii 1857-76.
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series latina</i> , curante J.-P. Migne, Garnier, Parisii 1841-64.
<i>PP</i>	La Parola del Passato. Rivista di Studi Antichi
<i>Prakt</i>	Πρακτικά τῆς ἐν Ἀθῆναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας
<i>RendPontAcc</i>	Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia
<i>RHistRel</i>	Revue de l'Histoire des Religions
<i>RIA</i>	Rivista dell'istituto nazionale d'archeologia e storia dell'arte
<i>RSLR</i>	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa
<i>SCh</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Éd. Du Cerf, Paris 1943 ss.
<i>SMSR</i>	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
<i>StStorRel</i>	Studi storico-religiosi
<i>ThesCRA</i>	<i>Thesaurus Cultus et Rituus Antiquorum</i> , J. C. Balty, M. Greenberg (a cura di), Getty Publications, Los Angeles 2004.
<i>VeteraChr</i>	Vetera Christianorum. Rivista del Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Tardoantico dell'Università degli Studi di Bari
<i>ZPE</i>	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

## INTRODUZIONE

### Sogni e visioni come funzioni della memoria culturale

Il positivismo tipico della stagione di fioritura degli studi filologici e storico-religiosi, collocabile dalla metà del XIX secolo in poi, è una attitudine intellettuale che non è stato facile – né lo è ancora – decostruire. Nell'approccio allo studio delle religioni antiche, fenomeni percepiti come 'marginali', quali miracoli, epifanie, divinazione, magia e riti misterici, furono dall'inizio relegati nel campo semantico (di per sé di ardua definizione) dell'*irrazionale*. Il sogno incubatorio, in quanto dispositivo rituale che può riguardare a vario titolo i fenomeni sopra citati, in questa prospettiva fu per lungo tempo analizzato essenzialmente nell'ambito del dibattito evoluzionistico sul passaggio da religione a scienza. Questo approccio non fu scalfito nemmeno dalla pubblicazione degli *iamata* di Epidaurò, a seguito della loro scoperta da parte di Panagiotis Kavvadias<sup>1</sup>; unico pensatore in controtendenza in questa fase, Auguste Bouché Leclercq, nel suo *Histoire de la divination*, fu il primo – e comunque indipendentemente dalla consultazione degli *iamata*, che furono pubblicati pochi anni dopo la sua opera – a riconoscere l'affinità morfologica tra sogno incubatorio, iatromantico e necromanzia, giungendo quindi ad assegnare all'incubazione un posto significativo nella classificazione dei metodi divinatori<sup>2</sup>. Una decina d'anni più tardi fu Ludwig Deubner a spostare l'attenzione sull'incubazione in quanto *rito* e in ottica comparativa anche diacronica, seguito pochi anni dopo da Mary Hamilton<sup>3</sup>. Fu proprio la dimensione comparativa, che aprì la strada all'inclusione degli interventi onirici dei santi cristiani nel *dossier* sull'incubazione, uno dei meriti maggiori di questi due ultimi studiosi. Da quel momento in poi si sono moltiplicati gli sforzi classificatori nel cercare di stabilire quali fossero i criteri identificativi dell'incubazione, ma anche in questo caso, il dibattito fu viziato dalle prospettive pregresse. È stato in verità difficile fino ad anni recenti uscire dalla prospettiva, assolutamente anacronistica se applicata allo studio delle società antiche, dell'opposizione tra religione e scienza, all'interno della quale il fenomeno del sogno incubatorio ha una morfologia ovviamente sfuggente, a mio avviso impossibile da cogliere nella sua complessità. Se poi si considera

---

<sup>1</sup> KAVVADIAS 1891.

<sup>2</sup> SINEUX 2013; BOUCHÉ-LECLERCQ 2003, pp. 728-735. Nonostante ciò, lo studioso si muoveva ancora all'interno del dibattito scienza vs religione.

<sup>3</sup> DEUBNER 1900; HAMILTON 1906.



il dibattito ottocentesco sull'incubazione, all'interno di quello più ampio sul rapporto tra cristianesimo e sistemi politeistici, inaugurato dalla *Religionsgeschichtliche schule*, si comprende come esso continuasse ad essere viziato non solo dall'ormai acquisito paternalismo positivistico, ma anche dalle polemiche tra protestanti e cattolici, nonché talora da aspirazioni apertamente confessionali<sup>4</sup>.

Nello stesso anno di pubblicazione del libro di Mary Hamilton, che sulla scorta di Deubner considerava sostanzialmente invariata la ritualità incubatoria dai più antichi culti eroici fino a quello dei santi cristiani, Thomas Lefort provava a individuarne, sulla base degli *iamata*, due tipi diversi che si sarebbero succeduti nel tempo: ad un tipo di incubazione 'diretta', tipica dei secoli V e IV a.C. e che non avrebbe nessun legame con la divinazione, sarebbe subentrata, con lo sviluppo della pratica medica, l'incubazione 'indiretta' o iatromantica<sup>5</sup>. Un anno prima Hippolyte Delehaye sosteneva che per distinguere il rituale incubatorio dalla normale attività onirica individuale o comunque non formalizzata in contesti rituali, fosse decisiva la 'componente intenzionale' da parte del malato: si potrebbe quindi parlare di incubazione solo quando le fonti certificano l'intenzione del malato di dormire per ottenere la guarigione miracolosa<sup>6</sup>. Allo stesso modo, in ragione dei suddetti criteri veniva negata qualsiasi continuità significativa tra il culto eroico e il culto dei santi<sup>7</sup>. Al di là di alcune eccezioni, solo recentemente la ricerca ha iniziato a mettere in discussione e decostruire questi criteri identificativi, troppo statici e implicanti una nozione di rito pressoché immutabile, per essere proficuamente applicati ad una analisi comparativa e diacronica<sup>8</sup>. E ciononostante, anche alcuni degli studi più recenti continuano a utilizzarli<sup>9</sup>: pur essendosi affinato, in sostanza il dibattito tassonomico è ancora aperto, e in questo momento tende a riconoscere sotto la dicitura 'incubazione' quasi esclusivamente la sua variante terapeutica, la cui formalizzazione più rappresentativa è quella introdotta dal culto di Asclepio.

La mia prospettiva è stata diversa: per evitare confusioni terminologiche, nella ricerca ho scelto di occuparmi di *sogno rituale* e delle circostanze delle sue diverse codificazioni, concentrandomi più sul dispositivo cognitivo in sé che sulle *persone cultuali* alle quali

---

<sup>4</sup> TROELTSCH 1913, p. 11.

<sup>5</sup> LEFORT 1906, pp. 21-37. La proposta classificatoria dell'autore si basava quasi esclusivamente sugli *iamata* di Epidauro.

<sup>6</sup> DELEHAYE 1905, pp. 145-146.

<sup>7</sup> ID. 1925, pp. 5-85, 305-325.

<sup>8</sup> CANETTI c.d.s.; ID. 2012a/b, 2010a/b; WIŚNIEWSKI 2013. Ma già prima alcuni autori, pur non trattando l'oggetto nello specifico, non aderivano a questi criteri tassonomici: DODDS 1956; DETIENNE 1967.

<sup>9</sup> RENBERG 2017a, GRAF 2014.

esso è tradizionalmente associato. La scelta è maturata dalla convinzione che fosse necessario allargare il campo d'indagine alle diverse funzioni culturali<sup>10</sup> del sogno per poterne verificare la presenza, e soprattutto l'evoluzione, all'interno del dispositivo rituale che va sotto il nome di incubazione. E d'altronde in questa direzione puntavano alcune autorevoli intuizioni di vari studiosi che hanno trattato l'argomento, sia nello specifico che tangenzialmente. Se dal canto suo Bouché-Leclercq aveva già visto la parentela formale con altri metodi quali le consultazioni necromantiche, nella sua pionieristica opera sugli eroi greci, Angelo Brelich non solo riconosceva l'intimità tra le funzioni mantiche e guaritrici nei culti (non solo eroici)<sup>11</sup> ma, cosa ancora più importante, esplicitava la connessione fondamentale tra dispositivo incubatorio, mantica, necromanzia, misteri e iniziazioni<sup>12</sup>. Sempre lo studioso italiano, rilevava che nell'analisi di queste funzioni religiose e culturali, sono i riti più che le singole *persone cultuali* a fornire elementi di comprensione storica:

La morfologia di cui si tratta nemmeno in Grecia è rappresentata unicamente dagli eroi e, in generale, da esseri venerati nel culto: essa non andrà cercata nemmeno altrove soltanto negli esseri della mitologia e del culto, ma anche in altri fenomeni religiosi che faranno capire meglio la sua natura; così si dovranno studiare i riti religiosi, quali sono per esempio i riti iniziatici che spesso contengono ricche e coerenti sequenze della struttura studiata (p. es. rapporti con la morte, con la guerra, con la comunità, con gli antenati, mutilazioni fisiche, sessualismo, travestitismo, rapina, ecc.), tipi di culto come quello degli antenati (spesso di netto carattere iatromantico oltre che, naturalmente, funebre, collegato con le iniziazioni, di carattere "pubblico", mentre gli antenati stessi assumono le più varie forme mostruose, spesso teriomorfe), tipi di cariche sacrali come del "medicine-man" e in particolare dello sciamano, intorno al quale non manca quasi nessun elemento della "forma eroica", e così via. Con ciò si arriverà anche più facilmente a determinare l'ambito ideologico in cui quella struttura si forma, - e non importa, ora, se prima, dopo o parallelamente al suo incarnarsi in esseri mitologici e venerati nel culto, che a un certo momento cominceranno ad assumere una posizione particolare rispetto agli "dèi"<sup>13</sup>.

Queste considerazioni di fatto indirizzano alla ricerca di quelli che possono essere chiamati i minimi comun denominatori di un qualsiasi dispositivo cognitivo-rituale. Ci sono poi opere che, a dispetto del tempo intercorso dalla loro pubblicazione e dal fisiologico affinamento delle prospettive ermeneutiche e delle teorie da esse introdotte, sono state di importanza fondamentale nella fase preliminare della ricerca. È il caso per

---

<sup>10</sup> GUIDORIZZI 1988.

<sup>11</sup> BRELICH 1958, p. 113.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 215-216.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 383.

esempio delle nozioni di dono e contro dono introdotte da Marcel Mauss<sup>14</sup>, che sono state determinanti nel riconoscere lo statuto di dono divino ad ogni manifestazione epifanica; più precisamente, che si tratti di un oracolo, di una guarigione o di una più generica rivelazione, l'epifania è, pur in diverse misure, sempre considerabile alla stregua di un contro dono ricevuto dalle divinità, a sua volta propiziato dai doni (e cioè gli atti devozionali e sacrificali che la preparavano e inducevano). E a proposito dei rituali, è dalla nozione di *liminalità*, introdotta dagli studi sui riti di passaggio di Arnold Van Gennep e Victor Turner, che si è ricavata la natura, di per sé liminale, dell'esperienza visionaria. Questa liminalità, beninteso riferita a un passaggio di *status* psico-fisico (che può coincidere o meno, e in diversa misura, con quello sociale) implicito nel sognare, è stata determinante nella considerazione che il dispositivo incubatorio non è che uno tra gli atti rituali che, nelle diverse codificazioni, preludono all'epifania divina. Se in queste intuizioni sono presenti importanti suggerimenti metodologici e di piste d'indagine, ritengo che il loro valore sia tanto maggiore in quanto confermato da una prospettiva più 'emica' – e cioè quanto più possibile aderente al punto di vista dell'osservato, resistendo alla comunque inevitabile tendenza alla precomprensione delle fonti –, a sua volta supportata dai più recenti sviluppi delle scienze cognitive applicate alla storia delle religioni. A questo proposito vanno fatte delle precisazioni sulla terminologia di 'sogno rituale' che ho scelto di adottare.

Ho considerato il termine *sogno* equivalente a quello di *visione*, e in generale assimilandolo agli stati di coscienza che nell'Antichità – ma ciò succede ancora in molte culture contemporanee – erano ad esso considerati affini: la *rêverie* e diversi tipi di trance<sup>15</sup>. E in effetti ad una prima analisi lessicale e storico-semanticamente dei termini che indicano le visioni epifaniche, si rileva come non fosse percepita come significativa la differenza dello stato psico-fisico in cui esse si producevano<sup>16</sup>. Ora, sia da una prospettiva cognitiva che di storia culturale, l'importanza delle epifanie (tra cui quelle oniriche) risiede nelle *immagini* e nelle strutture cognitive e culturali che esse rivelano:

Many experiments on visual and other forms of perception, have confirmed the creative role of the brain. We see what the brain expects us to see.. [...] religious doctrines, rules, values, knowledge and **especially ritual practices** play specifically into the predictive process of the brain<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> MAUSS 2002.

<sup>15</sup> USTINOVA 2009, pp. 153-154; BASTIDE 2003, p. 44-59.

<sup>16</sup> Vedi *infra*, pp. 75-82.

<sup>17</sup> GEERTZ 2017, pp. 47-48.

Se quindi le immagini oniriche e visionarie sono funzioni, e interpretabili alla luce degli schemi culturali del sognatore<sup>18</sup>, ciò è a maggior ragione valido nel caso di quelle ritualmente indotte. Ma cosa si intende di preciso con questa espressione?

Da un punto di vista ‘neuro-storico’, ogni rituale consiste nella conscia manipolazione e alterazione di uno stato di coscienza – individuale o collettivo – ottenuta attraverso una più o meno elaborata stimolazione sensoriale, e volta a istituire, consolidare o cambiare precisi *patterns* comportamentali che fondano diversi modelli culturali e modalità di relazioni. In questo senso ogni atto rituale rientra nella vasta gamma di pratiche, abitudini e comportamenti che le culture umane hanno sempre codificato in norme sociali e relazionali (tra umani, e tra essi e l’invisibile); ad esse Daniel Lord Smail si riferisce collettivamente quando parla di *meccanismi psicotropi*<sup>19</sup>. Un complesso rituale può quindi, in teoria, essere scomposto in una serie di gesti o, più precisamente, di ‘tecniche del corpo’<sup>20</sup>. Un aspetto necessariamente importante da chiarire nel corso della ricerca, è stato quello dei diversi gradi di codificazione di rituali, pure formalmente simili: osservando che ogni rituale è composto da una serie di tecniche, e intendendo quindi la parola *tecnica* come ‘grado zero’ di ogni complesso rituale, mi sono chiesto quale potesse essere il discrimine per cogliere i vari gradi di differenza che si ritrovano tra entrambi questi poli. Nella storia dei rituali è impossibile anche solo concepire un tipo di analisi quantitativa rispetto a un problema del genere, ma dal punto di vista qualitativo invece, penso che uno degli approcci più fruttuosi sia da ricercare nella *performatività* propria ad ogni rituale. La *performance* è in effetti alla base di ogni complesso rituale – nel caso in cui quest’ultimo sia individuale, essa si svolge in primo luogo per la potenza invisibile, quando invece il rituale è collettivo, essa si rivolge contemporaneamente alle divinità e al gruppo che lo ‘mette in scena’. Di più, diversi gradi di formalizzazione della *performance* diventano significativi nell’ottica di uno studio comparativo dei diversi rituali. Nei recenti studi di *performance theory*, si osserva che la differenza tra *performance* rituale e teatrale, è che la prima è volta a garantire l’efficacia del gesto, mentre la seconda all’intrattenimento<sup>21</sup>. Se questo è valido ai giorni nostri, ci si rende immediatamente conto che la stessa riflessione è – quantomeno parzialmente – anacronistica se riferita all’antichità, per cui non è possibile tracciare nessun vero limite tra sacro e profano,

---

<sup>18</sup> BASTIDE 2003, p. 30; GUIDORIZZI 1988.

<sup>19</sup> SMAIL 2017, pp. 171-202.

<sup>20</sup> MAUSS 1936.

<sup>21</sup> SCHECHNER 1988, p. 116.

religioso e 'laico'. Anzi, proprio le circostanze della nascita e dello sviluppo del teatro greco antico, con la sua connotazione fortemente sacrale, mi hanno indotto a cercare le possibili relazioni tra evoluzione di complessi rituali epifanici e sviluppo del teatro e delle arti performative. Luogo ormai comune, si riconosce da tempo che una delle funzioni più importanti del teatro antico fu quella di costante affermazione e rinegoziazione dell'identità comunitaria, operazione che passava attraverso la continua reinterpretazione in primo luogo degli episodi mitici che formavano la *memoria culturale* della comunità<sup>22</sup>. È evidente quindi il legame strutturale tra le modalità della *messa in scena* teatrale e quella che Jan Assmann chiamerebbe la 'mitodinamica sociale del ricordo'<sup>23</sup>; partendo da questo presupposto, ho cercato, quando possibile, di chiarire come la stessa relazione si svolgesse tra memoria collettiva e *performance* rituale dei culti visionari. Uno dei nuclei tematici che ha orientato la ricerca è stata proprio la relazione sostanziale tra epifania onirica e memoria. A partire dal fatto banale che non possono esistere sogni e visioni accessibili per lo storico al di fuori del ricordo, quale che sia la forma documentaria che li tramanda, è significativo che fin dall'epoca arcaica la funzione *Memoria*, fosse divinizzata e considerata una onniscienza di carattere divinatorio, che conferiva uno statuto speciale alla parola del poeta, del re, e del sapiente<sup>24</sup>. Il fatto che anche nelle epoche posteriori, nei culti 'visionari' si sacrificava regolarmente a *Mnemosyne* per ricordare le epifanie divine, non fa che confermare questa relazione. Ma è possibile coglierne la dinamica? È a questo punto che il dato archeologico e topografico diventa essenziale.

Maurice Halbwachs fu uno dei primi a rendere esplicita la connessione tra memoria collettiva e localizzazione nello spazio: come le mnemotecniche si servono comunemente di luoghi immaginari nel loro esercizio, così la memoria collettiva si sostanzia nello spazio di una (o più) comunità. Partendo dall'osservazione generale che è impossibile una percezione dello spazio che non sia dipendente da quella della realtà sociale alla quale ogni essere umano appartiene, il sociologo francese teorizzò il fatto che in tutte le società storiche l'organizzazione dello spazio attraverso la concentrazione, la delimitazione, la disposizione delle varie funzioni collettive all'interno e all'esterno di esso, lasci l'impronta della loro memoria collettiva<sup>25</sup>. Un conto la teoria, semplice ed efficace nella

---

<sup>22</sup> ZEITLIN 1994.

<sup>23</sup> ASSMANN 1997.

<sup>24</sup> DETIENNE 1967, p. 15.

<sup>25</sup> HALBWACHS 1968, pp. 130-167.

sua definizione, un altro la sua applicazione al contesto dei culti epifanici a partire dai resti archeologici: alla difficoltà di interpretare, dal nostro punto di vista, la percezione di un determinato spazio nell'antichità, si somma la parzialità intrinseca al dato archeologico e monumentale. Questa consapevolezza in ogni caso serve a mantenere la dovuta cautela nella generalizzazione, ma non può essere la scusa per tirarsi indietro rispetto alla formulazione di ipotesi interpretative; proprio per via del loro carattere generale, e quindi facilmente applicabile a contesti diversi, le teorie di Halbwachs hanno rappresentato per me uno dei più utili strumenti di analisi dei percorsi rituali così come dei vari livelli di relazione topografica dei luoghi di culto studiati nel loro contesto territoriale. Alla luce di esse, le domande che mi sono poste in questa parte della ricerca si possono così riassumere: qual è, se esiste, la relazione tra gli spazi immaginari e quelli fisici della memoria collettiva? e come cambia questa relazione tra epoca arcaica e tarda antichità? Quale il ruolo dei culti epifanici in questo processo? In generale, l'ampiezza del periodo cronologico considerato (dal VII secolo a.C. fino alla fine del V d.C.) mi ha costretto a rinunciare a qualsiasi pretesa di sistematicità nell'analisi, e a scegliere casi studio significativi attraverso i quali leggere le suddette dinamiche, adattando il metodo di analisi di volta in volta alla natura delle fonti disponibili, e alle tradizioni di studi ad esse relative.

Dal punto di vista archeologico e topografico, l'obiettivo che mi sono posto è stato di rintracciare le tracce dei gesti devozionali che componevano i complessi rituali associati al sogno divino. L'accesso all'acqua e il suo uso (che sia per semplice purificazione prima dell'ingresso nello spazio sacro, o che abbia finalità più direttamente collegate all'aspetto mantico/terapeutico di un culto) è una costante di pressoché tutti i luoghi di culto epifanici, che si concretizza di volta in volta nella loro localizzazione presso sorgenti o fiumi, nell'allestimento di fontane, vasche, cisterne e bagni. Altre tracce sono individuabili per esempio nelle diverse sistemazioni delle infrastrutture per i sacrifici e i pasti rituali; il tipo di sacrificio (cruento o incruento, o di entrambi i tipi) offre sempre informazioni importanti sulla ritualità di un culto, sulla relazione tra il culto specifico e il sistema culturale della comunità di riferimento, e in alcuni casi può fungere addirittura da traccia di contatti culturali con altri sistemi culturali, assumendo così un rilievo particolare nella ricostruzione dei contatti mediterranei. Altro elemento archeologicamente riconoscibile sono le strutture atte a ospitare il sogno rituale, a cui si riferisce generalmente col nome di *abatón* o *adyton*. È questo però un tipo di dato da valutare ogni volta rispetto al contesto in cui è inserito, perché soprattutto per periodi quali l'età arcaica

e la tarda antichità, strutture del genere non sono facilmente distinguibili, e anzi spesso sono da individuare in ambienti multifunzionali che possono svolgere anche da *hestiatoria* (per il consumo dei pasti rituali) e *katagogia* o *xenones* (per l'accoglienza dei pellegrini). Per quanto riguarda i gesti devozionali che generalmente seguono il contatto epifanico con la divinità, una delle tracce più significative e delicate da valutare sono *ex-voto* e depositi votivi in genere. Dico delicate, perché non solo a seconda della morfologia e del contesto deposizionale del votivo possono cambiare i momenti e le finalità rituali che essi rivestono, ma anche perché il concetto stesso di dono votivo evolve nel tempo. Ognuno di questi elementi va valutato contestualmente a tutti gli altri disponibili per l'interpretazione dei votivi, che comunque offrono indizi unici sulle modalità di partecipazione rituale, sull'orizzonte di attesa del dedicante, e anche sui modelli culturali che un gruppo porta con sé al momento della fondazione di nuove città<sup>26</sup>. Esistono quindi vari tipi di tracce che vanno interpretate in relazione le une alle altre e, soprattutto, diventano ancora più informative quando inserite nel contesto monumentale e topografico dei luoghi di culto a cui sono riferibili: è così che i percorsi rituali assumono senso e possono lasciar intravedere la *performance* che li sostanzava.

Nel primo capitolo ho confrontato alcune delle tecniche di comunicazione visionaria con l'invisibile, relative a diversi contesti culturali e funzioni culturali; in particolare riguardanti la consultazione necromantica del futuro, la 'trance sciamanica' per l'acquisizione di conoscenze sovranaturali, e infine la consultazione oracolare (anche) in vista dell'ottenimento della guarigione fisica. Le somiglianze formali rilevate in questi contesti anche molto diversi tra loro, e soprattutto tra di essi e l'incubazione propriamente terapeutica, mi hanno permesso di formulare alcune ipotesi sulla formazione di quest'ultimo dispositivo rituale nel culto di Asclepio. Detto ciò, proprio queste analisi fanno sorgere il dubbio se sia corretto parlare di incubazione propriamente terapeutica: la nozione antica di 'epifania divina' non si riferisce mai alla visione *tout court*, ma anche e soprattutto alla manifestazione delle facoltà divine che in essa sono evocate, e tra queste, una delle più importanti è sempre stata quella taumaturgica<sup>27</sup>. Questa riflessione spiega anche come mai la *terapia* emerga presto come uno dei tratti distintivi, nella pluralità di funzioni del sogno rituale, dell'identità collettiva – e non solo individuale.

Nel secondo capitolo infatti, pur concentrandomi sul culto di Asclepio, che a partire dal V secolo a.C. diventa il culto terapeutico di maggior successo in Grecia e poi nel

---

<sup>26</sup> PARISI 2017, pp. 514-515, 575.

<sup>27</sup> VERSNEL 1987.

Mediterraneo, ho rilevato come l'evoluzione della maggior parte dei culti visionari sia analizzabile attraverso tre nuclei tematici fortemente collegati: la relazione tra *performance* rituale, arti visuali e terapia (è dal V secolo che la maggior parte dei santuari oracolari e/o terapeutici si dotano di un teatro); quella tra *techne* medica e taumaturgia, e infine la relazione tra le nozioni di malattia e guarigione e l'identità comunitaria. Se la *koinè* ellenistica fornisce un primo decisivo impulso alla diffusione del modello rituale più famoso, quello di Asclepio da Epidauro appunto, fu la romanizzazione a diffonderne capillarmente le forme<sup>28</sup>. Lo sviluppo in senso sempre più performativo dei rituali visionari rispondeva almeno a due esigenze convergenti; se da un lato fu il mezzo per l'inclusione di numeri sempre maggiori di pellegrini e consultanti, dall'altro rispondeva alla necessità (pressante già da epoca repubblicana a Roma), di controllare i problemi di autorità che un accesso incontrollato a epifanie e *prodigia* poneva<sup>29</sup>.

È in quest'ottica che nel terzo capitolo ho analizzato lo sviluppo della ritualità oniromantica presso alcune comunità cristiane dei primi secoli, concentrandomi su alcuni casi in particolare nella parte occidentale dell'Impero fino al V secolo d.C. Arrivare alla valutazione di questo periodo sulla scorta delle precedenti riflessioni, mi ha permesso in primo luogo di valutare la continuità nell'evoluzione di un linguaggio e orizzonte d'attesa 'epifanico' comune, sul quale si innestano gli apporti originali dei cristianesimi in via di formazione; in secondo luogo di mettere in luce l'originalità delle interpretazioni della comunicazione onirico-visionaria con l'invisibile. Se infatti i cristiani dei primi secoli non potevano prescindere da una gestualità e ritualità comune ormai a gran parte delle culture del Mediterraneo antico, la specificità del messaggio cristologico e delle circostanze in cui si andò costruendo un immaginario comune alla cristianità (con la creazione strumentale, e a fini oppositivi, del paganesimo), produssero una riformulazione a tratti radicale dei concetti di salute e malattia, della loro relazione con l'identità comunitaria, con i tempi e i modi della *performance* rituale, e quindi anche con l'uso degli spazi ad essi dedicati.

Nel quarto capitolo, infine, si sono ripercorse le tappe di questa evoluzione dei rituali epifanici cercando di verificarle nel contesto topografico e monumentale di una città, Agrigento, per la quale la straordinaria quantità e qualità di dati permette sia di seguire gli sviluppi della ritualità oniromantica, dalla fondazione fino alla tarda antichità, sia di valutarne di volta in volta la relazione rispetto agli altri settori funzionali della città.

---

<sup>28</sup> VAN DER PLOEG 2018.

<sup>29</sup> RÜPKE 2012; SCHEID 2012.



\*\*\*

Ho considerato un privilegio la supervisione di Rosa Fiorillo presso l'Università degli Studi di Salerno, e di François de Polignac presso l'École Pratique des Hautes Études de Paris: sono loro grato in primo luogo per la fiducia dimostratami nell'accogliere questo progetto di ricerca, e ancora di più per l'interesse, la curiosità e totale disponibilità che hanno espresso in incoraggiamenti, critiche, suggerimenti, e accogliendo le nuove idee sempre spronandomi ad approfondirle.

Ho avuto poi la fortuna di confrontarmi con tante persone che con la loro competenza e passione hanno impresso più di una svolta decisiva al mio lavoro di ricerca. In primo luogo Luigi Canetti; sia le sue ricerche sulla ritualità oniromantica nella tarda antichità cristiana che i preziosi consigli nelle occasioni di confronto che abbiamo avuto, hanno costituito per me un contesto privilegiato per sviluppare e testare nuove idee. Ringrazio anche Eliana Mugione, Gabriella Pironti, Luigi Vecchio e Giovanni Casadio, a più riprese interlocutori e critici appassionati delle mie ricerche sull'antichità greca.

Un aiuto inestimabile mi è stato fornito, con squisita disponibilità, da Valentina Caminnci e Elisa Chiara Portale; in occasione di un mio sopralluogo, ho tratto il massimo profitto sia dal confronto con loro sulla topografia storica di Agrigento, che dall'accesso che mi è stato gentilmente garantito in tutti i siti archeologici che presentavano un particolare interesse per la ricerca. Un ringraziamento caloroso va anche a Fabrizio Lo Faro, guida d'eccezione ai siti archeologici agrigentini, e al personale del Museo Archeologico Regionale di Palermo "Antonio Salinas", che mi ha prontamente fornito il materiale digitale di cui ho fatto richiesta in occasione della mia visita. Nel corso del mio soggiorno in Grecia, il personale della biblioteca dell'École Française d'Athènes mi ha garantito il miglior contesto che potessi desiderare per concludere le mie ricerche e lavorare alla redazione della tesi. L'aiuto di Francesca Romana Fiano mi è stato indispensabile nella composizione dell'apparato grafico del lavoro.

Mi hanno accompagnato lungo tutto il percorso, fornendomi l'occasione di un confronto intellettuale sempre entusiasmante, all'interno del quale sono maturate alcune delle idee più originali della ricerca, gli amici e compagni del "The Diakron Institute": su tutti, Andreas Gipe-Lazarou e Nathan Ranc.

Infine, spetta al lettore decidere se abbia fatto buon uso di tutti questi stimoli.

Atene, aprile 2019

## CAPITOLO I

### *Sogno, terapia e identità nelle poleis tra Arcaismo ed Età Classica*

#### I. 1. Le origini dell'oniromanzia in Grecia

Da tempo gli studiosi si sono interrogati sull'origine delle forme rituali dell'oniromantica in Grecia. Una teoria sostiene l'origine egiziana dell'incubazione greca<sup>1</sup>, sulla scorta di un passo di Erodoto in cui lo storico, parlando delle facoltà divinatorie dell'indovino Melampo, sostiene che egli le abbia introdotte in Grecia dopo averle acquisite in Egitto, insieme a molti altri costumi religiosi originariamente estranei ai Greci<sup>2</sup>. Nello stesso passo Melampo è presentato come seguace di Dioniso, mentre un'altra tradizione<sup>3</sup> vuole che l'indovino abbia appreso da Apollo i metodi di divinazione intuitiva, all'interno dei quali, secondo lo schema elaborato da Bouché-Leclercq, rientra l'oniromanzia<sup>4</sup>. La versione erodotea in ogni caso è lontana dall'essere dirimente per provare l'origine egiziana delle pratiche incubatorie in Grecia: è stato dimostrato che lo scambio di influenze tra Egitto e Grecia è reciproco sin da tempi remoti, e che lo storico ha semplicemente scelto di privilegiare la possibile origine egiziana, senza fornire nessuna prova veramente conclusiva<sup>5</sup>. Inoltre si rileva che secondo la stessa testimonianza erodotea, gli egiziani non avrebbero venerato eroi, dato che ritenevano che nessun uomo potesse essere generato da un dio<sup>6</sup>, e soprattutto, cosa che è ancora più interessante ai fini di questa ricerca, che la divinazione fosse prerogativa esclusiva degli dèi<sup>7</sup>. È negata la possibilità stessa dell'esistenza di una μαντική τέκνη (arte divinatoria).

---

<sup>1</sup> BOUCHÉ-LECLERCQ 2003, p. 221.

<sup>2</sup> HDT., II, 49.

<sup>3</sup> APOLLOD., I, 9, 11.

<sup>4</sup> BOUCHÉ-LECLERCQ 2003, p. 221. Per una discussione sulla artificialità della distinzione tra mantica induttiva e intuitiva nell'opera di Bouché-Leclercq, vedi la *Préface* di Stella Georgoudi all'edizione 2003 di *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, p. 16.

<sup>5</sup> ZOGRAPHOU 1995, p. 203.

<sup>6</sup> HDT., II, 143, 4.

<sup>7</sup> HDT., II, 83.

Un'altra teoria sostiene che questo tipo di pratiche siano arrivate in Grecia attraverso la valle del Meandro e la mediazione della tradizione divinatoria mesopotamica<sup>8</sup>. Per quanto antichissima, l'oniromanzia assiro-mesopotamica – che pure ricorreva a vere e proprie pratiche incubatorie<sup>9</sup> – non ha al momento legami storici facilmente documentabili con le forme che la divinazione oniromantica assunse in Grecia. È invece interessante, restando nelle zone di più antica colonizzazione greca in Asia Minore, notare come in Caria, sul Monte Latmos, si situino un mito e un culto strettamente connessi al sonno 'divino'. Qui infatti si trova la grotta dove Endimione incontrava regolarmente Selene, secondo una delle versioni del mito<sup>10</sup>, e dove in seguito sarebbe stato venerato in un santuario dagli abitanti della vicina Eraclea<sup>11</sup>. Altre versioni del mito vedono Endimione innamorato di Era, chiedere a Zeus pronto a punirlo, di vivere in un sonno eterno<sup>12</sup>, o al contrario, chiedere al padre degli dèi la stessa cosa, ma in ragione della sua grande giustizia<sup>13</sup>. Diverse versioni del mito fanno di Endimione un cacciatore o un astronomo, ma in tutte ritorna l'elemento del sonno eterno concessogli da Zeus, tanto che “secondo alcuni, Endimione era veramente un adepto del sonno (φίλπνόν)”<sup>14</sup>.

In breve, non esistono evidenze certe della provenienza egizia o mesopotamica delle pratiche oniromantiche greche. Peraltro, la ricerca di influenze esterne per pratiche che – sia storicamente che geograficamente – sono attestate in tante società diverse, è probabilmente votata al fallimento semplicemente per il fatto che non c'è una vera necessità di individuare delle linee di diffusione di pratiche che sono state e continuano ad essere comuni a tantissime culture diverse e che spesso si sviluppano indipendentemente dai contatti, a maggior ragione in un contesto quale il Mediterraneo antico; semmai, al massimo, ha più senso cercare di individuare la diffusione di precise analogie formali nello svolgimento di queste pratiche “universali”.

Per quanto riguarda la Grecia, è stato notato che la prima testimonianza letteraria di divinazione intuitiva si trova nei capitoli finali dell'Odissea<sup>15</sup>. Ciò che non è stato notato è che il caso in questione è connesso ad un sogno profetico. Si tratta delle profezia di

---

<sup>8</sup> JAYNE 1925, p. 103.

<sup>9</sup> OPPENHEIM 1966, pp. 341-350.

<sup>10</sup> Altre tradizioni localizzano le vicende mitiche di Endimione nel Peloponneso, dove Pausania (V, 8, 1) dice di aver visto una statua e una tomba di Endimione.

<sup>11</sup> PAUS., V, 1, 5.

<sup>12</sup> EPIMENID., 457 F 10 = F 3 B 14 D.-K.

<sup>13</sup> *Scoll.* Apoll. Rhod. IV, 57-58.

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> BOUCHÉ-LECLERCQ 2003, pp. 210, 293.

Teoclimeno, discendente di Melampo, sul ritorno di Odisseo ad Itaca e sulla conseguente vendetta che avrebbe sterminato i Proci. L'indovino interpreta così per Telemaco il presagio di uno sparviero, che incrocia la rotta della nave del figlio di Odisseo, di ritorno a Itaca, serrando negli artigli una colomba<sup>16</sup>. Poco dopo Teoclimeno ripete il presagio anche a Penelope<sup>17</sup>, quasi influenzandone il famoso sogno premonitore, in cui l'acquila-Odisseo fa strage delle oche-Proci<sup>18</sup>. Infine, poco dopo il racconto che Penelope fa del suo sogno al marito ancora in incognito<sup>19</sup>, l'indovino, improvvisamente ispirato, ammonisce i Proci a banchetto dell'imminente vendetta<sup>20</sup>. Questa associazione tra le facoltà profetiche di un indovino e le qualità divinatorie del sogno non stupisce, ed è significativo che essa appaia nella prima menzione letteraria di un *sogno*. Già in Omero il sogno è prima di tutto il luogo e il tempo di una percezione *altra* rispetto alla veglia, e quindi di per sé associato alla morte e al divino; quando Odisseo viene scortato a Itaca dai Feaci, questi gli preparano un giaciglio sulla nave, sul quale l'eroe 'si distende in silenzio.. e un soave sonno scese sulle sue palpebre, profondo, dolcissimo, e in tutto simile alla morte'<sup>21</sup>. Giunti ad Itaca i Feaci depongono l'eroe ancora addormentato nei pressi di una grotta sacra alle Naiadi e qui egli si risveglia dal suo sonno catalettico, da principio non riuscendo nemmeno a riconoscere la sua patria: sono questi motivi che ricorrono nella descrizione dei viaggi onirici dei maestri di verità in epoca arcaica<sup>22</sup>. Tornando alla profezia di Teoclimeno, è ormai chiaro anche che le facoltà terapeutiche del sogno dipendano strettamente da quelle divinatorie. Nella sua codificazione rituale più famosa nel corso di tutta l'Antichità – il culto di Asclepio – il sogno terapeutico rimase comunque legato alla divinazione, e Asclepio stesso, come già le altre divinità guaritrici che venivano consultate attraverso l'incubazione, continuò anche a dare oracoli nel corso di tutta la sua 'storia culturale'. Le facoltà e le qualità del sogno erano anche più ampie, e soprattutto dinamiche, nel corso della storia. Nelle seguenti pagine ci si concentrerà sullo specifico tipo di sogno che si riteneva mettesse in comunicazione con il divino, categoria alla quale per comodità ci si riferirà con l'espressione *sogno rituale*. Ma l'utilizzo del termine *rituale* necessita di una precisazione. Soprattutto nel corso di uno studio

<sup>16</sup> HOM., *Odissea*, XV, 525-534.

<sup>17</sup> HOM., *Odissea*, XVII, 151 e ss.

<sup>18</sup> Per un'analisi del sogno di Penelope, vedi GUIDORIZZI 2013, pp. 59-64.

<sup>19</sup> HOM., *Odissea*, XIX, 536-553.

<sup>20</sup> *Ibid.*, XX, 351-357.

<sup>21</sup> *Ibid.*, XIII, 75-76, 79-80: "καὶ κατέλεκτο σιγῆ.. καὶ τῷ νήδυμος ὕπνος ἐπὶ βλεφάροισιν ἔπιπτε, νήγρετος, ἥδιστος, θανάτῳ ἄγχιστα εὐκώως".

<sup>22</sup> DUICHIN 2017, pp. 191-192.

diacronico, è importante tenere presente che un qualsiasi rito è “una partitura molto elastica soggetta di volta in volta alle possibili variazioni interpretative eseguite dagli attori sociali in relazione ai loro scopi e nello specchio di un determinato orizzonte d’attesa.”<sup>23</sup> *Rito* sarà inteso quindi nel suo senso più ampio, di *gesto*, e di *tecnica*; termini più neutri che di fatto aiutano a comprendere che il modo, il grado e i tempi della *ritualizzazione* di un fenomeno – nel nostro caso il sogno – sono essi stessi un fenomeno storico, e in quanto tali soggetti a cambiamenti e ad evoluzioni. Ciò che di seguito interesserà sarà proprio cercare possibili spiegazioni per questi cambiamenti. Si cercherà quindi di vedere, suddividendo la documentazione in tre grandi gruppi – fonti sui maestri di verità arcaici, sugli oracoli dei morti e sui santuari incubatori oracolari e/o terapeutici –, come si articolavano tra età arcaica e classica alcune delle più importanti attitudini relative al *sogno rituale*, e quale posto questo fenomeno possa avere nella formazione della *memoria culturale* delle comunità in questione<sup>24</sup>.

## I. 2. Tecniche oniromantiche nei maestri di verità arcaici

Appare significativo che testimonianze mitografiche, storiche e archeologiche mettano in rilievo il ruolo di Creta, nella mediazione non solo di pratiche religiose in generale, ma in particolare di quelle relative al sonno divinatorio e all’oniromanzia. Creta è ritenuta essere, da molti studiosi, tra i luoghi più influenti sullo sviluppo della religione greca arcaica<sup>25</sup>. Addirittura, le influenze cretesi sulla Grecia continentale rimonderebbero all’Età del Bronzo<sup>26</sup>.

Una delle tante versioni mitiche sull’acquisizione, da parte di Minosse, delle sue facoltà di legislatore e governatore, riferisce del suo soggiorno, ogni nove anni, nella grotta sacra sul Monte Ida – la stessa in cui Zeus sarebbe stato allevato dalla capra Amaltea – dove avrebbe appreso le leggi e l’arte di governare da Zeus, suo padre, in persona<sup>27</sup>. Una

---

<sup>23</sup> CANETTI 2010b, p. 48.

<sup>24</sup> Sul concetto di *memoria culturale*, vedi ASSMANN 1997.

<sup>25</sup> ZOGRAPHOU 1995, pp. 187, 191; BURKERT 1985, p. 13; EVANS 1921-36, vol. I, pp. 192-208, vol. II, pp. 448-450, 453, 474, vol. III, pp. 104, 112, 168; PENDLEBURY 1967; VERCOUTTER 1954.

<sup>26</sup> LLOYD 1976, pp. 266-267.

<sup>27</sup> MAX. TYR., *Diss.*, XXXVIII, 2; PL., *Leggi*, I, 624B; STR., X, 4, 8 (EPHOR., *FGH* 70 F147); D. H., II, 61, 2; D. S., V, 78, 3; HOM., *Odissea*, XIX, 178.

caverna profonda più di 50 metri, sul Monte Ida<sup>28</sup>, è stata individuata come quella in cui si svolge l'episodio appena citato: la caverna (**figg. 5-6**), frequentata già sporadicamente in epoca minoica, ospitò un luogo di culto almeno a partire dal IX secolo a.C.<sup>29</sup>, identificato grazie alla presenza di numerosi oggetti votivi, tra cui scudi in bronzo, tripodi, cembali (questi ultimi utilizzati nella danza armata dei *Courètes*<sup>30</sup>). Queste caratteristiche hanno suggerito che fosse sede di un oracolo, dedicato prima ad una antica divinità minoica, Velchanos, e successivamente a Zeus *kouros*<sup>31</sup>. Tra i primi personaggi che in epoca storica sembrano utilizzare il sogno come tecnica di comunicazione con il divino, compare il cretese **Epimenide**<sup>32</sup>. Le fonti principali che ci tramandano elementi biografici della vita di colui che in alcuni canoni è considerato tra i *Sette Sapienti*<sup>33</sup>, sono la *Costituzione degli Ateniesi*<sup>34</sup> di Aristotele, le *Vite dei filosofi*<sup>35</sup> di Diogene Laerzio, la *Vita di Solone*<sup>36</sup> di Plutarco e le *Dissertazioni*<sup>37</sup> di Massimo di Tiro. Secondo la *Suda* Epimenide nacque all'epoca della 30° Olimpiade (660/57 a.C.)<sup>38</sup>; dalle fonti risulta difficile, perché probabilmente riportano tradizioni rivali, capire se fosse originario di Cnosso<sup>39</sup> o di Festo<sup>40</sup>. La maggior parte delle fonti<sup>41</sup>, pur non concordando con precisione, colloca la vita del saggio a cavallo tra VII e VI secolo a.C. Il primo, nonché più significativo, episodio di cui fanno menzione le fonti è una strana iniziazione: Epimenide, pastore, perde una capra e cercandola entra nella caverna di Zeus Ditteo<sup>42</sup> - Ideo, secondo altre fonti<sup>43</sup> - dove si addormenta di un sonno lungo cinquantasette anni<sup>44</sup>. Durante questo sonno Epimenide si intrattiene in conversazioni sacre con gli dèi, Ἀλήθεια e Δίκη<sup>45</sup>, personificazioni divine di verità e giustizia. Dopo questa lunghissima 'letargica

---

<sup>28</sup> SAKELLARAKIS 1988, pp. 207-214.

<sup>29</sup> CAPDEVILLE 2017, p. 84; FAURE 1964, p. 107 n. 4.

<sup>30</sup> Sulla danza rituale dei Courètes vedi in particolare, JEANMAIRE 1939, pp. 421-460.

<sup>31</sup> CAPDEVILLE 2017, pp. 82-93; ID. 1990, pp. 89-101.

<sup>32</sup> Sulla storicità della figura di Epimenide, vedi GIGANTE 2001, pp. 20-24.

<sup>33</sup> D. L., I, 13.

<sup>34</sup> ARIST., *Ath. Pol.*, 1.

<sup>35</sup> D. L., I, 109-115.

<sup>36</sup> PLUT., *Sol.* 12, 8-12.

<sup>37</sup> MAX. TYR., *Diss.*, X, 1; XXXVIII, 3.

<sup>38</sup> SUID., s.v. Ἐπιμενίδης

<sup>39</sup> PL., *Leg.* I, 642a; PAUS., I, 14, 4.

<sup>40</sup> STR., X, 4, 14; PLUT., *Sol.*, 12, 7; *De def. orac.*, 409e.

<sup>41</sup> Ad eccezione di Platone, secondo cui Epimenide sarebbe venuto ad Atene "dieci anni prima delle guerre persiane", cfr. PL., *Leg.* 1, 642d.

<sup>42</sup> MAX. TYR., *Diss.*, X, 1.

<sup>43</sup> D. L., VIII, 3. Si è ritenuto in passato che l'epiteto Δικταῖος fosse da riferire all'altra caverna cretese, ma è stato convincentemente dimostrato come esso sia da riferire più genericamente a una 'montagna sacra': vedi CAPDEVILLE 2017, pp. 79-80; FAURE 1964, p. 99.

<sup>44</sup> D. L., I, 109.

<sup>45</sup> MAX. TYR., *Diss.*, X, 1.

possessione<sup>46</sup>, Epimenide rientra nel mondo umano dotato di facoltà e conoscenze soprannaturali, tanto da essere considerato “molto amato dagli dèi”<sup>47</sup>: è un grande indovino, soprattutto – secondo Aristotele – sulle cose passate<sup>48</sup>; un purificatore e taumaturgo che purifica “per mezzo dei versi”<sup>49</sup>, la cui fama spinge gli Ateniesi a farlo venire da Creta per debellare una pestilenza e una sedizione<sup>50</sup>; infine un legislatore, che in qualità anche di *mantis* “sapiente nelle cose divine, nelle ispirazioni e nelle iniziazioni”<sup>51</sup>, istruisce e guida Solone nella sua opera di legislatore ad Atene<sup>52</sup>. Più in qualità di indovino invece, la tradizione di Sparta gli attribuisce significativi legami con Licurgo<sup>53</sup>. Compone opere in versi, tra cui una *Teogonia* e *La nascita dei Cureti e dei Coribanti*, ed in prosa, *Sui sacrifici*, *Sulla Costituzione di Creta*, *Su Minosse e Radamanto*.

Diogene Laerzio ci fa sapere che Epimenide si vantava di “essere resuscitato più volte”<sup>54</sup>; a ciò fa eco la notizia contenuta nel lessico *Suda*: “si dice che la sua anima uscisse dal corpo in qualunque momento egli volesse, e poi vi ritornasse di nuovo”<sup>55</sup>. Queste frasi, apparentemente misteriose, devono essere contestualizzate con la menzione, sempre cursoria e alquanto criptica, che le fonti fanno del lungo sonno di Epimenide, durante il quale in sogno era stato istruito sulle cose divine<sup>56</sup>: la capacità della sua anima di lasciare il corpo, che il sapiente ha in comune con figure quali Pitagora, Aristeia di Proconneso e Abari l’Iperboreo<sup>57</sup>, sembra strettamente connessa al suo sonno iniziatico, e precisamente fa pensare ad una vera e propria *tecnica* appresa da Epimenide per entrare in comunicazione col divino. A questo proposito, è interessante notare che la personificazione di Ἀλήθεια incontrata da Epimenide, da un lato richiama inevitabilmente la ‘rotonda Verità’ raggiunta da Parmenide<sup>58</sup>, sia che, come ha rilevato Marcel Detienne, le funzioni di Ἀλήθεια sul piano rituale sono analoghe a quelle di Μνημοσύνη<sup>59</sup>. Questo

<sup>46</sup> COLLI 1978, pp. 16-17.

<sup>47</sup> D. L., I, 110: “Θεοφιλέστατος”.

<sup>48</sup> ARIST., *Retorica*, 1418a, 21-25.

<sup>49</sup> STRAB., X, 479.

<sup>50</sup> MAX. TYR., XXXVIII, 3.

<sup>51</sup> PLUT., *Sol.*, 12: “σοφὸς περὶ τὰ θεῖα, τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν”.

<sup>52</sup> PLUT., *Sol.*, 12, 8.

<sup>53</sup> ID., *Lyc.*, 4, 3. Sul legame tra Epimenide e Sparta, si veda LUPI 2001, pp. 169-191.

<sup>54</sup> D. L., I, 144: “πολλάκις ἀναβεβιωκέναι”.

<sup>55</sup> SUID., s.v. Ἐπιμενίδης: “οὗ λόγος ὡς ἐξίει ἢ ψυχὴ ὅποσον ἤθελε καιρὸν καὶ πάλιν εἰσῆιει ἐν τῷ σώματι”.

<sup>56</sup> “ὄπνον αὐτῶι διηγείτο μακρὸν καὶ ὄνειρον διδάσκαλον” in MAX. TYR., *Diss.* XXXVIII, 3.

<sup>57</sup> D. L., VIII, 3 (Pitagora); MAX. TYR., *Diss.*, XXXVIII, 3 (Aristeia). Sulla connessione tra i riti di catabasi, il loro valore ‘iniziatico’ e questi personaggi, si veda ora COSCIA 2017.

<sup>58</sup> EPIMENID., D.-K., 28 B 1

<sup>59</sup> DETIENNE 1967, p. 74.

nel senso che sia la *Memoria* che la *Verità*, in quanto potenze divine, costituiscono una “onniscienza di carattere divinatorio”<sup>60</sup>, e danno accesso alla conoscenza di “ciò che è, ciò che sarà, ciò che è stato”<sup>61</sup>. Alla *Memoria* venivano offerti sacrifici preliminari all’incubazione da parte dei consultanti negli Asklepieia di età classica, a cominciare da quello di Epidauro<sup>62</sup>, e alla fonte ad essa dedicata dovevano abbeverarsi i consultanti dell’oracolo di Trofonio a Lebadea<sup>63</sup>: in entrambi i casi questi atti rituali servivano a ricordare l’esperienza onirica che sarebbe seguita ad essi.

Un altro elemento di riflessione sulla natura del sogno di Epimenide è dato da un frammento a lui attribuito, in cui il sapiente afferma di discendere dalla divinità lunare, Selene<sup>64</sup>. Questa affermazione acquista significato in relazione al tema qui trattato se collegata ad un altro frammento in cui egli stesso riporta una versione alternativa del celebre mito di Endimione: “Epimenide riporta che Endimione, soggiornando presso gli dèi, si innamorò di Era: siccome, per questo motivo, Zeus si adirò, egli pregò di poter dormire per sempre”<sup>65</sup>. Al di là della divergenza dalle versioni più comuni del mito, in generale la richiesta a Zeus del sonno eterno, che si configura ambiguamente tra punizione e premio - il secondo soprattutto nelle versioni del mito alternative a quella proposta da Epimenide, in cui il sonno è associato alla giovinezza eterna per merito dell’amore di Selene per Endimione<sup>66</sup> - ricorre in tutte le versioni del mito. È in questa ottica che assume un significato importante la citazione del mito di Endimione da parte di Epimenide<sup>67</sup>. Questi dettagli sulla natura del sogno del sapiente cretese, inducono a collegarlo direttamente alla *mantica incubatoria*, che proprio a Creta aveva autorevoli precedenti mitici<sup>68</sup>. La relazione storica dell’esperienza epimenidea con i riti incubatori nei santuari terapeutici, come li conosciamo attraverso le testimonianze archeologiche ed epigrafiche, è senz’altro verosimile, ma nel caso dello ‘sciamano’ cretese ci sono differenze altrettanto significative. Dai pochi dettagli ricavabili dalle fonti, ‘l’incubazione di Epimenide’ non ha neanche lontanamente il grado di formalizzazione rituale che ritroviamo nei santuari terapeutici di età classica. Mentre la *mantica incubatoria* di età

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>61</sup> HOM., *Il.*, I, 70; HES., *Teog.*, XXXII e XXXVIII.

<sup>62</sup> MELFI 2007a, pp. 40-45.

<sup>63</sup> BONNECHERE 2003, pp. 57-61.

<sup>64</sup> 5 Kern *de Orph. cett. theolog.* p. 64; AEL., *Nat. Anim.*, XII, 7.

<sup>65</sup> 8 K., 3 M.; *Schol. Apoll. Rhod.*, IV, 57: “Ἐπιμενίδης δὲ αὐτὸν [Endimione] παρὰ θεοῖς διατρίβοντα ἐρασθῆναι φησι τῆς Ἥρας· διόπερ Διὸς χαλεπήναντος αἰτήσασθαι διὰ παντὸς καθεῦδειν”.

<sup>66</sup> A. R., IV, 57.

<sup>67</sup> Per una discussione sul significato della versione fornita da Epimenide, vedi SCARPI 2001, pp. 32-33.

<sup>68</sup> DETIENNE 1967, p. 43.



classica è rivolta sostanzialmente a risolvere esigenze circoscritte nel tempo, si potrebbe dire circostanziali (a prescindere che siano individuali o comunitarie), la ‘tecnica onirica’ usata da Epimenide lo mette direttamente in contatto col mondo divino in cui, attraverso le discussioni con Ἀλήθεια e Δίκη, il sapiente ha accesso costante e permanente alle fonti delle sua facoltà superiori di poeta, indovino, taumaturgo (precisamente purificatore), e legislatore. In particolare quest’ultima funzione merita un’attenzione particolare, dato che da diverse tradizioni traspare un ruolo di Epimenide – o meglio della saggezza, di matrice cretese, da lui rappresentata – decisivo nella attività di alcuni legislatori tra i più conosciuti in epoca arcaica: Solone, Licurgo e, con il significativo dettaglio di essergli stato guida personale nella visita all’antro Ideo, Pitagora<sup>69</sup>. In particolare nel caso di Atene, sappiamo che Epimenide dopo aver purificato la città e averla salvata dalla sedizione popolare, diventò amico di Solone e “gli aprì la strada per la sua opera di legislatore”<sup>70</sup>, condividendo con lui dettagli delle sue visioni oniriche, ricevute nello stesso luogo – e verosimilmente nello stesso modo – in cui Minosse aveva ricevuto da Zeus le prime leggi mitiche di Cnosso.

Epimenide appare senz’altro un personaggio fisicamente liminale rispetto alla vita delle *poleis* arcaiche, ma i particolari della sua vicenda lo mettono al centro dei dibattiti centrali dell’Arcaismo greco; su tutti, quello sull’origine del diritto che fonda la *polis*<sup>71</sup>. E in quest’ottica non appare nemmeno strana un’altra notizia ricavabile dalle fonti: il sapiente dopo la sua morte sarebbe stato destinatario di un culto dato che “i Cretesi gli offrono sacrifici come a un dio”<sup>72</sup>. Lo stesso autore riporta un’altra tradizione, secondo la quale, conformemente ad un oracolo, il corpo di Epimenide sarebbe stato custodito dagli Spartani. Che il sapiente acquisisse, in virtù delle sue facoltà “soprannaturali”, uno statuto eroico o semi-divino dopo la morte, è confermato da ulteriori dettagli biografici. Secondo una tradizione, Epimenide sarebbe figlio della ninfa Blasta<sup>73</sup>, o comunque avrebbe ricevuto dalle ninfe il suo cibo magico, che gli consentiva di tenersi in vita senza che nessuno lo vedesse mai mangiare<sup>74</sup>. Secondo queste testimonianze il profilo di Epimenide è, da un lato, quello di un *nympholeptos*, qualità che già di per sé lo rende sacro<sup>75</sup> e lo

---

<sup>69</sup> D. L., VIII, 3; PORPH., *VP*, 17. Si veda a proposito CAPDEVILLE 2017, p. 93.

<sup>70</sup> PLUT., *Sol.*, 12, 8. “προωδοποίησεν αὐτῶι τῆς νομοθεσίας”

<sup>71</sup> VERNANT 1976, p. 67.

<sup>72</sup> D. L., I, 114: “Κρήτες αὐτῶι θύουσιν ὡς θεῶι”.

<sup>73</sup> SUID., s.v. Ἐπιμενίδης.

<sup>74</sup> D. L., I, 114.

<sup>75</sup> CALL., *Anth. Pal.*, VII, 518.

collega ad una forma di divinazione ispirata<sup>76</sup>. Ancora Diogene Laerzio, riporta che mentre Epimenide stava edificando un santuario alle Ninfe, una voce dal cielo gli ingiunse invece di dedicarlo a Zeus<sup>77</sup>. La connessione di Epimenide con lo Zeus cretese non si limita al ‘sogno iniziatico’ di cui fa esperienza nella caverna del padre degli dèi; il sapiente era conosciuto anche come *Curete*<sup>78</sup>, e tra i poemi a lui attribuiti uno era conosciuto col titolo *La nascita dei Cureti e dei Coribanti*. L’assimilazione di Epimenide ai Cureti, che secondo il mito protessero Zeus appena nato dalla furia omicida del padre Crono, sovrastando col frastuono della loro danza armata i vagiti del piccolo dio, è assolutamente significativa nel contesto cretese arcaico. Nelle versioni più popolari del mito i Cureti sono ora divinità facenti parte del corteggio di Rea, ora demoni identificati con i Dattili Idei (che scaturirono dal terreno su cui Rea premette le dita presa dalle doglie del parto), ora ancora popolazioni provenienti dall’Etolia noti per la loro “frenesia guerriera”<sup>79</sup>. In epoca storica i Cureti sono considerati una specie di confraternita sacerdotale dedicata al culto di Zeus *Cretagènes*, che rieseguivano ritualmente la stessa danza dei loro mitici eponimi, dai quali l’avevano appresa<sup>80</sup>. La funzione rituale di questa danza è in qualche modo illuminata dall’inno di Palaiokastro, copia di un originale di IV secolo a.C., ma che probabilmente riprende stilemi rituali arcaizzanti: si tratta di un’invocazione allo scopo di provocare l’epifania di Zeus, al quale è attribuito l’epiteto di *Grande Couros* (μέγιστε κοῦρε), fatta da un gruppo di officianti, *couroi*, successori dei Cureti. In quanto *couroi*, è stato notato che gli officianti non possono essere sacerdoti di una qualsiasi età, ma almeno in epoca arcaica il termine deve avere indicato la precisa classe di età corrispondente<sup>81</sup>. L’inno si apre con l’invocazione a Zeus e il ricordo delle circostanze della prima mitica danza dei Cureti, prosegue – per quello che è lecito intendere – con una descrizione dell’età dell’oro inaugurata dalla sovranità di Zeus, e si chiude con un riferimento alla glorificazione dei nuovi cittadini: “θόρε κἔς ν[έους πολ]ίτας”. È per questo che è stato ipotizzato che questa danza, perlomeno quella testimoniata dall’inno di Paleokastro, sia da riferire ad una vera e propria cerimonia iniziatica che riguardava gli efebi cretesi, probabilmente eseguita al momento del loro ingresso nelle *hétairiai* che componevano il corpo cittadino, anche se è impossibile

---

<sup>76</sup> USTINOVA 2009, pp. 55-64.

<sup>77</sup> D. L., I, 115.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> HOM., *Iliade*, IX, 529 e ss.

<sup>80</sup> STRAB., X, 480.

<sup>81</sup> HARRISSON 1908, p. 339.

precisarne i dettagli e le implicazioni nella vita pubblica delle *poleis* arcaiche<sup>82</sup>. Ma in relazione a ciò, come va interpretata la caratterizzazione di Epimenide come *Grande Curete*? Quello che è stato interpretato come *aition* mitico di un complesso rituale iniziatico, può forse essere utile allo scopo. Si tratta del mito di Glauco, figlio di Minosse<sup>83</sup>. Ancora bambino, mentre rincorreva una palla o un topo, cadde in un *pithos* di miele e morì. I Cureti informarono il re che sarebbe riuscito a riportarne in vita il figlio, solo chi avrebbe potuto rispondere al seguente indovinello: “A cosa somiglia il vitello delle mandrie del re, che all’inizio è bianco, poi rosso, poi nero?” L’indovino Polido, avendo trovato la soluzione – una mora –, fu rinchiuso da Minosse nella tomba di Glauco con l’ordine di resuscitarlo o morire insieme a lui. Polido riuscì a resuscitare il figlio del re grazie all’applicazione di un’erba magica mostratagli da un serpente. Una volta resuscitato, Glauco fu istruito da Polido - ancora sotto costrizione di Minosse - nella divinazione. Questo mito, che trova un significativo eco nei *Cretesi* di Euripide – dove il coro è composto da ‘profeti di Zeus’ – ha fatto precisamente pensare ad una “initiation préliminaire à l’admission dans quelque corporation spécialisée dans une technique transmise de maître à disciple, en particulier d’une initiation aux sciences divinatoires”<sup>84</sup>. Ammesso che questa ipotesi sia corretta, è in questo contesto che il ruolo di Epimenide come *Grande Curete* assume un significato coerente, sia con i dettagli della sua stessa biografia, sia con il contesto religioso della Creta arcaica. Infatti al di là dell’ovvio accostamento tra Epimenide e questo presunto corpo sacerdotale, suggerito dalle tecniche divinatorie, è l’espressione “πολλάκις ἀναβεβιωκέναι”<sup>85</sup> riferita alle sue tecniche estatiche del sapiente, a far riflettere: alludendo a ‘resurrezioni’ al termine delle sue consultazioni oniriche, esse vengono accostate alla morte simbolica preliminare all’iniziazione in questo misterioso corpo sacerdotale. Di questa iniziazione la morte di Glauco rappresenterebbe l’*aition* mitico.

In conclusione, non è la storicità dei dettagli biografici di Epimenide ad essere veramente importante (e che comunque appare tanto difficile da verificare quanto distorta da diverse tradizioni mitico-storiche); la vita dello ‘sciamano’ cretese sembra essere essa stessa un *aition* di un complesso di tecniche e di pratiche rituali che, come si è visto, giocarono un ruolo tutt’altro che secondario nel processo di formazione delle *poleis* arcaiche. Se non è

---

<sup>82</sup> JEANMAIRE 1939, p. 443

<sup>83</sup> APOLLOD., *Bibl.*, III, 17, 20; Igino, *Fab.*, 136.

<sup>84</sup> JEANMAIRE 1939, p. 446.

<sup>85</sup> D. L., I, 114.

possibile ricavare dettagli precisi su queste pratiche, si può almeno fare una considerazione preliminare ricollocando le informazioni a nostra disposizione nello scenario del santuario di Zeus nella grotta del Monte Ida: l'analisi dei reperti dimostra che in corrispondenza dell'altare esterno alla grotta (**fig. 58**) si svolgevano i riti più *performativi* (tra cui quello della danza dei Cureti), forse in occasione di una *panegyris* annuale; ma l'altare di ceneri all'interno e l'organizzazione del cosiddetto *adyton* (**fig. 59**) – a cui forse sono riferibili elementi di un letto?<sup>86</sup> – indicano l'organizzazione dello spazio per riti di carattere estatico che, come il mito di Minosse e le storie su Epimenide lasciano intendere, erano rivolti alla comunicazione diretta con la divinità per accedere alla fonte di una conoscenza soprannaturale<sup>87</sup>.

Anche **Ferecide di Siro** visse a cavallo tra VII e VI secolo<sup>88</sup>. Più di una fonte lo considera maestro di Pitagora<sup>89</sup>: sarebbe da Ferecide, al quale si attribuiscono prodigi del tutto simili a quelli del suo discepolo, che il sapiente samio avrebbe appreso “la pratica miracolosa”<sup>90</sup>. I miracoli di Ferecide sono essenzialmente di carattere divinatorio: egli predice esiti di guerre, naufragi, terremoti<sup>91</sup>. L'episodio che risulta più interessante ai fini della presente ricerca consiste in un caso di “sogno multiplo”: Eracle nella stessa notte appare in sogno a Ferecide, prescrivendogli di ingiungere ai re spartani di non onorare oro e argento, e ai due re spartani ammonendoli di seguire le indicazioni del saggio<sup>92</sup>. Al di là del significativo elemento del sogno oracolare “multiplo”, l'interesse dell'aneddoto risiede da un lato nel ruolo da legislatore di cui Ferecide viene “investito” da Eracle, dall'altro nel dettaglio della proibizione di oro e argento, in un momento storico in cui nel resto del mondo greco venivano conati i primi esemplari di monetazione.

Ferecide era conosciuto nell'Antichità soprattutto come scrittore della prima teologia in prosa, la *πεντέμυχος θεοκρασία* (formazione degli dèi) o *θεογονία* (nascita degli dèi). *Πεντέμυχος* (5 antri) si potrebbe riferire alla formazione degli dèi a partire dagli elementi distribuiti in cinque recessi<sup>93</sup> e inoltre, secondo un'altra interpretazione, l'immagine dei recessi potrebbe richiamare la natura delle visioni che Ferecide avrebbe avuto nel corso

---

<sup>86</sup> CAPDEVILLE 2017, p. 82 n. 95; FAURE 1964, pp. 106-108.

<sup>87</sup> DUICHIN 2017; CAPDEVILLE 2017, pp. 96-97.

<sup>88</sup> SUID., s.v. Φερεκύδης; D. L., I, 121.

<sup>89</sup> ID., I, 118; D. S., X, 3, 4; TERT., *De anima* 28; IAMB., *De vita Pyth.*, 10; SUID., s.v. Φερεκύδης

<sup>90</sup> APOLLON., *Hist. Mirab.* 6: “τερατοποιίας”; ARIST., *Sui Pitagorici*, fr. I

<sup>91</sup> THEOPOMP. HIST., FGrHist 115F70, II 549; D. L., I, 116-119, 121; SUID., s.v. Φερεκύδης

<sup>92</sup> THEOPOMP. HIST., FGrHist 115F71, II 550.

<sup>93</sup> WEST 1971, pp. 36-40.

di pratiche estatiche che - come nel caso di Epimenide - dovevano essere abbastanza diffuse durante l'Arcaismo tra diversi sapienti presocratici<sup>94</sup>. Secondo la tradizione Ferecide sarebbe stato il primo a parlare di metempsicosi<sup>95</sup>, e una notizia riportata da Porfirio ci informa che in particolare “parla di ‘cavità’, ‘fosse’, ‘antri’, ‘porte’, ‘ingressi’, e con questo allude alle nascite e alle morti delle anime”<sup>96</sup>. Queste informazioni assumono coerenza se considerate congiuntamente ad un altro frammento. Uno scoliasta, commentando la leggenda di Etalide - figlio di Hermes e messaggero degli Argonauti, che riceve dal padre in dono una memoria formidabile per poter ricordare tutte le sue vite passate – riporta che secondo Ferecide il dono ricevuto da Etalide consistesse in questo: “che la sua anima fosse ora nell’Ade e ora invece nei luoghi al di sopra della terra”<sup>97</sup>. Questa precisazione richiama molto da vicino i viaggi dell’anima di Epimenide<sup>98</sup>, e lascia intendere che tali pratiche non fossero estranee a Ferecide. Queste, evocate in connessione alla dottrina della metempsicosi e in un esplicito contesto pitagorico, permettono di formulare un’ipotesi sull’origine “rituale” della dottrina stessa, allo stesso modo in cui la drammatizzazione rituale del ratto di Persefone durante l’iniziazione ai Misteri Eleusini è considerato essere all’origine rituale del teatro<sup>99</sup>: la credenza nella trasmigrazione dell’anima che avverrebbe naturalmente alla morte di un essere vivente, potrebbe essere nata proprio contestualmente a queste pratiche estatiche e oniromantiche, grazie alle quali si pensava che l’anima abbandonasse il corpo e viaggiasse attraverso i mondi. D’altronde, riferendosi precisamente a personaggi quali Epimenide, Pitagora ed Empedocle, E. R. Dodds sosteneva che: “These men diffused the belief in a detachable soul or self, which by suitable techniques can be withdrawn from the body even during life, a self which is older than the body and will outlast it”<sup>100</sup>. In secondo luogo questo frammento ripropone il problema della relazione tra Ferecide e il pitagorismo a cui viene insistentemente collegato da varie fonti. Nonostante la varietà di dettagli riportati da più di una tradizione, incluso quello del soggiorno a Delo di Pitagora per assistere il maestro in fin di vita<sup>101</sup>, la relazione tra Ferecide e Pitagora non è solo storicamente indimostrabile, ma è reputata da

---

<sup>94</sup> USTINOVA 2009, p. 185.

<sup>95</sup> SUID., s.v. Φερεκίδης

<sup>96</sup> PORPH., *de antr. Nymph.* 31: “μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας λέγοντος καὶ διὰ τούτων αἰνιττομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις”.

<sup>97</sup> Schol. *Apol. Rhod.*, I, 643-648: “τὸ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ποτὲ μὲν ἐν Ἄιδου, ποτὲ δὲ ἐν τοῖς ὑπὲρ τὴν γῆν τόποις εἶναι”

<sup>98</sup> SUID., s.v. Ἐπιμενίδης.

<sup>99</sup> TONELLI 2015, p. 26.

<sup>100</sup> DODDS 1956, pp. 146-147.

<sup>101</sup> D. S., X, 3, 4; D. L., I, 118.

molti studiosi essere fittizia. Ciò che qui interessa è che, anche in questo caso, la relazione sarebbe stata inventata a partire da simili caratteristiche ravvisate dalla tradizione antica nei due personaggi<sup>102</sup>. Un frammento di Filone di Biblo attribuisce la sapienza di Fecide a quella dei Fenici<sup>103</sup>. Inoltre è stato già fatto notare che la famiglia di Fecide avesse probabilmente origine orientale, e che soprattutto aspetti centrali della visione cosmogonica del saggio - tra cui la metempsicosi - siano rintracciabili nello stesso periodo in miti e credenze cosmogoniche che vanno dall'Egitto all'India<sup>104</sup>.

**Pitagora** visse durante il VI secolo a.C., probabilmente tra il 570 ca. e il 480. Per quanto la storicità della sua figura sia indubbia, la quantità di dettagli 'misterici' che ne hanno alimentato la leggenda, rende difficile coglierne precisamente i tratti. Nacque a Samo e qui ricevette la prima parte della sua educazione, durante la quale una delle figure di maggior rilievo pare sia stato Fecide di Siro<sup>105</sup>. Ma la parte più importante della formazione del sapiente pare essersi svolta durante i suoi viaggi nel Mediterraneo orientale. Erodoto per primo sostenne che egli avesse derivato dalla religione egiziana la sua famosa dottrina della metempsicosi<sup>106</sup>. Secoli dopo, in ambito neo-pitagorico, c'erano molte versioni circolanti sui diversi popoli a cui Pitagora sarebbe stato debitore della sua sapienza; tra i popoli più spesso citati ricorrono gli Egizi, i Fenici, i Caldei e i Magi iraniani<sup>107</sup>. Rimane impossibile determinare l'esattezza delle diverse associazioni che sono state fatte tra diverse influenze culturali e determinati aspetti del pensiero e della dottrina di Pitagora, ma gli studiosi sono oggi perlopiù inclini nel riconoscervi diverse influenze orientali, e a considerare veridici i viaggi nel Mediterraneo orientale del sapiente<sup>108</sup>. Probabilmente verso il 530 a.C Pitagora emigrò a Crotona, dove, stando alle fonti, guadagnò fama e rispetto immediato da parte del consiglio cittadino, che gli delegò l'educazione di ragazzi e donne. Tanto prominente dovette essere la figura del sapiente nella città magno-greca, dove ancora in vita egli era associato ad Apollo Iperboreo, che in occasione di una guerra tra crotoniati e sibariti Pitagora appare quasi in un ruolo da consulente di guerra, convincendo i crotoniati a combattere i sibariti nonostante questi

---

<sup>102</sup> KIRK-RAVEN 1957, pp. 51-52.

<sup>103</sup> PH. BYBL., fr. 9 Müller.

<sup>104</sup> WEST 1971, pp. 28-75.

<sup>105</sup> APOLLON., *Hist. Mirab.* 6 ; ARIST., *Sui Pitagorici*, fr. I. L'attendibilità storica di un contatto tra Pitagora e Fecide è recentemente riaffermata in RIEDWEG 2005, p. 9. Si veda anche WEST 1971, p. 217.

<sup>106</sup> HDT., II, 123.

<sup>107</sup> PORPH., *V. Pyth.*, 6.

<sup>108</sup> RIEDWEG 2005, pp. 8-9; WEST 1971, pp. 213-218.

ultimi avessero una apparentemente schiacciante superiorità numerica<sup>109</sup>. Ciononostante, forse durante un suo periodo di assenza da Crotona, una sommossa guidata da un suo opponente distrugge la comunità pitagorica, della quale i superstiti, e Pitagora stesso, si rifugiano a Metaponto. Qui il sapiente muore verso il 480 a.C., non senza prima essersi guadagnato la stima della sua nuova città, che alla sua morte lo venera come un eroe e fa della sua casa un tempio di Demetra. È rilevante che il nucleo più antico della tradizione su Pitagora non ne parli quasi per niente in quanto matematico e filosofo naturalista, e invece ne metta in risalto i tratti di mistico e *leader* carismatico delle comunità da lui istituite, i miracoli e le pratiche legate all'insegnamento delle sue dottrine, in particolare la metempsicosi.

Già Empedocle ne parlava come di un uomo dalla conoscenza sovrumana<sup>110</sup>, e lo faceva alludendo a pratiche e miracoli avevano conquistato a Pitagora la fama di saggio semi-divino<sup>111</sup>. Da Aristotele sappiamo che per i primi pitagorici “fra gli esseri dotati di ragione, alcuni sono dèi; altri sono uomini; alcuni sono come Pitagora”<sup>112</sup>. Di lui si diceva che conoscesse passato e futuro, in particolare che ricordasse fino a venti vite precedenti a quella in cui la sua anima si era incarnata in Pitagora. Alla maniera del maestro Ferecide, predisse naufragi, guerre e pestilenze, e allo stesso modo si identificava (in una delle sue vite precedenti), anch’egli con Etalide, il figlio di Hermes che avrebbe avuto in dono dal padre la memoria necessaria a ricordare tutte le sue vite precedenti. Inoltre Pitagora era in grado di fermare venti e tempeste, di curare corpo e psiche, anche grazie alla musica<sup>113</sup>. Lo stile di vita che insegnava a praticare nelle comunità pitagoriche in realtà riassumeva e idealizzava tutti questi tratti del personaggio, tanto che di Pitagora si diceva che quando viaggiasse di città in città, venisse “non per insegnare ma per guarire”<sup>114</sup>. Ai fini della presente ricerca innanzitutto è importante sottolineare il fatto che Pitagora si presentasse, e fosse percepito, come Apollo Iperboreo. Infatti tutte le varie pratiche, tecniche e dottrine pitagoriche sono riconducibili, dal punto di vista rituale, alle varie sfere di influenza di Apollo. In particolare nel caso di Pitagora, ad avvalorare l’associazione col dio un evento era stato decisivo: mentre sedeva in teatro, era stato notato che la sua coscia fosse d’oro<sup>115</sup>. Il simbolismo della coscia d’oro è riconducibile a un contesto iniziatico di morte, discesa

---

<sup>109</sup> D. S., XII, 9, 2 e ss.

<sup>110</sup> EMP., DK 129 (PORPH., V. *Pyth.*, 30).

<sup>111</sup> USTINOVA 2009, p. 187.

<sup>112</sup> IAMB., VP, 31.

<sup>113</sup> PORPH., V. *Pyth.*, 33.

<sup>114</sup> AEL., VH, 4, 17: “οὐ διδάξων ἀλλ’ ἰατρῆύσων”.

<sup>115</sup> APOLLON., *Hist. Mirab.* 6; AEL., VH, 2, 26; IAMB., VP, 140.

agli inferi, smembramento, ricomponimento e rinascita rituale<sup>116</sup>. Questo simbolismo assume particolare rilievo se considerato contestualmente alla maniera in cui Pitagora acquisiva la sua sapienza divina, dato che i primi pitagorici stimavano di grandissima importanza la divinazione volta all'acquisizione diretta della conoscenza dalla divinità, e i sogni uno dei mezzi privilegiati di questo contatto<sup>117</sup>: “Tutta l'aria è piena di anime, ritenute demoni ed eroi, da cui sono mandati agli uomini i sogni e i segni di malattia e di salute.. E per essi si fanno le purificazioni e i sacrifici apotropaici ed ogni specie di divinazione di vaticini e simili”<sup>118</sup>. Appartiene al nucleo più antico della tradizione su Pitagora la leggenda della sua discesa nell'Ade, dove avrebbe visto le anime di Esiodo e Omero, raccontata da Ieronimo di Rodi<sup>119</sup>. Ermippo di Smirne riferisce della usanza di Pitagora di ritirarsi in una camera sotterranea, nella quale la sua anima lasciava il corpo per poter comunicare con la madre (Burkert suggerisce che la figura materna faccia qui allusione alla Grande Madre, Demetra)<sup>120</sup>, e dalla quale una volta riemerso proclamò all'assemblea metapontina di essere rientrato dall'Ade<sup>121</sup>; in quest'ultimo caso, è il ritorno della catabasi infera che convince i metapontini delle facoltà soprannaturali del sapiente samio<sup>122</sup>. Alcune delle biografie più tarde di Pitagora riferiscono che egli passasse lunghi periodi in una caverna sotterranea quand'era ancora a Samos<sup>123</sup>. In ogni caso, Erodoto testimonia indirettamente che questo tratto biografico fosse conosciuto fin dal V secolo, quando riferisce della venerazione dei Geti per il demone Zalmoxis. Nell'*interpretatio* greca che Erodoto riporta dell'origine di questo demone, Zalmoxis sarebbe stato un uomo, servo di Pitagora e successivamente da lui liberato. Tornato in patria, trasmise ai Geti la credenza nella metempsicosi e fece sì che fosse accettata ritirandosi, e fingendo di essere morto, in una camera sotterranea nella quale passò tre anni in reclusione e dalla quale una volta riemerso fu venerato come un dio<sup>124</sup>.

<sup>116</sup> KINGSLEY 1995, p. 291.

<sup>117</sup> USTINOVA 2009, p. 188

<sup>118</sup> D. L., VIII, 32: “εἶναι τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων ἔκαστος τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τοὺς τ' ὄνειρους καὶ τὰ σημεῖα νόσου τε καὶ ὑγείας.. εἷς τε τούτους γίνεσθαι τοὺς τε καθαρμούς καὶ ἀποτροπιασμούς μαντικὴν τε πᾶσαν καὶ κληδόνας καὶ τὰ ὅμοια”.

<sup>119</sup> ID., VIII, 21, 38; fr. 42 Wehrli.

<sup>120</sup> BURKERT 1972, p. 159.

<sup>121</sup> *Ibidem*, VIII, 41; TERT., *De anima*, 28; Schol. Soph., *El.*, 62.

<sup>122</sup> COSCIA 2017, pp. 129-149.

<sup>123</sup> PORPH., *V. Pyth.*, 20; IAMB., *VP*, 27.

<sup>124</sup> HDT., IV, 94.



Alle stesse pratiche estatiche rimanda la tradizione sull'iniziazione, nella quale sarebbe stato guidato da Epimenide, di Pitagora ai misteri del Monte Ida a Creta<sup>125</sup>. Questa associazione tra Pitagora ed Epimenide dovette apparire normale agli antichi, veridica o meno che fosse, proprio in virtù delle raffinate pratiche oniromantiche che i due sapienti avevano in comune. Connesso a queste pratiche, un altro elemento di contatto tra le due figure è rappresentato dalla loro dieta strettamente vegetariana. Se di Epimenide le fonti ricordano generalmente un cibo miracoloso donatogli dalle ninfe, e la malva e asfodelo come piante ricorrenti nella sua dieta<sup>126</sup>, le informazioni sulle prescrizioni di Pitagora riguardo la dieta sono molto più dettagliate. Le fonti per di più sono esplicite nella spiegazione di alcune prescrizioni in particolare: esse servirebbero a migliorare, o comunque non ostacolare, le facoltà divinatorie dell'anima nel sonno<sup>127</sup>. Burkert ha fatto già notare come molte delle prescrizioni alimentari di Pitagora coincidano con prescrizioni rituali che conosciamo riguardo a molti santuari oracolari incubatori di epoca più tarda<sup>128</sup>.

La connessione con Apollo, la dieta "rituale", le dottrine sul destino dell'anima e in generale, tutti i diversi aspetti della personalità di Pitagora lo connettono alle tecniche oniromantiche fin qui discusse. La ricorrenza degli aneddoti sulla catabasi agli Inferi di Pitagora, che era diventata comune almeno a partire dal III secolo a.C., deve essere basata su fatti reali della sua biografia<sup>129</sup>. Di più, nel caso del sapiente samio queste pratiche sembrano raggiungere un livello di raffinatezza prima sconosciuto, o in ogni caso non documentabile. Bisogna sempre tenere conto della possibilità che ciò sia imputabile a lacune casuali nelle fonti di cui disponiamo oggi, ma se così non fosse, considerando l'enorme influenza e diffusione del pitagorismo dall'Antichità in poi, le pratiche oniromantiche di Pitagora potrebbero rappresentare un vero e proprio spartiacque nella rappresentazione culturale del sogno che avevano i Greci nel passaggio da Arcaismo ad Età Classica. Pitagora, a quanto traspare dalle fonti in misura maggiore rispetto ai suoi successori, appare come personaggio fortemente legato alla realtà politica del suo tempo, quella delle *poleis* che nel VI secolo a.C. stavano uscendo dall'Arcaismo. Due aspetti si vogliono qui menzionare in particolare. In questo periodo le colonie magno-greche – le

---

<sup>125</sup> D. L., VIII, 3; PORPH., *V. Pyth.*, 17.

<sup>126</sup> EPIMENID., 3 A 5 D.-K. (PLUT., *Sap. Conv.*, 157d); cfr. RIEDWEG 2005, pp. 31-33.

<sup>127</sup> IAMB., *VP*, 150.

<sup>128</sup> BURKERT 1972, p. 190; KINGSLEY 1995, p. 283. Le informazioni generali sui santuari incubatori sono raccolte in DEUBNER 1900, pp. 15-16.

<sup>129</sup> USTINOVA 2009, p. 190.

più antiche essendo state fondate circa un secolo prima – cominciano a prosperare e ad avere contatti nel resto del Mediterraneo: il mondo greco riacquisisce ora, in epoca storica, una prospettiva veramente “mediterranea”. Questo stesso fenomeno è accompagnato, all’interno delle città, dagli scontri spesso violenti tra le diverse fazioni di aristocratici, e tra di essi e il *démos*; non a caso è l’epoca in cui si impongono varie tirannidi in tutto il mondo greco. I contrasti interni e l’ampliamento degli orizzonti all’esterno, impongono alla *polis* di ripensare i suoi modelli identitari e quindi religiosi. In questo contesto, i dettagli sui rapporti tra Pitagora e la realtà cittadina – scappò da Samo perché non poteva sostenere la tirannide di Policrate; a Crotone e Metaponto non solo ebbe la funzione di educatore per una intera generazione di cittadini, ma fu direttamente influente sulla politica cittadina –, assumono un rilievo particolare. Infatti, come ha dimostrato Detienne, una delle creazioni più originali del primo pitagorismo è quella di una nuova categoria eroica. È questo il momento in cui la figura di eroe guerriero trasmessa dall’epica omerica entra in crisi con il sistema valoriale delle città: a questa figura di eroe guerriero i pitagorici oppongono quella dell’eroe εὐσεβής, pio. È in questa chiave che per esempio viene rivisitata la figura di Eracle, eroe ricorrente nell’insegnamento e nella dottrina di Pitagora, e che non a caso diviene tra gli eroi più venerati in Magna Grecia nel corso del VI secolo. È in questa chiave che in definitiva viene tributato un vero e proprio culto eroico, si potrebbe dire quasi ancora prima della morte, a Pitagora stesso<sup>130</sup>.

**Parmenide** visse a cavallo tra VI e V secolo a.C.; sembra che la sua nascita coincidesse o seguisse di poco la fondazione di Elea da parte dei coloni focei (544). La maggior parte delle fonti gli attribuisce come maestro il poeta e sapiente Senofane di Colofone<sup>131</sup>, con l’eccezione di Teofrasto, secondo il quale Parmenide avrebbe seguito gli insegnamenti di Anassimandro<sup>132</sup>. Da alcune fonti traspare un’influenza ancora maggiore del primo pitagorismo nella formazione del sapiente eleate, che “pur essendo stato allievo di Senofane, non fu suo seguace”, mentre appare di grande importanza l’influenza del misterioso pitagorico Aminia, da cui Parmenide “fu avviato alla tranquillità della vita contemplativa”<sup>133</sup>. Tanto stretto dovette essere il legame con Aminia, proseguì il racconto

---

<sup>130</sup> DETIENNE 1962, pp. 82-93.

<sup>131</sup> ARIST., *Metaph.*, A 5 386 b 22; D. L., IX, 21-23; SIMP., *in Ph.*, 22, 27; SUID., s.v. Παρμενίδης.

<sup>132</sup> TEOFR., *Phys. Opin.*, fr. 6a. D. 482, 14.

<sup>133</sup> D. L., IX, 21: “εἰς ἡσυχίαν προετρέπη”.

di Diogene Laerzio, che alla sua morte Parmenide “gli eresse un sacello come ad un eroe”: è stata avanzata l’ipotesi che questo luogo divenisse il centro culturale della scuola medica fondata da Parmenide a Elea<sup>134</sup>. Considerata la distanza cronologica tra la vita del sapiente eleate e il contesto neo-pitagorico in cui scrive Diogene Laerzio, si stenta ad attribuire valore storico alla connessione tra il pensiero parmenideo e il primo pitagorismo; ma d’altro canto non si può non tenere conto della contemporaneità dell’influenza del primo pitagorismo in Magna Grecia e della formazione di Parmenide, nonché precise analogie cosmologiche e addirittura “rituali” riscontrabili tra i frammenti dell’opera parmenidea e le testimonianze del primo pitagorismo. Tanto più che la testimonianza di Diogene Laerzio non è isolata: Strabone definisce Parmenide e il suo allievo Zenone “gente pitagorica”<sup>135</sup>, il neoplatonico Giamblico conclude la sua biografia di Pitagora con un elenco dei suoi seguaci che, città per città, ne perpetuarono l’insegnamento, e inserisce Parmenide tra di essi<sup>136</sup>. Non casualmente, il “pitagorismo” di Parmenide è spesso associato nelle fonti alla sua attività di legislatore: sarebbe stato lui in persona a dotare la neo-colonia focea di Elea di una costituzione e di leggi tanto solide che per secoli la difesero dall’aggressività dei vicini Lucani e Posidoniati, e per generazioni i magistrati di Elea continuarono a giurare fedeltà all’ordinamento parmenideo, con un rito che si ripeteva all’inizio di ogni anno, al momento della loro entrata in carica<sup>137</sup>.

Parmenide è universalmente conosciuto come il fondatore dell’ontologia e della metafisica, e da questo punto di vista si è cercato, dalla maggior parte degli studiosi fin dall’Antichità, di interpretare le testimonianze frammentarie ed enigmatiche del suo *Poema sulla Natura*. Situando più opportunamente i frammenti dell’opera parmenidea nel loro contesto storico-culturale di appartenenza, la ‘rotonda Verità’ - che il sapiente apprende dalla dea che incontra nel proemio della sua opera – appare frutto di una rivelazione divina, simile a quella ricevuta da Epimenide, piuttosto che frutto di speculazione filosofica come la intenderebbe un lettore moderno<sup>138</sup>. Nell’analisi del poema parmenideo quindi, è importante tenere a mente che, lungi dall’essere guidato dalla sola ragione a discapito dei sensi, il sapiente descrive quella che sembra essere una genuina esperienza estatica<sup>139</sup>: non a caso il poema è scritto in esametri epici, il metro

---

<sup>134</sup> CERRI 1999, p. 50.

<sup>135</sup> STRAB., VI, 1, 1.

<sup>136</sup> IAMB., *VP*, 267.

<sup>137</sup> SPEUS., fr. 3 Tarán; D. L., IX, 23; STRAB., VI, 1, 1; PLUT., *Adv. Colot.*, 32, 1126 a.

<sup>138</sup> WEST 1971, p. 225.

<sup>139</sup> USTINOVA 2009, p. 200; KINGSLEY 2007, p. 54; KIRK-RAVEN 1957, p. 266.

tipico della rivelazione divina che ispira i poeti. In particolare ciò si comprende dal proemio dell'opera, in cui Parmenide descrive la sua catabasi agli Inferi, scortato su un carro dalle Figlie del Sole, indicate come κοῦραι. Queste lo accompagnano alla porta degli Inferi, dove convergono i sentieri della Notte e del Giorno, e di cui il passaggio è sorvegliato da Giustizia (Δίκη). Le fanciulle intercedono presso di lei per lasciar passare Parmenide e subito dopo lo introducono alla presenza della Dea che, benevola, lo accoglie con queste parole:

O giovane, tu che, compagno di immortali guidatrici,  
 con le cavalle che ti portano giungi alla nostra dimora,  
 rallegrati, poiché non un'infesta sorte ti ha condotto a percorrere  
 questo cammino – infatti esso è fuori dalla via battuta dagli uomini -,  
 ma legge divina e giustizia. Bisogna che tu tutto apprenda:  
 e il solido cuore della rotonda Verità  
 e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza.<sup>140</sup>

Si è discusso a lungo sull'identità della Dea, che non è esplicitata nel poema, e che ha suscitato moltissime interpretazioni diverse. Tra queste, interessanti sono gli argomenti che sono stati proposti per la sua identificazione con *Mnemosine*<sup>141</sup>. In realtà è stato dimostrato convincentemente che la Dea in questione, la cui identità non era necessario specificare nel contesto magno-greco arcaico, è Persefone: è lei ad accogliere Eracle, in maniera del tutto simile a Parmenide, durante la catabasi agli Inferi dell'eroe, che proprio in Magna Grecia aveva compiuto gran parte delle sue leggendarie fatiche<sup>142</sup>. Il tema della catabasi è ricorrente nell'iconografia delle produzioni ceramiche magno-greche arcaiche e classiche – dove l'iniziando spesso è Orfeo -, e il dettaglio che permette di identificare la Dea parmenidea con Persefone è la sua gestualità, identica nella descrizione poetica dell'eleate e nell'iconografia<sup>143</sup>: la Dea, accompagnata da Giustizia, accoglie l'iniziato prendendogli la mano destra (**figg. 80-82**)<sup>144</sup>. Persefone dunque accoglie Parmenide apostrofandolo come *kouros*, dettaglio non casuale: in età arcaica in particolare, il sostantivo, che indica il giovane fino ai trent'anni, si riferisce all'ideale aristocratico di nobiltà incarnato dal *kouros* e forse, per il tramite del pitagorismo, questo ideale di nobiltà

<sup>140</sup> PARM., fr. 1 B D.-K., vv. 24-30: “ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν, / ἵπποις ταῖ σε φέρουσιν ἰκάνον ἡμέτερον δῶ, / χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι / τήνδ' ὁδὸν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτου ἐστίν), / ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ / ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης.”

<sup>141</sup> CARRATELLI 1988, pp. 337-346.

<sup>142</sup> D. S., IV, 26; KINGSLEY 2007, pp. 63-64.

<sup>143</sup> KINGSLEY 2007, pp. 91-97.

<sup>144</sup> PARM., fr. 1 B D.-K., vv. 22-23.

si estende a indicare la purezza necessaria per il contatto col divino<sup>145</sup>. Tale è Parmenide di fronte alla Dea degli Inferi che lo accoglie, la quale infatti specifica che “non un’infausta sorte ti ha condotto a percorrere questo cammino – infatti esso è fuori dalla via battuta dagli uomini –, ma legge divina e giustizia”. “Infausta sorte” è un riferimento alla morte, ma Parmenide scende agli Inferi e si trova al cospetto della loro Dea non in qualità di defunto, ma grazie alla legge divina e alla giustizia, ovvero grazie alla sua εὐσεβία. Questa ultima espressione sembra essere una allusione ai rituali purificatori e alle pratiche estatiche di catabasi – il “cammino fuori dalla via battuta dagli uomini” –, che servivano appunto a mettere l’uomo in comunicazione con il divino. Bisogna notare che per Parmenide Ἀλήθεια e Δίκη sono figure divine, come quelle che incontra Epimenide in sogno nell’antro ideo a Creta<sup>146</sup>. Il linguaggio, lo stile, e il contenuto del proemio fanno in definitiva pensare che quella di Parmenide non fosse altro che una descrizione *post eventum* di una rivelazione estatica<sup>147</sup>. Per raggiungere questa rivelazione Parmenide usa le stesse pratiche oniromantiche documentate per i *maestri di verità* a lui precedenti; infatti, non essendo la morte il mezzo per cui il sapiente discende agli Inferi, viene naturale pensare al sonno, e al sogno, che per i Greci rappresentavano le condizioni sensoriali in cui il corpo si avvicinasse di più all’esperienza estrema della morte.

Queste pratiche non dovettero essere importanti solo per Parmenide, ma anche per gli adepti della “scuola” da lui fondata ad Elea<sup>148</sup>: testimonianze più tarde sostengono questa ipotesi. Nel 1962 furono scoperte diverse iscrizioni nel triportico di un grande edificio rettangolare (71 x 36 m ca.) occupante l’intera *insula II* degli scavi di Elea/Velia. Le iscrizioni onorarie, risalenti al I secolo d.C.<sup>149</sup>, riportano tre diversi nomi di personaggi, tutti caratterizzati come Οὐλῆς, ἰατρὸς ε φώλαρχος (**figg. 83-84**). Οὐλῆς fa riferimento ad un culto di Apollo di origine anatolica, che la Suda specifica essere primariamente legato alla funzione di guaritore del dio<sup>150</sup>. Una quarta iscrizione in onore di Apollo ἰατρόμαντις (**fig. 85**) consente di precisare la natura di questo culto, in cui guarigione e divinazione sono strettamente collegate, oltre a suggerire la persistenza – sebbene sia attestata in un contesto tardo – di tradizioni medico-culturali risalenti alla provenienza microasiatica dei

<sup>145</sup> JEANMAIRE 1939, pp. 32-37; KINGSLEY 2007, p. 73.

<sup>146</sup> MAX. TYR., *Diss.*, X, 1.

<sup>147</sup> USTINOVA 2009, p. 202.

<sup>148</sup> ID. 2004, pp. 25-44.

<sup>149</sup> VECCHIO 2006, p. 388.

<sup>150</sup> SUID., s.v. Οὐλῆος.

coloni di Elea e forse legate al santuario di Apollo a Claros<sup>151</sup>. Il termine più interessante ai fini della presente ricerca è φώλαρχος, da φωλεός (tana). Il termine è attestato in ambito cultuale in un unico caso, il santuario incubatorio di Plutone ad Acharaca in Caria, in cui i supplici in cerca di guarigione cercavano il contatto onirico col dio sdraiati in una caverna “per giacere tranquilli, come [animali] in una tana”<sup>152</sup>. Colpisce innanzitutto il termine, senz’altro rituale, utilizzato per descrivere l’incubazione nel Charonium di Acharaca: ἡσυχίαν. È lo stesso termine che usa Diogene Laerzio per esprimere il legato del pitagorico Aminia al discepolo Parmenide<sup>153</sup>, tanto da permettere di immaginare in cosa concretamente consistesse l’ἡσυχία pitagorica, che di solito si traduce asetticamente come “vita contemplativa”. Lungi dall’averne un significato così astratto, il termine sembra a riferirsi alla *immobilità* – e quindi *tranquillità* – necessaria per entrare in contatto estatico con la divinità. Quindi il φώλαρχος eleate sarebbe il “signore della tana”<sup>154</sup>, e la tana a cui si riferisce questo titolo consiste verosimilmente nel criptoportico ipogeo che occupa i tre lati dell’edificio dell’*insula II* di Velia (**fig. 7**). Questo criptoportico era coperto con volte a botte, illuminato da finestre “a gola di lupo” sui lati interni, e sugli stessi lati dotato di nicchie. Probabilmente era provvisto di un piano superiore colonnato<sup>155</sup>. Una quinta iscrizione su una stele, associata ad un busto di Parmenide, è stata rinvenuta riutilizzata per la copertura di una canaletta (**figg. 86-87**)<sup>156</sup>. Anch’essa di I sec. d.C., l’iscrizione reca la dedica:

Πα[ρ]μενείδης Πύρητος / Οὐλιάδης φυσικός

Si tratta dell’unica testimonianza archeologica relativa al sapiente eleate, e all’esistenza a Velia di una tradizione medico-cultuale, a lui legata, che continuò per secoli dopo la sua morte. Sembra infatti che le date presenti sulle iscrizioni dei φώλαρχοι siano calcolate in relazione alla fondazione dell’istituzione, forse avvenuta alla morte di Parmenide, intorno al 440 a.C.<sup>157</sup> Come è stato a più riprese notato, il termine φυσικός è da interpretare come ‘medico’, e ciò non stupisce in relazione a Parmenide in quanto è conosciuto precisamente

<sup>151</sup> VECCHIO 2003, pp. 75-76.

<sup>152</sup> STRAB., XIV, 1, 44: “καθ’ ἡσυχίαν, κατάπερ ἐν φωλεῷ”.

<sup>153</sup> D. L., IX, 21.

<sup>154</sup> USTINOVA 2009, p. 191.

<sup>155</sup> FABBRI-TROTTA 1989, p. 59.

<sup>156</sup> VECCHIO 2006, p. 388.

<sup>157</sup> USTINOVA 2009, p. 193.

in questa veste da più tradizioni antiche<sup>158</sup>. Quindi il complesso edilizio dell'*insula II* di Velia, di età augustea, sarebbe stata la sede di un'associazione medico-culturale, di cui l'istituzione era fatta risalire a Parmenide stesso, guidata dai φώλαρχοι. I membri di questa associazione, forse un vero e proprio *thiasos*, usavano il criptoportico per raggiungere la ἡσυχία necessaria ad entrare in contatto con la fonte divina della conoscenza, in particolare forse, in relazione alla loro pratica medica. Che le pratiche estatiche di catabasi effettuate nel criptoportico facessero anche parte di cerimonie iniziatiche per l'ammissione nell'associazione, è un'ipotesi plausibile<sup>159</sup>.

Il profilo di Parmenide che emerge dall'insieme di questi dati è complesso: legislatore, medico *iatromantis*, *kouros* iniziato ad una sapienza che acquisiva direttamente alla sua sorgente divina per mezzo di tecniche estatiche, e promotore di un culto ad Apollo *Oulios*. Il sapiente eleate rientra così pienamente nel tipo di sapiente presocratico che le fonti testimoniano a partire da Epimenide e che, a torto o a ragione, i ricercatori associano da più di mezzo secolo a culture sciamaniche<sup>160</sup>.

**Empedocle** visse durante il V secolo a.C., probabilmente tra il 495 e il 435<sup>161</sup>. Alcune fonti gli attribuiscono come maestro direttamente Pitagora, e Timeo riporta il dettaglio per cui Empedocle sarebbe stato in seguito allontanato dal circolo pitagorico per averne divulgato le dottrine nelle sue opere<sup>162</sup>. In realtà la maggior parte delle fonti afferma che il sapiente agrigentino fu discepolo direttamente di Parmenide<sup>163</sup>; al di là della contiguità cronologica e spaziale tra i due personaggi, lo stile letterario di Empedocle lo connette inequivocabilmente al sapiente eleate<sup>164</sup>. In generale sembra che l'attività di entrambi i personaggi fosse strettamente connessa al primo pitagorismo, che si diffuse rapidamente in tutte le colonie magno-greche.

Empedocle scrisse in versi epici come Parmenide, e delle sue opere conosciamo, in maniera frammentaria, due poemi: *Sulla Natura* e *Purificazioni*. Da alcune fonti gli viene anche attribuita un'opera *Sulla Medicina*<sup>165</sup>, nonché diverse tragedie e trattati politici<sup>166</sup>.

---

<sup>158</sup> VECCHIO 2006, p. 389.

<sup>159</sup> USTINOVA 2004, p. 42.

<sup>160</sup> DODDS 1956, pp. 135-178.

<sup>161</sup> USTINOVA 2009, p. 209.

<sup>162</sup> TIMAE., fr. 81 FHG I 211.

<sup>163</sup> TEOFR., *Phys. Opin.*, fr. 3 D. 477, 18 not.; ALCID., OA II 1566b Sauppe; SIMPL., in *Ph.*, 15, 19; SUID., s.v. Ἐμπεδοκλῆς.

<sup>164</sup> WEST 1971, p. 234.

<sup>165</sup> D. L., VIII, 77; SUID., s.v. Ἐμπεδοκλῆς.

<sup>166</sup> D. L., VIII, 58; IERONYM. HIST., fr. 24 Hiller; NEANTH., FGrHist. 84 F 27 II 197.

Era considerato esperto di medicina, un eccellente oratore e un potente mago<sup>167</sup>, ma la testimonianza più antica che ne abbiamo, a lui contemporanea, lo definisce in particolare ‘medico e sofista’<sup>168</sup>. E a questo ambito che si riconduce la miracolistica empedoclea: tra le altre cose, si diceva che avesse salvato gli abitanti di Selinunte da una pestilenza causata da un morbo nelle acque del vicino fiume; fece deviare il corso di altri due fiumi perché confluissero in quello contaminato e ne purificassero le acque<sup>169</sup>. La dinamica di questo prodigio rappresenta una chiara allusione a una delle fatiche di Eracle<sup>170</sup>. In un’altra occasione Empedocle salvò il raccolto degli agrigentini escogitando un espediente per trattenere i venti etesii che lo minacciavano, e per questo fu chiamato “Domatore dei Venti”<sup>171</sup>. Uno dei miracoli più famosi a lui attribuiti è quello della resurrezione di una donna, che era stata creduta morta per trenta giorni. In seguito a ciò Empedocle fu chiamato “sia medico sia profeta”<sup>172</sup>. Alla maniera di Pitagora, il sapiente agrigentino usava la musica e il canto come mezzi magici: partecipando a un banchetto sventò un omicidio, perché nel momento in cui questo si stava per consumare riuscì a calmare l’aggressore intonando dei versi di Omero<sup>173</sup>. Empedocle stesso parla delle sue pratiche taumaturgiche come “parola di salvezza”<sup>174</sup> e leggendo il frammento di Satiro che ci dice che Gorgia vide Empedocle praticare “incantamenti”<sup>175</sup>, sembra che il veicolo principale della magia del sapiente fosse proprio la parola<sup>176</sup>. In questa ottica le vesti di legislatore, oratore, medico, indovino e mago assumono piena coerenza nella personalità di Empedocle, e sono tutte connesse dalla parola poetica, che per il sapiente è in particolare una parola rituale e tanto performativa ed efficace da permettergli di compiere prodigi che lo rendono più divino che umano. Lo dice gli stesso: “Come un dio mortale, non più umano ormai, quando giungo alla fiorenti città sono onorato da tutti.. da uomini e donne, sono riverito. Mi seguono a migliaia, chiedendo dove risiede la via per il successo, alcuni chiedendo profezie, mentre altri chiedono di ascoltare la parola di salvezza per ogni tipo

<sup>167</sup> SATYR., fr. 12 FHG III 162.

<sup>168</sup> VEGETTI 1998. Si noti che il termine ‘sofista’, sul finire del V secolo a.C., è usato per indicare gli indovini discendenti da Melampo.

<sup>169</sup> ANAXIMAND., fr. 8 B D.-K.; D. L., VIII, 70.

<sup>170</sup> KINGSLEY 1995, pp. 273-275.

<sup>171</sup> D. L., VIII, 60: “Κωλυσαμένας”; TIMAE., fr. 94 FHG I 215; PLUT., *Adv. Colot.*, 32, 4p. 1126 B; CLEM. AL., *Strom.*, VI, 30 (II 445, 11 St.); SUID., s.v. Ἐμπεδοκλής.

<sup>172</sup> D. L.; VIII, 61; HERACLID. PONT., fr. 72 Voss: “καὶ ἡτρὸν καὶ μάγην”.

<sup>173</sup> IAMB., *VP*, 113.

<sup>174</sup> D. L., VIII, 62; EMP., fr. 112 B D.-K.: “ἐὸν κέα βάζω”

<sup>175</sup> SATYR., fr. 12 FHG III 162.

<sup>176</sup> KINGSLEY 1995, pp. 217-232.



di malattia”<sup>177</sup>. Questo frammento appartiene alle *Purificazioni*, e il sapiente agrigentino si presenta in veste quasi divina, cosciente di stare creando la propria leggenda; in un frammento dal suo poema *Sulla Natura* spiega invece come un uomo possa acquisire questo statuto. Qui, rivolgendosi ad un suo discepolo, afferma che gli insegnerà come difendersi dalla vecchiaia, come cambiare la direzione dei venti, fermare le tempeste e riportare la pioggia dopo la siccità, ed infine come riportare dall’Ade l’anima di un defunto<sup>178</sup>. A Empedocle tutti questi prodigi furono accreditati probabilmente quando egli era ancora in vita, infatti essi appartengono al nucleo di leggende più antiche circolanti sul sapiente agrigentino<sup>179</sup>. Ai fini della presente ricerca è importante soffermarsi in particolare sul dettaglio della resurrezione dei defunti. Occorre innanzitutto notare che la capacità di *psicopompo* che Empedocle dichiara di avere è connessa alla dottrina della metempsicosi. Anch’egli, come Pitagora, ricordava alcune delle sue incarnazioni precedenti: “Perché già una volta io fui fanciullo e fanciulla e arbusto e uccello e pesce muto che guizza fuori dal mare”<sup>180</sup>. In secondo luogo, l’impresa di riportare un’anima indietro dall’Ade non poteva essere compiuta se non attraverso la discesa del mago stesso nel regno dei morti: in questi frammenti Empedocle allude quindi alla sua personale catabasi<sup>181</sup>. E sempre ad una catabasi si riferisce la leggenda più antica<sup>182</sup> sulla morte del sapiente agrigentino, gettatosi in un cratere dell’Etna per provare la sua natura divina. Empedocle sparì nel vulcano, ma un suo sandalo in bronzo fu restituito dalla lava<sup>183</sup>. I crateri e le pendici dell’Etna ospitavano culti forse più antichi di Empedocle stesso. In un poemetto didascalico anonimo del I secolo d.C. si descrivono i rituali che si svolgevano sui crateri del vulcano, considerati accessi all’Ade<sup>184</sup>; da Pausania sappiamo inoltre che questi rituali consistevano in vari tipi di offerte che venivano donate al vulcano gettandole nei suoi crateri<sup>185</sup>. Sulle pendici meridionali del vulcano inoltre, nel piccolo villaggio di Hybla Gereatis, gli abitanti veneravano una divinità (forse) indigena, *Hyblea*. Sempre grazie a Pausania, che cita una fonte della stessa epoca di Empedocle, sappiamo che gli abitanti di questo villaggio, quantomeno nel V secolo a.C., “erano interpreti di portenti e

<sup>177</sup> D. L., VIII, 62; EMP., fr. 112 B D.-K.

<sup>178</sup> D. L., VIII, 59; EMP., fr. 111 B D.-K.

<sup>179</sup> BURKERT 1972, pp. 153-154.

<sup>180</sup> EMP., fr. 117 B D.-K.; D. L., VIII, 77.

<sup>181</sup> KINGSLEY 1995, p. 41; OGDEN 2001, p. 118; USTINOVA 2009, p. 211.

<sup>182</sup> KINGSLEY 1995, pp. 233-235.

<sup>183</sup> HERACLID. PONT., fr. 77 Voss; D. L., VIII, 69-70; STRAB., VI, 2, 8; SUID., s.v. Ἐμπεδοκλής.

<sup>184</sup> *Aetna*, 339-42, 351-57, 464-65.

<sup>185</sup> PAUS., III, 23, 9.

di sogni, e superavano per pietà tutti gli altri barbari in Sicilia”<sup>186</sup>. Questo il contesto culturale associato alla leggenda sulla morte di Empedocle; è impossibile stabilire se le facoltà divinatorie di cui parla Filisto fossero associate ad un culto ‘indigeno’ antecedente alla colonizzazione, come suggerisce Peter Kingsley<sup>187</sup>, ma appare fuor di dubbio che, quantomeno all’epoca del sapiente agrigentino, le caverne e le bocche del vulcano fossero considerati ingressi inferi e associati a facoltà divinatorie. Dal punto di vista mitico invece, la dinamica della morte del sapiente costituisce una chiara allusione – e non l’unica ricorrente negli aneddoti sulla sua vita – alla morte-purificazione di Eracle nel fuoco, e alla sua conseguente ascensione al cielo, divinizzato<sup>188</sup>. Questo costante (e cosciente) richiamo ad Eracle e alle sue vicende mitiche non stupisce, sia per l’importanza che tale eroe aveva in Sicilia e nel resto della Magna Grecia, sia, soprattutto, per la sua reinterpretazione pitagorica in veste di eroe εὐσεβής, e in quanto tale tramite ideale per la comunicazione col divino e modello eroico per eccellenza<sup>189</sup>. L’ultimo dettaglio importante da discutere a proposito della particolare morte di Empedocle è quello della calzatura rigettata dalla lava dell’Etna: il motivo del sandalo bronzeo è il simbolo più importante di Ecate, che in quanto guardiana dell’Ade e mediatrice tra i due mondi, garantisce l’accesso “sicuro” del mago al mondo dei morti<sup>190</sup>. Considerata come un *aition* rituale, la leggenda sulla morte di Empedocle è una riproduzione dello schema iniziatico di morte, discesa agli Inferi, metamorfosi e rinascita divina, che nel suo caso inoltre, si richiama direttamente alla dinamica della morte di Eracle<sup>191</sup>. Di più, situando le catabasi empedoclee nel contesto culturale appena richiamato, e in quello più ampio del primo pitagorismo, si può essere più precisi sui mezzi che il sapiente agrigentino utilizzava per visitare gli Inferi: con ogni probabilità si tratta infatti delle stesse pratiche oniromantiche ed estatiche utilizzate dagli altri sapienti presocratici esaminati fino a questo punto, e che d’altronde erano già diffuse nel contesto siceliota, in particolare nelle realtà comunitarie in prossimità del vulcano, luogo in cui il confine tra i due mondi si faceva più labile, e quindi più facilmente attraversabile. Sulla morte del sapiente agrigentino circolavano più storie contraddittorie; secondo una di queste, che Diogene Laerzio riporta dallo storico

<sup>186</sup> PAUS., V, 23, 6 (= Philistus, FGrHist 556 F57b): “τεράτων γὰρ σφᾶς καὶ ἐνυπνίων.. ἐξηγητὰς εἶναι καὶ μάλιστα εὐσεβεῖα τῶν ἐν Σικελίᾳ βαρβάρων προσκεῖσθαι”.

<sup>187</sup> KINGSLEY 1995, pp. 281-283.

<sup>188</sup> KINGSLEY 1995, pp. 252-253.

<sup>189</sup> DETIENNE 1962, pp. 82-93.

<sup>190</sup> KERÉNYI 1976, p. 360; GERNET 1983, pp. 225-226; KINGSLEY 1995, p. 238.

<sup>191</sup> KINGSLEY 1995, p. 251.

Timeo (IV secolo a.C.), Empedocle esiliato da Agrigento si sarebbe recato in Peloponneso e qui avrebbe terminato i suoi giorni<sup>192</sup>.

Lo straordinario profilo di Empedocle che emerge dai dati qui considerati, pare essere quello di un sapiente che porta all'estremo delle caratteristiche che si ritrovano in pressoché tutti i *maestri di verità* arcaici. E in effetti egli è l'ultimo della linea di questi personaggi che in epoca storica assommarono in loro tutte le funzioni sin qui descritte; per la loro stessa opera esse a partire dal V secolo si andranno tecnicizzando e separando in più ambiti distinti<sup>193</sup>. Non è un caso che la testimonianza più antica a suo riguardo, l'opera anonima *Antica Medicina*, lo consideri in veste di 'medico e sofista', e che secoli dopo Galeno lo consideri una figura di punta della scuola medica siciliana (o italiana)<sup>194</sup>. La sua attività di fisico naturalista è del tutto coerente con gli attributi sovrumani e magici che egli stesso si attribuiva, come le parole di Marcel Mauss esplicitano brillantemente: “[La magia] non è solo un'arte pratica, ma anche un magazzino di idee. Attribuisce una grande importanza alla conoscenza – una delle sue fonti principali. Infatti per quanto riguarda la magia, la conoscenza è potere.. Si costituì velocemente come una specie di elenco di piante, metalli, fenomeni, esseri e vita in generale, e divenne un primo deposito di informazioni per le scienze astronomiche, fisiche e naturali. È un dato di fatto che certi rami della magia, come l'astrologia e l'alchimia, erano chiamate fisica applicata in Grecia. Questo è il motivo per cui i maghi sono chiamati *physikoi*, e il termine stesso *physikos* fosse un sinonimo di mago”<sup>195</sup>. La portata rivoluzionaria dell'attitudine religiosa di Empedocle, che si auto-presenta come “dio vivente”, consiste in ultima analisi nel rendere più umani gli dèi stessi, oltre ad esplicitare, ma solo per gli iniziati, la via che conduce alla divinizzazione. In un frammento famoso è egli stesso ad affermare:

E alla fine diventano indovini e poeti  
e medici e capi per gli umani che abitano la terra;  
e da essi germogliano dei, per onore eccellenti<sup>196</sup>.

Il fine dichiarato esplicitamente da Empedocle, avvicinarsi durante la vita alla natura divina fino a cambiare la propria natura umana, era in definitiva comune anche agli altri sapienti arcaici fin qui analizzati. Il raggiungimento di questo fine, se da un lato era

---

<sup>192</sup> D. L., VIII, 71-72.

<sup>193</sup> VEGETTI 1998; DODDS 1956, p. 148.

<sup>194</sup> LLOYD 2003, p. 25; GAL., *De meth. med.*, I, K X 6.

<sup>195</sup> MAUSS 2000, p. 143.

<sup>196</sup> EMP., fr. 146 B D.-K.: “εἰς δὲ τέλος μάντιες τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἰητροί / καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται, / ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆισι φέριστοι.”

possibile solo per concessione divina, dall'altro era da essi propiziato con la coltivazione della *Memoria*, come espresse anni fa già Louis Gernet:

Il privilegio di Pitagora, che fa di lui un essere intermedio tra l'uomo e dio, non consiste certo nel fatto che la sua anima si sia reincarnata più volte, ma nel fatto che mantenga il ricordo delle successive reincarnazioni. Ciò presuppone una grazia divina: ma, se da un punto di vista è un dono gratuito, il privilegio è anche, in un certo senso, una conquista. Più precisamente, è la ricompensa di talune pratiche efficaci che ci è possibile discernere o intuire.<sup>197</sup>

Tra queste pratiche 'efficaci' rientrano quelle oniriche e oniromantiche, che noi definiremmo oggi di *sogno lucido*, per entrare in contatto con le fonti divine della conoscenza. La ricorrenza di queste pratiche secondo formule simili colpisce tanto di più quando se ne consideri la diffusione geografica: le testimonianze più antiche sono relative all'ambito insulare, quello specifico di Creta in primo luogo, seguito da quello cicladico e dell'insularità microasiatica, e con Pitagora esse 'trasmigrano' nel contesto coloniale magno-greco. Sempre tenendo conto dei limiti di qualsiasi modello interpretativo puramente 'diffusionistico' – infatti è importante ricordare che la relazione con un tipo di sogno *divino* è un tratto culturale comune alla maggior parte delle culture storiche, e che quindi è impossibile pensare che in generale certe pratiche siano esclusive di una cultura piuttosto che di un'altra –, bisogna pur rilevare che la loro ricorrenza nei contesti che si sono esaminati ha delle 'costanti' formali, e che ciò autorizza a pensare che quantomeno certe idee, come la connessione di queste pratiche alla dottrina della metempsirosi, si diffondessero più velocemente nel mondo greco ad immediato contatto con la dimensione propriamente mediterranea della colonizzazione di epoca arcaica.

Bisogna fare una ulteriore precisazione. Nel caso dei sapienti presocratici, quello che le testimonianze lasciano intravedere non autorizza a parlare propriamente di *rituali*; perché manca un qualsiasi indizio di formalizzazione di suddette pratiche, e perché la dimensione in cui ricorre la loro menzione è quella puramente individuale dei personaggi a cui sono associate. Se pure è lecito ipotizzare che le pratiche di comunicazione onirica col divino potessero essere trasmesse, in un contesto che sembra decisamente iniziatico/sapienziale, da maestro ad allievo, non si hanno abbastanza elementi per valutarne la portata a livello comunitario. Per questo è più giusto parlare in questi casi di *tecniche* oniromantiche, che questi sapienti svilupparono (e sembra di poter indovinare, in maniera progressivamente più raffinata) per comunicare con le potenze divine cui attingevano le loro facoltà. Che

---

<sup>197</sup> GERNET 1983, p. 354.

però vi fosse un effetto, a livello comunitario, delle figure che utilizzavano queste tecniche, è indubbio; tra le altre cose lo prova il fatto che l'uomo divino, allo stesso tempo profeta/poeta/medico/legislatore, influenzò il dibattito sulla natura delle nascenti *poleis*, fornendogli un lessico fortemente improntato alla nozione di *purificazione* ed alla metafora del benessere dello stato come riflesso di quello fisico individuale<sup>198</sup>. È per questa decisiva influenza che questi sapienti ebbero sull'immaginario greco arcaico, che si rintracceranno di seguito, all'interno di culti veri e propri, le possibili connessioni tra le loro *tecniche* e *rituali* oniromantici veri e propri.

### I. 3. Oracoli dei morti e ingressi Inferi: necromanzia e oniromanzia

La consultazione degli oracoli dei morti ricorreva frequentemente a pratiche oniromantiche ed estatiche, che in alcuni casi sono state direttamente connesse all'incubazione<sup>199</sup>. Questa è un'ipotesi che non viene contemplata di solito, perché la testimonianza più antica di pratica necromantica, la catabasi di Ulisse agli Inferi per interrogare l'indovino Tiresia, non fa nessun riferimento esplicito a tali pratiche. D'altro canto è ugualmente vero che già in epoca molto antica, e già nei poemi omerici, l'esperienza visionaria della comunicazione con i defunti, ovvero con i loro fantasmi, è associata strettamente al sogno. Questo è quanto avviene per esempio nell'Iliade, quando il fantasma di Patroclo visita Achille in sogno per reclamare vendetta alla sua uccisione. Di più, precisamente durante la catabasi di Ulisse, dopo aver parlato con Tiresia l'eroe incontra nell'Ade l'anima di sua madre, Anticlea: prova ad abbracciarla ma lei gli sfugge ripetutamente, "simile a un'ombra o a un sogno"<sup>200</sup>. Sempre in Omero, lo psicopompo Hermes accompagna le anime dei defunti facendo loro attraversare il "popolo dei Sogni", e le guida usando lo stesso caduceo dorato che usa per addormentare o svegliare i viventi<sup>201</sup>. Le fonti antiche sono generalmente reticenti sui dettagli di queste pratiche,

---

<sup>198</sup> LLOYD 2003, pp. 14-39; D. L.; I, 110, 112; ID., VIII, 59-62. Particolarmente chiara è la metafora in PLUT., *Lyc.*, V, 2-4, in cui Licurgo, nel processo di dotare Sparta di una nuova costituzione, è presentato come un medico che debba risanare lo stato allo stesso modo in cui si risana un paziente pieno di ogni sorta di malanni.

<sup>199</sup> OGDEN 2001, pp. 72-96.

<sup>200</sup> HOM., *Od.*, XI, 207: "σκιῆ.. ἢ καὶ ὄνειρόν"

<sup>201</sup> HOM., *Il.*, XVI, 454; *ibidem*, XIV, 231; OGDEN 2001, p. 77.

tranne che in un fortunato caso. Scrivendo di una consultazione di un oracolo dei morti, Plutarco descrive così la preparazione del consultante: “una volta fatti i sacrifici previsti dal rito, si stese per dormire e vide questa visione”<sup>202</sup>. Il verbo ἐγκοιμᾶσθαι, ricorrente nella maggior parte delle testimonianze letterarie ed epigrafiche che riportano esperienze incubatorie, non lascia in questo caso dubbi sulla natura delle pratiche descritte. Gli oracoli dei morti più conosciuti nell’Antichità si situavano generalmente presso caverne e/o fonti che si ritenevano essere ingressi inferi. Questo li rende affini a un altro gruppo di culti e di santuari ritenuti anch’essi ingressi inferi, spesso ospitati in grotte, dove si veneravano divinità specifiche – tra cui Apollo, Ade e Persefone – e per i quali in alcuni casi le fonti fanno esplicitamente riferimento a rituali *oniromantici*, a fini sia terapeutico/oracolari che iniziatico/sapienziali. In generale l’affinità tra sonno e morte, percepita tanto intimamente dai Greci, da un lato può aiutare a spiegare la scarsità di riferimenti alle pratiche precise di consultazione degli oracoli dei morti, i *nekyomanteia*, e dall’altro sembra giustificare l’ipotesi che le pratiche oniromantiche per la consultazione di questo specifico tipo di oracoli non differissero da quelle meglio attestate in altri casi. Tanto più se si considera che grazie a queste stesse pratiche, i sapienti presocratici analizzati viaggiarono più volte agli Inferi ed era anche attraverso queste catabasi che esercitavano i loro poteri terapeutici, riportando in vita i defunti. Di seguito si considereranno congiuntamente alcuni casi di *nekyomanteia* e altri oracoli affini situati in corrispondenza di presunti ingressi inferi.

Il nome stesso di **Eraclea Pontica** è associato all’episodio mitologico della catabasi di Eracle agli Inferi e della sua riemersione con Cerbero, che per i coloni arrivati attorno al 560 a.C. sarebbe avvenuto in una caverna sulla costa, a poca distanza a nord dall’insediamento<sup>203</sup>. La caverna venne chiamata così *Acherusia*<sup>204</sup>, e sembra che già subito dopo la fondazione della città, essa divenisse un *nekyomanteion* rinomato nella regione, tanto che già all’inizio del V secolo a.C. abbiamo notizia di una visita illustre a questo oracolo: quella del re spartano Pausania<sup>205</sup>. Nel III secolo d.C. Quinto Smirneo fornisce una descrizione accurata della caverna, pur identificandola come sede di un

---

<sup>202</sup> PLUT., *Cons. ad Apoll.*, 109 c: “προθυσάμενον δ’ ὡς νόμος ἐγκοιμᾶσθαι καὶ ἰδεῖν ὄψιν τοιάνδε.”

<sup>203</sup> ERÇIYAS 2003, p. 1417.

<sup>204</sup> USTINOVA 2009, p. 71. Sull’episodio mitologico: X., *Anab.*, VI, 2, 2; D. S., XIV, 31, 3; POMP. MELA; I, 103; D. C., *Perieg.*, 788–92; PLIN., *Hist. Nat.*, 6, 4; STRAB., 12. 3. 4; HOEPFNER 1966, p. 21.

<sup>205</sup> PLUT., *Cim.*, 6; PAUS., III, 17, 8; AMM. MARC., XXII, 8, 16-17; OGDEN 2001, p. 29; USTINOVA 2009, p. 71. È stata proposta anche la possibilità, anche se non supportata da alcun dato, che la caverna fosse un luogo di culto anche prima della colonizzazione greca: vedi BURSTEIN 1976, pp. 6-11.

oracolo a Pan e alle Ninfe<sup>206</sup>. L'ingresso alla caverna era un passaggio lungo e stretto (circa 1 m di larghezza) che portava direttamente all'ambiente principale: una camera larga 45 m e profonda 20 m, quasi interamente occupata da una piscina naturale. La grotta ospitava una serie di nicchie lungo le sue pareti, che probabilmente ospitavano statue di culto o *ex-voto*<sup>207</sup>. Nel racconto di Plutarco, il re Spartano Pausania mentre soggiornava a Bisanzio, chiese di avere al suo servizio una vergine proveniente da una delle famiglie nobili della città: la giovane Cleonice, che però si presentò al sovrano in piena notte e questi svegliatosi di soprassalto, pensando di essere attaccato, la uccise accidentalmente. Da quel momento il re cominciò ad essere perseguitato dal fantasma della ragazza, e gli fu consigliato di recarsi all'oracolo di Eraclea, poco distante da Bisanzio, per sacrificare al fantasma e chiedergli come potesse pacificarlo. Presumibilmente in una visione onirica, Pausania parlò col fantasma di Cleonice, che gli garantì che sarebbe stato liberato una volta tornato a Sparta, apparentemente predicendogli la morte<sup>208</sup>. Pausania racconta lo stesso episodio, ambientandolo però nella città arcade Phigalia<sup>209</sup>. Che l'episodio sia fittizio o meno, o quale delle sue ambientazioni sia da considerare degna di fede, la sua importanza risiede nella dimostrazione che il *nekyomanteion* di Eraclea Pontica esistesse e fosse conosciuto almeno dall'inizio del V secolo.

Un'altra caverna in cui era ambientato lo stesso mito della risalita di Eracle dall'Ade insieme a Cerbero si trovava nell'estremità meridionale del Peloponneso, al **Capo Tenaro**. Anche questa caverna era sede di un *nekyomanteion*, facente parte di un santuario di Poseidone. Le fonti parlano di un tempio<sup>210</sup> o di un "tempio come una caverna" (**fig. 8**)<sup>211</sup>. La caverna è profonda 15 m e larga 12 m circa, e gran parte di essa è esposta all'aria aperta. Al suo ingresso si ritrovano diversi tagli nella roccia, forse originariamente destinati ad accogliere iscrizioni, mentre adiacente ad essa si trovano i resti di un ambiente rettangolare – forse un tempio. Al di sopra di questo complesso si trovava un altro piccolo tempio dedicato a Poseidone<sup>212</sup>. Secondo una leggenda quando Apollo si impadronì di Delfi, che prima era controllato congiuntamente da Gea e da Poseidone, offrì in cambio al secondo il santuario-oracolo del Capo Tenaro<sup>213</sup>. Forse

<sup>206</sup> Q. S., *Posthomericæ*, VI, 468-491.

<sup>207</sup> HOEPFNER 1966, p. 21, pl. 1, pianta n° 3.

<sup>208</sup> PLUT., *Cim.*, 6; cfr. ID., *Mor.* 555C.

<sup>209</sup> PAUS., III, 17, 8.

<sup>210</sup> STRAB., VIII, 5, 1; POMP. MELA, II, 51.

<sup>211</sup> PAUS., III, 25, 4.

<sup>212</sup> CUMMER 1978.

<sup>213</sup> EPHOR., FGH 70 F 150; STRAB., VIII, 6, 14.

questo baratto mitico spiega il carattere divinatorio del santuario peloponnesiaco di Poseidone, e inoltre potrebbe far pensare a delle somiglianze nel tipo di divinazione praticata sia a Delfi che a Capo Tenaro<sup>214</sup>. Tra le poche notizie di cui siamo a conoscenza attraverso le fonti antiche, Pausania riporta che specchiandosi nella sorgente del Capo Tenaro si potesse *vedere* il futuro<sup>215</sup>. Questo dettaglio ricorda un'altra notizia del periegeta riguardo il tempio di Apollo a Kyaneai in Licia, dove i consultanti che si specchiavano nella piscina sacra potevano vedere “tutto quello che volessero”<sup>216</sup>, e quindi conferma la possibilità di metodi simili di divinazione nei due santuari. Colpisce il fatto che in questo caso Poseidone e Apollo sembrerebbero avere metodi di divinazione simili. D'altro canto, da Esichio sappiamo che in Laconia invece della forma più diffusa *nekyomanteion*, gli oracoli dei morti erano chiamati *nekromanteia*, da ὄραω, vedere<sup>217</sup>. Se la notizia è affidabile e non frutto di un'etimologia tardiva, potrebbe fornire un indizio interessante sulla natura visionaria delle consultazioni necromantiche nell'oracolo peloponnesiaco. Plutarco racconta la fondazione dell'oracolo del Capo Tenaro, da lui chiamato *psychopompeion* (termine spesso equivalente a *nekyomanteion* nelle fonti antiche, e che concorda in effetti più precisamente con la modalità di consultazione descritta da Pausania), da parte di un cretese dal nome singolare, *Tettix*, grillo<sup>218</sup>. Nella tradizione greca il grillo è un animale divinatorio: nato dalla terra, senza sangue come un fantasma, saggio e caro ad Apollo e alle Muse<sup>219</sup>. A questa storia ne va associata un'altra riguardante il poeta pario Archiloco. Nel contesto delle guerre fra Paros e Naxos, il poeta fu ucciso in combattimento dal soldato Calonda. Quest'ultimo, recatosi successivamente a Delfi, fu allontanato dal santuario in quanto impuro: Apollo non gli perdonava l'aver ucciso il tanto talentuoso poeta di Paros. Ma il pentimento di Calonda per la sua azione impietosì il dio, che gli raccomandò di andare all'oracolo del Capo Tenaro, dove era sepolto Tettix, e fare delle libagioni ad Archiloco per placarne l'anima<sup>220</sup>. Ci sono diversi elementi interessanti in questo racconto. Archiloco, come altri poeti, si identificava con il τέτιξ, il grillo<sup>221</sup>: la connessione con il fondatore del santuario è significativa, ed è stato notato che il grillo è un fondatore ideale di un oracolo di fantasmi<sup>222</sup>. Questo ci porta

---

<sup>214</sup> USTINOVA 2009, p. 70.

<sup>215</sup> PAUS., III, 25, 4.

<sup>216</sup> ID., VII, 21, 13.

<sup>217</sup> HSCH., s.v. νεκύωριον.

<sup>218</sup> PLUT., *Mor.*, 560 E.

<sup>219</sup> OGDEN 2001, p. 38.

<sup>220</sup> SUID., s.v. Ἀρχίλοχος.

<sup>221</sup> ARCHIL., fr. 223 West.

<sup>222</sup> OGDEN 2001, p. 38.



direttamente a considerare il fatto che dalla testimonianza di Plutarco pare che un culto eroico dedicato al fondatore del santuario, fosse associato a quello di Poseidone. Di più, questo culto appare specificamente legato all'attività divinatoria dell'oracolo. Altra informazione preziosa che si può desumere da questa testimonianza è che il santuario potrebbe essere stato attivo e conosciuto già all'epoca di Archiloco, nel VII secolo a.C.

In Tesprozia, dove i tre fiumi infernali confluivano nel lago **Acheronte**, fin dai tempi di Omero si pensava che ci fosse un ingresso dell'Ade. È qui che è ambientata l'evocazione necromantica di Ulisse secondo Pausania, e sempre il periegeta riporta il mito di Teseo che sarebbe sceso agli Inferi attraverso le paludi Acherusie<sup>223</sup>. Nonostante nella *Nekyia* dell'Odissea non sembra che Omero parli di un oracolo, dato che è Circe a indicare ad Odisseo il punto, e il modo, prima a lui sconosciuti, in cui celebrare il rito necromantico<sup>224</sup>. Comunque un *nekyomanteion* sull'Acheronte deve essere stato costruito almeno nel VII secolo a.C., dato che nel 600 fu consultato da Periandro, tiranno di Corinto. Egli inviò degli incaricati a consultare l'oracolo perché Melissa, la moglie defunta, gli rivelasse il nascondiglio di un tesoro – purtroppo Erodoto non descrive il rito di evocazione<sup>225</sup>. Un imponente edificio di 62x46 m venne scoperto da S. I. Dakaris nel 1958, in un sito che avrebbe potuto combaciare con le descrizione antiche del *nekyomanteion*. Il complesso edilizio consisteva in una grande corte centrale, attorno alla quale si sviluppavano corridoi stretti e labirintici che davano accesso ad una serie di stanze più piccole. Al di sotto della corte centrale si trovava una cripta scavata nella roccia. Nelle camere disposte attorno alla corte furono ritrovati diversi recipienti con all'interno ancora resti di cibo, precisamente fave e lupini selvatici. Tali i dati alla base dell'ipotesi dello scavatore, secondo cui fave e lupini venivano consumati crudi per favorire l'alterazione sensoriale dei consultanti e l'effetto realistico delle visioni. Nella corte centrale dell'edificio sono state trovate numerose ruote, calderoni bronzei e altri oggetti in metallo, che lo scavatore ha interpretato come macchinari usati dai sacerdoti dell'oracolo per produrre le apparizioni dei fantasmi<sup>226</sup>. Dakaris infatti aveva interpretato l'edificio scavato come la sede del famoso oracolo Acherusio, che sarebbe stato dedicato a Persefone sulla base del ritrovamento di statue femminili di terracotta depositate come *ex-voto*<sup>227</sup>. Lo scavatore aveva anche elaborato una complessa spiegazione rituale di

---

<sup>223</sup> PAUS., I, 17, 5.

<sup>224</sup> HOM., *Od.*, X, 487.

<sup>225</sup> HDT., V, 92.

<sup>226</sup> DAKARIS 1993, pp. 13-27.

<sup>227</sup> FRIESE 2013, p. 228.

consultazione necromantica, interpretando il ritrovamento di pezzi di macchinari e catapulte nella corte centrale come pertinenti alla ‘scenografia rituale’. È stato però dimostrato che, a parte le sopra menzionate statuette in terracotta di Persefone e Cerbero, le evidenze archeologiche sono difficilmente interpretabili come un santuario oracolare: gli attrezzi da lavoro agricolo, l’abbondanza di ceramica e stoviglie d’uso comune – assolutamente inusuale nella sede di un *nekyomanteion* –, e i pezzi di catapulta trovati suggeriscono piuttosto che si trattasse di una torre di difesa, usata anche per la raccolta degli attrezzi per il lavoro agricolo nel podere circostante<sup>228</sup>. Il sito scavato da Dakaris quindi non è identificabile con il *nekyomanteion*. Allo stato attuale le uniche evidenze disponibili, e per giunta particolarmente averse di informazioni, sono quelle letterarie. Non viene nemmeno mai specificato se l’oracolo avesse sede, o fosse comunque legato, a una caverna, come sarebbe lecito aspettarsi. Una testimonianza tarda parla di una “discesa ai morti”<sup>229</sup> nell’oracolo Acherusio, dettaglio che forse potrebbe riferirsi ad una grotta. In mancanza di evidenze conclusive, è stato proposto infine che l’attività dell’oracolo fosse concentrata sulle sponde del lago<sup>230</sup>, ma solo ulteriori esplorazioni archeologiche potranno eventualmente fare luce sulle molte domande a proposito del più antico oracolo dei morti conosciuto in Grecia.

Quando i coloni greci arrivarono in Campania, nel punto più occidentale raggiunto dalla colonizzazione arcaica in Italia, sembrò loro naturale associare l’atmosfera spettrale del lago **Averno** (dal greco *άορνος*, “senza uccelli”, a causa delle esalazioni mefitiche provenienti dalle grotte vulcaniche sulle sponde del lago), all’ingresso dell’Ade usato da Eracle nella sua catabasi. In un paesaggio dominato dalle acque nere e immobili del lago, dalle fessure esalanti vapori mefitici e dalle sorgenti calde vulcaniche, furono collocati anche la consultazione necromantica di Ulisse, la caverna della ninfa Calipso<sup>231</sup> e la catabasi infera di Enea<sup>232</sup>. La tradizione sull’associazione del lago con un oracolo dei morti è antica: la prima menzione letteraria risale ad un frammento di Sofocle<sup>233</sup>. Da una testimonianza poco più tarda siamo informati della tradizione che assegnava queste terre e l’oracolo al popolo dei Cimmerii<sup>234</sup>. Essi vivevano in caverne sotterranee nelle vicinanze dell’Averno; una di queste era la sede del *nekyomanteion*. I Cimmerii vivevano

---

<sup>228</sup> BAATZ 1982; OGDEN 2001, 18–21; BONNECHERE 2003, 246–7.

<sup>229</sup> AMP., *Liber memorialis*, 83.

<sup>230</sup> OGDEN 2001, pp. 47-51.

<sup>231</sup> D. C., 48, 50.

<sup>232</sup> VERG., *En.*, VI, 237-242.

<sup>233</sup> S., TGF 748.

<sup>234</sup> EPHOR., FGH 70 F134a-b; STRAB., V, 4, 5.

grazie al loro lavoro da minatori e grazie all'oracolo – l'associazione di queste due caratteristiche non è casuale, e ricorda immediatamente i Dattili del Monte Ida cretese, anch'essi minatori e detentori di una conoscenza oracolare. Che i Cimmerii costituissero un *aition* mitico in qualche modo riferibile alla realtà storica del culto oracolare, e forse più precisamente un riferimento a una classe di sacerdoti preposti al funzionamento dell'oracolo, è un'ipotesi plausibile ma inverificabile allo stato attuale delle nostre conoscenze. Infatti non è stata ancora identificata nessuna traccia archeologica che possa riferirsi a tale *nekyomanteion*, e le fonti antiche sono avare di informazioni sul tipo di culto e di rito in vigore. Non si conoscono resoconti di consultazioni avvenute in epoca storica, fatta eccezione per quella che sarebbe stata fatta da Annibale nel III secolo a.C., ma di cui non si conoscono i dettagli<sup>235</sup>. Già nel I secolo a.C. l'oracolo non era più in funzione<sup>236</sup>. Nella consultazione mitica dell'oracolo da parte di Enea, narrata da Virgilio, si fa riferimento alle Porte del Sonno attraversate dai fantasmi e dai sogni. Il fatto che però al tempo di Virgilio l'oracolo non fosse più attivo, e la natura poetica dell'opera, non permettono di considerare significativo questo dettaglio da solo. Ma una storia di una consultazione di un oracolo dei morti in Magna Grecia, raccontata da Plutarco, sembra sia da riferire al famoso oracolo dell'Averno: qui Elisio, greco di Terina, avrebbe scoperto in sogno della morte del figlio<sup>237</sup>. Se l'identificazione del *nekyomanteion* citato da Plutarco è corretta, bisognerebbe assumere che tra le pratiche rituali in uso all'oracolo dell'Averno ci fosse anche l'incubazione<sup>238</sup>. Al di là di questi dettagli molto frammentari, dell'oracolo sull'Averno non si conosce né la divinità tutelare, né è mai stata vista da nessuno, nemmeno nell'Antichità, la grotta<sup>239</sup>. Strabone, tentando di identificarlo, elenca alcuni corridoi ipogei nella vicina Cuma<sup>240</sup>. Oggi, oltre a questi corridoi ipogei, sono anche visibili i resti delle infrastrutture portuali fatte costruire da Agrippa nel I secolo d.C.<sup>241</sup>. Alcune tra queste caverne ipogee, nei pressi di Baia, sono state identificate come la sede dei mitici Cimmerii e dell'oracolo dei morti<sup>242</sup>, ma è stato dimostrato che queste strutture sotterranee fossero più probabilmente pertinenti al sistema di canalizzazioni delle terme di Baia<sup>243</sup>. Anche se le tracce archeologiche di un ipotetico oracolo sono state

---

<sup>235</sup> LIV., XXIV, 12, 4.

<sup>236</sup> D. S., IV, 22; CIC., *Tusc. Disp.*, I, 16, 37.

<sup>237</sup> PLUT., *Mor.*, 109 BD.

<sup>238</sup> OGDEN 2001, pp. 75-76.

<sup>239</sup> USTINOVA 2009, p. 79.

<sup>240</sup> STRAB., V, 4, 5.

<sup>241</sup> MAIURI 1958, p. 148; PAGET 1967b, p. 93.

<sup>242</sup> PAGET 1967a, p.

<sup>243</sup> LAVAGNE 1988, p. 482.

cancellate dalle varie fasi di costruzione succedutesi già in età molto antica a Baia, al giorno d'oggi non esiste nessuna prova positiva della sua esistenza<sup>244</sup>. È possibile che l'atmosfera evocativa del lago Averno ispirasse l'accostamento del luogo all'evocazione necromantica di Ulisse, ed è anche possibile che un oracolo in seguito esistesse davvero, ma è significativo che nessuna delle nostre fonti antiche lo localizzi o lo descriva con certezza. Un'ipotesi avanzata è che le particolari pratiche necromantiche di questo oracolo non si svolgessero in strutture architettoniche durature, ma si concentrassero piuttosto sulle acque del lago<sup>245</sup>.

Un singolare culto, che si ritiene originario e tipico della regione della Valle del Meandro dove era praticato in più di un sito, è quello di Ade e Persefone in grotte ritenute ingressi inferi<sup>246</sup>. In queste grotte si venerava la coppia infera nella loro ambigua e duplice natura di sovrani dei morti e dispensatori di ricchezza e salute, come indica uno dei nomi usati per indicare questo tipo di santuari, *Plutonia*. In Caria è possibile che questo tipo di culto delle divinità inferie non fosse anteriore almeno al V secolo a.C., dato che prima di quest'epoca non si conoscono menzioni di Ade in quanto *Pluton*, dispensatore di ricchezza<sup>247</sup>. La fonte principale su questi culti è Strabone, e per la maggior parte di essi le poche fonti archeologiche pertinenti non permettono di ipotizzarne uno sviluppo antecedente all'Età Ellenistica, ma il caso meglio descritto dal geografo, quello del villaggio di **Acaraca** in Caria, sembra essere anche quello di maggior antichità:

Sulla strada che va da Tralles a Nisa c'è, non lontano dalla città, un villaggio appartenente ai Nisei, Acaraca, in cui si trovano un Ploutonion, con un rigoglioso bosco sacro e il tempio di Plutone e Core, e il Charonion, una caverna che si apre sul bosco e dà vita a un sorprendente fenomeno naturale: dicono, infatti, che chi è ammalato e si sottopone alle cure di queste divinità, viene qui e sosta nel villaggio vicino alla caverna, in casa dei sacerdoti esperti nel rituale; questi si coricano per lui nella caverna e in base al sogno che fanno gli prescrivono la terapia. Sono loro, anche, che invocano dagli dèi la cura: spesso ne portano l'immagine nella caverna e la rizzano lì, **stando immobili come in una tana**, pazientemente e senza cibo per parecchi giorni. Qualche volta l'ammalato fa affidamento su un proprio sogno; nondimeno si serve di loro come guide spirituali e consulenti, giacché sono pur sempre dei sacerdoti. Per gli altri il luogo è inaccessibile e nefasto. Ogni anno ad Acaraca si tiene una festa ed è allora soprattutto che i partecipanti possono vedere e apprendere siffatte cose. Allora anche, verso mezzogiorno i giovani del ginnasio e gli efebi, nudi e unti di grasso, si caricano sulle spalle un toro e lo conducono di corsa

---

<sup>244</sup> BURKERT 2005, p. 34.

<sup>245</sup> OGDEN 2001, p. 67.

<sup>246</sup> USTINOVA 2009, pp. 84 e sgg.

<sup>247</sup> NISSEN 2009, pp. 105-6.

alla caverna dove, lasciato andare e addentratosi un po', stramazza al suolo e muore.<sup>248</sup>

Il geografo menziona un complesso comprendente un santuario, un bosco sacro e la caverna, oltre ad ambienti per il ricovero dei malati e dei pellegrini. Le poche rovine archeologiche, pertinenti ad un periptero dorico, che sono state identificate non sembrano rimontare a prima dell'Età Ellenistica<sup>249</sup>. Bisogna però considerare che non esiste nessun dato di scavo sicuro, e che il probabile riferimento al culto di Acaraca in una epigrafe dedicatoria trovata a Delos e datata alla prima metà del III secolo a.C., lascia pensare che esso dovette essere più antico<sup>250</sup>. Alcuni elementi rituali potrebbero far pensare ad un culto più antico: si ritiene generalmente che sacrificio taurino per sprofondamento sia una pratica sacrificale che risale all'alto arcaismo<sup>251</sup>. Se pure quello di Acaraca non è un vero sacrificio per sprofondamento, formalmente sembra ad esso assimilabile; il contesto performativo in cui viene descritto però, la *panegyria* (che sembra così riferibile ad una situazione non antecedente all'età ellenistica), non autorizza a considerare questo elemento come conclusivo per stabilire l'arcaicità del culto. Ad ogni modo la descrizione, per quanto breve, è dettagliata; d'altronde Strabone conosceva personalmente Nisa e dovette essere un testimone oculare dell'attività rituale del *Plutonium*<sup>252</sup>. Quello descritto è un culto di chiaro carattere iatromantico e incubatorio, con la specificità che gli incubanti erano in particolare i sacerdoti; ciò che risulta interessante – perché evocativo di una contiguità delle funzioni iniziatico/sapientziali e terapeutico/oracolari che, come si è visto, esisteva nell'arcaismo ma non è facilmente decifrabile nella sua articolazione –, è la menzione di rituali iniziatici che in occasione della *panegyria* coinvolgevano gli efebi<sup>253</sup>. Colpisce poi l'espressione usata per descrivere l'atto dell'incubazione, 'immobili

---

<sup>248</sup> STR., XIV, 1, 44: “Ἐν δὲ τῇ ὁδοῦ τῇ μεταξύ τῶν Τράλλεων καὶ τῆς Νύσις κόμη τῶν Νυσάεων ἐστὶν οὐκ ἄποθεν τῆς πόλεως Ἀχάρακα, ἐν ἣ τὸ Πλουτώνιον, ἔχον καὶ ἄλλος πολυτελὲς καὶ νεῶν Πλούτωνός τε καὶ Κόρης, καὶ τὸ Χαρώνιον, ἄντρον ὑπερκείμενον τοῦ ἄλλους θαυμαστὸν τῇ φύσει· λέγουσι γὰρ δὴ τοὺς νοσῶδεις καὶ προσέχοντας ταῖς τῶν θεῶν τούτων θεραπείαις φοιτᾶν ἐκεῖσε καὶ διαιτᾶσθαι ἐν τῇ κόμῃ πλησίον τοῦ ἄντρον παρὰ τοῖς ἐμπείροις τῶν ἱερέων, οἱ ἐγκοιμῶνται τε ὑπὲρ αὐτῶν καὶ διατάττουσιν ἐκ τῶν ὀνείρων τὰς θεραπείας. οὗτοι δ' εἰσὶ καὶ οἱ ἐπικαλοῦντες τὴν τῶν θεῶν ἰατροίαν, ἄγουσι δὲ πολλὰ εἰς τὸ ἄντρον καὶ ἰδρύουσι μένοντες καθ' ἡσυχίαν ἐκεῖ, καθάπερ ἐν φωλεῷ, σιτίων χωρὶς ἐπὶ πλείους ἡμέρας. ἔστι δ' ὅτε καὶ ἰδίους ἐνυπνίους οἱ νοσηλευόμενοι προσέχουσι, μυσταγωγοῖς δ' ὅμως καὶ συμβούλοις ἐκείνοις χρῶνται ὡς ἂν ἱερεῦσι· τοῖς δ' ἄλλοις ἄδυτός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ὀλέθριος. Πανήγυρις δ' ἐν τοῖς Ἀχάρακοις συντελεῖται κατ' ἔτος, καὶ τότε μάλιστα ὄραν ἔστι καὶ ἀκούειν περὶ τῶν τοιούτων τοὺς πανηγυρίζοντας· τότε δὲ καὶ περὶ τὴν μεσημβρίαν ὑπολαβόντες ταῦρον οἱ ἐκ τοῦ γυμνασίου νέοι καὶ ἔφηβοι γυμνοὶ, λίπ' ἀηλιμμένοι, μετὰ σπουδῆς ἀνακομίζουσιν εἰς τὸ ἄντρον· ἀφεθεῖς δέ, μικρὸν προελθὼν πίπτει καὶ ἔκπνους γίνεται.” Traduzione, parzialmente rielaborata, da BIFFI 2009, pp. 75-77.

<sup>249</sup> NISSEN 2009, p. 118; PRINGSHEIM 1913, pp. 57-61.

<sup>250</sup> NISSEN 2009, p. 115; *JG* XI 1235.

<sup>251</sup> GIANGIULIO 2010, p. 116; ZUNTZ 1971, p. 72; soprattutto vedi CROON 1952, pp. 77-87.

<sup>252</sup> STRAB., XIV, 1, 48; NISSEN 2009, p. 113.

<sup>253</sup> USTINOVA 2009, p. 87; ID. 2002, p. 284.

come animali in una tana’, dove ricorre il termine ‘*hesychia*’ per descrivere l’immobilità degli incubanti; la stessa *hesychia* menzionata a proposito dell’educazione pitagorica di Parmenide. Questa contiguità di funzioni è documentata ancora in età augustea: dato che in quell’epoca il successo del culto di Asclepio aveva già garantito la diffusione dell’incubazione principalmente terapeutica, si è propensi a ritenere che la situazione descritta da Strabone sia un caso di conservatorismo rituale di modalità culturali decisamente più antiche. Il dettaglio del sacrificio taurino a mezzogiorno in un luogo epifanico delle divinità ctonie, è coerente con la credenza che fosse proprio questo il momento liminale nel quale era più facile comunicare con l’oltretomba e con le sue potenze<sup>254</sup>. Si è visto che per i sapienti presocratici – ancora più esplicitamente poi per i pitagorici – era normale ricercare la fonte della loro conoscenza *iatromantica* presso le divinità inferie. Ai casi prima analizzati va aggiunto quello, quanto mai esplicito, di una epifania ricevuta da Empedotimo di Siracusa, un personaggio che da Clemente di Alessandria era associato a Epimenide, Abari, Aristeas, Pitagora ed Empedocle<sup>255</sup>:

E nemmeno è impossibile che un’anima umana attinga alla verità divina sulle cose dell’Ade e le sveli agli uomini. È prova di ciò il racconto di Empedotimo, riportato da Eraclide Pontico. Dice che egli era andato a caccia con altri, e ritrovandosi solo, a mezzogiorno e in un luogo isolato, vide apparire Plutone e Persefone e fu illuminato dalla luce che circondava gli dèi, e attraverso di essa **vide con i suoi occhi** tutta la verità sulle anime<sup>256</sup>.

Nel frammento è evidente quanto labile possa essere il confine tra visione *iatromantica*, oracolare e consultazione necromantica. Più precisamente, le pratiche differiscono spesso in base alla necessità specifica che spinge ad adottarle e quindi agli specifici destinatari culturali, ma le *tecniche* messe in atto per ottenere i diversi tipi di visioni hanno una somiglianza formale tale da indurre a non ritenerla, appunto, solo formale. In effetti in epoca arcaica sembra che, pur con differenze a seconda dei contesti, le tecniche del *sogno* siano sempre finalizzate alla *catabasi* infera, che questa sia volta alla comunicazione con

---

<sup>254</sup> PETRIDOU 2015, pp. 210-211.

<sup>255</sup> CLEM. AL., *Strom.*, I, XXI, 133, 2.

<sup>256</sup> PROCL., *In R.*, II, p. 119, 18 Kroll (= HERACLID. PONT., fr. 93 Wehrli): “οὔτε τὸ θείας ἀληθείας τυχεῖν ἀδύνατον ψυχὴν ἀνθρωπίνην τῶν ἐν Ἄιδου πραγμάτων καὶ ἀγγεῖλαι τοῖς ἀνθρώποις. Δηλοῖ δὲ καὶ ὁ κατὰ τὸν Ἐμπεδοτὶμον λόγος, ὃν Ἡρακλείδης ἱστορήσεν ὁ Ποντικός, θηρῶντα μετ’ ἄλλων ἐν μεσημβρία σταθερᾷ κατὰ τινὰ χῶρον αὐτὸν ἔρημον ἀπολειφθέντα λέγων τῆς τε τοῦ Πλούτωνος ἐπιφανείας τυχόντα καὶ τῆς Περσεφόνης καταλαμφθῆναι μὲν ὑπὸ τοῦ φωτὸς τοῦ περιθέοντος κύκλω τοὺς θεούς, **ιδεῖν δὲ δι’ αὐτοῦ πᾶσαν τὴν περὶ ψυχῶν ἀλήθειαν ἐν αὐτόπτοις θεάμασιν**”.

i morti, all'ottenimento del sapere dalle divinità (sul futuro, sulla natura, sull'uomo) o della guarigione.

#### I. 4. Oracoli e guarigioni oniriche

Al di là delle *tecniche oniromantiche* documentate per i sapienti presocratici e della sfuggente, ma significativa, vicinanza tra i *rituali necromantici* di consultazione delle potenze inferi e il lessico e l'immaginario onirico incubatorio – documentata in primo luogo dal lessico che descrive l'apparizione del fantasma di un defunto e una visione onirica –, dal più alto arcaismo esisterono nel mondo greco più oracoli nei quali la modalità più diffusa di consultazione era l'incubazione. Le modalità e i fini di questi culti, e della ritualità ad essi associata, cambiavano anche sensibilmente a seconda delle circostanze storico-culturali in cui essi sorsero. Per tutti questi culti che iniziarono in età arcaica o classica (molti di essi continuando fino in epoca ellenistica e romana), il carattere divinatorio della consultazione dovette essere primario nello strutturare la morfologia del rituale, anche quando quest'ultimo avesse declinazioni terapeutiche più o meno pronunciate. L'incubazione principalmente terapeutica – ma si conoscono casi in cui Asclepio dispensava oracoli anche in piena età ellenistica, quando la fama terapeutica del suo culto era già diffusa nel Mediterraneo<sup>257</sup> – in effetti non fu mai *esclusivamente* tale; tra culti oniromantici di carattere principalmente divinatorio ed i corrispettivi a carattere più terapeutico, lo spettro delle possibilità intermedie è vasto. A proposito dei primi, un esempio interessante è quello dell'oracolo di **Pasifae** a Thalamai, nei pressi di Sparta. Qui gli efori e i cittadini più importanti sembra che si recassero per ricevere in sogno oracoli e consigli pertinenti soprattutto a questioni di stato, probabilmente dormendo all'aperto nelle vicinanze del santuario<sup>258</sup>. L'oracolo è principalmente documentato da fonti letterarie di epoca romana, ma anche da una dedica iscritta su pietra della metà del IV secolo a.C.<sup>259</sup>; è probabile comunque, vista l'antichità dei contatti e dei

---

<sup>257</sup> Si pensi ad esempio al famoso *Peana di Isillo* – IG IV<sup>2</sup> 128 – datato ad epoca ellenistica, in cui il dedicante ringrazia il dio per una epifania che esula totalmente dalla sfera medica, e si riferisce piuttosto al felice esito di un conflitto interstatale. Si veda MELFI 2007a, pp. 51-54, per l'analisi e la contestualizzazione dell'iscrizione.

<sup>258</sup> CIC., *De div.*, I, 96; PLUT., *Vit. Agis*, IX, 1-4; ID., *Vit. Cleom.* VII, 2-4; PAUS., III, 26, 1. Si desume che l'incubazione si svolgesse all'aperto dalla particolare espressione ciceroniana usata al proposito, *excubare* invece del più comune *incubare*. Vedi RENBERG 2017a, pp. 316-318.

<sup>259</sup> IG V.1, 1317.

culti di matrice cretese a Sparta (cui pertiene il culto di Pasifae) e soprattutto la continuità di occupazione del sito già a partire da epoca micenea, che il culto esistesse già da epoca arcaica<sup>260</sup>.

Il culto oracolare di cui era oggetto il demone-eroe **Trofonio** in Beozia, a Lebadea, sembra risalire all'epoca arcaica, e forse anche prima<sup>261</sup>: Euripide ne proietta l'esistenza in tempi mitici<sup>262</sup>, già tra VI e V secolo a.C. Pindaro testimonia la popolarità del culto in Beozia e la prima menzione esplicita di un oracolo risale al V secolo<sup>263</sup>. Nel mito Trofonio – secondo una delle versioni figlio di Apollo, come gran parte degli indovini<sup>264</sup> – e suo fratello Agamede, costruiscono per Apollo il santuario di Delfi. Terminato il lavoro, chiedono ad Apollo la loro ricompensa e il dio chiede loro di attendere una settimana, al termine della quale muoiono nel sonno<sup>265</sup>. Come per Cleobis e Biton, i gemelli argivi morti nel sonno dopo uno sforzo sovrumano, la morte di Trofonio e Agamede è una ricompensa divina; anch'essi sono 'cari agli dèi immortali'<sup>266</sup>. Nello specifico la ricompensa di cui è beneficiario Trofonio, attraverso quella che è una mortificazione, è l'accesso al potere mantico apollineo<sup>267</sup>. Secondo un'altra versione del mito, Trofonio e Agamede costruiscono un *thesauros* per il re Irieo, e lo fanno in modo che estraendo una singola pietra dalla muratura, riescano a introdursi per rubargli le sue ricchezze. Accortosi del furto, il re crea una trappola per trattenere il ladro; Agamede rimane intrappolato e Trofonio, per evitare di essere scoperti, lo decapita e scappa. A questo punto viene inghiottito dalla terra "nel punto del bosco di Lebadea in cui c'è l'altare detto di Agamede"<sup>268</sup>. Anche in questa versione del mito la conseguenza della morte di Trofonio, che è soprattutto legata alla modalità di tale morte, è l'acquisizione di una conoscenza di tipo divinatorio, questa volta da parte della stessa terra da cui viene inghiottito. Il santuario è oggetto di una lunga descrizione di Pausania, che si sofferma soprattutto sul rito di consultazione. Il santuario si trovava a S della città, separato da essa dal fiume Ercina: Pausania ne descrive diversi templi, come anche la sede dell'oracolo,

---

<sup>260</sup> RICHER 1998, p. 210 n. 48.

<sup>261</sup> BRELICH 1958, p. 50.

<sup>262</sup> E., *Ion*, 300, 343 e sgg.

<sup>263</sup> BONNECHERE 2003, p. 65; HDT., I, 46.

<sup>264</sup> PAUS., IX, 37, 5.

<sup>265</sup> PL., fr. 2-3 Mähler.

<sup>266</sup> PL., *Axiochos*, 367c; PLUT., *Cons. ad Apoll.*, 108f-109b. *H. Ap.*, v. 297: "φίλοι ἀθανάτοισι θεοῖσιν".

<sup>267</sup> BONNECHERE 2003, p. 70 e sgg.

<sup>268</sup> PAUS., IX, 37, 7.



ma sembra che in questo caso il santuario, vada inteso in quanto “bosco di Trofonio”<sup>269</sup>. Infatti al giorno d’oggi, anche se nessuna indagine archeologica è stata condotta sul sito, non è mai stata rinvenuta nessuna traccia di un *temenos* che racchiudesse il santuario – che d’altronde aveva uno sviluppo altimetrico considerevole. La parte bassa del santuario è costituita dalle sorgenti dell’Ercina, dove si trovavano delle statue di culto di Trofonio ed Ercina, un tempio dedicato a Ercina e il monumento funebre (μνημιά) dell’eroe Arcesilao. Nel bosco sacro si trovava un tempio ospitante una famosa statua di Trofonio, eseguita da Prassitele e che lo rappresenta in maniera simile ad Asclepio, un santuario dedicato a Demetra Europa e uno a Zeus Hyetios<sup>270</sup>. Un’altra statua di Trofonio, attribuita a Dedalo e accessibile solo ai consultanti prima della seduta oracolare, si trovava nelle vicinanze, forse nell’*adyton* del tempio; probabilmente è nelle vicinanze che venivano affissi i responsi dell’oracolo su delle tavolette<sup>271</sup>. Ancora nel bosco sacro si trovavano una dimora consacrata al ‘buon Daimon’ e alla ‘buona Fortuna’ dove soggiornavano i consultanti prima della consultazione oracolare, un altare (βόθρος) dedicato ad Agamede<sup>272</sup>, e infine due sorgenti sacre a *Lethe* (oblio) e *Mnemosyne* (memoria)<sup>273</sup>. L’oracolo vero e proprio “è situato sul monte al di sopra del bosco”<sup>274</sup> e consisteva in una costruzione ipogea, che architettonicamente sporgeva per meno di 1 m dal livello del terreno: la camera ipogea, recintata e coperta da una base circolare di marmo dal diametro di 2 m circa, non era profonda più di 4 m. Il consultante che scendeva a consultare Trofonio si trovava a dover entrare in una fessura molto stretta lungo una delle pareti della camera ipogea, all’interno della quale avveniva l’incontro col dio. È stato notato che la forma e le dimensioni della camera ipogea descritta da Pausania ricordano molto da vicino, in particolare, gli altari per i rituali ctonii dedicati a Demetra in Sicilia<sup>275</sup>. Poco lontano dal luogo delle consultazioni si trovava il “trono di Mnemosine” sul quale i sacerdoti facevano sedere il consultante perché riferisse l’esito della consultazione<sup>276</sup>. Proseguendo verso E su una serie di terrazzamenti progressivi lungo il fianco della montagna, si incontravano un tempio, mai terminato, dedicato a Zeus Basileus, e altri due santuari, uno contenente le statue di Crono, Era e Zeus, il secondo

<sup>269</sup> ID., IX, 39, 2: “ἄλσος τοῦ Τροφωνίου”.

<sup>270</sup> *Ibidem*, IX, 39, 4.

<sup>271</sup> LIV., XLV, 27, 8; BONNECHERE 2003, p. 8.

<sup>272</sup> SCHACHTER 1981-1994, 3, pp. 73-74; PAUS., IX, 39, 5.

<sup>273</sup> PLIN., *Nat. Hist.*, XXXI, 15.

<sup>274</sup> PAUS., IX, 39, 9: “ἔστι δὲ τὸ μαντεῖον ὑπὲρ τὸ ἄλσος ἐπὶ τοῦ ὄρους”.

<sup>275</sup> BONNECHERE 2003, p. 18.

<sup>276</sup> PAUS., IX, 39, 13; SCHACHTER 1981-1994, 3, p. 74.

dedicato ad Apollo<sup>277</sup>. Purtroppo, al di là della puntuale descrizione di Pausania, oggi non è possibile identificare con certezza quasi nessuno dei monumenti menzionati finora. Per quanto riguarda lo *hieron* di Trofonnio esistono alcune ipotesi di localizzazione: Schachter propone di identificarlo in una cavità da lui vista a ovest delle fondazioni ellenistiche del tempio di Zeus Basileos<sup>278</sup>; Bonnechere, in forma dubitativa, considera più probabile, perché più vicina al bosco e al corso del fiume, la localizzazione nel punto in cui oggi sorge una chiesa dedicata alla *Panagia Theotokos*, vicino alla quale se ne trova un'altra dedicata ai martiri anargiri Cosma e Damiano<sup>279</sup>. Turner ne propone ancora un'altra, in una posizione intermedia tra il corso del fiume e la parte sommitale del santuario, dove oggi si trova un *martyrion* di San Cristoforo e da dove soprattutto provengono due iscrizioni pertinenti al *Trophonion*<sup>280</sup>.

È molto difficile conoscere il rituale eseguito dai consultanti del *Trophonion* in età arcaica e classica, dato che la fonte più completa su di esso è Pausania, ma sembra che i riti siano in linea di massima rimasti gli stessi durante la storia del santuario; le poche indicazioni sul rituale che si ricavano da fonti del V secolo a.C. sembrano concordare con la descrizione del periegeta, che d'altronde descrive tanto nel dettaglio il rituale per avervi partecipato egli stesso<sup>281</sup>. I consultanti arrivati al *Trophonion* trascorrevano un certo numero di giorni – forse sette, ricalcando nel rituale il mito per cui Trofonnio era morto sette giorni dopo aver chiesto la sua ricompensa ad Apollo<sup>282</sup> –, in isolamento nella camera (οἶκημα) del Buon Daimon e della Buona Fortuna. Le prescrizioni rituali preliminari alla consultazione prevedevano che il consultante praticasse un'astinenza assoluta dal sesso e dai bagni caldi; gli unici bagni consentiti erano quelli freddi nell'Ercina. Oltre al ritiro e alla purificazione, venivano eseguiti più sacrifici nella fase preliminare, offerti “a Trofonnio, ai figli di Trofonnio, ad Apollo, a Crono, a Zeus denominato Basileus, a Era Henioche e a Demetra, che chiamano con l'appellativo di Europa e dicono che fu la nutrice di Trofonnio”<sup>283</sup>. Tra i rituali preliminari che predisponavano sensorialmente i consultanti all'epifania, le restrizioni alimentari sembra avessero un ruolo importante, come d'altronde in tutte le consultazioni oracolari; un frammento di una commedia Cratino, dedicata proprio a Trofonnio – “Non aver portato

---

<sup>277</sup> PAUS., IX, 39, 5.

<sup>278</sup> SCHACHTER 1981-1994, 3, p. 74.

<sup>279</sup> BONNECHERE 2003, p. 14.

<sup>280</sup> TURNER 1994, p. 468, 475-478.

<sup>281</sup> BONNECHERE 2003, p. 36; PAUS., IX, 39, 5-14.

<sup>282</sup> BONNECHERE 2003, p. 153.

<sup>283</sup> PAUS., IX, 39, 5.

cibo, non aver dormito”<sup>284</sup> –, sembra collegare strettamente la consultazione alla deprivazione sensoriale da cibo e sonno<sup>285</sup>. D’altro canto invece, le omonime commedie di Alexis, e poi di Menandro, fanno esplicito riferimento all’abuso di cibo e di vino<sup>286</sup>, e ancora secoli dopo Pausania specifica che il consultante “riceve carne in abbondanza dai sacrifici”<sup>287</sup>. A giudicare da queste frammentarie notizie, è difficile valutare se nel processo di approccio a Trofonnio fosse l’eccesso di cibo o il digiuno a preparare il consultante; il carattere parodistico dei frammenti comici non permette di considerarli totalmente degni di fede al riguardo, ma la menzione dell’abbondanza di carne fatta da Pausania invece lo è, anche se relativa al II secolo d.C. Entrambe le testimonianze si riferiscono comunque al momento del sacrificio, che era di prassi anche in tutti gli altri culti oniromantici. Probabilmente a completare i rituali preliminari alla consultazione si svolgevano danze al suono di *auloi*, strumenti tipici ed associati alla danza nelle iniziazioni ad altri tipi di misteri<sup>288</sup>. La notte della consultazione oracolare, l’ultimo e più importante sacrificio era quello di un ariete, il cui sangue si faceva colare nel *bothros* di Agamede: dall’esame delle viscere di questo sacrificio si decideva se la *catabasi* dovesse avvenire o meno. Il consultante a questo punto veniva accompagnato da due fanciulli, di tredici anni circa, chiamati *Hermai*, ad adempiere gli ultimi gesti purificatori prima della catabasi nell’antro di Trofonnio. I fanciulli ungevano il consultante con olio e lo lavavano nel fiume Ercina un’ultima volta, e in seguito lo accompagnavano a bere l’acqua da due fonti vicine: si beveva prima alla fonte di *Lethe* per dimenticare tutto ciò che fosse successo prima dell’incontro col dio, e in seguito a quella di *Mnemosine*, per ricordare l’interazione col divino una volta avvenuta. Quindi il consultante veniva introdotto alla presenza della statua dedalica di Trofonnio, e dopo essersi intrattenuto in preghiera, veniva finalmente scortato all’oracolo, “vestito di un chitone di lino cinto di fasce e portando ai piedi calzari del luogo”<sup>289</sup>. Qui egli discendeva nell’*adyton* di Trofonnio, portando con sé delle focacce impastate con miele, e disteso iniziava la consultazione (**fig. 60**)<sup>290</sup>. Questa consisteva in un’esperienza di trance estatica, durante la quale i consultanti “apprendevano il futuro, alcuni attraverso la vista e altri attraverso l’udito”<sup>291</sup>.

<sup>284</sup> CRATIN., fr. 233 *PCG*: “οὐ σίτον ἄρασθ’, οὐχ ὕπνου λαχεῖν μέρος”.

<sup>285</sup> BONNECHERE 2003, p. 147.

<sup>286</sup> ALEX., fr. 238-239 *PCG*; MEN., fr. 351, 353 *PCG*.

<sup>287</sup> PAUS., IX, 39, 5: “καί οἱ καὶ κρέα ἄφθονά ἐστιν ἀπὸ τῶν θυσιῶν”.

<sup>288</sup> CRATIN., fr. 234 *PCG*; BONNECHERE 2003, p. 152.

<sup>289</sup> PAUS., IX, 39, 8.

<sup>290</sup> ID., IX, 39, 11: “κατακλίνας”; PLUT., *De genio Soc.*, 22, 590b: “κεῖσθαι”.

<sup>291</sup> *Ibidem*: “διδάσκονται τὰ μέλλοντα, ἀλλά πού τις καὶ εἶδε καὶ ἄλλος ἤκουσεν”.

La rivelazione di Trofonio era diretta, e il consultante “non sapeva bene se fosse cosciente o se stesse sognando”<sup>292</sup>. Si noti che l’espressione plutarchea sia di fatto una parafrasi della formula omerica “οὐκ ὄναρ ἀλλ’ ὕπαρ”<sup>293</sup>, spesso utilizzata in riferimento a visioni incubatorie<sup>294</sup>. Era questa infatti la condizione in cui l’anima lasciava il corpo e poteva viaggiare agli Inferi, esattamente come si è visto accadere per i presocratici. Che l’esperienza oracolare da Trofonio fosse assimilata ad una vera e propria esperienza onirica ci è testimoniato da alcuni frammenti di Dicaerco, riportati da Cicerone, che si riferiscono proprio all’oracolo di Lebadea<sup>295</sup>; inoltre l’affinità di questo tipo di esperienza con le catabasi extra-corporee dei presocratici, nonché il carattere diffuso della credenza per cui l’anima durante il sonno potesse lasciare il sonno, testimoniata anche da Pindaro<sup>296</sup>, ci forniscono una testimonianza importantissima sul carattere “arcaico” del rituale tanto peculiare di Trofonio. Dopo la seduta oracolare, il consultante risaliva dalla camera ipogea “in preda al terrore e ugualmente privo di coscienza nei confronti di sé stesso e di quelli che gli stanno vicino”<sup>297</sup>. Veniva accolto dai sacerdoti che lo deponevano sul “trono di Mnemosine” e lo interrogavano sui dettagli della consultazione; una volta registrata su tavolette l’apparizione miracolosa, il consultante veniva di nuovo portato nella dimora del Buon Daimon e della Buona Fortuna finché lo shock dell’esperienza fosse superato e le normali facoltà psichiche recuperate.

È utile soffermarsi brevemente su alcuni dettagli di questo complesso rituale. Innanzitutto va notato che la purificazione del consultante in questo caso sembrasse consistere principalmente nell’astensione dal sesso e dai bagni caldi, oltre al ritiro meditativo nella dimora consacrata al Buon Daimon e alla Buona Fortuna. Sacrifici preliminari a *Tyche* erano usuali sia in tutti gli *Asklepieia* che a partire dal V secolo a.C. cominciarono a diffondersi nel mondo greco, ma anche in generale in gran parte dei santuari oracolari<sup>298</sup>. In generale la successione di momenti rituali di purificazione, ritiro e *performance* di

<sup>292</sup> PLUT., *De genio Soc.*, 22, 590b: “οὐ μάλ᾽ ἀ συμφωνῶν ἐναργῶς εἶτ’ ἐγρήγορεν εἶτ’ ὄνειροπολεῖ”.

<sup>293</sup> HOM., *Od.*, IX, 547.

<sup>294</sup> Si veda l’analisi del lessico incubatorio e della sua evoluzione in CANETTI 2012a.

<sup>295</sup> CIC., *De div.*, I, 50, 113 (= DICAERCH. HIST., fr. 15 Wherli): “nec uero umquam animus hominis naturaliter diuinat, nisi cum ita solutus est et uacuum, ut ei plane nihil sit cum corpore, quod aut uatibus contingit aut dormientibus. Itaque ea duo genera a Dicaearcho probantur et ut dixi a Cratippo nostro”; *Ibid.*, II, 48, 100 (= DICAERCH. HIST., fr. 16 Wherli): “haec me Peripateticorum ratio magis mouebat et ueteris Dicaearchi et eius qui nunc floret Cratippi, qui censent esse in mentibus hominum tamquam oraculum aliquod, ex quo futura praesentiant, si aut furore diuino incitatus animus aut somno relaxatus solute moueatur et libere”.

<sup>296</sup> PI., fr. 131b Mähler.

<sup>297</sup> PAUS., IX, 39, 13.

<sup>298</sup> BONNECHERE 2003, pp. 233-235.

sacrifici e danze rituali, appare del tutto simile all'organizzazione del rituale in altri culti oniromantici. E ciononostante la preparazione all'incontro con Trofonnio, sapientemente costruita dai sacerdoti in modo alternare momenti di deprivazione con altri di stimoli sensoriali intensi, così da debilitare la normale condizione psichica e fisiologica dei consultanti e predisporli all'estasi dell'incontro divino, aveva anche tratti peculiari. Il sacrificio che si dedicava ad Agamede nella notte della consultazione, così esplicitamente reminiscente del sacrificio di Ulisse nella *Nekyia*, è particolarmente interessante perché non si ritrova, almeno nelle stesse modalità – si potrebbe dire esplicitamente necromantiche –, negli altri santuari oracolari e/o terapeutici conosciuti in età classica. E questo perché la consultazione di Trofonnio è esplicitamente una catabasi infera, che appare lontana, per esempio, dalla dolcezza delle visioni oniriche di Asclepio. La natura 'infera' dell'esperienza al *Trophonium* è precisata dal resto dei riti preparatori. I ragazzi tredicenni che preparavano e accompagnavano i consultanti infatti, erano chiamati *Hermai* in quanto rappresentanti della qualità di psicopompo di Hermes<sup>299</sup>, e congruentemente le azioni rituali che svolgevano dovevano preparare il consultante alla catabasi infera: l'unzione con l'olio è un elemento ricorrente nella magia antica, che serve in particolare a preparare una persona a ricevere delle visioni e, nel caso della catabasi, a proteggerla dai fantasmi<sup>300</sup>. A questo punto, probabilmente nudo, il consultante veniva condotto a bere alle sorgenti di *Lethe* e *Mnemosyne*; mentre in altri santuari oracolari era normale offrire sacrifici a *Mnemosyne* per ricordare la visione onirica, in questo la specificità del rito si carica anche di un riferimento alla 'morte iniziatica' del consultante nel momento in cui si accingeva a passare da un mondo all'altro. È infatti significativo che questo gesto rituale fosse compiuto mentre il consultante era nudo, come anche non è casuale che dopo la contemplazione della statua dedalica di Trofonnio, egli fosse vestito di un chitone di lino bianco – simbolo di purezza assoluta, e considerato propiziatore dei sogni –, e di sandali "del luogo"<sup>301</sup>. Il dettaglio della calzatura non può non far pensare alla simbologia del sandalo bronzeo di Empedocle, simbolo di Ecate e che permette al mago di viaggiare illeso tra i mondi. Infine l'ultima offerta del consultante, quella delle focacce impastate di miele, si ricollega sia al mito di fondazione dell'oracolo stesso, che, più in generale, alle qualità mantiche delle api. L'oracolo era stato scoperto a seguito di una lunga siccità: una delegazione di Beoti si recò a Delfi per chiedere consiglio alla

---

<sup>299</sup> ID. 2003, pp. 120, 236-237.

<sup>300</sup> DEUBNER 1900, pp. 21-22.

<sup>301</sup> PAUS., IX, 39, 8. Sulla simbologia del chitone bianco, vedi HAMILTON 1906, p. 91.

Pizia, che li indirizzò a Trofonnio. Arrivati a Lebadea uno di essi seguì uno sciame di api che lo condusse direttamente nell'*adyton*<sup>302</sup>. Qui incontrò Trofonnio che lo istruì direttamente sul rituale da seguire e su come fondare il santuario<sup>303</sup>. In conclusione, Trofonnio aveva le qualità del guaritore, dello psicopompo, e in definitiva del disvelatore della *Ἀλήθεια*: la sua rivelazione non solo era diretta, ma anche iniziatica, e fu percepita già dall'antichità come misterica<sup>304</sup>. La catabasi, il complesso rituale che si richiedeva ai consultanti di seguire e la natura "multisensoriale" dell'esperienza estatica finale contribuivano a far percepire la rivelazione ricevuta sottoterra come totale: "le consultant de Trophonios, qui cherche certainement une réponse à un problème précis, ne la trouvera que dans un transport beaucoup plus large, en 'éprouvant' le message divin au-delà du cadre strict d'une interrogation consciente"<sup>305</sup>.

Un altro eroe che acquisisce le sue facoltà oracolari e terapeutiche in seguito ad uno sprofondamento sotto terra è **Anfiarao**, il guerriero-indovino del ciclo epico tebano che partecipa – contro voglia, sapendo già di dover morire in quella battaglia –, alla spedizione dei *Sette contro Tebe*. Quando l'armata dei Sette, sconfitta dai Tebani, sta battendo in ritirata, Anfiarao sul suo carro sta per essere ucciso dall'eroe Periclimeno. Zeus, per risparmiare al saggio indovino una morte vergognosa, con un fulmine gli apre davanti una voragine che lo seppellisce richiudendogli sopra<sup>306</sup>. Anche qui si tratta di una morte iniziatica, di una scomparsa che implica una trasformazione più che una vera e propria morte: il motivo per cui "i cittadini di Oropo furono i primi a considerare Anfiarao un dio" è che lì riemerse come tale, dopo essere scomparso a Tebe da semplice mortale<sup>307</sup>. È evidente qui il richiamo al tema mitico della catabasi iniziatica, ricorrente nel mito e nel rito. Famoso indovino nella poesia epica, erede di un lignaggio che risale a Melampo, strettamente connesso ad Apollo<sup>308</sup>, Anfiarao ricevette un culto oniromantico già a Tebe almeno a partire dal VI secolo a.C.<sup>309</sup>. Sembra che questo oracolo fosse ancora attivo ad inizio V secolo a.C., sebbene consultabile solo dai non-Tebani: l'eroe stesso aveva

---

<sup>302</sup> Il miele era considerato il prodotto concentrato della parola profetica di Apollo: le profetesse-api delfiche dell'*Inno omerico a Hermes* dicono il vero quando sono nutrite di miele e il falso quando no, e Pindaro si rivolge alla Pizia delfica come *Μέλισσα*, ape; cfr. *H. Merc.*, vv. 552-567; *Pl., P.*, 4, 60.

<sup>303</sup> PAUS., IX, 40, 1-2.

<sup>304</sup> Per una discussione estesa delle fonti su Trofonnio e iniziazioni misteriche, vedi BONNECHERE 2003, pp. 120-125.

<sup>305</sup> BONNECHERE 2003, p. 191.

<sup>306</sup> *Pl., N.*, IX, 49-65.

<sup>307</sup> PAUS., I, 34, 2.

<sup>308</sup> SINEUX 2007, pp. 30-32.

<sup>309</sup> HDT, I, 49, 52.

richiesto alla città di essere ospitato come indovino o, in alternativa, come alleato, e i Tebani avevano optato per la seconda opzione<sup>310</sup>. Non si conoscono evidenze archeologiche del santuario tebano di Anfiarao, che dalle menzioni fatte da Erodoto sembra essere uno dei più conosciuti nella Grecia arcaica<sup>311</sup>. In una di esse, si nota che le offerte ad Anfiarao alla metà del V secolo a.C. erano state trasferite nel tempio di Apollo Ismenio, forse perché all'epoca dello storico il santuario tebano di Anfiarao non esisteva più<sup>312</sup>. Invece si conosce nel dettaglio la storia e l'archeologia di un altro santuario di Anfiarao, quello di Oropo, alla frontiera tra Attica e Beozia, che fu fondato tra il 420 e il 411 a.C.<sup>313</sup> In questo santuario Anfiarao era venerato in quanto dio, e il suo culto era di carattere nettamente iatromantico: il dio continuò ad essere consultato in quanto indovino – ancora alla fine del IV secolo gli ateniesi inviarono un delegato a ricevere in sogno istruzioni sulla liceità di un decreto cittadino<sup>314</sup> -, ma soprattutto si sviluppò un culto terapeutico apparentemente modellato su quello di Asclepio<sup>315</sup>. Il culto di Oropo dovette godere da subito di una fama considerevole, dato che è l'oggetto di una commedia di Aristofane rappresentata ad Atene nel 414 a.C.<sup>316</sup> Questa menzione precoce, considerata insieme al fatto che nell'ultimo quarto del V secolo – ma prima del 411 – Oropo si trovasse sotto il controllo ateniese, e soprattutto considerando che l'iconografia dell'Anfiarao “divinizzato” cambia precisamente in questo periodo, e si assomiglia notevolmente a quella di Asclepio nel momento in cui il culto di quest'ultimo veniva introdotto ad Atene, porta a ritenere che l'introduzione del culto a Oropo fosse un'iniziativa ateniese<sup>317</sup>. In ogni caso il territorio di Oropo continuò a passare dal controllo ateniese a quello tebano durante tutto il IV secolo a.C., senza che questo rallentasse la monumentalizzazione e la fama crescente del santuario<sup>318</sup>. Esso sorgeva presso la fonte sacra dalla quale si diceva fosse emerso il dio Anfiarao<sup>319</sup>, situata a circa cinque chilometri a S-E di Oropo, sul versante occidentale di una piccola valle. La topografia dei monumenti era strettamente legata ai percorsi rituali dei consultanti. Alla fine del V secolo a.C. il nucleo culturale appare già architettonicamente definito. Entrando

---

<sup>310</sup> ID., VIII, 134.

<sup>311</sup> SINEUX 2007, pp. 68-71.

<sup>312</sup> PETRAKOS 1968, pp. 66-67; SCHACHTER 1981-1994, I, p. 22.

<sup>313</sup> SINEUX 2007, p. 97, sembra optare per la datazione più alta; PETRAKOS 1995, p. 7, propone invece quella più bassa.

<sup>314</sup> SINEUX 2007, pp. 104-105.

<sup>315</sup> GORRINI – MELFI 2002, pp. 251-256.

<sup>316</sup> KASSEL – AUSTIN 1984, pp. 17-40.

<sup>317</sup> SINEUX 2007, p. 79; GORRINI – MELFI 2002, pp. 249-251.

<sup>318</sup> PETRAKOS 1995, pp. 7-9.

<sup>319</sup> PAUS., I, 34, 4.

nel santuario da E si incontravano infatti dei bagni per le abluzioni e le purificazioni preliminari. Procedendo verso O si incontravano subito due piccoli altari, ‘recintati’ da dei gradini semicircolari che formavano così una specie di ‘area teatrale’, con buona probabilità adibita ad accogliere i consultanti per assistere ai sacrifici preliminari all’incubazione e per rappresentazioni sacre legate al culto (**fig. 9**)<sup>320</sup>. Ad O di quest’area, in stretta connessione topografica con l’altare e il tempio, si trovava il primo *enkoimeterion*, consistente in una stoà multifunzionale. Tra il primo quarto e la metà del IV secolo l’assetto del santuario fu espanso e riorganizzato, verosimilmente per l’accoglienza di un maggior numero di consultanti. Verso il 370, a quelli precedenti fu sostituito un altare di dimensioni considerevoli (4,6 x 8,9 m), dato che era quello usato per sacrificare sia ad Anfiarao che a tutte le altre divinità facenti parte del suo pantheon personale<sup>321</sup>. Questo altare era diviso in più parti e i nomi delle divinità erano iscritti in delle placche marmoree: una parte era dedicata ad Eracle, Zeus e Apollo Paion, un’altra “agli eroi e alle loro donne”, una terza ad Hestia, Hermes, Anfiarao e suo figlio Anfiloco, una quarta ad Afrodite, Panacea, Iaso, Hygeia e Atena Paionia, una quinta per le Ninfe, Pan, e i fiumi Acheloo e Cefiso<sup>322</sup>. Il primo *enkoimeterion* fu abbandonato, e a N di esso fu costruita una imponente stoà, lunga circa 110 m e larga 10: questo edificio multifunzionale, usato per le consultazioni di notte e per l’accoglienza dei pellegrini di giorno, era dotato alle sue estremità di camere in muratura che garantivano l’isolamento e la tranquillità necessaria per il rito dell’incubazione<sup>323</sup>. Ad O di esso, alla metà del secolo fu costruito un vero e proprio teatro in muratura (**fig. 10**)<sup>324</sup>. Una volta terminato il rito di incubazione, il consultante si volgeva verso S-E, dove si trovava il tempio di Anfiarao e si deponavano gli *ex-voto* in caso di avvenuta guarigione (**fig. 88**). Tra il tempio e l’altare, in posizione leggermente defilata si trovava la fonte sacra, della cui acqua non ci si poteva servire per necessità igieniche o rituali, ma dentro la quale i consultanti avevano l’abitudine di gettare una moneta d’oro o d’argento come ulteriore ringraziamento al dio<sup>325</sup>. Il complesso rituale per la consultazione di Anfiarao presenta notevoli similitudini con quello di Asclepio, ma anche significative differenze. Come normale in tutti i rituali oniromantici, la purezza era un requisito fondamentale. Nelle fasi

<sup>320</sup> PETSALIS-DIOMIDIS 2017, pp. 108-109; PETRAKOS 1968, pp. 96-99.

<sup>321</sup> PETRAKOS 1995, pp. 46-47.

<sup>322</sup> PAUS., I, 34, 2.

<sup>323</sup> PETRAKOS 1995, pp. 24-27.

<sup>324</sup> Vedi *infra*, capitolo II.

<sup>325</sup> PAUS., I, 34, 4.



preliminari all'incubazione, i consultanti dovevano innanzitutto purificarsi attraverso l'acqua, nel caso di Anfiarao ulteriormente percepita come veicolo di una potenza oracolare e terapeutica<sup>326</sup>. Ad Oropo l'acqua non era usata solo per le abluzioni, ma similmente a quanto accadeva per le consultazioni a Trofonio, nei giorni precedenti all'incubazione i consultanti dovevano sottoporsi a bagni freddi<sup>327</sup>. Oltre alla purificazione per mezzo dell'acqua, i consultanti dovevano astenersi dalla sessualità e in generale isolarsi dalla vita profana. Particolari sono le interdizioni alimentari volte a favorire il buon esito della consultazione: i consultanti dovevano astenersi per un giorno dal cibo in generale, e per tre giorni dal vino, prima dell'incubazione<sup>328</sup>. Ma l'astinenza più tipica, nel culto di Anfiarao, è quella da fagioli e lenticchie<sup>329</sup>. In particolare i fagioli erano un simbolo importante per le pratiche di catabasi infera extra-corporea dei pitagorici, in quanto fungevano da guida per il ritorno dagli Inferi alle anime che si arrischiavano nel viaggio<sup>330</sup>: questo ha portato a ipotizzare una qualche influenza indiretta del pitagorismo nello sviluppo di questo culto, anche se è ugualmente vero che il rapporto di influenza potrebbe essere inverso, e che in questo caso i pitagorici abbiano attinto questa particolare norma da credenze condivise su larga scala e tutt'altro che settarie<sup>331</sup>. Prima di procedere con i sacrifici, i consultanti erano tenuti a pagare ai sacerdoti del santuario una tassa di almeno 9 oboli d'argento, chiamata ἐπαρχή<sup>332</sup>, e avvenuto il pagamento, il loro nome veniva registrato su delle placche in bronzo e affisso al tempio. A questo punto avvenivano due tipi di sacrifici: “c'è un sacrificio purificatore per il dio, e si sacrifica a lui e a tutti gli altri dèi i cui nomi sono riportati sull'altare; dopodiché si immola un ariete, se ne stende la pelle e ci si stende sopra, attendendo la rivelazione in sogno”<sup>333</sup>. Attraverso una legge sacra iscritta su una stele nel santuario e risalente al periodo 387-371 a.C.<sup>334</sup>, sappiamo che per il primo sacrificio era possibile scegliere l'animale che il consultante preferisse: su un rilievo votivo in marmo, dell'inizio del IV secolo, è raffigurata una famiglia che conduce due animali al sacrificio: un ariete e un

<sup>326</sup> SINEUX 2007, p. 136.

<sup>327</sup> X., *Mem.*, III, 13, 3.

<sup>328</sup> PHILOSTR., *VA*, II, 37.

<sup>329</sup> AR., *Amphiaraos*, fr. 23 [Kassel – Austin 1984].

<sup>330</sup> PORPH., *V. Pyth.*, 43-44; PLIN., *Nat. Hist.*, XVIII, 30, 118; CIC., *De div.*, I, 62.

<sup>331</sup> SINEUX 2007, pp. 127-130.

<sup>332</sup> *IG VII*, 235; *LSCG*, n° 69, 1. 43-47.

<sup>333</sup> PAUS., I, 34, 5: “ἔστι δὲ καθάρσιον τῷ θεῷ θύειν, θύουσι δὲ καὶ αὐτῷ καὶ πᾶσιν ὅσοις ἐστὶν ἐπὶ τῷ βωμῷ τὰ ὀνόματα. Προεξειργασμένων δὲ τούτων κριὸν θύσαντες καὶ τὸ δέρμα ὑποστρωσάμενοι καθεύδουσιν ἀναμένοντες δῆλωσιν ὀνειράτος”

<sup>334</sup> *IG VII*, 235; *LSCG*, n° 69, 1. 43-47; PETRAKOS 1997, p. 82, n° 277.

maiale<sup>335</sup>. Quest'ultimo sembra un animale ricorrente anche nel culto epidaurio di Asclepio. Il sacrificio dell'ariete era normativo per tutti i consultanti perché il tipo particolare di incubazione che si praticava ad Oropo prevedeva che si dormisse sulla pelle dell'animale, fenomeno che non è un caso isolato, ma abbastanza marginale nell'Antichità – per quelle che sono le nostre attuali conoscenze –, tanto da suscitare domande sul suo significato rituale. Tutte le pelli erano consacrate dai sacerdoti del santuario: il valore di veicolo di comunicazione col divino che tali pelli di animali hanno è un dato riconoscibile a più riprese anche presso diverse culture moderne<sup>336</sup>. D'altro canto in questo caso, il significato della pelle di ariete sembra soprattutto marcare simbolicamente l'isolamento necessario per il contatto diretto con la divinità<sup>337</sup>. Dai dettagli di alcuni rilievi votivi che mostrano scene di incubazione a Oropo, sembra di poter dedurre che inoltre i consultanti dormissero stesi su *klinai* e vestiti di un chitone<sup>338</sup>. Quando l'incubazione aveva esito positivo e i consultanti ne uscivano guariti, era frequente la dedica di *ex-voto* anatomici, rilievi con scene di guarigione, iscrizioni dedicate al dio associate a qualche forma di dono. L'uso invece tipico dell'*Amphaireion* di Oropo consisteva nel gettare nella fonte sacra da cui era asceso in forma divina Anfiarao, delle monete d'oro o d'argento<sup>339</sup>.

Le somiglianze e le differenze tra il culto di Asclepio e quello di Anfiarao offrono più di uno spunto di riflessione. Se da un lato è innegabile che il successo del culto di Asclepio fu tanto grande nel corso del V secolo a.C. da imporsi rapidamente come modello rituale per una grande serie di culti iatromantici<sup>340</sup>, e che nel caso di Anfiarao la contemporaneità dell'introduzione in Attica dei due culti e l'iconografia lasciano pochi dubbi in merito all'assorbimento da parte di quest'ultimo di una serie di tratti ormai diventati canonici per il più famoso dio della medicina, dall'altro lato sembra eccessivo ricondurre le somiglianze del rituale stesso ad un "modello epidaurio". È stato notato per esempio, che nel culto l'elemento di differenziazione fondamentale è il nome: quando i Greci si rivolgevano ad Asclepio o ad Anfiarao, non li confondevano<sup>341</sup>. Una delle interpretazioni più convincenti sulle suddette somiglianze, ne rileva il senso nella contemporaneità dell'importazione dei culti nella sfera ateniese (dopo la Pace di Nicia nel 420 a.C.,

---

<sup>335</sup> Museo Nazionale di Atene, n. inv. 1395; PETRAKOS 1968, pl. 41 α.

<sup>336</sup> HAMILTON 1906, pp. 84-85.

<sup>337</sup> SINEUX 2007, pp. 175-176.

<sup>338</sup> SINEUX 2007, pp. 165-166.

<sup>339</sup> PAUS., I, 34, 4.

<sup>340</sup> GORRINI – MELFI 2002, pp. 251 e sgg.

<sup>341</sup> SINEUX 2009, p. 209.

Asclepio al Pireo e Anfiarao a Oropos): i culti provenivano da *poleis* con cui Atene era stata in guerra fino ad allora, ed entrambi in queste circostanze ebbero il significato ‘terapeutico’ più ampio di garanzia dell’*eunomia* del corpo sociale e tra le *poleis* che avevano recentemente riguadagnato la pace<sup>342</sup>. Tale proposta presenta il vantaggio di offrire ad un tempo un’interpretazione sia per le somiglianze che per le differenze. Le particolarità del rituale di Oropo sono sicuramente dovute alla diversa, e più antica, storia mitica e cultuale di Anfiarao: esse devono necessariamente avere dei legami col più antico culto tebano dedicato all’indovino, che purtroppo sono difficili da cogliere per le numerose lacune documentarie. L’incubazione sulla pelle di ariete, le peculiari interdizioni alimentari, e l’uso di gettare una moneta nella fonte sacra inoltre ricordano aspetti di culti oniromantici arcaici connessi a un contesto iniziatico e/o misterico: anche se difficile da cogliere, è probabilmente in questi dettagli che risiede la originale ‘personalità cultuale’ di Anfiarao. È di assoluta importanza la presenza, fin dalla prima fase monumentale del santuario, dei gradini semicircolari che circondavano i primi altari e si trovavano al centro dei percorsi rituali nel V secolo: come si vedrà più avanti, la presenza del teatro sarà una costante di tutti i culti epifanici in Età Ellenistica; questa struttura è la prima da noi conosciuta che ‘anticipa’ veri e propri edifici teatrali e che lascia trapelare l’importanza della *performance* nel rituale oniromantico di consultazione di Anfiarao.

Le origini del culto terapeutico dedicato ad **Asclepio** sono motivo di dibattito quando alla fine dell’800 Kavvadias portò alla luce l’*Asklepieion* di Epidauro. Prima della fine del VI secolo a.C. a Epidauro, e del V nel resto della Grecia, non c’è traccia di un culto eroico ad Asclepio, che però è conosciuto come eroe già dal tempo di Omero, e poi da Esiodo e da Pindaro. Le prime tracce di un culto vedono Asclepio già divinizzato, cosa che portava Edelstein a concludere che è alla fine del VI secolo a.C. che da eroe il figlio di Apollo diventerebbe dio della medicina<sup>343</sup>. Individuare il momento di questa transizione in ogni caso non rientra nell’interesse della presente ricerca. Piuttosto qui è interessante provare a capire se nell’analisi congiunta di mito e culto sia possibile ricostruire le circostanze storiche e culturali per le quali una serie di pratiche oniromantiche, che finora si è visto essere utilizzate in situazioni affini ma quasi mai

---

<sup>342</sup> POLIGNAC 2011, pp. 102-103.

<sup>343</sup> EDELSTEIN 1998, II, pp. 91-101.

normative, assumano una declinazione (quasi) esclusivamente terapeutica e finiscano per costituire il rito più caratteristico legato ad Asclepio: l'incubazione.

Nelle fonti più antiche il luogo di nascita di Asclepio sembra essere la Tessaglia<sup>344</sup>, regione famosa per le sue piante medicinali e luogo di nascita ideale per una divinità medica<sup>345</sup>. È un dato di fatto però che le prove più antiche e più consistenti di un culto dedicato ad Asclepio provengano da Epidauro<sup>346</sup>, che in età classica fu sancita essere la vera patria del dio da parte dell'oracolo di Delfi<sup>347</sup>. La menzione più antica della leggenda eroica di Asclepio si trova in Pindaro, il quale riporta che il dio iniziò a resuscitare i morti per denaro, e per questo fu ucciso dal fulmine di Zeus<sup>348</sup>. Una versione trasmessa da Apollodoro, ma considerata più antica di quella pindarica<sup>349</sup>, riferisce anch'essa la resurrezione dei morti come causa della morte di Asclepio, ma per un motivo diverso: non per soldi, ma in qualità di mago e per aver ricevuto da Atena il sangue miracoloso della Gorgone – con il quale poteva portare sia danno che salvezza agli uomini. Per essersi appropriato di una prerogativa divina, precisamente quella del padre Apollo, fu fulminato da Zeus<sup>350</sup>. Come si è visto nel caso di Eracle, e di Empedocle sul suo modello, la morte di Asclepio attraverso il fuoco è il preludio, e simboleggia, il suo passaggio al rango di divinità: allo stesso modo in cui sulla pira funebre di Eracle non si trova nessun resto del suo corpo mortale, il fulmine non lascia traccia dell'eroe-medico, ascenso al cielo<sup>351</sup>.

Le prime tracce di culto sono state ritrovate sul Monte Kynortion, soprastante la pianura occupata dall'*Asklepieion*. Ad una prima frequentazione culturale di età micenea, si sovrappose un culto verso la metà del VIII secolo a.C.: essendo all'inizio costituita solo da un altare la parte monumentale del santuario, è di grande interesse il fatto che esso presenti le caratteristiche formali dei cd. *peak sanctuaries* cretesi (**fig. 11**)<sup>352</sup>. In questa fase vi era probabilmente venerato Apollo Maleatas, il cui culto dovette già presentare certa 'vocazione terapeutica', testimoniata dal rinvenimento di strumenti medici seppelliti in prossimità dell'altare<sup>353</sup>. Un primo tempio venne qui costruito alla metà del VI secolo a.C., e contemporaneamente esso si estese alla pianura sottostante il monte, dove due

---

<sup>344</sup> HOM, *Il.*, II, 729-731; IV, 194, 219; XI, 518.

<sup>345</sup> EDELSTEIN 1998, II, p. 63.

<sup>346</sup> IG IV<sup>2</sup>, 1 143; EHRENHEIM 2015, pp. 166-167.

<sup>347</sup> PAUS., II, 26,7.

<sup>348</sup> PI., *P.*, III, vv. 1-58.

<sup>349</sup> EDELSTEIN 1998, II, p. 23.

<sup>350</sup> APOLLOD., *Bibl.*, III, 10, 3, 5-4, 1.

<sup>351</sup> KERÉNYI 1978, pp. 202-204.

<sup>352</sup> LAMBRINOUDAKIS 2002, p. 214; ID. 1982, p. 49.

<sup>353</sup> MELFI 2007a, p. 24; LAMBRINOUDAKIS 2002, p. 214; ID. 1975, p. 175.

epigrafi testimoniano la presenza di un culto dedicato congiuntamente ad Asclepio e Apollo Pizio; di lì a poco verrà monumentalizzato anche il santuario a valle<sup>354</sup>. Inizialmente ne costituiscono il nucleo un altare di ceneri antistante un piccolo sacello, un pozzo sacro – probabilmente usato per i primi rituali di guarigione –, e una piccola stoà in materiale deperibile accanto al pozzo. Verso l’inizio del V secolo a.C. il sacello viene inglobato in un edificio rettangolare (edificio *E*) – che probabilmente adempiva a più funzioni, tra cui i sacrifici e i pasti in comune –; la stoà riceve una prima monumentalizzazione in pietra e sul pozzo sacro vengono costruiti dei bagni<sup>355</sup>. Sempre al V secolo risale una serie di piccoli altari collocati su una stessa base, a E dell’edificio *E*, dedicati ai figli di Asclepio, Macaone e Podalirio, ad Eracle, Artemide, Pan, Poseidone e la Grande Madre: probabilmente qui si svolgevano i sacrifici preliminari alla consultazione incubatoria (**fig. 12**)<sup>356</sup>. La stoà-*abaton* per l’incubazione appare essere tra i primi monumenti costituenti il nucleo del santuario, che dovette diventare molto presto famoso a livello interregionale, dato che già dall’inizio del V secolo vi si svolgevano agoni ginnici<sup>357</sup>. La fama del santuario crebbe tanto velocemente che nel corso del IV secolo a.C. si provvide ad una massiccia monumentalizzazione: l’altare, il tempio di Asclepio e la stoà-*abaton* vennero ricostruiti e ampliati, si costruì la *tholos* circolare nell’angolo S-O tra il tempio e la stoà, i templi di Artemide, Afrodite e probabilmente Themis, il teatro, i bagni e le fontane. In particolare la stoà-*abaton* fu raddoppiata, con il piano inferiore chiuso e riservato all’incubazione dei consultanti, e quello superiore aperto e porticato, in cui vennero esposte le *stelai* che riportavano i miracoli del dio (**figg. 13, 61, 62**). È in questo momento che vengono composte le famose iscrizioni; queste riportano sia miracoli contemporanei, sia quelli più antichi che in precedenza dovettero essere iscritti su supporti deperibili<sup>358</sup>. Nel corso di questo secolo il culto di Asclepio assunse una dimensione internazionale e si diffuse in tutto il mondo greco: alla metà del secolo ai giochi epidaurii partecipavano tutte le grandi città<sup>359</sup>.

Il mantenimento dell’orientamento degli edifici costituenti il nucleo culturale più antico del santuario, a costo di notevoli sforzi da parte dei costruttori, dimostra che dalle fasi più antiche a quelle della grande ricostruzione in età classica i percorsi rituali principali

<sup>354</sup> *IG IV*<sup>2</sup>, 142-143.

<sup>355</sup> MELFI 2007a, pp. 24-25.

<sup>356</sup> ID. 2007a, p. 30.

<sup>357</sup> *PI.*, I., VIII, 78; *N.*, III, 84; *ibid.*, V, 52.

<sup>358</sup> LIDONNICI 1995, pp. 17, 80-82.

<sup>359</sup> *IG IV*<sup>2</sup>, 94-95; MELFI 2007a, p. 33.

rimangono sostanzialmente inalterati<sup>360</sup>. L'intero rituale da osservare prima, durante e dopo la consultazione – almeno per i secoli V e IV a.C. –, è riassumibile così. Si accedeva al santuario da N, incontrando così immediatamente i bagni, dove si procedeva alle abluzioni e alle purificazioni preliminari. Anche ad Epidauro la purezza era requisito imprescindibile per la consultazione: era prescritta una totale astinenza sessuale, dal contatto con la nascita o con la morte. Quindi il pellegrino si trovava immediatamente nell'area compresa tra l'altare di Asclepio, la fila di altari minori e l'edificio Y, e dedicata alla *prothysis*, il sacrificio preliminare in onore di tutte le divinità associate al 'pantheon asclepiade': era guidato nel processo da un sacerdote, il quale sorvegliava anche che si pagasse il prezzo esatto delle diverse offerte, che i pellegrini potevano acquistare direttamente sul posto<sup>361</sup>. In seguito si svolgeva la *thusia*, il sacrificio cruento dedicato ad Asclepio sul suo altare principale. Prima della costruzione dell'altare nel IV secolo, probabilmente questo sacrificio si svolgeva nell'area compresa tra l'altare più antico e l'edificio E. Non sembra che ci fossero divieti o prescrizioni particolari sul tipo di animale sacrificale, a parte forse un divieto particolare per gli incubanti di consumare carne di capra nei giorni precedenti l'incubazione<sup>362</sup>. Gli animali immolati durante questo secondo sacrificio venivano spartiti tra i consultanti, i sacerdoti e il personale del santuario all'interno di esso<sup>363</sup>: prima del IV secolo questo avveniva nell'edificio E, mentre dopo nell'*hestiatorion* monumentale, immediatamente a sud dell'altare di Asclepio<sup>364</sup>. A questo punto è probabile che i consultanti dovessero pagare una tassa di 3 oboli<sup>365</sup>. Prima di entrare nell'*abaton*, nella *tholos* si deponeva un'offerta a *Tyche*, verosimilmente a base di focacce o dolci impastati al miele, e si procedeva alle ultime abluzioni rituali<sup>366</sup>. Nell'*abaton* di Epidauro i consultanti dormivano su delle *klinai* in gruppi: si trattava della parte più nascosta del santuario, in una atmosfera che, caratterizzata da lampade, incensi<sup>367</sup> e dalle preghiere dei malati, era intesa a propiziare l'epifania divina. E qui essa si verificava in sogno: Asclepio spesso guariva immediatamente e direttamente il malato, ma in numero minore di casi prescriveva una cura da applicare al risveglio. I miracoli non si svolgevano solo però nell'*abaton* e non solo mentre i consultanti dormivano: spesso il

---

<sup>360</sup> MELFI 2007a, p. 43.

<sup>361</sup> SEG XI, p. 227, 419a.

<sup>362</sup> EHRENHEIM 2015, p. 33.

<sup>363</sup> PAUS., II, 27, 4-6.

<sup>364</sup> MELFI 2007a, p. 43.

<sup>365</sup> SEG XI, p. 227, 419a.

<sup>366</sup> MELFI 2007a, p. 42.

<sup>367</sup> EHRENHEIM 2015, pp. 74-75.

dio opera in pieno giorno, a volte per mezzo dei cani o dei serpenti a lui sacri<sup>368</sup>. Sembra in generale, che le apparizioni non si verificassero necessariamente in sogno, ma in uno stato ‘visionario’. È forse significativo a questo riguardo che uno studio attento degli *iamata* di Epidauro ha permesso di isolare alcuni dei miracoli più antichi, forse risalenti al V secolo a.C., e che sarebbero stati ritrascritti su pietra nel IV secolo: questi episodi sono perlopiù riportati in una forma narrativa che ricorda il discorso orale più che la stilizzazione della scrittura, vi prevale il discorso diretto tra il dio e il consultante, e ricorrono espressioni simili per indicare l’incubazione (ἐγκατακοιμάω), la visione (ὄψιν, a differenza di ἐνόπιον – sogno – che ricorre a partire dal IV secolo), il risveglio e la conseguente constatazione del miracolo (ἀμέρας δὲ γενομένης)<sup>369</sup>. La forma narrativa e il discorso diretto inducono a chiedersi quale e quanto importante dovette essere la funzione della registrazione del miracolo per iscritto ai fini del rituale, soprattutto nella fase iniziale. Se da un lato è giustamente riconosciuta la funzione propagandistica degli *iamata*, dalla peculiare forma dei primi di essi traspare in particolare che la condivisione ‘performativa’ con tutti gli altri pellegrini presenti al santuario dovette essere non solo importante in sé, ma parte fondamentale del rituale. Allo stesso tempo la loro eccezionalità risiede nel fatto che i miracoli, registrati anche in altri santuari, fossero iscritti su pietra; è fuor di dubbio che questi monumenti furono creati per la diffusione panellenica e per veicolare la standardizzazione della pratica terapeutica del dio a scopo promozionale. Bisogna notare che questo implica che non necessariamente, e non sempre, essi da soli siano rappresentativi delle dinamiche rituali e culturali del santuario di Epidauro, o dei santuari terapeutici in generale. La ricorrenza del termine ‘visione’ piuttosto che ‘sogno’ non è una differenza sostanziale, dato che i due termini spesso venivano usati come sinonimi: anzi, questo ultimo dato è importante perché da un lato induce a sfumare una differenza che è significativa più per un osservatore moderno che per un Greco di V-IV secolo a.C, e dall’altro è sintomatico dell’importanza della *performance rituale* nell’economia delle esperienze visionarie. Al risveglio dalla notte incubatoria, i rituali da adempiere per il consultante non erano finiti: a guarigione ottenuta, era comune in tutti gli *Asklepieia* il pagamento degli *iatra*, vero e proprio compenso in denaro alla divinità. In seguito avveniva la registrazione del miracolo, ma soprattutto la sua declamazione, prova dell’efficacia della cura divina di Asclepio.

---

<sup>368</sup> ID. 2015, pp.

<sup>369</sup> LIDONNICI 1995, p. 80.

Nell'analisi del rituale di Asclepio nel suo santuario più antico, colpisce innanzitutto una differenza rispetto ad altri santuari oracolari della stessa epoca: il numero di persone quotidianamente gravitanti attorno al santuario. In santuari come il *Trophonium*, e in generale in tutti quelli in cui la consultazione generalmente avveniva per una persona alla volta, l'afflusso di consultanti era naturalmente limitato. Nel caso di Asclepio a Epidauro invece, il ritmo crescente della monumentalizzazione tra età arcaica ed età classica – per ospitare un numero sempre maggiore di pellegrini –, è indice di una capacità di accoglienza di gran lunga superiore a quella di qualsiasi altro santuario oracolare e/o terapeutico. Quello di Asclepio è il primo culto che rende l'incubazione accessibile a un gran numero di persone<sup>370</sup>: è per questo probabilmente che la natura di pratiche oniromantiche diffusissime e declinate in molti modi diversi, nel culto di Asclepio si semplifichi fino ad avere un valore principalmente, anche se mai unicamente, terapeutico. Uno dei motivi per una diffusione tanto rapida di questo culto, secondo alcuni è da ricercare nelle varie guerre e pestilenze che segnarono nella Grecia continentale il passaggio dal V al IV secolo a.C.; la peste di Atene narrata da Tucidide<sup>371</sup> non sarebbe stato un fenomeno relegato all'Attica ma avrebbe toccato gran parte delle regioni circostanti, tra cui Corinzia, Arcadia e Argolide: tutte le regioni in cui il culto di Asclepio si diffuse più precocemente<sup>372</sup>. Questa spiegazione, per quanto plausibile, da sola non è soddisfacente, perché non spiega la velocità di diffusione del culto in tutto il resto del Mediterraneo a partire dal V secolo. Forse la ragione di un tale successo è da ricercarsi principalmente, anche se non esclusivamente, nel fatto inedito che il contatto diretto con una divinità divenisse con Asclepio accessibile a chiunque.

---

<sup>370</sup> EHRENHEIM 2015, p. 176.

<sup>371</sup> THUC., II, 47.

<sup>372</sup> MELFI 2007a, pp. 522-523.



## I. 5. *Hesychia* e *opsin*: alla base del lessico incubatorio

Nell'analisi dei casi fin qui sviluppata si è notata la ricorrenza di un termine, ἡσυχία – tradizionalmente tradotto come ‘tranquillità’ –, associato alle pratiche rituali dei pitagorici e all'incubazione nel *Charonion* di Acaraca<sup>373</sup>. Se la testimonianza di Strabone è tanto esplicita sulla caratterizzazione rituale del termine da permettere di formulare un'ipotesi su cosa fosse la *hesychia* pitagorica, è pur vero che le fonti che riportano questi casi sono tutte posteriori di secoli rispetto al contesto storico che finora si è esaminato. Ma le testimonianze più antiche in cui il termine ricorre con un'accezione simile, non sono solo più vicine cronologicamente al periodo storico che qui interessa, ma rivestono un estremo interesse per i contesti in cui ricorrono.

Nel *Ploutos*, commedia della fine del V secolo a.C. in cui Aristofane si prendeva gioco della devozione ad Asclepio, recentemente importata ad Atene, il comico descrive la scena di una notte nell'*abaton* di un santuario terapeutico: una vecchia, preparandosi a ricevere l'epifania onirica del dio, “si stende, avvolgendosi nella coperta, e **rimane immobile**”<sup>374</sup>. Un'altra attestazione del termine nel contesto del culto di Asclepio è fornita Ippi da Reggio, sempre nel V secolo. L'episodio, tramandato da Eliano, è quello di una donna che si reca ad Epidauro per essere curata; non essendoci il dio in quel momento, i sacerdoti la portano nell'*abaton* dove questa “**si stese immobile** come le era stato chiesto”<sup>375</sup>. Di poco posteriore alle due attestazioni menzionate, ce n'è una di particolare interesse in Senofonte, riferita ad un episodio della giovinezza di Eracle:

Si dice che Eracle, nel passaggio dall'adolescenza alla giovinezza, quando i giovani uomini, diventando più consapevoli, rivelano se nella loro vita prenderanno il cammino della virtù o del vizio, si allontanò e **sedette immobile** in un luogo solitario, meditando su quale strada prendere; improvvisamente, gli apparvero due maestose figure femminili che avanzavano verso di lui.<sup>376</sup>

---

<sup>373</sup> Parmenide fu avviato dal pitagorico Aminia “εις ἡσυχίαν προετρέπη” (D. L., IX, 21); il termine ricorre anche in riferimento a Pitagora: LUC., *Vit. Auct.*, 3: “Τὸ μὲν πρῶτον ἡσυχίη μακρὴ καὶ ἀφωνή”. Su Acharaca, vedi STRAB., XIV, 1, 44: “καθ' ἡσυχίαν ἐκεῖ, καθάπερ ἐν φωλεῷ”.

<sup>374</sup> AR., *Pl.*, 692: “κατέκειτό θ' αὐτὴν ἐντυλίξασ' ἡσυχῆ”.

<sup>375</sup> AEL., *NA*, IX, 33: “ἡσύχαζε προσταχθεῖσα”.

<sup>376</sup> X., *Mem.*, II, 1, 21: “φησὶ γὰρ Ἡρακλέα, ἐπεὶ ἐκ παίδων εἰς ἡβὴν ὤρμητο, ἐν ἧ ὅι νεοὶ ἤδη αὐτοκράτορες γιγνώμενοι δηλοῦσιν εἴτε τὴν δι'(5) ἀρετῆς ὁδὸν τρέψονται ἐπὶ τὸν βίον εἴτε τὴν διὰ κακίας, ἐξελθόντα εἰς ἡσυχίαν καθῆσθαι ἀποροῦντα ποτέραν τῶν (22) ὁδῶν τράπηται· καὶ φανῆναι αὐτῷ δύο γυναῖκας προσιέναι μεγάλας..”.

Nei primi due casi il termine ἡσυχία, e il verbo corrispondente ἡσυχάζω, sono usati per descrivere precisamente lo stato psico-fisico degli incubanti nell'*abaton* dei santuari di Asclepio. Nell'episodio che si riferisce alla giovinezza di Eracle – che per di più, sembra essere precisamente presentato in qualità di *efebo* –, l'ἡσυχία sembra quasi essere il presupposto perché l'eroe riceva la visione estatica della Virtù e del Vizio personificate. A proposito della testimonianza senofontea, è da notare la connessione esplicitata tra la condizione 'efebica' dell'eroe e la pratica di 'sedersi immobile a meditare'.

Nei casi citati in cui questo termine ricorre, si ritiene che esso vada inteso in un senso meno generico rispetto alla comune traduzione 'tranquillità', e più tecnico: quello della concentrazione, della particolare disposizione d'animo e, si può aggiungere, sensoriale, che deriva dalla totale *immobilità*, requisito fondamentale per l'incontro onirico con la divinità. Inoltre, come nel caso di particolari restrizioni dietetiche e dei termini impiegati per descrivere la materializzazione delle visioni, il termine ἡσυχία ricorre associato a tutti tre i gruppi in cui per comodità si sono divise le testimonianze fin qui analizzate: in relazione alle tecniche oniromantiche dei sapienti presocratici, alle consultazioni medico-oracolari in culti marcatamente ctonii quali quello di Ade e Persefone e in posti considerati ingressi inferi, e infine a proposito della terapeutica del culto di Asclepio. Rilevato questo dato, si impongono delle riflessioni. In primo luogo, ciò che viene abitualmente rubricato sotto l'etichetta di *incubazione* consisteva in realtà di un insieme di pratiche e di tecniche, che in occasioni e in tempi diversi potevano essere più o meno organizzate dagli 'impresari' dei culti che le adottavano, e quindi diventare *riti*. E non solo dagli impresari; maneggiate in particolare dagli specialisti, i *maestri di verità*, queste tecniche sembrano in verità già in epoca arcaica disponibili agli efebi, configurandosi come strumenti di *paideia* e di 'iniziazione' all'età adulta e alla cittadinanza; tra le testimonianze esaminate, sembrano puntare in questa direzione l'associazione di Epimenide di Creta ai *Cureti*, la caratterizzazione di Parmenide come *kouros*, la citazione di Senofonte e soprattutto, in definitiva, il ruolo di Pitagora nella riformulazione della *paideia* in Magna Grecia.

La natura delle evidenze considerate non autorizza a fare nessun discorso evolucionistico in senso stretto sull'evoluzione delle pratiche, e cioè a stabilire una successione cronologica per cui da quelle meno formalizzate si sarebbe passate a quelle altamente ritualizzate, ed esplicitamente terapeutiche, del culto di Asclepio, implicando l'estinzione delle pratiche 'originarie'. Questo perché molte di queste tecniche, che si possono considerare come altrettante sfumature degli atteggiamenti che si possono manifestare in

relazione al fenomeno del *sogno divino*, spesso coesistettero contemporaneamente, e non necessariamente in ambienti così distanti tra loro. In realtà ciò non dovrebbe sorprendere, perché in ogni epoca e cultura il *sogno* in sé, con il suo portato individuale e la sua ricaduta sull'immaginario comunitario, è uno dei fenomeni culturali più fluidi che esistano, e che difficilmente si può interpretare applicandogli rigidi schemi classificatori. Fatta questa osservazione preliminare, è indubbio che esistano variazioni degli atteggiamenti nei confronti del *sogno divino*, nel corso della storia e in relazione alle circostanze che coinvolsero le realtà comunitarie di volta in volta. Alcuni di questi atteggiamenti caratterizzarono certe epoche più di altre, e il valore stesso del sogno cambiò: se in epoca arcaica il *sogno divino* appare più appannaggio del *mantis*, o comunque dell'iniziato, ed è connesso a tutti i dibattiti che caratterizzarono la nascita delle *poleis* greche, col culto di Asclepio l'accesso all'incontro onirico con il divino diventa un 'fenomeno di massa', e pur continuando a coesistere con gli alternativi modi di *sognare*, diventa il modo più famoso proprio in virtù della sua accessibilità. Per questo motivo si verifica anche uno schiacciamento del valore del sogno su un piano più individuale: divenendo la ricerca della guarigione fisica lo scopo principale del sognare, l'azione perde il valore di unicità e di fonte della conoscenza divina che permetteva ai *maestri di verità* arcaici di dotare le loro comunità di leggi, profetizzare il futuro, e conoscere empiricamente la fisiologia e la natura umana e cosmica per poterla curare in caso di necessità. Quindi esiste una relazione storica tra le attitudini più arcaiche rispetto al sogno divino, e quelle incarnate dal culto del dio della medicina; è possibile definirla più precisamente? Ad un livello generale, lo studio di Cécile Nissen sulle relazioni tra culti terapeutici e medicina professionale in Caria in epoca Classica ed Ellenistica, fornisce un ottimo modello di interpretazione del fenomeno. L'autrice mostra che le relazioni tra culti terapeutici e professionisti della medicina erano sì alternative, ma tutt'altro che oppostive, almeno in Caria, dove lo sviluppo della medicina 'scientifica' influenzò la terapeutica templare ed allo stesso tempo quest'ultima continuò a mantenere una popolarità inalterata; anzi, nel caso di Cnido è illuminante il fatto che la prestigiosa famiglia di medici della città, gli *Asclepiadi*, provenienti dalla famosa scuola medica di Kos, osservasse una particolare venerazione per il suo dio eponimo<sup>377</sup>. Dalla presenza degli strumenti chirurgici dedicati ad Apollo Maleatas, si può inferire anche per Epidauro un ruolo dei medici nella nascita del culto di Asclepio. Ma per afferrare il legame storico tra l'incubazione *iatromantica* e quella

---

<sup>377</sup> NISSEN 2009, pp. 261-267.

*terapeutico-oracolare*, bisogna stabilire cosa si intende per ‘medico’ in epoca arcaica. La documentazione sui sapienti presocratici lascia intendere che l’impiego di articolate tecniche oniromantiche per attingere a una conoscenza ‘divina’ fosse assai diffuso nella ‘professione’ medica in quest’epoca. L’ultimo degli *iatromanteis* alle soglie della Classicità, fu Empedocle di Akragas. La più antica menzione che se ne ha, il trattato anonimo *Antica Medicina*, lo caratterizza come ‘medico e sofista’, rinviando alla sua doppia dimensione di *medicine-man* da un lato, e dall’altro di ricercatore naturalista che aveva contribuito direttamente a tecnicizzare l’arte medica e a renderla indipendente<sup>378</sup>. Come si è visto, una delle versioni sulla sua morte, vuole che essa sia avvenuta mentre egli si trovava in esilio in Peloponneso. Se ciò fosse vero, in quegli stessi anni (438), ad Atene, nell’*Alceste* di Euripide si faceva esplicito riferimento al potere più celebrato di Asclepio:

Solo il figlio di Febo, se ancora potesse guardare la luce del sole, potrebbe permetterle di lasciare dietro di lei l’oscuro reame e le porte dell’Ade; era solito infatti resuscitare i morti, prima che il fulmine dalla duplice punta lo uccidesse<sup>379</sup>.

Lo stesso potere, la resurrezione dei morti, veniva negli stessi anni reclamato dagli *iatromanteis* come Empedocle e dai pitagorici in generale. Se la presenza di Empedocle in Peloponneso è indimostrabile, quand’anche riportasse solo una tradizione posteriore, la notizia è comunque significativa. Infatti negli stessi anni è invece storicamente dimostrata sia l’influenza che la presenza, ad Atene e in Grecia in generale, di altri medici pitagorici della scuola ‘italiana’, come Filolao e Alcmeone di Crotona<sup>380</sup>. È quindi possibile ipotizzare che questo tipo di figure, che avevano coltivato e sperimentato una incredibile varietà di tecniche del *sogno*, giocasse un ruolo di primo piano nella creazione stessa del rituale che caratterizzò il culto di Asclepio, semplificandolo in modo da renderlo veramente accessibile a tutti. Come dimostra l’analisi dei casi di Epidaurò, Oropòs e Lebadea, il mezzo che fu utilizzato a questo scopo fu la codificazione, sulla base delle tecniche preesistenti, di diverse varianti di una *performance rituale* che fissasse dei gesti devozionali, dei modi di interazione e delle immagini del divino che strutturarono le modalità delle epifanie oniriche. Ma si può essere ancora più precisi, perché in fondo ogni rito è una *performance*, e questo elemento non era in nessun modo estraneo ai

---

<sup>378</sup> VEGETTI 1998, p. 355.

<sup>379</sup> EUR., *Alc.*, 121-129: “μόνος δ’ ἄν, εἰ φῶς τόδ’ ἦν / ὄμμασιν δεδορκῶς / Φοίβου παῖς, προλιπεῖν / ἦεν ἔδρας σκοτίους Ἄιδα τε πύλας / δμαθέντας γὰρ ἀνίστη, / πρὶν αὐτὸν εἴλε δίοβολον / πλῆκτρον πυρὸς κεραυνίου”.

<sup>380</sup> NUTTON 2004, pp. 44-49. Sull’influenza di Alcmeone, vedi *infra* (capitolo II).

*maestri di verità*. La loro attività performativa era però basata essenzialmente sul potere della *parola*, tanto che tra le altre cose, era essa il mezzo per il quale operavano le guarigioni. Con la nascita dei culti oniromantici e la formalizzazione dei gesti rituali dell'incubazione, con la dimensione verbale iniziò ad essere sistematicamente collegata quella *visuale* della performance. A questo proposito si consideri che nel IV secolo, nello stesso periodo in cui sui più antichi *iamata* di Epidauro le epifanie di Asclepio venivano denominate col termine ὄψιν, Aristotele parlava della 'visione psicagogica' (ὄψις ψυχγωγικὸν) come una delle parti costitutive delle rappresentazioni teatrali<sup>381</sup>: come si vedrà nel prossimo capitolo, lo sviluppo delle *arti visuali* avrà un ruolo decisivo nell'evoluzione sia dell'immaginario, che dei modi di comunicazione onirici col divino.

---

<sup>381</sup> ARIST., *Po.*, VI, 1450b, 16.

## CAPITOLO II

### *Sogno, terapia e identità in Età Ellenistica e Romana*

#### **II. 1. La formazione di una cultura visionaria mediterranea**

Nell'ultimo secolo della classicità il culto di Asclepio inizia a diffondersi ad una velocità sorprendente nel Mediterraneo greco, e con esso si diffonde la peculiare forma di *sogno rituale*, che rappresenta la creazione più originale del culto del dio della medicina: l'incubazione terapeutica. Come si è visto nel capitolo precedente, varie tecniche di comunicazione estatico-onirica con la divinità, esistevano in Grecia dal più alto arcaismo: a seconda del contesto culturale e storico-geografico esse ricoprivano una ampia gamma di funzioni, tra le quali senza dubbio quella medico-oracolare era da sempre stata una delle più ricorrenti e importanti.

Ma fu solo il culto di Asclepio, con la sua caratteristica declinazione rituale, a diffondere a livello panellenico la codificazione di *incubazione terapeutica* che tra età ellenistica e imperiale diventò famosa in tutto il Mediterraneo. Il motivo del successo di detta codificazione rituale, che beninteso, non diventò mai esclusivamente terapeutica, è da ricercarsi in più ragioni concomitanti. Sicuramente dal punto di vista mitografico, l'assorbimento delle varianti mitiche sulla vita di Asclepio all'interno della sfera apollinea, dovette giocare un ruolo importante nella diffusione del culto dell'eroe medico originario della Tessaglia<sup>1</sup>.

Spesso non si considera che il successo di un rito (e di un culto) dipende dalla sua capacità di adattarsi alle circostanze storiche e culturali che interessano la comunità, o una rete di comunità. E nonostante l'ampliamento delle prospettive e gli sforzi comparativi già profusi nell'accostamento tra detto culto e tanti altri, ad esso precedenti e che continuarono a svilupparsi anche parallelamente, anche gli studi più recenti tendono a identificare come *incubazione* quasi solamente i riti pertinenti ad Asclepio<sup>2</sup>. Da questa prospettiva ristretta, consegue una comprensione statica del modello rituale di

---

<sup>1</sup> SUÁREZ DE LA TORRE 2009, pp. 27 e sgg.

<sup>2</sup> Vedi RENBERG 2017a, pp. 269-270; EHRENHEIM 2015, pp. 183-195.

incubazione – che, pur essendosi ampliato il repertorio di dati disponibili, continua sostanzialmente ad essere basato sugli *iamata* di IV secolo a.C. da Epidauro –, come se si fosse ripetuto nel tempo senza cambiamenti significativi<sup>3</sup>. Ma anche i riti hanno una storia, e cambiano nel tempo e nello spazio in funzione di una varietà di fattori socio-culturali<sup>4</sup>. Partendo da questo dato di fatto per l'analisi dell'evoluzione dei riti oniromantici – usati dal punto di vista storico religioso come ‘documenti’ privilegiati per la comprensione dell'evoluzione dello statuto del sogno come funzione culturale<sup>5</sup> –, in questo capitolo ci si concentrerà in particolare su tre fenomeni culturali che si ritiene abbiano giocato un ruolo importante nel determinare l'adattabilità e la diffusione del culto di Asclepio: 1) la progressiva spettacolarizzazione del rituale, connessa ai cambiamenti delle dinamiche dell'immaginario onirico in relazione allo sviluppo delle arti visuali, in particolare del teatro; 2) il rapporto tra la pratica culturale e lo sviluppo della medicina come *techné* autonoma; 3) infine il valore politico del culto, che si adattò alle successive realtà delle città e degli stati monarchici ellenistici, fino a integrare il culto imperiale durante l'Impero<sup>6</sup>. A questi tre fenomeni culturali corrispondono altrettanti sviluppi topografici nell'organizzazione del culto: e cioè in relazione ai primi due, fa da parallelo l'integrazione degli edifici teatrali, assistenziali e in genere funzionali allo sviluppo della pratica medica all'interno dei percorsi rituali dei santuari; il terzo aspetto riguarda invece, ad un livello più ampio di analisi, le varie fasi di monumentalizzazione dei santuari e il loro posizionamento all'interno della nuova rete di viabilità e pellegrinaggi di Età Ellenistica, che venne potenziata dall'Impero Romano e dalle nuove dinamiche di connettività mediterranea che esso inaugurò<sup>7</sup>.

In ragione del successo e della ‘ipertrofia’ della documentazione relativa ad Asclepio, questi fenomeni saranno analizzati in particolare in relazione al suo culto. Il fatto che effettivamente il successo del modello rituale propagato dal santuario di Epidauro – e poi anche dai centri di Kos e Pergamo – spinse molti culti con simile vocazione terapeutico-oracolare ad uniformarsi a quello del dio della medicina, non significa però che questo

---

<sup>3</sup> Così RENBERG 2017a. Più ricco di spunti, soprattutto sui cambiamenti del culto in età romana, VAN DER PLOEG 2018. Coglie, anche se in maniera più superficiale, dei cambiamenti nel rito anche MELFI 2007a, p. 527.

<sup>4</sup> CANETTI 2010b, p. 48.

<sup>5</sup> GUIDORIZZI 1988, pp. vii-xxxviii.

<sup>6</sup> Rispetto all'ultimo punto, vedi in particolare VAN DER PLOEG 2018, pp. 3-4, 83-165.

<sup>7</sup> RÜPKE 2014, pp. 276-280.

modello rituale divenne l'unico<sup>8</sup>. Anzi, nel periodo qui considerato e a seconda delle circostanze cultuali/culturali dei contesti particolari, la *ritualità oniromantica* continuò a mantenere una gran varietà di funzioni, a rivestirne di nuove che non furono tutte espresse dal culto di Asclepio, e a mantenere una grande varietà di destinatari cultuali. A livello intermedio si situano i casi, anche essi estremamente interessanti per la comprensione dei complessi fenomeni religiosi di Età Ellenistica e Romana, in cui si verifica una 'fusione culturale' tra Asclepio ed altre divinità affini e destinatarie di una lunga tradizione culturale in alcune province dell'Impero, o comunque di influenza della ritualità asclepiea su altri culti strutturalmente simili<sup>9</sup>. Si effettuerà quindi un'analisi dell'evoluzione del culto del dio della medicina, contestualmente a quella documentabile per una selezione di altri contesti cultuali ai quali corrispondono diverse maniere di adoperare le tecniche del *sogno rituale*.

## II. 2. Per una storia culturale della visione: ὄψιν

Fin dai primi studi sul valore educativo e sociale del teatro greco nel contesto della *polis* classica, esso è stato individuato nella drammatizzazione delle vicende eroiche connesse al passato della stessa: mettendo in scena le vicende degli eroi, la tragedia consolida il loro culto mentre allo stesso tempo ne ridefinisce la rete di significati in relazione alla contemporaneità, contribuendo così direttamente alla formazione della memoria culturale della comunità alla quale si rivolge<sup>10</sup>. In particolare, la memoria culturale è da intendersi

not just as a way of 'divulging and perpetuating myths and with them, the legendary history of men and the communities in which they lived', but as an active engagement, conditioned by a sense of historical process, that refashions the past in the present and the present in the past through the differing modalities of **visual** and **verbal** idioms. Tragedy itself consists, of course, in a dialogical representation of ancient myths in the present that operates as a complex set of 'interferences' between the two<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> EHRENHEIM 2015, pp. 183 e sgg.

<sup>9</sup> Per il primo caso si veda l'assimilazione tra le figure Asclepio/Eshmun nell'Africa romana: VAN DER PLOEG 2018, pp. 215-262; per il secondo lo sviluppo del culto di Sarapide e Iside nell'Egitto ellenistico-romano: RENBERG 2017a, pp. 329-393.

<sup>10</sup> VERNANT 1973, pp. 11-17.

<sup>11</sup> ZEITLIN 1994, pp. 144-145.



Come Froma Zeitlin rileva, la comunicazione teatrale opera su due livelli strettamente connessi, verbale e visuale. L'uso della parola nel teatro classico ha ricevuto da sempre attenzione privilegiata da parte degli studiosi, dato che le fonti scritte che hanno tramandato i grandi lavori dei tragediografi attici di V secolo sono sempre state il canale di accesso privilegiato agli studi sul teatro greco antico. Dal punto di vista che qui interessa, è importante notare che il teatro classico è uno dei risultati del processo di definizione degli ambiti di interesse della *parola* 'efficace', che fino all'epoca arcaica era stata prerogativa comune al poeta epico, all'indovino e al re, e caratteristico delle dinamiche di formazione e consolidamento della realtà della *polis* nel passaggio dall'arcaismo all'epoca classica<sup>12</sup>. Ma è solo più recentemente che si è iniziato ad analizzare anche l'altro fondamentale registro, quello *visuale*, sia in connessione con la parola, che nel contesto dello spazio fisico del teatro e della città: l'analisi di questo nuovo registro impone di riformulare qualsiasi discorso sul teatro nel più ampio contesto di una 'storia culturale della visione'<sup>13</sup>. Sia le fonti antiche che i più raffinati approcci moderni allo studio della *performance* teatrale, mettono in evidenza l'importanza e le modalità secondo cui la *visione* rappresentò, nell'Antichità ma anche oltre, un fondamentale strumento cognitivo di interpretazione della realtà<sup>14</sup>.

È ormai luogo comune quello dell'origine rituale del teatro, secondo la testimonianza di Aristotele per cui la tragedia deriva dalle improvvisazioni degli autori di ditirambi e la commedia dai cortei fallici in onore di Dioniso<sup>15</sup>. Da tempo gli studiosi speculano sulle possibili dinamiche di formazione della tragedia – connettendola unicamente ai cori ditirambici, o più generalmente ai misteri dionisiaci, e in generale scandagliano le tragedie di V secolo alla ricerca di elementi che chiariscano la questione<sup>16</sup>. Dal punto di vista della presente ricerca la questione dell'origine non interessa; in primo luogo perché

---

<sup>12</sup> DETIENNE 2000, pp. 35-58, e ID. 1967, pp. 81-103. Questo processo fu definito di 'laicizzazione della parola'; pur trovando valida la ricostruzione del processo in sé, si ritiene qui anacronistico la sua caratterizzazione secondo questa etichetta, considerando che il teatro, come qualsiasi aspetto 'profano' della vita comunitaria durante tutta l'Antichità, conserva sempre una matrice fortemente religiosa.

<sup>13</sup> E cioè, con le parole di Simon Goldhill: "That is, the development of a discourse on looking – how theatre, the place for looking, explores the act of visual perception – is to be linked with to the development of cultural memory, the images by which a culture articulates itself and its sense of its changing history..", cfr. GOLDHILL 2000, p. 165. Vedi anche ZEITLIN 1994 sulla connessione tra teatro e memoria culturale, e REHM 2002 per una analisi contestuale all'uso degli spazi scenici e non.

<sup>14</sup> LISSARRAGUE 2010.

<sup>15</sup> ARIST., *Po.*, 1449a, 9-14: "Γενομένης δ' οὖν ἀπ' ἀρχῆς αὐτοσχεδιαστικῆς (καὶ αὐτὴ καὶ ἡ κωμῳδία, καὶ ἡ μὲν ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον, ἡ δὲ ἀπὸ τῶν τὰ φαλλικά, ἃ ἔτι καὶ νῦν ἐν πολλαῖς τῶν πόλεων διαμένει νομιζόμενα), κατὰ μικρὸν ἠϋξήθη, προαγόντων ὅσον ἐγίγνετο φανερόν αὐτῆς, καὶ πολλὰς μεταβολὰς μεταβαλοῦθα ἡ τραγωδία ἐπαύσατο, ἐπεὶ ἔσχε τὴν αὐτῆς φύσιν."

<sup>16</sup> NIELSEN 2002, pp. 76-81; ZEITLIN 1994, p. 188; SEAFORD 1981, pp. 271 e sgg.; MILLER 1961, pp. 134-135; WEBSTER 1956, pp. 28-35.

ammesso che essa sia risolvibile, potrebbe dare informazioni significative sicuramente per l'Attica, ma difficilmente generalizzabili. In effetti il dato importante è che il teatro come concetto autonomo, si sviluppa in ogni contesto culturale a partire da un nucleo rituale, come dimostrato in ultima analisi, dal fatto che ad Atene nessun teatro 'autonomo' è concepibile fuori dal contesto culturale delle feste in onore di Dionisio<sup>17</sup>. Per questo motivo, partendo da un'analisi del lessico e del modo in cui le fonti antiche parlano della *visione* teatrale, si cercheranno le connessioni tra essa e altre visioni in contesti più esplicitamente culturali; in particolare quelle iniziatiche dei Misteri eleusini e quelle onirico-terapeutiche di Asclepio.

Nella *Poetica*, Aristotele formula la seguente definizione di tragedia: "è l'imitazione di un'azione, ed è proprio in ragione di ciò che essa imita le azioni degli uomini"<sup>18</sup>. Proseguendo nell'analisi delle sue parti costitutive, il filosofo nomina in chiusura, e congiuntamente, il canto (μελοποιία) e la 'visione che muove l'anima' (ὄψις ψυχαγωγικόν)<sup>19</sup>. Il termine ὄψις viene generalmente tradotto con 'spettacolo', ma come recenti analisi hanno dimostrato, esso presenta una valenza sensorialmente orientata all'indicazione degli aspetti visuali della *performance*<sup>20</sup>. Per questo motivo si preferisce tradurre il termine con l'espressione *messa in scena*. Il riferimento alla qualità psicagogica della messa in scena potrebbe, inoltre, fornire indizi su una profondità semantica ancora maggiore della parola. Si ritiene significativo infatti che il termine ὄψις sia generalmente usata nelle fonti antiche – insieme ad altre parole: φάσμα, ἐπιφάνεια, ἐπίστασις, per citare le più ricorrenti –, in riferimento alla manifestazione epifanica delle divinità<sup>21</sup>. È questo il caso dei Misteri eleusini, la cui parte culminante era rappresentata dall'apparizione di Persefone – o meglio la *drammatizzazione rituale* della sua riemersione dagli Inferi –, che avveniva nel Telesterion, o forse dalla caverna di Plutone per poi dirigersi al Telesterion<sup>22</sup>. Questa *rivelazione*, nel contesto rituale complessivo dei Misteri si configurava come una vera e propria *visione* della divinità da parte dell'iniziato, ed è proprio in quanto ὄψις che le fonti ne parlano, a partire dalle più antiche. Per Platone l'iniziazione culmina in una "beata visione e apparizione", e Aristotele specifica che la visione è l'iniziazione: "nel

---

<sup>17</sup> GOLDHILL 1987.

<sup>18</sup> ARIST., *Po.*, VI, 1450b, 3: "Ἔστι τε μίμησις πράξεως, καὶ διὰ ταύτην μάλιστα τῶν πραττόντων".

<sup>19</sup> *Ibid.*, 1450b, 16.

<sup>20</sup> SIFAKIS 2013, p. 52.

<sup>21</sup> PETRIDOU 2015, p. 3.

<sup>22</sup> STEHLE 2007, pp. 177-178; CLINTON 1992, pp. 80-84.

corso di esse l'iniziato riceveva un'impronta dalle visioni e non un insegnamento"<sup>23</sup>. Testimonianze più tarde specificano che anche il suono doveva avere un ruolo importante nell'iniziazione: Dione di Prusa parla di "visioni mistiche.. e voci di questo genere", mentre Plutarco di "suoni sacri e sante apparizioni"<sup>24</sup>. Dal poco che è possibile desumere dalle fonti, specialmente reticenti a proposito dei Misteri Eleusini, si ricava comunque che l'articolazione di momenti di purificazione e digiuno, coreutici e di 'frenesia dionisiaca', e di particolare quiete dell'apparizione finale, dovette essere nel complesso funzionale alla predisposizione del particolare stato psico-fisico dell'iniziando nel momento della rivelazione:

“Gli iniziati dapprima si radunano e si spintonano tra di loro con tumulto e grida. Ma quando si compiono e si mostrano i sacri rituali, allora prestano attenzione, e con timore, in silenzio.. chi è andato dentro e ha visto una grande luce, come quando si apre un santuario, assume un atteggiamento diverso, e tace stupito.”<sup>25</sup>

Che in ambito misterico l'incontro diretto con la divinità venisse descritto in quanto *visione* non stupisce in realtà: secoli dopo ancora Marco Aurelio considerava i Misteri, insieme alle visioni oniriche e alle guarigioni miracolose, uno dei segni più certi dell'esistenza e della cura degli dèi nei confronti del genere umano<sup>26</sup>. Infine, in quasi la metà degli *iamata* più antichi di Epidauro, il termine ὄψις ricorre in maniera formulare per indicare l'epifania onirica di Asclepio<sup>27</sup>. I casi fin qui considerati impongono una riflessione.

Partendo da un dato generale, bisogna notare che secondo la definizione di Aristotele, la tragedia “attraverso la pietà e la paura opera la *catarsi* propria a queste emozioni”<sup>28</sup>. Si tratta della stessa *catarsi* che già dall'epoca arcaica rappresentava una delle principali preoccupazioni dei Greci, e che, come dimostra il lessico medico frequentemente adottato dai tragediografi attici, continuò ad essere sentito come problema centrale della vita

<sup>23</sup> PLAT., *Phdr.*, 250 b-c: “μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν”; MICH. PSELL., *schol. in Io. Climac.*, VI 171, CMAG VI: “ἐν ἐκείνας γὰρ τυπούμενος ὁ τελούμενος τὰς θεωρίας ἦν, ἀλλ’οὐ διδασκόμενος”.

<sup>24</sup> D. CHR., *Orat.*, XII 33: “μυστικὰ θεάματα, πολλῶν δὲ ἀκούοντα τοιούτων φωνῶν”; PLU., fr. I 78 Sandbach: “ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων”.

<sup>25</sup> PLU., *De prof. in virtut.*, X 81 d-e: “Οἱ τελούμενοι κατ’ ἀρχὰς μὲν ἐν θορύβῳ καὶ βοῇ συνίασι πρὸς ἀλλήλους ὠθοόμενοι, δρωμένων δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν προσέχουσιν ἤδη μετὰ φόβου καὶ σιωπῆς... ὁ δ’ ἐντὸς γενόμενος καὶ μέγα φῶς ἰδὼν, οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων, ἕτερον λαβῶν σχῆμα καὶ σιωπῆν καὶ θάμβος..”.

<sup>26</sup> M. ANT., *in Fronto*, III, 10; BURKERT 1987, p. 90 n. 4.

<sup>27</sup> LIDONNICI 1995, pp. 23-39, 79-80. I racconti in cui compare ὄψις sono: A1, A3, A9, A10, A12, B1, B2, B3, B4, B5, B7, B10, B18, B21.

<sup>28</sup> ARIST., *Po.*, 1449b, 27-28: “δι’ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων **κάθαρσιν**”.

individuale e comunitaria<sup>29</sup>; soprattutto, è la stessa catarsi che operavano le epifanie divine sopra discusse. Ciò viene confermato, avendone accertato il significato e valore in contesto teatrale, dalla ricorrenza del termine ὄψις in relazione alle manifestazioni epifaniche delle dee eleusine e di Asclepio, soprattutto se considerate contestualmente alle evidenze archeologiche relative ad almeno alcuni dei loro santuari. Ad Eleusi, nella gradinata intagliata nella roccia a Sud del Telesterion, si è riconosciuto una sorta di edificio teatrale, le cui gradinate avrebbero accolto gli iniziandi per assistere al disvelamento dei misteri (**fig. 14**)<sup>30</sup>; inoltre anche nel santuario di Demetra e Kore a Corinto, nel tardo IV secolo a.C., viene costruito un piccolo teatro addossato alla pendice settentrionale dell'Acrocorinto, probabilmente usato per drammatizzazioni rituali legate al culto (**fig. 15**)<sup>31</sup>. A partire dal V secolo a.C. tutti i santuari di Asclepio si dotano di un teatro, così come, significativamente, anche quelli di culti in varia misura epifanici e terapeutici, come quello di Anfiarao a Oropos.

L'ipotesi che si vuole introdurre, è che nel culto di Asclepio in particolare – in cui la nozione di *visione* o *messa in scena* era a dir poco centrale dal punto di vista rituale –, il teatro non servisse solo ad ospitare rappresentazioni in occasione di feste comunitarie, ma avesse un ruolo assolutamente centrale nello svolgimento del rito incubatorio. Si consideri il fenomeno delle statue animate, che le fonti antiche a più riprese indicano esplicitamente come modelli realistici che orientavano la percezione della divinità nel momento della loro manifestazione epifanica<sup>32</sup>: in quanto immagine della divinità, la statua partecipava della sua natura divina ed era dotata della sua *dynamis*, secondo lo stesso processo di *mimesis* che era alla base del dramma teatrale<sup>33</sup>. Per questi motivi si ritiene che la contestualizzazione dell'esperienza visionaria all'interno del più grande contesto delle nuove modalità di creazione dell'immaginario collettivo inaugurate dal teatro *tout court*, spinga ad una riflessione in questo senso: quasi che il senso del teatro all'interno di culti basati sul contatto onirico con la divinità, divenisse di contribuire attivamente alla creazione delle *immagini* che i pellegrini avrebbero sognato nell'*abaton*

---

<sup>29</sup> MITCHELL-BOYASK 2008, pp. 39-44; DODDS 1951, pp. 36 e sgg; A., *Th.*, 597 e sgg; S., *OC*, 1482 e sgg.; E., *IT*, 380 e sgg., 1229; LYS., 13, 79.

<sup>30</sup> NIELSEN 2002, p. 127; KERÉNYI 1967, p. 113.

<sup>31</sup> NIELSEN 2002, pp. 98-100.

<sup>32</sup> SUID., s.v. *Domínos*: un certo Plutarco, dormendo nell'Asklepieion di Atene, sogna il dio e svegliatosi, continua a interagire con la sua statua; ARTEM., I, 5; II, 35, 40: affinché il sogno sia propizio è necessario che la divinità si manifesti nella sua forma abituale e con gli attributi tradizionali. In PLUT., *Mor.*, 361f-362a; e TAC., *Hist.*, 83 la visione onirica di Tolomeo Soter della statua di culto di Serapide, in seguito alla quale ne viene introdotto il culto.

<sup>33</sup> BRILLANTE 1988, p. 20; ARIST., *Po.*, 1450b, 3.

distante pochi metri. Un frammento di Eliano, relativo al poeta tragico di V secolo Aristarco di Tegea, è assolutamente suggestivo al riguardo:

Aristarco.. si ammalò di una qualche malattia: Asclepio quindi lo guarì e ordinò di rendere grazie per la recuperata salute. Il poeta dedicò (al dio) uno spettacolo che portava il suo nome<sup>34</sup>.

Se infatti è comunemente diffusa l'opinione che le epigrafi riportanti le descrizioni dei miracoli, e in generale i doni votivi anatomici e le scene di *sanationes* avevano una influenza diretta sull'immaginario di pellegrini e supplici che cercavano una cura miracolosa presso i santuari terapeutici<sup>35</sup>, nel caso di Aristarco il dono votivo è una rappresentazione drammatica dedicata al dio, che verosimilmente sarebbe stata eseguita nel teatro del santuario, funzionando in maniera ancora più diretta di qualsiasi altro votivo. A ulteriore conferma di ciò, si ritiene di poter leggere una 'teatralità' esplicita nella resa iconografica delle scene di guarigione sui rilievi votivi. Bisogna preliminarmente notare che, come i ceramografi che dipingevano vasi di soggetto *mitico-teatrale*<sup>36</sup> erano costretti a condensare la successione delle scene per poterle rielaborare in immagini che le veicolassero sulla limitata superficie dei vasi<sup>37</sup>, gli scultori o i pittori che producevano i *pinakes* votivi si trovavano ad affrontare lo stesso problema. Nella restituzione grafica della scena teatrale, spesso erano alcuni dettagli architettonici che rappresentavano simbolicamente il paesaggio tragico<sup>38</sup>; così, per esempio, nelle scene di guarigione ricorrenti a partire dalla fine del V secolo, dettagli come l'inquadramento tra colonne, le *klinai* per l'incubazione e soprattutto la rappresentazione sullo sfondo delle stele con i resoconti di guarigione, qualificavano inequivocabilmente lo scenario del santuario terapeutico. Ma il problema maggiore riguardava la resa iconografica, perché innanzitutto implicava una scelta su quali *scene* rappresentare dell'intera esperienza del consultante: se in molti casi, seguendo la tendenza già affermata per altri culti, era

---

<sup>34</sup> AEL., fr. 101: “Ἀρίσταρχος... νοσεῖ τινα νόσον· εἶτα αὐτὸν ἰᾶται ὁ Ἀσκληπίος καὶ προστάσσει χαριστήρια τῆς ὑγείας. ὁ δὲ ποιητὴς τὸ δράμα τὸ ὁμώνυμόν οἱ νέμει.”

<sup>35</sup> RENBERG 2017a, pp. 218-226, 260-270; EHRENHEIM 2015, pp. 105-110; PETRIDOU 2015, p. 331; PETSALIS-DIOMIDIS 2010, p. 275; LIDONNICI 1995.

<sup>36</sup> L'espressione *mitico-teatrale* necessita di una precisazione. Se sulla scorta delle ipotesi di A. D. Trendall (TRENDALL-WEBSTER 1971, pp. 1-15) si tende a parlare di vasi a soggetto *teatrale* quasi come una categoria a sé stante, come ben rilevava J.-P. Vernant (VERNANT 1973, pp. 13-17; vedi anche GIULIANI 2002) il soggetto della tragedia stessa è il mito – di cui la prima è la *mimesis* – e in generale il linguaggio dei ceramografi rileva da tutte le forme di espressione artistiche, letterarie e/o rituali del loro contesto culturale di riferimento. È utile quindi sottolineare che l'aggettivo *teatrale* viene qui usato specificamente in riferimento alla *mise en scène* delle immagini.

<sup>37</sup> HART 2010, p. 57

<sup>38</sup> LISSARRAGUE 2010, p. 55.

abbastanza evocativo di per sé il momento del sacrificio alla presenza del dio o quello del ringraziamento, la novità iconografica maggiore dei culti terapeutici oniromantici fu la rappresentazione della guarigione. Ma come evocare ad un tempo l'intervento divino effettivo, e la condizione onirico-visionaria in cui esso avveniva? Fin dagli esordi della produzione di questa categoria di votivi è rintracciabile una tendenza alla condensazione di diversi piani di interpretazione della scena all'interno dello stesso quadro grafico, con la conseguente creazione di vere e proprie 'scene multiple'. L'esempio più antico, della fine del V secolo, proviene dall'*Asklepieion* alle pendici dell'Acropoli di Atene: nella parte destra della scena (purtroppo mutila di molti dettagli) si vede Asclepio imporre la mano sul consultante disteso, mentre nella sinistra, raffigurati in modulo più piccolo, dei fedeli in adorazione si inginocchiano in direzione del dio (**fig. 89**)<sup>39</sup>. Sempre ascrivibile allo stesso periodo è un rilievo raffigurante tre figure: al centro Asclepio seduto, con alla sua destra *Hygieia* e alla sua sinistra una figura maschile stante, ipoteticamente identificata con Sofocle (**fig. 90**)<sup>40</sup>. Al di là dell'inverificabile identificazione della figura maschile stante col poeta tragico, il dato più interessante è che in questo caso la strutturazione della scena con tre figure (tanti quanti erano gli attori tragici in origine), potrebbe indicare un modello iconografico direttamente influenzato dalla tragedia<sup>41</sup>. Uno dei rilievi con scena di guarigione 'a livelli multipli' meglio conservati, datato alla metà del IV secolo e dedicato da un certo Archinos, proviene dall'*Amphiareion* di Oropos (**fig. 91**)<sup>42</sup>. La scena è inquadrata da due colonne e un architrave che richiamano l'ambientazione templare; a sinistra Anfiarao, rappresentato in modulo maggiore, applica un rimedio sul braccio del malato, mentre a destra è raffigurato lo stesso consultante che dorme disteso, mentre un serpente lecca la stessa parte del braccio e un sacerdote veglia sul suo sonno. A ribadire la localizzazione nel santuario terapeutico, al di sopra del dormiente è rappresentato un *pinax* con i racconti delle guarigioni miracolose. La scena è sdoppiata. Generalmente viene interpretata nel modo seguente: a sinistra ciò che il consultante ha visto in sogno (il dio), mentre a destra la 'reale' dinamica del miracolo<sup>43</sup>. Ma questa interpretazione è squisitamente moderna e lontana da una prospettiva 'emica'; si è più propensi a ritenere, con Maud Pfaff-Reydellet, che lo sdoppiamento indichi

---

<sup>39</sup> Atene, Museo Nazionale, n. inv: 1841; COMELLA 2002, p. 48.

<sup>40</sup> Atene, Museo Nazionale, n. inv: 1388; COMELLA 2002, pp. 49-51. Secondo una tradizione Sofocle avrebbe ospitato la statua di culto di Asclepio prima della costruzione del tempio ad Atene: SUID., *Vita Sophoclis*, 11-17.

<sup>41</sup> BESCHI 1969-70, p. 100.

<sup>42</sup> Atene, Museo Nazionale, n. inv. 3369.

<sup>43</sup> RENBERG 2017a, pp. 650-651.

l'immagine del dio e della sua *dynamis*, il potere divino<sup>44</sup>. Elemento unico rispetto agli altri votivi figurati che si conoscono dell'epoca, al di sopra dell'architrave è raffigurato un paio di occhi: essi sono stati variamente interpretati come un riferimento allo stato onirico dell'esperienza, come simbolo della presenza divina o più genericamente apotropaico<sup>45</sup>. Alla luce dei dati fin qui esposti, si ritiene di poter andare oltre alla genericità delle suddette interpretazioni – delle quali anche la più convincente, l'aspetto onirico dell'esperienza, appare ridondante; la raffigurazione degli occhi sembra potrebbe fare riferimento proprio alla 'teatralità' della *performance* rituale, di cui la *mimesis* è peraltro assai esplicita nello sdoppiamento in due scene giustapposte dello stesso evento miracoloso.

Il primo *Asklepieion* significativamente associato ad un teatro, è quello 'urbano' di **Atene (fig. 63)**. Il culto del dio fu introdotto da Epidauro ad Atene tra il 420 e il 419 a.C.; inizialmente una statua di culto dovette essere ospitata a Zea, presso il Pireo, da una famiglia legata al culto eleusino. La stretta relazione con esso è confermata dal fatto che di lì a poco, il culto di Asclepio fu 'portato' in città durante la celebrazione dei Misteri, data alla quale di lì in avanti sarà associata la celebrazione delle feste *Epidauria*, e ospitato nell'Eleusinion urbano. Il culto viene monumentalizzato molto presto, in entrambi i casi su iniziativa privata: probabilmente furono fondati a distanza di poco tempo un *Asklepieion* al Pireo e uno in città, alle pendici meridionali dell'acropoli<sup>46</sup>. La costruzione di quest'ultimo, rivendicato come primo santuario ateniese del dio, fu intrapresa da Telemaco di Acharnai, che dopo essere stato miracolato da una guarigione ad Epidauro, divenne il primo sacerdote del dio nella sua nuova città, come noto dalla famosa iscrizione da lui stesso commissionata<sup>47</sup>. Ad ogni modo nell'*Asklepieion* urbano, fin dalla fine del V secolo si procedette alla delimitazione e alla monumentalizzazione degli spazi essenziali allo svolgimento del rito: in questo primo periodo il santuario era sicuramente delimitato da un *peribolos* che includeva una fonte, un bosco sacro e l'altare; seguì di poco la costruzione del tempio e di una stoà ionica – edificio multifunzionale

---

<sup>44</sup> PFAFF-REYDELLET 2008, p. 77.

<sup>45</sup> RENBERG 2017a, pp. 272-273 n. 6, 650-651; SALTA 2014, pp. 190-193; COMELLA 2002, pp. 132-133.

<sup>46</sup> Vedi POLIGNAC 2012, pp. 199-210, sull'articolazione delle tappe di introduzione del culto e dell'evoluzione del suo statuto.

<sup>47</sup> SEG XXV, 226. Sull'introduzione del culto di Asclepio ad Atene vedi anche ISMARD 2010, pp. 252-274; WICKKISER 2008, pp. 70-75; MELFI 2007a, pp. 316-322; CLINTON 1994, pp. 24-25; BENEDUM 1986.

probabilmente in origine adibito sia alla consumazione dei pasti rituali che all'incubazione<sup>48</sup>. Alla fine del IV secolo a.C. viene costruita la stoà dorica in una posizione particolarissima, tra il tempio e la parete rocciosa dell'acropoli, e addossata ad Est alla cavea del teatro di Dioniso: è in questa nuova stoà che da questo momento in poi si pratica l'incubazione, mentre quella ionica, costruita nel secolo precedente, continua ad essere usata come *hestiatorion* (**fig. 16**). Il legame topografico e strutturale tra la stoà per l'incubazione e il teatro è evidente, e ha già stimolato più di una riflessione sulla loro possibile connessione culturale. Il culto ateniese di Asclepio ebbe almeno a partire dalla metà del IV secolo, momento in cui iniziò ad essere direttamente gestito dalla città<sup>49</sup>, un contatto privilegiato col culto di Dioniso e con le Grandi Dionisie, le feste più importanti della *polis*: durante il *proagon*, giorno precedente all'inizio delle rappresentazioni drammatiche, si svolgeva un grande sacrificio comunitario in onore del dio della medicina<sup>50</sup>. Un dato molto interessante è anche quello della presenza nell'*Asklepieion* di un cospicuo numero di iscrizioni votive e onorarie per attori e drammaturghi<sup>51</sup>. Ma è soprattutto la peculiare collocazione del santuario, nel pieno centro religioso della città e su una superficie molto limitata, che se comparata con i generali *patterns* insediativi degli *Asklepieia* – caratteristicamente situati in spazi extraurbani per motivi di igiene e di accoglienza dei pellegrini –, risulta motivata esclusivamente dalla vicinanza con il teatro<sup>52</sup>. Considerate queste evidenze, si è completamente d'accordo con l'interpretazione di Robin Mitchell-Boyask, quando scrive

Thus, theater do not stand next to Asclepius shrines so that sick people can catch a play during their cures; **the drama is part of the cure**, and in Athens, at least, the remedy is not just for the individual, but for the city itself as a whole<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> MELFI 2007a, pp. 322-331, 349-350. Nonostante è solo dalla metà del IV secolo a.C. che l'amministrazione del santuario appare ufficialmente sottoposta al controllo statale, questo ingente sforzo di monumentalizzazione ha orientato a vedere sin dal principio un ruolo attivo della *polis*: vedi ALESHIRE 1989, pp. 72-100. Che il culto avesse rilevanza pubblica, ad ogni modo, non implica necessariamente che fosse 'civico', e cioè controllato dalla *polis*.

<sup>49</sup> POLIGNAC 2012, pp. 204, 208: fu dopo il 350 a.C. che alle *Epidauria* vennero associate le festa *Asklepieia*, in corrispondenza con le Grandi Dionisie, e che sono testimoniati nel santuario alle pendici dell'acropoli i primi inventari con le liste dei sacerdoti, controllati dai magistrati: vedi ALESHIRE 1989.

<sup>50</sup> MITCHELL-BOYASK 2008, p. 111; MELFI 2007a, p. 348

<sup>51</sup> *IG* II<sup>2</sup> 347 (332/1 a.C.); *IG* II<sup>2</sup> 3081 (280/79 a.C.); *IG* II<sup>2</sup> 4464 (116 d.C.); *IG* II<sup>2</sup> 3120 (190-200 d.C.); *IG* II<sup>2</sup> 3963 (125 d.C.); *IG* II<sup>2</sup> 3964 (128/9 d.C.).

<sup>52</sup> MITCHELL-BOYASK 2008, p. 115; GRAF 1992, p. 170; ALESHIRE 1989, p. 4: "it was neither an international colonizing sanctuary as was the *Asklepieion* at Epidauros, nor the site of a great medical school as was that on Kos, nor the cult focus of a major Hellenizing monarchy as was the Pergamene *Asklepieion*".

<sup>53</sup> MITCHELL-BOYASK 2008, p. 117.



Dai dati archeologici, e perlopiù epigrafici, a partire dal III secolo a.C. si inizia a registrare una diminuzione degli *ex-voto* che, continuando nei due secoli successivi, ha fatto pensare ad una progressiva flessione nella popolarità del culto<sup>54</sup>. Ma dopo la distruzione avvenuta nel I secolo a.C., probabilmente in relazione all'ingresso di Silla ad Atene, il santuario viene prontamente restaurato e riprende l'attività cultuale: a questo periodo è riferibile un *peana* iscritto su pietra, documento interessantissimo perché secondo Milena Melfi inaugurerebbe un nuovo tipo di rituale più performativo<sup>55</sup>. Ciò sarebbe ulteriormente confermato dalla proliferazione, a partire dal II secolo d.C., di monumenti coregici e dediche di attori e drammaturghi, che sembrano connotare il culto di Asclepio in maniera sempre più performativa e 'teatrale', soprattutto considerato che alcuni di essi sono stati trovati nelle immediate vicinanze del teatro di Dioniso: sembra quindi che esso risultasse sempre più collegato alle funzioni cultuali dell'adiacente santuario terapeutico<sup>56</sup>. Il santuario continuò sicuramente ad essere usato fino al 267 d.C., data del saccheggio degli Eruli, e dopo la quale le evidenze archeologiche indicano un progressivo abbandono del sito. La sacralità del luogo continuò ad essere percepita ancora almeno fino al V secolo d.C., se è vero che Proclo vi si recava ancora per comunicare con Asclepio, e forse contemporaneamente, o immediatamente dopo, come alcuni studiosi hanno suggerito, al tempio si sostituì una basilica cristiana nella quale continuava la pratica visionaria dell'incubazione<sup>57</sup>.

Gli studi citati tendono ad individuare una sovrapposizione di questo tipo di rituale 'performativo' a quello classico, basato sul sonno incubatorio. Il caso dell'*Asklepieion* di Atene in realtà, per la sua connessione col teatro fin dall'inizio della sua storia, sembra dimostrare invece che la dimensione 'teatrale' abbia sempre avuto un ruolo primario nel culto, dove peraltro la prassi incubatoria si svolse lungo tutto la sua storia senza soluzione di continuità. Pur constatando una flessione della dedica di *sanationes* dal III al I secolo a.C., non è detto che essa sia univocamente interpretabile come segno del declino, pur temporaneo, del culto. Frammenti come quello citato a proposito del tragediografo

---

<sup>54</sup> MELFI 2007a, pp. 351-354; ALESHIRE 1989, pp. 15-16.

<sup>55</sup> *IG II<sup>2</sup> 4473 + SEG XXIII*, 126; MELFI 2007, p. 365.

<sup>56</sup> MELFI 2007a, pp. 379-384; *SEG XXVIII*, 225 (145-155 d.C.); *IG II<sup>2</sup> 3120 B* (190-200 d.C.); *IG II<sup>2</sup> 3798* (103-104 d.C.); *IG II<sup>2</sup> 3963* (ca. 125 d.C.).

<sup>57</sup> In MARIN., *Procl.*, XXIX, viene riportato il famoso episodio in cui il filosofo neoplatonico Proclo si reca a pregare presso il tempio di Asclepio (forse già abbandonato? Vedi MELFI 2007a, pp. 395-407). Vedi MANTIS 2009, p. 68, e TRAVLOS 1941, pp. 35-68, per le ipotesi sulla ritualità incubatoria nella basilica paleocristiana.

Aristarco di Tegea, che guarito, dedicò ad Asclepio un dramma a lui intitolato, invitano a considerare con più attenzione questa importante forma di *ex-voto* immateriale, che ad Atene peraltro dovette essere molto popolare. A questo proposito è significativa la contemporaneità dell'esplicita associazione al teatro dell'*Asklepieion* di Atene e dell'*Amphiareion* di Oropos – che negli anni centrali del IV secolo fu sotto la sfera di influenza attica: mentre ad Atene il culto viene esplicitamente associato alle celebrazioni teatrali in onore di Dionisio e il santuario alle pendici dell'acropoli inizia ad essere gestito dalla *polis*, ad Oropos viene costruito il primo teatro vero e proprio del santuario, in corrispondenza della *stoà* per l'incubazione.

L'*Asklepieion* di **Epidauro**<sup>58</sup> a partire dal 370 a.C. ricevette una imponente monumentalizzazione, a seguito dell'esplosione della fama del culto e della sua proliferazione nel Mediterraneo, iniziata già nel secolo precedente. Si iniziò con la costruzione dell'altare e del tempio di Asclepio, nel quale venne collocata la famosa statua di culto di Trasimede, e con l'ampliamento della *stoà-abaton*<sup>59</sup>. A partire dalla metà del secolo vennero realizzati i templi dedicati alle altre divinità (Artemide, Afrodite, Themis), gli edifici per i bagni e le fontane, e soprattutto l'edificio circolare della *tholos* e il teatro (**fig. 64**). L'edificio circolare, detto anche *thymele*, è stato recentemente interpretato come luogo adibito a *performances* musicali che dovettero giocare un ruolo importante all'interno del rituale, considerata la sua peculiare architettura e le relazioni topografiche con gli altri edifici all'interno del santuario: immediatamente a Sud della *stoà-abaton* e ad Ovest del tempio, esso si veniva a trovare nel cuore del percorso rituale che conduceva al sonno incubatorio<sup>60</sup>.

Il teatro rappresentò un'opera di notevole impegno per le sue qualità architettoniche e acustiche: fu il primo edificio del genere nel mondo greco ad essere dotato di un'orchestra pienamente circolare, e superò gli esempi precedenti per dimensioni e innovazioni tecniche (**fig. 65**)<sup>61</sup>. È sempre alla metà del secolo che vengono iscritte su pietra le *sanationes*, per essere esposte nella *stoà* soprastante i locali per l'incubazione. A proposito delle più antiche di esse – probabilmente originarie del secolo precedente – si è già rilevato che stilisticamente, rispetto a quelle più tarde, prevalgono la forma narrativa

---

<sup>58</sup> Il santuario è descritto dettagliatamente nel capitolo precedente (pp. 63-67); se ne riprende ora l'analisi in relazione alle *performances* teatrali e musicali e alla loro evoluzione ellenistica.

<sup>59</sup> MELFI 2007a, pp. 31-32. Contemporaneamente alla monumentalizzazione del santuario a valle, si realizzarono il tempio e l'altare dedicati ad Apollo Maleata nel vicino santuario sul monte Kynortion.

<sup>60</sup> SCHULTZ *et alii* 2017. Per una sintesi delle altre proposte interpretative vedi RIETHMÜLLER 1996.

<sup>61</sup> REHM 2002, p. 40.

e il discorso diretto<sup>62</sup>. Il valore delle *sanationes* nella promozione del culto e nella formazione dell'immaginario dei supplici in vista dell'incontro col dio è un dato ormai ampiamente condiviso<sup>63</sup>, ma proprio per le caratteristiche stilistiche sopra ricordate e per la contemporaneità tra la loro creazione e la costruzione del teatro, la loro funzione principale è da individuarsi nel loro valore performativo: la cosa più importante che questi documenti ci fanno sapere del rituale è proprio l'importanza della *messa in scena* del miracolo ricevuto<sup>64</sup>. In effetti, troppo spesso si sorvola sul fatto che la maggior parte dei supplici che giungevano nei santuari di Asclepio molto probabilmente non era in grado di leggere le *sanationes*, e che quindi fosse proprio attraverso la loro drammatizzazione che esse venivano rese fruibili. D'altra parte, un impegno costruttivo come quello profuso per il teatro di Epidauro sarebbe difficilmente giustificabile se ad esso si assegnasse la funzione principale di accogliere i pellegrini solo in occasione delle feste e dei giochi in onore del dio. Una conferma dell'importanza della drammatizzazione, e più in generale di rituali performativi come parte fondamentale del culto a partire dal IV secolo a.C., sembra venire dalla ricca documentazione epigrafica. La prima dedica metrica di una statua risale alla metà del secolo<sup>65</sup>, ma l'evidenza più importante a questo proposito è il famoso *Peana di Isillo* dell'inizio del III secolo a.C., che istituendo un nuovo rituale e un nuovo percorso processionale, offre un vivido esempio della drammatizzazione del mito di fondazione che si metteva in atto<sup>66</sup>. Al II secolo a.C. è riferibile invece una dedica, fatta dalla città di Epidauro, ad un poeta comico<sup>67</sup>. A partire da questo momento il culto sembra avere un periodo di contrazione – fenomeno riscontrato in molti altri *Asklepieia* greci –, che sembra essere testimoniato dalla drastica diminuzione di epigrafi di *sanationes*, pur continuando ad essere meta di pellegrinaggi almeno in occasione delle feste panelleniche<sup>68</sup>. Il culto viene riformato da Adriano nel II secolo d.C., sul modello dell'ormai più famoso santuario di Pergamo. A livello monumentale questo è

---

<sup>62</sup> LIDONNICI 1995, p. 80.

<sup>63</sup> PANAGIOTIDOU 2016, p. 84; PETRIDOU 2015, p. 331; PETSALIS-DIOMIDIS 2005, p. 187; LIDONNICI 1995.

<sup>64</sup> § p. 50. Sulla categoria dei 'cultic theatres' in contesti santuariali, vedi NIELSEN 2002, pp. 9-18, 69 e sgg.

<sup>65</sup> *IG IV<sup>2</sup>*, 619.

<sup>66</sup> *IG IV<sup>2</sup>*, 128; MELFI 2010b, pp. 327-329. Alla metà del III secolo viene completato il programma di monumentalizzazione, con la costruzione del ginnasio, del *katagogion*, dello stadio e della Stoà di Cotys (solo per citare i monumenti più significativi): vedi MELFI 2007a, pp. 45-46.

<sup>67</sup> *IG IV<sup>2</sup>*, 627

<sup>68</sup> MELFI 2007a, pp. 64 e sgg. Il momento più difficile della storia del santuario è quello successivo ai saccheggi e alle distruzioni del I secolo a.C., dalle fonti attribuite alternativamente a Silla o ai pirati: D.S., XXXVIII, 7; PLU., *Sull.*, 12; PAUS., IX, 7, 5; PLU., *Pomp.*, 24.

documentato dalla costruzione delle terme romane, della biblioteca e soprattutto dell'*odeion*, costruito sul luogo del più antico ginnasio: dall'*odeion* in particolare provengono dei peana – iscritti su pietra nel III secolo d.C. ma pertinenti al precedente – che testimoniano un rinnovato uso di *performances* drammatiche, poetiche e musicali, che caratterizzeranno il rituale fino alla fine della storia del santuario nel IV secolo d.C.<sup>69</sup>.

A **Pergamo**, come ad Atene, l'*Asklepieion* viene fondato da un privato cittadino a seguito della sua guarigione miracolosa presso la sede di culto di Epidauro, verso la metà del IV secolo a.C.<sup>70</sup>. Il santuario, situato fuori dalla città e lungo un'arteria stradale (**fig. 17**) che ad essa la congiungeva da Sud-Est e lungo la quale si sviluppò una necropoli extra-urbana almeno a partire dal IV secolo, si installò nei pressi di una fonte dalle virtù terapeutiche, sulla quale era già presente un culto, a partire almeno dal V secolo<sup>71</sup>. La prima vera monumentalizzazione del santuario si ebbe nel III secolo a.C., probabilmente per iniziativa del sovrano Eumene I; in questa prima fase il santuario, occupando una superficie limitata, appare comunque dotato di un *abaton* per l'incubazione a Sud, tre templi – dei quali il più settentrionale incorporò la fonte sacra – a Nord di esso, e una *stoà-hestiatorion* al limite Est dell'area sacra<sup>72</sup>. Esso venne distrutto, insieme ad altri luoghi sacri extra-urbani, probabilmente nel corso dell'assedio di Pergamo da parte di Filippo V di Macedonia, alla fine del secolo<sup>73</sup>; ma venne anche immediatamente ricostruito ad inizio II secolo a.C., per opera di Eumene II, raddoppiando lo spazio coperto dall'area sacra e assumendo quasi le dimensioni che in seguito caratterizzeranno il santuario di epoca romana<sup>74</sup>. I criteri spaziali adottati nella ricostruzione promossa da Eumene II riflettono un cambiamento nell'uso degli stessi dal punto di vista della *performance* rituale, più orientata verso una esposizione scenografica coscientemente perseguita. Lo spazio del santuario viene organizzato in terrazzamenti digradanti, all'interno dei quali viene riorganizzato il *temenos*: l'ingresso monumentale viene

---

<sup>69</sup> IG IV<sup>2</sup>, 129-131; IG IV<sup>2</sup>, 132-134; IG IV<sup>2</sup>, 135 + SEG XXX, 390. MELFI 2010a, pp. 334-335; EAD. 2010b, pp. 320-321; EAD. 2007a.

<sup>70</sup> PAUS., II, 26, 8-9. La maggior parte degli studiosi accetta questa data per la fondazione del culto, immaginando una prima fase in cui un culto di carattere sostanzialmente privato fu preludio all'assunzione del controllo da parte dello stato, come nel caso di Atene: MELFI 2016, p. 90; EAD. 2010b, DE LUCA 2009, pp. 97-100. Gil Renberg invece, basandosi su un'analisi dei dati prosopografici e sull'assenza di strutture significative prima del III secolo a.C., propone di postdatare a questa data l'introduzione del culto: vedi RENBERG 2010b, pp. 155-159.

<sup>71</sup> Forse relativo ad Apollo, come nel caso di Epidauro: vedi MELFI 2016, p. 90; DE LUCA 2009, p. 103.

<sup>72</sup> MELFI 2016, pp. 91-94.

<sup>73</sup> PLB., 16, 1.

<sup>74</sup> MELFI 2016, pp. 95-96.

costruito ad Est, connesso alla via processionale che veniva della città e che viene anch'essa monumentalizzata; un nuovo *abaton* per l'incubazione viene costruito lungo il lato Nord del *temenos*, mentre i lati Est e Sud vengono adibiti a portici per la ricezione dei pellegrini; in pratica, gli spazi del rito vengono riorganizzati in modo da lasciare un grande spazio aperto di fronte al tempio principale. Esso viene ricostruito secondo un modulo modesto (ca. 13.50 x 6.50m) ma ospita al suo interno una nuova statua di culto colossale; questa sproporzione serviva probabilmente ad accentuare la manifestazione 'teatrale' della divinità, la cui immagine si trovava in questo modo ad essere il punto finale di tutto il percorso rituale (**fig. 18**)<sup>75</sup>. Questa nuova disposizione degli edifici sacri si comprende, oltre che per la peculiare tendenza ellenistica alla 'spettacolarizzazione' degli spazi che si ritrova nella maggior parte degli *Asklepieia* di questa epoca, se vista alla luce della fondazione contemporanea, da parte di Eumene II, delle grandi feste congiunte delle *Herakleia* e delle *Asklepieia*<sup>76</sup>.

L'interruzione di queste feste dopo l'88 a.C. è connessa a una relativa fase di declino del santuario pergameno, che venne completamente rifondato nel II secolo d.C., probabilmente come effetto della visita a Pergamo dell'imperatore Adriano<sup>77</sup>. La riorganizzazione romana del santuario rimodellò completamente lo spazio rituale del santuario, obliterando i cambi architettonici più recenti e conservando solo il nucleo originario costituito da *abaton*, tempio di Asclepio e fonte sacra: lo spazio creato attorno agli edifici più antichi serviva ad evidenziarli visivamente e a riconnettere l'intero santuario alle sue origini epidaurie<sup>78</sup>. In questa ottica di esaltazione delle origini e delle connessioni con l'originale culto di Epidauro, va probabilmente interpretata la riscrittura della famosa *Lex Sacra* in quest'epoca<sup>79</sup>. Documento di straordinario valore documentario sul rito pergameno per Asclepio, questa *Lex Sacra* si riferisce comunque ad un periodo precedente alla sistemazione romana del santuario, nonostante sia stata utilizzata ancora di recente per inferire percorsi rituali di II secolo d.C.<sup>80</sup>. Per liberare lo spazio all'interno del *temenos*, vennero potenziati i terrazzamenti creando un criptoportico nella stoà meridionale, che probabilmente divenne il nuovo luogo deputato all'incubazione<sup>81</sup>. Gli studiosi si sono spesso domandati se la difficoltà di reperire tracce

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 97; MYLONOPOULOS 2016; LA ROCCA 2010.

<sup>76</sup> *SEG* 50, 1211.

<sup>77</sup> VAN DER PLOEG 2018, pp. 115-125; MELFI 2016, p. 101; PETSALIS-DIOMIDIS 2010, pp. 167-169.

<sup>78</sup> MELFI 2016, pp. 106-107; PAUS., II, 26, 8-9; ARISTID., *Or.*, 39, 6.

<sup>79</sup> *IvP* III, 161 A.

<sup>80</sup> PETSALIS-DIOMIDIS 2010, pp. 222-232.

<sup>81</sup> HOFFMAN 1998, pp. 54-55.

del rituale incubatorio, altrettanto chiaramente che per le epoche precedenti, fossero da interpretare come un minore uso di questo dispositivo in epoca romana. In realtà, la ricchezza di *ex-voto*, che fanno per di più esplicito riferimento alle epifanie oniriche di Asclepio, ma soprattutto la testimonianza esplicita e contemporanea di Elio Aristide, per cui “le incubazioni venivano praticate in ogni punto del santuario, a cielo aperto e dovunque capitava”<sup>82</sup>, invitano a una cautela maggiore nell’avanzare questa ipotesi. Sembra che infatti il dispositivo rituale dell’incubazione, talmente caratteristico nella formulazione rituale che il culto del dio della medicina ne aveva espresso, rimase parte integrante del culto di Asclepio lungo tutta la sua storia: a cambiare, e in particolare nell’età in questione, fu la sua relazione dinamica con le altre parti del rituale.

Questo è particolarmente visibile negli interventi che in età adrianea cambiarono l’aspetto del santuario. L’ingresso a Est venne monumentalizzato da un maestoso *propylon*; al tempio di Asclepio se ne associò un altro, di forma circolare – chiaro eco del Pantheon a Roma – dedicato a Zeus-Asclepio *Soter*; venne costruita una biblioteca e soprattutto si costruì un ‘*teatro sacro*’<sup>83</sup>, capace di ospitare fino a 3000 persone. È stato già giustamente messo in rilievo come l’intera sistemazione monumentale del santuario, e nel suo contesto dei votivi anatomici ed epigrafici, dovette formare una potente narrativa che non solo mostrava visivamente ai pellegrini la presenza benefica del dio, ma li rendeva parte di una comunità solidale nella venerazione del dio:

All monuments on display in the sanctuary can be seen as a sculptural community mutually imparting meaning<sup>84</sup>.

Il teatro, a Pergamo in particolare, dovette giocare un ruolo molto importante per la drammatizzazione sia delle vicende mitiche di Asclepio, ma soprattutto delle sue *performances* terapeutiche<sup>85</sup>; questo ruolo centrale del teatro è anche confermato dall’ampio numero di epigrafi votive metriche, o comunque connesse al mondo del teatro, come quella dedicata da Menoitas, ‘dottore di attori’<sup>86</sup>. Che la performance inoltre avesse proprietà terapeutiche, era noto anche al più famoso dei medici che frequentarono il santuario pergameno di Asclepio, Galeno:

---

<sup>82</sup> ARISTID., *Or.*, 48, 80: “διὰ παντὸς τοῦ ἱεροῦ κατακλίσεις ἐν ὑπαίθρῳ τε καὶ ὄπου τύχοι, καὶ οὐχ ἥκιστα δὴ ἢ ἐν τῇ ὁδοῦ τοῦ νεῶ ὑπ’ αὐτὴν τὴν ἱερὰν λαμπάδα τῆς θεοῦ γενομένη”.

<sup>83</sup> Secondo l’espressione usata in ARISTID., *Or.*, 48, 30.

<sup>84</sup> PETSALIS-DIOMIDIS 2010, p. 267, 275; EAD. 2005, pp. 187-188.

<sup>85</sup> MELFI 2010b, p. 319.

<sup>86</sup> *AvP* III, 3, n. 102.

e non pochi uomini, nonostante fossero malati per tanti anni a causa della disposizione dell'animo, noi abbiamo curato correggendo la disproporzione delle loro emozioni. È un grande testimone di quanto affermo anche il nostro dio ancestrale, Asclepio, che a non pochi ha ordinato di scrivere odi, come anche di comporre mimi comici e anche alcune canzoni, poiché la veemenza dei moti dell'animo aveva reso la miscela (degli umori) del corpo più calda di quello che dovrebbe essere<sup>87</sup>.

Come si è documentato per le epoche precedenti, anche per i casi di Atene ed Epidaurò, composizioni poetiche e oratorie erano considerate veri e propri doni votivi, se non, nel particolare ambiente culturale della Seconda Sofistica, tra i doni più degni da dedicare al dio per testimoniare la potenza miracolosa<sup>88</sup>, come lasciano immaginare le parole di Elio Aristide:

..l'espressione di gratitudine attraverso l'oratoria mi sembra particolarmente appropriata. Poiché se in generale lo studio dell'oratoria rappresenta per l'uomo il punto e, per così dire, il fine della vita, e tra i discorsi quelli riguardanti gli dèi sono i più giusti e necessari, e la mia stessa carriera oratoria è un dono del dio in persona, non esiste maniera più bella in assoluto di mostrare al dio la mia gratitudine, io credo, che attraverso l'oratoria, né io potrei immaginare una maniera migliore di usarla<sup>89</sup>.

Ma alcuni, intendo sia uomini che donne, attribuiscono addirittura alla provvidenza del dio l'esistenza delle membra del loro corpo, quando le loro membra naturali sono state distrutte; e ognuno elenca cose diverse, alcuni in racconti orali, altri sotto forma di offerte votive<sup>90</sup>.

Il tipo di rituale performativo sviluppato a Pergamo dovette avere un fortissimo impatto sull'evoluzione del culto di Asclepio nella tarda antichità, se, come si è visto, con la rifondazione adrianea il santuario pergameno divenne il nuovo punto di riferimento mediterraneo per il culto del dio della medicina. Nonostante questo la vita del santuario

---

<sup>87</sup> GAL., *De San. Tuenda*, I, 8, 19-21: "Καὶ οὐκ ὀλίγους ἡμεῖς ἀνθρώπους νοσοῦντας ὅσα ἔτη διὰ τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος ὑγιεινοὺς ἀπεδείξαμεν, ἐπανορθωσάμενοι τὴν ἀμετρίαν τῶν κινήσεων. οὐ μικρὸς δὲ τοῦ λόγου μάρτυς καὶ ὁ πάτριος ἡμῶν θεὸς Ἀσκληπιός, οὐκ ὀλίγους μὲν ψδὰς τε γράφασθαι καὶ μίμους γελοίων καὶ μέλη τινὰ ποιεῖν ἐπιτάξας, οἷς αἱ τοῦ θυμοειδοῦς κινήσεις σφοδρότεραι γενόμεναι θερμότεραν τοῦ δέοντος ἀπειργάζοντο τὴν κρᾶσιν τοῦ σώματος".

<sup>88</sup> PETSALIS-DÍOMIDIS 2010, pp. 263-264.

<sup>89</sup> ARISTID., *Or.*, 42, 2-3: "ἡ δ' ἐπὶ τοῦ λόγου μοι πολὺ δὴ μάλιστα προσήκειν φαίνεται. Εἰ γὰρ οὖν ὅλως μὲν κέρδος ἀνθρώπῳ τοῦ βίου καὶ ὡσπερὶ κεφάλαιον ἢ περὶ τοὺς λόγους διατριβή, τῶν δὲ λόγων οἱ περὶ τοὺς θεοὺς ἀναγκαιότατοι καὶ δικαιοτάτοι, φαίνεται δὲ ἡμῖν γε καὶ τὸ κατ' αὐτοὺς τοὺς λόγους παρ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ γενόμενον, οὔτε τῷ θεῷ καλλίων χάρις, οἶμαι, τῆς ἐπὶ τῶν λόγων οὔτε τοῖς λόγοις ἔχομεν ἄν εἰς ὃ τι κρεῖττον χρῆσαιμεθα."

<sup>90</sup> ID., *Or.*, 42, 7: "ἀλλὰ καὶ μέλη τοῦ σώματος αἰτιῶνται τινες, καὶ ἄνδρες λέγω καὶ γυναῖκες, προνοία τοῦ θεοῦ γενέσθαι σφίσι, τῶν παρὰ τῆς φύσεως διαφθαρέντων, καὶ καταλέγουσιν ἄλλος ἄλλο τι, οἱ μὲν ἀπὸ στόματος οὕτως φράζοντες, οἱ δὲ ἐν τοῖς ἀναθήμασιν ἐξηγοῦμενοι..".

si esaurì già a partire dal secolo successivo allo splendore testimoniato da Aristide, probabilmente a causa della cristianizzazione precoce della città<sup>91</sup>.

Anche a **Kos** l'origine del culto di Asclepio è verosimilmente associata ad un edificio teatrale. Se infatti i resti monumentali del grande santuario ellenistico – situato a circa 3 km a Sud-Est dell'antica città e orientato verso la costa microasiatica – non rimontano ad una data anteriore al III secolo a.C., l'esistenza della scuola medica ippocratica, indizi ricavabili dalle fonti letterarie ed evidenze archeologiche orientano a pensare che esso non fosse il luogo di culto originario del dio medico. Prima del sinecismo di IV secolo, il centro politico era situato nella città di Astipalea, all'estremità occidentale dell'isola<sup>92</sup>. Qui, precisamente in località Kefalos, è stata ritrovata un'iscrizione frammentaria che riportava un calendario menzionante Asclepio<sup>93</sup>, a poca distanza da un santuario extra-urbano ellenistico composto da due templi e un teatro affacciato sul mare verso Sud (**fig. 19**). Uno di questi templi, a Sud-Ovest del teatro, era consacrato ad Asclepio: più di uno studioso oggi ritiene che si tratti del primo luogo di culto a lui dedicato sull'isola<sup>94</sup>. D'altronde le fonti antiche, per quanto tarde, sono tutte concordi nel collegare la pratica medica di Ippocrate, vissuto nel V secolo, all'*Asklepieion* coo, e Pausania colloca con precisione una visita presso questo santuario dei cittadini di Epidauro nel 424 a.C.<sup>95</sup>. È quindi verosimile che esistesse un luogo di culto precedente, e una volta spostato il principale centro cittadino nella città omonima dell'isola, esso vi fosse trasferito dagli Asclepiadi, attestati a partire dal V secolo a.C. Come succede in tanti altri casi, il nuovo luogo di culto si insedia in continuità con un culto terapeutico più antico, probabilmente riferibile ad Apollo, sorto in corrispondenza di una sorgente e di un bosco sacro<sup>96</sup>. Nel corso del IV secolo sembra che al culto di Apollo si associasse quello del figlio Asclepio, in una forma non monumentale, come sembrano indicare iscrizioni dell'epoca: il centro del culto in questo secolo è l'*alsos*, il bosco sacro, forse associato ad un *temenos* con uno o più altari<sup>97</sup>. Il grande santuario ellenistico di Asclepio è frutto di un progetto monumentale unitario, molto probabilmente risultato dall'evergetismo del sovrano

---

<sup>91</sup> DE LUCA 2009, pp. 107-109.

<sup>92</sup> STR., XIV, 2, 19; PAUL 2013, p. 175.

<sup>93</sup> IG XII, 4, 280.

<sup>94</sup> INTERDONATO 2013, pp. 106-107, 148-150; PAUL 2013, p. 228; PUGLIESE CARRATELLI 1957.

<sup>95</sup> PAUS., III, 23, 6-8; STR., XIV, 2, 19; PLIN., NH, XXIX, 4. RIETHMÜLLER 2005, p. 209, considera dotate di fondamento storico la relazione tra Asclepio e Ippocrate.

<sup>96</sup> Il carattere terapeutico del culto precedente è attestato dalla presenza di ex-voto anatomici almeno a partire dal VI secolo a.C.: INTERDONATO 2013, p. 33.

<sup>97</sup> IG XII, 4, 283-284. Vedi PAUL 2013, p. 174; INTERDONATO 2013, pp. 34-36.



Tolomeo II Filadelfo<sup>98</sup>. Il santuario si articola su tre terrazzamenti digradanti sul fianco di una collina: quello inferiore, attraverso un *propylon*, introduceva in uno spazio porticato su tre lati e che ospitava strutture per la ricezione di malati e pellegrini<sup>99</sup>; specularmente ad esso, il terrazzo superiore era anche chiuso da portici su tre lati, includendo almeno parte dell'*alsos*; infine, il terrazzo mediano così racchiuso si trovò ad essere chiaramente il punto focale del culto, ospitando l'altare, il tempio di Asclepio e un *hestiatorion* (**fig. 20**). I percorsi rituali, sostanzialmente assimilabili al modello epidaurico, sembrano articolarsi soprattutto nei primi due terrazzamenti del santuario: mentre i rituali preliminari e i sacrifici si svolgono nel terrazzo mediano, si è riconosciuto nei portici del terrazzo inferiore le strutture per l'incubazione<sup>100</sup>. Si ritiene però che finora si sia trascurato il ruolo dell'*alsos* nel rituale: considerando la disposizione ascensionale ed altamente scenografica del santuario, fin dalla sua prima monumentalizzazione, il bosco sacro infatti veniva a trovarsi nel punto più alto e visibile. Considerato che nell'*Asklepieion* di Kos sono attestate entrambe le pratiche votive canoniche del culto, gli ex-voto anatomici<sup>101</sup> e i *pinakes* che raffiguravano e descrivevano le guarigioni miracolose<sup>102</sup>, sembra plausibile che il bosco sacro fosse usato per i più performativi dei doni votivi: le declamazioni e drammatizzazioni degli interventi miracolosi del dio. In effetti, in assenza di un teatro vero e proprio nel santuario, era nel bosco che si svolgevano i rituali più 'performativi', come quello della 'consacrazione del *rabdòs*', il bastone sacro del dio<sup>103</sup>: il rito consisteva in una processione che si concludeva nell'*alsos*, dove la consacrazione dell'attributo principale del dio attestava il rinnovamento del suo potere terapeutico<sup>104</sup>. La vocazione 'scenografica' del santuario è confermata dall'istituzione, a partire dal 242 a.C., delle *Asklepieia* panelleniche, feste che prevedevano anche competizioni musicali<sup>105</sup>.

All'inizio del II secolo a.C. il santuario fu oggetto di una nuova fase monumentale, probabilmente commissionata dai sovrani Attalidi e dovuta all'ingresso di Kos nella sfera politico-culturale di Pergamo, che dovette ridefinire i percorsi rituali – senza comunque alterarli del tutto – e soprattutto rendere ancora più scenografico l'effetto visivo del

<sup>98</sup> INTERDONATO 2016, p. 172; EAD. 2013, pp. 37-39; PAUL 2013, p. 162.

<sup>99</sup> RIETHMÜLLER 2005, p. 213.

<sup>100</sup> INTERDONATO 2013, pp. 81, 127.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>102</sup> HEROD., IV, vv. 1-18; STR., VIII, 6, 15.

<sup>103</sup> HP., *Ep.*, 11: “τῆς ῥάβδου ἢ ἀνάληψις”; IG XII, 4, 281.

<sup>104</sup> SHERWIN WHITE 1978, p. 356.

<sup>105</sup> IG XII, 4, 289; INTERDONATO 2013, p. 122.

santuario: essa consistette in alcune ristrutturazioni, ma soprattutto nella costruzione del grande tempio A nel terrazzo superiore, in asse con il grande altare del terrazzo sottostante<sup>106</sup>. Il nuovo asse Nord-Sud in ogni caso non dovette incidere in maniera determinante sui percorsi rituali, che continuarono ad avere il loro fulcro nel terrazzo mediano, ospitante le strutture più antiche del santuario. Anche con l'ingresso di Kos nella sfera di influenza romana, fenomeno visibile nel santuario per la comparsa di dediche e statue onorarie di cittadini romani, e in seguito per l'integrazione del culto imperiale in quello asclepico, la ritualità dovette continuare a svolgersi nel segno di una forte continuità – come testimonia indirettamente il fatto che al di là dell'aggiunta di alcuni edifici accessori e di ristrutturazioni occasionali, la topografia interna rimase sostanzialmente inalterata fino al progressivo abbandono, a partire dal IV secolo d.C.<sup>107</sup>.

Il culto di Asclepio fu introdotto a **Roma** all'inizio del III secolo a.C. Durante le guerre sannitiche scoppiò un'epidemia nella città, a seguito della quale nel 293 a.C. i pontefici consultarono i Libri Sibillini e decisero di inviare una *theoria* ad Epidauro per chiedere la protezione del dio; da qui gli inviati riportarono a Roma un serpente, incarnazione metonimica del dio, che arrivato al porto fluviale del Foro Boario scese dalla nave e si diresse verso l'Isola Tiberina, dove nel 289 a.C. fu dedicato il nuovo tempio<sup>108</sup>. È significativo notare che come nel 'santuario-madre' di Epidauro, quello romano si insedia in prossimità di un precedente culto di Apollo *medicus*, installato anch'esso fuori dal pomerio nelle vicinanze del Foro Boario, e venerato a Roma fin dal V secolo a.C.<sup>109</sup> A giudicare dalla quantità di *ex-voto* anatomici rinvenuti nelle vicinanze dell'Isola Tiberina, databili tra III e II secolo a.C, il santuario fu molto frequentato fin dalla sua nascita, raggiungendo il picco di popolarità tra II e III secolo d.C.<sup>110</sup>. L'articolazione degli spazi del santuario – che doveva trovarsi nella parte sud-orientale dell'isola – non è conosciuta attraverso resti archeologici, dato che nel X secolo gli si sovrappose la chiesa medievale di S. Bartolomeo<sup>111</sup>. L'unica traccia superstite dell'antico santuario è la monumentale arginatura marmorea, a forma di prua, che correva lungo l'estremità sud-orientale

---

<sup>106</sup> INTERDONATO 2016, p. 176; PAUL 2013, p. 168.

<sup>107</sup> *Ibidem* 2016, p. 172; EAD. 2013, p. 145.

<sup>108</sup> LIV., *Perioch.*, XI; VAL. MAX., I, 8, 2; OV., *Met.*, XV, 623-628, 718-728; ID., *Fast.*, I, 289-294; *CIL* I<sup>2</sup>, p. 231; BRANDENBURG 2007, pp. 14-15; RENBERG 2006/7, pp. 88-90.

<sup>109</sup> LIV., IV, 29, 7; XL, 51, 6; COARELLI 1997, pp. 377-380.

<sup>110</sup> BRANDENBURG 2007, pp. 15-16; Per le testimonianze epigrafiche di età repubblicana, vedi *CIL* I<sup>2</sup>, 26-29.

<sup>111</sup> Che tramandò, cristianizzandola, la memoria 'salutare' dell'antico luogo di culto; vedi BRANDENBURG 2007.

dell'isola, fungendo da sostruzione per le strutture del tempio e da argine contro le piene del fiume: essa è databile alla prima metà del I secolo a.C. (**fig. 66**)<sup>112</sup>. È quindi impossibile ricostruire i percorsi rituali dell'*Asclepieum* romano, ma la quantità di *ex-voto* e l'analisi delle fonti epigrafiche e letterarie che tramandano le guarigione miracolose sull'Isola Tiberina, fanno pensare che almeno in origine il modello rituale fosse quello basato sull'incubazione terapeutica ed ereditato da Epidauro. In molte iscrizioni infatti sembrano alludere al sogno rituale le espressioni 'ex visu' ed 'ex iussu numinis'; Ovidio fa esplicito riferimento alle manifestazioni oniriche del dio nel racconto della traslazione del suo culto a Roma; e infine Marco Aurelio menziona le prescrizioni oniriche del dio come cosa abituale<sup>113</sup>.

Ai fini della presente ricerca, quello che interessa mettere in rilievo è che anche nel santuario dell'Isola Tiberina, una parte fondamentale del rituale dovette essere la declamazione e la drammatizzazione di guarigioni miracolose ed episodi mitici legati alle opere del dio. Un gruppo di iscrizioni votive provenienti dal santuario, datate tra II e III secolo d.C., fornisce interessanti elementi di riflessione al riguardo.

- 1- In quei giorni ad un certo Gaio, cieco, (il dio) prescrisse di andare al **sacro podio** e di prosternarsi, poi di andare a destra e a sinistra, mettere le cinque dita sopra l'altare, sollevare la mano e metterla sui propri occhi; e (quello) vide bene di nuovo, **mentre il popolo era presente e si rallegrava insieme**, poiché la potenza del dio si era fatta operante sotto il nostro Antonino Augusto<sup>114</sup>.
- 2- A Lucio, malato di pleurite e ritenuto senza speranze da ogni uomo, il dio prescrisse di andare, prendere della cenere dall'altare triangolare, mescolarla con vino e applicarla sul petto; e (quello) fu salvato e **rese grazie al dio pubblicamente, e il popolo si rallegrò con lui**<sup>115</sup>.
- 3- A Giuliano, che emetteva sangue ed era stato ritenuto senza speranze da ogni uomo, il dio prescrisse di andare, prendere dei semi di pigna dall'altare

<sup>112</sup> BRANDENBURG 2007, pp. 26-32.

<sup>113</sup> *CIL* VI, 1, 8 (*ex visu*); *CIL* VI, 1, 14 (*ex iussu numinis*); *OV.*, *Met.*, XV, 653-664; *MARC. AUREL.*, I, 16, 20; V, 8, 18. Non si ritiene quindi, come sostiene RENBERG 2006/7, p. 90, che non ci siano dati sufficienti ad assumere come dato di fatto che una delle pratiche rituali caratteristiche del culto di Asclepio anche a Roma fosse l'incubazione terapeutica.

<sup>114</sup> *IGUR* I, 148, ll. 1-6 (traduzione M. Girone): "Αὐταῖς ταῖς ἡμέραις Γαίῳ τινὶ τυφλῷ ἐχρημάτισεν ἐλθεῖν / ἐπὶ τὸ **ἱερὸν βῆμα** καὶ προσκυνῆσαι, εἶτα ἀπὸ τοῦ δεξιοῦ ἐλθεῖν ἐπὶ / τὸ ἀριστερὸν καὶ θεῖναι τοὺς πέντε δακτύλους ἐπάνω τοῦ βήματος καὶ / ἄραι τὴν χεῖρα καὶ ἐπιθεῖναι ἐπὶ τοὺς ἰδίους ὀφθαλμούς· καὶ ὄρθον ἀνέβλεψε **τοῦ δήμου παρεστῶτος καὶ συνχαιρομένου**, ὅτι ζῶσαι ἄρεται / ἐγένοντο ἐπὶ τοῦ Σεβαστοῦ ἡμῶν Ἀντωνεῖνου".

<sup>115</sup> *IGUR* I, 148, ll. 7-10 (traduzione M. Girone): "Λουκίῳ πλευρευτικῷ καὶ ἀφηλιτισμένῳ ὑπὸ παντὸς ἀνθρώπου / ἐχρημάτισεν ὁ θεὸς ἐλθεῖν καὶ ἐκ τοῦ τριβώμου ἄραι τέφραν καὶ μετ' οἴνου / ἀναφυρᾶσαι καὶ ἐπιθεῖναι ἐπὶ τὸ πλευρόν· καὶ ἐσώθη καὶ **δημοσίᾳ / ἠψυχάριστησεν τῷ θεῷ καὶ ὁ δῆμος συνεχάρη αὐτῷ**".

triangolare e mangiarli con miele per tre giorni; e (quello) fu salvato e, **presentatosi in pubblico, rese grazie davanti al popolo**<sup>116</sup>.

- 4- A Valerio Apro, soldato, cieco, il dio prescrisse di andare, prendere del sangue da un gallo bianco, mescolarlo con miele e collirio e spalmare (il tutto) sugli occhi per tre giorni; e (quello) vide di nuovo, **andò e rese grazie al dio pubblicamente**<sup>117</sup>.

Questi resoconti, dallo stile asciutto e formulare del tutto simile agli esempi di Epidauro, colpiscono per il riferimento costante alla declamazione del miracolo, che nel momento stesso in cui si compie è reso pubblico dal beneficiario: la condivisione con il popolo (δήμος) è di fatto essa stessa un dono votivo a lode della potenza taumaturgica del dio, e quindi parte integrante del rituale. Pur non potendo immaginare il contesto spaziale in cui si svolgeva la pratica rituale nel santuario dell'Isola Tiberina, è interessante il riferimento, nel primo racconto, al 'sacro podio' (ιερόν βῆμα), che si potrebbe immaginare essere predisposto a questo fine. Questo aspetto performativo del culto di Asclepio, evidentemente presente anche nel suo santuario romano, diventa ancora più esplicito se si considera la topografia nelle immediate vicinanze del santuario: il primo teatro in muratura della capitale fu costruito, nel I secolo a.C., antistante al tempio di Apollo prima menzionato, e quindi anche nelle immediate vicinanze del santuario terapeutico. Di più, è stato convincentemente proposto che le prime manifestazioni teatrali in quest'area risalgano al 240 a.C. circa, anno dell'introduzione dei *ludi scaenici* greci, e quindi a distanza di pochissimi anni dall'introduzione del culto di Asclepio<sup>118</sup>. Non esistono testimonianze esplicite di un uso rituale del teatro nel culto di Asclepio a Roma, ma la contiguità topografica tra santuario e teatro, nonché quella cronologica tra avvio del culto ed inizio delle rappresentazioni teatrali, impone di considerare concretamente questa possibilità. Proprio in ambito teatrale, e come era successo ad Atene – in particolare con Aristofane – il culto del dio della medicina 'entra' anche nelle rappresentazioni teatrali a Roma: è questo il caso del *Curculio* di Plauto ad esempio, ambientato davanti al santuario. L'unica traccia monumentale che rimane del santuario d'altronde – la sostruzione a forma

<sup>116</sup> IGUR I, 148, ll. 11-14 (traduzione M. Girone): “Αἷμα ἀναφέροντι Ἰουλιανῶ ἀφηλιτισμένῳ ὑπὸ παντὸς ἀνθρώπου ἐχρησμάτισεν ὁ θεὸς ἐλθεῖν καὶ ἐκ τοῦ τριβώμου ἄραι κόκκους στροβίλου / καὶ φαγεῖν μετὰ μέλιτος ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας· καὶ ἐσώθη καὶ ἐλθὼν / **δημοσίᾳ ἠὲ χαρίστησεν ἔμπροσθεν τοῦ δήμου**”.

<sup>117</sup> IGUR I, 148, ll. 15-18 (traduzione M. Girone): “Ὁὐαλερίῳ Ἄπρω στρατιώτῃ τυφλῶ ἐχρησμάτισεν ὁ θεὸς ἐλθεῖν / καὶ λαβεῖν αἷμα ἐξ ἀλεκτρυῶνος λευκοῦ, μετὰ μέλιτος καὶ κολλυρίου συντρίψαι / καὶ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ἐπιχρεῖσαι ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς· καὶ ἀνέβλεψεν καὶ / **ἐλέλυθην καὶ ἠὲ χαρίστησεν δημοσίᾳ τῷ θεῷ**”.

<sup>118</sup> CIC., *Brut.*, 18, 72. E nella stessa area Polibio testimonia lo svolgimento di manifestazioni teatrali anche nel secolo successivo: PLB., XXX, 22, 1. Vedi COARELLI 1997, pp. 603-606.

di prua navale –, rappresenta un espediente scenografico esplicito per l'integrazione del complesso architettonico nel contesto del Campo Marzio, realizzato nello stesso secolo della monumentalizzazione del vicino teatro (**fig. 21**)<sup>119</sup>. Il santuario, ancora molto famoso e frequentato nel III secolo d.C., dovette cessare la sua attività e venire progressivamente abbandonato tra IV e V secolo; in ogni caso la memoria del luogo terapeutico rimase saldamente ancorata all'Isola Tiberina, dato che verso il X secolo vi fu costruita una chiesa dedicata a S. Bartolomeo, il cui titolare riprese la pratica miracolistica dell'illustre predecessore greco<sup>120</sup>.

Altri esempi mostrano che lo sviluppo del teatro in contesto rituale, così strettamente connesso all'esperienza delle *visioni*, non fu esclusivo del culto di Asclepio. La monumentalizzazione ellenistica del santuario di **Anfiarao** ad Oropos, ai confini tra Attica e Beozia, consistette – oltre alla restaurazione dei più antichi edifici per il culto (altare, tempio, stoà-*abaton*) –, soprattutto nella costruzione di un grande teatro in stretta connessione con la stoà-*abaton*. Il teatro fu iniziato nel corso del IV secolo a.C. e continuò ad essere ampliato e restaurato fino al I secolo a.C.<sup>121</sup>. L'istituzione di feste panelleniche in onore del dio è da datare già alla fine del V secolo a.C., al momento dell'insediamento del culto del guerriero-indovino a Oropos; esse dovevano comprendere delle processioni, competizioni ginniche ed equestri, poetiche e musicali, e la drammatizzazione della *apobasis* – risalita di Anfiarao, che secondo la tradizione locale era riapparso divinizzato proprio dalla sorgente sacra localizzata nel santuario di frontiera di Oropos<sup>122</sup>. La presenza di tali manifestazioni fa supporre che una qualche forma di struttura teatrale, che sembra possibile individuare nei gradini semicircolari disposti attorno all'area dell'altare<sup>123</sup>, dovette essere presente fin dalla prima costruzione del santuario<sup>124</sup>; circostanza che non sorprende, soprattutto considerata la contemporaneità dell'introduzione del culto di Anfiarao ad Oropos e di Asclepio ad Atene, e la forte

---

<sup>119</sup> La datazione dei resti in questione al I secolo a.C., permette di mettere in relazione questa sistemazione monumentale alla generale risistemazione dell'area in epoca tardo-repubblicana, e forse proprio quella ascrivibile a Pompeo: vedi COARELLI 1997, pp. 539-580.

<sup>120</sup> BRANDENBURG 2007, pp. 33-51.

<sup>121</sup> PETSALIS-DIOMIDIS 2017, p. 210.

<sup>122</sup> PETRAKOS 1995, pp. 31-32; PAUS., I, 34, 2.

<sup>123</sup> § cap. I, pp. 58-59.

<sup>124</sup> IG VII, 414, 4254.

influenza esercitata da quest'ultimo nei confronti sia dell'iconografia che del rituale del primo<sup>125</sup>.

Il teatro nel santuario di Oropos venne collocato in una posizione altamente significativa, immediatamente a Nord-Ovest della stoà-*abaton*, costruita nello stesso secolo a Nord del tempio, in sostituzione della prima struttura che ad esso era adiacente<sup>126</sup>. Per questo motivo si ritiene, come si è già osservato per i santuari di Asclepio, che il teatro non fosse usato solo in occasione delle feste panelleniche, ma anche e soprattutto per le drammatizzazioni votive che servivano a veicolare – in concomitanza con gli *ex-voto* anatomici e i *pinakes* con scene di guarigione – l'immagine del dio che i consultanti avrebbero sognato. Una seconda osservazione che si può fare a partire dall'osservazione della topografia del santuario è che la monumentalizzazione ellenistica dilatò i percorsi rituali – prima concentrati attorno a tempio-sorgente-stoà di V secolo – raddoppiando lo spazio all'interno del santuario, sia per esigenze di gestione del flusso di pellegrini che, si propone qui, per le nuove esigenze 'scenografiche' del rituale. È stato osservato che l'interazione tra il nuovo spazio del teatro, gli edifici più antichi e la disposizione dei tradizionali *ex-voto* anatomici e dei *pinakes*, creava un vero e proprio 'palinsesto visuale' che rispondeva perfettamente alle generali tendenze culturali di età ellenistica<sup>127</sup>. I percorsi rituali consolidati tra III e II secolo a.C. rimasero tali anche in epoca romana, quando il maggior cambiamento documentato archeologicamente è la proliferazione di dediche e statue onorarie di personaggi legati all'amministrazione imperiale, secondo una tendenza comune anche ad altri santuari oracolari e/o terapeutici mediterranei. Il culto però a partire da età imperiale cominciò un declino che si concluse verso il IV secolo d.C., quando il santuario venne abbandonato<sup>128</sup>.

Un esempio di culto oniromantico, probabilmente di origine non greca, ma che nella forma in cui ci è tramandato è chiaramente ellenizzato, è quello di **Hemithea** a Kastabos, nel Chersoneso cario<sup>129</sup>. Diodoro Siculo riporta l'*aition* culturale e descrive un culto molto famoso, che si svolgeva secondo la pratica dell'incubazione terapeutica, in maniera del tutto conforme a quello che all'epoca in cui lo storico scrive, era il modello asclepico<sup>130</sup>.

---

<sup>125</sup> SINEUX 2007, pp. 208-214. L'autore propone in particolare che le facoltà terapeutiche di Anfiarao si sviluppano per opera dell'influenza di Asclepio: avendo entrambi in comune il sonno incubatorio come modalità di consultazione, il rituale puramente mantico di Anfiarao si sarebbe arricchito ad Oropos della componente terapeutica, "pour répondre aux attentes du moment" (p. 212).

<sup>126</sup> PETRAKOS 1995, p. 36.

<sup>127</sup> PETSALIS-DIOMIDIS 2017, p. 224.

<sup>128</sup> PETRAKOS 1995, p. 10.

<sup>129</sup> NISSEN 2009, p. 87.

<sup>130</sup> D. S., V, 62-63.

Le evidenze monumentali del culto, che probabilmente esistette dal V secolo a.C. ma fu monumentalizzato solo all'inizio del III, sono estremamente limitate e non permettono una ricostruzione dei percorsi rituali. Esse consistono in un tempio dorico sostenuto da una terrazza monumentale e, significativamente, da un grande teatro capace di accogliere quasi 3000 persone (**fig. 22**)<sup>131</sup>. Esso è stato messo in relazione con le festività in onore della dea, le *Kastabeia*, che probabilmente raccoglievano devoti appartenenti al *koinon* che riuniva le comunità del Chersoneso cario, testimoniate da un'epigrafe del II secolo a.C.<sup>132</sup>. Non ci sono altre testimonianze disponibili che possano chiarire le dinamiche rituali, ma se è giusta l'ipotesi di un culto indigeno ellenizzato<sup>133</sup> secondo i modelli diffusi da Epidauro – e per l'epoca in questione, in Asia Minore, soprattutto da Pergamo –, è difficile non attribuire anche a questo teatro una funzione fortemente integrata nel rituale. Nella vicina regione della Valle del Meandro, anche per i culti oniromantici nei *Plutonia*, che pure dovettero essere di notevole antichità, è possibile dedurre una progressiva spettacolarizzazione in età tardo-ellenistica e imperiale. Il più conosciuto di questi culti era quello nella caverna sacra di Acaraca, villaggio nei pressi di Nisa, dove si veneravano **Plutone e Persefone** e si praticava una particolare forma di incubazione per cui erano i sacerdoti a cercare in sogno la cura per i malati che si recavano presso il santuario<sup>134</sup>. In età augustea Strabone testimonia la ricorrenza di una *panegyria* annuale che si svolgeva in onore delle divinità, durante la quale il momento culminante era quello del sacrificio taurino praticato dagli efebi all'imboccatura della caverna<sup>135</sup>. Nello stesso passo il geografo precisa che l'intero santuario si componeva del tempio, il bosco sacro e la caverna. Recentemente Cécile Nissen ha proposto di identificare la *panegyria* menzionata da Strabone con delle feste – *Teogamie* – celebrate nella stessa epoca a Nisa in onore delle stesse divinità e testimoniate da un'epigrafe contemporanea alla testimonianza straboniana<sup>136</sup>. Se l'identificazione fosse corretta, si sarebbe tentati di localizzare le *performances* musicali e drammatiche legate a queste feste nel bosco sacro, come nel caso dell'*Asklepieion* di Kos prima esaminato.

<sup>131</sup> WILKENING-AUMANN 2015, pp. 233-251.

<sup>132</sup> *I.RhodPer* 401.

<sup>133</sup> NISSEN 2009, pp. 87-88.

<sup>134</sup> Per la discussione del culto e del rito, vedi § pp. 47-49.

<sup>135</sup> STR., XIV, 1, 44.

<sup>136</sup> NISSEN 2009, pp. 122-124; *Syll.*<sup>3</sup> 1066 (ll. 11-12: [...] Θεογάμια ἐν Νύση παιῖδας Ἴσθμι | [κ] οὐς πένταθλον [...]).

I casi esaminati, lungi dall'essere esaustivi, mostrano comunque da un lato che la ritualità oniromantica mantenne una pluralità di *persone cultuali* di riferimento, senza che essa diventasse mai esclusiva del culto di Asclepio, e che ciononostante si sviluppò secondo forme sostanzialmente simili durante l'età ellenistica e romana. Inoltre, la nascita e lo sviluppo del teatro influì in maniera simile su tutti i diversi culti che mettevano al loro cuore la manifestazione epifanica, la *visione* della divinità – che essi fossero orientati alla guarigione, o all'ottenimento di un responso oracolare, o di entrambi. Una possibile ragione per questa 'convergenza', nel contesto di tradizioni cultuali diverse, del dispositivo teatrale della *messa in scena*, è da ricercarsi nella sua efficacia per un pubblico accresciuto rispetto all'epoca arcaica e classica. A sua volta per capirne la portata storica si deve situare questo fenomeno all'interno dell'evoluzione della religiosità nel periodo qui in esame; con le parole di Giulia Sfameni Gasparro:

Se il motivo dell'*epiphaneia* della divinità ha una lunga storia nella tradizione religiosa greca, ciò che connota nel profondo la religiosità del primo e del secondo ellenismo è la ricerca, talora ansiosa o addirittura spasmodica, di eccezionali manifestazioni divine da parte del fedele, che mette in opera tutte le tecniche disponibili (incubazione, rituali magici etc.) pur di raggiungere il proprio obiettivo<sup>137</sup>.

Se è vero che molti culti – con la significativa eccezione di Asclepio – mantennero una dimensione localistica molto forte, è anche vero che l'istituzione di *panegyrie* e feste panelleniche (o almeno di importanza regionale) fu una caratteristica comune a tutti. Considerato questo dato nel nuovo contesto di mobilità mediterranea aperto dall'ellenismo e potenziato dalla romanizzazione<sup>138</sup>, ciò vuol dire che anche culti dall'afflusso tradizionalmente modesto si trovarono a dover rispondere alle esigenze di un pubblico più ampio e variegato. In altre parole, dovendo gestire le aspettative e le esigenze di un pubblico tanto grande, l'organizzazione sia del rituale che dello spazio del culto tese a mettere al centro il pubblico stesso, rendendolo protagonista della *performance* rituale, e ciò fu possibile orientando le modalità delle manifestazioni epifaniche delle divinità secondo i nuovi mezzi visuali messi a disposizione dal teatro. Senza dubbio, il culto che riuscì ad adattarsi a queste circostanze con più successo, tanto da fornire un modello che influenzò, in misura diversa, tutti gli altri culti, fu quello di Asclepio.

---

<sup>137</sup> SFAMENI GASPARRO 2009, p. 294.

<sup>138</sup> VAN DER PLOEG 2018, pp. 2 e sgg.



### II. 3. La terapia tra miracoli e *téchne* medica

Il rapporto tra la terapia miracolistica dei culti terapeutici e lo sviluppo della medicina come *téchne* autonoma ha lungamente diviso gli studiosi e giustamente suscitato una lunga serie di interpretazioni storiche diverse; esso infatti è uno dei fenomeni di storia culturale più difficilmente comprensibili all'osservatore moderno. Se in ottica positivistica ha per lungo tempo prevalso l'opinione che la medicina templare fosse antecedente a una cosiddetta 'razionale' dalla quale sarebbe stata progressivamente soppiantata, studi più recenti hanno dimostrato come non solo questa conclusione non sia fondata cronologicamente, ma che rivela alla sua base un uso anacronistico, e quindi puramente oppositivo, dei termini 'magia', 'religione', 'medicina'. Se pure è vero che nel mondo greco il rapporto fra questi tre fenomeni fu oggetto di un dibattito almeno a partire dalla condanna eraclitea delle pratiche magiche<sup>139</sup>, esso fu sempre caratterizzato dalla permeabilità e dalla condivisione di pratiche efficaci, e rimase aperto durante tutta l'antichità; in ultima istanza la prova migliore di ciò è costituita dal fatto che il dibattito al proposito continuò ad essere molto vivo sia durante l'ellenismo che in piena età romana<sup>140</sup>. Tenendo presente ciò nell'approcciare il problema, la situazione che emerge dalle fonti appare più sfumata, e soprattutto richiede di essere valutata di volta in volta – quando possibile – all'interno del contesto culturale a cui esse si riferiscono. È stato già notato che la relazione tra medicina ippocratica e culti terapeutici in realtà non fu mai percepita in termini di rivalità: da un lato gli autori ippocratici non si espressero mai negativamente sulle modalità terapeutiche di Asclepio, loro protettore, dall'altro è significativo che la diffusione del culto sia contemporanea allo sviluppo della medicina in quanto *téchne* autonoma<sup>141</sup>. Di vera e propria rivalità invece sembra trattarsi quando si considerino le relazioni degli ippocratici con i purificatori arcaici, quelli che, secondo lo scrittore del *Male Sacro*,

sostengono di saper tirare giù la luna, oscurare il sole, produrre la tempesta e il sereno, la pioggia e la siccità, di saper rendere il mare impraticabile e la terra improduttiva tutte le altre cose di questo genere, che sia attraverso riti o per opera di magia e attraverso sacrifici..<sup>142</sup>.

---

<sup>139</sup> HERACLIT., fr. 14 D.-K.

<sup>140</sup> SFAMENI GASPARRO 2009, p. 189.

<sup>141</sup> WICKKISER 2009, p. 30; VAN DER EIJK 2004; LLOYD 2003, pp. 40-41; JOUANNA 1997, p. 799, ID. 1992, p. 279.

<sup>142</sup> HP., *Morb. Sacr.*, IV, 29-31: "Εἶ γὰρ σελήνην καθαιρεῖν καὶ ἥλιον ἀφανίζεῖν καὶ χειμῶνά τε καὶ εὐδίην ποιεῖν καὶ ὄμβρους καὶ ἀύχμους καὶ θάλασσαν ἄπορον καὶ γῆν καὶ τᾶλλα τὰ τοιοῦτότροπα πάντα

La polemica, che riecheggia quella indirizzata esplicitamente a Empedocle in *Antica Medicina*<sup>143</sup> (dove peraltro l'acragantino è menzionato in quanto medico), è feroce; per questo si è sempre postulato genericamente una contrapposizione tra la medicina 'razionale' ippocratica<sup>144</sup> e la magia, ma si ritiene questa essere una semplificazione eccessiva. Il quarto libro del trattato ippocratico *Sul regime*, dedicato ai sogni, offre in effetti un significativo esempio di materia che rientra sensibilmente nei tre campi di medicina, religione e magia, che si tendono troppo anacronisticamente a distinguere per l'epoca in questione.

Ora alcuni tra i sogni sono divini, e predicono a città o a individui cattive cose o buone cose, ed essi hanno interpreti in coloro che possiedono l'arte circa queste cose: ma tutti i sintomi fisici predetti dall'anima, e gli eccessi di cose naturali, per aumento o diminuzione, o cambiamenti verso cose inaspettate, anche queste cose gli indovini interpretano, a volte con successo e a volte no. Ma in nessun caso essi conoscono la causa, sia del loro successo che del loro fallimento. Raccomandano di prendere precauzioni per evitare il danno, ma non danno istruzioni su come prendere precauzioni; solo si limitano a raccomandare preghiere agli dei. E la preghiera in effetti è cosa buona, ma un uomo dovrebbe aiutarsi da solo anche mentre chiede aiuto agli dei<sup>145</sup>.

In questo passo l'autore, che riconosce senza problema l'esistenza dei sogni divini – dominio di Asclepio – cerca di delimitare i 'campi di intervento' a livello di prognosi nell'esperienza onirica del paziente: si riconosce l'autorità degli indovini nel campo dei sogni divini, ma si tenta di sottrarre alla loro competenza quelli 'fisiologici' che invece pertengono ai medici. Va notato però che l'oniromanzia era notoriamente un campo di intervento anche degli stessi 'maghi', attaccati dagli ippocratici nella persona di Empedocle. Più in generale quello della prognosi era un importantissimo aspetto della pratica terapeutica condiviso da medici, 'maghi' e medicina templare; e anche in questo caso ai medici ippocratici non sfuggì la necessità di dover legittimare polemicamente la

---

ὑποδέχονται ἐπίστασθαι, εἴτε καὶ ἐκ τελετέων εἴτε καὶ ἐξ ἄλλης τινὸς γνώμης καὶ μελέτης..” È stato notato che questa espressione sembra esplicitamente e polemicamente riecheggiare le dichiarazioni di Empedocle sulle proprie capacità soprannaturali; vedi EMP., fr. 111 D.-K.; VEGETTI 1998.

<sup>143</sup> HP., *VM*, XX, 1.

<sup>144</sup> Dove per razionale – λογικός – si deve intendere precisamente 'teoretica' e 'deduttiva' in opposizione a empirica; vedi VAN DER EIJK 2004, p. 188.

<sup>145</sup> HP., *Insomn.*, LXXXVII, 1-16: “Ὀκόσα μὲν οὖν τῶν ἐνυπνίων θεῖά ἐστι καὶ προσημαίνει ἢ πολέσι ἢ ιδιώτησι ἢ κακὰ ἢ ἀγαθὰ μὴ δι’ αὐτῶν ἀμαρτίην, εἰσὶ οἱ κρίνουσι περὶ τῶν τοιούτων τέχνην ἔχοντες· ὀκόσα δὲ ἢ ψυχὴ τοῦ σώματος παθήματα προσημαίνει, πλησμονῆς ἢ κενώσιος ὑπερβολῆν τῶν συμφυτῶν, ἢ μεταβολῆν τῶν ἀηθέων, κρίνουσι μὲν καὶ ταῦτα, καὶ τὰ μὲν τυγχάνουσι, τὰ δὲ ἀμαρτάνουσι, καὶ οὐδέτερα τούτων γινώσκουσι δι’ ὃ τι γίνεται, οὐθ’ ὃ τι ἂν ἐπιτύχωσιν οὐθ’ ὃ τι ἂν ἀμαρτωσι, φυλάσσεσθαι δὲ παραινέοντες μὴ τι κακὸν λάβῃ. οἱ δ’ οὖν οὐ διδάσκουσιν ὡς χρὴ φυλάσσεσθαι, ἀλλὰ θεοῖσιν εὐχέσθαι κελεύουσι· καὶ τὸ μὲν εὐχέσθαι ἀγαθόν· δεῖ δὲ καὶ αὐτὸν συλλαμβάνοντα τοὺς θεοὺς ἐπικαλεῖσθαι”.

propria autorità in un campo che, proprio in virtù del fatto che nella percezione comune era facilmente identificato con la divinazione, apparteneva già da tempo alle realtà degli oracoli terapeutici e dei *Maestri di Verità*<sup>146</sup>. Proprio il riferimento al sapiente acragantino, esplicito in *Antica Medicina* e implicito in *Sul Morbo Sacro*, induce a pensare che piuttosto che a un generico attacco della medicina ippocratica alla magia, ci si trovi in presenza di una polemica che rientra nella competizione di scuole mediche rivali; e cioè quella di Kos, ippocratica, e quella magno-greca che negli ultimi decenni del V secolo aveva attirato l'interesse del gruppo socratico ad Atene, e che doveva essere a quel tempo una tradizione autorevole<sup>147</sup>. Ciò sembra ulteriormente confermato dal fatto che a Erodoto erano sicuramente note le scuole mediche di Crotone e di Cirene, mentre non fa nessuna menzione di quelle di Kos e di Cnido<sup>148</sup>. Ma i punti di contatto tra la medicina ippocratica e quella templare non si limitavano all'importanza data ai sogni e, più in generale, alla prognosi. L'importanza data dai medici ippocratici al regime dietetico del paziente e al concetto di *katharsis*, deve essere valutata nella prospettiva delle complesse norme rituali che regolavano l'accesso e la preparazione dei supplici alle consultazioni oniromantiche nei santuari terapeutici, con le quali presentavano più di una somiglianza<sup>149</sup>.

Sembra quindi che tra medicina 'templare' e 'razionale' la relazione fosse di vera e propria complementarità piuttosto che di rivalità, considerando inoltre che alcune delle famiglie all'origine delle tradizioni mediche più famose erano legate da vincoli profondi al culto di Asclepio (si pensi ai casi di Cnido e di Kos)<sup>150</sup>. La testimonianza di Strabone e Plinio, per cui Ippocrate avrebbe appreso l'arte medica studiando i doni votivi dell'*Asklepieion* di Kos, per poi bruciare il tempio in modo da rimanere unico depositario della conoscenza medica acquisita<sup>151</sup>, oltre che tarda sembra fantasiosa, ma potrebbe in ogni caso riflettere una frequentazione costante dei santuari terapeutici da parte dei medici; e in ogni caso testimonia quale era la percezione nella prima età imperiale della relazione tra i medici e il loro referente divino, mentre è impossibile stabilire con certezza se ciò avvenisse sin dall'inizio della diffusione del culto di Asclepio.

---

<sup>146</sup> LLOYD 2003, p. 57; HP., *Prog.*, I-II.

<sup>147</sup> VEGETTI 1998, pp. 355-357.

<sup>148</sup> HDT., III, 131, 3.

<sup>149</sup> GORRINI 2005, pp. 141-142; LLOYD 2003, p. 58. Lo stesso può dirsi dell'uso dell'acqua a fini terapeutici, per il quale le prescrizioni oniriche di Asclepio e quelle dei medici spesso coincidevano; vedi BOUDON 1994, p. 168.

<sup>150</sup> NISSEN 2009.

<sup>151</sup> STR., XIV, 2, 19; PLIN., *NH*, XXIX, 4.

Le prime testimonianze epigrafiche riferibili ad una presenza concreta di medici in questo ambito appaiono alla fine del IV secolo a.C. e sono relative all'*Asklepieion* di **Atene**; si tratta di un decreto della *polis* in onore di un medico pubblico, e della dedica di sacrifici ed offerte da parte di un medico per ringraziare Asclepio per il successo nell'esercizio della professione<sup>152</sup>. A Kos la prima dedica ad Asclepio da parte di un medico, un Asclepiade, risale al III secolo a.C., pressoché contemporanea alla prima monumentalizzazione del santuario<sup>153</sup>. Inoltre si tende ad attribuire a medici la pratica comune di dedicare come doni votivi strumenti chirurgici e in genere relativi all'esercizio della professione<sup>154</sup>. Se l'interpretazione fosse corretta, si potrebbe vedere nella presenza di strumenti medici dedicati come ex-voto già dall'VIII secolo a.C. sul santuario di Apollo sul monte Kynortion a Epidauro<sup>155</sup> (in continuità con il successivo santuario di Asclepio), una presenza medica antichissima nel culto ed addirittura anteriore al culto di Asclepio. La difficoltà di attribuire una funzione univoca a questa, come ad altre, categoria di ex-voto, rende impossibile trarne una conclusione. Ad **Epidauro** la prima menzione esplicita di un medico all'interno del santuario è riportata da un'epigrafe votiva del III secolo d.C., dedicata dallo *hiereus* Epafrodito, che viene definito anche medico<sup>156</sup>. La prima dedica di uno *hiereus* nel santuario epidaurio invece, risale alle prime fasi del culto, nel V secolo a.C.<sup>157</sup>. È forse possibile assumere, in base alla citata dedica tardoantica, che tutti i sacerdoti avessero anche funzioni mediche o assistenziali? Allo stato attuale della documentazione è impossibile fornire una risposta certa, ma la presenza di medici negli *Asklepieia* di Atene e Kos, che dipendono da quello di Epidauro, permette di immaginare anche nel santuario-madre una situazione simile.

Se nei primi secoli la presenza di medici nei santuari terapeutici è deducibile da sporadici indizi e non in tutti i casi, essa è accertata in epoca romana, e diviene ben visibile soprattutto a partire dalla rifondazione e ri-monumentalizzazione di cui molti *Asklepieia* furono oggetto nel II secolo d.C.<sup>158</sup>. In particolare, se le fasi monumentali di età romana sono state convincentemente collegate allo sviluppo della pratica medica e al fatto che i santuari divenissero, nell'ambito della cultura neosofistica, luogo di ritrovo privilegiato

---

<sup>152</sup> IG II<sup>2</sup>, 483; IG II<sup>2</sup>, 772.

<sup>153</sup> SEGRE 1993, EV166.

<sup>154</sup> GORRINI 2005, p. 144; ALESHIRE 1989, p. 94. Il contesto permette di avanzare questa ipotesi per la dedica di oggetti medici solo nel caso di Atene.

<sup>155</sup> MELFI 2007a, p. 24.

<sup>156</sup> IG IV<sup>2</sup>, 577.

<sup>157</sup> PEEK 1972, n. 69.

<sup>158</sup> Quando, in alcuni casi, medici e personale del tempio lavoravano assieme: IG II<sup>2</sup>, 3798 e 3799.

per gli intellettuali<sup>159</sup>, l'edificio che più di ogni altro sembra collegabile alla frequentazione dei santuari da parte di medici è la biblioteca. E in effetti appare significativo che la prima biblioteca di cui si abbia testimonianza, quella dell'*Asklepieion* di Kos, fosse commissionata da C. Stertinius Xènonon, medico personale dell'imperatore Claudio e sacerdote di Asclepio già nel I secolo d.C.<sup>160</sup>; nel secolo successivo furono dotati di biblioteche anche i santuari di Pergamo ed Epidauro<sup>161</sup>. Nello stesso periodo la testimonianza di Strabone si riferisce ai *pinakes* votivi di Kos non tanto in qualità di ex-voto di impronta fideistica, quanto piuttosto di resoconti tecnici delle cure impiegate<sup>162</sup>. Per l'epoca in questione questi dati sono più agevolmente interpretabili anche grazie alla sopravvivenza di fonti letterarie autorevoli. Al di là dei *Discorsi Sacri* di Elio Aristide, che soggiornò quasi venti anni nell'*Asklepieion* di Pergamo e che testimoniano la costante presenza di medici nel santuario<sup>163</sup>, la fonte più autorevole sul rapporto tra il dio della medicina e i suoi protetti è il contemporaneo rifondatore della medicina ippocratica, Galeno.

Il medico pergameno fu avviato alla carriera proprio per impulso di un sogno inviato da Asclepio al padre<sup>164</sup>. Nella sua opera si riscontrano spesso riferimenti diretti al dio della medicina, con il quale il famoso medico intrattenne un rapporto personale che riecheggia quello descritto da Elio Aristide, seppur in forme decisamente più discrete; in ogni caso Asclepio salva Galeno da un ascesso, gli fornisce oracoli utili a salvargli la vita e lo guida addirittura nella pratica medica<sup>165</sup>. L'atteggiamento di Galeno verso le cure miracolose di Asclepio, come d'altronde quello degli ippocratici prima di lui, era tutt'altro che oppositivo. Nella tensione, che pur si manifesta nei suoi scritti, tra esigenza di scientificità e pervasività dell'intervento divino, non c'è nessuna contraddizione per un uomo della sua epoca, come peraltro prova l'esperienza di un altro medico che Galeno attaccò duramente – Tessalo, che da canto suo si rivolge ad Asclepio perché insoddisfatto dalla medicina ippocratica<sup>166</sup>. Alle soglie della tarda antichità la medicina 'razionale' e

<sup>159</sup> DE LUCA 2009, pp. 103-104.

<sup>160</sup> INTERDONATO 2013, pp. 62, 89.

<sup>161</sup> Pergamo: vedi MELFI 2016, pp. 101, 109; Epidauro: vedi MELFI 2010a, pp. 334-335.

<sup>162</sup> STR., VIII, 6, 15.

<sup>163</sup> ARISTID., *Or.*, 47, 61-63; 48, 5; 50, 38.

<sup>164</sup> GAL., *CMG*, V, 8, 1, 78. Vedi NUTTON 2004, pp. 273-291; BOUDON 1994, p. 164.

<sup>165</sup> GAL., *CMG*, V, 8, 1, 118-121; ID., *Libr. Propr.*, XIX, 1-2; ID., *CMG*, V, 10, 1, 108; *ibid.* X, 971-972; XI, 314-315; NUTTON 2004, p. 286 (n. 58).

<sup>166</sup> GAROFALO 2014, pp. 3-14; SFAMENI GASPARRO 2009. Come è stato ben dimostrato da Mario Vegetti, la tensione di Galeno, verso la magia più che la religione, è da imputare piuttosto allo *status* contraddittorio della tradizione medica greca sotto l'Impero Romano; anche a causa di una secolare diffidenza della cultura romana (vedi per esempio PLIN., *NH*, XXIX, 5), Galeno aveva esigenza di

religiosa coesistevano senza nessuna contraddizione nei santuari terapeutici, anche perché proprio essi ricoprirono il ruolo di fondamentali strutture assistenziali in questo periodo, ospitando gruppi di malati anche per lunghi periodi<sup>167</sup>.

L'atteggiamento di Galeno verso i sogni era generalmente condiviso da quasi tutte le sette mediche della sua epoca, che davano ai sogni e all'ispirazione onirica credito anche a livello di ricerca<sup>168</sup>. Quando il medico pergameno critica l'uso che certe sette fanno dei sogni, lo fa cercando di definire il corretto peso che l'attività onirica dovrebbe avere nell'arte medica, nel contesto più ampio della definizione di uno statuto epistemologico per la medicina del suo tempo<sup>169</sup>. Ma in alcuni casi Galeno stesso ammette di essere stato guidato da Asclepio, e precisamente in sogno, nella risoluzione di problemi professionali:

Guidato una volta da due sogni molto chiari, ho praticato un'incisione dell'arteria che si trova tra l'indice e il pollice della mano destra e ho raccomandato di lasciar colare il sangue fino a che il flusso si fermasse da solo, secondo le raccomandazioni del sogno. E nello stesso modo ho salvato molta altra gente servendomi di un sogno per guarirli<sup>170</sup>.

Ai fini della presente ricerca questo è particolarmente importante perché conferma che la varietà di tecniche oniromantiche – utilizzate dai sapienti presocratici e dai pitagorici per l'acquisizione della conoscenza, anche medica, dalla fonte divina – che generalmente si considerano retaggio dell'epoca arcaica, continuarono ad essere utilizzate dai medici anche durante l'ellenismo e l'epoca romana. L'uso di questa forma di incubazione 'sapienziale'<sup>171</sup> da parte di medici non è mai stato identificato con certezza, anche perché non si conoscono vere e proprie sedi di scuole, e più tardi sette, mediche. Un'eccezione significativa potrebbe essere quella del grande edificio (71 x 36 m ca.) dell'*Insula II* di Velia (**fig. 67**)<sup>172</sup>. Si tratta dell'edificio attribuito, sulla base delle iscrizioni di I secolo d.C.<sup>173</sup>, a un collegio medico che faceva risalire la propria istituzione a Parmenide e aveva

---

sistematizzare la cultura medica del suo tempo a fronte della “perdurante carenza di ogni garanzia istituzionale, di ogni regolamentazione pubblica della professione”. Vedi VEGETTI 1994, pp. 1674-1696.

<sup>167</sup> GORRINI 2005, pp. 145-146; HORSTMANSHOFF 2004; ANDORLINI – MARCONE 2004, pp. 96-98.

<sup>168</sup> OBERHELMAN 1993, pp. 136-144.

<sup>169</sup> BOUDON 1988, pp. 328-331.

<sup>170</sup> GAL., *Commento al De Humoribus* (= Kühn XVI, 222): “καὶ προτραπέντες ποτὲ ὑπὸ δυοῖν ὄνειράτων ἐναργῶς ἡμῖν γενομένων ἐτάμομεν τὴν ἐν τῷ μεταξύ λιχανοῦ τε καὶ μεγάλου δακτύλου τῆς δεξιᾶς χειρὸς ἄρτηρίαν, καὶ ἐκελεύσαμεν ῥεῖν ἄχρις ἂν αὐτομάτως παύσῃται τὸ αἷμα, κελεύσαντος οὕτω τοῦ ὄνειρατος· ἔσωσα δὲ καὶ ἄλλους πολλοὺς ἐξ ὄνειρατος ἐπὶ τὴν ἴασιν ἔλθῶν”.

<sup>171</sup> Cioè volta all'acquisizione della conoscenza della terapia da applicare su terzi; vedi CANETTI c.d.s.

<sup>172</sup> § pp. 19-20.

<sup>173</sup> VECCHIO 2006, p. 388.

la sua divinità tutelare in Apollo *Oulios*, epiclesi che caratterizzava il dio nella sua funzione terapeutica<sup>174</sup>. L'edificio si compone di un ingresso porticato che introduce in un grande spazio aperto, probabilmente dotato sui tre lati di un colonnato e di diversi ambienti; lungo i tre lati si sviluppa un criptoportico era coperto con volte a botte, illuminato da finestre "a gola di lupo" sui lati interni, e sugli stessi lati dotato di nicchie<sup>175</sup>. Nelle iscrizioni onorarie, dedicate a diversi rappresentanti di questo collegio, ricorrono i termini *ιατρὸς, φώλαρχος* (signore della tana)<sup>176</sup>, ed una dedica ad Apollo *ιατρόμαντις*<sup>177</sup>. La funzionalità di questo edificio ha sempre sollevato molti problemi ed è stata sempre dibattuta<sup>178</sup>, ma alla luce dei dati fin qui considerati si ritiene di poter accettare la ricostruzione proposta da Yulia Ustinova: membri di questa associazione – forse un vero e proprio *thiasos* – avrebbero potuto usare il criptoportico anche per ricevere i sogni utili all'esercizio della loro pratica medica<sup>179</sup>. Dalle testimonianze riguardanti Galeno, Tessalo e gli Ouliadi di Velia, sembra emergere un quadro in cui ancora in epoca imperiale, e fino alle soglie della tarda antichità, non c'era alcuna situazione conflittuale tra il culto di Asclepio e la pratica medica professionale, e non solo. In effetti sembra che tecniche oniromantiche a scopo sapienziale continuarono ad essere usate dai medici per tutta l'antichità, e addirittura che esse non fossero un'eccezione, se Galeno rimproverava agli empirici di non coltivare l'arte medica e di affidarsi solo ai sogni<sup>180</sup>.

---

<sup>174</sup> SUID., s.v. Οὐλιος.

<sup>175</sup> FABBRI-TROTTA 1989, p. 59.

<sup>176</sup> USTINOVA 2009, p. 191.

<sup>177</sup> VECCHIO 2003, pp. 75-76.

<sup>178</sup> La presenza tra i reperti di una statuetta di Asclepio in passato ha anche indotto l'ipotesi, errata, che si trattasse di un *Asklepieion*; vedi FABBRI-TROTTA 1989, pp. 119-120.

<sup>179</sup> USTINOVA 2004, p. 42.

<sup>180</sup> GAL., *De theriaca ad Pisonem* (= K. XIV, 220); ID., *De methodo medendi* (= K. X, 164). Vedi BOUDON 1988, p. 328.

## II. 4. Malattia e terapia come strumento di costruzione identitaria

Già in età arcaica lo stato di salute del corpo si misurava dall'equilibrio delle sue diverse componenti, e per opera dei sapienti presocratici e della sintesi delle funzioni di medico e uomo politico che molti di essi incarnarono, molto presto l'equilibrio degli umori che determinava la salute del corpo di un individuo, divenne metafora politica, estendendosi al corpo civico<sup>181</sup>. È significativo che la prima testimonianza esplicita in tal senso sia attribuita al medico Alcmeone di Crotona – città pitagorica per eccellenza – già nel V secolo a.C.:

[Alcmeone] dice che l'equilibrio dei poteri – umido e secco, caldo e freddo, amaro e dolce, e il resto – preserva la salute, e che ognuno di essi, quando prenda il controllo sopra gli altri, è la causa della malattia<sup>182</sup>.

Nel frammento in questione sono chiaramente contrapposte la salute che deriva dalla *ισονομίαν*, e la malattia che deriva dalla *μοναρχίαν*, inquadrata nella teoria degli umori che ebbe particolarmente successo presso la scuola medica magno-greca e che, nonostante le resistenze da parte degli autori di *Antica Medicina*, fu integrata ben presto nel pensiero ippocratico e scientifico in generale<sup>183</sup>. Ma anche la principale massima ippocratica – “Bisogna avere due scopi nelle malattie: essere utile o almeno non nuocere”<sup>184</sup> – ebbe un'influenza importante nel pensiero politico classico, nel quale l'uomo politico sarà esplicitamente equiparato al medico “che reca alla sua città più benefici possibili, o almeno non le causa volontariamente dei danni”<sup>185</sup>. La metafora dello statista come medico ebbe tanta fortuna che ancora nei primi secoli dell'Impero Plutarco, scrivendo della vita di Licurgo, la usava per descrivere il principio che guidava il legislatore nella composizione della sua costituzione:

Egli era convinto che un parziale cambiamento delle leggi non sarebbe stato di nessuna utilità, ma che avrebbe dovuto procedere come farebbe un medico con un paziente debilitato e pieno di ogni sorta di malanni; egli deve ridurre e alterare il

---

<sup>181</sup> Già nella poesia di Simonide si trova l'equiparazione tra *eunomia* e salute fisica: SIMON., *PMG* 604-99; 542/37, vv. 34-36. Vedi ARRIGONI 2011, pp. 16-17.

<sup>182</sup> ALCMAEON, fr. 24 B D.-K. (= AËT., V, 30, 1): “ἔφη τῆς μὲν ὑγιείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων ὑγροῦ ξηροῦ θερμοῦ πικροῦ γλυκέως καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου παρασκευαστικὴν”.

<sup>183</sup> VEGETTI 1998, pp. 355.

<sup>184</sup> HP., *Epid.*, I, 2, 5.

<sup>185</sup> THUC., 6, 14.



temperamento esistente attraverso l'uso di medicinali e purghe, e introdurre un nuovo e diverso regime<sup>186</sup>.

La potenza di questa associazione metaforica, che attraversa tutta la storia del pensiero greco antico, naturalmente confluì anche nel culto del medico divino e tutore di tutta la categoria, Asclepio, ed è percepibile nella dimensione 'pubblica' di tutti i culti terapeutici durante l'età ellenistica e romana. Se generalmente i santuari di Asclepio si trovavano in posizione extraurbana, per ovvi motivi di gestione del flusso di pellegrini e di accoglienza dei malati, si è notato che nel caso di Atene la sua posizione in così stretta associazione al teatro di Dioniso, nonché l'integrazione nelle feste più importanti della città, conferì un valore politico inequivocabile al culto, che divenne 'a symbolic place of healing for the polis'<sup>187</sup>. Contrariamente al luogo comune per cui il culto di Asclepio ebbe una prominente dimensione individuale e incentrata sulla terapia, ci sono due osservazioni da fare: in primo luogo, come si è visto, attribuire ad una sfera 'individuale', nel senso moderno del termine, i concetti stessi di salute e malattia, è anacronistico; in secondo luogo, se pure è vero che il successo del culto di Asclepio determina una declinazione di tutti i culti oniromantici in senso terapeutico, essa non divenne mai esclusiva. Il legame arcaico tra epifania onirica, conoscenza oracolare di tutte le dimensioni temporali, salvezza (fisica e spirituale) e identità comunitaria non venne mai meno, fu solo riformulato secondo le nuove esigenze sociali e culturali. Proprio il caso di Atene offre un importante spunto di riflessione sulla relazione tra culti epifanici e salute intesa nello specifico come salute del corpo civico, o tra diversi corpi civici. Il culto di Asclepio fu importato da Epidauro all'indomani della *Pace di Nicia*, nello stesso tempo in cui venne importato il culto di Anfiarao dalla Beozia e stabilito ad Oropos, ormai con chiari tratti terapeutici (in parte modellati su quelli del più famoso dio della medicina); per gli Ateniesi, che fino a poco tempo prima erano stati in guerra sia con le città del Peloponneso che con quelle della Beozia, i due culti ebbero innegabilmente una funzione di ristabilimento della salute nel senso di *eunomia* del corpo civico<sup>188</sup>.

---

<sup>186</sup> PLU., *Lyc.*, V, 2: "ἐπανεληθὼν οὖν πρὸς οὗτω διακειμένους εὐθὺς ἐπεχείρει τὰ παρόντα κινεῖν καὶ μεθιστάναι τὴν πολιτείαν, ὡς τῶν κατὰ μέρος νόμων οὐδὲν ἔργον οὐδὲ ὄφελος, εἰ μὴ τις ὥσπερ σῶματι πονηρῷ καὶ γέμοντι παντοδαπῶν νοσήματων τὴν ὑπάρχουσαν ἐκτίξας καὶ μεταβαλὼν κρᾶσιν ὑπὸ φαρμάκων καὶ καθαρμῶν ἐτέρας ἄρξεται καινῆς διαίτης".

<sup>187</sup> MITCHELL-BOYASK 2008, p. 117.

<sup>188</sup> POLIGNAC 2011. Questo è quanto mai evidente nella localizzazione ad Oropos, territorio liminale e continuamente conteso tra Attica e Beozia, del santuario 'di frontiera' di Anfiarao.

Una delle testimonianze più importanti del primo ellenismo a questo riguardo è il famoso *Peana di Isillo* da Epidauro, risalente al III secolo a.C., quando fu iscritto su una stele. In primo luogo il documento testimonia che, almeno a quest'epoca, il rituale riformato includeva preghiere per la salute, *eunomia*, pace e prosperità della comunità, e dall'altro che Asclepio era intervenuto in favore degli Spartani e li aveva salvati nel corso di un conflitto<sup>189</sup>.

Isillo, figlio di Socrate, epidaurio, ha dedicato ad Apollo Maleata e ad Asclepio. Se il *demos* educa bene gli uomini all'aristocrazia, diventa più forte: si eleva, infatti, grazie alla virile virtù; se invece chi è stato educato sceglie la via sbagliata, ricadendo nello stato primitivo, il *demos* si rende più sicuro nel castigarlo..<sup>190</sup>.

Il fatto che nell'apertura dell'inno il nobile epidaurio parli della necessità dell'educazione della gioventù della *polis* in accordo con le regole aristocratiche dell'efebia, poco prima di invocare Apollo e Asclepio e la protezione di quest'ultimo sulla salute (ὕγιειαν, l. 22) e sulla prosperità (εὐνομίαν, l. 24) della comunità appare significativo, e indicativo del ruolo 'poliade' che il culto aveva, almeno a quest'epoca. La politica e il rito sono indissociabili nell'analisi di questo documento, che stabilisce un nuovo percorso rituale e, nella forma tipica del *peana*, costituisce un'invocazione a beneficio della città di Epidauro, e più in particolare dei suoi ideali aristocratici<sup>191</sup>. Ma ci si può spingere oltre nell'analisi, perché sulla stessa stele che riportava il *peana* introduttivo, e tematicamente prosecuzione di esso, sempre Isillo fece inscrivere un significativo miracolo del dio:

Della tua potenza, o Asclepio, tu desti anche la prova seguente, proprio nei tempi in cui Filippo conduceva un esercito contro Sparta, volendo distruggere la dignità regia. Ad essi [gli Spartani] Asclepio giunse come **soccorritore** da Epidauro, onorando la stirpe di Eracle che Zeus così risparmiò. Giunse allorché il fanciullo ammalato era venuto da Bosforo; tu lo incontrasti, o Asclepio, splendente nelle tue armi d'oro, mentre quello se ne stava andando. Il fanciullo, **quando ti vide**, ti pregava con supplice discorso, tendendo la mano: "Io sono privo dei tuoi doni, o Asclepio soccorritore: orsù, abbi pietà di me!". Allora tu mi dicesti queste parole **in chiara visione**: "Coraggio, perché io giungerò da te a tempo debito – ma tu aspetta qui –, dopo aver salvato i Lacedemoni da tremenda rovina, poiché essi rispettano con giustizia i responsi di Febo che Licurgo diede come leggi alla città, dopo aver consultato l'oracolo". Così egli si avviava verso Sparta. Ma il mio pensiero mi spinse a recarmi dai Lacedemoni ad **annunziare l'evento divino**, ogni cosa in precisa

---

<sup>189</sup> MELFI 2007a, pp. 51-54.

<sup>190</sup> IG IV<sup>2</sup>, 128, I, ll. 1-6: "Ἴσουλλος Σωκράτειος Ἐπιδαυρίου ἀνέθεκε / Ἀπόλλωνι Μαλεάται καὶ Ἀσκληπιῶι. / Δᾶμος εἰς ἀριστοκρατίαν ἄνδρας αἰ προάγοι καλῶς, / αὐτὸς ἰσχυρότερος· ὀρθοῦται γὰρ ἐξ ἀνδραγαθίας. / Αἱ δὲ τις καλῶς προαχθεὶς θιγγάνοι πονήριας / πάλιν ἐπαγκρούων, κολάζων δᾶμος ἀσφαλέςτερος".

<sup>191</sup> SINEUX 1999, pp. 155-158.

successione. Essi ascoltarono quando io esposi il **messaggio di salvezza**, o Asclepio, e tu li salvasti. Essi emanarono il bando che tutti ti accogliessero con gli onori dovuti ad un ospite, proclamandoti **salvatore** della vasta Lacedemone<sup>192</sup>.

Appare chiaro che se il peana ha la struttura dell'invocazione rituale, il racconto che segue ha le caratteristiche del dono votivo e ricalca la struttura degli *iamata* di Epidauro, solo che qui Asclepio appare quasi in funzione di 'patrono' più che strettamente terapeutica. Una prima cosa interessante da notare è che le qualità terapeutiche e oracolari del dio vi sono riportate senza alcuna soluzione di continuità, e la modalità di comunicazione tra lui e il ragazzo (si tratta dello stesso Isillo) è quella classica della visione incubatoria, come indicano le espressioni 'ἔσιδὼν σε', 'μοι τάδ' ἔλεξας ἐναργῆ'. A Isillo, che si reca da Asclepio per ricevere una cura, viene invece rivelato l'aiuto che il dio sta per prestare agli Spartani in guerra contro i Macedoni; a questo punto egli si reca immediatamente ad annunciare il 'messaggio di salvezza' (σώτειραν φήμαν). Ci si trova di fronte qui ad una delle prime esplicite menzioni di Asclepio in quanto *Soter*, titolo con il quale inizia in effetti ad essere venerato in maniera diffusa proprio dal III secolo. È difficile stabilire quanto la sua specifica personalità culturale determinasse questa ricezione del culto nel primo ellenismo, ma l'impressione è che fosse più in generale il carattere oniromantico e terapeutico del rituale ad avere un significato politico per le comunità: anche Anfiarao venne consultato per dirimere conflitti territoriali, episodio testimoniato almeno una volta alla fine del IV secolo a.C.<sup>193</sup>, conformemente alla natura di divinità 'di frontiera' che assunse ad Oropos, confermata anche dal fatto che nel II secolo, nell'ambito della riorganizzazione dell'istituto dell'efebia ad Atene, il santuario divenne una delle sedi di frontiera in cui gli efebi prestavano servizio<sup>194</sup>. D'altronde si farebbe fatica a comprendere come il culto del dio della medicina a partire dal V secolo riuscisse a diffondersi in tutto il Mediterraneo, e ad influenzare anche gli altri culti terapeutici che

<sup>192</sup> IG IV<sup>2</sup> 128, I, ll. 57-77 (traduzione M. Girone): "Καὶ τόδε σῆς ἀρετῆς, Ἀσκληπιέ, [τ]οῦργον ἔδειξας / ἐγ κείνοισι χρόνοις ὅκα δὴ στρατὸν ἦγε Φίλ[ι]ππος / εἰς Σπάρτην, ἐθέλων ἀνελεῖν βασιλῆϊδα τιμῆν. / Τοῖς δ' Ἀσκληπιὸς ἦλθε **βοαθός** ἐξ Ἐπιδαύρου / τιμῶν Ἡρακλέος γενεάν· ἅς φεΐδετο ἄρα Ζεὺς. / Τουτάκι δ' ἦλθε, ὅχ' ὁ παῖς ἐκ Βουσπόρου ἦλθεν κάμνων, / τῶι τὺ γ' ἀποστείχοντι συνάντησας σὺν ὄπλοισιν / λαμπόμενος χρυσεῖσι, Ἀσκλαπιέ· παῖς δ' **ἔσιδὼν σε** / λίσσετο χεῖρ' ὀρέγων ἰκέτηι μύθωι σε προσαντῶν· / Ἄμμορός εἰμι τεῶν δῶρων, Ἀσκλαπιέ Παιάν, / ἀλλὰ μ' ἐποικτεῖρον'. Τὺ δέ μοι τάδ' ἔλεξας **ἐναργῆ**· / Ἐάρσει· καιρῶι γάρ σοι ἀφίξομαι, ἀλλὰ μὲν' αὐτεῖ, / τοῖς Λακεδαιμονίοις χαλεπὰς ἀπὸ χῆρας ἐρύξας, / οὔνεκα τοὺς Φοίβου χρησμοὺς σώζοντι δικαίως / οὐδ' ἀμαντευσάμενος παρέταξε πόληϊ Λυκοῦργος'. / Ὡς ὁ μὲν ὠιχέτο ἐπὶ Σπάρτην· ἐμὲ δ' ὤρσε νόημα / **ἀγγεῖλαι** Λακεδαιμονίοις ἐλθόντα **τὸ θεῖον** / πάντα μάλ' ἐξείας· οἱ δ' αὐδήσαντος ἄκουσαν / **σώτειραν φήμαν**, Ἀσκλαπιέ, καί σφε σάωσας. / Οἱ δὲ ἐκάρυξαν πάντας ξενίας σε δέκεσθαι / **σωτήρη** εὐρυχώρου Λακεδαίμονος ἀγκαλέοντες".

<sup>193</sup> SINEUX 2007, pp. 104-106.

<sup>194</sup> IG II<sup>2</sup>, 1006, ll. 27-28.

mantennero una fisionomia più locale (almeno formalmente), se fosse vero che la dimensione preponderante del suo rituale era principalmente individuale, e soprattutto se il dispositivo della *visione* divina non fosse di per sé legata alla definizione identitaria, di individui come di comunità. In quest’ottica va interpretata la fondazione e riorganizzazione delle feste panelleniche in onore di Asclepio, che per esempio ad Epidauro si verificò contemporaneamente alla grande monumentalizzazione di metà IV secolo e che era votata proprio alla promozione panellenica del culto<sup>195</sup>. Che Asclepio assumesse presto, in qualità di garante dell’*eunomia*, la funzione di protettore delle comunità, è ulteriormente dimostrato dal fatto che a Kos, patria di Ippocrate, connessa all’istituzione delle *Asklepieia* panelleniche – alla metà del III secolo a.C.<sup>196</sup> – fu la produzione della monetazione che recava la testa del dio sul dritto e il serpente sacro sul verso, a partire dal secolo successivo<sup>197</sup>. Per quanto si conosca poco la fisionomia del culto a Roma, per la mancanza di dati topografici sull’organizzazione del santuario, è significativo il fatto che a differenza di quanto accadde nella maggior parte del mondo greco, per cui l’introduzione del culto sembra svolgersi – almeno in prima battuta – per iniziativa di privati cittadini, nella capitale del futuro impero la decisione fu presa dal senato<sup>198</sup>.

Sembra in effetti che progressivamente, e parallelamente alla diffusione del culto a partire dalla sua sede originaria di Epidauro, si sviluppasse sempre di più il carattere ‘patronale’ di Asclepio. In generale il culto aveva dato una forma ‘greca’ riconoscibile e condivisibile nel resto del Mediterraneo alla importante relazione tra salute, terapia e identità comunitaria, come si è già visto, implicita alla ritualità oniromantica di cui il culto si servì: bisogna immaginare questi due aspetti – la personalità cultuale di Asclepio, e la ritualità oniromantica in genere – come due poli che si influenzarono a vicenda, e soprattutto che riuscirono dinamicamente ad adattarsi a realtà culturali anche molto diverse, e che grazie al successo dio della medicina si iniziarono progressivamente ad uniformare. In questo senso l’evoluzione del culto rientra pienamente nel più generale fenomeno dell’ellenismo, fino a diventare un vero e proprio ‘vettore’ religioso della nuova cultura mediterranea: è proprio per questo motivo che i nuovi sovrani lo promossero. Mentre i santuari continentali di Epidauro e Atene sembrano attraversare, a

---

<sup>195</sup> MELFI 2007a, p. 33.

<sup>196</sup> *IG XII 4*, 207-245; *IG XII 4*, 288.

<sup>197</sup> PAUL 2013, p. 172.

<sup>198</sup> VAN DER PLOEG 2018, p. 83.

partire dal III secolo a.C., una fase di relativo declino, gli *Asklepieia* dei nuovi regni ellenistici orientali fioriscono. A Pergamo le monumentalizzazioni dei sovrani Eumenidi, nel III e nel II secolo a.C., si accompagnano al rinnovamento delle feste panelleniche, durante le quali si inizia a celebrare *Asklepios Soter* anche in quanto protettore personale della salute del sovrano<sup>199</sup>. A Kos la prima monumentalizzazione del santuario fu commissionata da Tolomeo II Filadelfo, mentre la grande ricostruzione del II secolo a.C. – nel contesto della quale è stato suggerito che il grande tempio A, sulla terrazza più alta del santuario, potesse essere dedicato al culto della nuova dinastia – avvenne sotto l’egida degli Attalidi<sup>200</sup>.

Questa tendenza continuò anche sotto l’Impero Romano, anche se dopo un iniziale ‘raffreddamento’ della devozione dei mecenati nei confronti del dio della medicina. Forse questo cambiamento di atteggiamento è da interpretarsi alla luce del radicato sospetto della cultura latina nei confronti della tradizione medica greca<sup>201</sup>. Si ritiene che il fenomeno debba essere considerato anche all’interno del più ampio contesto dei dibattiti sulla divinazione che si produssero a partire dal IV secolo a.C. La divinazione ‘intuitiva’<sup>202</sup>, e con essa l’investigazione onirico-visionaria delle *res futurae*, sembra essere originariamente estranea alla prassi augurale latina, come ben testimonia il tono derisorio di Cicerone nei confronti di qualsiasi forma di iatromantica<sup>203</sup>. Ma l’atteggiamento ciceroniano è frutto di un razionalismo che non era sempre appartenuto, o quantomeno non sempre nella stessa misura, alla cultura romana. Per la religiosità romana era centrale infatti la nozione di *prodigium*, il segno divino per mezzo del quale gli dèi comunicavano direttamente con gli uomini<sup>204</sup>, e che in quanto tale non è controllabile da essi nel suo prodursi, ricadendo quindi parzialmente nella categoria della divinazione intuitiva. Come in tutte le altre società del Mediterraneo antico, i *prodigia* avevano sempre orientato la vita comunitaria a Roma. A partire dal III secolo a.C., l’intensificarsi delle guerre e dei dibattiti politici interni aveva creato la necessità sempre più pressante di controllare l’esegesi dei segni divini da parte di specialisti: non è un caso che il periodo della storia romana in cui sono registrate con maggior frequenza le consultazioni dei libri sibillini coincida con gli anni della seconda guerra punica, quando

---

<sup>199</sup> MELFI 2016, pp. 94-98; *SEG* 50, 1211.

<sup>200</sup> INTERDONATO 2016, pp. 176-179; EAD. 2013, pp. 51, 128-132.

<sup>201</sup> CATO., *De Agr.*, 126; PLIN., *NH*, XXIX, 5; XXXIV, 108. Un atteggiamento più aperto si nota in Cicerone, che definisce la medicina ‘arte liberale’: CIC., *De off.*, I, 150-151.

<sup>202</sup> Sul concetto di divinazione ‘intuitiva’, vedi BOUCHÉ-LECLERQ 2003, p. 221.

<sup>203</sup> CIC., *De div.*, II, 58, 119 e sgg.

<sup>204</sup> DE SANCTIS 2012, pp. 37 e sgg.

in concomitanza con le vittorie di Annibale sembrano intensificarsi anche gli avvistamenti di *prodigia*<sup>205</sup>. Ma, cosa forse ancora più significativa, questo processo a Roma inizia a partire dalla colonizzazione delle aree di cultura greca in Magna Grecia e Sicilia; è proprio grazie allo stimolo dato dalla cultura greco-ellenistica che prende avvio il processo di razionalizzazione della religione romana, che porterà la divinazione ad avere una forma sempre più ‘ritualizzata’, e un ruolo eminentemente statale e controllato<sup>206</sup>. Questo processo giungerà infine a compimento in età augustea, quando il controllo degli auspici divenne totalmente centralizzato nella persona dell’imperatore, e la divinazione sarà concepita, secondo la formula ciceroniana, come ricerca delle “garanzie della validità delle azioni future”<sup>207</sup>. Proprio Augusto, nel tempio di Esculapio, dedicò una statua al suo medico personale, Antonio Musa, per avergli salvato la vita<sup>208</sup>; Tiberio fu invece il primo imperatore a ricevere una dedica ufficiale nell’*Asklepieion* di Atene<sup>209</sup>. Le nuove dinamiche imperiali iniziarono a manifestarsi con l’evergetismo di C. Stertinius Xenophon, medico personale dell’imperatore Claudio e sacerdote di Asclepio, che ebbe un ruolo decisivo nella monumentalizzazione imperiale del santuario di Kos<sup>210</sup>. Ma una vera e propria rifondazione e un impulso decisivo alla riformulazione del culto nella veste che esso assunse al limite della tarda antichità, si deve ad Adriano. L’imperatore, tra quelli che più viaggiarono attraverso il Mediterraneo nei primi due secoli dell’Impero, e ben noto per il suo filellenismo, fu il promotore di una vera e propria rinascita del culto di Asclepio, secondo i canoni dettati dalla contemporanea cultura neosofistica<sup>211</sup>. L’imperatore visitò Pergamo probabilmente nel 123 d.C.<sup>212</sup> e promosse una grandiosa monumentalizzazione dell’*Asklepieion*, il cui effetto più importante fu la creazione del culto di *Zeus-Asklepios Soter*, esplicitamente legato a quello dell’imperatore divinizzato con l’appellativo di *néos Asklépios* (e del quale una statua colossale in nudità eroica fu sistemata nella nuova biblioteca del santuario)<sup>213</sup>. La monumentalizzazione pergamena promossa di Adriano consistette, al di là della costruzione del nuovo tempio, della biblioteca e del teatro, soprattutto nella preservazione del più antico nucleo culturale, che riconnetteva esplicitamente il santuario alle sue origini

<sup>205</sup> ID., p. 40; RÜPKE 2012, pp. 479 e sgg.; SCHEID 2012, pp. 125-127.

<sup>206</sup> RÜPKE 2012.

<sup>207</sup> CIC., *de harusp. resp. or.*, XVIII: “*rerum bene gerundarum auctoritates*”; SCHEID 2012.

<sup>208</sup> SUET., *Aug.*, 59, 1.

<sup>209</sup> *IG II<sup>2</sup>*, 3181; MELFI 2007a, pp. 371-374.

<sup>210</sup> VAN DER PLOEG 2018, pp. 88-106.

<sup>211</sup> MELFI 2007b, p. 253.

<sup>212</sup> VAN DER PLOEG 2018, p. 115; HOFFMAN 1998, p. 43.

<sup>213</sup> *IvP*, 2, 365; VAN DER PLOEG 2018, p. 118-119; DE LUCA 2009, p. 104.

epidaurie<sup>214</sup>. Anche nel più antico santuario peloponnesiaco il nuovo impulso monumentale della metà del II secolo d.C. fu volto alla definizione del dio come *Soter* universale – associandolo a Zeus e all'imperatore –, proprio sul modello dell'intervento pergameno: in questo periodo furono infatti costruite la biblioteca, le terme romane e un *odeion* all'interno dell'originale ginnasio<sup>215</sup>. L'operazione adrianea di promozione cultuale di Asclepio, se da un lato sfruttava al massimo il potenziale, per la propaganda del culto imperiale, dall'associazione a quello che all'epoca era uno dei culti più popolari dell'Impero, dall'altro si inserì coerentemente nello sviluppo della religiosità dell'epoca, che alle soglie della tarda antichità si muoveva verso l'enoteismo<sup>216</sup>. Proprio per questo motivo, la rinnovata popolarità del culto non si spiegherebbe solo per l'associazione al culto imperiale. Bisogna considerare congiuntamente la 'riqualificazione' teologica di Asclepio con la spettacolarizzazione del rituale sempre più accentuata e con lo sviluppo delle strutture assistenziali per la degenza di malati e pellegrini anche per lunghi periodi. La rinnovata ritualità che ne derivò diede ai malati un nuovo statuto sociale che riqualificò e sovvertì la concezione stessa di malattia; da cifra invalidante a requisito indispensabile per il godimento di un contatto privilegiato con la divinità, come emerge dai discorsi di Elio Aristide<sup>217</sup>.

---

<sup>214</sup> MELFI 2016, pp. 106-107.

<sup>215</sup> EAD. 2010a, pp. 334-335.

<sup>216</sup> HORSTMANSHOFF 2004, p. 335.

<sup>217</sup> PETSALIS-DIOMIDIS 2010, pp. 236-237; EAD. 2005, p. 205.

## II. 5. Verso la tarda antichità

I tre filoni tematici seguiti – la spettacolarizzazione del rituale in relazione all’evoluzione del teatro; la relazione tra medicina come *téchne* e terapia miracolistica; il valore politico della relazione tra malattia, terapia e identità comunitaria – non sono certo gli unici punti di vista dai quali sia analizzabile un tema così vasto quale quello della ritualità oniromantica e delle dinamiche socio-culturali dell’epifania divina. Dal punto di vista della presente ricerca si ritiene però che siano essenziali per cercare di comprendere gli aspetti che più interessano della storia che si sta provando a tracciare.

La complessa relazione tra *téchne* medica e terapia miracolistica per esempio, vista in continuità con le origini della ricerca medica dei presocratici, spiega tanti aspetti di questa relazione che all’osservatore moderno risultano paradossali, ma solo a causa della distanza culturale che ci separa dall’antichità greco-romana, e più in particolare per l’inevitabile imbarazzo che si genera nell’applicare categorie quali ‘religione’, ‘razionalità’, ‘magia’ alla spiegazione di questi fenomeni, senza che esse siano veramente utili a comprenderli. Categorie necessarie per dare un nome a dei fenomeni complessi, ma che sono messe in crisi da un’analisi diacronica che mostra come esse cambino sensibilmente anche solo all’interno del *continuum* temporale che noi moderni definiamo *antichità*. Una prima cosa importante da notare, è che se all’interno delle aree di cultura greca non si percepì mai, da Ippocrate a Galeno, una contraddizione tra le cure miracolose di Asclepio nel sonno e lo sviluppo di un’arte medica, l’osmosi tra cultura greca e romana a partire dal III secolo a.C. introdusse decisamente una discontinuità. E se positivisticamente ci si potrebbe aspettare che questa discontinuità si verifici con il trionfo della medicina ‘scientifica’ a scapito di quella ‘superstiziosa’, l’analisi ravvicinata delle fonti rivela il fenomeno opposto: la cultura romana (come tutte quelle Mediterranee antiche) non aveva particolari pregiudizi verso la ritualità oniromantica, mentre ne aveva molti e radicati nei confronti dei medici professionisti di origine greca<sup>218</sup>. Questo dettaglio è fondamentale per spiegare perché con l’affermazione del cristianesimo questo tipo di ritualità sarà più facilmente rintracciabile, nelle sue nuove vesti, a Oriente piuttosto che ad Occidente.

---

<sup>218</sup> Come denuncia il fatto che lo status del medico si mantenne relativamente basso nella parte occidentale dell’Impero, mentre era più elevato in quella orientale: vedi ANDORLINI – MARCONE 2004, pp. 170-174; ISRAELOWICH 2015.



All'intersezione con questo tema si situa quello del valore politico di detta ritualità: a fronte di uno status sociale del medico che stentò ad affermarsi durante l'Impero, corrisponde infatti il fatto che dal punto di vista dei malati le strutture ricettive più efficaci, e anzi sempre più efficaci, furono quelle provviste dai santuari terapeutici. È all'interno di questi contesti 'epifanici' che la malattia diventa tramite privilegiato per il contatto col divino, arrivando in alcuni casi quasi ad essere considerato un valore piuttosto che una disabilità. Insieme alla mobilità degli imperatori itineranti, con al seguito cortei ed eserciti, a partire dal II secolo d.C.<sup>219</sup>, si ritiene che fosse proprio grazie all'efficacia degli *Asklepieia* e più in generale dei santuari ellenistici in quanto strutture ricettive che favorisse l'emergere del fenomeno del 'sacred travel' nell'Alto Impero<sup>220</sup>. A partire dall'inizio dell'ellenismo d'altronde, gli *Asklepieia* avevano programmaticamente coltivato il fenomeno con l'istituzione di feste panelleniche che richiamavano pellegrini da distanze considerevoli<sup>221</sup>; è su questi fenomeni ed in questo contesto di mobilità che si innesterà il fenomeno dei pellegrinaggi cristiani.

Un'altra necessità più generalizzata a cui questi culti risposero (e quello di Asclepio in particolare), fu quella di protettori e patroni efficaci, benevoli e facilmente identificabili: da questo punto di vista lo sviluppo del culto di Asclepio nei primi secoli dell'Impero presenta più di una somiglianza con l'evoluzione del cristianesimo. Come è stato fatto notare da H. F. J. Horstmanshoff,

Conversion was certainly not restricted to Christians. Also those who maintained a belief in polytheism, could see one god as their special guardian. So they became henotheists instead of polytheists. They differ from real monotheists in that they accept the existence of other gods, in spite of their preference for one god. The chosen god was, in their experience, simply more powerful than other gods<sup>222</sup>.

Il culto di Asclepio si rivelò particolarmente adatto ad incontrare questa tendenza perché il suo carattere di dio epifanico e salvatore esprimeva in maniera potente entrambi i valori della nozione greca di *epiphaneia*: non solo 'apparizione', ma anche 'azione' di un dio, e l'azione più potente che si può richiedere a una divinità è proprio l'intervento taumaturgico<sup>223</sup>. Infine, per attivare la presenza benefica del dio, o degli dèi e in generale

---

<sup>219</sup> VAN DER PLOEG 2018.

<sup>220</sup> Vedi al proposito il volume *Excavating Pilgrimage: Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World*, Abingdon 2017, edito da Troels Myrup Kristensen e Wiebke Friese.

<sup>221</sup> NAIDEN 2005.

<sup>222</sup> HORSTMANSHOFF 2004, p. 335.

<sup>223</sup> VERSNEL 1987.

delle potenze invisibili, fu il dispositivo della *messa in scena* teatrale che si andò raffinando sempre di più e declinando in una varietà di forme assolutamente non scontata né prevedibile. Per esempio, il patrimonio mitologico della grecità, che in età classica era stato magistralmente espresso dal teatro attico, nella sua evoluzione storica e nella sua trasmissione alle aree di cultura latina, fu veicolato da forme d'arte totalmente nuove quali il mimo e la pantomima: fu attraverso queste forme inedite che esso, a partire dal regno di Augusto, fu elaborato in canone e trasmesso alla cultura latina<sup>224</sup>. Queste nuove forme di espressione artistica e visuale, insieme con le altre forme spettacolari elaborate dalla cultura romana – quali il circo e gli spettacoli gladiatorii – ebbero in ultima istanza un ruolo decisivo nella formazione dell'immaginario della emergente mitologia dei cristiani, arrivando ad elaborare il fenomeno del *martirio come spettacolo*<sup>225</sup>.

Al centro di questa complessa rete di significati, nei primi secoli della tarda antichità, si trovò il culto di Asclepio. In ultima analisi il suo successo si spiega per il fatto che le risorse che offriva, pur diversificate, erano tutte orientate all'ottenimento della salvezza attraverso lo strumento della rivelazione divina; aderendo così in pieno alla cifra spirituale di questa epoca, rappresentata dal vasto territorio della divinazione<sup>226</sup>. È proprio su questo campo che il culto del dio *Soter* sarà affrontato da una spiritualità, quella cristiana, che dal II secolo cominciò ad emergere in forme competitive<sup>227</sup>.

---

<sup>224</sup> HALL 2013, pp. 451-457; LIB., *Or.*, 64, 112.

<sup>225</sup> BOWERSOCK 1995, pp. 48-56; POTTER 1993.

<sup>226</sup> SFAMENI GASPARRO 2009, p. 306.

<sup>227</sup> CANETTI 2012a, p. 80.

## CAPITOLO III

### *Sogno, terapia e identità nelle civitates cristiane tra Antichità e Medioevo*

#### III. 1. I cristiani e il sogno

È possibile seguire lo sviluppo della ritualità oniromantica – e dell’immaginario ad essa connessa – presso le comunità cristiane tardoantiche, seguendo le linee tematiche della spettacolarizzazione dei rituali in connessione allo sviluppo delle arti *performative*, della relazione tra terapia miracolistica e *techné* medica, e del valore identitario dei gesti rituali connessi ai sogni? La ricerca contemporanea sulla questione delle relazioni tra incubazione pagana e cristiana, salvo alcune eccezioni<sup>1</sup>, tende ad appiattirsi su approcci comparativi abbastanza statici dei fenomeni in questione, e quindi a riproporre luoghi comuni della ricerca pregressa. Ad esempio viene generalmente negata una significativa forma di continuità tra i due fenomeni<sup>2</sup>, basandosi sull’evidenza che i primi culti di santi cristiani che appaiono fare un ricorso alla ritualità incubatoria in maniera più esplicita e organizzata, sarebbero rintracciabili nei santuari orientali non prima della fine del V secolo. Lo iato cronologico tra l’inizio del culto dei martiri e dei santi, praticato già in pieno III secolo ma istituzionalizzato solo nel successivo, e queste manifestazioni, viene quindi interpretato come sintomo di discontinuità. Inoltre, la localizzazione di questi culti ‘incubatori’ viene interpretata come una sopravvivenza della loro ritualità esclusivamente nella parte orientale o comunque di lingua greca dell’Impero<sup>3</sup>; si tralascia però che le

---

<sup>1</sup> CANETTI c.d.s. Su un più raffinato approccio ermeneutico alla questione su cosa sia utile intendere, all’interno della categoria di ‘incubazione cristiana’, si vedano altri contributi dello stesso autore, in particolare CANETTI 2010a e 2010b, ID. 2012a, 2012b. Sulle radici ‘interne’ del fenomeno cristiano, WIŚNIEWSKI 2013.

<sup>2</sup> Così RENBERG 2017a, pp. 806-807; EHRENHEIM 2016, pp. 67 e sgg.; GRAF 2014, pp. 123-137. Gli autori, pur analizzando nuove fonti, comparano le fonti tardoantiche e altomedievali con la ricca documentazione relativa alla Grecia classica (e al culto di Asclepio in particolare) assumendo che l’incubazione pagana abbia continuato a ripetersi secondo la canonizzazione riportata dagli *iamata* di Epidauro, di IV secolo a.C. Per questo motivo le loro conclusioni non si discostano da quelle di DELEHAYE 1927, pp. 145-146, che negava qualsiasi forma di continuità.

<sup>3</sup> RENBERG 2017a, pp. 792-805, che a sua volta ripropone la conclusione di BROWN 1982, pp. 166-195.

raccolte di miracoli<sup>4</sup> sono espressione di culti che rivelano un grado di formalizzazione già abbastanza avanzato, e che quindi se pure sono utili a investigare quali forme avesse la ritualità incubatoria nei secoli tra il VI e l'VIII, danno meno informazioni su come la ritualità fosse evoluta nei secoli precedenti. Ritornando alla domanda iniziale, si ritiene di poter rispondere affermativamente: si possono individuare quantomeno alcune delle tappe dell'evoluzione e della differenziazione di una ritualità onirantica specificamente cristiana, a patto che esse siano analizzate alla luce della dialettica tra cultura giudaica ed ellenistico-romana, cercando per quanto possibile non solo di individuarne gli elementi caratteristici, ma soprattutto le dinamiche delle loro relazioni nella formazione delle culture cristiane tardoantiche. Considerando il rituale nella sua plasticità e capacità adattiva, si metterà in evidenza come alcune delle prime importanti testimonianze su visioni ed estasi oniriche tra i primi cristiani vengano proprio da alcune comunità occidentali. Con la diffusione del culto dei martiri e delle loro reliquie, analizzando alcuni casi studio tra IV e V secolo, si vedrà infine che anche in Occidente la capacità di contatto visionario con i santi fu uno degli elementi centrali del loro culto, i cui impresari (i vescovi) e fruitori (le comunità) elaborarono un linguaggio di gesti devozionali originale, che comunque tradiva una forte continuità con i moduli cognitivi della antica ritualità incubatoria.

\*\*\*

In quanto professione di fede, molto tempo prima di assurgere allo stato di *religio*, il cristianesimo ha origine in una visione: quella della resurrezione di Gesù tre giorni dopo la sua crocifissione<sup>5</sup>. È questo l'evento 'detonatore' della fede dei discepoli, e segna l'inizio del movimento evangelico che trasformerà in religione quello che inizialmente era nient'altro che un movimento riformatore del giudaismo, e la diffonderà prima in Giudea e poi nel resto del Mediterraneo ellenistico-romano<sup>6</sup>. Negli Atti degli Apostoli molteplici visioni introducono successive rivelazioni, funzionali all'opera di evangelizzazione<sup>7</sup>, e l'intera *Apocalisse* di Giovanni è il resoconto di un'unica visione<sup>8</sup>. Le prime sette cristiane sono saldamente ancorate al contesto culturale giudaico

---

<sup>4</sup> Ci si riferisce a Tecla a Seleucia d'Isauria (da fine V secolo), Cosma e Damiano a Costantinopoli e Demetrio a Salonicco (dal VI secolo) e a Giovanni a Menouthis, vicino Alessandria (VII secolo).

<sup>5</sup> MT, 28, 2-10; MC, 16, 3-9; LC, 24, 2-5; GV, 20, 11-17.

<sup>6</sup> BOVON 2013a, pp. 4-6; WILCOX 1982, pp. 185-186.

<sup>7</sup> *Act.*, 5, 19-21; 8, 26-39; 9, 1-19; 10, 1-23; 30-33; 11, 1-15; 12, 1-11; 16, 6-12; 18, 9-11; 22, 6-11; 22, 17-21; 23, 11; 26, 12-18; 27, 21-26.

<sup>8</sup> HANSON 1980, pp. 1422-1423.

dell'epoca, e condividevano con esso un duplice atteggiamento nei confronti dei 'segni' divini, ricercati ma allo stesso tempo ambigui e perciò sottoposti allo scrutinio delle autorità religiose<sup>9</sup>. Una di queste sette, la cosiddetta 'ala ellenistica', perseguitata a Gerusalemme si rifugia ad Antiochia; essa è la prima (inizialmente in polemica con le altre) a convertire anche i pagani al nuovo credo, e non a caso è in essa che il messaggio cristologico inizia a farsi più 'ecumenico' anche nei codici culturali che lo veicolano – nel caso che qui interessa, i 'segni divini' rappresentati dalle *visioni* rivestono un ruolo più importante che nelle sette più marcatamente 'giudaiche'. Infatti a questa setta appartengono il protomartire Stefano, che immediatamente prima del martirio ha una visione cristologica<sup>10</sup>, e soprattutto Paolo di Tarso, ebreo della diaspora e inizialmente persecutore dei cristiani, convertito dalla famosa visione sulla via di Damasco<sup>11</sup>. Paolo è anche il primo degli apostoli a viaggiare intensivamente nel Mediterraneo, arrivando (forse) fino a Roma, e a fondare nuove comunità cristiane: partecipe delle tre culture – giudaica, ellenistica e romana – l'apostolo di Tarso promosse il modello di comunità cristiana che diventerà il più diffuso e conosciuto. Il modello paolino opera una prima significativa mediazione tra l'originario carattere localistico (e settario) del cristianesimo e la sua aspirazione ecumenica, che quindi doveva necessariamente essere in grado di confrontarsi con i codici culturali ellenistico-romani. Dalla corrispondenza epistolare che intrattiene con le comunità da lui fondate, si può osservare che, conformemente alla più vasta cultura ellenistica – sua e delle nuove comunità cristiane – sogni e visioni hanno uno statuto importante nella trasmissione del messaggio cristologico e nell'affermazione dell'autenticità della propria vocazione<sup>12</sup>. Cosa ancora più importante, è in questo contesto, ora mediterraneo, che Paolo attribuisce alle comunità cristiane i poteri che Gesù aveva trasmesso ai propri seguaci: guarigione, miracoli, profezia, discernimento degli spiriti e glossolalia<sup>13</sup>. Rivolgendosi alla comunità di Corinto, descrive così la sua conversione:

È necessario vantarsi? Non è certo vantaggioso, eppure verrò alle visioni e alle rivelazioni del Signore. So di un uomo in Cristo che quattordici anni fa – nel corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito fino al terzo cielo. E so che

---

<sup>9</sup> BOVON 2013b, pp. 80-86: in particolare l'autore nota il significativo dettaglio dell'assenza del termine σημείον (segno) per indicare i miracoli di Gesù nei vangeli sinottici.

<sup>10</sup> *Act.*, 7, 55.

<sup>11</sup> *Act.*, 9, 3-19.

<sup>12</sup> BOVON 2013b, p. 89.

<sup>13</sup> 1 COR., 12, 9-10. Vedi su questo punto KOLENKOW 1980, pp. 1495-1496.

quest'uomo – col corpo o senza il corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole ineffabili che non è permesso a nessuno pronunciare<sup>14</sup>.

Nella prima letteratura neotestamentaria le visioni hanno quindi un carattere eminentemente *rivelatorio*, e questo ruolo si ritrova anche nel più antico documento prodotto nel seno di una delle prime comunità cristiane tra il I e il II secolo d.C.: il *Pastore di Erma*<sup>15</sup>. Il documento raccoglie una serie di visioni epifaniche, ricevute dal protagonista – Erma, un ex-schiavo facente parte della comunità cristiana di Roma e probabilmente vicino ai suoi vertici – per guidarlo alla corretta vita cristiana attraverso una serie di rivelazioni, che culminano nell'immagine di una torre in costruzione, allegoria della Chiesa<sup>16</sup>. Nelle visioni di Erma si avvicendano la sua ex-padrone, una donna anziana e un giovane (gli ultimi due rappresentanti la Chiesa e l'angelo del pentimento), che lo guidano nell'affrontare uno dei problemi centrali per le prime comunità cristiane: quello della remissione dei peccati. Questo fu uno dei primi problemi morali delle comunità, perché l'unicità dell'evento battesimale – che cancellava il peccato originale ma non quelli successivi – poneva il problema del destino dell'anima dei cristiani dopo la morte, e la sequenza di rivelazioni epifaniche mostrano ad Erma la soluzione: Dio garantisce una seconda e ultima opportunità di redenzione ai battezzati<sup>17</sup>. Senza entrare nel dettaglio delle visioni, è importante qui notare che da un lato il *Pastore di Erma* nella sua natura di diario onirico è formalmente analogo ai *Discorsi Sacri* di Elio Aristide (che precede di pochi anni)<sup>18</sup>, inoltre alcuni dettagli lessicali ne rivelano un immaginario ancora fortemente politeistico<sup>19</sup>, ma dall'altro lato mostra importanti punti di contatto con la letteratura apocalittica ed è scritto per la recitazione in pubblico<sup>20</sup>. È proprio in considerazione del contesto performativo che è opportuno soffermarsi sulle espressioni che introducono le varie visioni:

---

<sup>14</sup> 2 COR., 12, 1-4: “Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὄπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου. οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. Καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.”

<sup>15</sup> Propone la datazione più alta COX MILLER 1994, p. 131; mentre quella più bassa, entro il quarto del II secolo, è proposta da RÜPKE 2014, p. 53.

<sup>16</sup> *Pastore di Erma*, Ὅρασις III, 2, 3 e sgg.

<sup>17</sup> RÜPKE 2014, p. 55.

<sup>18</sup> COX MILLER 1994, p. 132.

<sup>19</sup> RÜPKE 2014, p. 71: in particolare Erma si rivolge alla sua ex-padrone come ad una dea (I, 1, 7), e prima che l'anziana signora gli riveli la propria identità, la identifica con la Sibilla (II, 4, 1).

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 67.

Dopo qualche tempo, mentre passeggiavo per i campi e **consideravo quanto grandi, eccezionali e potenti sono le creazioni di Dio, mi addormentai sulla via.** E uno spirito mi prese e mi trasportò attraverso delle strade deserte e non percorribili dall'uomo; infatti questo posto era scosceso e attraversato da corsi d'acqua. Attraversato il fiume e arrivato in un posto pianeggiante, **mi inginocchiai e iniziai a pregare il Signore e a confessare i miei peccati.** Mentre pregavo **si aprì il cielo, e vedo la donna.**<sup>21</sup>

Dopo quindici giorni, **avendo digiunato e chiesto al Signore molte cose,** mi fu rivelato il senso dello scritto<sup>22</sup>.

Quello che ho visto, fratelli, è questo. **Avendo digiunato molti giorni e chiesto al Signore di mostrarmi la rivelazione** che mi aveva promesso attraverso l'anziana signora, **quella stessa notte mi apparve** la vecchia signora e mi disse.<sup>23</sup>

**Vedo** l'anziana signora **in una visione di notte** e mi dice, 'ogni richiesta richiede a sua volta umiltà; **quindi digiuna, e ti sarà dato dal Signore quello che chiedi**'. Quindi digiunai un giorno, e **quella stessa notte mi apparve** un giovane uomo e mi disse.<sup>24</sup>

**Dopo aver pregato** in casa mia e mentre sedevo sul letto, **venne un uomo** dall'aspetto eminente, vestito da pastore.<sup>25</sup>

Le visioni, anche quando non sono espressamente richieste, sono sempre introdotte da gesti devozionali/rituali. Essi sono essenzialmente la preghiera, citata esplicitamente (προσεύχεσθαι; προσευχομένου) o in forma perifrastica (δοξάζοντος τὰς κτίσεις τοῦ θεοῦ, ὡς μεγάλοι καὶ ἐκπρεπεῖς καὶ δυναταὶ εἰσιν; πολλὰ ἐρωτήσαντος τὸν κύριον ἀπεκαλύφθη), e il digiuno, che in una delle visioni viene esplicitamente indicato come mezzo per sollecitare una rivelazione (νήστευσον οὖν, καὶ λήμψη ὁ αἰτεῖς παρὰ τοῦ κυρίου). Questo straordinario documento è il primo ad offrire un vivido esempio dell'attitudine verso le epifanie divine di una delle più antiche comunità cristiane, e per questo motivo si situa agli esordi dello sviluppo di una vera e propria antropologia cristiana della visione, che a partire da questo momento si andò formando e al contempo

---

<sup>21</sup> *Pastore di Erma*, Ὅρασις I, 1, 3-4: “μετὰ χρόνον τινὰ πορευομένου μου εἰς κόμας καὶ δοξάζοντος τὰς κτίσεις τοῦ θεοῦ, ὡς μεγάλοι καὶ ἐκπρεπεῖς καὶ δυναταὶ εἰσιν, περιπατῶν ἀφύπνωσα. Καὶ πνεῦμά με ἔλαβεν καὶ ἀπήνεγκέν με δ' ἀνοδίας τινός, δι' ἧς ἄνθρωπος οὐκ ἐδύνατο ὀδεῦσαι· ἦν δὲ ὁ τόπος κρημνώδης καὶ ἀπερρηγῶς ἀπὸ τῶν ὑδάτων. Διαβάς οὖν τὸν ποταμὸν ἐκεῖνον ἦλθον εἰς τὰ ὀμαλά, καὶ τιθῶ τὰ γόνατα καὶ ἠρξάμην προσεύχεσθαι τῷ κυρίῳ καὶ ἐξομολογεῖσθαι μου τὰς ἁμαρτίας. Προσευχομένου δὲ μου ἠνοιγή ὁ οὐρανός, καὶ βλέπω τὴν γυναῖκα..”

<sup>22</sup> *Pastore di Erma*, Ὅρασις II, 2, 1: “Μετὰ δὲ δέκα καὶ πέντε ἡμέρας νηστεύσαντός μου καὶ πολλὰ ἐρωτήσαντος τὸν κύριον ἀπεκαλύφθη μοι ἡ γνῶσις τῆς γραφῆς”.

<sup>23</sup> *Pastore di Erma*, Ὅρασις III, 1, 1-2: “Ἦν εἶδον, ἀδελφοί, τοιαύτη. Νηστεύσας πολλάκις καὶ δεθηείς τοῦ κυρίου ἴνα μοι φανερώσῃ τὴν ἀποκάλυψιν ἦν μοι ἐπηγγεῖλατο δεῖξαι διὰ τῆς πρεσβυτέρας, αὐτῇ τῇ νυκτὶ μοι ὄπται ἡ πρεσβυτέρα καὶ εἶπέν μοι..”

<sup>24</sup> *Pastore di Erma*, Ὅρασις III, 10, 6-7: “καὶ βλέπω τὴν πρεσβυτέραν ἐν ὀράματι τῆς νυκτὸς λέγουσάν μοι· πᾶσα ἐρώτησις ταπεινοφροσύνης χρήζει· νήστευσον οὖν, καὶ λήμψη ὁ αἰτεῖς παρὰ τοῦ κυρίου. ἐνήστευσα οὖν μίαν ἡμέραν, καὶ αὐτῇ τῇ νυκτὶ μοι ὄφθη νεανίσκος καὶ λέγει μοι..”

<sup>25</sup> *Pastore di Erma*, Ὅρασις V, 1: “Προσευζαμένου μου ἐν τῷ οἴκῳ καὶ καθίσαντος εἰς τὴν κλίνην εἰσήλθην ἀνὴρ τις ἔνδοξος τῇ ὄψει, σχήματι ποιμενικῷ..”

differenziando dai codici culturali della *koinè* ellenistico-romana e della tradizione giudaica<sup>26</sup>. Da un lato i gesti rituali della preghiera e del digiuno che sollecitano le visioni sono condivisi con quelli, in quest'epoca ormai consolidati da secoli, che caratterizzano le consultazioni oniromantiche dei politeismi mediterranei<sup>27</sup>. Ma d'altro canto non si può apprezzare pienamente l'originalità degli stessi rituali e la loro relazione con l'ebraismo se non si considera l'assenza, o piuttosto la 'riformulazione', del sacrificio cruento, ora sostituito precisamente dalla preghiera e dal digiuno. Se infatti una riflessione che contestava l'utilità del sacrificio cruento sarebbe stata sviluppata anche dalla filosofia neoplatonica, e per i cristiani – dopo l'unico vero sacrificio del Cristo – esso non aveva più fondamento teologico, l'evento più importante a orientare la *prassi rituale* di questi ultimi fu la distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C., che privò gli ebrei del loro spazio pubblico di culto e li indusse a 'interiorizzare' il sacrificio cruento, trasformandolo in preghiera<sup>28</sup>.

Più in generale, il campo delle visioni e della connessa ritualità oniromantica è una utilissima cartina di tornasole attraverso la quale leggere la formazione di una cultura specificamente cristiana per due motivi. Quella dei cristiani dei primi secoli, come di tutti i loro contemporanei politeisti, era una '*spectators' culture*'<sup>29</sup> nella quale ogni spettacolo aveva connotazioni fortemente rituali e ogni rituale era fortemente spettacolarizzato<sup>30</sup>. In questo contesto, tutti i culti *immaginifici* quali erano quelli oniromantici, alle soglie della tarda antichità avevano attribuito alle visioni il fondamentale valore di strumento di salvezza attraverso la rivelazione divina; una delle spie più indicative di questo fenomeno è la ricorrenza dell'accostamento dell'epiteto σωτήρ ad Asclepio<sup>31</sup>. Il carattere soteriologico della rivelazione, trasversale alle culture politeistiche e monoteistiche, è connesso, nell'emergere di una cultura specificamente cristiana, all'originale nesso concettuale tra salute e remissione dei peccati: come traspare dalle (precoci) esperienze visionarie di Erma, la rivelazione è funzionale alla salvezza perché offre i mezzi per ottenere la remissione dei peccati<sup>32</sup>. Anche questo nesso ha origine nella tradizione

---

<sup>26</sup> STROUMSA 1999, p. 190.

<sup>27</sup> RENBERG 2017, pp. 625-627.

<sup>28</sup> STROUMSA 2005, pp. 115-116. La conclusione di Stroumsa parrebbe confermata dall'ipotesi di François Bovon che sia proprio questo evento a spingere il cristianesimo verso aspirazioni ecumeniche: vedi BOVON 2013a, p. 13.

<sup>29</sup> CAMERON 1991, pp. 78-79.

<sup>30</sup> RÜPKE 2014, pp. 7-8.

<sup>31</sup> CSEPREGI 2011, p. 260; SFAMENI GASPARRO 2009, p. 306.

<sup>32</sup> COX MILLER 1994, p. 147.



giudaica<sup>33</sup>, come in essa ha origine la conseguente assimilazione tra pratica terapeutica ed esorcistica (resa canonica nel cristianesimo dal ripetuto accostamento delle due sfere nei Vangeli sinottici e negli Atti)<sup>34</sup>, perché se la salvezza spirituale coincide con quella fisica, la possessione demonica rientra a pieno titolo nella sfera della malattia. Se però questa connessione è originariamente di matrice giudeo-cristiana, il successo che essa avrà soprattutto a partire dallo sviluppo del culto dei santi a partire dal IV secolo non si potrebbe spiegare se non attraverso la ricettività della *structure d'accueil* che gli antichi culti e rituali epifanici pagani manifestarono, già dalla prima età imperiale sempre più accentuanti l'aspetto performativo del rituale, per il 'copione teatrale della possessione'<sup>35</sup>. L'interazione tra cultura giudeo-cristiana e *koinè* ellenistico-romana (la *structure d'accueil*) si sviluppò in maniera progressivamente sempre più antagonistica a causa delle circostanze storiche delle persecuzioni subite dalle comunità cristiane tra II e III secolo, o meglio, della narrazione che di esse fu sviluppata e che, in ultima analisi, giocò un ruolo fondamentale nella costituzione di una identità condivisa per le comunità cristiane tardoantiche. Pur condividendo più tratti significativi con gli omologhi ebrei e pagani, gli 'uomini di Dio' cristiani svilupparono infatti la figura totalmente originale del *martire*, che imitando Cristo rende la testimonianza di fede più potente che ci sia, quella suggellata dal proprio sacrificio per mano del potere costituito. Nell'Impero di II-III secolo, i processi e le esecuzioni dei condannati a morte rappresentavano veri e propri spettacoli rituali volti alla costante riaffermazione e alla garanzia della solidità dell'ordine sociale; nel modello agiografico promosso a partire già dal martirio più antico – quello del vescovo Policarpo di Smirne alla metà del II secolo – i martiri sovvertono queste *performances* giuridico-politiche e le rendono scenario propizio per la diffusione e l'affermazione messaggio cristologico<sup>36</sup>. Ma i martiri non si servirono solo dello *scenario* messo a disposizione dalle consuetudini romane e della spettacolarizzazione delle esecuzioni capitali: come documentato da Glen Bowersock, come fenomeno culturale il martirio non è pensabile al di fuori della cultura romana, ed ha una precisa connessione storica con la tradizione latina della *devotio* suicidaria: Tertulliano esprimeva questa attitudine tipicamente romana al suicidio con l'espressione "vogliamo soffrire proprio

---

<sup>33</sup> JO., 5, 1-18.

<sup>34</sup> CANETTI 2013b, pp. 558-559; SFAMENI GASPARRO 2008a, p. 27.

<sup>35</sup> Prendo l'espressione da CANETTI 2013b, p. 560. Per l'evoluzione in senso performativo del rituale di consultazione di Asclepio, vedi MELFI 2007a, p. 527.

<sup>36</sup> BUC 1997, p. 75; POTTER 1993, pp. 63-65.

come i soldati vogliono combattere”<sup>37</sup>. È proprio a causa del successo del ribaltamento del rituale giudiziario, in un contesto in cui la morte dei criminali era spettacolarizzata al massimo grado, che il martirio rappresentò uno dei più forti veicoli di cristianizzazione delle città dell’Impero, come peraltro le fonti agiografiche non mancarono di enfatizzare<sup>38</sup>. Il fenomeno del martirio è quindi probabilmente all’origine della esplicita battaglia per la *maîtrise du sens* dei rituali comunitari: se fino ad allora l’immaginario cristiano era stato prevalentemente alimentato dalle sue origini giudaiche, nel momento in cui tale immaginario entrò in competizione aperta con la religiosità pagana dominante, fu nei confronti di quest’ultima che sviluppò una sorta di ‘imperativo di captazione’ e in opposizione ad essa che le comunità cristiane cominciarono a costruire la propria identità politica<sup>39</sup>. Che questo processo di ribaltamento e ri-significazione di gesti, pratiche e norme culturali condivise anche dai propri avversari fosse rischioso, era percepito chiaramente dagli apologeti e in generale dai vertici delle comunità cristiane. Il rischio era doppio. Se in primo luogo l’inizio di questo processo aprì un dibattito veemente in cui i pagani potevano contestare ai cristiani di adottare pratiche magiche, dall’altro in esso si riflette il fatto che per lungo tempo nella vita quotidiana l’essere cristiani fu spesso solo una delle tante affiliazioni socio-culturali di una persona, solo una delle sue identità, e che la conflittualità tra di esse era raramente percepita in maniera netta<sup>40</sup>. Una di queste identità, di cui tutti i cristiani dei primi secoli partecipavano, era appunto quella cittadina<sup>41</sup>. A conferma del fatto che uno degli elementi e dei rituali più importanti per la coesione dell’identità cittadina fossero proprio gli spettacoli, tra II e III secolo Tertulliano offre uno dei primi esempi di questa battaglia per la *maîtrise du sens*:

Calpestare gli dèi dei pagani, **cacciare i demoni, operare guarigioni, domandare rivelazioni**, vivere per Dio: ecco i piaceri, ecco gli spettacoli dei cristiani, santi, eterni, gratuiti. Ed ecco come devi interpretare per te i giochi circensi: contempla le corse del mondo, tieni il conto della successione dei tempi, guarda i confini del loro esaurimento, difendi le comunità delle Chiese, infiammati per il segnale di Dio, drizzati al suono delle trombe degli angeli, gloriami delle vittorie dei martiri. Se è la cultura teatrale che ti affascina, abbiamo abbastanza opere, poemi, aforismi, musiche e canti; e non sono invenzioni ma verità, non sono intricati ma al contrario semplici. Vuoi vedere il pugilato, la lotta? Eccoli qui, e non in piccolo numero ma in gran quantità: guarda l’impurità sconfitta dalla castità, la perfidia distrutta dalla fede, la crudeltà stordita dalla misericordia, l’impudenza eclissata dalla modestia; e presso

---

<sup>37</sup> TERT., *Ap.*, 50; BOWERSOCK 1995, pp. 28, 63-73.

<sup>38</sup> BUC 1997, p. 75; BOWERSOCK 1995, p. 74; POTTER 1993, p. 69.

<sup>39</sup> BUC 1997, pp. 63-64.

<sup>40</sup> REBILLARD 2012, pp. 20, 33 e sgg.

<sup>41</sup> BOWERSOCK 1995, p. 41.

di noi i combattimenti sono tali, che ne riceviamo noi stessi le corone. Ma vuoi dunque anche del sangue? Hai quello di Cristo!<sup>42</sup>

L'appassionato passaggio dell'apologeta connette inequivocabilmente l'esorcismo, la guarigione miracolosa e la rivelazione alla cultura visuale dello spettacolo, proponendoli come l'equivalente cristiano degli spettacoli pagani: si tratta forse della testimonianza che più esplicitamente mette in evidenza il carattere performativo che accomuna i tre fenomeni. Dal loro carattere performativo dipende anche la loro efficacia: pochi anni dopo lo stesso Tertulliano, nel *De anima*, se da un lato attaccava le pratiche degli *incubatores* pagani<sup>43</sup>, ammetteva che la maggior parte delle persone conosce Dio attraverso i sogni, che facilitano la fede *per imagines et parabolis*<sup>44</sup>. Pochi anni dopo anche Origene affermava che gran parte delle conversioni al cristianesimo erano avvenute “in quanto uno spirito ha mosso all'improvviso il loro animo dall'odiare la dottrina cristiana a morire per essa, producendo in loro immagini in visione o in sogno”<sup>45</sup>. Non stupisce quindi che i martiri ricorrano normalmente a sogni e visioni, spesso indotti e secondo tecniche non dissimili da quella che era la contemporanea ritualità incubatoria, per comunicare con Dio e soprattutto ottenere profezie sul proprio destino – si ricordi che all'epoca dell'inizio delle persecuzioni, nel contesto culturale della Seconda Sofistica, il culto di Asclepio e in generale i culti oniromantici (su tutti Iside e Serapide) avevano raggiunto il massimo grado di popolarità nel Mediterraneo<sup>46</sup>. Pressoché contemporaneo, nonché conterraneo di Elio Aristide, il vescovo di Smirne Policarpo è il protagonista del più antico racconto di martirio conosciuto. Secondo uno schema che diventerà canonico nella letteratura agiografica, è nel corso di una visione che riceve la profezia sul suo incombente sacrificio:

---

<sup>42</sup> TERT., *De Spectaculis*, XXIX, 3-5: “Quod calcas deos nationum, **quod daemona expellis, quod medicina facis, quod reuelatione petis**, quod Deo uiuis: hae uoluptates, haec spectacula Christianorum, sancta, perpetua, gratuita. In his tibi ludos circenses interpretare: cursus saeculi intueri, tempora labentia dinumera, metas consummationis expecta, societates ecclesiarum defende, ad signum Des suscitare, ad tubam angeli erigere, ad martyrii palmas gloriare. Si scaenica doctrinae delectant, satis nobis litterarum est, satis uersuum est, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis uocum, nec fabulae sed ueritates, nec strophae sed simplicitates. Uis et pugillatus et luctatus? Praesto sunt, non parua sed multa: aspice impudicitiam deiectam a castitate, perfidiam caesam a fide, saeuitiam a misericordiam contusam, petulantiam a modestia adumbratam; et tales sunt apud nos agones, in quibus ipsi coronamur. Uis autem et sanguinis aliquid? Habes Christi”.

<sup>43</sup> TERT., *De anima*, 48, 2-3; CANETTI 2010a, pp. 166-167.

<sup>44</sup> TERT., *De anima*, 47, 2. Per la cronologia del trattato, composto tra il 210 e il 213, si veda WASZINK 2010, p. 5\*. Sulla teoria dei sogni esposta nel *De anima*, si veda COX MILLER 1994, pp. 63 e sgg.

<sup>45</sup> ORIG., *Cels.*, I, 46.

<sup>46</sup> VAN DER PLOEG 2018.

..notte e giorno non faceva altro che pregare per tutti e per le comunità sparse per il mondo, come era sua abitudine. E tre giorni prima del suo arresto, **mentre pregava ricevette una visione, e vide** il suo cuscino consumato dal fuoco: e girandosi verso quelli che erano con lui disse, ‘sarò bruciato vivo’<sup>47</sup>.

Come si è visto nel caso di Erma, anche per Policarpo la visione è, pur (apparentemente?) spontanea, associata alla preghiera. Dai passaggi citati del *Pastore di Erma*, si è visto che generalmente le rivelazioni epifaniche sono associate anche ad un altro gesto devozionale; il digiuno. In un altro dei martirii primitivi, prodotto nemmeno un secolo dopo quello di Policarpo, e sempre a Smirne, Pionio viene anch’esso informato del suo futuro tramite una visione, ottenuta mentre pregava e digiunava con altri ricercati della sua comunità, alla vigilia del *dies natalis* di Policarpo:

Quindi Pionio, alla vigilia dell’anniversario di Policarpo, **vide** che essi sarebbero stati arrestati in quel giorno. Era in quel momento con Sabina e Asclepiade, praticando il **digiuno**, e quando **vide** che sarebbero stati arrestati il giorno successivo, prese tre funi e le mise attorno al proprio collo, di Sabina e di Asclepiade, e attesero nella casa<sup>48</sup>.

Qui la visione non è menzionata esplicitamente, ma il fatto che nell’originale greco Pionio letteralmente ‘vede’ (εἶδεν) il futuro, associato al digiuno, lascia pochi dubbi in proposito<sup>49</sup>. Visioni e sogni hanno un ruolo assolutamente centrale nella *Passio* di Vibia Perpetua, martirizzata a Cartagine nei primi anni del III secolo, dove quello che è un vero e proprio diario onirico occupa la parte centrale della narrazione<sup>50</sup>. Le visioni di Perpetua sono indotte come quelle di Erma, Policarpo e Pionio<sup>51</sup>, ma allo stesso tempo sono qualcosa di più delle visioni profetiche dei martiri di Smirne: esse testimoniano un particolare rapporto di intimità tra la martire e Dio, scaturito dai meriti di lei, che quindi

---

<sup>47</sup> *Martyrium Polycarpus*, 5, 1-2: “..νύκτα καὶ ἡμέραν οὐδὲν ἕτερον ποιῶν ἢ προσευχόμενος περὶ πάντων καὶ τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησιῶν, ὅπερ ἦν σύνηθες αὐτῷ. Καὶ **προσευχόμενος ἐν ὄπτασίᾳ** γέγονεν πρὸ τριῶν ἡμερῶν τοῦ συλληφθῆναι αὐτόν, καὶ **εἶδεν** τὸ προσκεφάλαιον αὐτοῦ ὑπὸ πυρὸς κατακαϊόμενον· καὶ στραφεὶς εἶπεν πρὸς τοὺς σὺν αὐτῷ· δεῖ με ζῶντα καυθῆναι”.

<sup>48</sup> *Martyrium Pionii*, II, 2-3: “Ὁ οὖν Πιόνιος πρὸ μιᾶς ἡμερᾶς τῶν Πολυκάρπου γενεθλίων **εἶδεν** ὅτι δεῖ ταύτη τῇ ἡμέρᾳ αὐτοὺς συλληφθῆναι. Ὡν οὖν μετὰ τῆς Σαβίνης καὶ τοῦ Ἀσκληπιάδου **ἐν νηστείᾳ**, ὡς **εἶδεν** ὅτι αὐριον δεῖ αὐτοὺς συλληφθῆναι, λαβὼν κλωστὰς ἀλύσεις τρεῖς περιέθηκε περὶ τὸν τράχηλον ἑαυτοῦ τε καὶ Σαβίνης καὶ Ἀσκληπιάδου, καὶ ἐξεδέχοντο ἐν τῷ οἴκῳ”.

<sup>49</sup> Un altro importante dettaglio da notare, su cui si ritornerà più avanti, è che la visione si produce durante la vigilia dell’anniversario del martirio di Policarpo.

<sup>50</sup> COX MILLER 1994, pp. 148-183.

<sup>51</sup> DODDS 1965, pp. 50-51.

può regolarmente ottenere visioni profetiche e attraverso di esse ottenere grazie divine<sup>52</sup>. In realtà la comunicazione diretta col divino inizia anche prima dell'incarcerazione di Perpetua, e in un momento oltremodo significativo:

Proprio in quei pochi giorni ricevemmo il battesimo; e lo Spirito Santo **mi raccomandò** che null'altro chiedessi all'acqua battesimale se non la sopportazione del dolore fisico<sup>53</sup>.

L'iniziazione battesimale segna anche il momento in cui Perpetua inizia ad intuire il futuro, per opera di una rivelazione. Il verbo usato, *dicto*, indica chiaramente una comunicazione diretta tra Perpetua e lo Spirito, anche se non ancora descritta in termini esplicitamente visionari. In seguito Perpetua e altri correligionari vengono portati in carcere, dove lei riceve una serie di quattro visioni che preparano i futuri martiri ad affrontare il loro destino. La prima in particolare, è ricca di spunti comparativi:

Allora mio fratello mi disse: 'Sorella e signora, sei giunta già ad un livello di **merito della grazia, che puoi chiedere che ti venga mostrata una visione e che ti sia indicato se devi attendere il martirio o la liberazione**'. Ed io che ben **sapevo di dialogare con il Signore**, dal quale avevo ricevuto così tanti benefici, gli promisi piena di fiducia: 'Domani ti darò notizia'. Così **chiesi e mi fu mostrata questa visione: vedo** una scala di bronzo di straordinaria altezza, che giunge sino al cielo.. [...] E vidi la grande distesa di un giardino, in mezzo stava seduto un uomo canuto, vestito da pastore, imponente di statura.. [...] E mi chiamò, e mi diede come un boccone del formaggio che stava mungendo, e io lo presi a mani giunte e lo mangiai. E tutti coloro che stavano attorno dissero: 'amen'. E al suono di quelle voci **mi risvegliai, masticando ancora qualcosa di dolce**. Subito raccontai quanto visto a mio fratello, e **capimmo** che ci attendeva il martirio..<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> TERRANOVA 2011, pp. 185-186.

<sup>53</sup> *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, III, 5: "In ipso spatio paucorum dierum baptizati sumus; et mihi Spiritus **dictavit** non aliud petendum ab aqua nisi sufferentia carnis".

<sup>54</sup> *Ibid.*, IV, 1-10: "Tunc dixit mihi frater meus: 'Domina soror, iam in **magna dignatione es, tanta ut postules visionem et ostendatur tibi an passio sibi an commeatus**'. Et ego quae **me sciebam famulari cum Domino**, cuius beneficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei dicens: 'Crastine die tibi renuntiabo'. Et **postulavi, et ostensum est mihi hoc: video** scalam aeream mirae magnitudinis, pertingentem usque ad caelum.. [...] Et vidi spatium immensum horti et in medio sedentem hominem canum, in habitu pastoris, grandem.. [...] Et clamavit me et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam; et ego accepi iunctis manibus et manducavi; et universi circumstantes dixerunt: 'Amen'. Et ad sonum vocis **experrecta sum, commanducans adhuc dulce nescio quid**. Et retuli statim fratri meo; et **intelleximus** passionem esse futuram..".

La prima cosa da notare è che Perpetua, nonché i suoi compagni di prigionia, sanno per certo che per la persona benemerente è lecito ‘chiedere una visione’ (*postules visionem*) per conoscere il futuro: la colloquialità dell’espressione sembra dipendere in particolare dalla familiarità che Perpetua mostra di avere con questo tipo di esperienza (*me sciebam famulari*), ma dietro di essa bisogna riconoscere il tipico gesto devozionale della preghiera. La visione allegorica della scala ha ripetutamente attirato l’interesse dei commentatori di questo passo, che da un lato vi hanno riconosciuto giustamente l’influenza dell’immagine della scala di Giacobbe in *Gen. 28*<sup>55</sup>, ma è stata giustamente notata anche la somiglianza con una delle visioni oniriche descritte da Elio Aristide, pochi anni prima delle vicende di Perpetua<sup>56</sup>:

..nelle visioni, vidi le scale che marcano la frontiera tra il mondo terrestre e quello divino, e il potere del dio da entrambe le parti, ed altre cose terribili, e che senza dubbio non sono rivelate a tutti..<sup>57</sup>

Il simbolismo della scala, che è presente in tanti altri contesti culturali pagani contemporanei – si pensi al culto di Mitra o alle stele dedicate in Africa a Saturno – non impedisce peraltro che la futura martire lo reinterpreti non semplicemente da un punto di vista ‘cristiano’, ma anche molto personale<sup>58</sup>. L’elemento forse più interessante, è il dettaglio di Perpetua che al suo risveglio ancora mastica il cibo ricevuto nel sogno: esso congiunge materialmente e sensorialmente l’esperienza visionaria allo stato di veglia, nel quale la sognatrice porta con sé una sostanza ‘onirica’, prova inconfutabile della veridicità e del potere divino appena manifestatosi. Questo dispositivo narrativo, che diventerà comune nei racconti di miracoli e epifanie di santi, ha una storia molto più antica e in particolare era molto usato nei resoconti delle terapie miracolose di Asclepio in epoca classica<sup>59</sup>. La conferma del futuro da martire rende Perpetua ancora più confidente nell’accesso alla grazia divina attraverso il canale privilegiato della visione, che decide di

---

<sup>55</sup> COX MILLER 1994, p. 155.

<sup>56</sup> DODDS 1965, p. 52 n. 1.

<sup>57</sup> ARISTID., *Or.*, 49, 48: “..φανθέντα, ἐν οἷς αἱ τε δὴ κλίμακες ἦσαν αἱ τὸ ὑπὸ γῆς τε καὶ ὑπὲρ γῆς ἀφορίζουσαι καὶ τὸ ἐκατέρωθι κράτος τοῦ θεοῦ, καὶ ἕτερα ἐκπληξιν θαυμαστὴν φέροντα, καὶ οὐδὲ ῥητὰ ἴσως εἰς ἅπαντας..”

<sup>58</sup> AMAT 1989, pp. 180-183.

<sup>59</sup> Si vedano in particolare le guarigioni raccolte nell’edizione degli *iamata* di Epidauro in LIDONNICI 1995, pp. 94-95, 108-109, 114-115.

riattivare nel momento in cui si sovviene di suo fratello, morto senza essere stato battezzato, e per questo privato della vita eterna:

Mi resi immediatamente conto di essere degna di [ricevere] una grazia e di doverla chiedere per lui. Cominciai dunque a fare una **lunga preghiera per lui e a rivolgere i miei lamenti al Signore. E così quella stessa notte mi fu mostrato questo: vedo Dinocrate.**<sup>60</sup>

In questo caso la visione viene esplicitamente propiziata dalla preghiera e dal lamento, e nel corso di essa Perpetua ha la conferma delle sofferenze ultraterrene del fratello, per il quale continua a pregare fin quando una terza visione le mostra il fratello, ora salvo, grazie alle sue preghiere: “**Mi svegliai e compresi** che la sua pena era terminata”<sup>61</sup>. L’ultima visione è quella ottenuta alla vigilia dell’esecuzione ed in essa, attraverso l’inscenamento del combattimento nell’anfiteatro ormai prossimo, Perpetua arriva a comprendere ed abbracciare pienamente il significato del suo imminente martirio:

Allora **mi risvegliai e compresi** che avrei dovuto combattere non contro le bestie, ma contro il diavolo; sapevo tuttavia che sarebbe stata mia la vittoria<sup>62</sup>.

Il caso di Perpetua è significativo non solo per l’estensione e il ruolo delle sue esperienze visionarie nell’economia dell’intera *Passio*, ma soprattutto per la familiarità tra la martire e questo tipo di comunicazione col divino. Sono ricorrenti la consapevolezza della martire di essere degna delle rivelazioni, la preghiera preliminare ad esse, ed infine è formulare il lessico che qualifica sia la visione (*video in horamate, ostensum est*) che l’interpretazione di essa (*Experrecta sum, et intellexi*). Quello che generalmente nelle *passiones* pre-costantiniane è un *topos* ricorrente<sup>63</sup>, ma tutto sommato marginale, in questo caso è assolutamente centrale. La fortuna letteraria di quest’opera fin dalla sua

---

<sup>60</sup> *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, VII, 2-4: “Et cognovi me statim dignam esse et pro eo petere debere. Et coepi de ipso orationem facere multum et ingemescere ad Dominum. **Continuo ipsa nocte ostensum est mihi hoc: video** Dinocraten..”

<sup>61</sup> *Ibid.*, VIII, 4: “Experrecta sum. Tunc intellexi translatum eum esse de poena”.

<sup>62</sup> *Ibid.*, X, 14: “Experrecta sum. Et intellexi me non ad bestias, sed contra diabolum esse pugnaturam; sed sciebam mihi esse victoriam”.

<sup>63</sup> A quelle qui analizzate va aggiunto il resoconto del martirio di Cipriano, alla metà del III secolo; anche in questo caso il vescovo viene informato da una visione del suo futuro. PONTIUS, *Vita Cypriani*, 12, 3-5: “**Apparuit mihi** inquit ‘nondum somni quiete sopito iuvenis ultra modum hominis enormis..’ [...] intellexi sententiam passionis futuram”.

composizione assume un valore più ampio se ricollocata nel suo contesto ‘performativo’: quella di Perpetua, come tutte le *passiones*, orientavano e fornivano modelli di gesti devozionali ai fedeli che le ascoltavano recitare<sup>64</sup>. Più in generale, da Erma fino a Perpetua le visioni – cercate e ottenute con gesti devozionali originali, ma comunque inevitabilmente legati all’immaginario e alla ritualità incubatoria dell’epoca – sembrano occupare un posto centrale nella vita religiosa dei primi cristiani. Proprio per la diffusione di queste pratiche, che Perpetua facesse parte o meno del movimento Montanista (ipotesi più volte riaffermata, e forse correttamente, sia a causa dell’importanza attribuita in tale contesto a sogni e visioni, ma soprattutto per la presenza di personaggi carismatici femminili al suo interno) non appare veramente rilevante all’interno della presente discussione<sup>65</sup>.

Ricapitolando, le visioni profetiche e rivelatorie delle agiografie dei primi secoli ebbero in particolare la funzione di preparare i martiri alla *performance* finale che, sovvertendo il senso degli spettacoli dei persecutori, avrebbe creato il modello dei pii spettacoli cristiani, come esplicitato da Tertulliano. Questo *topos* sarebbe poi stato estensivamente usato dagli impresari del culto di questi martiri, che nella recitazione delle *passiones* avrebbero in vario modo esplicitato tutto il loro potenziale performativo, portando i fedeli ad essere partecipanti attivi nella ricreazione del dramma martiriale<sup>66</sup>. Ma un altro dei temi messi in luce da questa letteratura erano i valori comunitari, o meglio la riformulazione di essi, di cui i protagonisti si facevano portatori, e che avrebbero avuto un impatto enorme nella definizione della concezione cristiana dell’individuo in relazione alla comunità, della teologia cristiana del miracolo, e in definitiva della diffusione del cristianesimo quale religione di salvezza per eccellenza e per questo finalmente in grado di competere con i più antichi culti salutari. Ci si riferisce all’evoluzione originale della pratica medica nelle comunità cristiane, a sua volta connessa allo sviluppo dell’assistenzialismo ecclesiastico. Quando la grande epidemia del III secolo colpì Cartagine, nonostante i pagani abbandonassero i loro morti e allo stesso tempo accusassero i cristiani di essere causa del male, Cipriano dedicò tutti i suoi sforzi ad organizzare la comunità da lui diretta per portare assistenza a tutti i tipi di malati<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> COX MILLER 2009, p. 14; BUC 1997, p. 88. In questo caso dovette accadere già a pochi anni dal martirio, se Tertulliano (*An.*, 55, 4) cita le visioni di Perpetua nemmeno dieci anni dopo il suo martirio. Vedi su questo punto SAXER 1980, pp. 76-79.

<sup>65</sup> WIŚNIEWSKI 2013, p. 205.

<sup>66</sup> COX MILLER 2009, p. 14.

<sup>67</sup> PONTIUS, *Vita Cypriani*, 9-11.



L'episodio è indicativo di una situazione inedita nelle città dell'Impero Romano, in cui prima delle comunità cristiane non era mai esistita nessuna forma di assistenzialismo organizzato. Anche questo fenomeno si sviluppò al crocevia delle culture giudaica ed ellenistico-romana: è nella prima che la cura dei poveri e dei malati ha origine<sup>68</sup>, mentre la seconda a partire dal II secolo stava progressivamente sviluppando i concetti di *philantropia* (e il corrispettivo latino *humanitas*) nella pratica medica<sup>69</sup>. Fu proprio Galeno a introdurre l'idea che la filantropia fosse una delle qualità indispensabili per un medico<sup>70</sup>, in un contesto in cui lo stato non aveva mai preso in carico la gestione pubblica della salute, ma allo stesso tempo gli *Asklepieia* iniziavano a farsi carico più sistematicamente dei pellegrini che accoglievano, e spesso ospitavano per lungo tempo. Questi dati vanno poi contestualizzati col fatto che, nonostante le svariate critiche dei cristiani alla pratica medica (peraltro, come si è visto nel capitolo precedente, condivise anche dai loro contemporanei pagani), i *leaders* delle comunità cristiane spesso avevano conoscenze mediche approfondite ed in generale le loro comunità condividevano la cultura medica della tarda antichità<sup>71</sup>. Ciò peraltro non fu in contrasto con la concezione cristiana della malattia come condizione intimamente umana perché derivante dal peccato originale, e quindi connessa alle potenze demoniche: la conseguente inclusione della possessione tra le forme della malattia e quindi dell'esorcismo tra le forme della terapia – uno dei contributi più originali del cristianesimo alla cultura medica dell'epoca – fu anch'essa un tratto culturale compatibile con la cultura tardoantica in generale<sup>72</sup>. Le inedite forme dell'assistenzialismo cristiano, che porteranno alla nascita dei primi ospedali alla fine della tarda antichità, a partire dal IV secolo si struttureranno presso le comunità monastiche ed i grandi centri di pellegrinaggio con l'istituzione di *xenones* e *xenodocheia*. Per questo motivo l'immaginario e la ritualità oniromantica dei cristiani, come prima si è visto succedere nel culto di Asclepio, continuerà ad essere fortemente influenzata dall'evoluzione della *techné* medica<sup>73</sup>. I cambiamenti qui rapidamente descritti sono alla base di un cambio nell'antropologia storica delle nozioni stesse di malattia e guarigione: dal IV secolo esse furono declinate in varie forme, sia dagli asceti che presso le *memoriae* dei martiri, che rappresentarono altrettante varianti di santità, e

---

<sup>68</sup> Gen 9, 6.

<sup>69</sup> FERNGREN 2009, pp. 91 e sgg.

<sup>70</sup> GAL., *Med.Phil.*, I, 53-63.

<sup>71</sup> FERNGREN 2009, pp. 13-42; PORTBARRÉ-VIARD 2006b.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 59 e sgg.

<sup>73</sup> CSEPREGI 2013, p. 133.

cioè di ideale di vita cristiana<sup>74</sup>. Le conseguenze di questo processo furono di portata epocale. Tra rivelazione e guarigione (spirituale e fisica), le visioni arrivarono ad essere uno dei tramiti di trasformazione e negoziazione dell'identità non solo individuale, ma comunitaria – dove per comunità si intende sia quella locale di appartenenza che quella universale ed ideale della Chiesa; 'il malato non si colloca da solo di fronte a Dio, ma in rapporto all'appartenenza del popolo: ciò che Dio ha fatto per Israele garantisce l'aiuto a chi l'invoca e, inversamente, la salute recuperata prova l'amore sempre attivo di Dio per il popolo (*Ps* 102, 29-30)<sup>75</sup>. Se la teologia cristiana del miracolo dava un posto centrale nella società a figure (malati, indemoniati, asceti) che erano fino ad allora marginali<sup>76</sup>, essa offriva anche un potente strumento ermeneutico per la definizione, spesso conflittuale, dell'identità religiosa. Per questo motivo in praticamente tutta la letteratura miracolistica connessa all'incontro visionario con i santi – che si svilupperà a partire particolarmente dal V secolo e di cui l'esempio più precoce è la raccolta dei miracoli di Santo Stefano a Uzalis<sup>77</sup> –, le visioni diventeranno uno dei tramiti privilegiati per presentare spettacolari episodi di conversione/iniziazione alla vera fede di pagani ed eretici<sup>78</sup>. È proprio Agostino a fornire un esempio di come potesse essere vissuta dal punto di vista cristiano la condizione di malattia e la relazione, estremamente pratica, tra essa ed i simboli della liturgia cristiana, quando racconta di sé stesso da bambino che, gravemente malato, chiede a sua madre di essere battezzato per poter guarire<sup>79</sup>. A partire dalla svolta costantiniana nella prima metà del IV secolo, le mutate condizioni materiali resero palpabile la discontinuità rispetto al secolo precedente per le comunità cristiane, e le portarono a dover costruire il proprio tempo e spazio sacro: il culto dei martiri fu il mezzo per istituire la continuità con il passato eroico del cristianesimo e per materializzare nello spazio cittadino i nuovi equilibri<sup>80</sup>.

---

<sup>74</sup> CRISLIP 2013, pp. 167 e sgg.

<sup>75</sup> MATTIOLI 1998, p. 251.

<sup>76</sup> VAN DAM 1985, pp. 266-268.

<sup>77</sup> AUG., *De civ. Dei*, XXII, 8, 11-20; vedi su questo punto EHRENHEIM 2016, p. 80; SAXER 1980, p. 251.

<sup>78</sup> CSEPREGI 2010, pp. 60-71; BERNARDI 2006, p. 128; COX MILLER 1994, pp. 127, 149 e sgg.; ROUSSELLE 1976, p. 1085.

<sup>79</sup> AUG., *Conf.*, I, 10, 17.

<sup>80</sup> CANETTI 2012c, pp. 52-58; MARKUS 1990, pp. 139 e sgg.

### III. 2. Il IV secolo: verso l'Impero cristiano

Questo valore delle visioni nei primi tre secoli del cristianesimo non deve però indurre a pensare ad una semplice riformulazione della ritualità e dell'immaginario incubatorio in chiave cristiana. Proprio a causa della comune sensibilità e attenzione verso sogni e visioni, i cristiani come i pagani sapevano che questo tipo di segni divini potevano servire tanto a stabilire una verità, una rivelazione, quanto a minarne un'autorità<sup>81</sup>; ed è questo, in fondo, uno dei motivi per cui la divinazione aveva subito forti limitazioni legislative fin dalla prima età imperiale. Se è vero che da un lato la letteratura agiografica offriva dei modelli devozionali ai fedeli che ne fruivano, è allo stesso modo vero che essa, affidando ai martiri e agli 'uomini di Dio' il contatto privilegiato col divino attraverso le esperienze visionarie, intendeva delimitare l'autorità di chi potesse veramente ricercare suddette esperienze<sup>82</sup>. Ciò è a maggior ragione evidente nella narrazione di quello che è stato definito 'the most influential of all recorded dreams'<sup>83</sup>: la visione del monogramma cristologico da parte di Costantino alla vigilia della battaglia di Ponte Milvio<sup>84</sup>, detonatore degli eventi che portarono il sovrano a regnare sull'Impero riunificato e soprattutto a convertirsi al cristianesimo. Come è stato dimostrato da Luigi Canetti, le narrazioni ufficiali di Eusebio e Lattanzio presentano il sogno di conversione costantiniano secondo gli stilemi tipici della ritualità incubatoria dell'epoca<sup>85</sup>. Al di là di qualsiasi, comunque inverificabile, aderenza del racconto all'episodio particolare, 'vestire', ma prima ancora 'sentire', questo episodio dei panni conosciuti e condivisi della ritualità incubatoria rappresentò il veicolo migliore per garantirne l'efficacia narrativa. La visione di Costantino, quelle dei martiri e, significativamente, quelle degli eroi pagani (a proposito dei quali nel III secolo iniziò a fiorire una letteratura che li contrapponeva, più o meno esplicitamente, al Cristo: si pensi alla *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato o alla *Vita di Pitagora* di Porfirio)<sup>86</sup> condividevano una serie di gesti e un immaginario variamente collegati a questa lunga tradizione. È per questo motivo che questa particolare forma di divinazione costituì 'realmente una delle poste in gioco più importanti nella conquista

---

<sup>81</sup> STROUMSA 1999, p. 199.

<sup>82</sup> MARAVAL 1989, p. 589.

<sup>83</sup> DODDS 1965, p. 46.

<sup>84</sup> EUS., *Vita Const.*, I, 28-32; LACT., *De mort. persec.*, 44, 1-6.

<sup>85</sup> CANETTI 2012a e 2012b.

<sup>86</sup> PHILOSTR., *VA*; PORPH., *VP*. Vedi RAMOS JURADO 2000, sull'influenza che a sua volta la letteratura evangelica e martiriale esercitò sulla figura di uomo santo pagano.

cristiana dello spazio sacro e dei tramite visionari di comunicazione con l'invisibile'<sup>87</sup>. A questo proposito, è stato giustamente considerato sintomatico di questa battaglia, il fatto che in nome di essa Eusebio creasse un falso storico quando, sempre nella *Vita Constantini*, attribuì all'imperatore la distruzione dell'*Asklepieion* di Aigai<sup>88</sup>. Attraverso queste circostanze storico-culturali va compresa la dicotomia tra le fonti agiografiche, che mostrano una 'interiorizzazione delle credenze pagane', e la storia ecclesiastica, invece orientata alla censura polemica di esse<sup>89</sup>. Tale dicotomia è la stessa che si ritrova tra *prescritto religioso* e *vissuto religioso* nelle prime manifestazioni di cultura materiale delle comunità cristiane: la produzione epigrafica (e con essa, in embrione quella di una cultura artistica). Fino al IV secolo infatti non emerge una prassi epigrafica specificamente differenziata in senso cristiano, e questa è una prova importante della comunione di immaginario e codici espressivi tra i primi cristiani e i contemporanei pagani<sup>90</sup>. Infine questa dicotomia sarà ancora più manifesta nelle scelte topografiche dei siti santi del cristianesimo post-costantiniano: cristiani e pagani condividevano la credenza che la δόνημις delle potenze invisibile risiedesse nei loro simulacri e luoghi di culto; per questo nel grande ed improvviso sviluppo dell'architettura sacra cristiana nel corso del IV secolo – parallelo a quello del culto dei martiri e dei santi – sono estremamente rari i casi di riuso di templi pagani, mentre emerse un nuovo metodo di definizione e *inventio* degli spazi sacri<sup>91</sup>. Quello della creazione di una geografia sacra non fu un processo scontato, se si considera che uno dei fulcri dell'insegnamento neotestamentario (più volte reiterato soprattutto nel corso del IV secolo) fu proprio l'inutilità e l'impossibilità di circoscrivere la potenza divina in dei luoghi precisi, come invece era comune presso i pagani<sup>92</sup>. Ma il nuovo statuto pubblico della religione portò i cristiani ad esprimere, per dirla con Éric Rebillard, la loro identità civica secondo forme necessariamente condivise con i loro contemporanei: alla *maîtrise du sens* si associò l'esigenza di una '*maîtrise du temps et de l'espace*'<sup>93</sup>. Il processo si articolò in diversi

---

<sup>87</sup> CANETTI 2012a, p. 80.

<sup>88</sup> ID. 2012a, pp. 79-81 e 2012b, pp. 21-24. L'episodio, narrato in EUS., *Vita Const.*, III, 56, è invece da attribuirsi probabilmente all'iniziativa del vescovo locale, ed è collocabile cronologicamente negli anni in cui fu imperatore Costanzo II.

<sup>89</sup> CASEAU 2001, p. 84.

<sup>90</sup> CARLETTI 2014, p. 85; ID. 2008, pp. 9-18, 39-45.

<sup>91</sup> CASEAU 2001, pp. 91-103. Similarmente i casi di violenza e distruzione di sacrari pagani sono relativamente rari, e circoscritti a specifiche realtà cittadine e i loro relativi avvenimenti.

<sup>92</sup> SOTINEL 2005, p. 417. Non bisogna tuttavia considerare esclusivamente 'cristiano' questo disinteresse: come dimostra Robert Markus, citando Seneca (*Ep.*, 41,1), anche i pagani si interrogavano sull'utilità della localizzazione del sacro nello spazio.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 421.

fenomeni convergenti, di cui il primo fu la creazione di uno spazio sacro cristiano in Palestina, nei luoghi del Nuovo Testamento<sup>94</sup>. Fu ancora Costantino a provvederne il modello, attraverso il celebre racconto della *inventio* del Santo Sepolcro – avvenuta anch'essa secondo gli stilemi della rivelazione ‘sotto ispirazione divina’<sup>95</sup> – alla quale seguì quella della reliquia più importante della cristianità; la croce<sup>96</sup>. L'*inventio* dei luoghi santi in Palestina circoscriveva e rendeva tangibile l'inizio della storia e geografia sacra dei cristiani; a quel punto le circostanze materiali e culturali erano pronte perché si materializzassero in tutto l'Impero luoghi privilegiati per il contatto con la grazia divina. Tre fenomeni contemporanei, e che si svilupparono con una rapidità sorprendente a partire dal secondo quarto del IV secolo, realizzarono questa sacralizzazione dello spazio. Il primo fu quello della venerazione delle reliquie dei martiri presso le loro *memoriae* funerarie, il cui culto iniziava a distinguersi dalla normale liturgia commemorativa riservata ai morti – con l'introduzione della celebrazione eucaristica – già dal secolo precedente<sup>97</sup>. Contemporaneamente ai martiri, l'attività di eremiti e uomini santi, spesso oggetto di devozione ancora in vita, materializzò la stessa *potentia* divina mentre essi erano ancora in vita: di conseguenza non più solo il luogo di morte o sepoltura venne ‘caricato’ di santità, ma tutti i luoghi che fecero da sfondo alle vite di questo nuovo tipo di santi<sup>98</sup>. Infine, l'inizio delle traslazioni di reliquie alla metà del secolo<sup>99</sup> permise di superare sia l'inaffidabilità delle tombe dei martiri che la limitatezza geografica dell'azione dei santi, aprendo la strada alla moltiplicazione dei luoghi sacri. Sia il dispositivo di *inventio* delle reliquie che buona parte dei gesti devozionali ad esse rivolti avevano in comune il linguaggio riconoscibile del sogno oracolare e salutare. Poco dopo la metà del secolo a Roma, in un epigramma dedicato al martire Eutichio, Damaso attribuiva ad una visione il ritrovamento delle reliquie<sup>100</sup>, allo stesso modo in cui, pochi anni dopo, Gregorio di Nazianzo parlava della scoperta delle reliquie di Cipriano<sup>101</sup>. ‘Luogo sacro’, e cioè canale privilegiato della manifestazione della grazia divina, per i

---

<sup>94</sup> CANETTI 2012c, p. 61; SOTINEL 2005, pp. 419-420; BITTON-ASHKELONY 2005; MARAVAL 1985.

<sup>95</sup> EUS., *Vita Const.*, III, 26, 6: “Πνεύματι γούν κάτοχος θείω”. Su questo punto vedi CANETTI 2012c, p. 61.

<sup>96</sup> CYR. HIER., *Catech.*, IV, 10; PAU. NOL., *Ep.* XXXI (a Sulpicio Severo); CANETTI 2012c, p. 63; MARAVAL 1985, pp. 64 e sgg.

<sup>97</sup> SAXER 1980, p. 116.

<sup>98</sup> SOTINEL 2005, p. 422; BITTON-ASHKELONY 2005, pp. 192-193; ROUSSELLE 1990, pp. 125-129.

<sup>99</sup> Tra le prime traslazioni ci fu quella delle reliquie di Luca, Andrea e Timoteo a Costantinopoli, tra il 356 e il 357.

<sup>100</sup> *Epigrammata Damasiana*, n. 21, 9-11.

<sup>101</sup> GREG. NAZ., *Or.*, 24, 17; MARAVAL 1989, p. 586.

cristiani voleva dire luogo di guarigione spirituale e fisica; fu così che in pochi anni la rete di luoghi santi fu mantenuta soprattutto dai pellegrini<sup>102</sup>. Se già nei primi secoli si era verificata una riformulazione dei gesti devozionali connessi al sogno *divino*, lo sviluppo del culto delle reliquie determinò una gerarchizzazione degli spazi e dei tempi in cui il contatto potesse essere ‘preferibilmente’ stabilito<sup>103</sup>. Tra i momenti, in particolare è stata portata l’attenzione degli studiosi su quello delle *vigilie* in onore dei santi<sup>104</sup>. Il primo esempio di esperienza visionaria in questo contesto è quella, come visto sopra, di Pionio nel giorno della vigilia dell’anniversario del martirio di Policarpo. Queste celebrazioni collettive, tra le più antiche nel culto dei martiri e forse sviluppatesi a partire dalla celebrazione della vigilia pasquale<sup>105</sup>, costituivano un momento privilegiato per la loro eventuale manifestazione epifanica e/o taumaturgica: come testimonia una visione raccontata in questo contesto da Gregorio di Nissa<sup>106</sup>, esse si svolgevano di notte, cantando salmi alla luce di candele e implorando i santi per la loro intercessione<sup>107</sup>. Il tentativo di circoscrivere le manifestazioni spontanee dei santi nel contesto delle vigilie, celebrazioni collettive la cui *performance* era diretta dagli impresari del culto, non è casuale. Ma se da un lato appare ormai ovvia la necessità di disciplinare questi tipi di rituali, non si ritiene che la loro evoluzione in senso *performativo* sia da ascrivere esclusivamente a questa ragione; un processo simile, e orientato più all’inclusione di grandi folle di pellegrini che al disciplinamento dei loro gesti devozionali, si verificò in tutti i culti epifanici (particolarmente visibile in quello di Asclepio) almeno a partire dal II secolo d.C. Pur senza negarne la spiegazione classica, è giusto valutare questa evoluzione rituale alla luce della tendenza generale. Come anche alla luce del pregresso sviluppo dei culti epifanici pagani va compresa la difficoltà di individuare luoghi espressamente deputati al *sogno rituale* nei santuari cristiani, quale l’*abaton* in quelli di Asclepio. Proprio un devoto di eccezione del dio della medicina, Elio Aristide, testimonia in effetti che nell’*Asklepieion* di Pergamo nel II secolo l’incubazione si svolgeva in tutte le parti del santuario<sup>108</sup>. La dissociazione degli eventi visionari da un luogo appositamente

---

<sup>102</sup> BITTON-ASHKELONY 2005, p. 195.

<sup>103</sup> SOTINEL 2005, p. 424.

<sup>104</sup> WIŚNIEWSKI 2013, p. 207.

<sup>105</sup> SAXER 1980, pp. 198-199.

<sup>106</sup> GREG. NYS., *Sermo in XI Martyres* (PG 46, 788, 19-20). Un altro esempio più tardo, relativo almeno alla fine del V secolo, è quello dell’apparizione di Tecla nel suo santuario in Isauria, nel corso della vigilia a lei dedicata: *Mir. Thecl.* 26 (DAGRON 1978, pp. 355-358).

<sup>107</sup> LIMBERIS 2011, pp. 20-21; MARAVAL 1985, pp. 214-216.

<sup>108</sup> ARISTID., *Or.*, 48, 80: “διὰ παντὸς τοῦ ἱεροῦ κατακλίσεις ἐν ὑπαίθρῳ τε καὶ ὅπου τύχοι, καὶ οὐχ ἥκιστα δὴ ἢ ἐν τῇ ὁδοῦ τοῦ νεῶ ὑπ’ αὐτὴν τὴν ἱερὰν λαμπάδα τῆς θεοῦ γενομένη”.

deputato ad essi è stato per lungo tempo, e ancora di recente, usato come argomento della discontinuità tra le forme dell'incubazione cristiana e quella pagana<sup>109</sup>. Ma se questa tendenza era già presente da tempo nei culti epifanici politeistici, non stupisce che essa si accentui ancora di più nel culto cristiano delle reliquie. Tanto più che, se è vero che la venerazione delle reliquie determinò una polarizzazione degli spazi sacri, questo fenomeno mantenne al contempo un carattere di indefinitezza, dovuto alla contemporanea e ripetuta asserzione dell'onnipresenza della *potentia* di Dio e dei santi: in effetti è stato notato che più che una polarizzazione univoca, le reliquie spesso furono usate per moltiplicare i *foci* cultuali anche all'interno della stessa chiesa o santuario<sup>110</sup>. Questi si trovarono così ad essere in primo luogo le *memoriae*, quando presenti, e poi gli altari – soprattutto a partire da fine IV e V secolo, quando a seguito delle traslazioni invalse la pratica di rideporre sotto di essi le reliquie. Se quindi le virtù taumaturgiche si esprimevano soprattutto, ma non esclusivamente, in prossimità delle reliquie, è possibile comunque individuare degli spazi perlomeno frequentemente associati ad esse? La risposta non può essere univoca e facilmente generalizzabile, e deve essere valutata in ogni caso contestualmente agli altri tipi di evidenza. Ciò detto, nelle più antiche raccolte sistematiche di miracoli – spia, come nel caso più antico di Tecla, di culti a connotazione esplicitamente terapeutica<sup>111</sup> – un luogo dove è ricorrente la manifestazione dei santi è l'*atrium*. Tipologia architettonica multifunzionale per eccellenza, l'*atrium* nei primi secoli dell'architettura cristiana sacra si trova soprattutto in Oriente e in generale, nei santuari delle grandi città: veniva usato per la raccolta di confessanti e catecumeni per lo svolgimento dei riti pre-battesimali (tra cui, si noti, l'esorcismo<sup>112</sup>) e, più in generale, rispondeva alla necessità di accogliere grandi numeri di fedeli nel corso delle celebrazioni più importanti, come quella pasquale o appunto, delle *vigilie*<sup>113</sup>. Per questo motivo, quando è documentata la presenza di reliquie, l'*atrium* potrebbe anche avere la funzione di accoglienza dei supplicanti nelle veglie di *incubatio*<sup>114</sup>. Ma se l'*atrium* ha questa funzione in particolare nei santuari urbani, nel caso dei grandi santuari che diventarono mete di pellegrinaggio, bisognerà cercare una possibile traccia materiale dei percorsi

---

<sup>109</sup> Così ancora RENBERG 2017a, pp. 806-807.

<sup>110</sup> YASIN 2012a.

<sup>111</sup> Una buona parte dei miracoli di Tecla si svolgono nell'*atrium* del suo santuario a Seleucia in Isauria (vedi DAGRON 1978, pp. 55-108), come è anche documentato nel caso di Cosma e Damiano presso il *Kosmidion* di Costantinopoli; vedi BRENK 2007, p. 83.

<sup>112</sup> Associato al battesimo sicuramente almeno a partire dal III secolo: vedi NICOLOTTI 2011, pp. 91-101.

<sup>113</sup> PICARD 1989, pp. 526-538.

<sup>114</sup> LAFASCIANO 2016, p. 138; MARAVAL 1985, pp. 224-225.

rituali che includevano (quantomeno tra le loro possibilità) la visione salvifica del santo anche nelle strutture assistenziali – *hospitia*, *xenones* e *xenodochia* – deputate all'accoglienza di pellegrini, poveri e malati.

\*\*\*

Fatte queste necessarie premesse, ci si muoverà lungo le linee sopra enunciate nell'analisi di alcuni casi studio, dai quali si farà emergere una codificazione del lessico della terapia e della rivelazione che riprende stilemi attinenti al lessico e all'immaginario della ritualità incubatoria. Ci si interrogherà sul valore di questa codificazione *performativa* e rituale all'interno dei contesti monumentali, provando, per quanto possibile, a ricostruire alcuni dei percorsi rituali associati ai gesti della guarigione e della rivelazione. L'incubazione cristiana ha ricevuto già da tempo numerosi e dettagliati studi per quanto riguarda i suoi casi più eclatanti, quelli orientali, che non emergono prima della fine del V secolo; a questo proposito è stato più volte rimarcato un iato, quantomeno tra le esperienze visionarie dei primi secoli del cristianesimo e quelle connesse al culto dei santi in Oriente<sup>115</sup>. Per questo motivo i casi studio che si analizzeranno di seguito fanno riferimento alla parte occidentale, e sono ascrivibili cronologicamente al periodo, tra fine IV e inizio V secolo, in cui il culto delle reliquie e l'esplosione di una monumentalità sacra cristiana procedono con la massima rapidità e in stretta connessione. In meno di un cinquantennio Ambrogio a Milano, Vittricio a Rouen, Paolino a Nola e Agostino ad Ippona giocano un ruolo decisivo nella diffusione del culto delle reliquie e nell'elaborazione – che in molti casi diventerà una vera e propria negoziazione – di una teologia del miracolo che fosse all'altezza delle varie necessità e aspettative che in questo culto confluivano. In ognuno di questi attori il lessico e l'immaginario visionario sono variamente promossi, censurati e limitati a seconda delle circostanze<sup>116</sup>. Queste tensioni non sono solo il riflesso delle polemiche o delle strategie politiche di questi personaggi; la rinegoziazione di un immaginario visionario per la comunicazione con i nuovi tramiti dell'invisibile, i santi, implicò anche una conflittualità tra diversi modelli di santità (su tutti, il santo e l'eremita) anche variamente compresenti in questi personaggi<sup>117</sup>. È in questo contesto che per esempio le *visioni* cambiano statuto nell'agiografia di IV secolo: terminata la gloriosa epoca dei martiri, è l'ambito onirico e

---

<sup>115</sup> Da ultimo WIŚNIEWSKI 2013, p. 205.

<sup>116</sup> Basti pensare alle aspre polemiche al culto delle reliquie, interne alle comunità cristiane occidentali, espresse per esempio dal prete spagnolo Vigilanzio di Calagurris. Si veda su questo punto HUNTER 1999.

<sup>117</sup> HAYWARD 2000, p. 128.



visionario che diventa il ‘teatro’ delle lotte con i demoni che, a partire dalla *Vita Antonii*, costituiscono uno dei campi di prova più importanti per i santi<sup>118</sup>. Le singole azioni da essi intraprese, e adattate ai loro specifici contesti, furono comunque parte di uno sforzo congiunto di creare, attraverso il culto delle reliquie, un ‘fronte unitario per fede, comportamento, cultura’<sup>119</sup>. Al di là dei loro incontri e della fitta corrispondenza epistolare che essi intrattennero, il sintomo più evidente del loro programma congiunto fu proprio lo scambio reciproco (ma soprattutto diretto da Ambrogio verso gli altri) di reliquie. E fu proprio il vescovo di Milano ad iniziare il processo, quando nel giugno del 386 vi rinvenne i corpi dei martiri Gervasio e Protasio e divenne il primo vescovo a traslare reliquie in Occidente, nonché modello per un fenomeno che avrebbe avuto una storia secolare<sup>120</sup>.

\*\*\*

Diventato vescovo di Milano nel 374, **Ambrogio** unì nella sua figura il carisma dell’uomo di Dio e la capacità del politico, stabilendo una rete di relazioni che miravano a unire la Chiesa occidentale (**fig. 23**). Lo spessore della sua opera va contestualizzato con lo statuto di Milano alla fine del IV secolo: capitale imperiale dal secolo precedente, dopo la riorganizzazione provinciale di Diocleziano, si trovava in una zona nevralgica all’intersezione delle vie di comunicazione tra Impero occidentale e orientale (attraverso i Balcani) e al delicato *limes* settentrionale. Succeduto ad un vescovo ariano, la sua politica fu sempre caratterizzata dallo sforzo per il ristabilimento dell’ortodossia e allo stesso tempo per l’affermazione politica della sua sede vescovile come capitale cristiana, in competizione con Roma<sup>121</sup>. Il mezzo privilegiato dell’azione pastorale e politica di Ambrogio fu il nascente culto delle reliquie, di cui si fece tra i maggiori promotori e innovatori in Occidente. Connesso a questo, l’aspetto che qui interessa indagare è l’utilizzo dell’immaginario e del lessico della comunicazione visionaria e oniromantica; in particolare si proverà a capire quale ruolo questo immaginario giocò nella diffusione del culto dei santi e nell’attività ambrosiana, e se sia possibile da esso ricavare informazioni utili per la ricostruzione di alcuni dei gesti devozionali del culto nella Milano di IV-V secolo.

---

<sup>118</sup> GIANNARELLI 1989, pp. 223-224.

<sup>119</sup> LIZZI TESTA 1989, p. 214.

<sup>120</sup> BRENK 2003, p. 56; CANTINO WATAGHIN-PANI ERMINEI 1995, pp. 131-132.

<sup>121</sup> CARLÀ 2010, p. 199 e sgg.; MONFRIN 1991, pp. 7-14.

L'attitudine di Ambrogio nei confronti di questo 'linguaggio' è ambigua, divisa tra il suo utilizzo a fini comunicativi e la sua limitazione per esigenze pastorali. Questa ambiguità è in particolar modo visibile nel primo, e famosissimo, episodio in cui si manifesta un immaginario onirofantico nell'attività ambrosiana: quello dell'*inventio* dei martiri Gervasio e Protasio, vicino alla *memoria* dei Santi Nabore e Felice, nel 386<sup>122</sup>. È stato già notato come la rivelazione del luogo di sepoltura dei martiri ricalchi gli stilemi del sogno incubatorio<sup>123</sup>. In una lettera alla sorella Marcellina in cui parla delle circostanze della recente scoperta, Ambrogio stesso esita ad attribuirsi un sogno divinatorio, usando un linguaggio più velato: "E subito penetrò in me come **l'ardore di un presagio**"<sup>124</sup>. Agostino, che era presente, anni dopo riporta lo stesso episodio in due occasioni e rendendo più chiaro come il 'presagio' di cui parla Ambrogio fosse esattamente percepito: nelle *Confessioni* ricorda come '**attraverso una visione** rivelasti in che luogo fossero nascosti i corpi dei martiri Gervasio e Protasio'<sup>125</sup>; mentre nella *Città di Dio* scrive ancora più esplicitamente che essi furono '**rivelati in sogno**'<sup>126</sup>. Nella *Vita Ambrosii*, contemporanea alle testimonianze agostiniane, Paolino di Milano scrive che i martiri '**si rivelarono** al vescovo'<sup>127</sup>. Stando al fatto che il biografo usa la stessa espressione per descrivere, più avanti, l'*inventio* delle reliquie di Vitale e Agricola a Bologna e infine quella di Nazario a Milano, si è tentati di concludere che il dispositivo narrativo del sogno profetico fosse in effetti ricorrente nell'attività del vescovo milanese<sup>128</sup>. Per coglierne appieno la portata occorre soffermarsi sul contesto descritto immediatamente prima del racconto dell'*inventio*, quando sia Agostino che Paolino raccontano delle tensioni con la comunità ariana e menzionano in questo contesto, abbastanza singolarmente, le novità apportate da Ambrogio alla liturgia:

La Chiesa di Milano aveva da poco iniziato a celebrare usando questo tipo di consolazioni e di esortazioni, e con molto zelo i fratelli univano assieme nel canto voci e cuori. Non era passato quasi un anno intero da quando Giustina, madre del ragazzo Valentiniano, aveva iniziato a perseguire il tuo uomo, Ambrogio, a causa

<sup>122</sup> Sull'episodio vedi in particolare SCORZA BARCELLONA 2003, pp. 211-214.

<sup>123</sup> CANETTI 2012b, p. 16 n. 20.

<sup>124</sup> AMBR., *Ep.*, 77, 1: "Statimque subit ueluti **cuiusdam ardor presagii**".

<sup>125</sup> AUG., *Conf.*, IX, 7, 16: "**per uisum aperuisti** quo loco laterent martyrum corpora Protasii et Geruasii".

<sup>126</sup> AUG., *De civ. dei*, XXII, 8, 2: "**per somnium reuelata**".

<sup>127</sup> PAU. MIL., *V. Ambr.*, 14, 1: "**se** sacerdoti **reuelauerunt**".

<sup>128</sup> *Ibid.*, 29, 1: "se sancti martyres sacerdoti ipsius ecclesiae **reuelassent**"; 33, 1: "hoc erat signum **reuelati** martyris".

della sua eresia, perché era stata sedotta dagli ariani. Il pio popolo continuava a **celebrare la vigilia** nella chiesa, preparato a morire con il loro vescovo, tuo servo<sup>129</sup>.

In quel periodo nella Chiesa di Milano si iniziò a praticarsi il canto antifonico, a cantare gli inni e a **celebrare le vigilie**; e questa pratica culturale rimane fino ad oggi non solo in quella chiesa, ma in quasi tutte le province d'Occidente<sup>130</sup>.

La menzione della vigilia in entrambe le versioni introduce l'episodio della rivelazione, che si può immaginare essersi prodotta proprio durante la sua celebrazione, ma è il confronto tra le scelte lessicali dei due autori che induce a una riflessione sul significato di questa celebrazione. Se il biografo di Ambrogio usa la classica formula '*vigiliae celebrare*', Agostino usa un termine molto più esplicito riferendosi alla stessa pratica, '*excubabat plebs*'. È stato giustamente fatto rilevare che se l'introduzione di queste pratiche – da Agostino qualificate più avanti come *morem orientalium* – viene attribuita ad Ambrogio dai suoi partigiani, è più lecito immaginare che esse venissero diffuse dal suo predecessore orientale Ausenzio, che aveva occupato il seggio episcopale per venti anni prima di lui<sup>131</sup>. E in effetti se i contemporanei occidentali di Ambrogio consideravano 'orientali' pratiche quali le vigilie, è importante rilevare che Ausenzio venisse precisamente dalla Cappadocia, dove le prime, e pressoché contemporanee, manifestazioni visionarie dei santi sono menzionate proprio nel contesto delle vigilie<sup>132</sup>. Le virtù terapeutiche dei martiri si manifestano già nel corso del loro disseppellimento, dato che Ambrogio confida alla sorella come si svolse di preciso la localizzazione dei corpi:

Trovai indizi probanti; con l'aiuto anche di **quelli cui avrei dovuto imporre le mani**, i santi martiri iniziarono ad emergere, sicché, mentre rimanevamo ancora in silenzio, l'osso d'un avambraccio fu afferrato e deposto presso il luogo del santo sepolcro. Trovammo due uomini di straordinaria statura, com'erano quelli dei tempi antichi. Tutte le ossa erano intatte, moltissimo era il sangue. Per tutti quei due giorni ci fu un immenso concorso di popolo. In breve: le profumammo tutte, l'una dopo l'altra, e quando ormai era imminente la sera, le trasportammo nella basilica di

---

<sup>129</sup> AUG., *Conf.*, IX, 7, 15: "Non longe coeperat Mediolanensis ecclesia genus hoc consolationis et exhortationis celebrare magno studio fratrum concinentium vocibus et cordibus. Nimirum annus erat aut non multo amplius, cum Iustina, Valentiniani regis pueri mater, hominem tuum Ambrosium persequeretur haeresis suae causa, qua fuerat seducta ab arrianis. **Excubabat** pia plebs in ecclesia, mori parata cum episcopo suo, servo tuo".

<sup>130</sup> PAU. MIL., *V. Ambr.*, 13, 3: "Hoc in tempore primum antiphonae, hymni et **vigiliae** in ecclesia Mediolanensi **celebrare** coeperunt; cuius celebritatis deuotio usque in hodiernum diem non solum in eadem ecclesia, verum per omnes paene provincias occidentis manet".

<sup>131</sup> MONFRIN 1991, p. 37.

<sup>132</sup> GREG. NYS., *Sermo in XL Martyres* (PG 46, 788, 19-20). Sul rapporto tra vigilie e incubazione in Cappadocia, vedi LIMBERIS 2011, pp. 20 e sgg.

Fausta; lì si compì la **veglia notturna** e l'**imposizione delle mani**. Il giorno seguente le trasportammo nella basilica che chiamano Ambrosiana. **Durante la traslazione un cieco fu guarito**<sup>133</sup>.

Si consideri che nelle altre fonti che riportano l'episodio sono descritte più in dettaglio le manifestazioni della *potentia* dei martiri: persone possedute da 'spiriti immondi' vengono guarite e, all'apice del parossismo del santo spettacolo il cieco, menzionato anche da Ambrogio, guarisce<sup>134</sup>. Prima di tutto, leggendo la testimonianza di Ambrogio contestualmente a quella dei contemporanei, si può notare la stessa reticenza per cui il vescovo non parla apertamente di un sogno oracolare, nell'indicazione dei posseduti. Il gesto dell'imposizione delle mani – dai Vangeli, al rito battesimale, alla pratica del contemporaneo Martino di Tours – è uno dei gesti esorcistico-taumaturgici per eccellenza, per cui non si farà fatica a riconoscere proprio dei posseduti in 'quelli cui avrei dovuto imporre le mani'; il dettaglio significativo è che essi giocano un ruolo di assoluta importanza nella certificazione che le ossa ritrovate siano reliquie di martiri: è il dispositivo esorcistico a far diventare le reliquie oggetti semiofori della potenza divina. Si noti, inoltre, che nel racconto di Ambrogio la vigilia notturna precede il miracolo della guarigione del cieco nel corso della seconda traslazione. Agostino si esprime più in dettaglio sui gesti che scandiscono questa guarigione: il cieco si fa portare presso i corpi per 'toccare il feretro con un tessuto... una volta fatto ciò e portato agli occhi, in un attimo furono aperti di nuovo'<sup>135</sup>. La guarigione miracolosa ha un procedimento identico ad alcune di quelle compiute da Asclepio, e registrate nemmeno due secoli prima, nel suo santuario romano sull'isola Tiberina: sempre ad un cieco il dio 'prescrisse di andare al sacro podio e di prosternarsi, poi di andare a destra e a sinistra, mettere le cinque dita sopra l'altare, sollevare la mano e metterla sui propri occhi; e (quello) vide bene di nuovo'<sup>136</sup>. La potenza taumaturgica delle reliquie così ritrovate, unitamente alla *sanctitas*

---

<sup>133</sup> AMBR., *Ep.*, 77, 2: "Inueni signa conuenientia; **adhibitibus etiam quibus per nos manus imponenda foret** sic sancti martyres imminere coeperunt ut adhuc nobis silentibus arriperetur ulna et sterneretur prona ad locum sancti sepulchri. Inuenimus mirae magnitudinis uiros duos ut prisca aetas ferebat. Ossa omnia integra, sanguinis plurimum. Ingens concursus populi per totum illud biduum. Quid multa? Conduimus integra ad ordinem, transtulimus uespere iam incumbente ad basilicam Faustae; ibi **uigiliae tota nocte, manus impositio**. Sequenti die transtulimus ea in basilicam quam appellant Ambrosianam. **Dum transferimus caecus sanatus est**".

<sup>134</sup> AUG., *Conf.*, IX, 7, 16; ID., *De civ. dei*, XXII, 8, 2; PAU. MIL., *V. Ambr.*, 14, 2-4.

<sup>135</sup> AUG., *Conf.*, IX, 7, 16: "ut sudario tangeret feretrum... quod ubi fecit atque admovit oculis, confestim aperti sunt".

<sup>136</sup> IGUR I, 148, ll. 1-6 (traduzione M. Girone): "ἐρημάτισεν ἐλθεῖν / ἐπὶ τὸ ἱερὸν βῆμα καὶ προσκυνῆσαι, εἶτα ἀπὸ τοῦ δεξιοῦ ἐλθεῖν ἐπὶ / τὸ ἀριστερὸν καὶ θεῖναι τοὺς πέντε δακτύλους ἐπάνω τοῦ βήματος καὶ / ἄραι τὴν χεῖρα καὶ ἐπιθεῖναι ἐπὶ τοὺς ἰδίους ὀφθαλμούς· καὶ ὀρθὸν ἀνέβλεψε".

di Ambrogio, si manifestano soprattutto nell'esorcismo degli indemoniati, che dal vescovo stesso viene considerato alla stregua di qualsiasi altra guarigione<sup>137</sup>. Nel contesto di conflittualità tra ortodossi e ariani questo dispositivo rituale, senza una vera soluzione di continuità con quello della visione miracolosa, per i primi è funzionale a mettere in luce la vera fede nei confronti dell'eresia (nonché, quando possibile, a produrre la conversione)<sup>138</sup>; per gli eretici, che non riconoscono i miracoli in quanto tali e li considerano una messa in scena, è un pericoloso argomento di contesa con il vescovo<sup>139</sup>. Che non fosse percepita una reale differenza tra la possessione e la malattia fisica è confermato da un caso di 'doppio miracolo' di Gervasio e Protasio, avvenuto anni dopo la loro *inventio* in una *memoria* extra-urbana nelle vicinanze di Ippona:

C'è lì una *memoria* dei martiri milanesi Protasio e Gervasio. Vi venne portato un adolescente che, mentre in estate **a mezzogiorno** stava lavando il suo cavallo in uno specchio d'acqua di un fiume, aveva incontrato un demone. Mentre questo **giaceva lì quasi morto, o quantomeno simile in tutto a un morto**, la proprietaria dei terreni e le sue ancelle entrarono come loro abitudine per le loro preghiere vespertine e i loro inni, e iniziarono a cantare. Come colpito, il demone fu scosso da questo suono, e con un gemito terribile afferrò l'altare senza osare, o senza riuscire, a muoverlo, ma tenendosi ad esso come se fosse legato o inchiodato. E con grandi urla chiedeva di essere risparmiato, e confessò dove e quando e in che modo aveva posseduto l'adolescente. Infine dichiarò che ne sarebbe uscito, ma nominava ogni parte del corpo che minacciava di amputare nel farlo, e mentre diceva queste parole uscì dall'uomo. Il suo occhio uscì e pendeva sulla sua guancia tenuto ancora solo da una sottile vena, quasi come una radice dall'interno, e la sua pupilla da nera diventò bianca. Quando videro cosa era successo – nel frattempo altri erano arrivati, richiamati dalle sue grida, e tutti **prostrati si profondevano in preghiere per lui** – essi, pur rallegrandosi che egli fosse di nuovo in sé, erano rattristati per il suo occhio e parlavano di chiamare un medico. Quindi il marito della sorella (del ragazzo), che lo aveva portato a lui, disse: 'Dio, che ha cacciato il demone, è capace attraverso le preghiere dei santi di restituirgli la vista'. Dopo, come poté, rimise l'occhio che era uscito e che pendeva al suo posto e lo fasciò con una benda, ritenendo che non dovesse essere rimossa prima di sette giorni. Quando lo fece, lo trovò completamente risanato<sup>140</sup>.

<sup>137</sup> AMBR., *Ep.*, 77, 9.

<sup>138</sup> PAU. MIL., *V. Ambr.*, 14, 3-17. Si noti in particolare l'episodio narrato al capitolo 17, dell'ariano che durante la celebrazione eucaristica vede un angelo (*vidit angelum*) sussurrare all'orecchio di Ambrogio le parole che il vescovo rivolge alla folla, e quindi si converte.

<sup>139</sup> AMBR., *Ep.*, 77, 16-17.

<sup>140</sup> AUG., *De civ. dei*, XXII, 8, 8: "Memoria martyrum ibi est Mediolanensium Protasii et Geruasii. Portatus est eo quidam adulescens qui cum die medio tempore aestatis equum ablueret in fluminis gurgite daemonem incurrit. Ibi **cum iaceret vel morti** proximus vel simillimus mortuo, ad uespertinos illuc hymnos et orationes cum ancillis suis et quibusdam sanctimonialibus ex more domina possessionis intravit atque hymnos cantare coeperunt. Qua uoce ille quasi percussus excussus est, et cum terribili fremitu altare adprehensum mouere non audens siue non ualens, **tamquam eo fuerit alligatus aut adfixus** tenebat, et cum grandi eiulatu parci sibi rogans **confitebatur ubi** adulescentem et quando et quo modo inuaserit. Postremo se exiturum esse denuntians membra eius singula nominabat quae se amputaturum exiens minabatur, atque inter haec uerba discessit ab homine. Sed oculus eius in maxillam fusus tenui venula ab interiore quasi radice pendebat, totumque eius medium, quod nigellum fuerat, albicaerat. Quo uiso qui

La possessione si verifica a mezzogiorno, un momento tipico per le epifanie divine fin dall'età arcaica<sup>141</sup>. L'incipit del racconto di Agostino, soffermandosi sull'immobilità del ragazzo (*cum iaceret vel morti*), sembrerebbe quasi introdurre un classico miracolo incubatorio, ma a differenza dell'Epidauro del IV secolo a.C., la guarigione qui è indissolubile, soprattutto nel suo manifestarsi, dal contesto *performativo* del rituale: è solo quando le donne iniziano a cantare che il demone si risveglia e inizia l'esorcismo miracoloso. La gestualità esasperata che la presenza demonica produce (*excussus*) è contrastata dalla *potentia* dei santi che lo immobilizzano (*tamquam eo fuerit alligatus aut adfixus*) e lo costringono alla confessione (*confitebatur*); si tratta di una partitura rituale che in Occidente è ricorrente almeno a partire dalla metà del IV secolo<sup>142</sup> e che insisteva in particolare sul fatto che la confessione fosse ottenuta attraverso la tortura per garantirne la veridicità<sup>143</sup>. Uscendo dal corpo dell'adolescente il demone provoca la fuoriuscita di un occhio dall'orbita; la folla, ora accresciuta, pur rallegrandosi dell'esorcismo riuscito si rattrista ora della condizione fisica del ragazzo e pensa di chiamare un medico. Ma la *potentia* di Dio e dei santi, come ricorda un uomo lì presente, può scacciare demoni ed essere più efficace di qualsiasi medicina umana: si produce così il secondo miracolo con il recupero della vista da parte del ragazzo. Si intrecciano qui due temi ricorrenti nella letteratura agiografica: la menzione cursoria del medico serve in realtà per l'asserzione della superiorità della medicina divina, *topos* antico almeno quanto gli *iamata* di Epidauro<sup>144</sup>, e la guarigione esemplare che riguarda la vista, senso metaforico elettivo per esprimere l'adesione alla vera fede<sup>145</sup>. La dinamica dell'incidente e della guarigione dell'occhio del ragazzo rammenta il miracolo di Teridio raccontato da Paolino di Nola circa vent'anni prima, che forse potrebbe ispirare il racconto di Agostino<sup>146</sup>. Dal racconto

---

aderant – concurrerant autem etiam alii uocibus eius acciti et se omnes in orationem pro illo strauerant – quamuis eum sana mente stare gauderent, rursus tamen propter eius oculum contristati medicum quaerendum esse dicebant. Ibi maritus sororis eius, qui eum illo detulerat: 'Potens est,' inquit, 'Deus sanctorum orationibus, qui fugauit daemonem, lumen reddere'. Tum, sicut potuit, oculum lapsum atque pendentem loco suo reuocatum ligauit orario nec nisi post septem dies putauit esse soluendum".

<sup>141</sup> PETRIDOU 2015, pp. 210-211. Basterà qui ricordare che nella storia leggendaria dello 'sciamano' Epimenide di Creta, è a mezzogiorno che egli si perde per poi addormentarsi nella caverna in cui avverranno i suoi incontri visionari con le divinità: vedi Capitolo I, pp. 4-10.

<sup>142</sup> ILARIO DA POITIERS, *Contra Constantium*, 8, 2-10.

<sup>143</sup> Come riporta lo stesso Ambrogio: AMBR., *Ep.* 77, 22. Vedi in generale su questo punto WIŚNIEWSKI 2002, pp. 373-375.

<sup>144</sup> LIDONNICI 1995, pp. 65-75; PETSALIS-DIOMIDIS 2010, pp. 134, 144-146; SFAMENI GASPARRO 1998, pp. 131.

<sup>145</sup> LAFASCIANO c.d.s. Anche questo è un *topos* più antico dell'agiografia, dato che anche a Epidauro le guarigioni più ricorrenti di Asclepio erano associate alla vista: vedi WALTON 1894, pp. 57-67.

<sup>146</sup> PAU. NOL., *Carm.*, XXIII, 166-268.

di Agostino la *potentia* dei santi sembra emanare direttamente dall'altare a cui il demone è legato e di fronte al quale si produce la confessione. La pratica di deporre le reliquie sotto gli altari, rendendoli così il *focus* principale del santuario, era stata resa canonica pochi anni prima dal concilio di Cartagine del 401, ma in Occidente era stata iniziata da Ambrogio almeno a partire dal 386, con la *depositio* di Gervasio e Protasio<sup>147</sup>: sembra quindi che essa fosse strettamente connessa alla nuova pratica della traslazione di reliquie. Infatti se prima dell'inizio di tale fenomeno il *focus* culturale era rappresentato dalla tomba del santo – che poteva essere integrata nell'altare (il caso di San Pietro a Roma), o costituire un polo rituale distinto da esso, generalmente distinto dalla chiesa ma volte integrato in essa (il caso di San Felice a Cimitile) – la traslazione instaurava la dinamica di sacralizzazione di un luogo per mezzo delle reliquie, invertendo il processo per cui un luogo già santo, per la presenza dei resti di uno o più santi, veniva monumentalizzato<sup>148</sup>. Proprio il primo caso di *translatio* ambrosiana induce a una riflessione sulla connessione tra deposizione di reliquie sotto l'altare e un consapevole ri-orientamento dei percorsi rituali. È stato notato come la costruzione della *basilica martyrum* (o ambrosiana) nel più antico cimitero cristiano della città, che già aveva dei poli culturali anteriori nelle *memoriae* dei santi Nabore e Felice e nell'oratorio di San Vittore in Ciel d'Oro, rispondeva alla volontà precisa del vescovo di potenziare il già esistente culto dei martiri dotando la città di reliquie 'autoctone' (**figg. 24-25**)<sup>149</sup>. Si consideri questo dato contestualmente al fatto che Ambrogio provò attivamente a riformulare i gesti devozionali nei confronti dei morti e dei martiri, per esempio vietando, o quantomeno ostacolando, la pratica del *refrigerium* sulle tombe<sup>150</sup>. Da ultimo si consideri la notizia, proveniente da Ambrogio stesso, che nell'altra chiesa cimiteriale con reliquie di sua sicura fondazione – basilica *Apostolorum* – si celebrava regolarmente la liturgia eucaristica<sup>151</sup>. Nel cimitero *ad martyres* il vescovo avrebbe potuto sistemare le reliquie di Gervasio e Protasio in uno dei precedenti memoriali; la scelta di porle sotto l'altare della nuova basilica – che, va ricordato, inizialmente era stata pensata da Ambrogio per accogliere la

<sup>147</sup> LUSUARDI SIENA-NERI-GREPPi 2016, p. 61; LUSUARDI SIENA 2009, pp. 125-154; CANTINO WATAGHIN-PANI ERMINI 2000, pp. 131-132; AMBR., *Ep.*, 77, 13. Si veda anche PAU. MIL., *V. Ambr.*, 29, 2; qui il biografo, nel racconto della consacrazione di una basilica a Firenze da parte del vescovo, con le reliquie di Vitale e Agricola *inventate* a Bologna nel 393, esplicita che esse 'vennero deposte sotto l'altare' (*deponerentur sub altari*).

<sup>148</sup> SOTINEL 2005, pp. 422-424.

<sup>149</sup> LUSUARDI SIENA-NERI-GREPPi 2016, pp. 61-64; BRENK 2003, pp. 59-60; MONFRIN 1991, p. 39.

<sup>150</sup> AUG., *Conf.*, VI, 2, 2; *Ep.*, 78, 3.

<sup>151</sup> AMBR., *Ep.*, 77, 13.

sua stessa sepoltura e non altre reliquie<sup>152</sup> – induce a pensare che essa fosse volta ad un tentativo di disciplinamento delle pratiche devozionali verso morti e martiri, associandole al più controllabile contesto della liturgia eucaristica comunitaria. E in effetti gran parte delle visioni e dei miracoli narrati nella *Vita* scritta da Paolino di Milano sono preferibilmente ambientati in questo contesto altamente performativo, e intorno all’altare (fig. 26)<sup>153</sup>. Non solo potenziamento del culto dei santi quindi, ma vera e propria riformulazione. D’altronde Ambrogio aveva probabilmente dedicato solo qualche mese prima la basilica *Apostolorum* (fig. 27) con delle reliquie (forse *brandea* di Pietro e Paolo da Roma)<sup>154</sup>, dato che il popolo gli chiese esplicitamente di dedicare nello stesso modo basilica *martyrum*<sup>155</sup>. Più tardi la basilica *Apostolorum* riceverà anche le reliquie di altri apostoli orientali e delle ultime *inventiones* di Ambrogio: Nazaro e Celso. Nelle due fondazioni suburbane sicuramente attribuibili ad Ambrogio è stato da tempo rilevato un preciso piano di costruzione topografica della Milano cristiana che, poi completato con le costruzioni delle basiliche *Virginum* (poi S. Simpliciano) e *Salvatoris* (poi S. Dionigi) nel corso del V secolo, avrebbe dotato la città della protezione di chiese martiriali ai quattro punti cardinali e in corrispondenza degli ingressi più importanti<sup>156</sup>. La basilica *Apostolorum* sfruttò il contesto scenografico della via porticata che connetteva un arco di trionfo all’ingresso meridionale della città, che probabilmente monumentalizzava il percorso di *adventus* imperiale alla città, situandosi ad est della via, sulle preesistenze di un’area cimiteriale: la sua pianta a navata unica che terminava in una croce, primo esempio di chiesa cruciforme in Occidente e probabilmente direttamente ispirata all’architettura costantiniana della chiesa dell’*Anastasis* a Gerusalemme, aveva un impatto simbolico esplicito sia per i pagani che i cristiani della città<sup>157</sup>. Oltre a quanto già detto sulla basilica *martyrum* e sulla riqualificazione delle preesistenze cultuali che la sua costruzione determinò, è importante notare che l’intera area si inseriva in un contesto a forte vocazione ‘performativa’, dato che era delimitata ad Est dal circo (all’interno delle mura), e a Sud dall’anfiteatro. Ad Ambrogio è anche forse attribuibile quantomeno una

<sup>152</sup> PIVA 2010, p. 104.

<sup>153</sup> PAU. MIL., *V. Ambr.*, 14, 2-3; 17, 1; 29, 1; 33; 44, 1.

<sup>154</sup> BRENK 2003, p. 56.

<sup>155</sup> AMBR., *Ep.*, 77, 1.

<sup>156</sup> LUSUARDI SIENA-NERI-GREPPi 2016, pp. 69-70; BRENK 2003, p. 59-60; PANI ERMINI 2000, p. 113. PIVA 2010, pp. 106-107, e MONFRIN 1991, p. 37, fanno giustamente rilevare che è azzardato attribuire direttamente ad Ambrogio tutte queste costruzioni, come sarà fatto solo secoli dopo da una tradizione altomedievale, e che esse furono quantomeno finalizzate dai suoi successori. In ogni caso, gli sviluppi dell’edilizia di culto cristiano nel V secolo a Milano rendono innegabile il perseguimento consapevole del programma, o meglio delle modalità ambrosiane di costruzione di uno spazio cristiano.

<sup>157</sup> BRENK 2003, pp. 57-58.



sistemazione architettonica del preesistente complesso episcopale al centro della città; in particolare alla committenza del vescovo potrebbe essere imputabile la costruzione del battistero di San Giovanni in Fonte e un ampliamento delle strutture verso occidente, riappropriandosi di un'area caratterizzata da edifici pagani<sup>158</sup>. In conclusione, si può dire che l'attività edilizia di Ambrogio fu senza dubbio volta a rendere Milano una capitale cristiana ed ebbe così una forte impronta politica (Gervasio e Protasio furono i primi santi ad essere chiamati espressamente *patroni*<sup>159</sup>), in misura non minore essa sembra consapevolmente usata per ridefinire i percorsi rituali e i gesti devozionali verso i martiri e i santi. La stessa doppia finalità si dovrà vedere nella imponente distribuzione di reliquie (in Africa, Italia e Gallia); non solo rafforzamento dei legami di *amicitia* con vescovi e aristocratici di altre comunità<sup>160</sup>, ma soprattutto (dal punto di vista che qui interessa), promozione di una ritualità originale e al tempo stesso riconoscibile in una fase di transizione dell'immaginario. Il carisma del vescovo si sovrappose, in alcuni casi oscurandolo, a quello dei santi da lui *inventati* e promossi fino ai suoi ultimi anni di vita. Il biografo di Ambrogio cita più di un prodigio effettuato dal vescovo ancora in vita – guarigioni, esorcismi e addirittura una resurrezione –, e a conferma della sua santità, apparizioni oniriche e miracoli *post-mortem*<sup>161</sup>; e fu in effetti solo a partire da questo momento che Milano divenne un centro di pellegrinaggio<sup>162</sup>.

Tra le personalità a cui Ambrogio distribuì le reliquie, ricevute o personalmente *inventate*, una delle più interessanti fu quella di **Vittricio di Rouen**, vescovo della città nell'ultimo ventennio del IV secolo e nel primo decennio del successivo. Vittricio, che aveva fatto parte del 'milieu martinien'<sup>163</sup>, incontrò Ambrogio almeno una volta, insieme al suo mentore Martino e a Paolino da Nola, durante un concilio a Vienne (386)<sup>164</sup>. Forse nel corso di questo incontro, o più probabilmente nel 393, ricevette dal vescovo milanese un primo lotto di reliquie che comprendeva sia le sue acquisizioni 'orientali' che le sue *inventiones* a Milano e Bologna. Pochi anni dopo, nel 396, sempre da lui ricevette un secondo lotto di reliquie, per celebrare l'*adventus* del quale pronunciò e scrisse il sermone

<sup>158</sup> LUSUARDI SIENA-NERI-GREPPi 2016, p. 70.

<sup>159</sup> SCORZA BARCELLONA 2003, pp. 211-214.

<sup>160</sup> BROWN 1980, pp. 85 e sgg.

<sup>161</sup> PAU. MIL., *V. Ambr.*, 10, 1-2 (guarigione di una paralitica); 28, 1-2 (esorcismo e resurrezione di un bambino); 44, 1 (guarigione di un uomo dalla podagra); 50-52 (apparizioni oniriche post-mortem e guarigione di un cieco).

<sup>162</sup> CANTINO WATAGHIN-PANI ERMINI 1995, p. 136.

<sup>163</sup> BEAUJARD 2000, p. 34.

<sup>164</sup> PAU. NOL., *Ep.*, XVIII, 9.

*De Laude Sanctorum*. L'opera a noi pervenuta, divisa in 12 capitoli, lascia pensare che al sermone originale fosse in un secondo momento aggiunta una trattazione più complessa che spiegasse e giustificasse il culto delle reliquie: è probabile che nella sua redazione il testo fosse pensato per essere diffuso tra diverse comunità cristiane, dato che Paolino da Nola pochi anni dopo ne citava interi passaggi e che il più antico manoscritto che lo recava era una copia diretta di un originale milanese<sup>165</sup>. Il sermone è un documento di eccezionale valore per la comprensione del culto tardoantico delle reliquie negli anni della sua nascita perché ne rappresenta la prima, articolata, teodicea; a maggior ragione in un contesto – la Gallia del IV secolo – molto diviso sul tema, e che spesso accostava il culto delle reliquie a pratiche pagane<sup>166</sup>. Con il *De Laude Sanctorum* ci si trova quindi in un momento delicato di consapevole rinegoziazione e orientamento dell'immaginario comunitario, perché la percezione della potenza salvifica delle reliquie non era scontata per la sensibilità dell'epoca<sup>167</sup>. Con le parole di Vittricio,

Perché allora le chiamiamo reliquie? Perché le parole sono immagini e segni delle cose. Sangue e fango sono sotto i nostri occhi. Ciò noi indichiamo col nome di reliquie, perché non possiamo fare diversamente, come sotto la pressione del vivido linguaggio ordinario. Ma noi ora **esprimendo il tutto in una parte, apriamo gli occhi del cuore**, non le barriere della nostra vista corporale<sup>168</sup>.

Vittricio era consapevole di dover materializzare davanti agli occhi dei suoi fedeli il significato delle reliquie, tanto più nel momento decisivo dell'*adventus* che, come è stato notato, era quello in cui il vescovo doveva far diventare le reliquie oggetti semiofori per la comunità che le riceveva<sup>169</sup>. Se ciò è valido in generale e per i secoli successivi, la dinamica era quanto mai delicata nelle circostanze in cui la affrontò Vittricio. Per adempiere a questo scopo il vescovo dovette fare ricorso ad un linguaggio familiare al pubblico dei fedeli: è stato notato che la '*imaginative sight*' da lui promossa aveva tanto in comune con i procedimenti della teurgia neoplatonica, con la quale condivideva l'intento di materializzare una potenza invisibile per mezzo della parola<sup>170</sup>. Ma non solo

---

<sup>165</sup> LAFASCIANO 2016, p. 124.

<sup>166</sup> GIROLAMO, *Contra Vigilantium*, IV. Sul tema vedi HUNTER 1999.

<sup>167</sup> COX MILLER 2009, pp. 66-82.

<sup>168</sup> VICT., *De Laude*, X, 1-6: "Cur igitur reliquias appellamus? Quia rerum imagines et signa sunt uerba. Subicitur oculis cruor et limus. Id nos reliquiarum nomine, quia aliter non possumus, uelut uiuidi sermonis inpressione signamus. Sed **nos tunc totum in parte dicendo** non corporalium luminum obices, sed **cordis oculos aperimus**".

<sup>169</sup> GEARY 2000, pp. 9-13.

<sup>170</sup> COX MILLER 2009, pp. 37-39.

la parola: dal sermone di Vittricio traspaiono alcuni momenti *performativi* cruciali della cerimonia che restituiscono gesti rituali riconoscibili. Prima di tutto è importante notare che anche a Rouen appariva comune la celebrazione delle viglie notturne in onore dei santi:

Esse (le vedove) incedono risplendenti e radianti nell'ebbrezza della castità. Incedono cinte di ornamenti divini. (35) I petti sono pieni delle ricchezze dei salmi. Non c'è notte di **vigilia** nella quale una tale gemma non risplenda. Non c'è nessun luogo sacro nel quale tale ornamento non brilli<sup>171</sup>.

Orsù dunque, fratelli carissimi, **consacriamo** alle sacre reliquie le parole dei salmi 'impastate' di miele e latte. La sobrietà inebriata dalle **viglie** e dai **digiuni** richiama la purificazione dai peccati. **Pieghiamo a noi il favore dei santi finché il loro arrivo è recente**. [...] E voi pure, sacre e inviolate vergini, **salmodiate, salmodiate e con danze corali percorrete le strade che ascendono al cielo**<sup>172</sup>.

Il secondo brano in particolare è denso di motivi che occorre almeno enunciare. Colpisce innanzitutto l'esplicito lessico libatorio-sacrificale (*libemus*) che Vittricio usa per descrivere i canti per la consacrazione delle reliquie, quasi a voler orientare ad un nuovo tipo di *refrigerium* per morti tanto speciali, quello cantato. Ancora più esplicito è l'accostamento tra digiuno e veglia, contesto epifanico privilegiato, in vista dell'ottenimento del favore dei santi; l'espressione *Inclinemus ad nos sanctorum fauorem* rileva di un contrattualismo che sembra ancora lontano dalla gratuità della *chàris* paolina. Infine la menzione delle danze delle vergini, improntate alla stessa *inebriata sobrietas*, fornisce un dettaglio ancora più importante sul contesto performativo dell'*adventus* di Rouen; come studi recenti hanno dimostrato, a dispetto di una superficiale condanna delle fonti patristiche, la gestualità coreutica ebbe un posto di primo piano nella riflessione tardoantica sui *gesti* appropriati alla *civitas* cristiana<sup>173</sup>. Il momento centrale della celebrazione è quello della rievocazione delle *passiones* dei martiri accolti, che fornisce al vescovo l'introduzione per la successiva discussione sulla natura delle reliquie e sulla loro consustanzialità con la *potentia* divina:

---

<sup>171</sup> VICT., *De Laude*, III, 33-36: "Incedunt nitidae flagrantes crapulam castitatis. Incedunt diuinis ornamentorum redimitae muneribus. Pectora sunt Psalmorum referta diuitiis. Nulla **nox uigiliarum** est, in qua talis gemma non micet. Nullus religionis est locus in quo non splendeat tale segmentum".

<sup>172</sup> VICT., *De Laude*, V, 1-4, 8-10: "Age nunc, fratres dilectissimi, sacrosanctis reliquiis melle, lacte subacta psalmodiorum uerba **libemus**. **Uigiliis et ieiuniis** inebriata sobrietas ablutionem postulet peccatorum. **Inclinemus ad nos sanctorum fauorem, dum calet aduentus**. [...] Uos quoque, sacrae, inuiolataeque uirgines, **psallite, psallite, et choreis tramites quibus ad coelum ascenditur et pede pulsate**".

<sup>173</sup> TRONCA 2017.

O quanto è gradita al cospetto del Signore la morte dei suoi santi, ai quali si presentò più minaccioso il persecutore! Il carnefice tremò, colui che era sottoposto al processo rise, il boia tremò e il condannato a morte incoraggiò la sua destra tremante. La bestia non volle, colui che le si trovava davanti la provocò, non perché la sua natura umana avesse perso la sensibilità alla sofferenza del corpo, ma perché il Salvatore, guida in così grande prova, gli tendeva, muovendo la palma, la vittoria dell'immortalità. Sebbene così stiano le cose, tuttavia in quella sofferenza delle membra i corpi hanno sopportato la prova con voi. Quindi **distesi a terra e irrigando di lacrime il suolo a una voce chiediamo che voi**, da sempre possessori delle sacre reliquie, **purifichiate i nostri corpi**. Né, o venerabili, la nostra offerta per voi sarà troppo umile. È degna dimora quella che da tanti vincitori sia abitata. Qui troverete Giovanni Battista, quello, dico, che nell'arena pubblica giacque insanguinato, ma ascese al cielo incoronato, che il Signore stesso ritiene il migliore nato tra le donne. Qui Andrea, qui Tommaso, qui Gervasio, qui Protasio, qui Agricola, qui Eufemia, fanciulla che con forza d'animo virile non impallidi, vergine, sotto il carnefice<sup>174</sup>.

I santi menzionati in chiusura del brano citato sono quelli che Vittricio aveva già precedentemente ottenuto da Ambrogio; le scene di martirio presentate non sembrano indicare nessuno di essi in particolare, ma fanno piuttosto riferimento ad un immaginario corrente e attribuito ai martiri, che evidentemente doveva essere già abbastanza condiviso, soprattutto servono a illustrare la virtù per mezzo della quale quei corpi sono diventati santi, e come quindi le reliquie partecipino della stessa santità dell'intero (Dio). L'espressione *Strati ergo humi et solum lacrimis inrigantes una uoce clamemus* indica gesti rituali precisi e ricorrenti – si ritrova in un simile contesto performativo, solo lievemente parafrasata, pochi anni dopo nei *Carmina* di Paolino da Nola<sup>175</sup> – ed è qui significativamente connessa alla purificazione fisica dei fedeli. Che la guarigione fisica e spirituale rientrasse pienamente nell'orizzonte d'attesa dei cristiani (e non solo) nella Gallia del IV secolo è confermato dal successo, pur controverso, e dal culto di cui fu tributato già in vita il mentore di Vittricio, Martino di Tours<sup>176</sup>. Se Martino rappresentò un importante modello di santità per Vittricio, nell'attitudine di quest'ultimo verso le reliquie bisogna valutare il peso che poté avere l'esempio del maestro, già diffuso

---

<sup>174</sup> VICT., *De Laude*, VI, 20-36: “O quam pretiosa est in conspectu Domini mors sanctorum eius, quibus minax plus praestitit persecutor! Tortor horruit, risit subditus quaestioni, percussor tremuit et trementis dexteram moriturus adiuit. Fera noluit, iritauit obiectus, non quia poenam corpoream natura perdiderat, sed quia Saluator, tanti praesul certaminis, palmam uibrans immortalitatis uictoriam praetendebat. Haec quamquam ita sint, tamen in illa passione membrorum uobiscum certamen corpora pertulerunt. **Strati ergo humi et solum lacrimis inrigantes una uoce clamemus**, ut qui semper sacratas reliquias possidetis, **corpora nostra purgetis**. Nec uobis, uenerandi, nostra sordebit oblatio. Dignum domicilium est quod tot uictoribus habibetur. Hic inuenietis Iohannem Baptistam, illum, inquam, qui in stadio communi cruentus stetit, sed ad caelum coronatus ascendit, quem Dominus ipse inter natos mulierum autumat potiozem. Hic Andream, hic Thomam, hic Geruasium, hic Protasium, hic Agricolam, hic Eufemiam, quae quondam masculato animo sub percussore uirgo non palluit”.

<sup>175</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XVIII, 248-251; XX, 139-141; vedi *infra*.

<sup>176</sup> VAN DAM 1993, pp. 13 e sgg; ROUSSELLE 1990, pp. 109-132.

letterariamente da Sulpicio Severo prima della fine del secolo. Le virtù terapeutiche di Martino si componevano variamente di conoscenze mediche profane, acquisite verosimilmente durante il servizio militare<sup>177</sup>, e carisma divinamente ispirato, in cui inoltre le funzioni del medico e dell'esorcista si intrecciavano indissolubilmente<sup>178</sup>. Non è un caso quindi che nell'attività missionaria del vescovo di Tours, miracoli e visioni abbiano generalmente più peso della stessa predicazione negli episodi di conversione<sup>179</sup>. Queste rapide osservazioni sono significative se rapportate alla figura di Vittricio: anch'egli fu militare e rifiutando il servizio nella milizia dell'imperatore, fu salvato dalla pena capitale da un miracolo in tutto e per tutto simile a quello che aveva salvato il suo mentore nella stessa circostanza<sup>180</sup>, e anch'egli svolse un'intensa attività missionaria, tanto che all'inizio del sermone si giustifica per essere arrivato in ritardo proprio da una delle sue missioni<sup>181</sup>. Infine anche Vittricio, dopo l'elaborazione della sua dottrina sulle reliquie, soffermandosi sul loro potere curativo, lo associa ad una vivida descrizione di esorcismo:

A ciò si aggiunge che il potere curativo non è minore nelle parti che nella totalità. Forse che (i santi) diversamente offrono la cura agli sventurati in Oriente, a Costantinopoli, ad Antiochia, a Salonico, a Nasso, a Roma o in Italia? Forse purificano diversamente i corpi dalle malattie? Giovanni Evangelista guarisce a Efeso, oltre che in moltissimi altri luoghi: veniamo a sapere che non si allontanò dal petto di Cristo neanche prima della santificazione, e lo stesso suo potere curativo è presso di noi. Proculo e Agricola guariscono a Bologna, e anche qui scorgiamo la loro grandezza. Antonio guarisce a Piacenza, Saturnino e Troiano guariscono in Macedonia. Nazario guarisce a Milano. [...] Chiedo: **forse che è una presso di noi, e altra presso gli altri la cura dei santi nominati?** No, perché **ovunque si trovi una loro parte, con pari pietà difendono, purificano e proteggono i loro fedeli.** [...] Ma in verità quando considero l'intero problema con fede, credo che per ora debbano essere tralasciate le cose superflue: **devono essere viste, non indagate!** Ecco incombe il torturatore dello spirito immondo e corrotto, e non è visibile colui che tortura. **Non ci sono catene ma è legato colui che soffre.** L'ira celeste ha un cavalletto fatto d'aria. Non ci sono unghie eppure si confessano molti crimini. Non appare nessuna ferita eppure si sente lo stridere dei denti. **Non c'è nessuna interrogazione del giudice eppure segue l'abiura.** [...] Le cose interiori non giudica se non colui che le risana<sup>182</sup>.

<sup>177</sup> SULP. SEV., *V. Mart.*, 2, 8.

<sup>178</sup> ROUSSELLE 1976, p. 1097. Già nel 365 il legame tra malattia fisica e spirituale, entrambe dipendenti dal diavolo, appare consolidato: ILARIO DI POITIERS, *Ps.*, XIII.

<sup>179</sup> ROUSSELLE 1976, pp. 1101-1102; SULP. SEV., *V. Mart.*, 13, 14, 15, 17; ID., *Dial.*, II, 2, 4; III, 10.

<sup>180</sup> PAU. NOL., *Ep.*, XVIII, 7.

<sup>181</sup> VICT., *De Laude*, I, 39-52. L'attività missionaria di Vittricio è anche lodata da Paolino di Nola: PAU. NOL., *Ep.*, XVIII, 5, 5.

<sup>182</sup> VICT., *De Laude*, XI, 1-10, 14-17, 31-38, 42-43: "Huc accedit quod non minus in partibus quam in soliditate curatio est. An aliter in Oriente, Constantinopoli, Antiochia, Thessalonicae, Naiso, Romae, in Italia miseris porrigunt medicinam? An aliter laborantia corpora defecantur? Curat Ephesi Iohannes Euangelista, praeterea et in locis plurimis: quem a Christi pectore nec ante consecrationem accepimus

Dopo una lunga argomentazione sulla consustanzialità del potere delle reliquie con quello divino – in particolare sul fatto che singole parti partecipino della stessa sostanza divina, “ma per concessione e non per qualità propria, per adozione e non per natura”<sup>183</sup> –, Vittricio passa a spiegare come anche la facoltà taumaturgica di Dio sia la stessa in ogni singola reliquia dei suoi martiri, i quali *parili pietate cultores suos defendunt, purgant, tuentur*. Ma il vescovo si rende conto che è solo per immagini che si possono efficacemente comunicare un concetto tanto difficile per la ragione, e per farlo ne evoca una di esorcismo. La descrizione riprende stilemi canonizzati in Occidente pochi anni prima da Ilario di Poitiers, e presto diventeranno condivisi da Sulpicio Severo, Paolino da Nola e Agostino: tra questi l’immagine delle catene invisibili che immobilizzano i demoni<sup>184</sup>, e soprattutto, della confessione ottenuta senza interrogatorio<sup>185</sup>. Il vescovo di Rouen sviluppa originalmente quest’ultima immagine in particolare, caratterizzandola con termini tecnici che rimandano agli strumenti comunemente usati per ottenere confessioni sotto tortura nei processi – l’*equuleum* e gli *ungula*. Nella sua descrizione della gestualità dei posseduti Vittricio fu quindi probabilmente ispirato dagli episodi a lui contemporanei – proprio in Gallia ne fu elaborato uno dei modelli letterari di più ampio successo –, ma è difficile a questo punto non scorgere la familiarità della sua descrizione degli esorcismi, sempre a lui contemporanei, documentati in relazione a Gervasio e Protasio, a Milano da Ambrogio e in Africa da Agostino. Considerato complessivamente, il passo citato mostra come Vittricio, accostando la descrizione di esorcismo con le virtù salvifiche delle reliquie, connoti in maniera esplicitamente terapeutica questo dispositivo rituale, e lo consideri inscindibile dalla sua ben documentata funzione identitaria e

---

recessisse, **et apud nos ipsa eius est medicina**. Curat Bononiae Proculus, Agricola et **hic quoque horum cernimus maiestatem**. Curat Placentiae Antonius. Curat Saturninus, Troianus in Macedonia. Curat Nazarius Mediolano. [...] Rogo an alia est apud nos, alia apud alios memoratorum medela sanctorum? Quod **si quicquid ubique sanctorum est, parili pietate cultores suos defendunt, purgant, tuentur**. [...] At uero cum rem totam fide teneam, superuacaneis supersedendum interim reor: **sed uidenda, non quaerenda** ! Ecce incumbit inmundi pollutique spiritus tortor, nec uenit sub aspectu ille qui torquet. **Nulla sunt uincula et ligatur ille qui patitur**. Equuleum aeris habet ira caelestis. Nulla ungula est et tanta sunt crimina confitentium. Nullum uulnus apparet et dentium stridor auditur. **Nulla interrogatio disceptantis et sequitur promissio recedentis**. [...] Interiora non iudicat nisi qui sanat”.

<sup>183</sup> VICT., *De Laude*, VIII, 21-22: “per beneficium non per proprietatem, per adoptionem non per naturam”.

<sup>184</sup> Si confronti l’espressione di Vittricio ‘*nulla sunt uincula et ligatur ille qui patitur*’ con i ‘*uinclisque latentibus*’ di Paolino da Nola, che usa l’espressione pochi anni dopo (PAU. NOL., *Carmm.*, XXIII, 67), e con l’immobilità del posseduto esorcizzato presso la *memoria* di Gervasio e Protasio nelle vicinanze di Ippona (AUG., *De civ. Dei*, XXII, 8, 8). L’immagine ricorre anche in GIROLAMO, *V. Hil.*, 14, 5; PRUD., *Peristephanon*, I, 103-105; *Vita Patrum Iurensium*, 90; MASSIMO DI TORINO, *Serm.*, XII, 2, 44-49. Vedi sullo sviluppo e sul significato del tema WISNIEWSKI 2002, pp. 369-370.

<sup>185</sup> All’espressione di Vittricio ‘*Nulla interrogatio disceptantis et sequitur promissio recedentis*’, si confronti ‘*confiteri sine interrogatione uexatos*’ (ILARIO DI POITIERS, *Contra Constantium*, II, 8, 8), che a sua volta sembra essere il modello diretto di ‘*sine interrogatione uexatos et sua crimina confitentes*’ (SULP. SEV., *Dial.*, III, 6, 4).

apologetico-missionaria<sup>186</sup>: ‘*Interiora non iudicat nisi qui sanat*’. Che nella sua operazione di ridefinizione dell’immaginario il vescovo usi un lessico comune anche alla coeva ritualità incubatoria, non si ritiene casuale; come dimostra l’episodio visionario di Costantino ad Autun all’inizio del secolo, attraverso questo lessico era comunemente declinata la comunicazione con l’invisibile. Allo stesso tempo, questa è la ragione per la reticenza del vescovo nell’uso implicito di questo linguaggio.

Sia aperto il tempio per i divini martiri; si riuniscano le reliquie, si riuniscano anche le benedizioni; che si riunisca in uno il principio primo della resurrezione. Nel frattempo la nostra confessione ci sottragga al castigo. Il perdono dei crimini è una gioia per le potenze divine. Non a torto, carissimi fratelli, io costruttore ardente d’amore ho acquistato lo spazio per la basilica. L’avvento dei santi giustifica la mia brama. **Essi stessi attraverso la conoscenza segreta dei miei desideri ordinarono che si costruisse una chiesa per loro.** Così è senza dubbio, così è. Ebbene abbiamo posto le fondamenta, abbiamo innalzato le pareti, e oggi apprendiamo per intenzione di chi cresceva il nostro edificio<sup>187</sup>.

Nell’ultima parte del suo sermone, tenendo conto delle osservazioni fin qui fatte, non sembra improbabile che dietro alla cauta espressione del vescovo sull’ingiunzione diretta dei santi alla costruzione della chiesa, si celi un’esperienza visionaria: il termine tecnico *iusserunt* è comune nella letteratura incubatoria latina<sup>188</sup>. E qui Vittricio informa anche a proposito del *palcoscenico rituale* che aveva costruito a Rouen per ospitare i santi e il loro culto, ricostruibile attraverso il confronto con i dati archeologici disponibili.

La chiesa menzionata è identificabile in una basilica paleocristiana, ora obliterata dalla attuale cattedrale di *Nôtre Dame de Rouen*, e collegata da un *atrium* ad una precedente basilica (costruita entro la prima metà del IV secolo) situata a nord di essa (**fig. 28**)<sup>189</sup>. Le uniche tracce archeologiche di un edificio precedente alla cattedrale sono, nella sua cripta, delle basi di colonnette riferibili forse a una base di altare di X secolo<sup>190</sup>; la presenza di

---

<sup>186</sup> CANETTI 2013b, p. 558; NICOLOTTI 2011, pp. 51-54.

<sup>187</sup> VICT., *De Laude*, XII, 113-123: “*Diuinis pateat aula martyribus; iungantur reliquiae, iungantur et gratiae; in unum conueniant primae resurrectionis exordia. Interea confessio nostra subripiat. Indulgentia criminum est gratulatio potestarum. Haud inmerito, carissimi fratres, basilicae spatium cupidus aedificator arripui. Appetentiam meam sanctorum excusat aduentus. **Ipsi sibi aulam parari occulta desiderii mei ratione iusserunt.** Sic est profecto, sic est. Nam fundamenta iecimus, parietes in longum duximus, et hodie discimus, quibus nostri operis crescebat intentio”.*

<sup>188</sup> In particolare si pensa alle manifestazioni oniriche di Asclepio, in cui l’espressione ricorre sia in epigrafi che in opere letterarie: *CIL* VI, 1, 14 (*ex iussu numinis*); *OV.*, *Met.*, XV, 653-664; *MARC. AUREL.*, I, 16, 20;

V, 8, 18.

<sup>189</sup> LAFASCIANO 2016, pp. 128-130; CHAMEROY 2013, pp. 19 e sgg.; LE MAHO 2014, pp. 246-247.

<sup>190</sup> LE MAHO 1994, pp. 30 e sgg.; LANFRY 1956, pp. 7-19.

un edificio paleocristiano, e la sua attribuzione alla committenza di Vittricio, sono comunque provati dall'*atrium* (**fig. 29**) – datato *ad annum* al 395-396 da reperti numismatici<sup>191</sup> – che implica la presenza di un'altra basilica a sud della prima. Le reliquie accolte nel 396 furono sistemate probabilmente sotto l'altare, secondo la prassi iniziata da Ambrogio e da lì a pochi anni canonizzata nel concilio di Cartagine<sup>192</sup>. L'*atrium*, tipologia architettonica più che altro diffusa nei santuari delle grandi città orientali, è uno dei pochi conosciuti per quest'epoca in Occidente, e già Pierre Maraval proponeva che, in presenza di reliquie, esso potesse essere funzionale ad ospitare rituali di incubazione<sup>193</sup>. Ma si tratta di una categoria architettonica di natura multifunzionale, e mai univocamente interpretabile. Considerato infatti che la prima basilica della città era costruita su una precedente *domus*, della quale riutilizzava i bagni trasformati in battistero (**fig. 30**)<sup>194</sup>, l'*atrium* era con molta probabilità anche il punto di raccolta di catecumeni e confessanti in attesa del battesimo<sup>195</sup>. In generale l'*atrium* aveva la funzione di raccolta della comunità in occasione delle grandi celebrazioni, proprio come l'*adventus* descritto da Vittricio. Nel caso di Rouen, l'*atrium* soprattutto creava un complesso di 'basiliche doppie', collegando due edifici costruiti nell'arco di nemmeno un secolo. Come mai? Un annoso dibattito circa la funzionalità dei cosiddetti complessi 'doppi o multipli' si interroga sulle rispettive diverse funzionalità che tali edifici eventualmente avevano, ma nel contesto del rapido sviluppo monumentale di tutto il IV e il V secolo non si ritiene si possano individuare risposte generalizzabili: in generale la moltiplicazione degli edifici di culto era un fenomeno assolutamente coerente con la reinterpretazione dell'evergetismo cittadino secondo i dettami della *beneficentia* cristiana, e non serve cercare a tutti i costi specifiche destinazioni funzionali che spieghino il proliferare di edifici<sup>196</sup>. Nel caso di Rouen, una spiegazione può essere tentata sulla base del confronto con altri dati. La città, dotata di un porto sulla Senna, era uno dei centri di redistribuzione commerciale più importanti verso la Gran Bretagna, e reperti numismatici, epigrafici e ceramici testimoniano una gran varietà di contatti economici con l'Oriente, l'Italia e la

---

<sup>191</sup> CHAMEROY 2013, pp. 111-113.

<sup>192</sup> LAFASCIANO 2016, pp. 135-137; YASIN 2015, pp. 133-151.

<sup>193</sup> MARAVAL 1985, pp. 224-225. In effetti, a partire dal più antico culto incubatorio conosciuto in Oriente, quello di Tecla a Seleucia in Isauria a partire dal V secolo, parte dei miracoli della santa sono operati proprio nell'*atrium*: vedi KRISTENSEN 2017, p. 235; DAGRON 1978, pp. 67-73, 101-108. Sulla tipologia dell'*atrium* in Occidente, si veda PICARD 1989, pp. 526-538.

<sup>194</sup> LAFASCIANO 2016, pp. 129-131.

<sup>195</sup> PICARD 1998a, pp. 163-165.

<sup>196</sup> BRANDENBURG 2010, pp. 298-317.



Spagna<sup>197</sup>. La città, capoluogo provinciale dopo la riforma tetrarchica, all'epoca di Vittricio era sede di una delle truppe ausiliare a difesa del *limes* settentrionale, gli *Ursarienses*. Infine si consideri la profonda novità dell'operato di Vittricio: sistemando le reliquie in una chiesa al centro della città, il suo è il primo e precoce caso in Occidente di deposizione di reliquie *intra muros*; neanche i grandi promotori del culto, Ambrogio a Milano e Damaso a Roma, avevano potuto compiere un passo simile, che si affermerà nell'uso comune in Occidente solo verso la fine del V e l'inizio del VI secolo (**fig. 31**)<sup>198</sup>. Considerati questi dati alla luce della ispirata attività missionaria del vescovo, si ritiene che la città – alla fine del secolo definita da Paolino 'famosa per i luoghi santi'<sup>199</sup> – grazie al culto delle reliquie, divenisse una meta di pellegrinaggio di quelli che Maraval chiama *petits pèlerins*, provenienti dalle regioni vicine<sup>200</sup>. Che il rituale altamente performativo promosso da Vittricio fosse localizzato al centro della città, appare certamente in controtendenza con le tendenze dell'epoca, ma fu forse reso possibile dal carattere peculiarmente performativo del sostrato precedente: a questo proposito è utile notare che la maggior parte dei culti terapeutici e luoghi di pellegrinaggio precedenti nella Gallia romana erano costruiti in stretta connessione con gli edifici teatrali<sup>201</sup>.

Al di là di questo precoce esempio di creazione di un santuario cittadino con delle reliquie, si possono ravvisare tracce dell'attività di Vittricio anche in ambito funerario. La necropoli St. Gervais, all'estremità settentrionale della quale si colloca l'omonima chiesa, fu la più importante e più utilizzata necropoli della città nella tarda antichità, dato che le sepolture ad essa riferibili si datano dal III-IV secolo fino all'VIII<sup>202</sup>. Le sepolture nella prima fase (**fig. 32**) si distribuiscono ai lati dell'asse principale della necropoli (attuale rue du Renard); a partire dal IV secolo comunque, si nota una tendenza – soprattutto di gruppi di sepolture – ad occupare l'area a nord della strada antica, soprattutto in corrispondenza di quello che diventerà il nuovo asse nell'alto Medioevo (rue St. Gervais – **fig. 33**)<sup>203</sup>. Nel VI-VII secolo le sepolture si dispongono tutte attorno all'attuale chiesa

---

<sup>197</sup> CHAMEROY 2013; VIPARD 2004; LAUBENHEIMER 2004.

<sup>198</sup> LAFASCIANO 2016, p. 137. L'iniziativa di Vittricio è tanto più originale se si considera che negli stessi anni l'autorità imperiale provò più volte a contrastare il fenomeno, proibendo la traslazione e la sepoltura di corpi morti all'interno delle città: *CT.*, 9, 17, 1-4.

<sup>199</sup> PAU. NOL., *Ep.*, XVIII, 5, 5.

<sup>200</sup> LAFASCIANO 2016, pp. 138-139; MARAVAL 1985, p. 11.

<sup>201</sup> GRÜNEWALD 2017, pp. 130-133.

<sup>202</sup> Un'analisi dettagliata della necropoli, non ancora pubblicata, è stata svolta dal dottorando nella sua tesi di laurea magistrale in Archeologia e Storia dell'Arte Tardoantica, dal titolo *Il culto delle reliquie e la cristianizzazione della Gallia tardoantica: il caso di Rouen tra IV e V secolo*, relatore prof.ssa Donatella Nuzzo, discussa presso l'Università degli Studi di Bari 'Aldo Moro' nell'a.a. 2013/2014.

<sup>203</sup> LEQUOY 2004b, p. 222.

St. Gervais (**fig. 34**). La chiesa, che ospita ancora reliquie di contatto di Gervasio e Protasio, nella sua prima fase architettonica è datata all'XI secolo<sup>204</sup>. Essa incorporò un piccolo oratorio ad essa precedente, trasformandolo in cripta: secondo la tradizione esso avrebbe ospitato, nei due arcosolii che si affrontano specularmente nelle pareti laterali, le sepolture dei primi vescovi di Rouen nel III secolo, Aviziano e Mellone (**fig. 35**)<sup>205</sup>. Al di là dell'attribuzione delle due sepolture, la cripta rappresenta la sistemazione di una precedente *memoria* cimiteriale e sulla quale fu costruita la chiesa nell'XI secolo, trovandosi alla stessa quota delle sepolture tardoantiche e altomedievali. La tecnica muraria in *opus isodomum*, la collocazione topografica nella necropoli – della quale sembra essere il punto focale, cominciando ad attirare sepolture a partire almeno dal V secolo –, nonché alcuni confronti con edifici dell'epoca<sup>206</sup>, inducono a formulare l'ipotesi che la *memoria* della necropoli St. Gervais possa essere attribuibile a una sistemazione dello spazio funerario cristiano di Vittricio, o comunque operata poco dopo di lui, con le reliquie dei martiri milanesi. La secolare continuità d'uso della necropoli fuori dalle mura e lo sforzo monumentale al centro della città, sono in ultima analisi le maggiori fonti di informazioni che testimoniano una certa vitalità del culto promosso da Vittricio anche nei secoli successivi. Dal *De Laude Sanctorum* emergono l'originalità della sua formulazione del culto, nonché una cauta elasticità nei confronti di gesti devozionali 'controversi', perché pericolosamente riconducibili ai gesti della divinazione incubatoria, che rientrava tra i bersagli più importanti della polemica antipagana e antieretica: forse per queste ragioni il vescovo si dovette difendere da accuse di eresia, dalle quali fu assolto da papa Innocenzo I nel 404<sup>207</sup>. Ma in sostanza le sue iniziative edilizie appaiono porsi in continuità con la missione di Martino; se quest'ultimo aveva desacralizzato i luoghi del paganesimo e santificato altri attraverso la sua presenza carismatica, il suo discepolo Vittricio usò le reliquie per ridisegnare la città cristiana ideale.

---

<sup>204</sup> GAUTHIER 1996, p. 34.

<sup>205</sup> THIEURY 1859, pp. 20-22. Aviziano è forse il vescovo che rappresenta Rouen al concilio di Arles nel 313.

<sup>206</sup> Tra gli edifici dotati di una pianta simile e con medesime funzioni, a Verona la cripta di S. Procolo era una basilica paleocristiana che ospitava sepolture vescovili nel V secolo: BOLLA 2000, pp. 94-95; a Pavia e Vienne esistevano basiliche cimiteriali dedicate a Gervasio e Protasio già alla fine del IV secolo: PICARD 1988, pp. 264-265 (Pavia), DESCOMBES 1966, p. 27 e *RICG*, V, 39 (Vienne); a Tours invece alla metà del V secolo è documentata una *ecclesia Geruasii et Protasii intra muros*: PIETRI 1987, p. 29; il confronto più interessante è infine quello con il mausoleo di S. Severo a Classe, di inizio V secolo, che ospitò le reliquie del vescovo fino a quando esse furono traslate nella chiesa adiacente: AUGENTI 2012, pp. 90-93. Si vedano anche i confronti planimetrici con *memoriae* coeve ad Auxerre (oratorio di S. Maurizio: PICARD 1998, p. 278) e Aquileia (oratorio fondo Cal e Buon Pastore: BERTACCHI 1986, pp. 264-266).

<sup>207</sup> PAU. NOL., *Ep.*, XXXVII, 6-7. Forse si trattò di accuse di apollinarismo.

Un'altra importante personalità, in contatto con Ambrogio e con Vittricio e fortemente impegnata nella strutturazione del culto delle reliquie, fu quella di **Paolino da Nola**. Originario da una famiglia senatoriale di Bordeaux, Paolino, ancora pagano, si avvicinò al culto di San Felice durante il suo governatorato in Campania dal 378 al 383<sup>208</sup>. Convertito da sua moglie Terasia, fu battezzato nel 389 a Bordeaux e nel 393 ordinato sacerdote a Barcellona; da qui lui e la moglie, dopo aver rinunciato alle loro ricchezze, si ritirarono per una vita 'eremitica' presso il santuario di San Felice a Cimitile. Qui l'operato di Paolino fu totalmente orientato a promuoverne e 'orientarne' il culto, come testimoniano gli importanti interventi monumentali che portarono il santuario a diventare meta di un vero e proprio pellegrinaggio<sup>209</sup>. La tomba di Felice era stata già venerata a partire dalla sua morte, probabilmente avvenuta alla fine del III secolo, e nel 379 il suo culto, celebrato a Roma da Damaso<sup>210</sup>, aveva già varcato i confini della Campania; per mezzo dell'attività di Paolino esso varcò anche i confini della penisola italiana, tanto che Agostino inviò due monaci a risolvere una disputa presso la sua tomba<sup>211</sup>. I *carmina* dedicati da Paolino al patrono di Cimitile rappresentano una fonte inestimabile per lo studio dei gesti devozionali associati al suo culto, e di come Paolino provò attivamente a riorientarli, anche intraprendendo un impegnativo programma edilizio che mirava a realizzare del santuario una vera e propria città. In particolare la serie dei *natalicia* dedicati al santo, che Paolino compose e recitò nel contesto della celebrazione annuale del *dies natalis* di Felice – alla quale accorrevano pellegrini, supplici e malati da tutta la Campania e dalle regioni vicine già alla metà del IV secolo –, permette di fare luce sulla *performance* rituale di cui erano parte organica, e cioè della successione di momenti e gesti che costituivano la celebrazione del giorno di morte e ascensione di Felice. I *natalicia* coprono un arco cronologico che va dal 395, data dell'insediamento a Nola di Paolino, al 409, quando esso era da poco diventato il vescovo della comunità di Cimitile. In più punti dei componimenti, le espressioni allocutorie di Paolino ne rivelano la natura fortemente performativa<sup>212</sup>:

---

<sup>208</sup> TROUT 1999, pp. 23 e sgg.

<sup>209</sup> MARONE 2014, p. 282; EBANISTA 2006.

<sup>210</sup> EBANISTA 2006, p. 19; CARLETTI 2000, pp. 351, 354.

<sup>211</sup> AUG., *Ep.*, 78, 3.

<sup>212</sup> Paolino stesso in una lettera definisce i *natalicia* "canti rituali di invocazione": PAU. NOL., *Ep.*, XXVIII, 6.

Tutti voi, che qui vi siete raccolti per compiere i sacri riti (...) <sup>213</sup>;

O fanciulli, lodate il signore, sciogliete i vostri santi voti, intonate insieme canti festosi tra caste danze, cospargete il suolo di fiori, intrecciate corone sulle soglie <sup>214</sup>;

Già il carne precedente a questo vi fece conoscere le prime gesta del martire (...) <sup>215</sup>;

Unitevi a me nei sentimenti, vi prego, applaudite insieme con i carmi ed effondete gli animi con santo splendore <sup>216</sup>;

Ritournerò ora al tema proposto; infatti è il tempo e l'ora di offrire le promesse vivande, di imbandire per voi il pranzo da consumare santamente con orecchi attenti. Non attingerò da epoca antica quanto sto per raccontare, vi dirò cose viste qui pochi giorni or sono <sup>217</sup>.

Ai fini della presente ricerca sono interessanti in particolare i numerosi punti in cui dai *carmina* emerge una codificazione della terapeutica di Felice che riprende stilemi attinenti al lessico e all'immaginario della ritualità incubatoria. Nel *Carne XV*, declamato nel 398, Paolino inizia la narrazione della vita di Felice. Dopo essersi consacrato nella comunità cristiana di Nola ed aver ottenuto il grado di esorcista, a seguito delle persecuzioni anticristiane – forse quelle del 250 di Decio –, Felice viene incarcerato e torturato. Qui si produce il primo miracolo:

Viene, dunque, nel silenzio della notte un angelo (...) e parla al solo Felice (...). Felice, scosso dalla voce ed insieme dalla luce del sacro ministro, trepida e con l'orecchio della fede ne ascolta la parola. Da principio si stupisce ansioso come se ricevesse il comando di Dio attraverso l'immagine di un sogno ingannatore e si rammarica di non poterlo eseguire perché la catena glielo impedisce (...). Ma la voce divina, rimproverandolo dell'indugio, gli ordina di alzarsi e gettare via le catene. E all'improvviso, appena le catene cadono afflosciate dalle mani, il capo liberato dal giogo di ferro si raddrizza spontaneamente e i piedi, sciolto il legame dei ceppi, balzano <sup>218</sup>.

---

<sup>213</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XXVII, 636-637: "Omnes, qui simul huc sancta pro religione coistis (...)".

<sup>214</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XIV, 108-110: «Ferte deo, pueri, laudem, pia soluite vota / et pariter castis date carmina choreis / spargite flore solum, praetexite limina sertis».

<sup>215</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XVI, 17-18: «Iam prior hoc primos uobis liber edidit actus / martyris (...)».

<sup>216</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XVIII, 8-9: «Concordate meis, precor, et conplaudite, fratres, / carminibus castoque animos effundite luxu».

<sup>217</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XX, 62-66: «Sed referam ad mea coepta pedem; nam tempus et hora est / promissas offerre dapes, adponere uobis / prandia sollicitas caste sumenda per aures. / Non ueteri repetam quae sum dicturus ab aeuo; / ante dies paucos istic spectata profabor».

<sup>218</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XV, 238-252: «Venit ergo micans iam nocte silenti / angelus et (...) / Felicem solum (...) / adloquitur; fugit atris carceris horror. / Voce simul sacri Felix et luce ministri / excussus tremat et uerbum trahit aure fideli. / Ac primum, ueluti ludentis imagine somni / accipiat mandata dei, stupet anxius et se / causatur non posse sequi prohibente catena / (...) Sed uox diuina morantem / increpitans iubet excussis adsurgere uinclis. / Et subito ut molles manibus flexere catenae, / sponte iugo ceruix ferrato exuta leuatur / prosiliuntque pedes laxato caudice nerui».

Il modello agiografico dell'episodio è la liberazione di Pietro (*Act* 12, 7-10), ma la corporeità e la vividezza dell'apparizione dell'angelo ricordano da vicino le epifanie di Asclepio narrate da Elio Aristide poco più di due secoli prima. Segue la guarigione miracolosa del vescovo Massimo da parte di Felice; il vecchio ormai in fin di vita benedice il suo discepolo e gli affida la cura della comunità cristiana di Nola. In occasione del *natalicium* dell'anno successivo (399), Paolino continua la narrazione della vita di Felice. Ormai presa in carico l'eredità spirituale del vescovo Massimo, Felice si dedica alla comunità cristiana di Nola in un breve momento di pausa delle persecuzioni. Queste però riprendono con più ferocia di prima e lo costringono a nascondersi in un “*inaccessos recessus*”<sup>219</sup>. Miracolosamente sfugge ai persecutori, e ancora più miracolosamente sopravvive per mesi nel suo nascondiglio, nutrito solo dalla parola di Dio:

Si narra che egli per sei mesi interi di seguito lungi dalla compagnia degli uomini visse in quel nascondiglio della casa oscura e angusta, per niente bisognoso dell'aiuto umano, ricco sempre della consolazione di Cristo. Si tramanda che spesso durante quel tempo Cristo si sia degnato di stargli vicino con la sua parola, che spesso lo abbia nutrito con la sua mano e dal cielo gli abbia dato non bevanda di acqua piovana, che le nubi dovunque mandano per tutti, ma la rugiada che la grazia in particolare mandò dal cielo al solo Felice<sup>220</sup>.

Il linguaggio di Paolino è volutamente velato, ma altamente allusivo: ai fedeli suoi contemporanei che ascoltarono questo carme probabilmente non erano estranee le storie dell'arcaico sciamano greco Epimenide (narrata da Diogene Laerzio all'inizio del III secolo)<sup>221</sup>, che addormentatosi in una caverna visse un sonno lungo decenni, durante il quale si intrattenne in conversazioni “su cose divine”<sup>222</sup> con varie divinità; così come quella di Abimelech, narrata nei *Paralipomena Ieremiae* nel II secolo, che mandato via da Gerusalemme si addormenta su una montagna vicina e si risveglia 70 anni dopo<sup>223</sup>. In entrambi questi casi i protagonisti al loro risveglio sono inizialmente misconosciuti dalle loro comunità, precisamente come succede a Felice: “Come nuovo dinanzi ai suoi, che

---

<sup>219</sup> PAU. NOL., *Carmm.*, XVI, 119.

<sup>220</sup> PAU. NOL., *Carmm.*, XVI, 192-201: «Sex illum totos perhibent ex ordine menses / expertem coetus hominum uixisse sub illa / culminis obscuri simul angustique latebra, / nil opis humanae indiguum, solamine Christi / semper abundantem; qui tempore fertur in illo / saepe illum sermone suo dignatus adisse, / saepe sua pousse manu caeloque dedisse / pocula non pluuiialis aquae, quam nubila passim / omnibus effundunt, sed quem specialiter uni / gratia Felici defudit ab aethere rorem».

<sup>221</sup> D. L., I, 109.

<sup>222</sup> MAX. TYR., *Diss.*, XVI, 1.

<sup>223</sup> *Paralipomena Ieremiae* (= *IV Baruch*), V, 1-34.

non speravano più di vederlo, esce alla luce e quasi redivivo appare nella città natale, molti esitano a riconoscerlo e dapprima interrogando dicono: È proprio il tuo vero volto?”<sup>224</sup>. Come Epimenide e come Abimelech, il ritorno di Felice nella sua comunità ne sancisce definitivamente il suo carattere di uomo divino, secondo un *topos* mitografico e letterario di grandissima antichità<sup>225</sup>. Il dettaglio che Paolino nella rielaborazione di questo *topos* omette, e si pensa non casualmente, è quello del sonno. Il motivo del nutrimento divino in condizioni ‘letargiche’ peraltro, è usato ancora da Paolino almeno in un’altra occasione: in un momento posteriore al 409, da vescovo della comunità nolana, scrivendo a Macario (nobile romano e personaggio dell’amministrazione imperiale), racconta del miracolo che salva il vecchio marinaio Valgio da una tempesta. Abbandonato dal resto dell’equipaggio su una nave frumentaria diretta a Roma dalla Sardegna, dopo sei giorni di digiuno<sup>226</sup> e intorpidito dal sonno, il vecchio comincia ad avere esperienze visionarie in cui Cristo ‘si degnò di farglisi dappresso e rianimarlo con il cibo della sua parola’<sup>227</sup>, vede turbe di angeli che governano la nave per lui<sup>228</sup>, e ‘narra di essere stato di solito **disteso** ai piedi ora del Signore in persona ora del suo martire [Felice], che sedevano al timone per lui’<sup>229</sup>. Scampata la tempesta, la nave viene miracolosamente condotta sui lidi della Lucania, dove alcuni pescatori la soccorrono ‘indotti con tacito impulso della sua [di Cristo] ispirazione’<sup>230</sup>. Nella lettera il linguaggio di Paolino è comprensibilmente più esplicito che nei *carmina*, ma in particolare è significativo che nel racconto della salvezza miracolosa della nave, comparandolo con ‘presunti’ precedenti pagani, Paolino si rivolga polemicamente proprio ad Asclepio:

Né con minor follia venerano [i pagani] la nave che trasportò il dragone di Epidauro, mentre proprio il serpente, di cui essi trasportarono il fantasma in corpo materiale, si faceva beffe di loro<sup>231</sup>.

Nel *Carme XVIII* del 400, Paolino inizia ad illustrare le capacità terapeutiche di Felice, “dalle [cui] ossa deposte si sprigionò una luce che da quel tempo mai finora cessa di dare

<sup>224</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XVI, 219-222: «Ut nouus in lucem iam desperantibus exit / et patria tamquam rediuius in urbe uidetur / et multi dubitant agnoscere et ante rogantes, / uerane, te, facies?».

<sup>225</sup> VAN DER HORST 2014, pp. 248-266.

<sup>226</sup> PAU. NOL., *Ep.*, XLIX, 2, 5: “sex dies et noctes ieiunus condidit”.

<sup>227</sup> *Ibid.*, 2, 9-10: “adire cominus et uerbi cibo animare dignatus est”.

<sup>228</sup> *Ibid.*, 3, 2-7, 15-19.

<sup>229</sup> *Ibid.*, 3, 31-33: “Narrat gaudio lacrimans senex se ad ipsius pedes nunc domini, nunc martyris gubernantis sibi solitum **procubare**”.

<sup>230</sup> *Ibid.*, 8, 17-18: “tacito suae adspirationis instinctu compulsos”.

<sup>231</sup> *Ibid.*, 8, 42-44: “Nec minore dementia uectricem draconis Epidaurii nauem onludente ipso, cuius corporatum phantasma uexerunt, serpente uenerantur”.

i segni del potente merito con le sue facoltà curatrici”<sup>232</sup>. Il santo più avanti viene chiamato “medicina potente per gli infermi imploranti”<sup>233</sup>. Segue il racconto di un doppio miracolo dal quale traspaiono alcuni interessanti indizi sulla religiosità diffusa al tempo di cui Paolino è testimone. Un uomo “povero di beni, plebeo di origine, rozzo di costumi”<sup>234</sup>, nel mezzo della notte “mentre era immerso in un sonno assai profondo”<sup>235</sup> subisce il furto di una coppia di buoi che “amava più dei figli e più di sé stesso”<sup>236</sup>. Al suo risveglio, disperato per la perdita, si rivolge immediatamente a Felice supplicando, ingiungendo e minacciando il santo pur che lo aiuti a ritrovare i suoi buoi perduti. L’atteggiamento del plebeo viene descritto dettagliatamente, per denigrarne la religiosità contrattualistica, espressa dall’espressione *Ecce tenes pactum*<sup>237</sup>, e così facendo ci testimonia una sensibilità religiosa che doveva essere ancora particolarmente viva all’epoca<sup>238</sup>. La stessa impressione, questa volta in relazione ad una pratica rituale, si ricava poco più avanti: dopo essersi recato al santuario di Cimitile, dove “con abbondanti lacrime si prostra dinanzi alla porta, bacia ripetutamente i battenti, bagna di lacrime tutto il pavimento, disteso a terra dinanzi alla sacra soglia”<sup>239</sup>, il povero supplice rimane nello stesso atteggiamento l’intero giorno, per di più con l’intenzione esplicita di rimanere prostrato finché il santo non tenga fede al patto:

Non sarò strappato via di qui; qui morirò se non riceverò subito questi buoi che sono la ragione della mia vita. Infine, però, quando la notte già alta costringeva a chiudere per sicurezza l’ingresso del tempio, ancora quello, dimentico dell’ora, memore del danno subito, premendo il volto pronò sulla porta, con tutto il corpo gettato per terra impediva la chiusura, ma una turba di uomini violentemente l’afferra, mentre continua inutilmente a rompere le orecchie con molte parole e infine la moltitudine lo strappa via riluttante e lo trascina lontano dal sacro tempio<sup>240</sup>.

---

<sup>232</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XVIII, 157-159: «Ilico sed positus ex ossibus emicuit lux, / quae medicis opibus meriti dare signa potentis / hactenus ex illo non umquam tempore parcit».

<sup>233</sup> ID., XVIII, 189: «medicina potens datur exorantibus aegris».

<sup>234</sup> *Ibid.*, 219-220: «re tenuis, plebeius origine, cultu / rusticus».

<sup>235</sup> *Ibid.*, 235: «quadam somno grauiore sepultus».

<sup>236</sup> *Ibid.*, 225-226: «Non carior illi / progenies aut ipse sibi (...)».

<sup>237</sup> *Ibid.*, 307.

<sup>238</sup> Si veda l’analisi che propone Cristiano Grottanelli della religiosità che traspare dai *Carmina* di Paolino: GROTANELLI 2005, pp. 387-407.

<sup>239</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XVIII, 248-251: «magnis cum fletibus aulam / sternitur ante fores et postibus oscula figit / et lacrimis rigat omne solum, pro limine sancto / fusus humi (...)».

<sup>240</sup> ID., XVIII, 321-329: «non eruar istinc; / hic moriar, uitae nisi causam protinus istos / accipiam. Tandem tamen, ut iam plurima tutum / nox secretum adytis fieri cogebat, et ille / temporis oblitus, damni memor, ostia pronò / ore premens, toto prohibebat corpore claustra. / Sed multis frustra pulsantem uocibus aures / adgreditur uiolenta manus tandemque reuellit / turba reluctantem et sancta procul exigit aula».

Espressioni come *magnis cum fletibus sternitur ante fores, postibus oscula figit, lacrimis rigat omne solum, pro limine sancto fusus humi, ostia prono ore premens*, descrivono gesti precisi che ricorrono nella descrizione di un altro miracolo, narrato nel *Carme XX*. Qui un infermo “prostrato dinanzi alla sacra soglia col corpo disteso per terra e strettamente abbracciato alla porta, supplichevole vi stampava baci e con le lacrime la lavava”<sup>241</sup>. La ricorrenza così puntuale di queste espressioni induce a pensare che esse abbiano una connotazione fortemente rituale, tanto più che riecheggiano anche l’espressione *Strati ergo humi et solum lacrimis inrigantes una uoce clamemus*, usata da Vittricio negli stessi anni<sup>242</sup>. Inoltre, non sembra casuale il fatto che Paolino specifichi che il supplice debba essere allontanato dal santuario di notte, quando questo sembra non avere nessuna intenzione di andarsene. Lo sviluppo che segue nel racconto può aiutare a spiegare questo dettaglio apparentemente ridondante: il supplice infatti una volta allontanato, “ritorna col pensiero, benché ne sia molto lontano col corpo, al sacro tempio di Felice, chiamando nel pianto Felice per nome, senza disperare nell’aiuto, né interrompere le insistenti preghiere”<sup>243</sup>. In effetti l’espressione *Felicem fletu, Felicem nomine clamans*, ha tutto l’aspetto di una invocazione rituale, che però, Paolino esplicita, avviene lontano dal santuario. E quindi si produce il miracolo: Felice riconduce alla porta del supplice i buoi perduti. La gioia del miracolato è tale che il giorno successivo corre al santuario portando con sé i buoi, testimoni del potere del santo:

Viene dunque portandoseli dietro dopo il loro ritorno, né nasconde la sua gioia in silenziose preghiere, ma col suo racconto trascina con sé una grande folla richiamata dalle sue parole ed entra nel sacro tempio tra l’universale ammirazione<sup>244</sup>.

In un crescendo drammatico degno di un vero psicodramma si produce un secondo miracolo: infatti per le troppe lacrime versate il supplice si ritrova quasi cieco, cosa che egli non manca di rimproverare al santo, e quest’ultimo prontamente interviene risanando la vista compromessa dell’esigente fedele<sup>245</sup>.

---

<sup>241</sup> ID., XX, 139-141: «sancto pro limine fusus, / corpore proiecto et complexis postibus haerens, / oscula figebat supplex fletuque lauabat».

<sup>242</sup> VICT., *De Laude Sanctorum*, VI, 27-28.

<sup>243</sup> PAU. NOL., *Carmm.*, XVIII, 351-354: «mentemque suam, licet eminus absit / corpore, sacratam Felicis mittit ad aulam, / Felicem fletu, Felicem nomine clamans, / nec desperat opem nec parcit fundere uota».

<sup>244</sup> *Ibid.*, 430-433: «Venit ergo reductos / ducens nec tacitis celat sua gaudia uotis / et referens densas trahit ad sua uerba ceteruas / ingrediturque sacras cunctis mirantibus aedes».

<sup>245</sup> *Ibid.*, 448-468.



Nel *Carme* XXIII del 401 Paolino racconta la guarigione miracolosa operata dal santo in favore di Teridio, uno dei chierici della comunità di Nola. L'episodio si svolge nella notte della *vigilia* della festa del santo quando, finita la liturgia aperta ai fedeli, la comunità ascetica riprende la recitazione dei salmi notturni. Teridio si allontana per un momento dai confratelli raccolti in preghiera e, passeggiando nel portico adiacente alla basilica che ospita le reliquie di Felice, viene colpito all'occhio da un uncino al quale generalmente erano sospese lucerne per l'illuminazione. L'uncino, dice Paolino, "si conficcò nella tenera palpebra, proprio là dove una mano esperta con l'arte medica a malapena suole con trepidante attenzione introdurre un'asta levigata e con leggero movimento bagnare con gocce la palpebra"<sup>246</sup>. Il riferimento all'arte medica umana è fatto per preparare alla dimostrazione della sua inefficienza in comparazione con l'arte medica del santo, dono divino e per questo più efficace di qualsiasi rimedio umano: il *topos* di grande antichità, non solo agiografico, come si è visto era ricorrente negli antichi culti terapeutici delle divinità pagane<sup>247</sup>. Il malcapitato Teridio si profonde in accorate preghiere al santo – "ora quale medico soccorrimi nel pericolo del corpo"<sup>248</sup> –, senza osare estrarre dall'occhio offeso l'uncino che vi si era conficcato.

Mentre con semplicità tra le lacrime fa tali preghiere, ecco subito si avvicina la mano propizia del beato Felice e senza parlare con un soffio dà forza alla mente e alla mano esitante dell'uomo timoroso, perché audace non esiti a trarre fuori con sicurezza il ferro<sup>249</sup>.

Paolino subito dopo invita i fedeli a considerare "l'atto di sì grande dono"<sup>250</sup> avvenuto in concomitanza con l'inizio delle celebrazioni del *natalicium*: il miracolo diventa monito, in particolare volto al riconoscimento della gratuità dell'azione divina e del ruolo del santo quale puro intermediario di questa grazia, e allo stesso tempo promessa di salvezza per tutta la comunità dei credenti. È significativo il fatto che la guarigione esemplare riguardi la vista, senso metaforico elettivo per esprimere l'adesione alla vera fede, sia nell'episodio di Teridio che in quello del plebeo. E anche questo non è un motivo

<sup>246</sup> PAU. NOL., *Carmm.*, XXIII, 166-169: «oculum teneroque per intima lapsus / mucro salit cilio, qua uix solet arte medendi / cauta manus leuem trepido moderamine melen / ducere palpebramque leui suffundere tractu».

<sup>247</sup> Per Epidauro, vedi LIDONNICI 1995, pp. 65-75; sul *topos* in Elio Aristide, PETSALIS-DIOMIDIS 2010, pp. 134, 144-146; SFAMENI GASPARRO 2008a, EAD. 1998, p. 131.

<sup>248</sup> PAU. NOL., *Carmm.*, XXIII, 215: «nunc pro corporeo medicus mihi curre periclo».

<sup>249</sup> *Ibid.*, 255-258: «Talia dum plorat simplex manus ecce beati / prospera mox Felicis adest dubiamque timentis / adspirans tacite firmat mentemque manumque, / ne timeat tuto ausurus producere ferrum».

<sup>250</sup> *Ibid.*, 268: «tanti (...) muneris actum».

paoliniano: i miracoli di Asclepio più ricorrenti in Età Classica erano associati alla vista<sup>251</sup>. Più tardi, in ambito cristiano e quasi contemporaneamente agli episodi narrati da Paolino, anche Tecla nel suo santuario incubatorio in Asia Minore cura più di un caso oculistico disperato; in una occasione (Miracolo 25) addirittura la santa cura l'intera comunità di Seleucia da una epidemia di oftalmia<sup>252</sup>. I miracoli di Felice qui considerati avvengono in un caso di giorno, e nell'altro di notte. In entrambi i casi essi avvengono in stato di veglia, e nel primo caso alla presenza di una folla di fedeli. Non c'è nessuna menzione di strutture atte ad ospitare il sonno rituale, e anzi le precisazioni di Paolino sembrano proprio volte a escludere questa possibilità ed esprimono le sue preoccupazioni riguardo l'ortodossia di tali pratiche. Ciononostante negli atteggiamenti del plebeo e di Teridio emergono gesti e invocazioni che, se considerate contestualmente ad altre espressioni della religiosità – cristiana e non – contemporanea, lasciano trasparire un comune immaginario strettamente connesso alla ritualità incubatoria<sup>253</sup>. Come si è visto, neanche la loro riformulazione in senso performativo, elemento che non li vincolava più a luoghi precisi, era una novità: se a nell'*Asklepieion* di Pergamo nel II secolo l'incubazione si praticava in ogni parte del santuario<sup>254</sup>, nel suo santuario a Seleucia d'Isauria, Tecla curava indifferentemente i malati nella caverna, nella chiesa, nell'atrio o nel bosco sacro<sup>255</sup>. Il santuario di Felice, ci dice Paolino, era solitamente chiuso di notte salvo che alla vigilia della festa del santo, quando i fedeli “nella notte attendono con ansia l'alba e si annoiano di aspettare il giorno; il riposo notturno è interrotto da ardenti preghiere e le fiaccole con le fiamme diradano le tenebre della notte (...)”<sup>256</sup>.

Qual è il palcoscenico rituale dei miracoli di Felice ricostruibile dalla lettura dei *Carmina*? Alcuni miracoli, tra cui quello di cui è beneficiario Teridio, avvengono in un *porticus* che ricorre spesso anche nelle descrizioni del santuario fatte da Paolino<sup>257</sup>. Nel Carme XXI del 407, posteriormente alla ristrutturazione del santuario promossa dall'ormai vescovo di Nola, il portico è esplicitamente destinato all'accoglienza degli

---

<sup>251</sup> WALTON 1894, pp. 57-67.

<sup>252</sup> DAGRON 1978, pp. 352-355.

<sup>253</sup> L'episodio di Teridio è stato già citato, ma non discusso, da Tomas Lehmann in relazione alle somiglianze tra culti terapeutici pagani e cristiani nella Tarda Antichità: LEHMANN 2007, pp. 158-164.

<sup>254</sup> ARISTID., *Or.*, 49, 80.

<sup>255</sup> DAGRON 1978, pp. 55-108.

<sup>256</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XIV, 50-52: «properant in lucem a nocte diemque / expectare piget, uotis audis mora noctis / rumpitur et noctem flammis funalia uincunt (...)».

<sup>257</sup> ID., *Carmin.*, XXI, 383-389, 652; *ibid.*, XXIII, 120; *ibid.*, XXVII, 362-365, 480-482; *ibid.*, XXVIII, 7-9, 44-49, 53-54, 311.

ammalati<sup>258</sup>. Questo portico era strettamente associato ad un edificio votato all'accoglienza dei chierici e dei pellegrini in visita a Cimitile: Paolino nella sua prima epistola a Severo, spedita da Nola nel 395, lo chiama *monasterium*<sup>259</sup>, per le caratteristiche che ne descrive l'edificio sembra ascrivibile in generale alla tipologia degli *xenodochia* e in generale delle strutture assistenziali tardoantiche, come emerge dalla descrizione della visita di Melania nel 400<sup>260</sup>. Che questo edificio avesse funzione assistenziale si può desumere dalla cospicua presenza di indemoniati che soggiornavano anche per lunghi periodi a Cimitile. Essi nel santuario nolano erano una delle categorie di infermi più rappresentate, essendo stati curati dal santo ancora in vita. Dopo la morte l'esorcismo era diventato la sua specialità terapeutica, che si esprimeva soprattutto in occasione dei suoi *natalicia*:

Puoi vedere allora che le schiere dei sofferenti si raccolgono più numerose e che viene chiesta una sicura salute all'avvicinarsi della festa. Allora più gravemente del solito i demoni accesi ardono d'ira, con grida più lamentose ululano e, schiacciati da forza maggiore, gemono ora sotto estremi tormenti (...) <sup>261</sup>.

Non solo Paolino, come Ambrogio e Vittricio prima di lui, considera sostanzialmente equivalenti l'esorcismo e la malattia fisica, ma offre anche interessanti indizi su come potesse funzionare il dispositivo rituale esorcistico a cavallo tra IV e V secolo. La comunità monastica raccolta attorno a Felice infatti accoglieva anche esorcisti professionisti, che operavano complementariamente al santo. Scrivendo al vescovo Delfino nel 401, Paolino menziona Cardamate,

col quale ci congratuliamo perché è stato così profondamente rinnovato dalla benedizione della tua mano, che in lui, che prima offriva un'immagine di

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, XXI, 388: «subdita pauperibus famulatur porticus aegris».

<sup>259</sup> PAU. NOL., *Ep.*, V, 15.

<sup>260</sup> *ID.*, *Ep.*, XXIX, 13. Sulle fonti storico-archeologiche che documentano la diffusione di strutture assistenziali si veda la sintesi di Francesca Romana Stasolla, con relativa bibliografia: STASOLLA 2007, I, pp. 259-266.

<sup>261</sup> PAU. NOL., *Carmm.*, XXIII, 59-64: «Videas tunc aegra examina cogi / densius et certam repeti prope festam salutem. / Tunc solito grauius succensi daemones ardent / flebilisque ululant et ui maiore subiacti / ultima iam tormenta gemunt (...)».

ridicolaggine e leggerezza propria del suo nome di mimo, adesso invece la serietà, che gli deriva dal suo ufficio di esorcista, gli genera profondo rispetto<sup>262</sup>.

Si tratta di una testimonianza unica sulla gestualità esorcistica tardoantica, perché se un ex attore di mimo al tempo di Paolino si era riconvertito in *exorcistam daemoniis terribilem*<sup>263</sup>, è esplicita la continuità di gesti con la tradizione spettacolare antica; come già intuito il rituale d'esorcismo era una vera e propria drammatizzazione collettiva che, associata alle virtù terapeutica, rappresentava uno dei più potenti mezzi di convalida della *potentia* dei santi<sup>264</sup>. Un piccolo dettaglio potrebbe avvalorare ulteriormente l'ipotesi che il *monasterium* avesse, quantomeno tra le sue funzioni, quella di ospitalità e assistenza ai malati. Nell'epistola V a Severo, Paolino chiede all'amico in Gallia di fargli recapitare del *nigellatum*<sup>265</sup>. Anche nei *carmina*, la padronanza del linguaggio medico che il vescovo dimostra ha già fatto ipotizzare, che oltre a fondare sul concetto di guarigione la sua antropologia cristiana, egli avesse una qualche istruzione nella medicina dell'epoca<sup>266</sup>. In effetti la *nigella*, per i greci *μελάνθιον*, era un olio vegetale ampiamente utilizzato nel Mediterraneo antico a fini terapeutici. Da frammenti del *corpus hippocraticum* e dal poeta alessandrino Nicandro di Colofone, sappiamo che il *μελάνθιον* era in particolare noto come uno degli ingredienti della teriaca, medicinale composto da diverse piante medicinali e considerato fino alle soglie dell'età contemporanea panacea universale per una gran quantità di mali<sup>267</sup>. Il suo utilizzo nel contesto di culti terapeutici è attestato da Aristide nell'*Asklepieion* di Pergamo<sup>268</sup>, ma ancora più significativamente da Gregorio di Tours, nel contesto delle guarigioni miracolose di Martino tra V e VI secolo<sup>269</sup>. Non c'è consenso tra gli studiosi sulla localizzazione di questo portico. Secondo una recente ipotesi esso potrebbe trovarsi all'esterno della navata Ovest della *basilica nova* costruita da Paolino<sup>270</sup>; mentre un'altra possibilità proposta identifica il portico con la porta trifora che connetteva la *basilica Vetus* a quella *nova*<sup>271</sup>. Queste interpretazioni non tengono

---

<sup>262</sup> PAU. NOL., *Ep.*, XIX, 4, 18-22: "quem gratulamur de benedictione manus tuae ita esse renouatum, ut in eo ante <dante> ridiculam mimici nominis leuitatem nunc adsumpta de exorcistae nomine grauitas reuerentiam dederit".

<sup>263</sup> ID., *Ep.*, XXI, 6; cf. anche ID., XV, 4.

<sup>264</sup> CANETTI 2013b, pp. 558-559.

<sup>265</sup> PAU. NOL., *Ep.*, V, 21.

<sup>266</sup> PORTBARRÉ-VIARD 2006b, pp. 196-205.

<sup>267</sup> HP., *steril.*, XX, 12; NICANDRO DI COLOFONE, *Theriaca*, 43.

<sup>268</sup> ARISTID., *Or.*, 50, 22-27.

<sup>269</sup> VONS 2002, pp. 471-487.

<sup>270</sup> KIELY 2004, pp. 443-479.

<sup>271</sup> PORTBARRÉ-VIARD 2006a, p. 251.

abbastanza conto della cronologia degli interventi edilizi a Cimitile, dato che la costruzione della basilica *nova* è databile all'inizio del V secolo (**fig. 36**) e che è difficile immaginare un portico addossato alla basilica prima della sua costruzione. Inoltre questa interpretazione non coincide con tutti i dettagli desumibili da Paolino, e in particolare con il fatto che dalle celle dello *xenodochium* fosse visibile la tomba di Felice<sup>272</sup>, e che all'edificio assistenziale/ospitale fosse annesso un orto coltivato dalla comunità di Cimitile<sup>273</sup>. Invitando Severo a visitare Cimitile nel 395, Paolino scrive: 'Allora io ti collocherò non solo nel monastero come inquilino del Martire, che abita vicino, ma anche nel suo orto come colono'<sup>274</sup>. Queste poche considerazioni indurrebbero piuttosto a localizzare il portico per gli ammalati e lo *xenodochium* piuttosto nell'area a Sud e a Sud-Est della basilica *Vetus*, l'unica area che nelle immediate vicinanze del sepolcro di Felice sembra poter essere stata dedicata a tale funzione (**fig. 37**). Anche questa proposta però, finché non venga eventualmente confermata o smentita da dati di scavo, rimane puramente congetturale. La maggior parte dei miracoli però si svolge al cospetto della tomba del santo: l'espressione di gran lunga più ricorrente è quella della soglia, del *limen*, spesso indicato come *sanctus*, soprattutto nell'espressione rituale *sancto pro limine fusus* (**fig. 68**)<sup>275</sup>. La soglia può indicare indifferentemente le balaustre costruite da Paolino attorno alla tomba, o uno degli ingressi della basilica *ad corpus*; in ogni caso la tomba è il punto focale della performance liturgica della celebrazione dei *natalicia*, nonché il punto più venerato dagli infermi che accorrevano a chiedere la grazia della salute (**fig. 69**)<sup>276</sup>. La ricorrenza dell'espressione *ad limina* per designare la tomba di Felice, epicentro della potenza taumaturgica del santo, induce una riflessione sul valore teologico dei miracoli che Paolino racconta – e che vengono regolarmente “messi in scena” – durante i *natalicia*. Ancora i pressoché coevi miracoli di Tecla in Oriente offrono un importante spunto comparativo: la guarigione qui ha sempre un valore iniziatico in quanto – in un contesto in cui la santa stava ancora apertamente combattendo con i suoi competitori pagani –, molto spesso essa coincide con la conversione del supplice; e non a caso questo *topos* diventerà canonico nella letteratura miracolistica dei grandi santuari

<sup>272</sup> PAU. NOL., *Carmm.*, XXVII, 395-403.

<sup>273</sup> ID., *Ep.*, XXIII, 8.

<sup>274</sup> ID., *Ep.*, V, 15.

<sup>275</sup> ID., *Carmm.*, XVIII, 101: «sancto limite», 205: «limine tectis», 250: «pro limine sancto fusus», 453-454: «adsto limina»; ID., XX, 110-111: «Felicis limina», 139: «sancto pro limine fusus», 158: «limina Felicis», 265: «Felicis sancti solium et proiectus in ipso limine (...)»; ID., XXIII, 84: «ad sacri pia limina martyris»; ID., XXVII, 377: «solii pro limine Felix»; ID., XXVIII, 111: «ad Felicis limina».

<sup>276</sup> EBANISTA 2003, pp. 98-107; YASIN 2009, pp. 181-189.

incubatori orientali<sup>277</sup>. Per quanto riguarda i miracoli di Felice essi, pur senza l'esplicita contrapposizione ai culti pagani, spesso sono tesi a consolidare l'ortoprassi del culto cristiano che Paolino, per sua stessa ammissione, spesso faticava a inculcare nei suoi fedeli intrisi di una religiosità arcaica e contrattualistica. D'altronde Paolino – e Felice attraverso la rappresentazione che egli ne dà –, appare tollerare molte delle espressioni di questa religiosità, tanto che gli studi di Maria Isabella Marchetti e Francesca Romana Stasolla per esempio documentano una continuità della pratica del *refrigerium*, il pasto rituale sulle tombe di santi e comuni fedeli, fino a tutto l'Alto Medioevo<sup>278</sup>. Lo studio di Cristiano Grottanelli sui sacrifici animali durante la festa del santo, mette in luce l'ulteriore aspetto venatorio-sacrificale del culto reso a Felice, pur reinterpretato in chiave cristiana<sup>279</sup>. Anche a Cimitile quindi, seppur con un grado di intensità diverso da quanto si vede per Tecla, la performance del miracolo vissuto e raccontato sembra avere un forte valore didattico per la definizione delle corrette forme del culto, e in senso più ampio di iniziazione alla nuova comunità cristiana. Si può infine concludere che il lessico rituale della taumaturgia incubatoria – declinata cristianamente, con l'inclusione della ritualità esorcistica – sia costantemente presente e al tempo stesso rinegoziato da Paolino, ben consapevole dei rischi di questa operazione. In definitiva non sembra solamente di trovarsi di fronte ad un culto terapeutico: l'aspetto medico di Felice è preponderante nella devozione a lui tributata, e per di più attraverso il dispositivo del miracolo, sancisce e autentica l'ingresso nella comunità cristiana dei miracolati, come di coloro che del miracolo sono testimoni.

---

<sup>277</sup> DAGRON 1978, pp. 80-96; CSEPREGI 2010, pp. 60-71.

<sup>278</sup> MARCHETTI 2003, pp. 267-273; STASOLLA 2003, pp. 275-279.

<sup>279</sup> GROTTANELLI 2005, pp. 387-407.

### III. 3. Il V secolo: dai primi *libelli miraculorum* all'incubazione cristiana

L'attitudine di Agostino nei confronti delle reliquie è paradigmatica delle tendenze contraddittorie che si manifestano in relazione al loro culto, e cioè della cautela ecclesiastica ad attribuire *potentia* ai santi indipendentemente da Dio, che però è compresente con la 'fame' di miracoli che la maggior parte dei cristiani di IV e V secolo sembrano avere. In particolare è stato a più riprese notato un importante cambiamento nell'atteggiamento del vescovo di Ippona nel tempo; se fino all'inizio del V secolo egli non sembra propenso a credere ai miracoli, o perlomeno non ne è interessato, gli esempi di Ambrogio e Paolino modificano lentamente il suo punto di vista<sup>280</sup>. Infine l'*inventio* e la traslazione delle reliquie di santo Stefano, che diffondono il suo culto in gran parte delle città africane tra 415 e 430, marcano la piena adesione di Agostino alla credenza nel potere miracoloso delle reliquie. Sono principalmente due le fonti, praticamente coeve, che testimoniano della ricezione del culto in Africa: Agostino – nel *De civitate dei* e in alcuni suoi sermoni<sup>281</sup> –, e l'anonimo *De miraculis sancti Stephani Protomartyris*<sup>282</sup>, forse commissionato dal vescovo Evodio. Nel secondo è stata individuata una delle più antiche raccolte sistematiche di miracoli dei santi<sup>283</sup>. Si ritiene che soffermarsi sulle differenze tra le due opere, più che sulle loro somiglianze, possa offrire indizi per avanzare alcune congetture relative all'oggetto della presente ricerca.

Anche Agostino, al pari di Paolino, Ambrogio e Vittricio, era preoccupato dal contenimento dell'ambiguità dei gesti devozionali nei confronti dei martiri, e sviluppò, nei suoi scritti e nella predicazione, un linguaggio fortemente immaginifico che enfatizzava dei miracoli proprio la dimensione performativa, nella quale contrapponeva esplicitamente il teatro 'dei martiri' agli empî spettacoli dei pagani<sup>284</sup>. Questo atteggiamento è quanto mai evidente in uno degli episodi taumaturgici più famosi di quelli da lui tramandati: quello della guarigione di Paolo e Palladia, fratelli maledetti dalla

---

<sup>280</sup> AUG. *Ep.*, 78, in cui narrando i miracoli di Gervasio e Protasio a Milano e quelli di Felice a Cimitile, si lamenta del fatto che i martiri africani non ne compiano; SAXER 1980, pp. 232-243. A proposito del cambiamento di Agostino, è stato giustamente fatto notare che egli stesso, nella fase tarda della sua vita (AUG., *Conf.*, III, 2, 19; VIII, 12, 30) delimitava gli estremi del proprio processo di conversione con due esperienze visionarie – la prima occorsa a sua madre, la seconda a egli stesso mentre si trovava a Milano: vedi DULAHEY 1989.

<sup>281</sup> Tutte le menzioni agostiniane dei miracoli di santo Stefano sono datate tra il 420 e il 427. Vedi SAXER 1980, pp. 255-257, per la raccolta completa delle fonti agostiniane e per la loro successione cronologica.

<sup>282</sup> *P.L.*, 41, coll. 831-854.

<sup>283</sup> EHRENHEIM 2016, p. 80; DI BERNARDINO 2006.

<sup>284</sup> COX MILLER 2009, pp. 84-90.

madre e puniti con un ‘tremite delle membra’<sup>285</sup>. I due fratelli, originari di Cesarea in Cappadocia<sup>286</sup>, avevano cercato invano la guarigione miracolosa presso altri santuari martiriali in Italia e in Africa, fino ad arrivare a Ippona quindici giorni prima di Pasqua; qui pregarono ininterrottamente presso la recentemente costruita *memoria* di santo Stefano.

Giunse anche la Pasqua e al mattino di quel giorno di festa, mentre la chiesa s’era già riempita di gente, quel giovane **se ne stava in preghiera, appoggiato alla grata** che delimitava quel luogo santo in cui erano le reliquie del martire; ecco che improvvisamente **si prostrò a terra e divenne come addormentato**, senza però tremare, come faceva di solito anche nel sonno. Ai presenti attoniti, alcuni impauriti ed altri addolorati, che volevano rialzarlo, qualcuno lo impedì dicendo che bisognava piuttosto aspettare la fine. Ed ecco che **quello si alzò: non tremava più, era guarito** e se ne stava incolume a guardare quelli che lo guardavano. Chi poté allora trattenersi dal lodare Dio? **Tutta la chiesa si riempì di voci di gioia e di soddisfazione** [...] mentre mi rallegro e ringrazio Dio in cuor mio, anche quel giovane entra assieme a molta gente, **mi si inginocchia davanti, si rialza per essere baciato**. Ci facciamo strada presso il popolo, mentre la chiesa, ormai piena, risuonava di espressioni di gioia: “Grazie a Dio! Lode a Dio!”. Nessuno taceva, da ogni parte giungevano voci. Salutai il popolo e di nuovo presero a gridare con rinnovato fervore. Fattosi finalmente silenzio, **furono lette le Sacre Scritture** della solennità. Giunto il momento della mia **omelia**, dissi poche parole, adeguate all’occasione ed all’intensità di quella gioia; lasciai che il popolo, invece che udire delle parole, riflettesse direttamente sull’eloquenza di Dio presente in quel fatto divino<sup>287</sup>.

Il miracolo si produce nei pressi delle reliquie, come ormai canonico, ma soprattutto in uno stato catalettico che ricorda inevitabilmente una scena di incubazione (*dormienti simillimus iacuit*). La differenza sostanziale è che questa pseudo-incubazione si svolge alla presenza di tutta la comunità e nel momento più sacro dell’anno; Agostino insiste in dettaglio sulle reazioni della folla alla manifestazione del miracolo. Il racconto fornisce inoltre tutta una serie di gesti – i ringraziamenti e le espressioni di gioia, l’inchino e il

---

<sup>285</sup> Il doppio miracolo è raccontato anche in AUG., *Sermm.*, 320-324.

<sup>286</sup> Si ricordi che la Cappadocia già dalla metà del IV secolo è teatro di episodi visionari connessi alla venerazione dei martiri: LIMBERIS 2011, pp. 20 e sgg.

<sup>287</sup> AUG., *De civ. dei*, XXII, 8, 23 (traduzione L. Alici): “Uenit et Pascha, atque ipso die dominico mane, cum iam frequens populus praesens esset, et loci sancti **cancellos** ubi martyrium erat idem iuuenis **orans teneret**, repente **prostratus est et dormienti simillimus iacuit**, non tamen tremens, sicut etiam per somnum solebant. Stupentibus qui aderant atque aliis pauentibus, aliis dolentibus, cum eum quidam uellent erigere, nonnulli prohibuerunt et potius exitum expectandum esse dixerunt. Et ecce **surrexit, et non tremebat, quoniam sanatus erat**, et stabat incolumis, intuens intuentes. Quis ergo se tenuit a laudibus Dei? **Clamantium gratulantiumque uocibus ecclesia usquequaque completa est** [...] meque gaudente et apud me Deo gratias agente ingreditur etiam ipse cum pluribus. **Inclinatur ad genua mea, erigitur ad osculum meum**. Procedimus ad populum, plena erat ecclesia, personabat uocibus gaudiorum: Deo gratias, Deo laudes! Nemine tacente hinc atque inde clamantium. Salutauit populum, et rursus eadem feruentiorem uoce clamabant. Facto tandem silentio **scripturarum diuinarum sunt lecta** sollemnia. Ubi autem uentum est ad mei **sermonis locum**, dixi pauca pro tempore et pro illius iucunditate laetitiae. Magis enim eos in opere diuino quandam Dei eloquentiam non audire, sed considerare permisi”.



bacio del miracolato, la recitazione delle Scritture e l'omelia – che non solo sono importanti per la ricostruzione degli aspetti liturgici in generale, ma per la vera e propria *mise en scène* del miracolo. E in effetti Agostino sfrutta fino in fondo il contesto 'teatrale' della celebrazione pasquale, quando due giorni dopo, durante la celebrazione, fa sistemare fratello e sorella (lei ancora malata) sui gradini del coro affinché tutti i partecipanti possano vedere l'effetto del miracolo pregresso; a quel punto la sorella si reca presso le reliquie e, caduta anche lei in stato catalettico (*velut in somno*), viene guarita nello stesso modo. Ma in altre occasioni il sogno è più esplicitamente il tramite dei miracoli raccontati da Agostino. Così a Cartagine una donna, malata di cancro e il cui medico aveva rinunciato a curarla, secondo i prescritti ippocratici, all'approcciarsi della Pasqua 'fu avvertita in sogno'<sup>288</sup> del gesto che l'avrebbe in seguito guarita; mentre un medico malato di gotta viene tormentato *in somnis*<sup>289</sup> da dei demoni che vogliono dissuaderlo dal battezzarsi, e col battesimo guarisce da entrambi i mali; infine a Calama, ancora un forestiero riceve *per reuelationem*<sup>290</sup> la prescrizione per guarire dalla gotta, secondo un classico modello asclepico. La gran parte dei miracoli raccontati da Agostino riguarda delle guarigioni, spesso ottenute tramite il contatto con reliquie 'di contatto' (perlopiù mantelli e tuniche fatte entrare in contatto con le reliquie)<sup>291</sup> o con olio santificato dal contatto con le reliquie<sup>292</sup>; tra questi particolarmente interessanti risultano la guarigione della donna cieca che tocca il reliquiario con dei fiori e recupera la vista portandoseli al volto, reminiscente dell'episodio di guarigione a Milano nella celebrazione dell'*inventio* di Gervasio e Protasio, e quello della guarigione e successiva conversione del pagano Marziale<sup>293</sup>. Come per i contesti discussi finora, anche l'esorcismo dei posseduti rientra a pieno titolo nella taumaturgia miracolosa narrata da Agostino<sup>294</sup>. Si ritrovano insomma tutti i motivi tipici della letteratura miracolistica già dal secolo precedente. Tra questi, è particolarmente importante la contrapposizione tra medicina divina e ippocratica, chiamata in causa esplicitamente nel caso della donna malata di cancro, in cui il medico accetta serenamente il limite della propria professione; nel miracolo successivo è un medico stesso ad affidarsi alla *potentia* del santo piuttosto che alla medicina umana per

<sup>288</sup> AUG., *De civ. dei*, XXII, 8, 4: "Admonetur in somnis".

<sup>289</sup> *Ibid.*, 8, 5.

<sup>290</sup> *Ibid.*, 8, 15. Vedi DULAHEY 1973, p. 112, in cui l'autrice dimostra convincentemente che nel linguaggio di Agostino la 'rivelazione' allude a un'esperienza onirica.

<sup>291</sup> *Ibid.*, 8, 7-8, 11-15. Un gruppo di miracoli riguardano addirittura nella resurrezione di morti; AUG., *De civ. dei*, XXII, 8, 13, 16-19.

<sup>292</sup> *Ibid.*, 8, 9, 19.

<sup>293</sup> *Ibid.*, 8, 14.

<sup>294</sup> *Ibid.*, 8, 5-9.

guarire dalla gotta. Al di là di questi riferimenti, la padronanza del lessico tecnico della terapia che Agostino esibisce, ha fatto giustamente suggerire che egli stesso dovesse avere nozioni di medicina<sup>295</sup>. L'ipotesi appare tanto più probabile se confrontata con la notizia che Agostino fece costruire a Ippona, da parte del diacono Eraclio, un ospizio per l'accoglienza di malati e pellegrini<sup>296</sup>. Se nei miracoli raccontati da Agostino il ruolo dei sogni, e più in generale di motivi pienamente 'incubatori', è più episodico, nel contemporaneo *De miraculis Sancti Stephani Protomartyris* le forme del culto sono assolutamente esplicite. La gestualità non si discosta dai contemporanei racconti del vescovo di Ippona, e nemmeno dagli antecedenti di IV secolo, ma l'azione del santo in sogno – in cui la cura è sia immediatamente realizzata, sia prescritta – è qui preponderante<sup>297</sup>. Stefano è definito a più riprese 'medico potentissimo', 'medico spirituale', 'archiatra celeste'<sup>298</sup>. Una delle cose più interessanti da notare a questo proposito è che la pratica di passare anche lunghi periodi al santuario, che presuppone una organizzazione del culto spiccatamente terapeutica, appare ricorrente: così nel caso di un paralitico a cui, dopo una prima visione (*per somnium noctu apparuisse*), viene prescritto di trascorrere in tutto otto mesi nel santuario<sup>299</sup>, o nel caso delle ripetute visite al santuario di una donna colpita allo stesso tempo da paralisi e da una gravidanza che rischia di ucciderla<sup>300</sup>.

Quale può essere il motivo delle differenze tra i racconti agostiniani e quelli raccolti a Uzalis? Un confronto con uno dei miracoli di Tecla, compilati entro il V secolo, probabilmente non molti anni dopo la raccolta su Stefano a Uzalis, può aiutare a formulare un'ipotesi. Il *Miracolo 17* racconta di una donna che rottasi una gamba si reca presso il santuario di Tecla a Seleucia:

Ecco in effetti che la martire, si presenta la notte al suo capezzale e le raccomanda, non un qualsiasi rimedio, non una qualsiasi medicina, ma **semplicemente di alzarsi dal suo giaciglio e di camminare** senza indugio verso il luogo in cui era diretta, perché la sua gamba aveva di nuovo ripreso la sua forma e vigore normale. La donna si alza e, non potendo credere a un sì grande prodigio, **prova a camminare**; ma dopo

<sup>295</sup> SAXER 1980, pp. 264-266.

<sup>296</sup> AUG., *Serm.*, 356, 8; DI BERNARDINO 2006, p. 243; SAXER 1980, p. 260. Potrebbero essere parimenti indicative di competenze mediche del vescovo, le guarigioni miracolose a lui attribuite dal suo biografo; POSS., *V. Aug.*, 23, 5; 27, 2.

<sup>297</sup> SAXER 1980, pp. 247-253.

<sup>298</sup> *P.L.*, 41, I, 13, col. 840: "potentissimi medici", "spiritali archiatro"; II, 2, 6, col. 846: "medicum spiritalem".

<sup>299</sup> *Ibid.*, I, 11, coll. 839-840.

<sup>300</sup> *Ibid.*, II, 2, coll. 843-849.

aver constatato la realtà del prodigio, senza montare sul suo asino, si reca a piedi verso la chiesa della martire, **intonando ringraziamenti, preghiere e inni.**<sup>301</sup>

Il racconto è del tutto simile a quello della guarigione di Concordio, barbiere di Uzalis che, essendosi rotto il piede, vede in sogno una donna che intercede per lui presso santo Stefano:

Allora vide quello che la donna pregava avvicinarsi a lui ed alla camera dove egli stesso si trovava, avvolto in una veste candida, con un aspetto maestoso. Non appena lo riconobbe, come un malato il medico, il bisognoso di fronte al ricco, il supplice rivolto al patrono, lo pregava tra le lacrime con queste parole: “Caro amico di Cristo, curami..” [...] Il supplice aveva a stento finito le sue preghiere e già colui che è in grado di esaudirle gli rispondeva dicendo: “**Alzati, sei guarito**”. [...] E quello.. saltò fuori dal letto e cominciò a camminarvi con passo sicuro.. [...] **Ritenne che fosse necessario un bastone cui poggiarsi.** Qui dopo che ebbe a lungo pregato, accese dei ceri, abbandonò il bastone, ed infine tornò indietro portando il figlio piccolo sulle spalle; tornò alla chiesa, e **proclamò la gloria di Dio e del suo amico quale testimonianza pregnante della sua guarigione**<sup>302</sup>.

I due brani sono un ottimo esempio di fusione di elementi rituali della tradizione ebraica e ellenistica. I santi, che generalmente operano anche con gesti comuni anche alla taumaturgia pagana, guariscono qui semplicemente ordinando al supplice di alzarsi, seguendo il modello della resurrezione di Lazzaro da parte di Gesù<sup>303</sup>. I gesti devozionali dei fedeli dopo la guarigione sono identici: inizialmente increduli, appena certi dell'avvenuta guarigione si recano senza sostegni verso la chiesa per rendere grazie pubblicamente – anche se il miracolo avviene in forma ‘privata’, la dimensione eulogica e performativa è una costante irrinunciabile.

Proprio questa dimensione appare preponderante nei racconti di Agostino e dei suoi predecessori, e in essa vengono ‘assorbiti’ e riformulati i gesti riconoscibili della ritualità

---

<sup>301</sup> *Mir. Thecl.* 18, 8-17: “καὶ γὰρ οὐδὲ ὄσον ἡ μάρτυς ἀναβαλλομένη ἐφίσταται νύκτωρ καὶ παρακελεύεται οὐ τὸ καὶ τὸ ποιῆσαι, οὐδὲ τῷδε ἢ τῷδε χρῆσασθαι τῷ φαρμάκῳ, **διαναστῆναι δὲ μόνον τῆς κλίνης καὶ βαδίζειν** ἐφ’ ἅπερ ἠπείγετο καὶ μὴ μέλλειν ὄλωσ, ὡς τοῦ ποδὸς πρὸς τὸ οἰκεῖον αὐτῆς καὶ σχῆμα καὶ σθένος ἐπανελθόντος. Διαναστὰν δὲ τὸ γύναιον, ὡς μὲν ἀπιστοῦν τῷ τοσοῦτῳ θαύματι **ἀποπειρᾶται τοῦ ποδός,** ὡς ἐν ἔργῳ δὲ τὸ παράδοξον δεδεγμένη, τῆς ἡμίονου μὲν οὐδαμῶς ἔτι ἐπέβη, βαδίζουσα δὲ **σὺν εὐφημίαις καὶ εὐχαῖς καὶ ὕμνοις** καταλαμβάνει τὸν νεῶν τῆς μάρτυρος.”

<sup>302</sup> *P.L.*, 41, I, 4, coll. 836-837: “Tum illum qui rogabatur uidit ad se atque ad cubiculum in quo iacebat ingredientem, amictum ueste candida, specie decora. Quem mox ut agnouit, ut aegrotus medicum, egenus copiosum, supplex patronum, his uerbis cum lacrimis rogabat dicens: “Carus Christi amicus, cura me..” [...] Uix precator uerba finierat et iam precum exauditor precibus respondebat, dicens: “**Surge, saluus factus est**” [...] **baculo adhuc innitendum esse putauit.** Ubi postquam diu orauit, cereos accendit, baculum derelinquit, atque exinde filium paruulum collo sustinens repedaui, in ecclesiam uenit, et **gloriam Dei atque amici eius perspicua sanitatis attestazione praedicauit**”.

<sup>303</sup> *Gv*, 11, 1-44. In particolare Stefano come si è visto, non è estraneo a resurrezioni nel suo repertorio di miracoli.

incubatoria. Se da un lato è innegabile la continuità e la coerenza tra le due fonti sui miracoli di Stefano, quelli raccontati nel *liber* di Uzalis sono formalmente più simili a quelli di Tecla, probabilmente redatti non molti anni dopo, che ai contemporanei racconti del vescovo di Ippona<sup>304</sup>. Come mai? Uzalis divenne rapidamente un centro di pellegrinaggio<sup>305</sup>, invece i miracoli di Agostino fanno riferimento a fenomeni più circostanziati nel tempo e nello spazio. Si ritiene quindi che proprio il successo, e di conseguenza l'organizzazione di un vero e proprio culto terapeutico siano ciò che marca la differenza tra le fonti, che altrimenti hanno la stessa finalità, e che soprattutto denoti l'emergere di una vera e propria *incubazione cristiana*. Soprattutto nei secoli successivi culti terapeutici che avevano ormai formalizzato i motivi e i gesti della ritualità oniromantica, appaiono perlopiù nella parte orientale dell'Impero: su tutti, si pensi al culto di Cosma e Damiano a Costantinopoli e a quello di Ciro e Giovanni ad Alessandria. Non si concorda però con la conclusione che ne è stata tratta, per la verità un po' semplicistica, per cui l'incubazione sarebbe un fenomeno esclusivamente orientale<sup>306</sup>. Considerando i dati fin qui esposti, si è più propensi a ritenere che un immaginario e una serie di gesti del sogno terapeutico e divinatorio continuarono ad essere condivisi tra cristiani, pagani ed ebrei nel corso di tutta la tarda antichità; in ambito cristiano essi furono naturalmente soggetti a una continua rinegoziazione, messa in discussione e adattamento, proprio perché in quei secoli la divinazione costituì uno dei più importanti aspetti della contesa per il controllo della comunicazione con l'invisibile. È importante sottolineare che nell'analisi di questo processo non si possono tracciare confini netti tra le tre culture, se anche fosse lecito così caratterizzarle<sup>307</sup>, perché esse furono contemporaneamente impegnate nella riformulazione della religione e dei suoi gesti. Si consideri per esempio l'integrazione cristiana della possessione nel campo della *potentia* taumaturgica e della comunicazione visionaria con i santi, che a prima vista è uno dei contributi più originali del cristianesimo; anche in questo caso, è individuabile una parallela formulazione neoplatonica dell'estasi visionaria quale sommo grado della possessione teurgica<sup>308</sup>. Tra i vari fenomeni che contribuirono a questa evoluzione, in gran misura comune a tutto l'Impero, uno dei più importanti nella formazione di una

---

<sup>304</sup> DELEHAYE 1925, p. 83, vi riconosceva il primo caso di incubazione in Occidente.

<sup>305</sup> DI BERNARDINO 2006, pp. 234-236; SAXER 1980, p. 248.

<sup>306</sup> Da ultimo, RENBERG 2017a, pp. 792-807; così anche GRAF 2014.

<sup>307</sup> MARKUS 1990, p. 29 e sgg., faceva già notare che se si può parlare di 'cultura cristiana', essa dovrebbe essere al massimo intesa come sub-cultura all'interno di una *koiné* tardoantica.

<sup>308</sup> DE VITA 2018, pp. 20-24. Formalmente l'estasi neoplatonica era significativamente affine a quella di diversi movimenti eretici, come per esempio il valentinianismo: vedi CASADIO 1989, pp. 125 e sgg.

incubazione cristiana fu proprio l'incontro tra le forme dell'assistenzialismo cristiano e la cultura medica galenico-ippocratica: non è un caso il culto di San Martino promosso da Gregorio di Tours nel VI secolo 'integrava' la taumaturgia del santo con rimedi medici tradizionali<sup>309</sup>, e soprattutto che i due maggiori culti terapeutici dell'Alto Medioevo, quello di Cosma e Damiano e quello di Ciro e Giovanni, fossero localizzati nelle sedi delle più influenti 'scuole' mediche dell'epoca<sup>310</sup>. D'altronde forme simili di assistenzialismo, anche se non ancora strutturato come nel contesto bizantino di VI-VII secolo, sono documentate in tutti i casi fin qui analizzati. E d'altra parte anche nei culti orientali di VI e VII secolo, malattia e terapia continuano ad essere considerate terreno di scontro tra il diavolo e i santi, e a costituire i mezzi privilegiati per la costruzione dell'identità e dell'alterità religiosa<sup>311</sup>. Robert Wiśniewski ha convincentemente argomentato che soprattutto nel secolo della sua affermazione, il culto delle reliquie fu caratterizzato da una sostanziale omogeneità nei gesti devozionali in tutto l'Impero, e che più che cercare forme diverse del culto tra Oriente ed Occidente, quando presenti, soluzioni cultuali diverse vanno rapportate allo specifico contesto a cui si riferiscono<sup>312</sup>. Le poche ma significative tappe di questo fenomeno che si sono analizzate, dimostrano come in Occidente, gli attori principali della diffusione del culto delle reliquie operarono contribuendo attivamente, e a volte quasi coercitivamente, alla creazione di un nuovo rapporto con l'invisibile, ma in definitiva ispirandosi a un principio di pragmatismo che le rispettive circostanze imponevano loro<sup>313</sup>: ciò è particolarmente evidente se si considera la topografia delle loro fondazioni. A Milano Ambrogio intraprese un ambizioso progetto di 'cristianizzazione monumentale' della città, dotandola di basiliche martiriali in corrispondenza delle porte di accesso principali e sfruttando il più possibile le preesistenze architettoniche, in particolare quelle legate alla città imperiale pagana. Le sue potenzialità e allo stesso tempo le sue limitazioni derivano proprio dallo statuto di città imperiale di Milano; né lui, né Damaso a Roma, avrebbero potuto consacrare una basilica con delle reliquie all'interno delle città. Nella realtà liminale di Rouen, Vittricio poté seguire l'esempio ambrosiano con la cristianizzazione delle aree funerarie, ma il suo contributo originale fu proprio la costruzione di un complesso basilicale doppio, consacrato con delle reliquie, al centro della città per l'accoglienza dei pellegrini. A

---

<sup>309</sup> VONS 2002.

<sup>310</sup> CSEPREGI 2013, pp. 133-138.

<sup>311</sup> CSEPREGI 2018; EAD. 2011, 2010; BERNARDI 2006.

<sup>312</sup> WIŚNIEWSKI 2017, pp. 3-14.

<sup>313</sup> GAUTHIER 1999, p. 199.

Cimitile Paolino si trovò in una situazione ancora diversa: arrivato in un luogo di culto già localmente e regionalmente frequentato, lo potenziò e lo promosse, riuscendo a farlo diventare una vera 'città' autonoma ed un centro di pellegrinaggio anche al di fuori della Campania, al centro di una rete di relazioni che investiva almeno Gallia, Africa e Palestina.

Una cosa che tutte queste situazioni hanno in comune è che furono relativamente circoscritte nel tempo, e probabilmente anche per questo le testimonianze loro relative sono soprattutto relative all'arco cronologico di attività delle personalità che diedero loro impulso: nel V secolo Gallia, Italia e Africa saranno ripetutamente colpite da diverse invasioni, e non è difficile immaginare che lo sconvolgimento dei precedenti assetti sociali e culturali influisse e modificasse i percorsi che si erano provati a istituire nel secolo precedente, pur senza cancellare le esperienze maturate. In effetti se nel VI secolo Tours emerge come centro di pellegrinaggio in Occidente, sarà soprattutto l'Oriente bizantino a sviluppare le esperienze del IV secolo.

## CAPITOLO IV

### *Da Akragas ad Agrigentum paleocristiana. Sogno rituale e topografia di una città greca d'Occidente*

#### IV. 1. *Akragas*: il complesso mitico-culturale delle origini

La lunga storia di *Akragas*, poi *Agrigentum*, permette di seguire i vettori dell'evoluzione delle pratiche rituali onirofantastiche a partire dalla sua fondazione fino ad almeno i primi secoli dell'era cristiana. Grazie ad una ricchezza unica di fonti – archeologiche, letterarie, artistiche –, in effetti se ne può seguire la storia dei cambiamenti, sia in relazione al cambiamento dei sistemi religiosi sottesi ad esse, sia in relazione al loro rapporto con lo spazio comunitario. Partendo dal presupposto che i sogni, nella misura – indiretta –, in cui essi siano accessibili all'archeologo e allo storico, esprimano tratti culturali rilevanti e a volte caratterizzanti di una cultura storica, e che quindi esprimano e partecipino della formazione della *memoria culturale* di data società, quello che si vuole di seguito verificare è come essi interagiscano nella strutturazione dello spazio che si dà una specifica società.

“.. la localizzazione in uno spazio è essenziale ai meccanismi della memoria collettiva, così come peraltro lo è, sebbene con differenti modalità, nelle mnemotecniche di ogni epoca e società. Nelle arti della memoria sono soprattutto spazi immaginari a sostenere l'operazione mnemonica, nella memoria collettiva sono spazi naturali, reali o percepiti come tali.”<sup>1</sup>

Formulata diversamente, la questione può essere così sintetizzata: c'è una relazione tra lo 'spazio immaginario', nel nostro caso lo spazio *sognato* che sostiene la memoria individuale, e lo spazio *deputato al sogno rituale* da una comunità, e che in quanto tale partecipa alla formazione della memoria collettiva? E se sì, come è esprimibile questa relazione? E che cosa essa ci può dire se analizzata nel corso della sua evoluzione diacronica?

---

<sup>1</sup> GIANGIULIO 2010, p. 34.

Quello di Agrigento è un caso studio privilegiato per più motivi. Fondazione sub-coloniale di Gela datata dalle fonti verso il 580 a.C.<sup>2</sup>, a sua volta manifesta una sintesi peculiare di caratteri culturali ionici e dorici, dovuta alla doppia ‘matrice’ rodio-cretese<sup>3</sup>. Questa sintesi culturale si esprime in maniera assai caratteristica nei miti di fondazione e nel sistema religioso della *polis* fin dai suoi primi anni di vita, circostanza che ha suscitato fin dall’inizio numerosi studi e sforzi scientifici che tentassero di descrivere il valore di questi miti e culti, e i loro intrecci, convergenti e divergenti, nella costruzione del *racconto identitario* della comunità lungo la sua storia<sup>4</sup>. Tra i nuclei mitici più rilevanti nella prima fase di vita di Akragas sono quelli della saga cretese di Minosse e delle peregrinazioni di Eracle in Sicilia e Magna Grecia<sup>5</sup>.

Secondo una leggenda ampiamente attestata a partire dal V secolo a.C. e probabilmente più antica, Cocalo, re sicano della città di Camico – in quello che sarebbe poi divenuto territorio acragantino –, accolse Dedalo dopo la sua fuga dal labirinto di Cnosso. Minosse, partito alla ricerca del mitico architetto e giunto a Camico durante le sue ricerche, fu accolto dal re. Questi, rifiutandosi di restituire il fuggitivo al re cretese, con un tranello lo uccise. I Cretesi assediaron Camico per vendicare la morte del loro re, ma rinunciarono all’impresa per mancanza di viveri dopo cinque anni di assedio<sup>6</sup>. L’analisi di motivi interni alla saga e il fatto che essa fosse conosciuta sia a Greci che indigeni, hanno fatto sì che inizialmente si pensasse che questo nucleo mitico fosse anteriore alla colonizzazione storica e che anzi documentasse, insieme alle evidenze archeologiche di una sporadica frequentazione micenea dell’isola, una fase di ‘precolonizzazione’<sup>7</sup>. Considerando il mito in una prospettiva meno positivista, raffinata dalle prospettive aperte da M. Halbwachs e J. Assmann sulla formazione e le dinamiche di trasmissione della memoria culturale<sup>8</sup>, l’episodio mitico di Minosse, come quelli legati a Eracle in Sicilia, attesta piuttosto la necessità delle comunità – coloniali e autoctone – di documentare degli episodi di ‘precedenza’ rispetto al loro contatto storico, in primo luogo per legittimare e comprendere il momento del contatto delle rispettive culture, e in secondo per includere nello spazio fondante del mito tutte le sfumature e le dinamiche

---

<sup>2</sup> TH., VI, 4, 4; *Schol. ad Pl., O.*, II, 11, 166 e; BÉRARD 1957, p. 237.

<sup>3</sup> FIORENTINI 1992.

<sup>4</sup> Sul concetto di *racconto identitario* cf. BELZEN 1997, pp. 358-371. Per quanto riguarda i culti di Akragas antica, vedi da ultimo SCIRPO 2012 (PhD Diss.), con relativa bibliografia.

<sup>5</sup> JOURDAIN ANNEQUIN 1989, pp. 251-352; MANNI 1962; BÉRARD 1957, pp. 384 e ss.

<sup>6</sup> *Pl., N.*, IV; *HDT.*, VII, 170-171; *D.S.*, IV, 79; *APOLLOD.*, *Epit. I*, 14-15; *HYG.*, *Fab.*, 44; *OV.*, *Met.*, VIII, 261.

<sup>7</sup> MANNI 1962, pp. 13-14.

<sup>8</sup> HALBWACHS 1968; ASSMANN 1997.



possibili delle loro relazioni storiche<sup>9</sup>. In effetti i passaggi di Eracle in Sicilia rappresentano un nucleo mitico di grande antichità e soprattutto condiviso da Greci e indigeni: la varietà di miti su Eracle riportati da Stesicoro (VII – VI secolo a.C.), poeta magnogreco vissuto per anni in Sicilia, sembra essere sconosciuta sia ad Omero che ad Esiodo, e deve quindi attingere a mitemi di origine siceliota<sup>10</sup>. Secondo il mito Eracle attraversò la Magna Grecia e la Sicilia nel suo viaggio di ritorno dall’Iberia, dopo aver rubato i buoi del gigante Gerione. Il passaggio in Sicilia vide l’eroe impegnato nella lotta con molteplici re ed eroi locali, da lui tutti sconfitti: è chiaro in questi mitemi il valore iconico dell’eroe simboleggiante la civilizzazione e la resistenza dei Greci contro l’elemento barbaro<sup>11</sup>. Tentando una pur difficile storicizzazione delle varie rielaborazioni e risemantizzazioni del mito, bisogna fare delle distinzioni: infatti il culto di Eracle, di origine micenea e che in Sicilia si arricchì degli elementi mitici locali e fenicio-punici, per la mancanza di una tomba e di resti ancorati a luoghi precisi, andò assommando funzioni nate in diverse circostanze storico-culturali e fu per sua natura polimorfo: l’eroe in età classica era venerato allo stesso tempo in quanto guerriero, saggio, terapeuta, poeta e fondatore di culti, città e dinastie<sup>12</sup>. Ora, il ruolo eminentemente ‘civilizzatore’ e di eroe culturale di Eracle è un prodotto dell’ambiente culturale delle *poleis*, e quindi storicamente circostanziabile, forse nel corso del VI secolo a.C.<sup>13</sup>. Il nucleo mitico antecedente a questa situazione dovette avere forme e soprattutto significati differenti, che Colette Jourdain Annequin ha proposto di rintracciare nel ruolo dell’eroe dal carattere marcatamente ctonio, che sconfigge la morte in un Occidente remoto, che fino all’epoca di Esiodo dovette essere per i Greci più collocazione immaginaria dell’aldilà infero che realtà geograficamente conosciuta<sup>14</sup>. Su questo originario ruolo di Eracle, comprensibilmente si impiantò quello di fondatore di culti in Sicilia: e non a caso qui è legato in particolare alle divinità ctonie per eccellenza. Giunto a Siracusa presso la fonte Ciane, e appresa la tradizione che vi identificava il luogo del ratto di Persefone, sacrificò alla dea un toro e trasmise agli indigeni i riti che da quel momento in poi le furono dedicati

---

<sup>9</sup> GIANGIULIO 2010, pp. 106-107; CUSUMANO 1996, p. 198.

<sup>10</sup> SCIRPO 2014, p. 68.

<sup>11</sup> D.S., IV, 23, 4-5. Su Eracle come ‘eroe culturale’, vedi JOURDAIN ANNEQUIN 1994, pp. 9-29; EAD. 1992a, pp. 143-166, e 1992b, pp. 263-291; BONNET 1992, pp. 165-198; BURKERT 1992, pp. 111-127; BÉRARD 1957, pp. 412 e ss.

<sup>12</sup> SCIRPO 2014, p. 66.

<sup>13</sup> JOURDAIN ANNEQUIN 1992b, p. 287.

<sup>14</sup> HES., *Th.*, 215-216, 287-294; JOURDAIN ANNEQUIN 1992a, p. 144; EAD. 1992b, pp. 263-287; EAD. 1989, pp. 314-315.

nella *panegyris* siracusana<sup>15</sup>. Elementi quali il sacrificio taurino nella forma arcaica dello sprofondamento, per di più associato ad una fonte-ingresso infero, l'istituzione della festa e la connessione con Demetra, tanto antica nelle città doriche, rappresentano una garanzia dell'antichità della tradizione riportata da Diodoro<sup>16</sup>. D'altro canto, la connessione tra la mitologia eraclea e il culto demetriaco rinforza la funzione 'civilizzatrice' di entrambi i culti nel contesto siceliota: è in Sicilia infatti che questi culti sono tanto fondanti e fondamentali che si è parlato, senza esagerazione, di 'ipertrofia' cultuale, "la ragione della quale, evidentemente, sarà opportuno ricercare proprio nella peculiarità, storica e psicologica, della condizione coloniale"<sup>17</sup>.

Il complesso mitico-cultuale associato a Demetra e Persefone arriva in Sicilia con i primi coloni e qui assume caratteristiche proprie e non necessariamente conformi al modello eleusino rispetto al quale, per motivi cronologici, se ne suppone uno sviluppo indipendente – infatti nell'VIII-VII secolo a.C. Eleusi era soltanto uno dei tanti centri che tributavano una particolare venerazione alle due dee<sup>18</sup>. In effetti il culto demetriaco nell'isola assume caratteri più marcatamente ctoni rispetto ad altri contesti, e, pur senza sminuire l'originalità dell'*interpretatio* siceliota, non a caso questo carattere ctonio era predominante nella Grecia continentale di ambito dorico: a Hermione (Sparta) era di grande antichità il culto di *Demeter Chtonia*<sup>19</sup>. Nelle prime colonie siceliote il culto demetriaco delle origini è quello fundamentalmente associato alle *Thesmophorie*, feste fondanti delle comunità coloniali – non a caso uno dei primi santuari monumentalizzati in un gran numero di colonie al momento della fondazione era quello ad esse dedicato. Il rituale tesmoforico viene generalmente distinto da quello 'misterico' eleusino perché più espressamente associato alla sfera della produzione agricola e in generale alla perpetuazione della fertilità nella comunità; in Sicilia è difficile stabilire una tale differenza, perché al contrario sembra che abbastanza presto esso venisse associato anche alla sfera della comunicazione con le potenze ctonie, precisamente nella *persona* cultuale di Persefone<sup>20</sup>. La connessione mitica tra Eracle e Persefone è di assoluta importanza

---

<sup>15</sup> D.S., IV, 23, 4 e V, 4, 2; PLUT., *Nic.*, 1 e 24, 5; SCIRPO 2014, pp. 67-68; JOURDAIN ANNEQUIN 1989, pp. 275-279; BÉRARD 1957, p. 413.

<sup>16</sup> GIANGIULIO 2010, p. 116. Sul carattere arcaico del sacrificio taurino e sulla sua connessione con culti ctoni, vedi JOURDAIN ANNEQUIN 1992a, p. 151; GERNET 1968, pp. 112-119; CROON 1952.

<sup>17</sup> GIANGIULIO 2010, p. 105; SFAMENI GASPARRO 2008b, p. 31.

<sup>18</sup> SFAMENI GASPARRO 2008b, p. 27.

<sup>19</sup> PAUS., III, 14, 5; CROON 1952, p. 85.

<sup>20</sup> CHIRASSI COLOMBO 2008, pp. 17-20. Sul valore dei *Thesmophoria* nella nascita delle *poleis* arcaiche, vedi POLIGNAC 1984, pp. 90-91; sul valore del culto di Persefone in Sicilia vedi ZUNTZ 1971, pp. 71 e sgg.

nelle implicazioni cultuali che sottende nella storia religiosa dei Greci di Sicilia e di Akragas in particolare, che all'inizio del V secolo a.C. era già conosciuta come “sede di Persefone”<sup>21</sup>.

#### IV. 2. Il culto di Persefone: rito e significato

The ascendancy of Persephone, [...] is in agreement with the indications of the scanty oldest literary evidence and especially Pindar. She appears to have been worshipped as a giver of Fruitfulness and Life no less than as the great deity of Death, and in an enigmatic union with Aphrodite. She has become the universal goddess of Sicily<sup>22</sup>.

Secondo una versione del mito, riportata tra gli altri da Pindaro, la Sicilia fu concessa a Persefone da Zeus come dono di nozze col suo fratello infero, Ade<sup>23</sup>. Lo stesso poeta qualche anno prima aveva qualificato *Akragas* come sede elettiva di Persefone, citando una tradizione senza dubbio siceliota<sup>24</sup>. Come anticipato, il culto di Persefone e di Demetra in ambito coloniale assunse significati specifici che non necessariamente convergono col classico modello eleusino diffuso da Atene a partire dal VI secolo a.C., e nello specifico in ambito siceliota e agrigentino le due dee appaiono principalmente venerate in quanto potenze ctonie. Ma è possibile andare oltre la genericità del termine ‘ctonio’, e cercare di capire cosa questo aggettivo potesse voler dire più concretamente in relazione ai gesti rituali e all’uso degli spazi sacri?

Rivolgendosi alle fonti scritte, emerge in primo luogo il fatto che Persefone fosse conosciuta come giudice degli Inferi già in Omero ed Esiodo, cosa che permette di identificare in lei il misterioso giudice a cui fa riferimento Pindaro nella *II Olimpica*<sup>25</sup>. Secondo una recente ipotesi sarebbe Persefone, la stessa che nella ceramica figurata arcaica magno-greca accoglie Eracle all’ingresso degli inferi, ad accogliere Parmenide nella sua catabasi infera<sup>26</sup>. Demetra invece, come ha suggerito Walter Burkert, sarebbe la

---

<sup>21</sup> PI., *P.*, XII, 2: “Φερσεφόνας ἔδος”.

<sup>22</sup> ZUNTZ 1971, p. 157.

<sup>23</sup> PI., *N.*, I, 13; *Schol. Ad Theocr.*, XV, 14.

<sup>24</sup> PI., *P.*, XII, 2; ZUNTZ 1971, p. 71.

<sup>25</sup> HES., *Theog.*, 912-914; HOM., *Od.*, X 491-495, 509, 564, XI 47, 213, 217, 226, 386, 635; PI., *O.*, II, 63 e ss., ZUNTZ 1971, pp. 86-88.

<sup>26</sup> KINGSLEY 2007, pp. 63-64.

‘madre’ con cui Pitagora avrebbe comunicato ogniqualvolta, durante il suo soggiorno crotoniate, si ritirava in una camera sotterranea<sup>27</sup>. Di grande interesse ai fini della presente ricerca risulta un episodio, riferito al contesto siceliota del IV secolo a.C., in cui le ‘dee ctonie’ avrebbero comunicato con le loro sacerdotesse appearing in sogno. L’episodio, riferito da Diodoro Siculo e poi da Plutarco, fa riferimento a un presagio onirico rivelato dalle dee alle loro sacerdotesse, all’inizio della spedizione in Sicilia di Timoleonte<sup>28</sup>.

Timoleonte a Corinto aveva già ascoltato, dalle sacerdotesse di Demetra e Kore, che durante il sonno, le dee avevano loro rivelato che avrebbero accompagnato Timoleonte nel viaggio verso la loro isola sacra<sup>29</sup>.

Le navi erano state preparate, e i soldati riforniti di provviste, quando le sacerdotesse di Kore credettero di vedere in sogno le dee mentre si preparavano ad un viaggio e dicevano che avrebbero salpato con Timoleonte verso la Sicilia<sup>30</sup>.

I due racconti riportano nella stessa maniera la particolare modalità di comunicazione delle dee (“κατὰ τὸν ὕπνον”, “ὄναρ ἔδοξαν ἰδεῖν”); al di là dell’evidente valore di propaganda politica del presagio, e considerato il fatto che probabilmente Plutarco riprendesse proprio da Diodoro il racconto, è significativo notare la precisione con cui viene caratterizzata come ‘onirica’ l’epifania delle dee. L’episodio è localizzato precisamente a Corinto, che indipendentemente dalla circostanza specifica della sua connessione alle vicende timoleontee, fu per *Akragas*, sin dai primi anni dopo la sua fondazione, una delle influenze culturali preminenti<sup>31</sup>. In effetti a Corinto i primi indizi del culto di Demetra e Persefone risalgono all’inizio del VII secolo a.C., nel santuario loro dedicato sulle pendici meridionali dell’acropoli; la tipologia dei votivi, tra cui risaltano le caratteristiche figurine e busti femminili in terracotta, è analoga a quella delle manifestazioni culturali agrigentine<sup>32</sup>. Ma l’episodio più rilevante a proposito di epifanie di divinità ctonie, è quello occorso al siracusano Empedotimo che, ritrovatosi in un luogo isolato a mezzogiorno, ‘vide apparire Plutone e Persefone e fu illuminato dalla luce che

---

<sup>27</sup> BURKERT 1972, p. 159.

<sup>28</sup> D.S., XVI, 66, 3-5; PLUT., *Tim.*, 8, 1-8.

<sup>29</sup> D.S., XVI, 66, 4: “ὁ δὲ Τιμολέον προακηκῶς ἦν ἐν Κορίνθῳ τῶν τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης ἱερειῶν ὅτι κατὰ τὸν ὕπνον αὐταῖς αἱ θεαὶ προήγγειλαν συμπλεύσεσθαι τοῖς περὶ τὸν Τιμολέοντα κατὰ τὸν πλοῦν τὸν εἰς τὴν ἱερὰν αὐτῶν νῆσον.”

<sup>30</sup> PLUT., *Tim.*, 8, 1: “Γενομένων δὲ τῶν νεῶν ἐτοιμῶν, καὶ τοῖς στρατιώταις ὧν ἔδει πορισθέντων, αἱ μὲν ἱέρειαι τῆς Κόρης ὄναρ ἔδοξαν ἰδεῖν τὰς θεὰς πρὸς ἀποδημίαν τινὰ στελλομένας καὶ λεγούσας ὡς Τιμολέοντι μέλλουσι συμπλεῖν εἰς Σικελίαν.”

<sup>31</sup> ADORNATO 2011, p. 97.

<sup>32</sup> BOOKIDIS-STROUT 1987, pp. 10-24.

circondava gli dèi, e attraverso di essa **vide con i suoi occhi** tutta la verità sulle anime<sup>33</sup>. L'episodio, situato questa volta in contesto siciliano e riportato per la prima volta nel IV secolo a.C. da Eraclide Pontico, getta una luce importante sulle finalità che poteva avere l'epifania ritualmente indotta delle suddette divinità ctonie; in particolare orienta a conferire un forte valore oracolare ad esse. Che poi l'epifania delle divinità inferie avesse spesso anche un più preciso valore *iatromantico*, è dimostrato dai numerosi culti nei *Plutonia* lungo la valle del Meandro in Asia Minore; durante la *panegyria* annuale ad Acaraca, sede di un culto incubatorio di Plutone e Persefone, i fedeli “potevano vedere e ascoltare siffatte cose”<sup>34</sup>. Si giudica in particolare rilevante la somiglianza tra il sacrificio taurino evocato nella Valle del Meandro e quello istituito da Eracle, per sprofondamento, che si praticava annualmente a Siracusa presso la fonte Ciane, nella *panegyria* in onore di Persefone: se la connessione formale tra questi due rituali è relativa (non essendo quello di Acaraca un vero e proprio sacrificio ‘per sprofondamento’), diventa più pregnante se contestualizzata con il dato, che riemerge sempre più di frequente nel recente dibattito scientifico, dell'esistenza, già dal XVI secolo a.C., “di una rotta diretta fra le coste siro-anatoliche e la Sicilia”<sup>35</sup>. Fermo restando che non ci sono prove conclusive a supporto di una teoria ‘diffusionista’ della ritualità in grotta associata a Persefone, e che anche nel caso ci fossero comunque non aiuterebbero da sole a formulare ipotesi sulle modalità di ricezione di questa ritualità nel contesto acragantino, perché “la diffusione è un dato di fatto, non una spiegazione”<sup>36</sup>, il dato è importante perché attesta quantomeno una simile *structure d'accueil* nei due contesti citati<sup>37</sup>.

Ma soprattutto, si ritiene che vada qui fatta una considerazione sul carattere strettamente cognitivo della ritualità associata alla dea dei morti. L'articolazione delle due figure divine – Demetra e Persefone – risulta di particolare interesse e al contempo di difficile decifrazione dal punto di vista rituale, perché è complessa in primo luogo l'articolazione delle funzioni che esse ricoprivano. In altre parole, se è chiaro che alla sfera della

<sup>33</sup> PROCL., *In R.*, II, p. 119, 18 Kroll (= HERACLID. PONT., fr. 93 Wehrli): “ἀπολειφθέντα λέγων τῆς τε τοῦ Πλούτωνος ἐπιφανείας τυχόντα καὶ τῆς Περσεφόνης καταλαμφθῆναι μὲν ὑπὸ τοῦ φωτός τοῦ περιθέοντος κύκλω τοὺς θεούς, **ιδεῖν** δὲ δι' αὐτοῦ πᾶσαν τὴν περὶ ψυχῶν ἀλήθειαν **ἐν αὐτόπτοις θεάμασι**”. Vedi a proposito § capitolo I, pp. 48-49.

<sup>34</sup> STR., XIV, I, 44: “ὄρᾶν ἔστι καὶ ἀκούειν περὶ τῶν τοιούτων”

<sup>35</sup> RIZZA 1996, p. 57. La questione viene anche riaffermata nell'importante studio sulla diffusione del culto di Cibele in Magna Grecia e Sicilia da PEDRUCCI 2009, pp. 130-134. Cfr. anche CASTELLANA 1999, p. 191.

<sup>36</sup> GINZBURG 1989, p. 198.

<sup>37</sup> E questo d'altronde non sarebbe l'unico caso nella grecità d'Occidente; i coloni focesi che fondarono Elea, portarono con sé dalla madrepatria il culto, a connotazione fortemente terapeutica, di Apollo *Oulios*; vedi VECCHIO 2006; USTINOVA 2004.

rigenerazione della terra, della donna e quindi della *polis*, era strettamente collegata quella ctonia, che in particolare si riferiva al loro ruolo di mediatrici (Persefone in particolare) con il mondo infero, meno chiaro è come queste sfere si traducevano nei rituali e come si articolassero tra di loro. O meglio, si conosce con un certo grado di dettaglio la scansione tripartita del rituale *tesmoforico*, riservato generalmente alle sole donne e riferibile alla prima delle funzioni richiamate, ma meno quello *misterico*, per il quale generalmente ci si richiama all'esempio di Eleusi. Si è già visto come la parte culminante dei Misteri fosse la drammatizzazione rituale della riemersione di Persefone dagli Inferi, è che la *rivelazione* misterica viene concordemente riferita nelle fonti antiche con uno dei termini che ricorrono nella definizione dell'epifania divina: ὄψις<sup>38</sup>. Ma era anche attraverso i suoni che si concretizzava la rivelazione<sup>39</sup>, richiamando da vicino la descrizione straboniana delle iniziazioni presso il *Plutonium* di Acharaca, ma anche la natura delle consultazioni incubatorie presso l'oracolo di Trofonnio a Lebadea, dove i consultanti "apprendevano il futuro, alcuni attraverso la vista e altri attraverso l'udito"<sup>40</sup>. L'articolazione di momenti di purificazione, digiuno e sacrificali, coreutici e di particolare quiete nel momento della rivelazione, così come la condizione di 'spossamento' dell'iniziato in seguito ad essa<sup>41</sup>, hanno un interessante parallelo nelle condizioni psico-fisiche del consultante di Trofonnio, che "non sapeva bene se fosse cosciente o se stesse sognando"<sup>42</sup>, e che dopo l'incontro col dio risaliva dalla camera sotterranea "in preda al terrore e ugualmente privo di coscienza nei confronti di se stesso e di quelli che gli stanno vicino"<sup>43</sup>. Per come appare descritta dalle fonti, la *rivelazione* nei Misteri eleusini avveniva anch'essa in forma di visione estatica, che dal punto di vista cognitivo e lessicale (il termine *opsis* è usato senza distinzione tra i due casi) non aveva per i Greci una significativa differenza dalla visione onirica<sup>44</sup>. E in effetti, studi precedenti hanno già rilevato la significativa circostanza dell'associazione del culto di Asclepio a quello eleusino, nel momento dell'arrivo del dio medico ad Atene alla fine del V secolo

<sup>38</sup> PLAT., *Phdr.*, 250 b-c: "μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν"; MICH. PSELL., *schol. in Io. Climac.*, VI 171, CMAG VI: "ἐν ἐκείνας γὰρ τυπούμενος ὁ τελούμενος τὰς θεωρίας ἦν, ἀλλ'οὐ διδασκόμενος".

<sup>39</sup> D. CHR., *Orat.*, XII 33: "μυστικά θεάματα, πολλῶν δὲ ἀκούοντα τοιούτων φωνῶν"; PLU., fr. I 78 Sandbach: "ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων".

<sup>40</sup> PAUS., IX, 38, 11: "διδάσκονται τὰ μέλλοντα, ἀλλὰ πού τις καὶ εἶδε καὶ ἄλλος ἤκουσεν".

<sup>41</sup> PLU., *De prof. in virtut.*, X 81 d-e: "Οἱ τελούμενοι κατ' ἀρχὰς μὲν ἐν θορύβῳ καὶ βοῇ συνίασι πρὸς ἀλλήλους ὠθούμενοι, δρωμένων δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν προσέχουσιν ἤδη μετὰ φόβου καὶ σιωπῆς... ὁ δ' ἐντὸς γενόμενος καὶ μέγα φῶς ἰδὼν, οἶον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων, ἕτερον λαβὼν σχῆμα καὶ σιωπῆν καὶ θάμβος..".

<sup>42</sup> PLUT., *De genio Soc.*, 22, 590b.

<sup>43</sup> PAUS., IX, 39, 13.

<sup>44</sup> LIDONNICI 1995, pp. 23-39, 79-80. In generale su questo punto vedi § capitolo II, pp. 74-78.

a.C., chiedendosi anche se questa associazione permettesse di ipotizzare una comunanza rituale più intima nel modo di manifestarsi delle divinità; sembra quindi di poter rispondere positivamente a Georgia Petridou che si chiede: “Could this cautious arrangement of the festival calendar point to a closer relation of the very essence of these cults and subsequently to the way that the divine epiphanies take place in their cultic context?”<sup>45</sup>. La reticenza delle fonti, che rispecchia il carattere di segretezza in particolare dei Misteri, permette al massimo di intravedere queste connessioni; ma che uno dei mezzi di comunicazioni con le dee fosse per l'appunto il sogno risulta estremamente probabile, se ancora nel II secolo d.C. era in contesto onirico che Pausania veniva redarguito sulla segretezza dei riti:

“Un sogno mi ha vietato di scrivere delle cose che ci sono dentro le mura del santuario, ed è evidente che ai non iniziati non è lecito apprendere ciò che è loro proibito vedere.”<sup>46</sup>

Anche la testimonianza del periegeta considera la visione, proibita ai non iniziati, il nucleo della rivelazione misterica. Considerando collettivamente le evidenze fin qui richiamate, inizia a delinearsi la seguente ipotesi di lavoro: che una parte delle pratiche rituali connesse alla venerazione delle due dee, Demetra e Persefone, e in particolare in relazione alla loro natura ‘ctonia’, sia interpretabile alla luce del complesso di tecniche ‘visionarie’ volte a propiziare la manifestazione epifanica e la comunicazione con l’invisibile, per mezzo dei sogni o di condizioni cognitivamente ad essi assimilabili. Più precisamente nel caso dei Misteri, condizioni cognitivamente assimilabili allo stato onirico venivano raggiunte organizzando quelle che erano una serie di tecniche in veri e propri rituali, attraverso il mezzo della *drammatizzazione*: era questo, il momento performativo più pronunciato del rituale, che coincideva con la rivelazione.

In generale, rispetto ai Misteri eleusini è stata notata la loro stretta dipendenza dai rituali tesmoforici, dai quali essi discenderebbero, accentuandone la dimensione escatologica del culto demetriaco<sup>47</sup>. Se in Sicilia è stato giustamente notato che il complesso mitico-culturale associato a Demetra e Persefone presenta uno sviluppo in larga misura indipendente da Eleusi<sup>48</sup>, è altresì vero che la loro dimensione escatologica, associata alla

---

<sup>45</sup> PETRIDOU 2015, p. 181; vedi anche sulla connessione tra il culto di Asclepio a quello eleusino ad Atene, WICKKISER 2009, pp. 62-105.

<sup>46</sup> PAUS., I, 38, 7: “Τὰ δὲ ἐντὸς τεύχους τοῦ ἱεροῦ τό τε ὄνειρον ἀπειπε γράφειν, καὶ τοῖς οὐ τελεσθεῖσιν, ὁπόσων θεὰς εἶργονται, δῆλα δῆπου μὴδὲ πυθέσθαι μετεῖναι σφισιν.”

<sup>47</sup> STEHLE 2007, pp. 165-167, 175; CLINTON 1992, pp. 29-32, 60-67.

<sup>48</sup> SFAMENI GASPARRO 2008b.

sfera ctonia delle loro funzioni, fu nella realtà insulare ancora più pronunciata, ed è lecito ipotizzare, secondo tecniche rituali non dissimili da quelle dei famosi Misteri (e quindi associabili anche a una più generale ritualità oniromantica *tout court*). Se questa dimensione *ctonia* era più pronunciata o, sarebbe meglio dire, aveva una morfologia rituale tipica in Sicilia, questo dato induce a interrogarsi sulla sua relazione con il rituale più strettamente tesmoforico. I dati a nostra disposizione non permettono di essere più precisi, ma consentono a questo punto di formulare almeno due ipotesi: (a) il rituale tesmoforico potrebbe avere in Sicilia forme più fluide e meno distinte dai compresenti aspetti della ritualità *ctonia* associata alle due dee<sup>49</sup>; (b) senza escludere necessariamente la prima ipotesi, in Sicilia potrebbe essere esistita una ritualità più esplicitamente *misterica* e visionaria – funzionalmente analoga ma formalmente originale rispetto a quella eleusina – che, come in Grecia continentale, integrava il rituale tesmoforico. Ulteriori indizi in questo senso potranno essere desunti dall'analisi di un contesto archeologico preciso, connesso in particolare a Persefone, nella 'tesmoforica' Agrigento, che risulta essere una delle città greche arcaiche che ha restituito l'assortimento di evidenze più vario e problematico in relazione al culto di Demetra e Persefone<sup>50</sup>.

#### **IV. 3. Il santuario rupestre di Agrigento in località S. Biagio**

Il santuario in località S. Biagio è situato a Est di Agrigento e subito al di fuori dell'antica cinta muraria, sul versante nord-orientale della Rupe Atenea che si affaccia sulla valle del fiume S. Biagio, nei pressi di Porta I<sup>51</sup> (**fig. 39**). Il complesso architettonico consta di almeno tre strutture diverse – un gruppo di due grotte scavate nella roccia, una fontana monumentale con serbatoi, e un piazzale antistante –, la cui reciproca relazione, cronologica e funzionale, è ancora dibattuta (**fig. 40**).

---

<sup>49</sup> Almeno nel caso di Agrigento, potrebbe essere interpretabile in questa direzione il fatto che alle *tesmofores* partecipassero anche gli uomini: POLYAEN., VI, 1, 1; DE MIRO 2008, p. 59.

<sup>50</sup> PARISI 2017, p. 561

<sup>51</sup> PARISI 2017, p. 124; SIRACUSANO 1983, p. 3.



Una struttura rettangolare di forma stretta e allungata (12,32 x 3,02 m), orientata nord-sud, presenta il lato lungo occidentale addossato alla parete rocciosa retrostante, in cui si aprono due grotte, e si apre verso E su un piazzale recintato; questo, di forma trapezoidale, ha un diverso orientamento rispetto all'edificio (**fig. 70**). La struttura, che ora viene correntemente interpretata come fontana, internamente si divide in due vani, entrambi ospitanti vasche e serbatoi per la raccolta e la fruizione dell'acqua<sup>52</sup>. Le grotte si configurano come gallerie dal percorso tortuoso, a sezione non costante, di forma e misure variabili. Alte quasi 4 m e larghe 3 m al loro ingresso, esse procedono parallele verso Ovest per circa 8m prima di divergere, quella meridionale verso Sud-Ovest, quella settentrionale verso Nord-Ovest (**figg. 71-72**). Le due gallerie furono rese tra loro comunicanti, nell'ultimo tratto in cui corrono parallele, dalla creazione di uno stretto cunicolo. In generale appare chiaro che le grotte sono realizzazioni antropiche e non naturali: considerando questo dettaglio congiuntamente alla circostanza che immediatamente a Nord di esse sfocia nella fontana un terzo cunicolo, ramo di un acquedotto, che alimentava la fontana, una delle ipotesi più facili sulla loro formazione è che esse fossero tentativi mai portati a termine della costruzione di un acquedotto<sup>53</sup>. Ma la natura dei materiali rinvenuti, unitamente al fatto che in nessuna delle due grotte appare esservi mai stato un affioramento d'acqua, smentisce questa possibilità, e come apparve fin da subito ai primi scavatori del contesto, le caratterizza come luoghi sacri. La maggior parte dei reperti mobili infatti, consistente perlopiù di deposizioni votive, ritrovate “nelle nicchie, nelle sporgenze e nelle anfrattuosità naturali delle pareti di roccia”<sup>54</sup> delle due grotte, circostanza che fin dalla loro scoperta indusse gli studiosi a ritenerle il fulcro di un culto perlomeno da età tardoarcaica<sup>55</sup>. Appartenenti alla metà o alla fine del VI secolo a.C., i reperti più caratterizzanti constano di una serie di grandi busti rappresentanti una divinità femminile, con copricapo a forma di *polos* e ‘con pettorali’, generalmente ascritti, soprattutto nel contesto agrigentino, al culto di Demetra e/o Persefone<sup>56</sup> (**fig. 92**). Sempre allo stesso orizzonte cronologico vanno ascritte figurine fittili, protomi, statuette ‘con

---

<sup>52</sup> FINO 2014, p. 69; PORTALE 2012a, p. 169; ZOPPI 2004.

<sup>53</sup> SIRACUSANO 1983, pp. 46 e sgg.

<sup>54</sup> MARCONI 1929a, p. 45.

<sup>55</sup> PORTALE 2012a, p. 174.

<sup>56</sup> HINZ 1998, pp. 239 e sgg. Secondo l'autrice i busti e in generale la produzione di terrecotte figurate femminili, a partire dalla metà del VI secolo a.C. diventa il principale *ex-voto* dedicato a Demetra e Persefone, e caratteristico del loro culto siceliota. In realtà il dibattito sulle funzioni e sulla polisemia e sul valore votivo di questi busti si è fatto più complesso, vedi tra gli ultimi PORTALE 2012a e 2012b. Sull'interpretazione dei contesti votivi, vedi PARISI 2017, pp. 514-515 e 575. Sul significato rituale dei busti vedi anche ZUNTZ 1971, pp. 149-150.

pettorali', cocci tardo-corinzi e a figure nere riferibili a forme ceramiche di vasetti potori, olle, ampolle, *kernoi* e svariate lucerne. Nel corso del V secolo a.C. le offerte si arricchiscono statuette del tipo *Athana Lindia*<sup>57</sup>, testine di 'offerenti del porcellino' e busti miniaturistici con *polos*; a partire dal IV-III secolo a.C. è segnalato l'aumento di deposizioni votivi che includevano *skyphoi* (coppette), olle e lucerne (**fig. 93**). Altre offerte degne di nota, purtroppo non collocabili entro un preciso orizzonte cronologico perché non recuperate *in situ*, includono *thymiateria* o *louteria* miniaturistici, una triade di Ninfe e un'erma di Hermes<sup>58</sup> (**figg. 94-96**).

In un primo momento l'impianto architettonico della fontana fu considerato non solo di grande arcaicità, ma sostanzialmente coevo alle prime fasi di utilizzo delle grotte<sup>59</sup>. Inoltre, gran parte della difficoltà di interpretazione del contesto deriva dal fatto che esso fu immediatamente associato, da un punto di vista funzionale, al vicino tempio C – dedicato a Demetra e costruito all'inizio del V secolo a.C. –, per via del fatto che questo si trovasse sulla rupe soprastante (**fig. 41**)<sup>60</sup>. Infatti fino a poco tempo fa si è tramandata l'opinione che le grotte, dopo la costruzione del Tempio C, fungessero da *favissae* (scarichi di materiale votivo) per il tempio superiore, o che comunque il santuario rupestre e il tempio superiore funzionassero come 'stazioni' di un itinerario sacro unitario<sup>61</sup>. Queste interpretazioni non tengono conto però del salto di quota considerevole tra i due contesti sacri, nonché dell'assenza di tracce di infrastrutture che li collegassero in età antica, e soprattutto, del fatto che rispetto alla posizione delle mura il santuario rupestre si rivolgesse più verso la valle del fiume Akragas e la *chora* che verso la città: va dunque riconosciuta a questo contesto un'autonomia topografica e funzionale<sup>62</sup>.

Le più recenti analisi delle strutture architettoniche e dei reperti, a partire da quella fondamentale condotta da Anna Siracusano, dimostrano la successione di almeno tre

---

<sup>57</sup> Questa classe coroplastica – che rappresenta una creazione originale acragantina – a dispetto del nome convenzionale che ancora le si attribuisce, è in realtà nella maggior parte dei casi da attribuire a divinità femminili di natura ctonia; in generale è caratterizzata da una polisemia per cui l'ipotetica identificazione non può che essere avanzata, di volta in volta, in relazione al contesto di ritrovamento: ALBERTOCCHI 2004, pp. 148-149, 160-165.

<sup>58</sup> Per una disamina complessiva dei reperti mobili dello scavo, e della loro difficile contestualizzazione a seguito delle fortuite circostanze di recupero e della confusione dei dati di scavo loro associati, si veda PORTALE 2012a, pp. 172 e sgg.

<sup>59</sup> RIZZO 1910; MARCONI 1929a; ZUNTZ 1963; DE MIRO 1978.

<sup>60</sup> MARCONI 1929a, pp. 47 e sgg.; MARCONI 1929b, p. 68.

<sup>61</sup> Sulle grotte come *favissae* vedi MARCONI 1926, pp. 118-148; DE MIRO 2000, p. 94; ZOPPI 2004, pp. 76-78; sulla connessione rituale tra il tempio C e il santuario rupestre vedi DE MIRO 2000, pp. 90-95; DE MIRO 2008.

<sup>62</sup> PORTALE 2012a, p. 172; sull'assenza di strade che collegassero i due contesti sacri vedi DE WAELE 1980, p. 196.

principali fasi cronologiche della sistemazione del santuario<sup>63</sup>. La fase più antica è testimoniata dalle deposizioni votive all'interno delle grotte, che dovettero essere usate a partire dalla seconda metà, o al più tardi dalla fine, del VI secolo a.C.; appare chiaro che il fulcro più antico dell'attività culturale fosse all'interno di esse. Successivamente fu realizzato, in una fase anteriore alla fontana e forse nel corso del V secolo, il piazzale antistante ad essa: esso è la prima traccia di una monumentalizzazione del culto praticato all'esterno delle grotte<sup>64</sup>. La fontana, come viene proposto negli studi più recenti, sarebbe riferibile ad età ellenistica, al IV secolo a.C., e cioè successivamente alla ripopolazione di Agrigento, distrutta dai Cartaginesi alla fine del secolo precedente: infatti non solo in questa epoca si trovano i confronti architettonicamente più plausibili per la tecnica edilizia messa in opera a S. Biagio, sia in Sicilia che nel resto del Mediterraneo greco, ma soprattutto i blocchi utilizzati per la costruzione della fontana appaiono essere *spolia* probabilmente provenienti dalle mura della città – i cui blocchi lapidei hanno lo stesso modulo –, infatti dopo la conquista cartaginese di Agrigento, gli Agrigentini erano tornati ad abitare la città, ma con l'obbligo di non ricostruire le mura<sup>65</sup>.

La natura delle deposizioni votive, tra le quali spiccano i grandi busti femminili con *polos*, ricorrenti, sempre ad Agrigento, nel *Santuario delle Divinità Ctonie*, fin dalla sua scoperta ha fatto caratterizzare il complesso del santuario rupestre di S. Biagio come dedicato al culto di Demetra e/o Persefone<sup>66</sup>. Più di recente Ernesto De Miro ha proposto, considerando il santuario nel contesto topografico culturale acragantino arcaico, la peculiarità dei suoi votivi e una possibile collocazione dell'*Efebo di Agrigento* – *kouros* marmoreo di stile severo da lui identificato con il fiume Akragas –, la specializzazione di questo santuario come *Persephoneion*<sup>67</sup>. Una nuova proposta esegetica è stata avanzata da Elisa Chiara Portale: sulla base di una nuova lettura dei busti fittili, secondo la studiosa si venerava in questo santuario 'una dea di carattere ninfale'<sup>68</sup>, forse assimilabile a *Nestis*, misteriosa divinità acquatica di possibile origine siceliota, menzionata da Empedocle in uno dei suoi frammenti:

---

<sup>63</sup> SIRACUSANO 1983; ZOPPI 2004; PORTALE 2012a; FINO 2014; PARISI 2017.

<sup>64</sup> SIRACUSANO 1983, p. 38.

<sup>65</sup> FINO 2014, pp. 87-88; HINZ 1998, p. 79. In D.S., XIII, 14, 1 sono esposti i dettagli del trattato di pace che garantiva agli Agrigentini il rientro in città senza poterne ricostruire però le fortificazioni.

<sup>66</sup> RIZZO 1910; MARCONI 1926, pp. 118, 145; DE MIRO 1978; HINZ 1998, p. 79.

<sup>67</sup> DE MIRO 2005, p. 238.

<sup>68</sup> PORTALE 2012a, pp. 178-187; PORTALE 2012b, pp. 232-244.

“Ascolta innanzi tutto le quattro radici di ogni cosa: Zeus splendente ed Era datrice di vita, ed Aidoneo e Nestis, che bagna con le sue lacrime la fonte dei mortali.”<sup>69</sup>

Tuttavia, come rilevato dalla stessa studiosa e già anni prima da Valeria Andò, per come è citata nel frammento empedocleo, non solo *Nestis* è assimilata a Persefone in virtù della sua associazione ad Ade, ma in contesto agrigentino – nel quale si è discussa la rilevanza tutta particolare del culto di Persefone – questa assimilazione caratterizzerebbe la venerazione della Regina degli Inferi in senso iniziatico, significativamente vicino alle credenze orfico-pitagoriche sull’immortalità dell’anima<sup>70</sup>. Questa caratterizzazione ‘mistica’ per la verità, così enunciata resta alquanto oscura. È possibile renderla più chiara analizzando un frammento di Pindaro, significativamente legato al contesto agrigentino arcaico:

E per costoro Persefone accetterà il prezzo per l’antico strazio  
e nel nono anno nuovamente ne restituisce le anime al sole in alto,  
e da esse germogliano re gloriosi e uomini dalla forza impetuosa  
e di sapienza suprema: e per il resto dei tempi  
dagli umani vengono chiamati eroi sacri<sup>71</sup>.

L’allusione al ‘nono anno’ si riferisce ai cicli di rinascita delle anime, come per esempio sono esposti da Platone<sup>72</sup>. Quello su cui qui si vuole richiamare l’attenzione sono gli effetti della trasmigrazione delle anime virtuose garantita da Persefone, che producono re e uomini di sapienza. La formula richiama immediatamente un frammento di Empedocle:

E alla fine diventano indovini e poeti  
e medici e capi per gli umani che abitano la terra;  
e da essi germogliano dei, per onore eccellenti<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> EMPED., fr. 6 D.-K.: “τέσσερα τῶν πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε· / Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος, ἠδ’ Αἰδωνεὺς / Νῆστις θ’, ἢ δακρύοσις τέγγει κρούνομα βρότειον.”

<sup>70</sup> PORTALE 2012a, p. 187, n. 62; ANDÒ 1982, pp. 31-51. Sul contatto tra il culto agrigentino di Persefone e le dottrine pitagoriche sulla metempsicosi, vedi ZUNTZ 1971, p. 88.

<sup>71</sup> PI., fr. 133 Snell: “οἴσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος / δέξεται, ἐς τὸν ὑπερθεὶν ἄλιον κείνων ἐνάτωι ἔτει / ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγανοῖ / καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφαὶ τε μέγιστοι / ἄνδρες αὖξοντ’· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἦροες / ἀγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλέονται”.

<sup>72</sup> PLAT., *Phdr.*, 248c – 249b.

<sup>73</sup> EMPED., fr. 146 B D.-K.: “εἰς δὲ τέλος μάντις τε καὶ ὕμνοπόλοιοι καὶ ἱητροὶ / καὶ πρόμοιοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται, / ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμηῖσι φέριστοι.”

Alla luce dell'accostamento di questi due frammenti forse si può forse ipotizzare più chiaramente la funzione di Persefone in relazione a Empedocle: la dea presiederebbe ai cicli di rinascita e di metempsicosi delle anime; in altre parole a quel processo di perfezionamento, e di divinizzazione in vita, che produce le figure che Pindaro e il sapiente agrigentino caratterizzano in maniera molto simile. A ben vedere inoltre, la possibile associazione cultuale tra Persefone e divinità di carattere ninfale non è in contraddizione: come naturale in qualsiasi contesto politeistico, è dalle associazioni culturali, e dalla loro 'fluidità', che si può comprendere l'unicità di ogni contesto rituale<sup>74</sup>. Al momento del suo rapimento, nella pianura di Enna, Persefone era in compagnia delle ninfe Oceanidi, e non sembra un caso che l'associazione cultuale tra le Ninfe e la figlia di Demetra sia caratteristica delle colonie siceliote<sup>75</sup>. Le ninfe, caratteristicamente associate a corsi d'acqua e sorgenti, in Sicilia avevano fatto sgorgare la fonte Aretusa a Siracusa per Artemide, e diverse sorgenti termali per ristorare Eracle durante le sue peregrinazioni di ritorno da Oriente<sup>76</sup>. Nel loro culto, spesso praticato in caverne ed associato ad Hermes, se le loro facoltà espressamente terapeutiche sembrano non svilupparsi prima di epoca tardo-ellenistica e imperiale, le loro facoltà mantiche erano riconosciute già da età molto antica: erano state le Ninfe del Parnaso ad insegnare ad Apollo, e poi ad Hermes, l'arte mantica<sup>77</sup>. A Creta, secondo un mito trasmesso per la prima volta da Esiodo, le Ninfe avevano accudito il neonato Zeus nell'Antro Ideo<sup>78</sup>. Spesso madri o nutrici di profeti – da Tiresia ad Epimenide, a Trofonnio –, coloro di cui si impossessavano, i *nympholéptoi*, venivano dotati delle stesse facoltà<sup>79</sup>. Anche se sono pochi i culti archeologicamente documentati in epoca arcaica, molto significativo è quello della caverna Pitsa, sulla strada tra Corinto e Sicione: qui un culto delle Ninfe è documentato già a partire dal VII secolo a.C.<sup>80</sup>. Si sono richiamati prima i *Plutonia* della Valle del Meandro in cui Persefone era venerata probabilmente da epoca arcaica: anche indipendentemente, i culti dei due diversi tipi di divinità femminili avevano una ritualità almeno parzialmente compatibile. Come rileva Elisa Chiara Portale,

<sup>74</sup> DETIENNE 1997, pp. 68-72.

<sup>75</sup> H. HOM., *h. Cer.*, II, 418-424; LARSON 2001, p. 212.

<sup>76</sup> D.S., V, 3, 4-5 e IV, 23, 1.

<sup>77</sup> H. HOM., *h. Merc.*, 550-567.

<sup>78</sup> HES., *Th.*, 463-506; CALL., *Jov.*, I, 1-53; MELFI 2008, p. 221.

<sup>79</sup> PLAT., *Phdr.*, 238d; ARISTOT., *Eud. Eth.*, I, 1415a; USTINOVA 2009, pp. 55-64; SINEUX 2006, p. 190; LARSON 2001, pp. 11-20.

<sup>80</sup> LARSON 2001, pp. 232-234; SIRACUSANO 1983, p. 59. Vedi anche BOOKIDIS – STROUD 1987 sul culto di Demetra e Persefone a Corinto.

Non è dunque 'la' divinità in sé a richiedere forme di venerazione specifiche e costanti, ma sono piuttosto l'accezione e la sfera di competenza, che spettano all'una o all'altra figura divina entro il sistema cultuale della *polis*, ad attivare i comportamenti rituali e a sollecitare – insieme ad altre motivazioni di carattere culturale – l'adozione di schemi votivi validi; ed è perciò l'accezione e la funzione, prima che l'identità della dea, che riusciamo a scorgere attraverso la dialettica delle differenze e analogie tra i vari contesti<sup>81</sup>.

L'interpretazione di Ernesto De Miro, che vede in questo santuario un'ulteriore tappa delle celebrazioni tesmoforiche agrigentine, risulta inverosimile sia per il fatto che ad Agrigento già nel corso del VI secolo a.C. sono stati individuati altri tre santuari nei quali, più probabilmente, si scandivano le Tesmoforie, e soprattutto per l'assenza di evidenze archeologiche a proposito di sacrifici rituali che ci si aspetterebbe in tale contesto<sup>82</sup>. Come si è anticipato, l'associazione alla persona cultuale di Persefone non si esaurisce esclusivamente nella ritualità tesmoforica; indizi più utili a tentare un'interpretazione possono essere trovati altrove. Lo stesso De Miro aveva da anni proposto di riconoscere nell'architettura del sito una forte influenza culturale egeo-cretese<sup>83</sup>. Lo studioso si riferiva in particolare all'architettura della fontana monumentale, la quale però, come si è visto, è da assegnare più correttamente ad un orizzonte cronologico ellenistico<sup>84</sup>. La storia architettonica del Santuario Rupestre non sembra permettere in realtà di poter tracciare dei paralleli precisi con Creta, innanzitutto per la funzione delle strutture: con ogni probabilità all'inizio il culto dovette concentrarsi nelle grotte senza nessuna monumentalizzazione significativa del sito; nel corso del V secolo venne probabilmente pavimentato l'ingresso alle grotte e forse venne costruita una prima fontana, in relazione ai lavori di sistemazioni dei vicini acquedotti Feaci. In ogni caso la fontana oggi visibile, che di fatto chiuse almeno parzialmente l'accesso alle grotte venne ricostruita probabilmente nel corso della ricostruzione timoleontea del IV secolo. Ciò non vuol dire escludere la presenza della cultura cretese nelle prime fasi di vita della sub-colonia di Gela; anzi, recentemente è proprio nell'area di Kommòs, Festòs e Gortyna che si è proposto di individuare l'identità culturale dei coloni cretesi che arrivarono nel territorio geloo-agrigentino<sup>85</sup>. Da Kommòs proviene una coppa votiva della fine del VII secolo a.C., recante un'immagine di un offerente steso a testa in giù, dormiente per entrare in

---

<sup>81</sup> PORTALE 2012a, p. 185.

<sup>82</sup> PARISI 2017, p. 561. Sull'interpretazione del sito come integrato nei percorsi rituali legati alle Tesmoforie, vedi DE MIRO 2005 e DE MIRO 2008.

<sup>83</sup> DE MIRO 1978.

<sup>84</sup> Vedi in particolare FINO 2014, con una utile sintesi delle varie datazioni e relativa bibliografia.

<sup>85</sup> PALERMO 2011.

contatto con la divinità<sup>86</sup> (**figg. 97-98**). L'antica tradizione 'incubatoria' dell'isola era assolutamente viva nell'epoca in questione – per esempio la vita del semi-mitico Epimenide, che dormì per 57 anni nell'Antro Ideo intrattenendosi in conversazione con gli dei, rientra nello stesso orizzonte cronologico<sup>87</sup>. Analizzando le fasi arcaiche del culto in alcune delle caverne sacre di Creta, è possibile trovare utili elementi di riflessione per una interpretazione del caso agrigentino. Nel santuario oracolare dell'Antro Ideo, luogo di nascita dello Zeus cretese secondo la leggenda locale, ma che prima di suddetta divinità aveva forse ospitato il culto di una divinità femminile, si svolgevano complessi rituali iniziatici che con ogni probabilità includevano pratiche di incubazione dai tratti iniziatico/sapientziali: puntano in questa direzione l'altare 'di ceneri' al suo interno e l'organizzazione dello spazio più nascosto, l'*adyton*, a cui forse sono riferibili dei frammenti di un letto<sup>88</sup>. La caverna di Tsoutsouros, situata nella stessa area di Festòs e Kommòs, era sede di un culto di una divinità femminile sin dall'Età del Bronzo; qui tra gli oggetti votivi a partire dall'Età del Ferro, che contano gioielleria in oro, coppe di bronzo, scarabei e figurine teriomorfe; anche qui i più ricorrenti sono costituiti da figurine intere e busti femminili, in terracotta e in avorio (**fig. 99**)<sup>89</sup>. Nei casi citati, la modalità di deposizione dei votivi è del tutto simile a quella documentata nelle grotte di S. Biagio ad Agrigento. Unicamente da questo dato non si può certo desumere una continuità nella morfologia rituale, peraltro già difficilmente discernibile *ab origine*. Ma la somiglianza nelle deposizioni votive è “un indicatore della presenza di comunità in cui il sacro funziona, evidentemente fin dall'inizio, come elemento di riconoscimento della propria identità culturale. Contestualizzata all'interno del dibattito sulla colonizzazione, questa acquisizione [...] dimostra che i coloni portarono con sé dalla madrepatria una precisa norma del comportamento sacro, che consiste anche nell'uso e nella deposizione degli oggetti rituali.”<sup>90</sup>. E in particolare sembra riferibile alla traduzione culturale cretese un *unicum* tra gli *ex-voto* del Santuario Rupestre: una terracotta miniaturistica di VI secolo a.C., rappresentante il ratto di Europa (**fig. 100**).

<sup>86</sup> CARUSO 2011, pp. 209-213.

<sup>87</sup> DETIENNE 1967, p. 43: è nello stesso Antro Ideo che secondo la leggenda aveva luogo la periodica catabasi di Minosse per ricevere le leggi dal suo padre divino, episodio che allude a tecniche di mantica incubatoria praticate nella caverna.

<sup>88</sup> CAPDEVILLE 2017, p. 82 n. 95.

<sup>89</sup> PRENT 2005, pp. 588-605; RUTKOWSKI – NOWICKI 1996, pp. 26-30, 39-41. A proposito dell'Antro Ideo come santuario oracolare, vedi CAPDEVILLE 1990, pp. 40-53.

<sup>90</sup> PARISI 2017, p. 575.

In sostanza nel contesto qui in esame sembrano essere presenti: il culto di Persefone, in una veste originariamente ‘agrigenina’ che ne mette in risalto una connessione con l’acqua, forse associandolo a quello di una dea ‘acquatica’ o delle Ninfe, e infine anche il culto di Hermes; elementi che congiuntamente indicano una ritualità fortemente improntata a una mantica incubatoria di tipo iniziatico/sapienziale<sup>91</sup>.

A S. Biagio la difficoltà di lettura di contesto dipende dal fatto che le varie fasi architettoniche del santuario corrispondono, almeno in parte, ad altrettante ri-funZIONALIZZAZIONI: la costruzione della fontana nel IV secolo a.C. infatti, chiude l’accesso alle grotte, che però per almeno tutto il secolo precedente appaiono essere il centro focale del culto, soprattutto se si considera che il piazzale, costruito nel corso del V secolo a.C., prima di essere strutturalmente annesso alla fontana dovette avere la funzione di monumentalizzare l’accesso alle grotte. Sembra quindi possibile proporre, allo stato attuale delle conoscenze, che le grotte fossero sede di un culto oniromantico almeno a partire dalle prime fasi del loro utilizzo (metà VI secolo a.C.) e per tutto il V secolo, fino alla distruzione di Agrigento per mano cartaginese. Al momento del ripopolamento della città nel corso del IV secolo, la costruzione della fontana monumentale che chiude – o comunque limita – l’accesso alle grotte, sembra indicare una ri-funZIONALIZZAZIONE del sito, forse come ‘casa delle fonti’<sup>92</sup>.

La cronologia proposta per l’uso specifico delle grotte per riti oniromantici, conduce direttamente ad un personaggio che è stato già connesso al culto di Persefone: Empedocle<sup>93</sup>. Se l’interpretazione del rito e la cronologia proposta per questo specifico uso delle grotte di S. Biagio sono giusti, diventa immediato associare il contesto all’attività dell’ultimo degli sciamani Greci, “who combines the still undifferentiated functions of magician and naturalist, poet and philosopher, preacher, healer, and public counsellor”<sup>94</sup>. Come sottolineava Eric Robertson Dodds, i peculiari tratti ‘sciamanici’ della figura del sapiente acragantino sono del tutto simili a quelli di altre figure, la prima delle quali da noi conosciute è proprio il cretese Epimenide. La sapienza mistica che essi ricercavano era concessa come dono divino, al quale però era possibile accedere per

---

<sup>91</sup> SIRACUSANO 1983, pp. 60-61.

<sup>92</sup> LIVADIOTTI – FINO 2018, pp. 65-66; FINO 2014, pp. 87-88; ZOPPI 2004; SIRACUSANO 1983, pp. 53-58; ZUNTZ 1963. Elisa Chiara Portale mantiene una posizione più cauta sulla datazione della fontana ad Età Ellenistica; secondo la studiosa, una prima fase architettonica relativa alla fontana potrebbe datarsi al V secolo a.C.

<sup>93</sup> PORTALE 2012a; ANDÒ 1982; ZUNTZ 1971; pp. 254-268.

<sup>94</sup> DODDS 1951, p. 146; DIOG. LAERT., VIII, 62; EMPED., fr. 112 B D.-K.



mezzo di tecniche estatiche/incubatorie. A queste tecniche e pratiche si riferisce l'espressione *catabasi* quando riferita a simili personalità: attraverso di esse si raggiungeva la *hesychia*, l'immobilità totale, che permetteva all'anima di lasciare il corpo e attingere alla sapienza divina e infera, ponendosi sotto la tutela di Persefone<sup>95</sup>. “Siamo arrivati all'antro voltato..”: così si rivolge a Empedocle la dea, benevola guida della sua catabasi, nel *Poema sulle Purificazioni*<sup>96</sup>.

#### IV. 4. Lo spazio del sogno rituale nell'Akragas arcaica (VI – V secolo a.C.)

Se si accetta la datazione più alta – metà VI secolo a.C. – per le fasi di frequentazione del santuario rupestre di S. Biagio, esso dovette essere uno dei primi luoghi sacri della *polis* Akragas, insieme, significativamente, al cd. Santuario delle Divinità Ctonie situato all'estremità occidentale della Collina dei Templi<sup>97</sup> (**fig. 42**). Se quest'ultimo si inserisce coerentemente nel percorso delle *Tesmofovie*<sup>98</sup>, il primo invece sembra essere espressione delle funzioni cultuali più *ctonie* della coppia divina, essendo più strettamente associato alla *persona* culturale di Persefone. Considerando che l'impianto urbano fu pianificato fin dai primi anni di vita della città, dotata di un circuito murario già mezzo secolo dopo la sua fondazione, sembra evidente che da subito il santuario rupestre ebbe vocazione extra-urbana: è posizionato infatti immediatamente all'esterno della cinta muraria, aggettante sulla *chora* e sulla valle del fiume eponimo della città. Non casuale, come peraltro è già stato notato, appare la contiguità topografica tra il santuario e una necropoli arcaica nei pressi di Porta I<sup>99</sup>. La necropoli si estendeva fino alle strutture dell'*emporion* alla foce del fiume Akragas, fulcro fondamentale del primo stanziamento di coloni, e da cui si svilupperà il porto della città che vivrà una continuità d'uso fino all'epoca tardoantica<sup>100</sup>. Il santuario rupestre di S. Biagio occupava, nei primi due secoli di vita di Akragas,

---

<sup>95</sup> USTINOVA 2009, p. 211; OGDEN 2001, p. 118; KINGSLEY 1995, p. 41.

<sup>96</sup> EMPED., fr. 120 B D.-K.: “Ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον.”; ZUNTZ 1971, pp. 254-257.

<sup>97</sup> DE MIRO 1980a, pp. 91-94.

<sup>98</sup> Vedi *infra*.

<sup>99</sup> ZOPPI 2004, p. 78.

<sup>100</sup> CAMINNECI 2014a, pp. 151, 160; DE MIRO 1962, p. 139.

l'estremità orientale della 'corona sacra' che cingeva la città: considerando la sua posizione in relazione alla necropoli arcaica e all'*emporion*, ci si rende conto che la posizione extra-urbana del santuario non sia da intendersi come periferica rispetto al nucleo della vita cittadina. Al contrario, esso avrebbe rappresentato una sorta di cerniera tra il nucleo propriamente urbano e quello dell'*emporion*, collegandoli in prossimità della porta di ingresso alla città. Si consideri ora il santuario nella topografia cultuale del primo secolo di Agrigento: situato in maniera quasi speculare a S. Biagio, all'estremità occidentale e nei pressi della principale porta di accesso alla città (Porta IV), nonché della sua necropoli più antica, il cd. Santuario delle Divinità Ctonie è uno dei primi ad essere costruiti (**figg. 43-44**)<sup>101</sup>. Sulla Rupe Atenea, anche se non ne sono mai state riconosciute evidenze archeologiche, doveva trovarsi il tempio di Atena già dall'inizio del VI secolo, mentre il primo dei grandi templi sulla Collina, il Tempio A – dedicato ad Apollo (**fig. 45**)<sup>102</sup> –, verrà costruito solo alla fine dello stesso secolo<sup>103</sup>. Bisogna dunque immaginare che il lato meridionale della città fosse il più importante nei primi anni di vita della sub-colonia geloa, in stretta connessione con l'*emporion* e fiancheggiato da due necropoli e da due santuari dedicati a culti di segno ctonio/demetriaco; il valore di questo settore della città viene dimostrato anche dal fatto che esso fosse uno dei più precocemente protetti, come mostra la più antica deposizione votiva rinvenuta presso Porta V, lungo le fortificazioni, e riferibile alla fine del VI secolo<sup>104</sup>.

È in questo periodo che, a seguito della conquista di Minoa, dell'espansione del territorio della *polis* anche a Occidente e dell'inizio di una monetazione acragantina ufficiale, Agrigento si dota di un impianto urbano vero e proprio: si costruiscono le fortificazioni; vengono divise le aree funzionali della città attraverso l'adozione di un impianto *per strigas* definito da *plateiai* Est-Ovest e da *stenopoi* Nord-Sud – che rispondeva alla preoccupazione determinante di regolamentare le acque meteoriche –; attraverso il ricorso a terrazzamenti e sostruzioni viene ricavata un'importante area pubblica che accogliesse l'*agorà* (**fig. 46**)<sup>105</sup>. Questa probabilmente si articolava in due livelli distinti: quello inferiore, in cui all'inizio probabilmente lo spazio dell'*agorà* vera e propria era delimitato solamente dall'incrocio delle strade e che ospitava il *ginnasio*; e quello superiore, che

---

<sup>101</sup> ADORNATO 2011, pp. 89 e sgg.; DE MIRO 1998, p. 333. Sull'identificazione di Porta IV, vedi TRIPODI 2003.

<sup>102</sup> PORTALE 2018, pp. 134-135; ADORNATO 2011, pp. 111-117; DE WAELE 1992, p. 177.

<sup>103</sup> DE MIRO 1992, pp. 154-155.

<sup>104</sup> PARISI 2017, p. 147.

<sup>105</sup> ADORNATO 2011, pp. 103, 145; MERTENS 2005, p. 214; DE MIRO 1992; DE WAELE 1971. Sull'inizio della monetazione di Akragas arcaica, vedi STAZIO 1992, p. 221.

accoglieva un tempio di Demetra (poggio di S. Nicola), il *bouleuterion* e l'*ekklesiasterion*<sup>106</sup>. Sempre alla fine del secolo venne costruito il Tempio A dedicato ad Apollo. A completare il rinnovamento 'culturale' di Agrigento, pertinenti alla seconda metà del VI secolo sono anche il santuario extra-urbano in località Sant'Anna e l'area sacra ad Est di Porta V, connessa all'adiacente Santuario delle Divinità Ctonie: queste tre aree, partendo dalla più liminale fino ad arrivare alle porte della città, scandivano le fasi del culto tesmoforico ad Agrigento<sup>107</sup>.

Durante il V secolo a.C. il processo di formazione della *Akragas* arcaica giunge a compimento. Il consolidamento socio-economico dell'aristocrazia fondiaria della città, la tirannide di Terone a partire dal 480 a.C. circa, l'espansione territoriale e la decisiva apertura ai traffici tirrenici a seguito della vittoria riportata a Imera contro i Cartaginesi, la creazione di un linguaggio artistico originale, sono alcuni dei fenomeni che permettono di contestualizzare il possente sviluppo urbanistico, artistico e culturale che la città vive in questo periodo<sup>108</sup>. Appartengono al primo quarto del secolo le grandi opere di regolamentazione delle acque che si concretizzano nella creazione di una rete di 14,5 km di acquedotti, attribuiti alla figura di Feace<sup>109</sup>. Nello stesso periodo la monumentalità culturale della città si arricchisce del grande tempio B (**fig. 47**), dedicato a Zeus Olimpico, situato all'interno della cinta muraria ma a brevissima distanza dal Santuario delle Divinità Ctonie e dall'area sacra a Est di Porta V – significativamente l'unica delle costruzioni della Collina dei Templi a seguire l'orientamento della rete stradale urbana<sup>110</sup> –; più tardi, verso la metà del secolo, continueranno la serie di costruzioni sacre sulla Collina dei Templi, a Est dell'*Olympieion* e del tempio di Apollo (**fig. 73**), il cd. Tempio della Concordia (**figg. 48, 74**), dedicato ad Eracle secondo una recente ipotesi, e il monumentale tempio di Hera Lacinia, nella rupe all'estremità Sud-Est delle fortificazioni<sup>111</sup>.

---

<sup>106</sup> FIORENTINI 1996, pp. 5-6. I resti archeologici dei due edifici pubblici sono in realtà riferibili ad età ellenistica, ma gli studiosi sono concordi nel ritenere che l'area fosse stata, se non monumentalizzata, sicuramente pianificata per la stessa funzione già dal VI secolo: vedi MERTENS 2005, p. 318; ISLER 2003; DE MIRO 1992, p. 155.

<sup>107</sup> PARISI 2017, p. 139, 151; DE MIRO 2008, pp. 53-59; ZOPPI 2001, p. 118; in particolare sull'area sacra a E di Porta V vedi DE MIRO 2000, pp. 97-123; sul santuario di Sant'Anna vedi FIORENTINI 1969, pp. 25-37.

<sup>108</sup> ADORNATO 2011, p. 137; ZOPPI 2001, p. 91; VAN COMPERNOLLE 1992, p. 64; STAZIO 1992, p. 222.

<sup>109</sup> MERTENS 2005, p. 319.

<sup>110</sup> ADORNATO 2011, pp. 116 e sgg.; MERTENS 2005, p. 375; ZOPPI 2001, p. 91; DE MIRO 1998, pp. 332-333; DE WAELE 1971, pp. 187-188.

<sup>111</sup> PORTALE 2018, p. 137, che riprende l'ipotesi di ALZINGER 1974. Vedi SCIRPO 2014 sulle attestazioni più antiche del culto di Eracle. Sulla localizzazione del tempio nell'area inferiore dell'agorà,

Ma soprattutto, “tra 480 e 450 a.C. il mondo religioso agrigentino appare risolversi nell’espansione coinvolgente dei culti ctoni”<sup>112</sup>: in questo brevissimo arco di tempo vengono costruiti il tempio C a S. Biagio, dedicato a Demetra, e i grandi templi peripteri I ed L nel Santuario delle Divinità Ctonie, dedicati rispettivamente a Demetra e Persefone<sup>113</sup>. Con il maggior santuario demetriaco dotato di imponenti peripteri, diventa ancora più convincente l’ipotesi che esso fosse la sede dei riti centrali delle *Tesmofofie*: si è proposto infatti che nel primo giorno delle celebrazioni la processione sacra – *anabasis* – partisse dal santuario extra-urbano in località Sant’Anna; in seguito la parte centrale delle celebrazioni, che prevedeva il digiuno e il sacrificio di porcellini (*megarizein*) che venivano gettati vivi nei *megara*, si sarebbe svolta nel Santuario delle Divinità Ctonie, ricco di tali altari circolari simili a pozzi; infine il terzo giorno, quello della *kalligeneia* (“generazione di cose belle”), che prevedeva il consumo del pasto rituale in comune, si sarebbe svolto nel cd. *terrazzo dei donari* sulla collina della Colymbetra, ad Ovest del Santuario delle Divinità Ctonie<sup>114</sup>. Peculiare delle *Tesmofofie* agrigentine, desunta sia da alcune deposizioni votive che dalle fonti letterarie, sarebbe la partecipazione degli uomini a queste festività, notoriamente ristrette alle donne della comunità<sup>115</sup>.

Alla metà del V secolo a.C., *Akragas*, la cui acropoli in realtà cingeva la città su due lati – dall’estremità settentrionale della Rupe Atenea, che ospitava il tempio di Atena, fino all’estremità occidentale della Collina dei Templi, dove si collocava il Santuario delle Divinità Ctonie –, si caratterizzava per essere cinta da una ‘corona di santuari’<sup>116</sup>. Questa corona, realizzata con una sistematicità e programmazione che si desumono dalla fitta cronologia degli interventi edilizi, da un lato fungeva da prima protezione ideale alla comunità, ma dall’altro aveva forse la funzione precipua di proiettarla nel proprio territorio. Questo è particolarmente evidente nei quattro santuari ‘ctonii’ – da Ovest a Est, il terrazzo dei donari della Colymbetra, il Santuario delle Divinità Ctonie, il tempio C di Demetra a S. Biagio e il santuario rupestre di S. Biagio –, che non a caso sono quelli di più antica realizzazione. I primi infatti si proiettavano a Occidente, i secondi verso

---

vedi ADORNATO 2011, pp. 110-111; FIORENTINI 1996; DE WAELE 1971, p. 201. Sul Tempio della Concordia vedi anche MERTENS 2005, pp. 375, 394 e DE MIRO 1998, pp. 342-343; sul Tempio di Hera Lacinia vedi DE WAELE 1971, pp. 188-189.

<sup>112</sup> DE MIRO 1998, p. 333.

<sup>113</sup> ZOPPI 2001, p. 91; DE MIRO 2000, pp. 63-64; DE MIRO 1998, p. 332.

<sup>114</sup> DE MIRO 2008, pp. 53-59.

<sup>115</sup> PARISI 2017, pp. 131-140; DE MIRO 2008, p. 59; POLYAEN., VI, 1, 1.

<sup>116</sup> MERTENS 2005, pp. 373-375.

Oriente, in entrambi i casi in direzione delle traiettorie di espansione territoriale che la città aveva seguito tra VI e V secolo. Ai fini della presente ricerca, risulta particolarmente significativa la posizione del santuario rupestre – nel quale si svolgevano pratiche di catabasi estatica, che caratterizzavano in senso oniromantico il culto ctonio di Persefone in grotta: esso infatti si trovò a occupare l'estremità sud-orientale della Rupe Atenea che delimitava l'estensione della città. Fuori dalla linea delle fortificazioni, collegato ad una delle prime necropoli e rivolto verso l'*emporion* alla foce del fiume eponimo della città, esso dovette funzionare da luogo di mediazione a più livelli: sia tra l'*emporion* e il tessuto urbano vero e proprio, sia tra la città e la sua *chora*, con tutte le implicazioni che questa relazione sottintende in ambito coloniale per il contatto tra l'elemento culturale greco e non-greco (fig. 75). In verità questo contatto è stato, nel caso del Santuario Rupestre, più supposto aprioristicamente – per la morfologia e la localizzazione del contesto culturale – che effettivamente provato da dati cogenti<sup>117</sup>; pur non essendo d'altro canto escludibile, non si conoscono elementi significativi che lo provino. Il Santuario Rupestre rientra nella categoria dei santuari 'periferici' di epoca arcaica, generalmente in Magna Grecia contraddistinti da una ritualità ctonia e dalla venerazione di divinità femminili: in casi simili pare proprio “la natura delle pratiche rituali a suggerirne la localizzazione ai margini del tessuto urbano”<sup>118</sup>. Ricapitolando, sembra fuor di dubbio che questo luogo di culto svolse una funzione di mediazione importante – sicuramente tra *asty* e *chora*, forse anche tra coloni greci e indigeni. Il dato particolarmente interessante è che, ammettendo la ricostruzione della particolare ritualità del contesto che si è proposta, questa funzione di mediazione si concretizzasse nella tecnica del *sogno rituale* per entrare in contatto con la 'patrona' di *Akragas*, Persefone.

---

<sup>117</sup> SIRACUSANO 1983, pp. 66-67; ZUNTZ 1963, p.123; BÉRARD 1957, p. 239; MARCONI 1929b, pp. 24-27.

<sup>118</sup> LEONE 1998, p. 34. Cfr. anche *Ibid.*, pp. 16-18 sulla categoria dei luoghi di culto 'periferici'.

#### IV. 5. Distruzione e rifondazione: una nuova città alle soglie dell'ellenismo

Alla fine del secolo suo secolo più fiorente, che si era svolto nel segno dell'espansione territoriale e di una vittoriosa politica anti-cartaginese sotto la tirannide di Terone, e successivamente all'insegna del consolidamento della vitalità economica e di uno straordinario sviluppo sotto il regime democratico, *Akragas* era giudicata “quasi la più ricca delle città greche”<sup>119</sup>. Nell'arco del solo V secolo infatti, essa era diventato un vero e proprio stato territoriale e aveva esteso i suoi traffici commerciali anche in area tirrenica, giungendo a rivaleggiare con Siracusa e Gela per il controllo della Sicilia<sup>120</sup>. Proprio l'esacerbarsi di queste rivalità fornì ai Cartaginesi l'opportunità di muovere guerra alle città greche di Sicilia; una delle prime ad essere colpite fu proprio *Akragas*, che venne saccheggiata e distrutta nel 406 a.C.<sup>121</sup> La città venne ricostruita pochi anni dopo, inizialmente con l'obbligo di non ricostituire le proprie fortificazioni, ma stentò a riprendere il tenore di vita e l'importanza politica che ne avevano fatto una delle più grandi *poleis* di Sicilia nel secolo precedente. Da questo momento in poi diventerà la rivale Siracusa il più grande stato territoriale non solo dell'isola, ma dell'intero mondo greco fino a quel momento<sup>122</sup>. Con la rifondazione timoleontea della metà del IV secolo a.C., viene completato il processo di ripopolamento della città, che vive una nuova fase di relativa autonomia e prosperità. Ma a questo punto *Akragas* è un'altra città rispetto a quella conosciuta in tutto il mondo greco nel tardo arcaismo<sup>123</sup>: “una società stanca e provata nelle capacità creative, dopo la sciagura di fine V secolo, e ripiegata su vecchi schemi e matrici a cui si cerca di conferire una rinnovata iconografia e una nuova ideologia”<sup>124</sup>. Dal punto di vista urbanistico la città – con lievi ma significativi adeguamenti –, continuò a svilupparsi nel solco dell'impianto ippodameo di cui si era già dotata nel tardo arcaismo, articolato in terrazzi digradanti da Sud verso Nord, dalla Collina dei Templi verso l'interno<sup>125</sup>. Il primo di questi terrazzi ospitava quella che doveva essere l'agorà più antica – consistente di un semplice spazio lasciato libero da attività edilizia a Nord-Est dell'*Olympieion* –, attestata dal passaggio in questo punto di

---

<sup>119</sup> D.S., XIII, 90, 3: “πλουσιωτάτη σχεδὸν τῶν τότε Ἑλληνίδων πόλεων”

<sup>120</sup> SARTORI 1992, p. 93; BRACCESI 1988, pp. 16-18.

<sup>121</sup> D.S., XIII, 81, 1; LA TORRE 2011, p. 115; MEISTER 1992, pp. 119 e sgg.

<sup>122</sup> LA TORRE 2011, pp. 122-127; MEISTER 1992, p. 120.

<sup>123</sup> BRACCESI 1988, p. 21.

<sup>124</sup> FIORENTINI 2002, p. 167.

<sup>125</sup> LIVADIOTTI – FINO 2018, p. 63; DE MIRO 2009, p. 410.

una grande *plateia* che collegava Porta II a Porta V<sup>126</sup>. Il secondo terrazzo ospitava invece grande edificio del Ginnasio (in particolare se ne conosce la traccia archeologica di una imponente pista da corsa, lunga almeno 190 m) e, stando ad una dedica epigrafica di età augustea qui ritrovata e alla testimonianza di Cicerone, non lontano da quest'area doveva trovarsi un tempio di Eracle (**figg. 49, 102**)<sup>127</sup>. Il terzo terrazzamento invece accolse, nella cd. *agorà superiore*, gli edifici pubblici principali: l'*Ekklesiasterion* e il *Bouleuterion*, costruiti tra IV e III secolo a.C., e che saranno in uso fino alla conquista romana della città, quando saranno rifunzionalizzati per ospitare il Foro<sup>128</sup>. L'ultimo atto della monumentalizzazione dell'*agorà* ellenistica fu la costruzione di un grande edificio teatrale, tra III e II secolo a.C., che occupò il lato meridionale del cd. Quartiere Ellenistico-Romano (**figg. 50, 76**)<sup>129</sup>. Adiacente all'area pubblica più importante, al centro della città, trovarono posto in età ellenistica e romana le abitazioni più signorili, mentre il quarto e quinto terrazzamento, su un terreno di natura più accidentata, accolsero le dimore più povere e i quartieri artigianali. Il cambiamento più significativo nella nuova fase di vita di *Akragas*, si rileva sul piano culturale: inizia a farsi strada una religiosità nuova rispetto a quella che aveva caratterizzato i primi due secoli di vita della *polis*, e sul piano topografico questo corrisponde ad una nuova disposizione delle aree sacre all'interno e all'esterno del tessuto cittadino, iniziando un lento processo di contrazione e accentramento di esse all'interno delle mura, che si concluderà con la conquista romana della città tra III e II secolo a.C.<sup>130</sup>. Questo è particolarmente evidente nell'evidente crisi che soffrono i culti ctonii: il Santuario delle Divinità Ctonie, in precedenza centro della vita religiosa acragantina arcaica, nel IV secolo e anche dopo la rifondazione timoleontea viene escluso dalle intense attività ricostruttive che caratterizzano altri settori della città, tanto che è stato notato che fino al secolo successivo l'unico dei templi arcaici del santuario ad avere traccia di frequentazione culturale è il tempio periptero cd. dei Dioscuri<sup>131</sup>. L'attività culturale non cessa del tutto, ma cambia in maniera significativa, come è testimoniato da un lato dalla mancata riqualificazione dei più importanti templi arcaici del santuario, dall'altro, nell'area a Est di Porta V, dalla costruzione di nuovi edifici quali un portico a L (forse un *katagogion* o *hestiatorion*) e di una *tholos*: non si

<sup>126</sup> FIORENTINI 1996, pp. 5-6.

<sup>127</sup> CIC., *Verr.*, II, 4, 94. Sulla localizzazione del ginnasio e del tempio di Eracle, vedi ADORNATO 2011, pp. 115-116; FIORENTINI 2009, pp. 78, 108; EAD. 2006, p. 13; DE MIRO 2009, p. 410.

<sup>128</sup> SORACI 2018, p. 11.

<sup>129</sup> BRIENZA – CALIÒ 2018, p. 55; SORACI 2018, p. 16.

<sup>130</sup> CAMINNECI 2018, pp. 106-107; DE MIRO 2000, p. 90.

<sup>131</sup> ZOPPI 2001, pp. 48, 88.

tratta semplicemente, solo della ricezione superficiale di moduli architettonici che cominciano a diffondersi nel mediterraneo alle soglie dell'ellenismo, ma anche e soprattutto di un'architettura che risponde a nuove esigenze rituali<sup>132</sup>.

Ritornando all'oggetto specifico della presente ricerca, in questo tornante storico si vede come ad *Akragas* cambino la natura e la funzione del sogno rituale per entrare in contatto col divino, in particolare attraverso il cambio delle sedi deputate all'esperienza onirico/mistica, documentabile topograficamente, e dei percorsi rituali che al loro interno si svolgevano. Due eventi sembrano presentare una coincidenza cronologica significativa. Sembra che sia databile al IV secolo, probabilmente alla ricostruzione timoleontea, la costruzione di una fontana monumentale di fronte alle grotte del Santuario Rupestre di S. Biagio, che di fatto ne chiude o comunque ne limita fortemente l'accesso e che quindi probabilmente ne cambia la funzione culturale, forse ora più strettamente connessa all'elemento acquatico e al limitrofo tempio C di Demetra<sup>133</sup>. Nello stesso periodo, nella pianura a Sud della Collina dei Templi e adiacente ad una sorgente dalle virtù terapeutiche, viene costruito un grande *Asklepieion* che riprende chiaramente i modelli architettonici e rituali diffusi dal centro di Kos<sup>134</sup>. Cosa può indicare questo cambiamento rispetto allo statuto del sogno, in particolare del particolare tipo di sogno 'ritualmente indotto'? Quali fenomeni sociali e culturali riflette? Si ritiene che delle possibili risposte siano ipotizzabili solo contestualizzandolo nell'ambito di più fenomeni contemporanei e convergenti. Innanzitutto, Giulio Guidorizzi ha ben documentato un cambiamento dello statuto del sogno che avverrebbe a partire dall'inizio del V secolo, strettamente collegato al cambiamento della nozione di *anima*: la ψυχή, da indicare il soffio vitale omerico, che dopo la morte diventa fantasma, passa ad indicare la parte divina dello spirito umano, il vero Io e l'unica vera realtà in cui un essere umano possa identificarsi<sup>135</sup>. Conseguentemente il sogno, strettamente connesso alla nozione di anima, da indicarne la materializzazione impersonale, diviene il canale attraverso la quale essa può entrare in contatto con la natura più intima dell'essere umano, vale a dire con le divinità. Questo processo fu possibile, a partire dal VII secolo, grazie a figure quali quelle dei sapienti presocratici, di cui Empedocle fu l'ultimo rappresentante nel V secolo; come rilevò Eric

---

<sup>132</sup> DE MIRO 2000, pp. 63-64.

<sup>133</sup> LIVADIOTTI – FINO 2018, pp. 65-66; FINO 2014, pp. 87-88; PORTALE 2012a. In ogni caso si continua a registrare attività culturale nelle grotte, dato che si ritrovano *ex-voto* ancora di piena età timoleontea e fino all'inizio del III secolo a.C.: vedi PARISI 2017, p. 127; ZOPPI 2004, p. 74.

<sup>134</sup> ADORNATO 2011, p. 116; DE MIRO 2003, pp. 41-45, 73-76; ID. 2000, p. 90; ZOPPI 2001, p. 48.

<sup>135</sup> GUIDORIZZI 2013, pp. 65 e sgg.



Dodds, “these men diffused the belief in a detachable soul or self, which by suitable techniques can be withdrawn from the body even during life, a self which is older than the body and will outlast it”<sup>136</sup>. Le tecniche a cui si riferisce Dodds sono quelle estatico/oniriche attraverso cui essi compivano le loro *catabaseis*; in altre parole, quella che si definisce ‘incubazione iniziatico/sapienziale’<sup>137</sup>. La sapienza ricercata attraverso queste tecniche investiva i campi, in età arcaica ancora indifferenziati, di legislazione, poesia, profezia e scienza medica. In particolare gli ultimi due erano stati indagati a fondo dai circoli pitagorici e più in particolare dalle scuole eleatica e acragantina – facenti capo rispettivamente a Parmenide e ad Empedocle –, che nel V secolo erano a stretto contatto: si ‘istituzionalizza’ in questo contesto la figura dello *iatromantis*, cioè l’iniziato che ricava la sua conoscenza medica dalla rivelazione divina, esattamente come il profeta ricava la sua conoscenza del futuro<sup>138</sup>. Ciò è confermato dalla più antica menzione di Empedocle oggi conosciuta, nel trattato del terzo quarto del V secolo a.C. *Antica Medicina*:

Alcuni, sia medici che sofisti, affermano non solo che non sia possibile conoscere la medicina se non si conosca prima cosa sia l’uomo, ma che sia questo sapere [sull’uomo] che debba acquisire chi voglia curare correttamente gli uomini. E il discorso di queste persone prende la piega della filosofia, come quello di Empedocle o di altri che, a proposito della natura, hanno scritto risalendo all’origine di cosa sia l’uomo, come si è formato all’inizio e da quali elementi esso sia costituito<sup>139</sup>.

Il termine ‘sofista’ allude probabilmente al possesso di una forma arcaica di sapienza globale, con connotazioni magiche<sup>140</sup>; il secondo, a una dimensione di guaritore, *medicine-man*, che ci è del resto ben attestata per Empedocle (cfr. per esempio D.-K. B 111, A 14), e che tuttavia, ad opera di Empedocle stesso o dei suoi seguaci come Filistione, tendeva a tecnicizzarsi, e quindi a confondersi con la *techne* medica profana e professionale degli “ippocratici”<sup>141</sup>. È interessante notare, che se da un lato questa opera sembra reagire alla penetrazione della tradizione medica di cui è a capo Empedocle

---

<sup>136</sup> DODDS 1951, pp. 146-147. Su Empedocle, vedi da ultimo USTINOVA 2009, p. 211.

<sup>137</sup> CANETTI c.d.s.

<sup>138</sup> VEGETTI 1996, pp. 65-81.

<sup>139</sup> HP., *VM*, XX, 1: “Λέγουσι δέ τινες καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ εἶη δυνατόν ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὃ τι ἐστὶν ἄνθρωπος, ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἄνθρώπους. Τείνει τε αὐτοῖσιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράγασι ἐξ ἀρχῆς ὃ τι ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὁπόθεν συνεπάγη”.

<sup>140</sup> In HDT., II, 49, 1-2, i *sophistai* sono gli esperti dei riti dionisiaci successori del *mantis* Melampo.

<sup>141</sup> VEGETTI 1998, p. 355.

nell'area tradizionalmente controllata dalla medicina coa<sup>142</sup>, dall'altro questo tipo di medicina si colloca in significativa continuità con la taumaturgia miracolosa di Asclepio, che peraltro ad Agrigento arriva proprio da Kos. Per quanto sia innegabile il tono polemico di *Antica Medicina* e di altre opere coeve verso queste figure di *medicine-men*, è allo stesso tempo evidente che le loro ricerche empiriche confluirono sia nella *techne* medica di stampo ippocratico, sia nella taumaturgia templare. Infatti, studi più recenti invitano a sfumare la presunta competizione tra la medicina sacra e quella profana, che se appare presente nell'Atene di Platone e Aristofane, non è generalizzabile allo stesso modo per altre aree della grecità classica<sup>143</sup>.

L'impressione che si ricava, considerando le dinamiche acragantine alla luce di questo contesto, è che il *sogno sacro* cambi nelle sue funzioni, e da essere rivolto alle potenze ctonie e riservato perlopiù ad un gruppo di iniziati, diventi una possibilità aperta alle masse di ogni provenienza sociale e culturale, alle quali garantire un contatto diretto con il benevolo dio della medicina, ed un accesso non mediato alla salvezza fisica e spirituale. Alla luce di quanto scritto, questa transizione è *topograficamente* ben visibile ad Agrigento, ma è un fenomeno che investe l'intero Mediterraneo greco alle soglie dell'Ellenismo. Sembra di poter aggiungere inoltre, che se da un lato la conoscenza medica degli *iatromanteis* tendeva a tecnicizzarsi, le loro tecniche estatico/oniriche furono ritualizzate nel culto del dio della medicina: è in esse che si ritrovano le origini dei rituali oniromantici dedicati ad Asclepio, e sembra probabile che siano stati questi stessi personaggi a contribuire alla formazione dei percorsi rituali per rendere accessibile il onirico con la divinità. Come Ernesto De Miro ha suggerito, “in Agrigento, città di Empedocle, la cui figura appare assommare scienza e taumaturgia, l'*Asklepieion* può avere assunto fisionomia e caratteri propri”<sup>144</sup>.

Da ultimo, c'è un'ulteriore spiegazione che è stata adottata per spiegare la non comune rapidità della propagazione del culto di Asclepio nel Mediterraneo. A partire dalla sua prima storica sede, Epidauro, Milena Melfi ha ipotizzato che il culto si diffondesse tanto rapidamente tra V e IV secolo, inizialmente nelle regioni vicine, come conseguenza della contemporanea diffusione di una grande epidemia a partire dall'Attica<sup>145</sup>. Questa ipotesi, seppur plausibile – e in effetti non si può non notare che anche ad *Akragas* l'introduzione

---

<sup>142</sup> ID., p. 357.

<sup>143</sup> NISSEN 2009; WICKKISER 2009; § capitolo I, pp. 67-71; capitolo II, pp. 99-105.

<sup>144</sup> DE MIRO 2003, p. 77.

<sup>145</sup> MELFI 2007a, pp. 522-523.

del culto coincide con una fase tormentata della vita della comunità, pochi decenni dopo la distruzione della città da parte dei Cartaginesi –, non è completamente soddisfacente, dato che nel resto del Mediterraneo la diffusione del culto non è sempre associata a fenomeni traumatici quali epidemie o guerre. Senza negare che circostanze del genere giocassero un ruolo importante, da sole non bastano a spiegare il cambio di religiosità sotteso al successo del culto di Asclepio. Ad esse, come descritto nei capitoli precedenti, si dovrà associare la forte valenza ‘politica’ e identitaria che il culto andò assumendo già da epoca classica – in particolare nell’equiparazione diffusa tra *eunomia* del corpo civico e salute fisica, nella forte valenza catartica e terapeutica associata ai meccanismi di visione e *mimesis* teatrale, e certamente nell’intensa propaganda del culto lanciata da Epidaurio<sup>146</sup>. Inoltre, a maggior ragione nel contesto siceliota e magno-greco, non si dovrà sottovalutare l’impatto che l’influenza pitagorica dovette avere nella riformulazione dei modelli culturali delle *persone* cultuali, dell’educazione e delle pratiche terapeutiche<sup>147</sup>: per quanto sfuggenti ad un’analisi ravvicinata, è documentato in tutti questi ambiti il ricorso a pratiche di *catabasi estatiche*, che precorsero e furono poi affiancate dalla formulazione esplicitamente terapeutica di incubazione nel culto di Asclepio. Ricostruire i succitati elementi nella loro complessità, sempre che sia possibile, esula dall’obiettivo della presente ricerca, ma limitatamente al nostro scopo è importante notare che nel passaggio tra Età Arcaica e Classica, il sogno *divino*, prima prerogativa di iniziati che dava accesso a un ampio ventaglio di funzioni – le quali riflettono altrettanti aspetti e dibattiti antichi sviluppati attorno alla nascita delle *poleis* arcaiche –, diventa un fenomeno ‘di massa’ che, attraverso il culto di Asclepio, si specializza nella funzione medico-oracolare, ora resa accessibile a tutti attraverso la creazione di gesti devozionali e percorsi rituali più semplici.

---

<sup>146</sup> CALÌ 2009, pp. 159-161.

<sup>147</sup> DETIENNE 1962, pp. 82-93.

#### IV. 6. Lo spazio del sogno rituale nell'Akragas classico-ellenistica: l'*Asklepieion*

L'*Asklepieion* di Akragas è il meglio conservato di tutto l'Occidente greco, offrendo così la possibilità di analizzarne in dettaglio i percorsi rituali che caratterizzarono l'uso degli spazi, nella pur breve vita del santuario. Esso si situa in una pianura alluvionale, a circa 1 km a Sud delle fortificazioni e 2 km a Nord della linea di costa, nell'antichità protetto a Est dal fiume *Akragas* e a Ovest dall'*Hypsas*<sup>148</sup>. Era connesso alla città da una grande arteria Nord-Sud, che fuoriusciva da porta IV e portava direttamente all'ingresso monumentale del santuario (**fig. 51**)<sup>149</sup>. È importante notare che questa strada proseguiva all'interno del centro abitato arrivando a costeggiare il Quartiere Ellenistico-Romano, e così collegando l'*Asklepieion* all'edificio teatrale. Alla luce di quanto descritto sulla relazione tra la *performance* rituale dei culti terapeutici e quella propriamente teatrale, il collegamento tra i due edifici potrebbe essere interpretabile con l'esistenza di percorsi rituali che li connettevano fin dall'inizio<sup>150</sup>.

Il rinvenimento di ceramica e monete nei livelli archeologici di epoca tardo-arcaica, tra VI e V secolo, in corrispondenza delle fondazioni del tempio principale, documentano come il culto si impiantasse su un sito che aveva già in precedenza valore sacro – forse ospitante un culto di Apollo –, come documentato per Epidauro<sup>151</sup>. La prima fase certa di monumentalizzazione del santuario, a questo punto dedicato sicuramente ad Asclepio, risale alla metà del IV secolo a.C., in concomitanza con la ricolonizzazione timoleontea della Sicilia alla quale parteciparono coloni provenienti in particolare da Corinto e da Kos<sup>152</sup>. Al momento della sua costruzione fu già delimitato dal *temenos* il perimetro dell'area sacra e dotato delle principali strutture caratterizzanti il culto. L'ingresso monumentale si situava lungo il lato Nord, che nella sua porzione occidentale ospitava un grande edificio rettangolare porticato, identificato con l'*abaton*; sempre alla prima fase è ascrivibile la costruzione della fontana per le abluzioni rituali preliminari, poco più a Sud dell'ingresso. Proseguendo verso Sud, nella zona centrale del santuario si incontrava il grande tempio che ospitava la statua di culto (**fig. 101**), orientato Est-Ovest (**figg. 52, 78**): secondo Ernesto De Miro di fronte al suo ingresso orientale si trovava il grande

<sup>148</sup> CALÌ 2009, p. 163; DE MIRO 2003, p. 73.

<sup>149</sup> TRIPODI 2003, pp. 685 e sgg.

<sup>150</sup> § capitolo II, pp. 81-98.

<sup>151</sup> DE MIRO 2003, pp. 74 e sgg.

<sup>152</sup> D. S., XVI, 83, 5; PLUT., *Tim.*, 23, 2; 35, 2; CALÌ 2009, p. 159; DE MIRO 2003, p. 75.

altare<sup>153</sup> per il sacrificio cruento, la *thusia*, e immediatamente ad Est di esso tre *bothroi* votivi che accoglievano le lame sacrificali, mentre tra il tempio e l'altare, immediatamente a Nord di essi, si trovava un sacello-*thesauròs*. Come dimostrato in un recentissimo lavoro, in realtà l'ipotesi del grande altare non è suffragata da dati certi: le sue dimensioni erano state inferite dall'allineamento di 5 singoli blocchi di arenaria, che però allo stato attuale della documentazione lasciano piuttosto pensare a basi per *louteria* o altre suppellettili rituali; la vicinanza dei *bothroi* è un ulteriore elemento che renderebbe improbabile la presenza nello stesso luogo di un altare di 9x4 m<sup>154</sup>. Completano le strutture della prima fase architettonica del tempio un piccolo altare – *trapeza* – antistante l'edificio dell'*abaton*, e una cisterna situata nell'angolo Nord-Ovest del *temenos* in posizione defilata rispetto all'ingresso dell'edificio per l'*enkoimesis*. Il santuario dovette godere di uno sviluppo e di un successo notevoli, se meno di un secolo dopo venne costruito un lungo edificio porticato, occupante l'intero lato occidentale del *temenos* e connesso all'*abaton*, articolato in una sequenza di *hestiatoria* e *katagogia* atti al ristoro dei pellegrini; inoltre lungo il muro perimetrale Nord del santuario, a Est dell'ingresso, vennero installate delle 'botteghe' per la vendita di ex-voto (poi dedicati nel tempio o nel *thesauròs*), rimedi medicinali e 'oggetti ricordo' del pellegrinaggio<sup>155</sup>. Fin dalla fondazione del santuario, si integrava alla sua scenografia architettonica un bosco sacro – *alsos* –, di cui sono state trovate tracce in particolare nell'area compresa tra il tempio, l'*abaton* e i portici occidentali: significativo è stato il rinvenimento di dati archeo-botanici che permettono di ipotizzare la coltivazione della malva in questi spazi, pianta dalle proprietà terapeutiche nota dal più alto arcaismo<sup>156</sup>.

I percorsi rituali ricostruibili in base a tale articolazione degli spazi, non si discostano da quelli, nel IV secolo divenuti ormai canonici, diffusi dai centri di Epidauro e Kos (**fig. 53**). Per ogni pellegrino, il primo rito preliminare una volta all'interno del santuario, consisteva nelle abluzioni rituali e purificatorie presso la fontana-*loutron*. Seguiva il pagamento dell'*aparché*, l'offerta in denaro preliminare, che veniva depositata nel *thesauròs*: in alcuni casi l'offerta doveva essere ripetuta per chi desiderasse trascorrere la

---

<sup>153</sup> DE MIRO 2003, p. 44.

<sup>154</sup> Le osservazioni sono contenute nella tesi di laurea magistrale in Archeologia del dott. F. Lo Faro, dal titolo "Agrigento: il santuario extraurbano di Asclepio", ottenuta presso l'Università degli Studi di Palermo nell'a.a. 2017/18 e sotto la supervisione della prof.ssa C. E. Portale. Le osservazioni sulla morfologia del 'presunto' altare alle pp. 96-97. Sono grato a Fabrizio Lo Faro per aver condiviso in anteprima i risultati della sua ricerca.

<sup>155</sup> Per la descrizione completa della topografia del sito e l'interpretazione funzionale degli spazi, vedi DE MIRO 2003, pp. 73-80.

<sup>156</sup> MELI 2009, p. 177. La malva era una delle piante già usate da Epimenide; vedi CAPRIGLIONE 2001.

notte nell'*abaton*<sup>157</sup>. Il momento centrale dei rituali preliminari era quello del sacrificio cruento, che nel santuario di *Akragas* si svolgeva probabilmente in corrispondenza dei *bothroi* che si trovavano ad Est del tempio e del cd. 'grande altare'; dal III secolo esso venne consumato verosimilmente negli ambienti porticati che si disponevano lungo l'estremità occidentale del santuario, mentre prima probabilmente vennero usati con questa funzione gli ambienti laterali del grande edificio dell'*abaton*, interpretati come *hestiatoria*<sup>158</sup>. Non si conosce con certezza quali animali venissero sacrificati, per cui da un lato si può ipotizzare che fossero ricorrenti il gallo – largamente associato ad Asclepio – e altri bovini, ma è vero allo stesso modo che le analisi comparative fatte tra i più conosciuti *Asklepieia* classico-ellenistici, non hanno rilevato nessuna prassi sacrificale omogenea. Nel caso di *Akragas*, un indizio in tal senso potrebbe venire da alcuni oggetti votivi rappresentanti dei tori<sup>159</sup>; se da questi votivi si può desumere un sacrificio taurino, esso potrebbe rappresentare un significativo elemento di contatto tra il culto asclepico acragantino e la ritualità ctonia associata in età arcaica a Persefone. Tra gli atti preliminari più importanti e caratteristici del culto di Asclepio, prima dell'accesso ai locali dell'*abaton*, erano le offerte incruente preliminari. Ad Epidauro esse erano costituite da focacce (*πόπανα*) impastate con miele, deposte nella *tholos* e dedicate a *Tyche* e *Mnemosyne*<sup>160</sup>; ad Agrigento si ritrovano le caratteristiche focacce, documentate dalla presenza di ex-voto riproducenti dolci o pani con forma di serpenti, depositate sull'altare recintato posto immediatamente a Sud dell'ingresso dell'*abaton*<sup>161</sup>. A completare il percorso rituale che conduceva ad esso, da ultimo si trovava un altro *loutron* – segnalato archeologicamente dalla cisterna nell'angolo Nord-Ovest del santuario –, anch'esso secondo il modello epidaurio. Dopo la notte, o le notti, trascorsa nell'*abaton*, come da prassi negli *Asklepieia* si pagavano gli *iatra*<sup>162</sup>, compenso in denaro alla divinità per la guarigione ottenuta, e si procedeva alla dedica di un ex-voto, nonché alla condivisione dell'esperienza onirica, ed eventualmente del miracolo, col personale del santuario e gli altri pellegrini. Ad Agrigento colpisce la presenza quasi esclusiva di ex-voto ortopedici, la maggior parte raffigurante piedi nudi e/o con sandali (questi ultimi forse facenti riferimento in maniera più generica alla dimensione del pellegrinaggio); forse la

---

<sup>157</sup> RENBERG 2017a, p. 253.

<sup>158</sup> DE MIRO 2003, p. 51.

<sup>159</sup> ID., p. 67.

<sup>160</sup> RENBERG 2017a, pp. 249 e sgg.; MELFI 2007a, p. 42.

<sup>161</sup> DE MIRO 2003, p. 67.

<sup>162</sup> CALÌ 2009, p. 163.

preminenza di questo tipo di oggetti votivi è da riferirsi a una qualche specializzazione del santuario acragantino (**figg. 103-105**). Un sigillo in piombo decorato a rilievo su entrambe le facce, recante sul dritto la raffigurazione di un occhio con al suo interno incise le figure di Asclepio e *Hygieia*, e sul rovescio una sigla figurata, in cui un'anfora è fusa ad un uccello acquatico, testimonierebbe, oltre a un'avvenuta guarigione miracolosa di qualche malattia della vista (specializzazione di Asclepio), la sua pertinenza ad un contenitore di acqua salutare, raccolta dalla fonte a Nord del santuario<sup>163</sup>. Un altro oggetto votivo di particolare interesse aiuta a gettare ulteriore luce sul possibile uso rituale degli spazi: un castone aureo che reca incisa una scena rituale, situata in un *alsos* e facente riferimento alla cerimonia dell'*analepsis tou rhabdou*, la consacrazione del bastone del dio che rinnovava la sua presenza divina nel santuario (**fig. 106**)<sup>164</sup>. Questo conferma che è nell'*alsos* che dovettero svolgersi alcuni dei riti performativi più importanti all'interno del santuario; drammatizzazioni rituali degli episodi mitici della vita del dio, e soprattutto dei miracoli, tanto importanti nella propagazione del culto. I dati in nostro possesso non consentono di precisare l'articolazione di queste *performances*, ma oltre che nell'*alsos* è da considerare che esse potessero ospitate anche nel teatro urbano, almeno a partire dal III secolo a.C. Nel santuario agrigentino è stata rilevata l'assenza di *iamata*, le iscrizioni che raccoglievano le testimonianze dei miracoli avvenuti nel santuario. Sulla base di questa assenza, recentemente si è negato che nel santuario acragantino si praticasse l'incubazione terapeutica<sup>165</sup>. Ma proprio alla luce della forma performativa anche degli stessi doni votivi, tipica dell'Ellenismo, si considera questa negazione inutilmente estremista: al di là della presenza di strutture identificabili con l'*abaton*, la presenza di ex-voto anatomici e gli indizi sul rituale performativo sono da considerarsi significativi a proposito del carattere visionario della ritualità asclepica anche ad *Akragas*. A questo va aggiunto che l'assenza di iscrizioni può essere dovuta a una lunga serie di circostanze storiche che investirono il santuario; esso infatti ebbe vita relativamente breve. Nel 262 a.C., nel contesto delle operazioni della I guerra punica che videro la filocartaginese *Akragas* cinta d'assedio dai romani, le truppe romane si accamparono proprio presso l'*Asklepieion*<sup>166</sup>. Dopo la conquista romana della città, il santuario riprese la sua attività, ma si registra da questo momento in poi una fase di decadenza, sul piano archeologico

<sup>163</sup> ID., p. 164; DE MIRO 2003, pp. 71-72.

<sup>164</sup> DE MIRO 2003, pp. 69-71.

<sup>165</sup> RENBERG 2017a, pp. 158-159.

<sup>166</sup> POLYB., I, 18.

documentata da uno scadimento e una rarefazione delle testimonianze, tanto da indurre a pensare che tra la metà del III e il II secolo a.C. la funzionalità del santuario si riducesse ad una sporadica frequentazione<sup>167</sup>. Forse in epoca tardo-repubblicana, quando Cicerone cita il “*religiosissimum fanum*” di Esculapio, solo il tempio principale del santuario è ancora attivo<sup>168</sup>. In epoca romana il sito del santuario sarà ancora frequentato, ma perdendo lentamente il suo carattere sacro: i materiali ceramici e votivi non scendono oltre il II secolo a.C., e si è ipotizzato che entro questa data, la statua e il culto di Asclepio fossero ‘ricoverati’ nel tempio di Apollo<sup>169</sup>.

#### **IV. 7. Agrigentum romana: decadenza o ri-localizzazione del sogno rituale?**

La città romana, ora *Agrigentum*, nacque ufficialmente a seguito di un secondo assedio subito da parte degli eserciti romani. *Akragas* infatti, ancora schierata con i Cartaginesi nel contesto della seconda guerra punica, era un nodo strategico fondamentale per il controllo della Sicilia, in quanto unica città della costa meridionale che avesse un porto di rilievo e mantenesse contatti commerciali stretti con l’Africa punica<sup>170</sup>. Nel 210 a.C. la città fu conquistata dalle truppe romane, i principali cittadini uccisi e la maggior parte della popolazione resa schiava<sup>171</sup>. Devastata tre volte nel corso del III secolo a.C., dopo le speranze e il ritorno sul teatro delle vicende politiche della Sicilia a seguito della ricolonizzazione timoleontea, la città non riprese più la vita nelle antiche forme. Questo è un momento di cesura culturale molto pronunciato nella sua storia: quando venne rifondata nel 207, *Agrigentum* fu popolata da coloni provenienti da altre parti dell’isola e dall’Italia, che non avevano pressoché nessuna relazione con gli abitanti della *Akragas* greca<sup>172</sup>. Nella prima fase della romanizzazione, la città ebbe lo statuto di *civitas*

---

<sup>167</sup> ADORNATO 2011, pp. 114-115; CALÌ 2009, p. 165; DE MIRO 2003, pp. 82 e sgg.

<sup>168</sup> CIC., *Verr.*, IV, 94; DE MIRO 2003, pp. 83-84.

<sup>169</sup> ADORNATO 2011, p. 115.

<sup>170</sup> LA BUA 1960, p. 106.

<sup>171</sup> D.S., XXIII 7-9; POLYB., I, 17, 5-19; LIV., XXVI, 40, 1-16.

<sup>172</sup> COARELLI 1980, pp. 374-375.



*decumana*, cioè soggetta al versamento di un decimo del suo raccolto annuale a Roma, e in generale subì gli effetti di una ampia destrutturazione economica e sociale del territorio, per cui si impose il sistema dei grandi latifondi, controllati da pochi proprietari terrieri e dai *mercatores* e *negotiatores* italici che si occupavano della riscossione delle decime, ora costituenti le *élites*<sup>173</sup>. Si nota una ripresa del tenore di vita economico e culturale a partire dal I secolo a.C., quando Agrigentum assume lo stato di *municipium*<sup>174</sup>. Dal punto di vista topografico si sarebbe tentati di ridimensionare a prima vista la portata di questa cesura culturale. Nella distribuzione delle aree funzionali la città romana infatti ricalca quella classico-ellenistica, di cui riprende il piano ippodameo; in generale, la relativa continuità insediativa che emerge dai dati archeologici della fase romana, sembra spiegarsi con il successivo status di *municipium* acquisito da Agrigentum, che garantiva in qualche misura la conservazione di norme locali<sup>175</sup>. Nella zona centrale della città, interessata dalle principali aree pubbliche e dai quartieri abitativi, è possibile osservare più nel dettaglio le dinamiche di continuità/discontinuità tra la città ellenistica e quella romana; secondo Elisa Chiara Portale essa rappresentò il “giunto topografico e ideologico fra città greca e romana”<sup>176</sup>. Pur adattandosi alla precedente griglia urbanistica, i *patterns* abitativi del Quartiere Ellenistico-Romano dimostrano una progressiva adozione degli schemi culturali romani nella cultura abitativa agrigentina<sup>177</sup>. Il *forum* si localizzò nell’area dell’antica *agorà*, adattandola esplicitamente al nuovo statuto della città romana: l’*ekklesiasterion*, principale edificio dell’assemblea cittadina, in età augustea venne obliterato da un tempio dedicato al culto imperiale, il cd. Oratorio di Falaride<sup>178</sup>; contemporaneamente sembra però che alcune delle sue funzioni politiche si trasferissero al teatro recentemente costruito<sup>179</sup>. Alcune delle strutture templari, come il tempio di Apollo, di Hera Lacinia e della Concordia, furono restaurate e continuarono ad essere frequentate nella nuova fase di vita della città. Ma la *Agrigentum* romana vede, a partire soprattutto dal I secolo a.C., un accentramento dei luoghi sacri nel cuore del tessuto urbano e l’abbandono di alcuni dei luoghi di culto, sulla Collina dei Templi, che erano stati tra i più importanti nei primi secoli di vita della città greca<sup>180</sup>. Il caso più

---

<sup>173</sup> LA TORRE 2011, pp. 242 e sgg.; COARELLI 1980, p. 375.

<sup>174</sup> DE MIRO 1996, pp. 15 e sgg.

<sup>175</sup> DE MIRO 2009, pp. 401-409.

<sup>176</sup> PORTALE 2018, p. 144.

<sup>177</sup> ID., p. 142.

<sup>178</sup> SORACI 2018, p. 11; LIVADIOTTI – FINO 2018, p. 63; COARELLI – TORELLI 1984, p. 133.

<sup>179</sup> BRIENZA – CALIÒ 2018, pp. 55-61. Sulle trasformazioni nell’area compresa tra *bouleuterion*-curia e il ginnasio, vedi FIORENTINI 2009 e 1996.

<sup>180</sup> DE MIRO 2000, p. 90.

rappresentativo è quello dell'arcaico Santuario delle Divinità Ctonie, luogo sacro per eccellenza della città arcaica e che testimonia una radicale discontinuità con le modalità di frequentazione preromane: il culto era già declinato nei secoli precedenti, forse in concomitanza con l'importazione del culto di Asclepio alla metà del IV secolo, e a partire dal II secolo sembra essere limitato al solo tempio cd. dei Dioscuri, fino a quando ogni traccia dell'antica sacralità del sito fu cancellata per ospitare strutture a carattere insediativo a partire dal I secolo a.C.<sup>181</sup>.

Per tutta la fase romana tardo-repubblicana e imperiale, a causa dell'esiguità di dati, è impossibile capire come venga riformulata la pratica del *sogno rituale*, quali spazi vengano ad essa eventualmente assegnati, o se essa si interrompa bruscamente a partire dall'abbandono dell'*Asklepieion* extra-urbano, che dalle tracce archeologiche risulta non più frequentato dal II secolo a.C. Non si interrompe però la devozione verso il dio della medicina; la menzione di Cicerone del '*religiosissimum fanum*' a lui dedicato può riferirsi forse al vecchio santuario ormai in fase di abbandono, ma appare più probabile che la statua, e con essa il culto, fossero già alloggiati nel tempio A di Apollo nel corso delle disastrose vicende attraversate dalla città nella seconda metà del III secolo<sup>182</sup>. D'altronde è ben dimostrato come, a seguito dell'importazione del culto a Roma stessa all'inizio del III secolo, non solo esso non si esaurì nella Sicilia romanizzata, ma si sviluppò secondo forme comuni a quelle che seguì nella capitale dell'Impero<sup>183</sup>. Come però si articolasse precisamente il culto ad Agrigento dopo il suo trasferimento *intra muros*, rimane una questione largamente insolubile. Si è ipotizzato che in epoca romana le strutture di supporto al culto fossero trasferite anch'esse all'interno delle mura, e forse associate alle strutture del Ginnasio, come si è pensato succedesse a Siracusa (dove peraltro le strutture dell'*Asklepieion* si trovano in significativa connessione topografica con il teatro)<sup>184</sup>; per quanto l'ipotesi sia del tutto plausibile, non è purtroppo suffragata da nessun tipo di dato archeologico o letterario. La recente scoperta del teatro – considerata l'importanza che questa tipologia edilizia ebbe negli sviluppi ellenistici del culto di Asclepio e contestualmente al trasferimento della statua di culto di Asclepio nel vicino Tempio A –, invita a riflettere su un possibile collegamento tra il Tempio A e il teatro in contesto culturale: le più recenti ricostruzioni dell'urbanistica ellenistico-romana permetterebbero

---

<sup>181</sup> PORTALE 2018, p. 129; ZOPPI 2001, p. 88; DE MIRO 2000, p. 90.

<sup>182</sup> PORTALE 2018, pp. 134-135; ADORNATO 2011, pp. 115-116.

<sup>183</sup> CALÌ 2009, p. 171.

<sup>184</sup> DE MIRO 2003, p. 85; COARELLI 1980, p. 381.

di ipotizzare l'esistenza di un percorso processionale tra i due edifici (**fig. 77**)<sup>185</sup>. Pur non conoscendo lo sviluppo dei percorsi rituali legati al culto di Asclepio per tutta l'età imperiale, la pertinenza di Agrigento e in generale della Sicilia alla sfera culturale influenzata dai centri di Epidauro e Kos, permette di ipotizzarne una simile evoluzione storica. Nonostante l'incubazione continui ad essere il rito caratteristico di questo culto, tra il tardo ellenismo e l'età romana la dimensione più individuale ed intima del rituale viene progressivamente soppiantata, seppure mai completamente obliterata, da celebrazioni collettive, rappresentazioni teatrali e drammatizzazioni di guarigioni miracolose ed episodi mitici, ed agoni sportivi<sup>186</sup>. Che questo influenzasse l'uso e la funzionalità degli spazi è confermato anche da Elio Aristide, che testimonia come nel II secolo d.C. nell'*Asklepieion* di Pergamo le incubazioni si svolgevano in tutte le parti del santuario<sup>187</sup>. Contestualizzare questi fenomeni nel più ampio cambiamento della religiosità ellenistica e romana, e dei dibattiti che in queste epoche investirono le forme della divinazione, offre qualche spunto di riflessione. Se il supposto razionalismo, di matrice ciceroniana, porta spesso a generalizzare un atteggiamento di diffidenza diffusa verso le forme della divinazione intuitiva presso i romani – tra cui ovviamente le forme della iatromantica incubatoria –, è invece importante rilevare che proprio nel corso III secolo a.C., quando a Roma fu importato il culto di Asclepio, si concentrò l'avvistamento di *prodigia*<sup>188</sup>. È invece meglio documentata la diffidenza romana verso la tradizione medica greca; la stessa che, a partire dal V secolo a.C., aveva progressivamente influito su una 'razionalizzazione' dei rituali taumaturgici e aveva contribuito a orientarli verso una dimensione più performativa. Nei secoli in cui Roma iniziò la colonizzazione delle *poleis* greche d'Occidente, era la stessa religiosità greca che si andava indipendentemente evolvendo secondo forme che poi diventeranno comuni nella *koiné* mediterranea ellenistico-romana; questa tendenza si incontrò naturalmente con la necessità romana di estendere il controllo statale sui procedimenti divinatori che erano alla base dell'investigazione delle *res futurae*. Ritornando alla peculiare forma di divinazione rappresentata dal *sogno rituale* e considerandola all'interno di questo contesto, si capisce meglio il fatto che “se ad Epidauro sembra prevalere la terapia divina praticata in sogno, a Roma pare affermarsi quella prescritta durante il sogno, ed eseguita in stato di veglia

---

<sup>185</sup> Mappa in BRIENZA-CALIÒ 2008, p. 47, Imm. n. 3.

<sup>186</sup> MELFI 2007a, p. 527.

<sup>187</sup> § capitolo II, pp. 88-89.

<sup>188</sup> RÜPKE 2012; SCHEID 2012. Più in dettaglio sul tema, si veda § capitolo II, pp. 111-113.

dal malato stesso, che in genere si affidava alla mediazione interpretativa dei sacerdoti”<sup>189</sup>. Questa forma di incubazione ‘indiretta’ non era estranea nemmeno al mondo greco, e pare che si diffondesse sempre di più, appunto, nel processo di contaminazione reciproca tra la medicina santuariale ed ippocratica<sup>190</sup>. Nel momento in cui fu adottata dai romani, il dispositivo rituale dell’incubazione terapeutica, nella sua codificazione *asclepiea*, era già in trasformazione nello stesso mondo ellenistico che l’aveva trasmessa alla latinità: in effetti, guardando retrospettivamente ai precedenti e alle origini del culto di Asclepio, ci si rende conto che esso stesso rappresenti una ‘razionalizzazione’ di un dispositivo rituale, quello incubatorio appunto, che prima del V secolo a.C. aveva adempiuto una serie di funzioni talmente vasta da poter essere difficilmente controllabile e, soprattutto, trasmissibile.

#### **IV. 8. Agrigentum paleocristiana e i nuovi tramiti della comunicazione con l’invisibile: i santi**

La Sicilia tardo-imperiale visse una fase di prosperità economica e culturale che durò almeno fino al IV secolo d.C., dovuta in gran parte alla ripresa dei contatti commerciali con tutto il Mediterraneo, e in particolare con le province africane e orientali dell’Impero. Se infatti durante i primi due secoli dell’Impero, la nuova configurazione economico-sociale creata dall’economia latifondistica e il flusso commerciale, perlopiù ristretto ai contatti con l’Italia, avevano prodotto un periodo di stagnazione nella vita delle città siceliote, verso il IV secolo l’economia latifondistica appare consolidata e le vie commerciali reinserite in un contesto propriamente mediterraneo: si registra la presenza di una quantità sempre maggiore di abitati organizzati secondo i criteri delle *villae* agricole; molte città di antica urbanizzazione scompaiono, mentre sostanzialmente vivono

---

<sup>189</sup> CANETTI 2010a, p. 155.

<sup>190</sup> NISSEN 2009.

un periodo di ripresa quelle che si trovano lungo le nuove direttrici commerciali<sup>191</sup>. È lungo queste direttrici che si diffonde il cristianesimo nell'isola, almeno a partire dal III secolo.

Agrigento in quest'epoca è una città economicamente prospera e culturalmente attiva, che beneficia della sua posizione strategica, allo snodo viario che la connetteva ad Est con Siracusa e Catania, a Nord con Lilibeo e Palermo, e che soprattutto, grazie al suo *emporion*, la rendeva uno scalo di primaria importanza sulla rotta tra Roma e l'Africa (fig. 4)<sup>192</sup>. Il cristianesimo vi arriva precocemente, con ogni probabilità dall'Africa, dato che una comunità cristiana risulta archeologicamente attestata almeno a partire dalla fine del III secolo, e stando alle fonti agiografiche più antiche, la città avrebbe potuto essere sede vescovile già a partire dal secolo precedente<sup>193</sup>. Con la cristianizzazione prende avvio il lungo processo di riformulazione dell'immaginario religioso – e della gestualità, e quindi dei riti, ad esso associati – che nei secoli centrali della tarda antichità renderà dapprima esplicita la contrapposizione polemica tra il paganesimo e la nuova religione, per poi sancire il sopravvento definitivo di quest'ultima. Uno dei fenomeni più importanti all'interno di questo processo è la ri-semantizzazione dei dispositivi rituali concernenti la divinazione, e in particolare la sua popolare declinazione oniromantica e incubatoria, di cui da questo momento in poi tramite privilegiati divennero i santi<sup>194</sup>.

Questa ri-semantizzazione presuppone una qualche forma di continuità dei rituali, che fin dall'inizio preoccupò le autorità ecclesiastiche e le spinse a più o meno velate forme di censura o quantomeno di disciplinamento di suddette pratiche, come traspare da quasi tutte le fonti agiografiche che riportano visioni e/o miracoli formalmente troppo contigui alla religiosità 'terapeutica' pagana<sup>195</sup>. E ciononostante, la censura riusciva difficile da operare, proprio perché questa continuità "è da rintracciarsi nella persistenza di un immaginario onirico-terapeutico che trascende il contingente e che appare vivo e operante da una parte proprio nella speranza e nella credenza di un intervento risanatore del dio in sogno, dall'altra nei linguaggi usati per codificare e definire la parabola onirico-terapeutica"<sup>196</sup>, piuttosto che in una evidente riproposizione dei rituali incubatori pagani.

---

<sup>191</sup> RIZZO 2005, p. 66; LAGONA 1980, p. 129.

<sup>192</sup> CAMINNECI 2016, p. 6; EAD. 2015, pp. 481-490; LAGONA 1980, p. 123; DE MIRO 2009, pp. 401 e sgg.

<sup>193</sup> CAMINNECI *et alii* 2016, p. 63; CAMINNECI 2016, pp. 3-5; BONACASA CARRA 2016, p. 77; SCHIRÒ 2014, p. 11; RIZZO 2005, p. 61; BONACASA CARRA 1994, p. 111; GARANA 1961, p. 148.

<sup>194</sup> CANETTI 2012a, p. 80.

<sup>195</sup> CANETTI 2010b, pp. 50-52.

<sup>196</sup> PELLITTERI 2011, p. 95.

Ad Agrigento le prime fonti che danno informazioni sulla città tardoantica non fanno eccezione al riguardo, per cui è possibile continuare a seguire la storia del *sogno rituale* all'epoca paleocristiana.

Si conosce una *passio*<sup>197</sup> relativa a due santi, Libertino e Pellegrino, che avrebbero subito il martirio ad Agrigento: il testo latino della *passio* dipende probabilmente da uno greco, l'*Encomio di S. Marciano*, composto alla metà dell'VIII secolo<sup>198</sup>, ma un recente studio agiografico ha permesso convincentemente di datare la *passio* ad epoca anteriore, entro il VII secolo<sup>199</sup>. In Libertino si identifica, ipoteticamente, il primo vescovo della comunità cristiana agrigentina; la sua vita e il suo martirio si collocherebbero, come quelle di Pellegrino, nel corso delle persecuzioni di Valeriano e Gallieno del III secolo d.C.<sup>200</sup> Il resoconto della Passione inizia con la descrizione di un'apparizione di Pietro, che suggerisce a un supplice di recarsi presso il sepolcro di Pellegrino ad Agrigento:

Un tale Liberato da Lilibeo, **era scosso da un demone** da molto tempo. A causa della miserabile infermità che soffriva, si recò presso la chiesa dell'apostolo Pietro a Roma, e **chiedendo a gran voce la salute, si era gettato sul sepolcro, e pregava abbracciando l'altare**. In essa rimase **per un anno, pregando l'apostolo giorno e notte**, dando esempio di rara perseveranza. Alla fine dell'anno, **mentre nella profondità della notte giaceva presso la sua tomba, inondandola di lacrime, così pregava il Beato Pietro a gran voce**; che rispondesse infine alle preghiere di un anno; che recasse aiuto contro la persecuzione del comune nemico, e sollievo all'ammalato; che lo liberasse dal legame della servitù che lo costringeva miserabilmente; affinché potesse tornare incolume a casa sua: era nelle sue mani [di Pietro] la lode che sarebbe rimasta per questi benefici. La gloria del vincitore dei suoi mali sarebbe stata resa manifesta nei secoli presso tutte le genti. Mentre così pregava, **udì una voce**..<sup>201</sup>

---

<sup>197</sup> BHL 4909 = *Acta SS.*, Nov. I, pp. 611-612.

<sup>198</sup> MERCURELLI 1948, p. 7; LANZONI 1927, p. 640. La maggior parte degli studiosi accetta la datazione proposta dal Lanzoni, ma si veda recentemente la proposta di datazione all'XI secolo, in MESSINA 1995, pp. 17-23.

<sup>199</sup> SCORZA BARCELLONA 1991, p. 238.

<sup>200</sup> SCHIRÒ 2014, p. 28; BONACASA CARRA 1994, p. 111; MERCURELLI 1948, p. 12.

<sup>201</sup> *Acta SS.*, Nov. I, p. 611: "Liberatus quidam Lilybaetanus, temporibus multis **a daemone vexabatur**. Quod vero calamitas humana ope pelli nequibat, ad ecclesiam D. Petri apostoli Romam contendit, medicinam miseriarum **ex inlyti sepulchri, araeque complexu petiturus**. Ad illa per annum mansit, **interdiu noctuque apostolum orans** raro perseverantiae exemplo. Post finem anni **intempesta nocte ante aram jacens effususque in lacrymas**, B. Petrum flagrantius precabatur, exaudiret assiduas anni unius jam preces; adversus violentiam communis hostis subsidium obsesso ferret, aegro solatium; depelleret servitutem ac vincula, quibus miserabiliter obstrictus teneretur; incolumem redderet penatibus suis: mansuram penes se beneficii memoriam. Insuper depulsori malorum suorum omnes apud gentes decus futurum. **Haec orante, audita vox**.."

In questo episodio introduttivo si concentrano più motivi che ad una analisi ravvicinata permettono di intravedere la connessione tra alcuni gesti, la taumaturgia sacra e la concezione stessa di malattia presso le prime comunità cristiane; connessione che diventerà canonica proprio attraverso la sua continua riproposizione e riformulazione nell’agiografia tardoantica<sup>202</sup>. Innanzitutto la malattia fisica e la possessione demoniaca del supplice sono equiparate, come canonico a partire dal IV secolo: la valenza terapeutica del dispositivo esorcistico, connessa a sua volta ad una concezione estremamente ‘fisica’ della possessione, viene esplicitata in questo caso dal verbo *vexo*<sup>203</sup>. Ma alcune espressioni in particolare fungono da vere e proprie ‘spie’ rituali: “*inclyti sepulchri, araeque complexu*” e soprattutto “*intempesta nocte ante aram jacens effususque in lacrimas*”. La gestualità qui evocata è del tutto simile a quella ricorrente, per esempio, nei *Carmina* di Paolino da Nola e nel *De Laude Sanctorum* di Vittricio di Rouen, nel passaggio tra IV e V secolo<sup>204</sup>. La ricorrenza di siffatte espressioni preliminarmente alla manifestazione del santo, o del prodigio, non sembra casuale, e nel caso dei *Carmina* di Paolino sembra che esse si riferiscano a una precisa codificazione della terapeutica divina che riprendi stilemi attinenti al lessico e all’immaginario della ritualità incubatoria<sup>205</sup>. Tornando alla *Passio* dei due santi agrigentini, l’episodio che la introduce si conclude con l’ordine di Pietro al supplice di recarsi “presso il monte Crotaleo, dove si trova il corpo del martire Pellegrino: sul suo sepolcro bisogna che tu offra le tue preghiere e pratici il digiuno per novanta giorni”<sup>206</sup>. Come si è visto, il digiuno era ricorrente come metodo rituale di preparazione all’incontro onirico/visionario con le divinità fin dall’Arcaismo, e fu uno dei gesti devozionali ricorrenti nelle consultazioni oniromantiche ‘cristiane’<sup>207</sup>. Di più, il santo promette al supplice che effettuato il pellegrinaggio ad Agrigento, guadagnerà la salute fisica anche per suo figlio, affetto da paralisi. Questo dialogo, che viene a configurarsi come una vera e propria consultazione oracolare, trova nella sua struttura – pellegrinaggio/preghiera/esercizi ascetici/manifestazione/rinvio ad un altro luogo sacro per il compimento del prodigio – un preciso parallelo nell’agiografia siciliana

<sup>202</sup> § capitolo III.

<sup>203</sup> CANETTI 2013, pp. 558-559. Sulla valenza del verbo *vexo* nel lessico agiografico, vedi RESTA 2016, pp. 181-182.

<sup>204</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XVIII, vv. 248-251: “magnis cum fletibus sternitur ante fores, postibus oscula figit, lacrimis rigat omne solum”; cfr. ID., *Carmin.*, XX, 249-251: “pro limine sancto fusus humi, ostia prono ore premens”; VICT., *De Laude Sanctorum*, VI, 29: “Strati ergo humi et solum lacrimis inrigantes una uoce clamemus”.

<sup>205</sup> LAFASCIANO c.d.s.; cfr. CANETTI c.d.s., n. 68.

<sup>206</sup> *Acta SS.*, Nov. I, p. 611: “ad montem Crotaleum, ubi corpus Peregrini martyris situm est: ad ejus sepulchrum offerre te preces oportet et jejunium XC dies tolerare”.

<sup>207</sup> RENBERG 2017a, pp. 238-249; EHRENHEIM 2015, pp. 29-36; § capitolo III, pp. 121-132.

di V secolo. Ci si riferisce all'episodio, contenuto nella *Passio* di S. Lucia, della visita al sepolcro della martire Agata a Catania, da parte della stessa Lucia e della madre Eutikia per implorare la guarigione di quest'ultima. Agata appare in sogno a Lucia addormentatasi presso la sua tomba, e le annuncia la futura guarigione per la madre<sup>208</sup>. Sembra trattarsi, in entrambi i racconti, di un caso di 'incubazione vicaria'; una modalità cioè, tanto comune nell'Antichità greca – documentata negli *Asklepieia*, come anche nei casi di altri oracoli incubatori quali quello di Anfiarao ad Oropos e di Trofonnio a Lebadea<sup>209</sup> – quanto progressivamente più rara nelle culture cristiane tardoantiche<sup>210</sup>. In ogni caso, l'episodio presenta più di una analogia formale con la codificazione che di tali racconti si stabilì tra IV e V secolo. Dopo questa prolessi narrativa, intesa a garantire la potenza taumaturgica del santo agrigentino addirittura attraverso la raccomandazione del famoso apostolo, la *Passio* passa a rievocare le circostanze del martirio di entrambi. Si apprende così che Libertino, allora vescovo di Agrigento, spirò pregando nella chiesa del proto-martire Stefano mentre si avvicinavano i persecutori, e “fu sepolto nel foro di Agrigento; per molti anni presso il suo sepolcro si produssero miracoli per i malati”<sup>211</sup>. A questo proposito, si ricordi che con la traslazione delle sue reliquie già in Africa e Spagna all'inizio del V secolo, Stefano era diventato uno dei martiri operatori di miracoli più famosi in Occidente; tanto che la codificazione dei suoi miracoli a Uzalis è il primo vero documento che testimonia l'elaborazione di una vera prassi *incubatoria* cristiana in Occidente<sup>212</sup>. Pellegrino viene sottoposto al martirio nei pressi del monastero sul Monte Crotaleo: bruciato vivo, il suo cadavere incorrotto dal fuoco viene raccolto dalla *religiosa femina* Domnina, “in quello stesso luogo gli viene donata sepoltura, e sullo stesso sepolcro viene edificata chiesa per il culto. Questo luogo in verità fu celebre per molti secoli per i miracoli che vi avvenivano”<sup>213</sup>. Dunque entrambi i proto-martiri di Agrigento ricevettero facoltà terapeutiche in virtù del loro martirio; la prolessi iniziale lascia intendere che l'orizzonte di attesa dei supplici che si recavano in pellegrinaggio presso le loro tombe, fosse fortemente improntato alla ritualità e all'immaginario incubatorio,

<sup>208</sup> PELLITTERI 2011, pp. 93 e sgg.; AMORE 1966.

<sup>209</sup> RENBERG 2017a, pp. 272-295, 310-315 (Anfiarao), 567-574 (Trofonnio).

<sup>210</sup> CANETTI c.d.s.

<sup>211</sup> *Acta SS.*, Nov. I, p. 612: “in foro Agrigentinarum sepultus; satisque multos per annos ad ejus sepulchrum collata sunt in aegros beneficia”.

<sup>212</sup> § capitolo III, pp. 169-176.

<sup>213</sup> *Acta SS.*, Nov. I, p. 612: “eodem in loco honore sepulturae donatum, ejusdemque opibus exstructo super templo cultum. Illud vero miraculis per multa saeculorum inclytum fuit”.



fenomeno che peraltro in Sicilia, si è visto, è esplicitamente documentato nel culto di S. Lucia a Siracusa.

Ricca di informazioni sulle pratiche rituali dei primi secoli del cristianesimo è anche l'altra fonte agiografica che riguarda Agrigento, la *Vita* di Gregorio II, vescovo di Agrigento tra il VI e il VII secolo<sup>214</sup>. La sua versione più antica fu composta in greco da Leonzio, monaco e abate del monastero di S. Saba a Roma, sul finire del VII secolo<sup>215</sup>. Gregorio sarebbe nato nel villaggio di *Pretorion*, presso Agrigento. La sua biografia appare quasi una specie di 'romanzo di formazione' del prototipo di uomo divino: iniziato ai sacri misteri ad Agrigento, si recò a Cartagine, quindi in Palestina per studiare i testi sacri presso un monastero di monaci Sabaiti. Di qui si recò in seguito ad Antiochia e Costantinopoli, dove soggiornò presso la chiesa dei santi Sergio e Bacco e intervenne ad un concilio; infine a Roma, presso il monastero di S. Saba. Trovandosi la sede episcopale di Agrigento vacante per la morte del precedente vescovo, ed essendo il popolo discorde riguardo alla successione, il papa decise di assegnarla a Gregorio, che accettò riluttante. Gli aspiranti al seggio episcopale, delusi, avrebbero ordito una calunnia per infamare il nuovo vescovo, riuscendo a farlo imprigionare a Roma in attesa di un processo. In seguito, riabilitato alla sua carica, Gregorio rientra ad Agrigento, costruendo una nuova chiesa e un nuovo episcopio e reggendo la sua carica fino a tarda età.

Al di là dei dati biografici, la *Vita* scritta da Leonzio appare costellata da una serie di sogni e apparizioni divine che scandiscono i momenti principali della vita del vescovo. Nel momento in cui, diciottenne, egli prega desiderando di conoscere la Terrasanta, un angelo gli appare di notte indicandogli le tappe ed i mezzi del viaggio<sup>216</sup>. Se le agiografie tardoantiche avevano trascurato gli episodi visionari e/o miracolosi associati all'infanzia o alla giovinezza dei martiri – *topos* troppo esplicitamente contiguo alle biografie pagane – qui l'integrazione del motivo appare compiuta<sup>217</sup>. Messosi quindi in viaggio per Cartagine, il futuro santo incontra qui tre monaci ai quali, mentre si trovavano in preghiera nella chiesa di S. Pietro a Roma, “una notte si manifestarono due uomini formidabili in una visione”<sup>218</sup> per metterli sulle tracce di Gregorio e scortarlo a Gerusalemme. Una terza visione, descritta negli stessi termini della precedente, è quella che riceve Gregorio mentre si trova in carcere a Roma, e nella quale gli si annuncia la sua

---

<sup>214</sup> BHG 707 = *P.G.* 98, coll. 649-716; BONACASA CARRA 1994, p. 111.

<sup>215</sup> MERCURELLI 1948, p. 16.

<sup>216</sup> *P.G.* 98, cap. VI, coll. 558-559.

<sup>217</sup> GIANNARELLI 1989.

<sup>218</sup> *Ibidem*, cap. XXV, coll. 589-590: “ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐφάνησαν μοι ἄνδρες φοβεροὶ δύο ἐν ὀράματι”.

futura riabilitazione<sup>219</sup>; l'episodio visionario in condizioni di prigionia è anch'esso un *topos* agiografico molto diffuso, la cui formulazione di maggior successo fu quella nella *passio* di Perpetua, e che proprio da Cartagine si deve essere diffuso in Sicilia. In virtù della sua attitudine e del suo talento, Gregorio è riconosciuto *vir dei* fin dalla sua giovinezza, e una volta ordinato vescovo di Agrigento comincia a operare miracoli: attraverso la preghiera e l'imposizione delle mani guarisce lebbrosi, sordomuti, esorcizza persone e luoghi dai demoni, tanto da essere chiamato 'Taumaturgo' ancora in vita<sup>220</sup>.

Il motivo per cui si ritiene significativo esplicitare il nesso tra le descrizioni delle epifanie divine che ricorrono in uno stato onirico o semi-onirico nelle prime fonti agiografiche agrigentine, e le capacità taumaturgiche dei santi, è il valore paradigmatico e *performativo* delle fonti stesse. In quanto *exempla* delle virtù dei loro protagonisti, la *Passio* di Libertino e Pellegrino e la *Vita* di Gregorio erano declamate in occasione delle ricorrenze liturgiche associate a questi santi, e tra i loro scopi avevano quello preciso di 'modellarne' il culto: è facile cogliervi una tensione tra la spontaneità delle apparizioni, che avvengono per grazia divina e non per 'sollecitazione' rituale (ove essa, quando presente, è comunque dissimulata), e la descrizione delle stesse apparizioni, tanto simile nella forma e nel lessico a quelle dei loro precedenti pagani<sup>221</sup>. In altre parole, sono mutati lo scenario e i destinatari culturali – prima eroi e divinità, ora i santi –, ma l'immaginario onirico che regola i modi della comunicazione tra l'uomo e l'invisibile, ha avuto uno sviluppo da molti punti di vista convergente con quello pagano. Come nelle *passiones* tardoantiche, questo è documentato in particolare dalle pratiche ascetiche e del digiuno: esplicita, e connessa alla grazia da ricevere, l'indicazione rivolta al supplice da S. Pietro nella sua apparizione nell'incipit della *Passio* di Libertino e Peregrino; meno esplicito, ma ricorrente, è il riferimento alla capacità di digiunare di Gregorio nel lungo racconto biografico di Leonzio. Ma soprattutto, nel caso della *Vita* del controverso vescovo agrigentino, sono le sue *performances* ad evocare la ritualità onirica dell'incubazione: è stata già notata la somiglianza formale tra la ritualità incubatoria e la veglia notturna che Gregorio organizza, insieme al popolo, per entrare in contatto con Dio ed esorcizzare il

---

<sup>219</sup> *Ibidem*, cap. LXIII, coll. 661-662.

<sup>220</sup> *Ibidem*, cap. XLVII, coll. 629-630; cap. XLVIII, coll. 631-632; cap. L, coll. 635-638; cap. LXIV, coll. 661-664; capp. XCII-XCIII, coll. 709-712.

<sup>221</sup> CANETTI 2010a e 2010b.

tempio da trasformare in chiesa<sup>222</sup>. E in effetti fu già dalla metà del IV secolo che le veglie si istituirono come momenti privilegiati delle epifanie divine<sup>223</sup>.

\*\*\*

Quali sono ad Agrigento i luoghi del *sogno rituale*, e dove si compiono i miracoli citati nelle fonti? Dove si trovano rispetto ai nuovi nuclei funzionali della città? Nel considerare la topografia di Agrigento paleocristiana e bizantina, bisogna prima di tutto tenere conto che vicende come le invasioni dei Vandali alla metà del V secolo, la guerra greco-gotica e infine le invasioni arabe alla fine del VII secolo, dovettero lasciare un segno e influenzare la dislocazione funzionale degli spazi e il modo in cui vennero di volta in volta utilizzati: ad esempio si ritiene che nella sua articolazione topografica la città ellenistico-romana continuasse a funzionare come riferimento principale, ma almeno in età bizantina l'abitato era frammentato in una pluralità di villaggi sparsi all'interno della vasta area delimitata dalle antiche mura, di cui si conoscono solo alcune evidenze archeologiche (**fig. 54**)<sup>224</sup>. Nonostante ciò, seguendo la cronologia dei pochi dati in nostro possesso, si può ipotizzare una certa continuità delle dinamiche insediative almeno fino alla fine del VII secolo, periodo delle invasioni arabe. Si conosce infatti una porzione di abitato che si impiantò in continuità con l'antico quartiere ellenistico-romano in contrada S. Nicola e che fu frequentato fino al periodo di queste ultime invasioni, quando per ragioni difensive fu spostato sull'altura in località Balatizzo, a Sud-Ovest della collina di Girgenti: pur essendoci una effettiva continuità abitativa, le modalità di occupazione cambiano e si impoveriscono molto, e ad esse vengono associate strutture produttive e artigianali<sup>225</sup>. Nello stesso periodo dovette avvenire lo spostamento più ad Ovest sul litorale del porto (nella sede dell'attuale Porto Empedocle), che fino a quest'epoca, come testimoniato dalla *Vita* di Gregorio e dal rinvenimento di strutture abitative e di una necropoli tardoantica, continuò a trovarsi alla foce del fiume Akragas, in connessione con l'antico *emporion*<sup>226</sup>. Si nota in ogni caso una cospicua contrazione nell'occupazione degli spazi che prima erano urbani, e si è calcolato che il nucleo urbano tardoromano

---

<sup>222</sup> CAMINNECI 2014b, p. 224.

<sup>223</sup> WIŚNIEWSKI 2013.

<sup>224</sup> CAMINNECI-RIZZO c.d.s.; DE MIRO 1996, p. 25; FASOLI 1980, pp. 97-106.

<sup>225</sup> PARELLO-RIZZO 2016, pp. 52-58.

<sup>226</sup> CAMINNECI 2016, pp. 3-6; SCHIRÒ 2014, p. 194; BONACASA CARRA 1994, pp. 108-111; DE MIRO 1980b, pp. 169-171.

occupasse solo la fascia centrale della superficie della città classica<sup>227</sup>. Le tracce archeologiche della prima comunità cristiana di Agrigento sono invero piuttosto scarse per i secoli fino al VI, e consistono perlopiù nei dati forniti dalle necropoli tardoantiche, della cui presenza rappresentano l'indizio più rilevante (**fig. 107**)<sup>228</sup>. Infatti pur registrandosi l'assenza di elementi che connotino esplicitamente la fede religiosa, la disposizione per gruppi di molte sepolture, e soprattutto l'organizzazione programmatica degli spazi funerari dal III al VII secolo, lasciano presupporre la presenza di un'autorità vescovile<sup>229</sup>. Provando ad identificare i luoghi di culto menzionati nelle fonti agiografiche fin qui esaminate, la prima difficoltà è rappresentata dalla scarsità dei dati archeologici a nostra disposizione, ma ancora più insidiosa è la loro interpretazione e contestualizzazione cronologica, per via delle convulse vicende che interessarono la città tra i secoli IV e VII d.C. Non risulta identificabile per esempio, il monastero *ad Triginta* sul monte Crotaleo menzionato nella *Passio*, dove sarebbe avvenuto il martirio di Pellegrino e in seguito gli sarebbe stata costruita una chiesa che per secoli sarebbe stata famosa per i miracoli del santo; non se ne conoscono tracce archeologiche, e anche la stessa identificazione del toponimo è controversa e non accertata<sup>230</sup>. In alcune tracce – alcuni elementi architettonici, un bassorilievo e parte di un sarcofago (**figg. 108-109**) – riferibili ad una basilica bizantina in area urbana, tra la linea meridionale delle fortificazioni e l'area pubblica della città romana, è stato suggerito di riconoscere il sepolcro di Libertino *in foro Agrigentorum*, nonché la 'prima' chiesa, con annesso *episkopeion*, in cui si insedia Gregorio dopo la sua ordinazione a vescovo, poi profanata dall'usurpatore Leucio e successivamente abbandonata da Gregorio al suo ritorno in città<sup>231</sup>. Della chiesa in realtà non si conoscono abbastanza elementi per una collocazione cronologica e culturale – se si trattasse del primo edificio di culto potrebbe essere identificabile con la chiesa di S. Stefano presso la quale muore Libertino<sup>232</sup> –, ma non se ne conosce né se ne può ipotizzare lo sviluppo planimetrico, e dai materiali rinvenuti al momento non se ne può ipotizzare una data di fondazione anteriore al V secolo. È da notare però che una data di fondazione in questo secolo, se pure esclude che possa essere la chiesa in cui avviene il martirio di Libertino, non esclude la possibilità di una

---

<sup>227</sup> PARELLO-RIZZO 2016, p. 51.

<sup>228</sup> BONACASA CARRA 2016, p. 77.

<sup>229</sup> SCHIRÒ 2016, pp. 187-188; EAD. 2014; p. 60.

<sup>230</sup> MERCURELLI 1948, pp. 27-28.

<sup>231</sup> BONACASA CARRA 1994, p. 112. Per le proposte di identificazione, vedi DE MIRO 1980b, pp. 161-169. MERCURELLI 1948, p. 29.

<sup>232</sup> MERCURELLI 1948, p. 26.

dedicazione a S. Stefano, le cui reliquie arrivarono in Africa nel 415 e da lì verosimilmente raggiunsero la Sicilia. Inoltre bisogna considerare che è difficile accettare la collocazione del sepolcro di Libertino nel foro della città, ammettendo che il suo martirio sia collocabile nel III secolo, perché la cosa sarebbe stata impossibile stando alla legislazione romana dell'epoca, che proibiva ogni sepoltura *intra muros*<sup>233</sup>. Stando alla *Passio* i due proto-martiri di Agrigento sarebbero stati venerati in due luoghi diversi, e ipotizzando che ad un certo punto le loro reliquie fossero riunite in un unico luogo di culto, è stato proposto di identificare la loro *memoria* congiunta in un piccolo edificio basilicale rettangolare (m 9,20 x 6,15) situato sulle pendici orientali della Collina dei Templi, che occupò un'area interessata da una necropoli tardoromana (**fig. 55**). La sua costruzione si data con precisione, grazie ai dati numismatici, in età costantiniana; l'edificio fu interessato da una restaurazione alla fine dello stesso secolo IV. In particolare è stato il rinvenimento al suo interno di due sepolture a fossa trapezoidali, disposte simmetricamente nella cella e in stretto rapporto stratigrafico con la costruzione dell'edificio, che ha permesso di avanzare la suggestiva ipotesi che questo *martyrium* ospitasse insieme, a partire dall'inizio del IV secolo, le spoglie dei due martiri<sup>234</sup>. In realtà è stato di recente ben rilevato che l'edificio in questione fosse più probabilmente un mausoleo privato, considerato che non si trova nessun segno di allestimento cultuale, e che – stando al silenzio delle fonti – risulta abbastanza arbitraria l'idea che il culto fosse riunito in uno stesso posto nel IV secolo<sup>235</sup>. In effetti, pure ammettendo la storicità dei martiri, allo stato attuale delle conoscenze non ci sono testimonianze archeologiche che siano interpretabili come relative al loro culto, ed esso in ogni caso non sembra aver giocato “un ruolo di catalizzatore a livello monumentale”; si è pensato che fosse proprio Gregorio a dare rinnovato impulso al loro culto nel corso del suo episcopato, dato che è a partire dal VI secolo che si registra la diffusione dei nomi *Libertinus* e *Peregrinus*<sup>236</sup>. Quindi le prime testimonianze monumentali del culto cristiano ad Agrigento sono relative all'epoca di Gregorio<sup>237</sup>. Egli, tornato ad Agrigento dopo la prigionia romana e avendo ottenuto di ricostruire *ekklesia* e *episkopeion* in altri luoghi, poiché le strutture precedenti

<sup>233</sup> SCORZA BARCELLONA 1991, p. 231.

<sup>234</sup> BONACASA CARRA 1994, p. 112; DE MIRO 1980b, pp. 148-160; TRIZZINO 1980, p. 179. Si pronuncia contro questa identificazione SCORZA BARCELLONA 1991, p. 235.

<sup>235</sup> SCHIRÒ 2014, pp. 162-166; BONACASA CARRA 2016, p. 80.

<sup>236</sup> SCHIRÒ 2014, pp. 30-31; SCORZA BARCELLONA 1991, p. 238. Vedi anche PARELLO-RIZZO 2016, p. 60, dove si rileva che anche la disposizione ‘sporadica’ delle sepolture, nel cimitero e nelle aree residenziali, non lasci pensare alla vicinanza di un luogo di culto che eserciti una funzione polarizzatrice.

<sup>237</sup> PARELLO-RIZZO 2016, p. 58.

erano state profanate dall'usurpatore Leucio, "non si recò né all'episcopio né alla chiesa, né vi posò lo sguardo, ma allontanandosi pose la sua tenda vicino al tempio idolatrico che è vicino alle mura meridionali"<sup>238</sup>. Che uno dei due edifici gregoriani sia da identificare con il tempio della Concordia appare certo, dato che si rilevano le tracce delle modificazioni che furono apportate all'antico periptero perché fosse adattato alle esigenze del culto cristiano, e si possono datare con precisione alla fine del VI secolo, tra gli anni 596 e 597. Dopo aver scacciato i demoni che risiedevano tra le rovine del tempio pagano, Gregorio dedicò la chiesa ai SS. Pietro e Paolo, in un contesto cimiteriale che si stava cristianizzando a partire dalla fine del III secolo (**fig. 79**)<sup>239</sup>. L'edificio cristiano riutilizzò in particolare la parte orientale dell'antico tempio, collocandone l'abside all'estremità e chiudendo gli intercolumni delle antiche colonne doriche; l'accesso venne collocato ad Ovest, preceduto da un nartece. La scoperta di due sepolture parallele disposte nel pronao (le uniche all'interno della chiesa), ha fatto suggerire che Gregorio spostasse qui le reliquie dei proto-martiri della città al momento della dedicazione della chiesa<sup>240</sup>. Se si considera la provenienza di Gregorio da Roma e l'intitolazione della chiesa, si può immaginare anche che il vescovo portasse con sé ad Agrigento almeno delle reliquie di contatto degli apostoli. L'altro edificio attribuito a Gregorio è stato identificato tra le mura dell'antico *Asklepieion*, che reca tracce di modificazioni del tutto analoghe a quelle riscontrate nel tempio della Concordia<sup>241</sup>. Quest'ultimo, fin dalle prime ricerche sulle antichità cristiane di Agrigento, è stato ritenuto essere l'*ekklesia* di cui l'agiografo fa menzione<sup>242</sup>. Considerato però che nel narrare l'episodio della riconsacrazione del tempio pagano, Leonzio aggiunge in maniera esplicita che Gregorio vi costruì delle strutture in cui vivere<sup>243</sup>, si ritiene più plausibile un'ipotesi recentemente avanzata: l'*episkopeion*, inteso come chiesa episcopale, sarebbe da identificarsi con il tempio della Concordia dentro le mura<sup>244</sup>, mentre l'*ekklesia* nell'antico *Asklepieion* suburbano, che nonostante

---

<sup>238</sup> P.G. 98, cap. XCI, coll. 709-710: "Οὐ μέντοι ἀνήλθεν ἐν τῷ ἐπισκοπείῳ οὐδὲ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, οὔτε τοὺς ὀφθαλμοὺς ἠθέλησεν ἀτενίσαι καὶ ἰδεῖν αὐτὸ, ἀλλ' ἀπελθὼν ἐπηξεν τὴν σκηνὴν αὐτοῦ ἔξωθεν τοῦ ναοῦ τοῦ εἰδωλικοῦ τοῦ ὄντος πλησίον τοῦ τείχους ἐπὶ μεσημβρίαν".

<sup>239</sup> BONACASA CARRA 2016, p. 81; SCHIRÒ 2016, pp. 187-192; DE MIRO 2003, p. 86; BONACASA CARRA 1994, p. 112; TRIZZINO 1980, p. 175; MERCURELLI 1948, pp. 32-37. Per una proposta di datazione della trasformazione del tempio in chiesa cristiana già nel corso del V secolo, vedi ARDIZZONE LO BUE 2012, pp. 34-36.

<sup>240</sup> SCHIRÒ 2014, pp. 30 e sgg.; TRIZZINO 1980, p. 179.

<sup>241</sup> TRIZZINO 1980, p. 183.

<sup>242</sup> BONACASA CARRA 1994, p. 113; MERCURELLI 1948, pp. 37-43.

<sup>243</sup> P.G. 98, cap. XCII, coll. 711-712.

<sup>244</sup> ARDIZZONE LO BUE 2012, p. 31; CARLINO 2010, pp. 105 e sgg. Rifiuta questa identificazione SCHIRÒ 2014, pp. 180-182, sulla base di una diversa lettura delle fonti agiografiche. Si ritiene invece che

non ospitasse più il culto terapeutico in età romana, continuava ad essere considerato *religiosissimum fanum*. Questa ipotesi ha suscitato innanzitutto delle suggestioni interessanti su una qualche continuità esplicita tra la miracolistica *asclepiea* e la taumaturgia gregoriana<sup>245</sup>. Posta la questione in questi termini non si ritiene, qualora anche vi fosse continuità diretta, che essa sia dimostrabile, perché la forma del culto è solo raramente una caratteristica intrinseca alla devozione di un santo particolare. Piuttosto, “la forma incubatoria del culto sembra invece legata alle funzioni terapeutiche di un determinato luogo (acque fluviali e grotte, per esempio), funzioni *eventualmente* ereditate dal passato precristiano ovvero acquisite nel tempo in relazione alla sua collocazione geografica ai bisogni e alle aspettative proprie del nuovo *milieu* religioso e culturale”<sup>246</sup>. Soprattutto una continuità diretta è da escludersi per il fatto che l’esorcismo del luogo di culto che Gregorio opera nel VI secolo non sarebbe stato possibile prima, dato che tutto il IV e ancora il V secolo la tendenza generale delle comunità di cristiani è di non riutilizzare gli antichi luoghi di culto, a causa delle presenze demoniache pagane che li infestavano<sup>247</sup>; e d’altro canto la frequentazione cultuale dell’*Asklepieion* si era già da tempo interrotta all’epoca di Gregorio.

Si noti che le evidenze archeologiche finora pertinenti al cristianesimo agrigentino entro il VII secolo si collocano tutte lungo le mura meridionali dell’antica città (**fig. 56**). Infatti è proprio in questa zona, nell’area compresa tra il tempio di Giunone e quello di Apollo, che si trovano le più antiche necropoli cristiane della città: esse comprendono un vasto cimitero *sub divo*, l’area catacombale della grotta di Fragapane, numerosi ipogei minori ed arcosolii collocati lungo le mura<sup>248</sup>. La presenza cristiana è attestata nella più antica necropoli, quella tardoromana che si sviluppa in prossimità della parte occidentale delle mura meridionali, già a partire dalla fine del III secolo<sup>249</sup>. In particolare la grotta di Fragapane, significativamente collegata da una galleria alla necropoli tardoromana ad Est del tempio di Giunone, è il maggior cimitero comunitario paleocristiano di Agrigento; le prime tracce di frequentazione risalgono alla metà del IV secolo, in ipogei ricavati dal riutilizzo di cisterne di epoca greca, e continuano almeno per tutto il V secolo<sup>250</sup>.

---

l’identificazione sia plausibile, seppur non inequivocabilmente dimostrabile, sulla base della stretta relazione topografica tra tempio di Asclepio, Tempio della Concordia, necropoli ed *emporion*.

<sup>245</sup> DE MIRO 2003, p. 88.

<sup>246</sup> CANETTI c.d.s.

<sup>247</sup> SOTINEL 2005; CASEAU 2001.

<sup>248</sup> BONACASA CARRA 1994, pp. 114 e sgg.

<sup>249</sup> ARDIZZONE LO BUE 2012, pp. 19-22.

<sup>250</sup> ID., pp. 115; DE MIRO 1980b, pp. 132-148; GARANA 1961, p. 147; MERCURELLI 1948, p. 66.

Considerate le linee dello sviluppo topografico del cimitero, e contestualmente, la contrazione e l'impovertimento delle soluzioni abitative nel centro, si deduce che l'area della Collina di Templi – le cui mura furono rifunzionalizzate per ospitare sepolture in arcosoli – dal IV-V secolo smettesse di essere considerata propriamente urbana<sup>251</sup>. Ma considerando l'unità topografica costituita dal Tempio della Concordia, quello di Asclepio e il cimitero, e il fatto che quest'ultimo si disponga lungo uno degli assi viari principali della città antica – che in epoca tardoromana viene adattato per connettere quest'area a quella in cui si sono rinvenute le tracce più consistenti dell'abitato tardoantico<sup>252</sup> –, l'impressione che si riceve è che proprio quest'area diventi il centro nevralgico della città tra i secoli IV e VII. Se si considera inoltre che almeno fino alla fine del VI secolo l'*emporium* e il porto si trovavano ancora alla foce del fiume Akragas (**fig. 57**), insieme con un altro monastero dedicato alla Vergine e citato a più riprese nella *Vita* di Gregorio e indirettamente attestato dai resti di una necropoli cristiana contemporanea a quelle sopra citate<sup>253</sup>, si ritiene ancora più pregnante l'occupazione gregoriana del tempio della Concordia e dell'antico *Asklepieion*. Queste azioni rientrerebbero a pieno titolo in una “politica di potenziamento della diocesi da parte di Gregorio, intesa a infeudare il vasto territorio intorno e a valle del tempio della Concordia, territorio che rimarrà per secoli proprietà ecclesiastica con il nome di ‘Feudo di S. Gregorio’”<sup>254</sup>. Considerate le fonti sin qui discusse, appare evidente che la politica di Gregorio rispondesse alla necessità di connettere le aree urbane ed extra-urbane più importanti della città tardoantica: l'*emporium*, che garantiva la prosperità dei commerci, e l'area dell'abitato, ormai frammentato all'interno dell'antica cinta muraria. Lo strumento di questo ‘ridisegnamento’ territoriale furono le fondazioni sacre, accompagnate dal culto delle reliquie e dalla loro efficacia taumaturgica, secondo un fenomeno d'altronde largamente attestato nell'evoluzione delle città tardoantiche, per cui la potenza del culto dei santi installato nelle basiliche periferiche ridisegna una nuova topografia urbana<sup>255</sup>.

---

<sup>251</sup> PARELLO-RIZZO 2016, p. 51.

<sup>252</sup> ARDIZZONE LO BUE 2012, p. 30; BONACASA CARRA 1996, pp. 73-74.

<sup>253</sup> CAMINNECI 2016, p. 6: “la scelta del vescovo Gregorio del luogo per la nuova cattedrale appare strettamente connessa alla costa”; SCHIRÒ 2014, p. 194; MERCURELLI 1948, p. 28.

<sup>254</sup> DE MIRO 2003, p. 88.

<sup>255</sup> GAUTHIER 1999, p. 207.



## IV. 9. Conclusioni

L'interesse di cercare la connessione tra il sogno e lo spazio fisico di una comunità risiede nel fatto che entrambi partecipino, in diversi modi, della *memoria culturale* di una comunità storica: il sogno è parte integrante della memoria individuale e diventa tale grazie a particolari *mnemotecniche* che gli attribuiscono di volta in volta diversi significati e valori nel corso della storia, mentre la localizzazione nello spazio materializza in emergenze monumentali i meccanismi della memoria collettiva<sup>256</sup>. Il *sogno rituale* in particolare, e cioè dotato di uno statuto epistemologico che lo sottrae alla dimensione individuale per renderlo partecipe dell'immaginario comunitario, è uno dei 'luoghi' in cui la memoria individuale e collettiva si incontrano, si sovrappongono, e in cui l'una forma l'altra. Questa la necessaria premessa in cui si inquadra l'analisi fin qui svolta.

Ad *Akragas* nel corso dei secoli lo statuto del *sogno rituale* è cambiato più volte, esprimendo diversi valori: da strumento di ricerca iniziatico/sapienziale che permetteva di attingere alle sorgenti invisibili della sapienza; in seguito fu soprattutto associato alle facoltà terapeutiche e soteriologiche che si ricercarono nella comunicazione con l'invisibile (nel periodo dell'esplosione del culto di Asclepio); infine, in epoca tardoantica – sia per cristiani che pagani –, pur continuando a mantenere evidenti funzioni terapeutiche, l'orizzonte di attesa dei sognatori sembra concentrarsi soprattutto sulla ricerca della prova (il *prodigium*) dell'efficacia della potenza divina e della possibilità della sua irruzione nella dimensione mondana. A queste fasi, sommariamente sintetizzate, corrisposero anche diverse localizzazioni delle modalità e dei luoghi dove si cercava questo tipo di sogno. Ovviamente, di volta in volta le varie localizzazioni non dipendono mai in maniera esclusiva dallo statuto del sogno in una determinata epoca storica, ma interagiscono con le circostanze, le necessità, gli eventi e le costrizioni fisiche del territorio che coinvolsero la città nella sua lunga storia. In età arcaica il santuario rupestre di Persefone connetteva il primo nucleo urbano con la parte di territorio più importante per i nuovi coloni, e cioè l'emporio e il porto. Può essere allo stesso modo significativo il fatto che il santuario si rivolgesse verso Est, direzione da cui erano arrivati i sub-coloni di Gela a fondare la nuova città. In età ellenistica, la progressiva gerarchizzazione delle funzioni degli spazi urbani e la necessità di accogliere numeri crescenti di pellegrini, spinsero a localizzare il luogo di culto di Asclepio più lontano dalla città, ma comunque

---

<sup>256</sup> GIANGIULIO 2010, p. 34.

in posizione intermedia tra l'area urbana e il litorale, in corrispondenza di una sorgente dalle facoltà terapeutiche. L'età romana, con la necessità crescente di controllo statale sulle manifestazioni dell'invisibile, coincise con una apparente contrazione degli spazi esplicitamente deputati al sogno sacro, portando il culto di Asclepio all'interno del tessuto urbano, forse in connessione topografica e rituale con il teatro. Infine in epoca cristiana, si è visto che pur non esistendo più nessuno spazio ufficiale dedicato al sogno rituale, come dispositivo cognitivo esso rimane assolutamente vitale sotto le nuove spoglie dei gesti devozionali rivolti ai santi, e i nuovi vettori della comunicazione con l'invisibile, materializzati dalle reliquie, servono a riorientare la funzione degli spazi della comunità, pur condizionati dalla storia dei luoghi (come dimostra il rinnovato culto sul sito dell'antico *Asklepieion*), di nuovo in direzione del porto e in generale dell'importante fascia territoriale che collegava al mare l'insediamento urbano. E in effetti fin dalla sua fondazione *Akragas* era stata proiettata verso il mare e il porto in corrispondenza dell'antico *emporion* ne era sempre stato una infrastruttura vitale, circostanza che potrebbe essere stata valorizzata anche per i suddetti motivi dalla localizzazione in quest'area dei più importanti culti terapeutico-oracolari fino alla conquista romana. A seguito di essa, la crisi economica e soprattutto il ri-orientamento delle antiche traiettorie commerciali, ora in direzione principalmente dell'Italia, coincidono con lo spostamento nel tessuto urbano di tali culti; infine con il reinserimento di *Agrigentum* in una prospettiva di scambi mediterranea e la rivalorizzazione dei settori extra-urbani meridionali, essi vengono di nuovo occupati dai luoghi di culto cristiani. Dalle catabasi estatiche a fini iniziatico/sapienziali per la consultazione della regina degli Inferi (nonché 'patrona' della città) in età arcaica, all'incubazione terapeutica per Asclepio, e infine alle manifestazioni epifaniche dei santi, nell'arco di quattordici secoli fu sempre il lato meridionale di Agrigento ad essere interessato dalla monumentalizzazione dei luoghi deputati al sogno rituale. Dal punto di vista funzionale, sicuramente questa continuità si spiega per la presenza di fonti e riserve d'acqua lungo il lato sud-orientale della Rupe Atenea e nella piana di S. Gregorio. Ma più in particolare sono anche le direttrici delle vie di comunicazioni più rilevanti nella varie fasi della storia della città, che sembrano giocare un ruolo catalizzatore: i fondatori della città arcaica venivano da Gela, ad Est, la rifondazione timoleontea in seguito alla quale fu costruito l'*Asklepieion* arrivò via mare, da Sud, così come in epoca tardoantica, dall'Africa e dal mare arrivò la nuova religione cristiana.

## CONCLUSIONI

### **Sogni, visioni, *performance* e modelli culturali**

In conclusione di questa ricerca, voglio proporre qualche riflessione sull'intimità che lega i filoni tematici seguiti nell'analisi, e sul loro valore e replicabilità in quanto categorie ermeneutiche utili alla storicizzazione dei rituali. L'intenzione che mi ha guidato nel lavoro è stato il tentativo di un approccio storico-archeologico alle seguenti domande: cos'è la terapia? Cos'è la malattia? Cos'è la visione? Affrontare dal punto di vista della storia culturale queste domande implica che ad ognuna di esse, ad un ulteriore livello di analisi, ne corrispondano altrettante: chi è il terapeuta? Chi è il malato? Chi è il visionario? A quali modelli culturali rispondevano queste figure e come cambiano questi modelli? Infine questi temi servono ad avanzare possibili risposte ad un quesito più generale: come questi modelli culturali sono stati utilizzati per la costruzione di senso, e quindi di identità? A questo proposito, prima ancora di entrare nel dettaglio dei singoli filoni tematici, mi preme rilevare che tutte quelle ora formulate, sono domande che quando storicizzate (e questo in particolare per le società antiche fino ad almeno tutto il Medioevo) si situano su un piano trasversale tra individuo e comunità, tanto da indurre a mettere in dubbio la validità, o più precisamente, l'efficacia ermeneutica della contrapposizione tra queste due dimensioni.

Queste premesse erano necessarie perché ritengo che sia all'intersezione tra questi concetti generali che se ne possa indagare l'interazione con le dinamiche della *memoria culturale*. A partire dall'arcaismo fino alla tarda antichità, eroi, iatromanti, divinità epifaniche e/o taumaturgiche, martiri, asceti e vescovi rappresentano altrettanti modelli culturali che incarnano e che contribuiscono a ridefinire il modo in cui i concetti di terapia, malattia, salute e visioni (tra altri) sono elaborati all'interno delle loro comunità di riferimento. E come? Concentrandomi sulla ritualità associata a queste figure, il punto di vista privilegiato che ho scelto per analizzarne l'evoluzione, è stato quello della *performance* rituale. A sua volta, rilevata la relazione dinamica di quest'ultima con le forme di *performance* teatrale che emerge a partire dal V secolo a.C., è stato considerando i due tipi congiuntamente che ho potuto avanzare ipotesi interpretative. Una ricerca che partiva da queste basi richiedeva un approccio interdisciplinare e un uso integrato delle fonti; in particolare ho scelto come oggetto di indagine privilegiato le testimonianze

archeologiche, e la topografia e l'uso dello spazio che documentano, per leggere i gradi e i tipi di *performance* che vi si praticavano, e la concezione di terapia, malattia e salute che è intuibile da essi.

Dall'età arcaica in avanti, è osservabile una pluralità di situazioni e *persone* culturali attorno alle quali si articolano, secondo vari gradi di ritualizzazione, *tecniche* di comunicazione con l'invisibile strutturalmente simili: le consultazioni presso gli oracoli dei morti e delle divinità inferi, le tecniche estatiche comuni a molti dei sapienti presocratici (e in particolare raffinate dai pitagorici), le consultazioni presso santuari eroici a fini oracolari e/o terapeutici. Il dispositivo cognitivo dell'epifania è molto spesso associato a una dimensione *ctonia*, per cui gran parte delle visioni testimoniate si configurano come *catabasi inferi* il cui fine è l'accesso a una forma di sapienza soprannaturale, donata dalle divinità e perseguita attraverso purificazioni, canti, sacrifici, diversi tipi di restrizioni dietetiche che variano anche significativamente da un contesto all'altro. Questa sapienza riveste una pluralità di campi, ancora in questo momento più sovrapposti che distinti, e che vanno dall'attività poetica alla legislazione, alla profezia, alla pratica medica, rituale e purificatrice. Il dispositivo che ne è alla base ricorre trasversalmente anche quando l'epifania ha funzioni diverse: dalla ricerca della sapienza (presocratici), a una rivelazione oracolare (Trofonio), che possa essere più o meno declinata in senso terapeutico (Anfiarao e Asclepio), all'iniziazione misterica (Demetra e Persefone). In questa fase dalle fonti non sembrano trasparire differenze sostanziali tra la visione *iatromantica* – in particolare volta all'acquisizione della conoscenza da parte del terapeuta – e quella direttamente terapeutica o divinatoria. Dall'eterogeneità delle fonti emerge poi come tecniche simili siano occasionalmente associate a contesti di iniziazione *efebica*<sup>1</sup> oltre che sapienziale; è difficile non ricavarne l'impressione che un nucleo di tecniche oniromantiche fossero in origine molto diffuse e parte integrante di una sapienza comunitaria, usate per molteplici scopi e quindi variamente ritualizzate anche all'interno di uno stesso contesto. In altre parole, penso sia improprio parlare di incubazione a connotazione principalmente terapeutica, o oracolare, in questo periodo: il quadro che emerge dalle fonti è quello di una gran varietà di tecniche estatico-visionarie che vengono trasmesse in contesti iniziatici disparati – iniziazioni misteriche nel caso del culto eleusino, sapienziali nel caso dei presocratici e dei pitagorici, oltre a quelle efebiche già citate –, e che hanno finalità e ritualizzazioni diverse. A differenziare questi diversi gradi

---

<sup>1</sup> JEANMAIRE 1939, p. 443 (Epimenide); STR., XIV, 1, 44 (Acaraca); X., *Mem.*, II, 1, 21 (Eracle).

e finalità, dal nostro punto di vista, è soprattutto la *performance* associata a ciascuno di essi. Essa è in particolare discernibile in relazione ai sapienti presocratici: il tipo di parola *efficace* che li qualifica ha proprietà terapeutiche e purificatrici (nel caso di Pitagora esplicitamente associata alla musica), divinatorie, poetiche e giuridiche. Di come la *parola* degli iatromanti, o ‘sciamani’ che dir si voglia<sup>2</sup>, fosse percepita, rende testimonianza anche la tradizione posteriore, che all’ultimo di essi, Empedocle, attribuisce addirittura opere teatrali<sup>3</sup>. Spesso oggetti di culto eroico dopo la loro morte, è soprattutto con la loro attività in vita che i sapienti presocratici, in particolare i pitagorici, riformulano i modelli culturali delle *poleis* in cui operano: a loro è attribuibile, per esempio, la caratterizzazione di Eracle come eroe εὐσεβής, pio, che sarà accolta soprattutto dalle *poleis* magno-greche alle soglie della classicità<sup>4</sup>. Nelle esperienze dei presocratici, come è evidente soprattutto in relazione a Empedocle (l’unico del quale possediamo testimonianze dirette), la conoscenza medica era un attributo fondamentale: la stretta connessione tra essa e le tecniche estatiche da loro utilizzate, la loro affiliazione culturale ad Apollo da un lato e alle potenze ctonie dall’altro, considerata contestualmente allo sviluppo parallelo di culti terapeutici e *techne* medica<sup>5</sup>, mi ha portato a ipotizzare un legame diretto tra le suddette esperienze e la formulazione della ritualità oniromantica che sarà resa famosa dal culto di Asclepio a partire dal V secolo a.C.: l’incubazione terapeutica. Se la notizia dell’esilio e morte in Peloponneso<sup>6</sup> del sapiente acragantino non ha sufficiente base documentaria per essere accolta senza riserve e dimostrare questo contatto, trovo forse più significativo che la capacità di resuscitare i morti fosse negli stessi anni reclamata sia dall’ultimo dei *maestri di verità* che dalla propaganda di Epidauro che iniziava a diffondere in Attica<sup>7</sup> il culto del dio della medicina. Dal punto di vista topografico, se il sogno rituale si svolge comunemente in grotte, camere sotterranee

---

<sup>2</sup> In alcuni casi ho scelto di usare il termine per la sua potenza sintetica, ma non mi interessava entrare nel dibattito ormai secolare sulla correttezza dell’associazione terminologica tra sciamanesimo e pratiche estatiche dei presocratici, sul quale la posizione più equilibrata mi sembra ancora quella di CULIANU 1980, p. 303: “Ad essi non si può applicare il termine di ‘sciamani’, poiché essi non sono posseduti, né possiedono successivamente gli spiriti. Sono semplicemente ‘rapiti’ da Apollo. D’altra parte, però, sono capaci di tutte le prodezze degli sciamani Nord-asiatici, compreso il recupero delle anime dei malati e dei defunti (Empedocle). Gli estatici greci, che sembrano puramente autoctoni, hanno una fisionomia speciale all’interno del fenomeno generale dello sciamanesimo. Sotto questa condizione, potrebbero forse essere chiamati ‘sciamani’.”

<sup>3</sup> D. L., VIII, 58; IERONYM. HIST., fr. 24 Hiller; NEANTH., FGrHist. 84 F 27 II 197.

<sup>4</sup> DETIENNE 1962, pp. 82-93.

<sup>5</sup> È importante notare al riguardo che Erodoto menziona le scuole mediche di Crotone e Cirene, ma non sembra conoscere quelle di Kos e di Cnido, che diventeranno in seguito le più famose: HDT., III, 131, 3.

<sup>6</sup> D. L., VIII, 71-72.

<sup>7</sup> EUR., *Alc.*, 121-129.

e in generale in situazioni di reclusione, in età arcaica i momenti performativi ad esso associati si svolgono perlopiù in spazi aperti, spesso inquadrati da un bosco sacro associato al culto.

Con la formalizzazione della ritualità oniromantica del culto di Asclepio, a partire dal V secolo l'incubazione terapeutico-oracolare diventa la più famosa, anche se mai quella esclusiva, tra le tecniche di comunicazione con l'invisibile. La sua connotazione esplicitamente terapeutica è strettamente legata all'elemento che più di tutti gli altri la differenzia da simili tecniche e complessi rituali: la sua semplificazione in gesti devozionali facilmente replicabili, con la conseguente disponibilità per chiunque di farvi ricorso. Questa accentuazione delle funzioni terapeutiche dei dispositivi visionari, storicamente va di pari passo con la formazione di un immaginario della malattia e della salute che oscilla continuamente tra il polo individuale e quello comunitario, come dimostra la fortuna della metafora dell'uomo politico come medico<sup>8</sup>, e che a sua volta si riflette nella relazione osmotica tra cultura tra cultura medica e pianificazione urbanistica<sup>9</sup>. D'altra parte, la creazione di percorsi rituali atti a garantire l'esperienza visionaria e terapeutica si svolge secondo gli stessi criteri che regolano il meccanismo della 'messa in scena' del nascente teatro. L'esempio più precoce di sistemazione 'teatrale' di un santuario terapeutico è individuabile nelle gradinate semi-circolari che nel V secolo circondano la coppia di altari del santuario di Anfiarao a Oropos; alla fine dello stesso secolo, quando il culto di Asclepio viene monumentalizzato alle pendici dell'acropoli di Atene, viene significativamente collegato al teatro di Dioniso. In generale tutti i santuari terapeutico-oracolari tra epoca classica ed ellenistica si dotano di strutture teatrali, il cui uso non si limita banalmente all'organizzazione di rappresentazioni teatrali in occasione dei momenti di culto comunitari: è verosimilmente in queste strutture che si svolge il fondamentale momento eulogico, di ringraziamento alla divinità per la grazia ricevuta, e che prendono forma le immagini che i consultanti vedono nel momento del sogno rituale<sup>10</sup>. Se la costruzione di teatri in tutti i culti *immaginifici* del genere è un primo dato che indirizza verso questa interpretazione, essa mi sembra confermata da un arricchimento della categoria di doni votivi: non solo *ex-voto* anatomici o stele di racconti di guarigione, ma in alcuni casi hanno funzione votiva vere e proprie opere drammatiche,

---

<sup>8</sup> THUC., 6, 14.

<sup>9</sup> CALIÒ 2009a/b.

<sup>10</sup> La prima testimonianza a questo proposito, nel V secolo a.C., è quella del tragediografo Aristarco di Tegea, che guarito da Asclepio, offrì al dio come *ex-voto* 'uno spettacolo che portava il suo nome': AEL., fr. 101 (§ capitolo II, p. 79).

e allo stesso tempo anche i rilievi con scene di guarigione si sviluppano secondo espedienti grafici e narrativi simili a quelli delle contemporanee raffigurazioni di scene teatrali da parte dei ceramografi. In sintesi, è la *performance* rituale, concepita secondo lo stesso principio di *mimesis*<sup>11</sup> che è alla base di quella teatrale, che orienta i percorsi devozionali. Lungi dal trattarsi di culti rispondenti a una religiosità puramente individuale, la qualificazione soteriologica delle *persone cultuali* (soprattutto Asclepio), testimoniata per la prima volta dal *peana* di Isillo<sup>12</sup> nel III secolo a.C., testimonia la stretta relazione tra salute fisica individuale e salute del corpo sociale nell'immaginario del primo ellenismo. E in effetti i culti delle divinità epifaniche del Mediterraneo saranno sempre più di frequente associati a quelli dei sovrani ellenistici, che col loro evergetismo contribuiranno alla diffusione dei primi. Ma se l'interesse dei sovrani ellenistici e poi degli imperatori romani sarà un importante veicolo di diffusione dei suddetti culti, la loro portata identitaria non si esaurisce nell'associazione a culti dinastici e imperiali; come emerge in particolare dalle testimonianze di Galeno ed Elio Aristide, almeno a partire dalla Seconda Sofistica inizia a svilupparsi un'idea della malattia come possibilità di contatto privilegiato con la divinità, iniziando così un ribaltamento del ruolo sociale del malato che, tradizionalmente liminale, viene investito di un nuovo senso per la comunità<sup>13</sup>. Questa evoluzione è leggibile nelle fasi della topografia storica dei santuari: in epoca classica vengono definiti i percorsi rituali principali e monumentalizzate le strutture per ospitare il sogno rituale e i momenti di purificazione, sacrificio e consumo dei pasti rituali; a partire dal IV secolo la costruzione di teatri e strutture ricettive dilata i percorsi rituali e mostra la necessità di un adattamento all'accoglienza di numeri crescenti di consultanti; tendenza che prosegue in maniera anche più pronunciata in età imperiale con la costruzione di biblioteche e ginnasi, spesso direttamente associabili alla frequentazione di medici. La varietà di tecniche estatico-visionarie non viene mai assorbita interamente dai culti terapeutici e oracolari; nella prima età imperiale un tipo di incubazione dalla connotazione iatromantica è praticata da Galeno<sup>14</sup>, come anche nel culto di Plutone e Persefone ad Acaraca nella valle del Meandro<sup>15</sup>, e forse anche dai medici facenti capo alla scuola fondata da Parmenide a Velia<sup>16</sup>.

---

<sup>11</sup> ARIST., *Po.*, VI, 1450b, 3.

<sup>12</sup> *JG* IV<sup>2</sup>, 128.

<sup>13</sup> PETSALIS-DIOMIDIS 2010, pp. 236-237.

<sup>14</sup> GAL., *Commento al De Humoribus* (= Kühn XVI, 222).

<sup>15</sup> STR., XIV, 1, 44.

<sup>16</sup> USTINOVA 2004, p. 42.

Ho dedicato particolare attenzione a due tendenze compresenti che si manifestano nell'evoluzione della ritualità incubatoria tra epoca ellenistica e romana: alla sempre più pronunciata spettacolarizzazione dei rituali, volta all'inclusione di numeri sempre maggiori di consultanti e di matrice greca, fa riscontro anche la necessità di controllo statale dei dispositivi divinatori e specificamente visionari a causa dei problemi di autorità che un accesso incontrollato ad essi poneva, documentabile a Roma già da epoca repubblicana<sup>17</sup>: anche a quest'ultima esigenza rispondeva appieno il controllo della *performance* rituale. Queste tendenze sono documentate archeologicamente e topograficamente dallo sviluppo monumentale che riguardò i santuari terapeutici soprattutto dall'età adrianea, nei quali la moltiplicazione di *foci* cultuali attesta lo sviluppo dei riti performativi contestualmente a una minore attenzione agli ambienti in cui si svolgeva il sonno rituale, che continua ad essere praticato ma non sembra più essere il momento privilegiato del rituale<sup>18</sup>.

Le tendenze menzionate troveranno sviluppi originali nell'elaborazione di un immaginario e una ritualità oniromantica cristiana, in un processo di adattamento e riformulazione dei gesti devozionali di matrice giudaica ed ellenistico-romana, e soprattutto del loro significato, che occuperà i secoli dal I al V d.C. Se nelle prime comunità cristiane le visioni rivestono principalmente la funzione di *rivelazioni*<sup>19</sup> del messaggio cristologico, considerando questa funzione congiuntamente alla riformulazione del nesso tra salute fisica e spirituale e alla battaglia per la *maîtrise du sens* dei rituali comunitari e dei gesti devozionali in opposizione al paganesimo, ne ho seguito gli sviluppi. Le tecniche per l'accesso alle rivelazioni epifaniche rimangono incentrate sui momenti del digiuno e della preghiera, ma è l'interpretazione di questi momenti che cambia: ciò è particolarmente visibile per la preghiera, all'interno della quale confluiscono gesti e immagini della pratica sacrificale<sup>20</sup>. La contemporanea tendenza enoteistica dei culti epifanici pagani – e non a caso soprattutto di quello di Asclepio, che diventerà ripetutamente bersaglio polemico dei cristiani – aveva già creato un nesso tra salute fisica e salvezza spirituale: questo nesso, potenziato e reinterpretato alla luce del messaggio cristologico, diventa fondante di una nuova antropologia propriamente cristiana. È anche così che si comprende, alla luce della *spectators'*

---

<sup>17</sup> RÜPKE 2012; SCHEID 2012.

<sup>18</sup> ARISTID., *Or.*, 48, 80 (§ capitolo II, p. 88).

<sup>19</sup> § capitolo III, pp. 118-132.

<sup>20</sup> STROUMSA 2005.



*culture*<sup>21</sup> tipica della tarda antichità e della necessità di disciplinamento dei gesti devozionali, ambiguamente contigui a quelli pagani, da parte delle autorità ecclesiastiche, la dinamica di elaborazione di quello che è stato definito il ‘copione teatrale della possessione’<sup>22</sup>: in esso i dispositivi rituali visionari, della possessione teurgica, nonché quelli *performativi* del mimo e del pantomimo, vengono ‘esternalizzati’ e resi *performance* sacra, circoscritta nei tempi, luoghi e modi di cui si fanno carico gli impresari del culto. La possessione demoniaca rientra così a pieno titolo nel concetto di malattia, e il processo iniziato nel culto di Asclepio si compie con un ribaltamento della liminalità sociale della malattia: è presso le prime comunità cristiane che si sviluppa una cultura dell’assistenzialismo verso le figure tipicamente emarginate (malati, posseduti, poveri, donne), che vengono così messe al centro dell’interesse comunitario<sup>23</sup>. Tutte queste tendenze sono presenti e iniziano a svilupparsi già a partire dal II secolo, e l’esempio fornito dalle vite ma soprattutto dalle spettacolari morti dei santi, offre svariati esempi di una prima reinterpretazione dei gesti devozionali associati alle rivelazioni epifaniche, che appaiono molto diffusi tra cristiani, ebrei e pagani. La conversione costantiniana e il nuovo statuto della religione cristiana a partire dal IV secolo pone le autorità ecclesiastiche alla prova con scenari mutati: da questo momento in particolare diventerà vitale delimitare le questioni di autorità sollevate da un accesso non mediato alla comunicazione con l’invisibile, come mostrano i conflitti con i movimenti eretici, che molto spesso prendono le mosse da episodi visionari dei loro fondatori<sup>24</sup>. Inoltre, se fino ad allora il principale campo di scontro con i pagani si era giocato sul piano della *maîtrise du sens* dei rituali, ora le si associa la necessità di disciplinamento dei tempi e degli spazi della cristianità<sup>25</sup>. Le visioni diventano sempre più prerogativa di sovrani e vescovi, e nell’ambito della nascita del culto delle reliquie, assumono anche la funzione di dispositivo di *inventio* di corpi santi<sup>26</sup>. Momenti di contatto visionario con Dio e i santi vengono, per il resto dei fedeli, disciplinati nella *performance* rituale, soprattutto in occasione di momenti quali le veglie precedenti le feste dei santi<sup>27</sup>, le celebrazioni pasquali o l’amministrazione del battesimo. Il ruolo di intermediari della *potentia* divina di cui vengono investiti i santi, porta anche a una moltiplicazione dei *foci* culturali presso

---

<sup>21</sup> CAMERON 1991, pp. 78-79.

<sup>22</sup> CANETTI 2013b, p. 560.

<sup>23</sup> MATTIOLI 1998.

<sup>24</sup> CASADIO 1989.

<sup>25</sup> SOTINEL 2005.

<sup>26</sup> MARAVAL 1989.

<sup>27</sup> WIŚNIEWSKI 2013.

i quali si svolgono gli episodi visionari: *memoriae*, altari, *atria*, *hospitia* e *xenodochia* per l'accoglienza dei pellegrini diventano tutti luoghi dove la manifestazione epifanica dei santi, almeno in teoria disancorata da ogni riferimento fisico, diventa virtualmente possibile.

In definitiva i dispositivi cognitivo-rituali della visione vengono rimodulati sulla base di una nuova 'economia dell'invisibile', nella quale alla reciprocità dell'antico sistema di dono e contro dono, gli impresari del culto si sforzano di modellare un immaginario e un linguaggio che rendesse significativo per i loro contemporanei la rottura di tale meccanismo e l'unicità della *charis* divina, entrata nella storia per mezzo del sacrificio di Gesù<sup>28</sup>. Ovviamente il repertorio di gesti devozionali, in particolare associati al sogno rituale, che essi avevano a disposizione era patrimonio comune di gran parte del Mediterraneo tardoantico ed era in buona misura inscindibile dalla ritualità incubatoria, per cui il processo fu laborioso e per niente scontato. In questa riformulazione dell'immaginario e delle dinamiche visionarie martiri, asceti e vescovi rappresentarono, a seconda delle circostanze, modelli culturali talora in aperta competizione tra loro<sup>29</sup>. In questo percorso ho scelto di concentrarmi su casi di studio occidentali, per rintracciare le tracce dei suddetti fenomeni in un ambito geografico-culturale all'interno del quale essi sono più spesso negati che riconosciuti<sup>30</sup>, e per cercare di seguire le tappe della formalizzazione di una vera e propria incubazione cristiana<sup>31</sup>. Così, analizzando i contesti relativi ad Ambrogio di Milano, Vittricio di Rouen e Paolino da Nola, ho cercato di mettere in luce le modalità, sia convergenti che originali, che questi personaggi impiegarono consciamente nella riformulazione di tale immaginario. In tutti i suddetti casi sono assai riconoscibili le tensioni sottostanti all'urgenza e alla necessità di creazione di questo nuovo linguaggio, in un momento in cui gli mancava ancora la necessaria proprietà lessicale (leggi rituale) per essere legittimamente autonomo rispetto ai troppo simili gesti devozionali dei pagani. Infine, il caso di Agostino di Ippona è emblematico: inizialmente refrattario alla possibilità dell'irruzione della potenza divina nella dimensione mondana attraverso il miracolo, la ricezione delle reliquie del martire Stefano e il sorprendente numero di miracoli ad esse associate a partire dal 415, cambiano definitivamente l'atteggiamento del vescovo<sup>32</sup>. I miracoli da lui raccontati continuano ad

---

<sup>28</sup> CANETTI 2014b.

<sup>29</sup> HAYWARD 2000.

<sup>30</sup> RENBERG 2017a, pp. 792-807.

<sup>31</sup> CANETTI c.d.s; ID. 2010a/b.

<sup>32</sup> SAXER 1980, pp. 255-257.

esprimere le tensioni dei vescovi suoi contemporanei, ma il *Liber de miraculis Sancti Stephani*<sup>33</sup> prodotto contemporaneamente ad Uzalis, per la sua prossimità al grado di formalizzazione degli eventi epifanici e taumaturgici – più simile alla di poco posteriore raccolta dei miracoli di Santa Tecla che agli stessi episodi narrati da Agostino – marca, proprio in Occidente, la nascita di una incubazione cristiana.

Nell'ultimo capitolo ho ripercorso le tappe di questa lunga evoluzione della ritualità visionaria e degli spazi ad essa associata, analizzando l'evoluzione della topografia sacra di Agrigento a partire dalla sua fondazione fino al VI secolo d.C. Nella prima fase di età arcaica ho individuato quantomeno uno dei luoghi del *sogno rituale* nel santuario rupestre in località S. Biagio, legato alla ritualità ctonia di Persefone e alla personalità dello *iatromantis* Empedocle. Dopo la distruzione ad opera dei cartaginesi alla fine del V secolo a.C., la città ricostruita da Timoleonte arricchisce i propri tramiti di comunicazione con l'invisibile accogliendo il culto di Asclepio, forse proveniente dal centro di Kos, e monumentalizzato nel santuario a Sud delle mura in contrada S. Gregorio. Diventata città romana Agrigento, l'*Asklepieion* attraversa una fase di declino e il culto del dio medico viene forse trasferito nel Tempio A, dedicato ad Apollo, in posizione centrale lungo la Valle dei Templi, e in significativa connessione topografica con il vicino edificio teatrale. Con l'avvento del cristianesimo dall'Africa, i dispositivi visionari vengono riformulati nel culto dei santi, come già osservabile nella *passio* dei proto-martiri agrigentini Libertino e Pellegrino, ma è solo con il vescovo Gregorio II nel VI secolo che esso diventa documentabile da monumenti; è quanto mai indicativo che il vescovo occupi in questa fase il Tempio della Concordia per farne l'*episkopeion* e l'antico *Asklepieion* riconvertendolo in *ekklesia*<sup>34</sup>. Senza indulgere in generalizzazioni indebite, la storia topografica di Agrigento mostra come i luoghi del *sogno rituale* si collochino, nell'arco cronologico considerato, in luoghi altamente significativi delle varie fasi della storia comunitaria: il santuario rupestre in località S. Biagio si rivolgeva verso Est, direzione da cui erano provenuti i sub-coloni di Gela a fondare la nuova città, e connetteva la parte più antica di abitato con il territorio vitale occupato dal porto e dall'*emporion*; l'*Asklepieion*, rispondendo alle nuove necessità di spazio per l'accoglienza dei pellegrini, si localizzò nella fascia intermedia tra le mura cittadine e il litorale e, con la contrazione abitativa documentata per l'età romana, fu abbandonato e il suo culto integrato nel tessuto urbano;

---

<sup>33</sup> *PL*, 41, coll. 831-854.

<sup>34</sup> ARDIZZONE LO BUE 2012, p. 31; CARLINO 2010, pp. 105 e sgg.

infine nel VI secolo d.C., quando i cristiani iniziano a rioccupare gli antichi templi delle divinità pagane, l'antico tempio del dio della medicina viene rifunzionalizzato in chiesa<sup>35</sup>.

Riassumendo, nel corso di questa ricerca ho cercato di seguire l'articolazione dei fenomeni visionari in rapporto ai concetti di identità comunitaria che essi esprimono, partendo dall'assunzione che, da una prospettiva 'emica', nel corso dell'antichità non fu mai percepita una significativa soluzione di continuità tra i vari gradi delle epifanie oniriche, quelle ad occhi aperti e/o in contesti altamente performativi, e fenomeni di trance estatica indotta o involontaria. Sogni e visioni hanno sempre – quantomeno dall'età arcaica alla tarda antichità – rivestito diverse funzioni culturali: divinazione, guarigione, e *rivelazione* in generale. Queste funzioni non hanno mai avuto limiti precisi e anzi sono sempre state caratterizzate da una certa fluidità nella loro reciproca relazione, che ho scelto di analizzare dal punto di vista delle nozioni generali di *terapia e identità*. Dal punto di vista della storia culturale non è questo tipo di continuità che interessa; piuttosto è il modo in cui si articola di volta in volta la relazione tra il dispositivo cognitivo, le suddette nozioni generali e le funzioni culturali che esprimono, a restituire elementi significativi delle culture e delle epoche che di tale dispositivo cognitivo si sono sempre servite.

A questo punto vorrei proporre qualche osservazione sul valore più ampio che si pone una ricerca che analizzi tali fenomeni in relazione a funzioni e modelli culturali che, rispettivamente, essi rivestono e incarnano. Il fatto che sogni e visioni siano stati per tanti secoli mezzi di accesso tanto significativi alla elaborazione dei concetti di malattia, salute, rivelazione e identità, implica una valutazione critica dei modelli culturali che nella storia e nei contesti analizzati hanno personificato le tensioni e i processi di rielaborazione di questi fenomeni: in questo senso l'analisi dei modelli culturali è costitutiva dell'analisi del *racconto identitario*<sup>36</sup> che una qualsiasi comunità produce di se stessa. Nella costruzione di questo racconto (del quale i personaggi sono appunto le figure, i gruppi e le situazioni che chiamiamo *modelli culturali*), sono spesso le ideologie dominanti a determinare la percezione che le rispettive comunità – e che così entra nella *memoria culturale* e viene trasmessa alla storia – hanno di un determinato fenomeno<sup>37</sup>. Quindi analizzare la storia dei modelli culturali equivale in primo luogo a disvelare i meccanismi di potere sono alla loro origine, e in secondo luogo dovrebbe stimolare una riflessione

---

<sup>35</sup> § capitolo IV, pp. 228-229.

<sup>36</sup> BELZEN 1997.

<sup>37</sup> USTINOVA 2018, p. 13.

critica sull'oggetto di studio. Nella prima metà del secolo scorso, l'antropologa statunitense Ruth Benedict notava che

Una visione dei processi culturali impone una revisione degli argomenti con cui difendiamo le nostre istituzioni tradizionali, argomenti basati generalmente sulla convinzione che l'uomo, al di fuori di queste particolari forme tradizionali, sia privo d'ogni funzione. Anche fenomeni particolari pretendono all'universalità.<sup>38</sup>

È proprio sul piano di questa valutazione critica che idealmente si dovrebbe recuperare un punto di vista *'etico'* (nel senso di contrapposto a *'emico'*, e relativo quindi al punto di vista dell'osservatore), che faccia emergere il significato contemporaneo di una qualsiasi ricerca storica, archeologica, antropologica. Che lo si ammetta con più o meno disagio, una assoluta obiettività in questo tipo di ricerche è niente più che un miraggio positivistico che continua a perpetrarsi a mo' di rassicurazione *'epistemologica'* sui limiti intrinseci all'analisi storica: il punto di vista di chiunque la tenti è sempre, inevitabilmente, distorto dai propri modelli culturali. Beninteso, non intendo minimamente contestare la necessità di rigore analitico e onestà intellettuale che, partendo dall'assunto citato, rappresentano il requisito minimo per fare storia; al contrario, vorrei esplicitare e farmi carico della responsabilità della personale *'distorsione prospettica'* che mi ha guidato nella ricerca, per esporre queste riflessioni nel modo più onesto possibile. L'elemento di maggior interesse per me nel corso del lavoro, è stato rilevare un aspetto caratteristico a tutti i modelli culturali esaminati – dagli eroi ai santi: tecniche di comunicazione visionaria sono state considerate a pieno titolo *strumenti cognitivi*, e anche di grande importanza. È emerso come questi strumenti siano stati in vario modo, e con differenze significative nel corso del tempo, determinanti nell'articolazione di concetti quali il rapporto tra salute e malattia, la sua interpretazione in relazione all'identità (individuale e comunitaria), e l'accesso a capacità divinatorie: in sostanza, per dirla con Ginzburg, sogni e visioni sono stati per secoli parte integrante e autorevole di un *paradigma indiziario*<sup>39</sup>, la cui evoluzione è in teoria tracciabile fino a quello che usiamo ancor oggi e che accomuna medicina, storia (e aggiungo, in misura quanto mai esplicita l'archeologia) e psicologia. Tornando alle domande iniziali è evidente, indagando di volta in volta chi fosse il terapeuta, il malato e il visionario, che i confini tra queste tre figure siano stati, nell'arco cronologico considerato, estremamente variabili e a tratti molto

---

<sup>38</sup> BENEDICT 1960, p. 41.

<sup>39</sup> GINZBURG 1986, pp. 158-209.

labili. Da ciò in definitiva derivava una concezione di malattia, terapia e visioni non solo integrata, ma per di più funzionale ai racconti identitari che si sono esplorati, come dimostra il *ruolo sociale* che di volta in volta queste figure assumono. Ora, considerando queste riflessioni alla luce della valutazione che delle suddette figure – ma mi riferisco in particolare malati e visionari – facciamo nei nostri racconti identitari contemporanei, è altrettanto evidente la distanza culturale che ci separa dall'antichità, e quanto sia oggi limitato e opprimente il ruolo sociale in cui abbiamo relegato malati e visionari – brillantemente esaminato nelle sue dinamiche storiche nei lavori (tra gli altri) di Carlo Ginzburg e Michel Foucault<sup>40</sup>. Per questo motivo, il valore di una ricerca come quella fin qui condotta vorrebbe essere, evitando ad un tempo sia l'idealizzazione che un atteggiamento paternalistico verso il passato, precisamente quello di ampliare la consapevolezza sulla varietà dei modelli culturali che nella storia hanno incarnato questi fenomeni, e di comprendere che la loro *liminalità* sociale è un prodotto storico-culturale ed in nessun modo un dato 'naturale'. Questo dovrebbe soprattutto essere funzionale a chiedersi quali siano le dinamiche relazionali e di potere che sottostanno ai nostri modelli culturali e cognitivi. Altrettanto importante da rilevare è la funzione storica della *performance*, sempre usata per fini che vanno dall'educazione, alla guarigione, al controllo sociale: cercare di ricostruire come questi fini siano stati ora convergenti, ora divergenti, e in che misura nel corso della storia, non può rappresentare un puro interesse erudito. Con questa consapevolezza infine, giudicare, criticare la sempre presente tendenza ad assolutizzare strumentalmente alcuni modelli, e reagire attivamente arricchendo le possibilità di rendere più inclusiva la nostra *memoria culturale*.

---

<sup>40</sup> GINZBURG 1989; FOUCAULT 1972.

# **APPENDICE**

## RÉSUMÉ

### *Archéologie et Topographie du rêve rituel de l'Archaïsme à l'Antiquité Tardive dans le monde gréco-romain*

#### **INTRODUCTION – Rêves et visions comme fonctions de la mémoire culturelle**

Nous avons, à certains moments, encore du mal à déconstruire l'attitude mentale d'un positivisme qui s'est enracinée dans les études d'histoire des religions au moins de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Phénomènes tels que miracles, apparitions, divination, magie et mystères furent à cette époque très rapidement classifiés sous l'étiquette de l'*irrationnel*. Par exemple le rêve incubatoire, qui participe à différents degrés des phénomènes mentionnés, a été longtemps étudié sous la perspective de l'opposition entre religion et science<sup>1</sup>. Ce fut Auguste Bouché-Leclercq le premier qui, en relevant les affinités morphologiques entre rêve incubatoire, iatromantique et nécromantique, arriva à classer l'incubation parmi les méthodes divinatoires<sup>2</sup>. D'après peu de temps, Ludwig Deubner et Mary Hamilton furent les premiers à étudier le phénomène en tant que *rite*, incluant dans leurs dossiers les cases d'épiphanie onirique des saints chrétiens<sup>3</sup>. À partir de ce moment, il y eut des nombreux efforts essayant d'établir des critères pour définir ce qui était l'incubation : parmi les plus remarquables, pour le fait que souvent sont encore tenus en compte, on essaya d'établir une évolution entre l'incubation thaumaturgique (où la divinité soigne directement dans le sommeil) et une incubation iatromantique qui lui aurait succédé (où elle donne des prescriptions)<sup>4</sup> ; ou encore on établit qu'on peut parler d'incubation seulement dans le cas où l'intention du consultant de recevoir l'épiphanie soit explicite<sup>5</sup>. La limite évidente de ces propositions classificatoires, souvent encore utilisées<sup>6</sup>, est leur implications d'une notions de rite presque immuable dans le temps, ce qui ne le rends pas adaptes à des analyses comparatives diachroniques.

---

<sup>1</sup> SINEUX 2013.

<sup>2</sup> BOUCHÉ-LECLERCQ 2003, pp. 728-735.

<sup>3</sup> DEUBNER 1900; HAMILTON 1906.

<sup>4</sup> LEFORT 1906.

<sup>5</sup> DELEHAYE 1905, pp. 145-146.

<sup>6</sup> RENBERG 2017a; GRAF 2014.



Pour cela, ma perspective en abordant le problème a été différente et j'ai décidé parler de rêve rituel et d'analyser les circonstances de ses codifications, en concentrant l'attention sur le *dispositif cognitif* en soi-même plutôt que sur les *personnes culturelles* auxquelles il est associé. C'est-à-dire, j'ai essayé tout d'abord de reconnaître les fonctions culturelles du rêve<sup>7</sup>, pour en vérifier la relation et l'évolution dans le temps, par rapport aux rituels qui leurs étaient associés. Déjà Angelo Brelich reconnaissait l'intimité morphologique entre les fonctions mantiques et thérapeutiques, nécromantiques, des mystères et surtout, il écrit que c'est la comparaison des rituels plus que des *personnes culturelles* qui peut donner éléments de compréhension historique<sup>8</sup>. Il s'agit donc, de trouver ce que l'on peut appeler le 'plus petit dénominateur commun' des gestes rituels pour procéder à la comparaison. À ce propos, notions comme celle de 'don et contredon' et de 'liminalité' ont été importantes pour définir le champ sémantique et fonctionnel pour une étude historique des dispositifs rituel visionnaires<sup>9</sup>.

J'ai considéré le terme *rêve* comme équivalent à *vision*, et en général au même niveau des états de conscience qui lui était rapprochés dans l'Antiquité (et encore dans plusieurs cultures contemporaines) ; notamment les rêveries et différents types de transe<sup>10</sup>. En effet, suite à une première analyse lexicale des termes qui désignait les épiphanies, je n'ai pas relevé la perception d'une différence réelle selon les états de conscience dans lesquels les visions se produisaient. Du point de vue d'histoire culturelle, aussi bien que d'une perspective cognitive, la valeur des épiphanies réside dans les images et les structures cognitives et culturelles qu'elles révèlent : les rituels ont une place importante dans leur formation et modification<sup>11</sup>. Si un rituel consiste d'une plus ou moins élaborée séquence de stimulations sensorielles qui visent à modifier l'état de conscience du participant ; alors chaque rituel peut, théoriquement, être décomposé dans une série de gestes ou de techniques du corps<sup>12</sup>. Dans le cas de rituels formellement similaires, la comparaison doit essayer établir les différents degrés de codification rituelle ; comment ? Il me semble évidente que un tel problème ne peut pas être abordé d'un point de vue quantitative ; au contraire, d'un point de vue qualitative j'ai individué une clé herméneutique dans la *performativité* propre à chaque rituel. Les études de théorie de la *performance* observent

---

<sup>7</sup> GUIDORIZZI 1988.

<sup>8</sup> BRELICH 1958, pp. 113, 215-216, 383.

<sup>9</sup> MAUSS 2002; VAN GENNEP 1909; TURNER 1977.

<sup>10</sup> USTINOVA 2009, pp. 153-154; BASTIDE 2003, pp. 44-59.

<sup>11</sup> GEERTZ 2017, pp. 47-48; SMAIL 2017.

<sup>12</sup> MAUSS 1936. En ce cas, j'utiliserai le mot 'technique' au sens de 'degré zéro' de ritualisation.

que la différence entre *performance* rituelle et théâtrale, c'est que la première a comme but l'efficacité du geste, la seconde l'amusement<sup>13</sup>. Cette réflexion, anachronique par rapport à l'antiquité, m'a poussé à chercher les possibles relations entre le développement des complexes rituels épiphoniques et celui du théâtre. De ce point de vue j'ai étudié la relation entre théâtre, ritualité épiphonique et les dynamiques de construction de la *mémoire culturelle*<sup>14</sup>, et entre cette dernière et la localisation dans l'espace de la communauté<sup>15</sup>. Bien conscient de la partialité des données archéologiques afin d'une enquête de ce genre, les questions que je me suis posé peuvent ainsi se résumer : quelle est, s'elle existe, la relation entre espaces imaginaires et physiques de la mémoire collective ? et comment cette relation change de l'époque archaïque jusqu'à l'antiquité tardive ? Quel le rôle des cultes épiphoniques dans ce processus ? En général, l'ampleur de la fourchette chronologique considérée (du VII siècle av. J.-C. à la fin du V apr. J.-C.) m'a obligé à renoncer à toute analyse systématique, et à choisir des cas d'étude significatifs à travers lesquels lire ces dynamiques, en adaptant chaque fois la méthode à la nature des sources disponibles, et aux traditions d'études leurs concernantes.

## **I – Rêve, thérapie et identité dans les *poleis* entre Archaïsme et Époque Classique**

### **I. 1. Les origines de l'oniromancie en Grèce**

Il y a longtemps les savants se sont interrogés sur l'origine des formes rituelles de l'oniromancie en Grèce, généralement attribuées à l'Égypte, suite à une information d'Hérodote<sup>16</sup>, ou à la Mésopotamie, transmises par la vallée du Méandre<sup>17</sup>. Mais aucune des évidences mentionnées, et généralement citées à soutien des ces hypothèses ne semble vraiment convaincante, car l'existence d'influences mutuelles dans le contexte méditerranéen pre-archaïque n'ont rien d'étonnant, et surtout les dispositifs oniromantiques étaient diffusés à niveau trans-culturel. Le premier témoignage grec de divination intuitive apparaît dans l'Odyssée : la prophétie de Théoclymène sur le retour d'Ulysse annonce le rêve prémonitoire de Pénélope<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> SCHECHNER 1988, p. 116.

<sup>14</sup> ASSMANN 1997.

<sup>15</sup> HALBWACHS 1968.

<sup>16</sup> BOUCHÉ-LECLERCQ 2003, p. 221; HDT., II, 49; ZOGRAPHOU 1995, p. 203.

<sup>17</sup> JAYNE 1925, p. 103.

<sup>18</sup> HOM., *Od.*, XV, 525-534; *ibid.*, XVII, 151 e sgg.; XIX, 536-553.

## I. 2. Techniques oniromantiques auprès des *maîtres de vérité* archaïques

Les premières sources qui documentent ces techniques en contexte cultuel viennent de Crète, lieu d'ancienne tradition 'incubatoire', comme le montre la légende de Minos, que chaque neuf années séjournait dans la grotte sacrée de l'Ida pour apprendre les lois et l'art du gouvernement de son père Zeus<sup>19</sup> : ce lieu était fréquenté déjà depuis l'époque minoenne, et un lieu de culte, notamment un oracle dédié à Zeus *kouros*, y était établi au moins du IX siècle av. J.-C.<sup>20</sup>. À ce contexte est étroitement liée la figure d'Epiménide, personnage semi-légendaire dont la vie peut être placée entre VII et VI siècle av. J. C.<sup>21</sup>. Sa célébrité est due en premier lieu à l'épisode de son sommeil léthargique de cinquante-sept ans dans la caverne Idéen, où il s'entretint en conversations sacrées avec *Alétheia* et *Dike*, et il devint 'très aimé par les dieux', dès qu'à l'heure de son réveil il fût doué de facultés surnaturelles<sup>22</sup>. Le pasteur devient devin, thaumaturge et purificateur 'par moyens des versés', législateur associé, par différentes traditions, soit à l'activité de Solon à Athènes qu'à celle de Lycurgue à Sparte, et poète<sup>23</sup>. Il acquiert en particulier la capacité de laisser son corps quand il veut, et pour cela il réclame être ressuscité plusieurs fois<sup>24</sup> ; ces notices connectent sans équivoque le sage à la tradition incubatoire de l'île, aussi bien qu'aux facultés des autres *iatromanteis* qui lui sont contemporains et postérieurs<sup>25</sup>. Malgré la plupart des sources soient assez plus tardives de l'époque archaïque, il est vraisemblable que les facultés du sage furent reconnues par ses contemporains, qui lui rendirent un culte héroïque<sup>26</sup> et le connectaient au culte de Zeus *kouros*, géré par la classe sacerdotale des *Courètes*, qui à leurs tour étaient probablement connectés aux initiations éphébiques<sup>27</sup>.

Contemporain d'Epiménide fût Pherecyde de Syros, qui est considéré par plusieurs traditions maître de Pythagore (notamment il lui aurait appris la 'pratique miraculeuse'), et auquel sont attribués miracles de nature essentiellement divinatoire : prédiction de

---

<sup>19</sup> MAX. TYR., *Diss.*, XXXVIII, 2; PL., *Lg.*, I, 624B; STR., X, 4, 8; D. H., II, 61, 2; D. S., V, 78, 3; HOM., *Od.*, XIX, 178.

<sup>20</sup> CAPDEVILLE 2017, p. 84; FAURE 1964, p. 107 n. 4; JEANMAIRE 1939; pp. 421-460.

<sup>21</sup> SUID., *s.v.* Ἐπιμενίδης; PL., *Lg.*, I, 642a; PAUS., I, 14, 4; STR., X, 4, 14; PLUT., *Sol.*, 12, 7; ID., *De de. Orac.*, 409e.

<sup>22</sup> D. L., I, 109-110; MAX. TYR., *Diss.*, X, 1.

<sup>23</sup> ARIST., *Rh.*, 1418a, 21-25; STR., X, 479; MAX. TYR., *Diss.*, XXXVIII, 3; PLUT., *Sol.*, 12, 8; ID., *Lyc.*, 4, 3.

<sup>24</sup> D. L., I, 144; SUID., *s.v.* Ἐπιμενίδης.

<sup>25</sup> COSCIA 2017; DETIENNE 1967, p. 43.

<sup>26</sup> D. L., I, 114.

<sup>27</sup> STR., X, 480; JEANMAIRE 1939, p. 443.

guerres, naufrages, tremblements de terre<sup>28</sup>. Surtout Pherecyde était connu comme écrivain de la première théologie en prose, la *Pentemuchos theokrasia* (formation des dieux par cinq grottes) ; le lexique Suidé lui attribuait la doctrine de la métempsycose et plusieurs anecdotes, puis conflués dans la légende de Pythagore. Pour cette raison, s'il est vrai que le contact historique entre les deux personnages soit probablement une invention postérieure, aujourd'hui on retient que leur rapprochement dépendait des affinités que déjà les anciens remarquaient dans leurs pratiques<sup>29</sup>.

Pythagore de Samos vécut pendant le VI siècle av. J.-C., probablement entre 570 et 480 environ. Une grande partie de la tradition est concorde en attribuer sa formation à une série de voyages dans la Méditerranée orientale, en rentrant desquels, pour son opposition au régime tyrannique de Polycrate sur l'île, il se déplaça à Croton autour du 530 av. J.-C. De particulier intérêt est le lien entre le samien et le crétois Epiménide, qui lui aurait initié aux mystères de l'Ida<sup>30</sup>. Le plus ancien noyau de notices relatives au sage en met significativement en évidence les prodiges et les traits plus mystiques, plutôt que ceux du philosophe naturaliste et du mathématicien, qui vont être développés et enrichis par la tradition néopythagoricienne<sup>31</sup>. Par exemple était très connu l'usage de se retirer dans une chambre souterraine pendant des longues périodes, où son âme laissait le corps et visitait les enfers, en communiquant régulièrement avec sa mère (qu'on a proposé d'identifier avec Déméter) : c'est ainsi qu'il gagnait la révérence de l'assemblée de Croton et qu'elle lui confiait l'éducation de femmes et adolescents<sup>32</sup>. Pythagore prédisait guerres, naufrages et fléaux, il était capable de dominer les éléments et de soigner corps et âme grâce en recourant aussi à la musique : encore vivant, il fût identifié avec Apollon Hyperboréen et, d'après sa fuite de Croton et sa mort à Metaponto, en ce dernier lieu il reçut un culte héroïque et sa maison fût convertit en temple de Déméter. Les techniques oniromantiques de Pythagore étaient très connues, et à celles-là il faut référer les restrictions alimentaires qui arrivaient à être considérées typiquement pythagoriciennes, mais qui présentent plus d'une similitude les prescriptions rituelles des sanctuaires épiphoniques contemporains<sup>33</sup>.

Parménide d'Elée vécut entre VI et V siècle av. J.-C., peut-être il naquit au même moment de la fondation de la colonie phocéenne (544). Plus d'une source lui attribue une

---

<sup>28</sup> D. L., I, 118; D. S., X, 3, 4; TERT., *De anima* 28; IAMB., *De vita Pyth.*, 10; SUID., s.v. Φερεκύδης; THEOPOMP. HIST., FGrHist 115F70, II 549.

<sup>29</sup> KIRK-RAVEN 1957, pp. 51-52.

<sup>30</sup> D. L., VIII, 3; PORPH., *V. Pyth.*, 17.

<sup>31</sup> EMPED., *DK* 129; PORPH., *V. Pyth.*, 30; USTINOVA 2009, p. 187.

<sup>32</sup> D. L., VIII, 21, 38; fr. 42 Wehrli; HDT., IV, 94; BURKERT 1972, p. 159.

<sup>33</sup> BURKERT 1972, p. 190; KINGSLEY 1995, p. 283.

formation ‘pythagoricienne’ ; de particulier intérêt est la notice d’un certain Aminias qui le dirigea à ἡσυχία<sup>34</sup>. Personnage éclectique comme les autres présocratiques, Parménide fût vite associé soit l’activité de médecin<sup>35</sup> que de législateur de la nouvelle colonie<sup>36</sup>. Dans le proème au *Poème sur la Nature* on reconnaît de plus en plus, dans les derniers années, la description *post eventum* d’une catabase aux enfers que le sage entreprend personnellement, et dans laquelle il est conduit par les ‘filles du Soleil’ jusqu’aux portes des enfers ; ici il est accueilli par la déesse (Perséphone), qui lui propose de le guider à la recherche de la ‘rotonde Vérité’<sup>37</sup>. Ce détail, en considérant que pour Parménide, aussi bien que pour Epiménide, *Alétheia* et *Dike* sont puissances divines, confirme le caractère extatique de l’expérience qu’il décrit et invite à la rapprocher aux mêmes techniques épiphoniques du crétois.

Empédocle d’Agrigente vécut pendant le V siècle av. J.-C., probablement entre 495 et 435. Soit qui lui fûrent attribués des contacts avec Pythagore en personne, soit avec Parménide (plus probable), les sources s’accordent en lui placer dans un milieu pythagoricien. Il est le seul, parmi les sages jusqu’ici considérés, qui laissa témoignages écrits ; en outre que le poème *Sur la Nature* et les *Purifications*, lui sont attribués des œuvres de médecine, politiques et théâtrales<sup>38</sup>. Dès le début Empédocle fût connu comme médecin, sophiste et magicien, et lui-même contribua à créer la légende qui naquit autour de sa figure et qui lui attribua le contrôle des éléments, capacités divinatoires et en particulier celle de ressusciter les morts<sup>39</sup>. Pour le sage d’Agrigente aussi, le moyen de ses *performances* magiques est surtout la ‘parole de salut’, comme l’appelle lui-même<sup>40</sup>. Les deux versions connues sur sa mort présentent des éléments d’intérêt : celle de son saut dans les cratères de l’Etna, qui aurait restitué un sandale de bronze, représente une claire référence au symbolisme de mort-initiation qui permet au magicien de franchir les frontières entre le monde des vivants et des morts<sup>41</sup> ; celle sur son exil et fin de vie en

<sup>34</sup> D. L., IX, 21. Le mot est généralement traduit par ‘tranquillité’ ou ‘vie contemplative’, mais en suite je vais en proposer une traduction plus précise. D’autres sources qui connectent Parménide et le pythagorisme ; STR., VI, 1, 1; IAMB., *VP*, 267.

<sup>35</sup> Comme le démontre le fait que l’école médicale de Velia romaine faisait remonter à lui sa fondation : VECCHIO 2006, pp. 388 e ssg.

<sup>36</sup> SPEUS., fr. 3 Tarán; D. L., IX, 23; STRAB., VI, 1, 1; PLUT., *Adv. Colot.*, 32, 1126 a.

<sup>37</sup> PARM., fr. 1 B D.-K., vv. 22-30; KINGSLEY 2007, pp. 63-64, 91-97.

<sup>38</sup> D. L., VIII, 58; IERONYM. HIST., fr. 24 Hiller; NEANTH., FGrHist. 84 F 27 II 197; SUID., s.v. Ἐμπεδοκλῆς.

<sup>39</sup> SATYR., fr. 12 FHG III 162; HP., *VM*, XX, 1.

<sup>40</sup> EMPED., fr. 112 B D.-K.

<sup>41</sup> HERACLID. PONT., fr. 77 Voss; D. L., VIII, 69-70; STR., VI, 2, 8; SUID., s.v. Ἐμπεδοκλῆς; KINGSLEY 1995, pp. 233-235.

Péloponnèse invite, en considérant la similarité entre les pratiques extatiques d'Empédocle et la récente ritualité asclépiade, à se demander s'il existe un lien entre les deux<sup>42</sup>. C'est peut-être ici que l'on peut voir le passage entre une série de techniques – en tant que telles elles sont compréhensibles de notre point de vue – et leurs formalisations en complexes rituels.

### I. 3. Oracles des morts et entrées aux enfers : nécromancie et oniromancie

La consultation des oracles des morts recourait fréquemment à techniques assimilables à l'incubation, ce qui n'est pas étonnant, dès qu'à partir des poèmes homériques la communication visionnaire avec les morts est définie selon les termes de l'expérience onirique<sup>43</sup>. Les oracles nécromantiques plus connus se plaçaient en correspondance de grottes et/ou sources tenues comme accès aux enfers ; ainsi que une autre série de cultes, dédiés à dieux comme Apollon, Hadès et Perséphone, formellement assimilables aux *nekyomanteia*.

Quand ils fondèrent Héraclée Pontique en 560 av. J.-C., les nouveaux colons associèrent immédiatement une grotte, pas loin de la ville, à la catabase infernale d'Héraklès<sup>44</sup>. Un oracle devait y être établi d'après pas longtemps, car en début du siècle suivant il fût consulté par le roi de Sparte Pausanias<sup>45</sup>. Suite à un étroit passage qui introduisait à la caverne, la grande chambre principale était presque entièrement occupée par une piscine naturelle, et tout au long de ses parois abritait niches pour l'aménagement de statues de culte et *ex-voto*<sup>46</sup>. Le mythe de la descente et montée d'Héraklès des enfers était située aussi dans d'autres cavernes, comme celle du Cap Ténare, à l'extrémité méridionale du Péloponnèse. Le sanctuaire se composait d'une caverne, dont la plupart de sa surface était exposée à l'aire ouverte, et d'un temple de Poséidon en haut de la grotte ; selon la légende quand Apollon s'empara de Delphes, jusqu'alors sous le control Gée et Poséidon, il offrit en échange l'oracle du Cap Ténare<sup>47</sup>. Parmi les méthodes de consultation il semble qu'on

---

<sup>42</sup> D. L., VIII, 71-72.

<sup>43</sup> OGDEN 2001, pp. 72-96; HOM., *Od.*, XI, 207; ID., *Il.*, XIV, 231; *ibid.*, XVI, 454; PLUT., *Cons. ad Apoll.*, 109c.

<sup>44</sup> ERÇIYAS 2003, p. 1417.

<sup>45</sup> PLUT., *Cim.*, 6; PAUS., III, 17, 8; AMM. MARC., XXII, 8, 16-17; OGDEN 2001, p. 29; USTINOVA 2009, p. 71.

<sup>46</sup> HOEPFNER 1966, p. 21, pl. 1, pianta n° 3.

<sup>47</sup> EPHOR., FGH 70 F 150; STRAB., VIII, 6, 14.

utilisait aussi les visions incubatoires, si on fait confiance à Pausanias qui nous informe précisément qu'on se regardant dans la source on pouvait *voir le futur*<sup>48</sup>. À propos de cet oracle circulait une histoire sur le tueur d'Archiloque, le soldat naxien Calondas, qui pourrait documenter le fonctionnement du sanctuaire déjà au VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : repentir pour avoir tué le poète, le soldat se rendit ici à faire des libations pour en apaiser le phantôme<sup>49</sup>. Peut-être le plus connu des oracles des morts, où était placée la *nekyia* d'Ulysse<sup>50</sup>, était ce du lac Achéron en Thésprotie. Un oracle y existait déjà dans le VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., car en 600 il fût visité par le tyran de Corinthe Périandre<sup>51</sup>. Un grand bâtiment, constitué par une cour centrale entourée de chambres étroites et labyrinthiques et une crypte creusée dans le rocher au-dessous de la cour, fût fouillée en 1958 et interprétée comme siège de l'oracle, sur la base de la découverte de statuettes votives de Perséphone et Cerbère<sup>52</sup>. Comme a été à plusieurs reprises démontré, le bâtiment mentionné ne peut pas être le siège de l'oracle, mais il faut plutôt le référer à une tour de défense, utilisée ainsi pour la récolte d'outils agricoles<sup>53</sup> ; il est cependant possible que l'activité de l'oracle fût localisée au bord du lac<sup>54</sup>. Également difficile à identifier archéologiquement est l'oracle au bord du lac Averno, en Campanie. Lui aussi connu depuis l'époque archaïque, et siège de plus d'une catabase mythologique, la tradition qui le considérait un oracle des morts remonte aux moins à Sophocle<sup>55</sup>. En temps historiques l'oracle fût peut-être consulté par Hannibale dans le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., mais déjà dans le I<sup>e</sup> siècle av. J.-C., son activité était terminée<sup>56</sup>. Si l'on place ici une notice de Plutarque, l'incubation était au moins parmi les techniques de consultation disponibles<sup>57</sup>. Malgré les essais d'identification des restes archéologiques de l'oracle dans certaines cavernes hypogées (plus correctement à référer aux canalisations des thermes) dans les environs de Baia, en suivant une notice de Strabon, aujourd'hui on ne connaît aucun reste monumental de l'oracle<sup>58</sup>.

Un intéressant culte en grotte, qu'on pense être originaire de la vallée du Méandre car est documentée à plusieurs endroits tout au long du parcours du fleuve, est celui d'Hadès

---

<sup>48</sup> PAUS., III, 25, 4.

<sup>49</sup> PLUT., *Mor.*, 560e.

<sup>50</sup> HOM., *Od.*, X, 487.

<sup>51</sup> HDT., V, 92.

<sup>52</sup> DAKARIS 1993, pp. 13-27.

<sup>53</sup> BAATZ 1982; OGDEN 2001, 18-21; BONNECHERE 2003, 246-7.

<sup>54</sup> OGDEN 2001, pp. 47-51.

<sup>55</sup> S., *TGF* 748; D. C., 48, 50; VERG., *En.*, VI, 237-242.

<sup>56</sup> LIV., XXIV, 12, 4; D. S., IV, 22; CIC., *Tusc. Disp.*, I, 16, 37.

<sup>57</sup> PLUT., *Mor.*, 109 bd.

<sup>58</sup> LAVAGNE 1988, p. 482; PAGET 1967a/b; STR., V, 4, 5.

et Perséphone qu’y venaient vénérés dans leurs double nature de souverains des morts et dispensateurs de richesse (les sanctuaires sont appelés *Plutonia*)<sup>59</sup>. Il est possible que ce culte ne soit pas antérieur au V siècle av. J.-C., car avant cette date on ne connaît pas d’attestations de l’épithète *Pluton* référé au souverain des enfers. Le sanctuaire le plus connu est celui d’Acharaca, en Carie, où encore à l’époque impériale les malades, ou plus souvent les prêtres à leur place, pratiquaient l’incubation dans la grotte pour être soignés ou pour recevoir des prescriptions en rêve<sup>60</sup>. Le mot exact utilisé pour décrire l’acte rituel d’incubation est ‘ήσυχία’, ce qui renvoi à la récurrence du même terme par rapport à l’éducation pythagoricienne de Parménide. Que le mode épiphanique des divinités des enfers présentât telles similarités avec les dispositifs incubatoires, n’est pas étonnant d’après l’analyse de leur usage parmi les présocratiques : encore plus explicite est en tout cas l’épisode, raconté par Héraclide Pontique au IV siècle av. J.-C., de la vision méridienne qu’Empédothyme de Syracuse eut de Pluton et Perséphone<sup>61</sup>.

#### I. 4. Oracles et guérisons oniriques

Un des oracles les plus anciens qui tenait l’incubation comme une des méthodes principales de consultation, était celui de Pasiphae à Thalamai (Sparte) : éphores et citoyens importants y allaient pour obtenir conseils et oracles surtout concernant questions d’état, peut-être en s’endormant à l’aire ouverte dans les environs du sanctuaire<sup>62</sup>. On ne connaît pas de témoignages archéologiques antérieurs au IV siècle av. J.-C., mais en considérant l’antiquité des contacts entre Sparte et Crète – dont venait le culte de Pasiphae – e la continuité de fréquentation du site dès l’époque mycénienne, il est probable que l’oracle était fonctionnant déjà à l’époque archaïque<sup>63</sup>.

Le culte oraculaire du démon-héros Trophonios en Béotie, à Lébadée, semble remonter au moins à l’époque archaïque<sup>64</sup>. Le sanctuaire n’est pas connu archéologiquement, mais il devait se développer à partir des sources du fleuve Hercyna, et remontait le flanc de la

---

<sup>59</sup> USTINOVA 2009, pp. 84 e ssg; NISSEN 2009, pp. 105 e ssg.

<sup>60</sup> STR., XIV, 1, 44.

<sup>61</sup> PROCL., *In R.*, II, p. 119, 18 Kroll (= HERACLID. PONT., fr. 93 Wehrli).

<sup>62</sup> CIC., *De div.*, I, 96; PLUT., *Vit. Agis*, IX, 1-4; ID., *Vit. Cleom.* VII, 2-4; PAUS., III, 26, 1. On pense que l’incubation se déroulait à l’aire ouverte de la particulière expression de Cicéron, *excubare*, en lieu du plus commun *incubare*. Voir RENBERG 2017a, pp. 316-318.

<sup>63</sup> IG V.1, 1317; RICHER 1998, p. 210 n. 48.

<sup>64</sup> BRELICH 1958, p. 50; E., *Ion*, 300, 343 e ssg; BONNECHERE 2003, p. 65; HDT., I, 46.



montagne qui lui était dessus. Le processus de consultation, décrit par Pausanias, semble correspondre aux informations sur le rituel qu'on peut déduire des sources archaïques<sup>65</sup>. Les rituels purificateurs prévoyaient l'abstinence totale du sexe et des bains chauds, la retraite pendant une semaine en isolement dans la chambre de l'*agathos daimon* et *agathe tyche*, et différents sacrifices préliminaires à Trophonios, Apollon, Kronos, Zeus, Héra Hénioche et Déméter. Ce n'est pas clair par contre quel rôle avaient les restrictions alimentaires, car certaines sources laissent penser à leur existence mais d'autres attaquent comiquement des prétendus excès alimentaires : en tout cas étaient prévus des moments de repas en commun et *performances* musicales suite aux sacrifices. Parmi eux, le plus important était celui d'un bélier sur le *bothros* d'Agamède (qui rappelle celui décrit dans la *nekyia* homérique), suite auquel on décida si la catabase se serait faite ou pas. La nuit de la catabase dans l'antré du démon, le consultant était lavé dans l'Hercyna et huilé par des garçons, appelés *Hermai* en allusion à leur fonction de 'psychopompes', il était revêtu et conduit à boire de deux sources : celle de *léthé*, pour oublier sa condition humaine, et celle de *mnémosyne*, pour se rappeler du rencontre avec le divin. À ce point, en apportant avec lui des gâteaux au miel, il descendait dans la chambre souterraine, où la révélation pouvait être soit visuelle qu'auditive<sup>66</sup>. Les consultants remontaient souvent dans un évident état de confusion mentale, et ils étaient placés sur le trône de *mnémosyne* pour relater leur expérience au personnel du sanctuaire. La particularité de rituel de consultation de Trophonios est sa place ambiguë entre consultation nécromantique – le sacrifice chtonien, les accompagnateurs 'hermétiques' et l'abreuvement à la double source de l'oubli et de la mémoire en étant les traits plus marqués – et, pour l'organisation générale des moments rituels, celles oraculaires-thérapeutiques d'Asklépios et Amphiaraos : la nature même de la révélation trophonniaque avait un caractère explicitement mystérieux<sup>67</sup>.

Soit dans le mythe que dans le rite de consultation d'Amphiaraos apparaissent des traits distinctifs de la catabase aux enfers : le héros-devin en fuite de Thèbes, au point d'être frappé dans le dos, vient effondré par Zeus dans une gouffre qui lui se referme dessus<sup>68</sup>. Un de ses sanctuaires plus connus fût celui d'Oropos, fondé entre 420 et 411 av. J.-C. à la frontière entre Béotie et Attique, où on pensait qu'Amphiaraos était remonté sous forme

---

<sup>65</sup> BONNECHERE 2003, p. 36; PAUS., IX, 39, 5-14.

<sup>66</sup> PAUS., IX, 39, 11.

<sup>67</sup> BONNECHERE 2003, p. 191.

<sup>68</sup> PL., N, IX, 49-65.

de dieu<sup>69</sup>. En ce sanctuaire les facultés divinatoires d'Amphiaraios s'enrichirent de celles thérapeutiques, modelées sur le culte d'Asklépios qui fût importé en Attique dans les mêmes années<sup>70</sup>. Le parcours rituel de V siècle av. J.-C. prévoyait ablutions et purifications préliminaires, deux différents types de sacrifice – un offert à l'entier panthéon du sanctuaire, et celui d'un bélier (dont on utilisait la peau pour s'endormir dedans) –, le rêve rituel dans le premier *enkoimeterion* à l'ouest des autels, moments eulogiques et déposition d'*ex-voto* suite à l'épiphanie et à la guérison. Dans une première phase ces moments s'articulaient autour du *focus* cultuel des deux autels, encerclés par des gradins semi-circulaires qui formaient une sorte de 'aire théâtrale' : c'est ici qu'ils devaient se développer les moments plus performatifs du rituel<sup>71</sup>. Il faut remarquer qu'il s'agit de la première évidence archéologique d'une organisation de l'espace explicitement performative suivant le 'modèle' du théâtre. En effet, quand le sanctuaire fût agrandi au cours du IV siècle av. J.-C. et les parcours rituels s'adaptèrent à une majeure affluence de pèlerins, un vrai théâtre fût bâti à côté de la nouvelle *stoà* pour l'incubation. Éléments tels que l'incubation sur la peau du bélier, interdits alimentaires tels que haricots et lentilles<sup>72</sup>, et l'interdiction de se baigner dans la source sacrée par laquelle le héros serait remonté divinisé, produisait dans la *personne cultuelle* d'Amphiaraios un mélange assez typique de la dimension chtonienne, oraculaire et thérapeutique, en le distinguant ainsi d'Asklépios<sup>73</sup>.

En vrai, la dimension chtonienne est distinctive aussi bien de la figure du plus connu dieu de la médecine : les mythes les plus anciens concordent en attribuer son meurtre, ainsi que la divinisation suivante par Zeus, au fait que le fils d'Apollon avait commencé à ressusciter les morts, en s'appropriant d'une prérogative divine<sup>74</sup>. L'*Asklepieion* d'Épidaure naquit peu après la moitié du VI siècle av. J.-C., en étroite continuité chronologique et topographique avec le sanctuaire d'Apollon Maléatas sur le mont Kynortion<sup>75</sup>. Le premier noyau cultuel fût monumentalisé dans un bâtiment (*E*) multifonctionnel pour les repas rituels et les sacrifices, l'*abaton* pour l'incubation à côté des bains, construits sur le primitif puit sacré, et une série de petits autels dédiés au

---

<sup>69</sup> PAUS., I, 34, 2.

<sup>70</sup> GORRINI-MELFI 2002, pp. 251-256.

<sup>71</sup> PETSALIS-DIOMIDIS 2017, pp. 108-109; PETRAKOS 1968, pp. 96-99.

<sup>72</sup> AR., *Amphiaraios*, fr. 23 [Kassel – Austin 1984].

<sup>73</sup> SINEUX 2009, p. 209.

<sup>74</sup> PL., *P.*, III, vv. 1-58; APOLLOD., *Bibl.*, III, 10, 3, 5-4, 1.

<sup>75</sup> LAMBRINOUDAKIS 2002, p. 214.

panthéon asclépiade, où se déroulaient les sacrifices préliminaires<sup>76</sup>. La grande monumentalisation du IV<sup>e</sup> siècle consista dans l'agrandissement de l'autel, du temple d'Asklépios et de la *stoà-abaton* ; parmi les nouveaux bâtiments, outre que les temples d'Artémide, Aphrodite et Thémis, les plus importants du point de vue du rituel sont ceux désignés pour l'accueil des moments plus performatifs du rituel, la *tholos* et le théâtre. La reconstruction étendit les parcours rituels sans les changer : on accédait au sanctuaire de nord et on rencontra les bains pour les ablutions et les autels pour les sacrifices au panthéon du sanctuaire ; à ceux-là suivaient le sacrifice sanglant sur l'autel principal. Ici, comme à Lébadée, avant la consultation on offrait un autre type de sacrifice sans effusion de sang, des gâteaux de miel offerts à *Tyche* dans la *tholos*<sup>77</sup>. La caractéristique qui distinguait le culte d'Épidaure est la présence des *iamata*, inscrits sur les stèles au cours du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : en observant la forme narrative et la prévalence du discours direct entre dieu et consultants dans les exemples plus anciens<sup>78</sup>, on a avancé l'hypothèse qu'on outre à leur bien documentée fonction de propagande, leur valeur rituel principal soit surtout leur fonction performative. Généralement l'essor du culte est expliqué en relation aux événements traumatiques qui poussaient d'autres communautés, en Grèce continentale et dehors, à en importer la ritualité<sup>79</sup> ; sans nier ces circonstances, on pense que c'était plutôt que l'essor du culte est dû au succès de sa formalisation performative, que rendit le dispositif du rêve rituel pour la première fois accessible à un nombre considérable de personnes.

### **I. 5. *Hesychia* et *opsin* : à la base du lexique incubatoire**

Le mot ἡσυχία, généralement traduit comme 'tranquillité', est recourant en association aux trois différents types de sources considérées dans ce chapitre : les techniques des maîtres de vérité et des pythagoriciens<sup>80</sup>, les cultes des divinités enfers en grotte<sup>81</sup> et les cultes oraculaires et thérapeutiques, en particulier celui d'Asklépios<sup>82</sup>. À celles-là il faut ajouter une mention de Xénophon, où le terme indique une méditation extatique accompli

<sup>76</sup> MELFI 2007a, pp. 24-30.

<sup>77</sup> MELFI 2007a, pp. 42-43.

<sup>78</sup> LIDONNICI 1995, p. 80.

<sup>79</sup> MELFI 2007a, pp. 522-523.

<sup>80</sup> LUC., *Vit. Auct.*, 3 (Pythagore); D. L., IX, 21 (Parménide).

<sup>81</sup> STR., XIV, 1, 44.

<sup>82</sup> AR., *Pl.*, 692; AEL., *NA*, IX, 33.

par Héraklès, caractérisé comme éphèbe<sup>83</sup>. En considérant conjointement ces récurrences, on a remarqué que le mot, en indiquant l'état psycho-physique de celui qui se prépare à recevoir une vision, en contexte rituel a la valeur particulière de *immobilité* absolue et nécessaire à la manifestation divine. Cela confirmerait l'idée d'un noyau de techniques communs aux contextes examinés, et en outre invite à renoncer à une perspective évolutionniste pour laquelle de la vision *iatromantique* on serait passé à celle thérapeutique ou vice versa : la plupart de ces techniques continueront à coexister bien au-delà de l'époque classique, et la prévalence des sources documentaires à propos du type d'incubation thérapeutique formalisé par le culte d'Asklépios s'explique par l'essor du culte, mais n'autorise pas à penser que cette formalisation devint à aucun moment la seule. Si l'on peut proposer une hypothèse sur l'origine de cette formalisation, c'est que grâce à l'oeuvre de *iatromanteis* tels qu'Empédocle, qui comme Asklépios (et dans les mêmes années de la première diffusion de son culte)<sup>84</sup> se vantaient de pouvoir ressusciter les morts, ait été à l'origine d'un rituel jusqu'alors jamais tellement accessible comme dans le culte du dieu de la médecine<sup>85</sup>.

## II – Rêve, thérapie et identité aux époques hellénistique et romaine

### II. 1. La formation d'une culture visionnaire méditerranéenne

L'extraordinaire diffusion méditerranéenne du culte d'Asklépios à partir du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., témoigne de l'essor de la codification rituelle introduite par ce culte, même si elle ne deviendra à aucun moment la seule. En fait d'autres cultes épiphoniques aussi, soit qu'ils maintinssent différentes *personnes cultuelles*, soit qu'ils prissent des traits distinctifs du culte d'Asklépios<sup>86</sup>, se développèrent dans formes similaires et qui peuvent être analysées selon les phénomènes culturels suivants : 1) la progressive spectacularisation du rituel, connectée au changement des dynamiques de l'imaginaire

---

<sup>83</sup> X., *Mem.*, II, 1, 21.

<sup>84</sup> EUR., *Alc.*, 121-129.

<sup>85</sup> NISSEN 2009; EHRENHEIM 2015, p. 176.

<sup>86</sup> Voir par exemple l'assimilation entre les figures d'Asklépios/Eshmun en Afrique romaine : VAN DER PLOEG 2018, pp. 215-262 ; ou le développement du culte de Sérapide et Isis dans l'Égypte hellénistique-romain : RENBERG 2017a, pp. 329-393.

onirique en relation au développement des arts visuelles, notamment du théâtre ; 2) la relation entre pratique cultuelle et le développement de la médecine comme *téchne* autonome ; 3) enfin la valeur politique de ces cultes, qui s'adaptèrent aux réalités des cités et des états monarchiques hellénistiques, jusqu'à l'intégration du culte impérial pendant l'époque romaine. À ces thèmes correspondent autant de développements topographiques dans l'organisation des cultes : en relation aux deux premiers, réponds l'intégration des édifices théâtrales, d'assistance et en général fonctionnels aux développements de la pratique médicale dans les parcours rituels des sanctuaires ; le tiers aspect concerne, à un niveau plus large d'analyse, les différentes phases de monumentalisation des sanctuaires et leurs localisation dans le nouveau réseau de mouvements et pèlerinages d'époque hellénistique, qui fût augmentée par l'Empire romain et ses nouvelles dynamiques de mobilité méditerranéenne<sup>87</sup>.

## II. 2. Pour une histoire culturelle de la vision : *opsis*

On reconnaît depuis longtemps une des fonctions principales du théâtre dans l'affirmation et la renégociation de l'identité communautaire, opération qui passait par la réinterprétation en premier lieu des épisodes mythiques qui constituaient la *mémoire culturelle* de la communauté<sup>88</sup>. En se référant aux idiomes verbaux et visuels qui opéraient la catharsis dans le spectateur du théâtre tragique, Aristote mettait en évidence le chant (μελοποιία) et la 'vision qui fait bouger l'âme' (ὄψις ψυχαγωγικόν)<sup>89</sup>. Ce dernier terme, généralement traduit comme 'spectacle' mais que, en ayant une valeur sensoriellement orientée aux aspects visuels de la *performance*<sup>90</sup>, devrait mieux se traduire par *mise en scène*, andrebbe meglio tradotto come *messa in scena*, est le même qui vient largement utilisée dans la littérature et épigraphie ancienne pour indiquer les épiphanies divines<sup>91</sup>. Le même mot décrit la dramatisation rituelle de la remontée de Perséphone des enfers, moment culminant des Mystères d'Éleusis, où l'initiation *est* la vision : les initiés y assistaient des gradins entaillés dans le rocher à sud du Telesterion, qui architecturalement

---

<sup>87</sup> RÜPKE 2014, pp. 276-280.

<sup>88</sup> ZEITLIN 1994.

<sup>89</sup> ARIST., *Po.*, VI, 1450b, 16.

<sup>90</sup> SIFAKIS 2013, p. 52.

<sup>91</sup> PETRIDOU 2015, p. 3.

rappelle un édifice théâtrale<sup>92</sup>. Dans environ la moitié des *iamata* plus anciens d'Épidaure, le terme ὄψις revient de manière formulaire pour indiquer l'épiphanie onirique d'Asklépios<sup>93</sup>. Si l'on considère que les statues de culte – douées de la *dynamis* divine selon le même principe mimétique à la base du théâtre – orientaient la perception des puissances divines dans leur manifestation épiphanique, de même que le faisaient les recueils de miracles, les dons votifs et les représentations d'épisodes de guérison, on a proposé que le rôle du théâtre en contexte épiphanique était justement de contribuer activement à la création et transmission des images divines avec lesquelles les consultants cherchaient d'interagir. Cela me semble confirmé par le fait qu'au moins de la moitié du V siècle av. J.-C., parmi les votifs dédiés suite à une révélation ou une guérison on trouve ainsi des pièces de théâtre, compositions musicales et poétiques : en bref, tout ce qui pouvait être performé en contexte rituel<sup>94</sup>. Il faut en plus considérer que les scènes de guérison des *pinakes* votifs, dans leur conceptualisation et organisation graphique présentent les mêmes expédients techniques auxquels recouraient les céramographes contemporains pour condenser sur une seule surface la succession de plusieurs scènes théâtrales<sup>95</sup> : c'est le cas de l'utilisation de détails architecturaux pour symboliser le paysage tragique (ou du sanctuaire), et la création de 'scènes multiples'.

Le premier *Asklepieion* associé à un théâtre, fût le sanctuaire urbain d'Athènes, construit à la fin du V siècle av. J.-C. sur les pentes méridionales de l'acropole en étroite connexion topographique avec le théâtre de Dyonisos. Le lien fût architecturalement renforcé quand, à la fin du IV siècle av. J.-C. (un moment où le sanctuaire était sans doute géré par la *polis*)<sup>96</sup>, une nouvelle *stoà* pour l'incubation vint adossée contre la cavea du théâtre. Une diminution d'*ex-voto* entre le III et le I siècle av. J.-C. a fait penser à une phase de déclin du culte jusqu'à l'époque d'Adrien. À la lumière de la dimension performative que les dons votifs pouvaient avoir, il faut juger cette question avec attention et se demander si

<sup>92</sup> PLAT., *Phdr.*, 250 b-c; MICH. PSELL., *schol. in Io. Climac.*, VI 171, CMAG VI; D. CHR., *Orat.*, XII 33; PLU., fr. I 78 Sandbach; ID., *De prof. in virtut.*, X 81 d-e; NIELSEN 2002, p. 127; KERÉNYI 1967, p. 113.

<sup>93</sup> LIDONNICI 1995, pp. 23-39, 79-80. Les récits où apparaît ὄψις sont : A1, A3, A9, A10, A12, B1, B2, B3, B4, B5, B7, B10, B18, B21.

<sup>94</sup> Le premier témoignage à ce propos, au V siècle av. J.-C., est celui du poète tragique Aristarque de Tégée qui, guérit par Asklépios, offre au dieu en tant qu'*ex-voto* un 'spectacle qui portait son nom' : AEL., fr. 101.

<sup>95</sup> LISSARRAGUE 2010, p. 55.

<sup>96</sup> POLIGNAC 2012, pp. 204, 208 : ce fût après le 350 av. J.-C. que les *Epidauria* furent associées aux *Asclepieia*, en correspondance avec les Grandes Dyonisies, et qu'apparaissent dans le sanctuaire aux pentes de l'acropole les premiers inventaires avec les listes des prêtres, gérés par les magistrats : voir ALESHIRE 1989.

plutôt l'absence de votifs 'matériaux' ne reflète un changement du rituel. En effet, tout au long de l'histoire du sanctuaire et jusqu'au III siècle apr. J.-C., abondent les inscriptions votives et honoraires pour acteurs et auteurs de théâtre<sup>97</sup>.

À Épidaure le théâtre fût construit pendant la grande monumentalisation commencée à partir du 370 av. J.-C. Il représenta une œuvre de grand effort pour ses qualités architecturales et acoustiques : c'était le premier dans le monde grec à se doter d'une *orchestra* pleinement circulaire, et dépassa les édifices théâtraux précédents en dimensions et innovations techniques<sup>98</sup>. La construction du théâtre fût contemporaine à la production des *iamata* ; sur la base des caractéristiques performatives qu'on a relevé dans ces derniers, il semble probable que c'était dans le théâtre que les dramatisations des scènes de guérison avaient lieu. Au début du III siècle av. J.-C. le péan d'Isyllos, qu'institua un nouveau rituel et parcours processionnel, est un vif exemple de la dramatisation du mythe de fondation du sanctuaire<sup>99</sup>. D'après un période de crise, le culte fût reformé par Adrien au II siècle apr. J.-C. sur le modèle du désormais plus connu sanctuaire de Pergame : il construit les thermes romaines, la bibliothèque et surtout, sur le lieu de l'ancien gymnase, un *odeion*. D'ici proviennent des péans qui témoignent une renouvelée utilisation de performances dramatiques, poétiques et musicales, qui vont caractériser le rituel jusqu'à la fin de l'histoire du sanctuaire, au IV siècle apr. J.-C.<sup>100</sup>.

Le culte d'Asklépios fût introduit à Pergame au cours du IV siècle av. J.-C., mais c'est dans le siècle suivant que le sanctuaire sera objet d'une vraie monumentalisation, commissionnée par Eumène I. Le noyau cultuel était constitué, sur le modèle épidaurien, par l'*abaton* pour l'incubation au sud, trois temples à nord de celui-ci, et une *stoà-hestiatorion* à la limite est de l'aire sacrée<sup>101</sup>. Pendant le siècle suivant, le sanctuaire fût détruit et en suite reconstruit par Eumène II, en doublant l'espace de l'aire sacrée et en modifiant les parcours rituels : l'accès monumentale fût connecté à la ville par une voie sacrée ; les infrastructures pour l'incubation et la réception placées au long des côtes du *temenos* ; au centre de la scénographie fût placé un temple de dimensions modestes, mais abritant une statue de culte colossale. En bref, toute l'architecture fût orientée selon une

---

<sup>97</sup> *IG* II<sup>2</sup> 347 (332/1 a.C.); *IG* II<sup>2</sup> 3081 (280/79 a.C.); *IG* II<sup>2</sup> 4464 (116 d.C.); *IG* II<sup>2</sup> 3120 (190-200 d.C.); *IG* II<sup>2</sup> 3963 (125 d.C.); *IG* II<sup>2</sup> 3964 (128/9 d.C.); MELFI 2007a, pp. 379-384; *SEG* XXVIII, 225 (145-155 d.C.); *IG* II<sup>2</sup> 3120 B (190-200 d.C.); *IG* II<sup>2</sup> 3798 (103-104 d.C.); *IG* II<sup>2</sup> 3963 (ca. 125 d.C.).

<sup>98</sup> REHM 2002, p. 40.

<sup>99</sup> *IG* IV<sup>2</sup>, 128; MELFI 2010b, pp. 327-329.

<sup>100</sup> *IG* IV<sup>2</sup>, 129-131; *IG* IV<sup>2</sup>, 132-134; *IG* IV<sup>2</sup>, 135 + *SEG* XXX, 390. MELFI 2010a, pp. 334-335; EAD. 2010b, pp. 320-321; EAD. 2007a.

<sup>101</sup> MELFI 2016, pp. 91-96.

disposition scénographique fonctionnelle à l'accueil de grands nombres de pèlerins à l'heure des *panegyria*<sup>102</sup>. La suivante reconstruction par Adrien valorisa de nouveau les anciens parcours rituels, en ajoutant édifices comme le temple dédié à Zeus-Asklépios *Soter*, une bibliothèque et le *théâtre sacré*<sup>103</sup>. Grâce aux témoignages contemporains de Galen et d'Aelius Aristide, nous savons que le théâtre était partie intégrante des cures auxquelles se soumettaient les consultants, et le lieu des performances votives à l'heure de la guérison<sup>104</sup>.

À Kos, patrie d'Hippocrate, un premier *Asklepieion* devait exister à Kefalos, à l'extrémité occidentale de l'île, avant le synécisme du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>105</sup> ; significatif est le fait qu'il était associé à un théâtre. Au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. un nouveau sanctuaire fût construit à l'autre but de l'île, pas loin de la nouvelle capitale, à l'emplacement d'un culte thérapeutique plus ancien, peut-être dédié à Apollon<sup>106</sup>. Le nouveau sanctuaire d'Asklépios, commissionné par Tolomée II Filadelfe, s'articulait sur trois terrassements qui descendaient le flanc de la colline : l'inférieur abritait les structures de réception et pour le rève rituel ; le supérieur, avec des portiques sur les trois côtés, encerclait l'*alsos* ; le médian, avec l'autel, le temple et un *hestiatorion*, était le point focal du culte. En début de II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. le terrassement supérieur fût occupé par un temple majestueux qui, en axe avec l'autel du terrassement médian, redirigea la scénographie du sanctuaire sans en modifier les parcours rituels<sup>107</sup>. Les rituels préliminaires se déroulaient dans le terrassement médian, l'incubation dans l'inférieur ; en absence d'édifice théâtrale, il semble probable que les rituels performatifs – comme celui de la consécration du *rabdòs*, une procession qui renouvela chaque an le pouvoir thérapeutique du dieu – se déroulaient dans l'*alsos*<sup>108</sup>.

Le culte d'Asklépios fût introduit à Rome en 293 av. J.-C., et son sanctuaire sur l'île Tiberine, qui fût placé en étroite contiguïté topographique avec le temple d'Apollon *medicus* dans le *forum*, fût dédié quatre ans après<sup>109</sup>. La seule trace archéologique qu'en en connaît aujourd'hui est l'endiguement en marbre, reproduisant la forme d'une proue,

---

<sup>102</sup> SEG 50, 1211.

<sup>103</sup> Comme il est appelé par Aelius Aristide : ARISTID., *Or.*, 48, 30.

<sup>104</sup> GAL., *De San. Tuenda*, I, 8, 19-21; ARISTID., *Or.*, 42, 2-3, 7.

<sup>105</sup> INTERDONATO 2013, pp. 106-107, 148-150; PAUL 2013, p. 228; PUGLIESE CARRATELLI 1957.

<sup>106</sup> INTERDONATO 2013, p. 33.

<sup>107</sup> INTERDONATO 2016, p. 176; PAUL 2013, p. 168.

<sup>108</sup> HP., *Ep.*, 11: “τῆς ράβδου ἢ ἀνάληψις”; IG XII, 4, 281.

<sup>109</sup> LIV., *Perioch.*, XI; VAL. MAX., I, 8, 2; OV., *Met.*, XV, 623-628, 718-728; ID., *Fast.*, I, 289-294; CIL I<sup>2</sup>, p. 231; BRANDENBURG 2007, pp. 14-15; RENBERG 2006/7, pp. 88-90; LIV., IV, 29, 7; XL, 51, 6; COARELLI 1997, pp. 377-380.



à l'extrémité sud-orientale de l'île : datable au I siècle av. J.-C., sa fonction était de protéger des inondations et soutenir les structures du sanctuaire<sup>110</sup>. L'apogée du culte, populaire dès le début, se vérifia entre II et III siècle apr. J.-C. On ne connaissant aucun détail topographique pour l'analyse du rituel, les informations offertes par les *iamata* inscrits, laissent deviner la dépendance du modèle épidaurien : expressions telles que '*ex visu*' et '*ex iussu numinis*' indiquent la pratique du rêve incubatoire, mais surtout on peut noter qu'ici aussi, la déclamation des miracles était partie centrale du rituel, dès qu'elle recourt de manière formulaire dans les inscriptions<sup>111</sup>. À ce propos c'est important de noter la contiguïté entre sanctuaire et théâtre ; l'introduction des *ludi scaenici* grecs date du 240 av. J.-C., pas longtemps après l'introduction du culte sur l'île Tiberine et, comme en Grèce, la figure du dieu de la médecine aura fortune littéraire ainsi bien dans les œuvres du théâtre latin<sup>112</sup>.

Ce type de développement performatif du rituel, loin d'être exclusif de la *personne cultuelle* d'Asklépios, fût commun à une grande partie des cultes épiphoniques pendant l'époque hellénistique et romaine. Dans le sanctuaire d'Amphiaros à Oropos, au cours du IV siècle av. J.-C., un grand théâtre fût construit adossé à une nouvelle *stoà-abaton* : la phase monumentale hellénistique dilata les parcours rituels afin d'accueillir un croissant numéro de pèlerins, et d'autre côté l'interaction scénographique entre les nouveaux bâtiments, les anciens et les votifs, créa un 'palimpseste visuel' qui répondait aux tendances générales de l'époque<sup>113</sup>. Ainsi bien dans le cas de cultes incubatoire d'origine non-grecque et hellénisés, comme le semble celui d'Hemithea à Kastabos (Chersonèse carien), la construction d'édifices théâtrales à l'époque hellénistique fût une solution diffusée<sup>114</sup>. Dans les cases où le théâtre n'est pas présent, comme dans l'*Asklepieion* de Kos et auprès du *Plutonium* d'Acharaca, on remarque une importante évolution des moments performatifs, qui se déroulaient dans les bois sacrées comme dans la période précédente. La diffusion hellénistique des *panegyria* qui recueillaient pèlerins provenant de toute la Méditerranée, en même temps qu'une recherche de plus en plus méthodique des épiphanies – on parle de religiosité épiphonique comme caractère

---

<sup>110</sup> BRANDENBURG 2007, pp. 26-32.

<sup>111</sup> *CIL* VI, 1, 8 (*ex visu*); *CIL* VI, 1, 14 (*ex iussu numinis*); *OV.*, *Met.*, XV, 653-664; *MARC. AUREL.*, I, 16, 20; V, 8, 18. On ne pense pas, comme RENBERG 2006/7, p. 90, qu'il n'y a pas de données suffisantes à établir qu'une des pratiques rituelles caractéristique de culte d'Asklépios à Rome aussi fût l'incubation thérapeutique. *IGUR* I, 148, ll. 1-18.

<sup>112</sup> *PLAUT.*, *Curc.*

<sup>113</sup> PETSALIS-DIOMIDIS 2017, p. 224.

<sup>114</sup> WILKENING-AUMANN 2015, pp. 233-251; NISSEN 2009, pp. 87-88.

distinctif de l'hellénisme<sup>115</sup> –, est commune à tous les cultes épiphoniques de l'époque, qui en général partageaient l'organisation des moments rituels et des espaces, et développant la tendance à mettre au centre le 'public' en le rendant protagoniste de la *performance* rituelle.

### II. 3. La thérapie entre miracles et *téchne* médicale

Entre médecins et thaumaturgie des temples il n'y eut jamais de rivalité, comme postulé par la théorie anachronique selon laquelle une médecine magico-religieuse fût substituée dans le temps par une 'rationnelle' : au-delà du fait que les médecins hippocratiques ne polémiquèrent jamais contre le culte de leur protecteur Asklépios, le développement des cultes thérapeutiques et de la pratique médicale fût soit contemporain que complémentaire<sup>116</sup>. Les médecins continuèrent pendant toute l'antiquité à utiliser *techniques oniromantiques* pour accéder à la connaissance, ainsi bien qu'ils donnèrent une importance similaire à celle cultuelle, aux concepts de *katharsis*, régime alimentaire et d'utilisation de l'eau pour la thérapie<sup>117</sup> ; leur problème fût, plutôt, de délimiter les 'champs d'intervention' par rapport à divinités et devins, tâche difficile car le concept même de *prognostic* était depuis toujours associé à la divination. Pour cela, les polémiques contre les *magoi* qui émergent à plusieurs reprises dans les œuvres hippocratiques, dans un cas directement adressées à Empédocle, doivent être interprétées comme symptômes d'une rivalité entre différentes écoles de médecine (l'italienne précéda en gloire celle hippocratique), et non comme un rejet de la thaumaturgie divine en soi-même<sup>118</sup>. En effet, en considérant les témoignages archéologiques, on observe que la présence de médecins dans les *Asklepieia* est diversement documentée au moins dès la fin du IV siècle av. J.-C. par offrandes votives, décrets honoraires et dédicace d'instruments chirurgicale<sup>119</sup>. Au moins à partir du II siècle av. J.-C. la fréquentation des médecins apparaît davantage témoignée par la construction de bibliothèques dans les sanctuaires d'Asklépios à Épidaure, Pergame et Kos : la dernière en particulier, fût commissionnée par le médecin

---

<sup>115</sup> SFAMENI GASPARRO 2009, p. 294.

<sup>116</sup> WICKKISER 2009, p. 30; VAN DER EIJK 2004; LLOYD 2003, pp. 40-41; JOUANNA 1997, p. 799, ID. 1992, p. 279.

<sup>117</sup> GORRINI 2005, pp. 141-142; LLOYD 2003, p. 58; BOUDON 1994, p. 168.

<sup>118</sup> HP., *Morb. Sacr.*, IV, 29-31; ID., *VM*, XX, 1; VEGETTI 1998, pp. 355-357.

<sup>119</sup> *IG II*<sup>2</sup>, 483; *IG II*<sup>2</sup>, 772 (Athènes); SEGRE 1993, EV166 (Kos); *IG IV*<sup>2</sup>, 577 (Épidaure); GORRINI 2005, p. 144; ALESHIRE 1989, p. 94.

personnel de l'empereur Claude dans le I siècle apr. J.-C.<sup>120</sup>. Les témoignages contemporains des médecins Thésalos et Galen, plus celle d'Aelius Aristide, montrent pas seulement que les médecins fréquentaient les sanctuaires thérapeutiques, mais qu'en plus ils faisaient largement confiance à des rêves oniromantiques dans l'exercice de leur profession. La seule structure archéologiquement connue et raisonnablement associée à une école médicale est le complexe de l'*insula II* de Velia : inscriptions honoraires de I siècle apr. J.-C. documentent que son institution se faisait remonter à Parménide, et qu'y était vénéré Apollon *iatromantis*. Donc l'hypothèse que le crypto-portique au-dessous de l'*atrium* était utilisée précisément pour ce type d'incubation iatromantique, apparaît convaincante<sup>121</sup>.

## II. 4. Maladie et thérapie comme instrument de construction identitaire

La synthèse des fonctions de médecin et politicien réalisée par les présocratiques fût symptomatique d'une conception, née à l'époque archaïque, selon laquelle l'équilibre des humeurs qui règle le fonctionnement du corps humain, s'étendit au corps civique et devint métaphore politique. La première formulation de cette métaphore – dans laquelle la santé est assimilée à l'*isonomie* et la maladie à la *monarchie* – est celle du médecin pythagoricien Alcméon de Croton, au V siècle av. J.-C., par la suite reprise et développée par historiens et biographes<sup>122</sup>. Cette association métaphorique conflua dans le culte du dieu de la médecine, et en général elle est percevable dans la dimension publique de tous les cultes thérapeutiques. Le premier exemple est fourni par le péan d'Isyllos, dans lequel le rituel reformé incluait prières pour la santé, l'*eunomia*, la paix et la prospérité de la communauté, en terminant avec le compte d'un significatif miracle d'Asklépios : le dieu, presque en tant que 'patron', sauve les Spartiates à l'heure d'un conflit avec la Macédoine<sup>123</sup>. Celle-là est la première occurrence où l'épiphanie d'Asklépios vient déclinée de manière explicitement sotériologique, en anticipant les développements du plein hellénisme. En ce période les cultes thérapeutiques sont chargés de la valeur politique explicite de garantie de l'*eunomia* des communautés, phénomène qui doit être

---

<sup>120</sup> INTERDONATO 2013, pp. 62, 89; Pergame : voir MELFI 2016, pp. 101, 109; Épidaure : voir MELFI 2010a, pp. 334-335.

<sup>121</sup> USTINOVA 2004, p. 42; VECCHIO 2006, p. 388; FABBRI-TROTTA 1989, p. 59.

<sup>122</sup> ALCMAEON, fr. 24 B D.-K. (= AËT., V, 30, 1); THUC., 6, 14; PLU., *Lyc.*, V, 2.

<sup>123</sup> IG IV<sup>2</sup> 128, I, ll. 57-77.

pris en compte pour entendre la réorganisation hellénistique des *panegyrie* et des fêtes panhelléniques. Cela semble être confirmé par le fait que, si dans les premières ‘exportations’ du culte d’Asklépios sont généralement des citoyens ou des familles à prendre l’initiative, et seulement dans un deuxième moment les communautés prennent charge de la gestion des cultes, l’introduction du culte à Rome fût prise sur l’initiative directe du sénat<sup>124</sup>. Cette dimension publique du culte fût utilisée instrumentalement par les souverains hellénistiques d’abord, et puis par les empereurs romains. Si à partir du III siècle av. J.-C. on observe un relatif déclin des *Asklepieia* de la Grèce continentale, cela est le moment des massives monumentalisations des sanctuaires des grandes royaumes orientaux (Pergame et Kos), et le culte d’Asklépios *Soter* vient promu en tant que protecteur personnel de la santé des souverains<sup>125</sup>. La désaffection apparente, dans un premier moment, des empereurs romains vers le culte, semble dépendre des circonstances convergentes d’un préjugé diffusé des romains vers la tradition médicale grecque, et surtout de la nécessité de discipliner les dispositifs épiphoniques et les *prodigia* à cause des problèmes d’autorité qu’ils posaient<sup>126</sup>. Au II siècle apr. J.-C. Adrien opera une importante promotion du culte thérapeutique plus connu, en l’associant au culte impérial selon les modèles de la contemporaine culture néo-sophistique<sup>127</sup>. Ce réaménagement, opéré à travers une spectacularisation du rituel de plus en plus accentuée, et le développement des structures d’assistance pour malades et pèlerins, donna aux malades un nouveau statut social, dans lequel la maladie de condition invalidante devint presque la qualité requise pour le contact privilégié avec la divinité<sup>128</sup>.

## II. 5. Vers l’antiquité tardive

La relation entre *téchne* médicale et thaumaturgie, comme on l’a vu n’est pas historiquement interprétable selon les catégories herméneutiques modernes qui voient des phénomènes tels que ‘religion’, ‘rationalité’ et ‘magie’ comme séparés entre eux, révèle au contraire que d’Hippocrate jusqu’à Galène, dans les aires de cultures grecques il n’eut

---

<sup>124</sup> VAN DER PLOEG 2018, p. 83.

<sup>125</sup> MELFI 2016, pp. 94-98; *SEG* 50, 1211 (Pergame); INTERDONATO 2016, pp. 176-179; EAD. 2013, pp. 51, 128-132.

<sup>126</sup> DE SANCTIS 2012, pp. 37-40; RÜPKE 2012, pp. 479 et sgg.; SCHEID 2012, pp. 125-127.

<sup>127</sup> MELFI 2007b, p. 253.

<sup>128</sup> PETSALIS-DIOMIDIS 2010, pp. 236-237; EAD. 2005, p. 205; HORSTMANSHOFF 2004, p. 335.

jamais de contradiction percevable entre les cures miraculeuses d'Asklépios et la pratique médicale. L'osmose entre culture grecque et romaine détermina une discontinuité, et non plus vers des pratiques rituelles spécifiques, mais à cause du préjugé vers la médecine grecque<sup>129</sup>. Celui-là est un thème lié à celui de la valeur politique des cultes thérapeutiques ; si les médecins auront pendant toute l'antiquité un statut incertain, du point de vue des malades les structures d'assistance et réception plus efficaces furent celles des sanctuaires thérapeutiques<sup>130</sup>. En la plaçant dans ce contexte, la 'faim' d'épiphanies de l'hellénisme tardif explique comment le culte d'Asklépios incarna parfaitement la tendance hénothéistique de l'époque, et donc le fait qu'il devint tôt le cible privilégié des polémiques chrétiennes. Le dispositif de la *mise en scène* théâtrale se développa, surtout à l'heure de sa réception par la culture latine, dans une variété de formes : ce seront les nouvelles formes artistiques de mime et pantomime à véhiculer à Rome le patrimoine mythologique grec<sup>131</sup>. C'est en considérant conjointement ces évolutions qu'on peut suivre la formation d'un langage et d'un rituel épiphanique originellement chrétien.

### **III – Rêve, thérapie et identité dans les *civitates* chrétiennes entre Antiquité et Moyen Age**

#### **III. 1. Les chrétiens et les rêves**

En tant que profession de foi, le christianisme a origine dans la vision de la résurrection de Jésus<sup>132</sup>, que représenta l'événement détonateur à partir duquel ce qui n'était qu'un mouvement réformateur du judaïsme se diffusa dans le reste de la Méditerranée. Tout en ayant les visions un statut ambigu dans la culture juive de l'époque, et donc soumis au contrôle des autorités religieuses, dans la première littérature néotestamentaire des *Actes des Apôtres*, et dans celle apocalyptique, des visions introduisent toujours révélation

---

<sup>129</sup> Comme le montre le fait que le statut des médecins se maintint relativement marginale dans la partie occidentale de l'Empire, tandis qu'il était plus élevé dans celle orientale : voir ANDORLINI – MARCONE 2004, pp. 170-174; ISRAELOWICH 2015.

<sup>130</sup> Comme le montre l'émerger du phénomène du *sacred travel* : KRISTENSEN-FRIESE 2017.

<sup>131</sup> HALL 2013, pp. 451-457; LIB., *Or.*, 64, 112.

<sup>132</sup> MT, 28, 2-10; MC, 16, 3-9; LC, 24, 2-5; GV, 20, 11-17.

divines fonctionnelles à la diffusion du message christologique<sup>133</sup>. À partir des missions évangéliques de Paul de tarse, la foi chrétienne commence à se diffuser dans une dimension méditerranéenne, en s'ouvrant à la confrontation avec les codes culturels hellénistiques et romains et en commençant à développer un langage de gestes dévotionnels originaux de l'épiphanie, qui en même temps reste fortement ancré aux dispositifs cognitifs de l'ancienne ritualité incubatoire. La *koiné* méditerranéenne de l'antiquité tardive a été définie une *spectators' culture* dans laquelle chaque spectacle avait connotations rituelles et chaque rituel était 'spectacularisé'<sup>134</sup>. Dans ce contexte, les cultes épiphaniques partageaient la valeur de plus en plus sotériologique de la révélation – explicitée, par exemple, par l'épithète *soter* d'Asklépios – ; cela impliqua la formulation d'un concept de *salus* qui ne séparait pas le salut spirituel et physique<sup>135</sup>. La *salus* sera par les chrétiens connectée à la rémission des péchés et les pratiques d'exorcisme étroitement liées à celles thérapeutiques : si le salut spirituel coïncide avec le salut physique, la possession démoniaque rentre pleinement dans le champ de la maladie. Les liens entre salut et rémission des péchés, et entre pratique exorciste et thérapeutique, avaient leurs origine dans la culture juive le premier, et dans celle hellénistique-romaine le seconde ; c'est sur le champ de la *performance* que les cultures chrétiennes émergentes en vont renégocier le significat en polémique avec le paganisme<sup>136</sup>. Au centre de ce processus se trouve le phénomène du martyr, spectacle qui, à travers la spectacularisation des exécutions publiques, avait le but de réaffirmer les valeurs civiques : les martyrs chrétiens vont subvertir systématiquement la *performance* judiciaire en l'utilisant pour la diffusion du message christologique et vont proposer une nouvelle réinterprétation des gestes dévotionnels pour la communication avec l'invisible, à travers l'*imitatio* du geste le plus extrême, celui du sacrifice<sup>137</sup>. Par le biais d'une analyse comparée des plus anciens hagiographies, ces gestes sont en particulier ceux du jeûne et de la prière<sup>138</sup>. Les deux étaient communs aux anciennes pratiques oniro-mantiques ; l'originalité chrétienne se trouve en leur réinterprétation par rapport à l'élimination du

<sup>133</sup> *Act.*, 5, 19-21; 8, 26-39; 9, 1-19; 10, 1-23; 30-33; 11, 1-15; 12, 1-11; 16, 6-12; 18, 9-11; 22, 6-11; 22, 17-21; 23, 11; 26, 12-18; 27, 21-26; HANSON 1980, pp. 1422-1423; *Act.*, 7, 55; *Act.*, 9, 3-19; 1 COR., 12, 9-10.

<sup>134</sup> CAMERON 1991, pp. 78-79; RÜPKE 2014, pp. 7-8.

<sup>135</sup> SFAMENI GASPARRO 2009.

<sup>136</sup> CANETTI 2013b; SFAMENI GASPARRO 2008a.

<sup>137</sup> BUC 1997; BOWERSOCK 1995; POTTER 1993.

<sup>138</sup> *Pasteur d'Hérmias*, Ὁρασις I, 1, 3-4; *ibid.*, Ὁρασις II, 2, 1; Ὁρασις III, 1, 1-2, 10, 6-7; Ὁρασις V, 1; TERT., *De Spectaculis*, XXIX, 3-5; *Martyrium Polycarpii*, 5, 1-2; *Martyrium Pionii*, II, 2-3; *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, III, 5; *Ibid.*, IV, 1-10; VII, 2-4; VIII, 4; X, 14; PONTIUS, *Vita Cypriani*, 12, 3-5.

sacrifice : c'est dans la prière qui se déplace l'acte sacrificiel des chrétiens, d'après que le sacrifice *historique* du Christ élimina la nécessité du sacrifice rituel, et surtout d'après la destruction du Temple de Jérusalem en 70 apr. J.-C., ce qui amènera les juifs à 'intérieuriser' la pratique sacrificielle en prière<sup>139</sup>. En général dans les premiers siècles les épiphanies deviennent un moyen pour renégocier, dans les communautés chrétiennes, leurs identités et affirmer les nouvelles valeurs, comme celui de la *philantropia* et de la prise en charge des marginaux (malades, pauvres, possédés, veuves) qui amènera au développement de la culture de l'assistance chrétienne : dans ce sens la *téchne* médicale continuera un rôle très actif dans le développement de l'imaginaire<sup>140</sup>.

### III. 2. Le IV siècle : vers l'Empire chrétien

Si au début la définition de l'identité se joue sur le plan de la maîtrise du sens des rituels, avec le nouveau statut du christianisme à partir de Constantin, les communautés vont se structurer dans les espaces urbains et arriveront à définir leur mémoire culturelle ainsi dans le temps et l'espace<sup>141</sup>. En ce moment ressurgit donc le thème délicat de l'autorité par rapport à songes et visions, qui d'un côté deviendront prérogative d'intermédiaires privilégiés – saints, évêques, souverains – et de l'autre acquerront la fonction de spectaculaires outils de conversion et définition de l'orthodoxie<sup>142</sup>. Le processus de définition d'une géographie sacrée commença par l'*inventio* des lieux saints en Palestine et continuera, d'après la naissance du culte des martyrs, par celle des reliques : en ce contexte aussi les visions joueront un rôle important<sup>143</sup>. La monumentalisation des nouveaux lieux sacrés détermina un processus de hiérarchisation des espaces pour la communication avec l'invisible : ceux-là seront en premier lieu les *memoriae* des martyrs, les autels, les *atria*, et les structures d'assistance et de réception pour malades, fidèles et pèlerins<sup>144</sup>. La même chose on remarque pour ce qui concerne les temps : les célébrations pour Pâque, les *vigiliae* en honneur des martyrs (modèles sur celles précédentes la Pâque),

---

<sup>139</sup> STROUMSA 2005, pp. 115-116.

<sup>140</sup> FERNGREN 2009; PORTBARRÉ-VIARD 2006b; CSEPREGI 2013.

<sup>141</sup> SOTINEL 2005.

<sup>142</sup> CSEPREGI 2010; BERNARDI 2006; COX MILLER 1994, pp. 127, 149 et sgg; ROUSSELLE 1976, p. 1085; STROUMSA 1999, p. 199.

<sup>143</sup> CANETTI 2012c, pp. 61-63; BITTON-ASHKELONY 2005; MARAVAL 1985; EUS., *Vita Const.*, III, 26, 6; CYR. HIER., *Catech.*, IV, 10; PAU. NOL., *Ep.* XXXI (à Sulpice Sévère); *Epigrammata Damasiana*, n. 21, 9-11; GREG. NAZ., *Or.*, 24, 17.

<sup>144</sup> CASEAU 2001; YASIN 2012a.

le baptême<sup>145</sup>. Ce processus, bien entendu, il faut l'entendre comme un phénomène fluide : la spontanéité de la localisation du sacré, chez les chrétiens de l'époque, était en contradiction avec le nouveau message salubre qui débrancha de toute référence spatiale précise la possibilité d'intervention divine dans la dimension mondaine ; le début de la pratique de translation des reliques est un des produits les plus intéressants de cette dichotomie. Ces dynamiques si situèrent à l'arrière-plan d'une consciente renégociation d'un code dévotionnel de communication avec l'invisible, qui sera délibérément poursuivi pendant le IV<sup>e</sup> siècle – en Occident par figures telles que Ambroise de Milan, Victrice de Rouen, Paulin de Nole, Augustin d'Hippone – et dans le siècle suivant amènera à la formalisation d'une *incubation chrétienne*.

Devenu évêque de Milan en 374 (à cette époque la ville était une des capitales de l'Empire), Ambroise réunit dans son personnage le charisme de l'homme de Dieu et l'habileté du politicien, en vouant son activité à rendre les communautés chrétiennes occidentales un front unitaire en foi, comportement et culture, et en utilisant à ce but le culte des reliques pour créer et maintenir liens identitaires et reformuler gestes dévotionnels qui en réglaient le culte. À ce propos une ambiguïté de fond est détectable par rapport aux gestes de la communication visionnaire, desquels il se servit comme n'importe quel autre contemporain mais que, en tant qu'évêque, lui posaient des problèmes pressants pour leur similarité avec les pratiques païennes. Cela est particulièrement évident dans l'épisode de l'*inventio* des martyrs milanais Gervais et Protas en 386, où son même récit essaye de cacher l'épisode visionnaire qui en est à l'origine (et qui se vérifie au cours d'une veille) ; les autres sources contemporaines au contraire parlent assez ouvertement de la vision<sup>146</sup>. Au cours de l'*inventio* Ambroise exploita au maximum le potentiel du 'scénario théâtral de la possession', dès que la *potentia* des reliques inventées vient certifiée par les réactions des possédés qu'y participaient, et en suite par la guérison miraculeuse d'un aveugle : cependant, c'est le dispositif d'exorcisme qui rend les reliques objets séméiophores de la puissance divine<sup>147</sup>. L'exorcisme est pourtant, dans la plupart des épisodes miraculeux associés aux reliques, étroitement lié à la guérison<sup>148</sup>. À la lumière des épisodes visionnaires et miraculeux qui se produisent et de l'aspect performatif qu'on peut y reconnaître, le choix d'Ambroise de

---

<sup>145</sup> WIŚNIEWSKI 2013; SAXER 1980, p. 116.

<sup>146</sup> CANETTI 2012b, p. 16 n. 20; AMBR., *Ep.*, 77, 1; AUG., *Conf.*, IX, 7, 16; ID., *De civ. dei*, XXII, 8, 2; PAU. MIL., *V. Ambr.*, 14, 1; *Ibid.*, 29, 1; AUG., *Conf.*, IX, 7, 15; PAU. MIL., *V. Ambr.*, 13, 3.

<sup>147</sup> AMBR., *Ep.*, 77, 2; AUG., *Conf.*, IX, 7, 16; ID., *De civ. dei*, XXII, 8, 2; PAU. MIL., *V. Ambr.*, 14, 2-4.

<sup>148</sup> AMBR., *Ep.*, 77, 9; AUG., *De civ. dei*, XXII, 8, 8.



placer les nouvelles reliques sous l'autel de la *basilica martyrurum*, est à entendre comme une consciente réorientation des parcours rituels, pour discipliner les pratiques dévotionnelles vers les reliques, maintenant placées au centre du contexte plus contrôlable de la liturgie communautaire. En analysant les réalisations monumentales d'Ambroise – à lui sont sans doute attribuable les constructions, en outre que de la *basilica martyrurum*, de la *basilica apostolorum* sur la voie entre Milan et Rome, et probablement du baptistère de San Giovanni in Fonte, annexe du complexe épiscopal urbain –, on observe comme son action poursuivait explicitement l'objectif de rendre Milan une capitale chrétienne par le biais des reliques : Gervais et Protas furent les premiers saints à recevoir l'appellatif de *patrons*<sup>149</sup>. Et son effort dut avoir, au moins en quelque mesure, succès : à la mort de l'évêque sont attestées plusieurs apparitions et miracles performés par lui-même, sur le modèle de celles des martyrs dont il avait promu le culte<sup>150</sup>.

Victrice de Rouen participa soit du milieu d'ascètes et évêque qui se forma autour de Martin de Tours, soit en suite du milieu ambrosien : c'est de l'évêque de Milan qu'il reçut deux lots de reliques, comprenant soit les 'acquisitions' orientales que les récentes *inventiones* italiennes. L'évêque de Rouen célébra le deuxième *adventus* en 396 et composa un sermon, le *De Laude Sanctorum*, qui fournit informations importantes sur la ritualité de l'époque, et représente la première théodicée articulée du culte des reliques. Pour ce qui concerne les gestes dévotionnels, du sermon émerge en premier lieu qu'à Rouen aussi était diffusé la célébration des veilles, contexte épiphoniques privilégié<sup>151</sup>. Au moment culminant et créateur d'images de la commémoration des *passiones* des martyrs, l'évêque utilise expressions précises pour indiquer des gestes dévotionnels (prières, larmes, prostration), qui seront récurrents de manière presque identique d'après peu d'années dans un autre contexte performatif, celui des *Carmina* de Paulin de Nole<sup>152</sup>. Enfin, pour Victrice aussi la fonction thérapeutique apparaît étroitement liée à celle d'exorcisme<sup>153</sup>. L'évêque remanie de manière originale ces thèmes, et son langage reflète, parfois, une réserve mineure dans l'explicitation des modules cognitifs de la vision, sans apparent embarras pour leur similarité avec ceux utilisés par les païens, en

---

<sup>149</sup> SCORZA BARCELLONA 2003, pp. 211-214; BRENK 2003; LUSUARDI SIENA-NERI-GREPPi 2016; MONFRIN 1991.

<sup>150</sup> PAU. MIL., *V. Ambr.*, 10, 1-2, 28, 1-2; 44, 1; 50-52; CANTINO WATAGHIN-PANI ERMINI 1995, p. 136.

<sup>151</sup> VICT., *De Laude*, III, 33-36; V, 1-4, 8-10.

<sup>152</sup> VICT., *De Laude*, VI, 20-36; PAU. NOL., *Carmin.*, XVIII, 248-251; XX, 139-141.

<sup>153</sup> VICT., *De Laude*, XI, 1-10, 14-17, 31-38, 42-43; ROUSSELLE 1976, p. 1097. Déjà à partir du 365 le lien entre maladie physique et spirituelle, les deux dépendant du diable, est établi : HILAIRE DE POITIERS, *Ps.*, XIII.

s'efforçant en même temps, à travers la parole et la *performance*, d'établir une nouvelle *imaginative sight*<sup>154</sup>. À propos de la performance, c'est le même Victrice qui dans le sermon nous informe d'une nouvelle basilique qu'il a construit pour abriter les reliques<sup>155</sup> : il s'agit d'une église à ce moment oblitérée par la cathédrale de Rouen, et qui était connectée à nord au premier édifice de culte chrétien de la ville (moitié IV siècle) par un *atrium*. Les reliques, probablement placées sous l'autel, sont les premières en Occident à être placées en contexte urbain : leur hébergement dans un contexte basilicale désormais 'doublé', oriente à penser que l'évêque cherchait ainsi à créer un centre de pèlerinage pour les petits pèlerins provenant des régions environnantes<sup>156</sup>. L'initiative monumentale de l'évêque semble détectable aussi dans la nécropole extra-urbaine de Saint Gervais, dont l'église conserve encore les reliques 'de contact' de Gervais e Protas. La nécropole se développa à partir d'un cimetière tardo-romain ; dans la deuxième moitié du IV siècle la création d'une *memoria* martyriale<sup>157</sup> au nord du cimetière détermine un progressif déplacement des sépultures vers un nouveau noyau cultuel : dans le VII siècle toutes les inhumations désormais se placent autour de la *memoria*, qui en suite sera englobée en tant que crypte dans l'église St Gervais (IX siècle).

Paulin de Nole, originaire de Bordeaux, à partir du moment où il s'établit auprès de la communauté monastique de Cimitile, surgie autour du tombeau de St Félix, se dédia à en promouvoir le culte et à faire du sanctuaire un vrai centre de pèlerinage<sup>158</sup>. Lui aussi il dut renégocier une série de gestes dévotionnels, associés aux pouvoirs thaumaturgiques et exorcistes du saint, et essaya de les reformuler de manière originale : cela émerge d'une analyse croisée des *natalicia* que Paulin composa et déclama à l'occasion de la fête annuelle de Félix, et des initiatives monumentales entreprises par le même Paulin à Cimitile. Déjà dans la série des *carmina* dédiés à la vie du saint, à plusieurs reprises émergent des détails qui révèlent un substrat 'gestuel' affine à la ritualité incubatoire : c'est le cas par exemple, de l'épisode du refuge de Félix au temps des persécutions dans un *inaccessos recessus*, où pendant six mois il fût nourri seulement par la parole de Jésus, ce qui rappelle de prêt les histoires similaires, liées à épisodes léthargiques, du crétois

<sup>154</sup> COX MILLER 2009, pp. 37-39.

<sup>155</sup> VICT., *De Laude*, XII, 113-123.

<sup>156</sup> LAFASCIANO 2016; LE MAHO 2014, pp. 246-247; CHAMEROY 2013, pp. 19 e sgg.; MARAVAL 1985.

<sup>157</sup> Le bâtiment peut se dater, parmi d'autres détails, sur la base de diverses comparaisons avec d'autres *martyria* contemporains : BOLLA 2000, pp. 94-95 (Vérone) ; PICARD 1988, pp. 264-265 (Pavie), DESCOMBES 1966, p. 27 e *RICG*, V, 39 (Vienne) ; PIETRI 1987, p. 29 (Tours) ; AUGENTI 2012, pp. 90-93 (Classe) ; PICARD 1998, p. 278 (Auxerre) ; BERTACCHI 1986, pp. 264-266 (Aquilée).

<sup>158</sup> MARONE 2014, p. 282; EBANISTA 2006.

Epiménide et d'Abimelech, que pendant le siècle antérieur avaient gagnés renouvelée gloire littéraire<sup>159</sup>. Dans les *natalicia* suivants, Paulin raconte les miracles produits par le saint auprès de son tombeau : c'est évident dans ces cases la tension entre la préoccupation de l'auteur de discipliner gestes dévotionnels ambigus<sup>160</sup>, et en général un horizon d'attente 'épiphanique' paganisant, et la promotion du culte, qui en grande partie recourait à images et gestes largement partagés<sup>161</sup>. Par exemple, il est fréquent le recours à *topoi* classiques de la propagande du culte incubatoire d'Asklépios, notamment la supériorité de la médecine divine sur celle humaine et la valeur particulière attribuée aux guérisons qui concernent la vue ; si dans les *carmina*, où le contexte performatif imposait à Paulin d'éviter quelque comparaison explicite entre la thaumaturgie païenne et celle de Félix, il la rend explicite polémiquement au moins dans un cas, dans ses échanges épistolaires<sup>162</sup>. Les *foci* cultuels de la *potentia* du saint sont en premier lieu son tombeau, dont souvent Paulin fait référence avec l'expression *ad limina Felicis*<sup>163</sup>, l'autel de la *basilica nova* (significativement construit pour être visible du tombeau), et dans certains cases le *porticus* pour les malades que, inconnu par les explorations archéologiques, on propose de pouvoir localiser dans l'aire à sud et sud-est de la basilique *Vetus*, en considérant les mentions que Paulin en fait et la chronologie de ses interventions monumentales à Cimitile<sup>164</sup>. Il est important de remarquer que la présence des malades auprès du sanctuaire de St Félix n'est pas seulement détectable par le lexique médicale de Paulin<sup>165</sup>, mais aussi par le fait qu'une des catégories d'eux plus représentée, en vertu de la spécialisation du saint, fussent les possédés. À ce propos la mention de l'exorciste Cardamate, qui auparavant était un acteur de mime, est décisive dans l'évaluation de l'importance de la *performance* dans la pratique thérapeutique du sanctuaire<sup>166</sup>. Enfin, malgré l'effort de Paulin (mal dissimulé) d'effacer la continuité avec les anciens gestes dévotionnels à la base de l'épiphanie, le culte de St Félix entre la fin du IV et le début du

<sup>159</sup> LAFASCIANO c.d.s.; PAU. NOL., *Carmin.*, XVI, 119, 192-201 ; D. L., I, 109 ; MAX. TYR., *Diss.*, XVI, 1 (Epiménide) ; *Paralipomena Ieremiae* (= *IV Baruch*), V, 1-34 (Abimelech).

<sup>160</sup> GROTTANELLI 2005.

<sup>161</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XVIII ; XX, 139-141 ; XXIII.

<sup>162</sup> PAU. NOL., *Ep.*, XLIX, 8, 42-44.

<sup>163</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XVIII, 101: «sancto limite», 205: «limine tectis», 250: «pro limine sancto fusus», 453-454: «adsto limina»; ID., XX, 110-111: «Felicis limina», 139: «sancto pro limine fusus», 158: «limina Felicis», 265: «Felicis sancti solium et proiectus in ipso limine (...)»; ID., XXIII, 84: «ad sacri pia limina martyris»; ID., XXVII, 377: «solii pro limine Felix»; ID., XXVIII, 111: «ad Felicis limina»; EBANISTA 2003, pp. 98-107; YASIN 2009, pp. 181-189.

<sup>164</sup> PAU. NOL., *Carmin.*, XXVII, 395-403; ID., *Ep.*, XXIII, 8; ID., *Ep.*, V, 15. D'autres localisations sont proposées dans KIELY 2004, pp. 443-479 ; PORTBARRÉ-VIARD 2006a, p. 251.

<sup>165</sup> PORTBARRÉ-VIARD 2006b, pp. 196-205.

<sup>166</sup> PAU. NOL., *Ep.*, XIX, 4, 18-22 ; ID., *Ep.*, XXI, 6; voir aussi ID., XV, 4.

V siècle avait une déclinaison largement thérapeutique : l'aspect médicale de Félix est prépondérant dans la dévotion vers lui, et en plus par le biais du dispositif du miracle, établit et authentifie l'accès dans la communauté chrétienne, soit de ceux qui bénéficient soit de ceux qui sont témoins de la puissance divine<sup>167</sup>.

### III. 3. Le V siècle : des premiers *libelli miraculorum* à l'incubation chrétienne

L'attitude d'Augustin d'Hippone par rapport aux reliques est paradigmatique des tendances contradictoires jusqu'ici analysées ; jusqu'au début du V siècle il ne semble pas ouvert à croire aux miracles, en suite les initiatives d'Ambroise et de Paulin modifient lentement son point de vue, et enfin l'arrivée des reliques de St Étienne en Afrique en 415, et la conséquente 'explosion' de miracles, marquent son adhésion totale au culte<sup>168</sup>. Si Augustin se préoccupe, comme les évêques qui lui sont contemporains, de faire confluer les gestes 'suspects' de la ritualité épiphaniqque dans un contexte pleinement performatif<sup>169</sup>, le contemporain et anonyme *Liber de miraculis sancti Stephani Protomartyris* est le plus ancien recueil chrétien de miracles formalisé selon une tournure explicitement incubatoire<sup>170</sup>. Cela émerge en particulier de la comparaison entre cette dernière source et celle, de peu postérieure, des miracles de sainte Thècle, dont le culte est traditionnellement censé être le premier chrétien à caractère incubatoire : dans les deux cases la synthèse de gestes dévotionnels des traditions juive et hellénistique-romaine apparaît accompli, et le caractère formulaire de l'exposition des épiphanies thaumaturgiques – à propos desquelles la dimension onirique ne semble plus constituer une raison d'embarras – rappelle de prêt les *iamata* d'Épidaure<sup>171</sup>. Pourquoi les miracles d'Étienne sont racontés (parfois les mêmes) de manière tellement différente par Augustin et par le *Liber* d'Uzalis ? La *memoria* d'Uzalis s'imposa rapidement comme centre de pèlerinage, et on pense que c'était justement son succès en tant que tel, et l'organisation consciente d'un vrai culte thérapeutique qui marque, en outre de la différence de ton des deux sources, l'émergence en Occident de la première forme d'incubation chrétienne. Un des caractéristiques les plus originelles de l'interprétation chrétienne du dispositif

---

<sup>167</sup> MATTIOLI 1998.

<sup>168</sup> DULAHEY 1989; SAXER 1980, pp. 232-243, 255-257.

<sup>169</sup> AUG., *Serm.*, 320-324; ID., *De civ. dei*, XXII, 8, 23.

<sup>170</sup> *PL*, 41, coll. 831-854; EHRENHEIM 2016, p. 80; DI BERNARDINO 2006.

<sup>171</sup> Par exemple voir *Mir. Thecl.* 18, 8-17 (Tecla) et *P.L.*, 41, I, 4, coll. 836-837 (Étienne à Uzalis).

incubatoire est que maladie et thérapie continueront à être, même dans les postérieurs et plus connus cultes incubatoires orientaux, terrain de bataille entre démon et saints et moyen privilégiés de construction de l'identité et de l'altérité religieuse<sup>172</sup>. Cependant, ce sera la rencontre entre culture médicale galénique-hippocratique (et asclépienne) et les formes de l'assistance chrétienne à être déterminant dans le processus de formalisation et consolidation d'un 'lexique' pour communiquer avec l'invisible : ce n'est pas par hasard que le culte de St Martin promu par Grégoire de Tours au VI siècle 'intègre' la thaumaturgie avec les remèdes médicaux traditionnels<sup>173</sup>, et surtout que les deux majeures cultes thérapeutiques du Moyen Âge, ceux de Côme et Damien et de Cyr et Jean, fussent localisés dans les sièges des plus influentes écoles médicales de l'époque<sup>174</sup>. En Occident, les acteurs principales de la diffusion du culte des reliques contribuèrent activement à la création de cette nouvelle relation avec l'invisible, mais finalement en s'inspirant à un principe de pragmatisme que leurs respectives circonstances leur imposaient<sup>175</sup> ; dans les cases analysés on a vu comme chacun d'eux essaya faire émerger leurs communautés en tant que centres de pèlerinage, sans pourtant que leurs efforts donnassent de fruits au-delà de l'arc chronologique de leurs vies. Suite aux bouleversements du V siècle, si Tours émergea comme centre de pèlerinage en Occident, ce fût surtout l'Orient byzantin qui développa les expériences du IV siècle.

#### **IV – D'Akragas à Agrigentum paléochrétienne. Rêve rituel et topographie d'une cité grecque d'Occident**

##### **IV. 1. Akragas : le complexe mythique et culturel des origines**

Agrigente représente un cas d'étude privilégié pour suivre l'évolution de la localisation topographique de la *mémoire culturelle* d'une communauté grecque à travers les siècles qui était l'objet de l'analyse dans ce travail, grâce à l'abondance et qualité des données historiques et archéologiques. Fondation sous-coloniale de Géla autour du 580 av. J.-C.,

---

<sup>172</sup> CSEPREGI 2018; EAD. 2011, 2010; BERNARDI 2006.

<sup>173</sup> VONS 2002.

<sup>174</sup> CSEPREGI 2013, pp. 133-138.

<sup>175</sup> GAUTHIER 1999, p. 199.

dès le début *Akragas* porte l’empreinte d’une synthèse originale de traits ioniens et doriens, en raison de sa double matrice rodio-crétoise<sup>176</sup>. Les noyaux mythiques et culturels les plus importants pour la communauté sont ceux de la saga crétoise de Minos, des voyages d’Héraklès en Sicile et Grande Grèce, et du rapt de Perséphone dans les environs de Syracuse. La légende de Minos que, débarqué en Sicile à la recherche de Dédale, à son tour fugitif de Crète et hébergé par le roi local de Kamikos, serait tué par ce dernier afin de protéger son hôte, appartient à un patrimoine mythique – partagé par indigènes et grecs – qu’avait la fonction principale de documenter des épisodes de ‘précédence’ dans les contacts coloniaux, afin d’inclure dans l’espace fondateur du mythe toutes les nuances possibles de leurs relations historiques<sup>177</sup>. Ainsi les histoires du passage d’Héraklès en Sicile étaient partagées au moins à partir du VII siècle en contexte colonial : la valeur d’héros ‘civilisateur’, fondateur de cultes et dynasties, référable à la réalité des *poleis* pas avant le VI siècle, devait être précédée et en caractériser sa *personne culturelle*, celle d’héros chtonien qui défait la mort en explorant ses limites géographiques, l’extrême Occident<sup>178</sup>. Pour cela l’héros en Sicile était étroitement lié à la ritualité chtonienne associée à Déméter et en particulier à Perséphone : c’est à lui qu’est attribuée l’institution de la *panegyria* et relatifs rituels en honneur de la reine des enfers auprès de la source Ciane à Syracuse, que la tradition sicéliote identifiait avec le lieu de son rapt par Hadès<sup>179</sup>. Le complexe mythique-culturel associé aux deux déesses arriva dans l’île avec les premiers colons et développa caractéristiques qui ne furent pas, au moins entièrement, référables au modèle qui va s’imposer dans le monde grec à partir du VI siècle av. J.-C., l’éleusinien<sup>180</sup>. En fait en Sicile, peut-être pour la large présence d’éléments doriens, la ritualité leurs associée se connota da manière explicitement chtonienne, ce qui n’est pas facile de distinguer de la correspondante ritualité thésmosphorique – directement liée au champ de la production agraire et de perpétuation de la fertilité au sein de la communauté<sup>181</sup>.

<sup>176</sup> TH., VI, 4, 4; *Schol. ad PI., O.*, II, 11, 166 e; BÉRARD 1957, p. 237; FIORENTINI 1992.

<sup>177</sup> PI., N., IV; HDT., VII, 170-171; D.S., IV, 79; APOLLOD., *Epit. I*, 14-15; HYG., *Fab.*, 44; OV., *Met.*, VIII, 261; GIANGIULIO 2010, pp. 106-107; CUSUMANO 1996, p. 198.

<sup>178</sup> HES., *Th.*, 215-216, 287-294; JOURDAIN ANNEQUIN 1992a, p. 144; EAD. 1992b, pp. 263-287; EAD. 1989, pp. 314-315; SCIRPO 2014, pp. 66-68.

<sup>179</sup> D.S., IV, 23, 4 e V, 4, 2; PLUT., *Nic.*, 1 e 24, 5; SCIRPO 2014, pp. 67-68; JOURDAIN ANNEQUIN 1989, pp. 275-279; BÉRARD 1957, p. 413.

<sup>180</sup> SFAMENI GASPARRO 2008b, p. 27.

<sup>181</sup> CHIRASSI COLOMBO 2008, pp. 17-20. Sur la valeur des *Thésmosphoria* dans la naissance des *poleis* archaïques, voir POLIGNAC 1984, pp. 90-91 ; sur la valeur du culte de Perséphone en Sicile voir ZUNTZ 1971, pp. 71 et sgg.

## IV. 2. Le culte de Perséphone : rite et significat

Perséphone, que selon la légende reçut la Sicile en cadeau de Zeus pour le mariage avec Hadès, avait à *Akragas* son siège et était connue comme juge des enfers depuis l'âge d'Homère et Hésiode : c'est elle qui apparaît en accueillant Héraklès à l'heure de sa catabase dans la production céramique archaïque et classique de Grande Grèce<sup>182</sup>. En association tantôt à la mère, tantôt au mari, sa manifestation épiphannique est fréquente, parfois en visions explicitement oniriques : c'est le cas de l'apparition 'en rêve' des deux déesses à leurs prêtresses de Corinthe, afin de garantir leur protection à l'expédition de Timoléon en Sicile<sup>183</sup>. Directement au contexte sicilien se rapporte la vision du syracusain Empédothyme, où la déesse et son mari lui révèlent 'toute la vérité sur les âmes'<sup>184</sup>. La valeur oraculaire de ces visions pouvait être d'abord connotée de manière notamment iatromantique, comme le démontre dans d'autres contextes par la ritualité associée à Pluton et Perséphone dans la vallée du Méandre<sup>185</sup>. Ces données sont cohérentes avec ce qui est documenté par rapport à la dimension eschatologique du culte démétrique en Grèce continentale : l'initiation aux Mystères d'Éleusis était ainsi conçue dans les termes de la vision épiphannique. Est-il possible, à partir de ces données, d'essayer de préciser l'originalité des gestes rituels associés à la fonction chtonienne du culte en Sicile et à Agrigente ? En général, par rapport aux Mystères d'Éleusis a été remarquée leur étroite dépendance des rituels thésmosphoriques, d'où ils descendraient, tout en en accentuant la dimension eschatologique<sup>186</sup>. En contexte insulaire cette dimension fût encore plus prononcée, et il est légitime d'avancer l'hypothèse, qu'elle se traduisait en techniques pas différentes de celles des mystères attiques. À partir des données disponibles, on peut formuler au moins deux hypothèses sur la relation en Sicile entre fonction chtonienne et thésmosphorique du culte : (a) le rituel thésmosphorique pourrait avoir en Sicile des formes plus fluides et moins différenciées des aspects de la ritualité chtonienne associés aux déesses<sup>187</sup> ; (b) sans nécessairement exclure la première hypothèse, en Sicile pourrait être existée une ritualité plus explicitement mystique et visionnaire – fonctionnellement

---

<sup>182</sup> PI., *N.*, I, 13; ID., *P.*, XII, 2; ID., *O.*, II, 63; *Schol. Ad Theocr.*, XV, 14; HES., *Theog.*, 912-914; HOM., *Od.*, X 491-495, 509, 564, XI 47, 213, 217, 226, 386, 635; ZUNTZ 1971, pp. 71, 86-88; KINGSLEY 2007, pp. 63-64.

<sup>183</sup> D.S., XVI, 66, 3-5; PLUT., *Tim.*, 8, 1-8.

<sup>184</sup> PROCL., *In R.*, II, p. 119, 18 Kroll (= HERACLID. PONT., fr. 93 Wehrli).

<sup>185</sup> STR., XIV, 1, 44.

<sup>186</sup> STEHLE 2007, pp. 165-167, 175; CLINTON 1992, pp. 29-32, 60-67.

<sup>187</sup> Au moins dans le cas d'Agrigente, pourrait être interprétable en cette direction le fait qu'aux thésmosphorie participaient les hommes aussi : POLYAEN., VI, 1, 1; DE MIRO 2008, p. 59.

analogue mais formellement originale par rapport à celle d'Éleusis – qu'intégrait, comme en Grèce continentale, le rituel thésmosphorique.

### IV. 3. Le sanctuaire rupestre d'Agrigente en localité S. Biagio

Le sanctuaire rupestre de S. Biagio est placé sur le versant nord-orientale de la Rupe Atenea, immédiatement en dehors des murs de la cité dans les environs de Porta I, et donne à est sur la vallée du fleuve S. Biagio. Dans le complexe architecturale on peut reconnaître au moins trois structures : un groupe de deux grottes artificielles creusées dans le rocher, une fontaine monumentale avec des réservoirs, et une esplanade en face d'elle. À ces structures correspondent probablement autant de phases de monumentalisation et ré-fonctionnalisation (au moins partielle) du site. Le noyau cultuel plus ancien est détectable à l'intérieur des grottes : là, à partir de la moitié ou au plus tard de la fin du VI siècle av. J.-C., on trouve dépositions votives dans les niches des grottes, qui consistent en une série de grandes bustes de divinités féminines avec *polos*, figurines en terre cuite, protomés, gobelets, ampoules, *kernoi* et lampes (un *unicum* intéressant est une terre cuite miniaturiste représentant le rapt d'Europe, ce qui renvoie à l'influence culturelle crétoise). Au cours du V siècle av. J.-C. l'accès aux grottes vient monumentaliser avec la construction de l'esplanade, et les offrandes votives s'enrichissent de statuettes du type *Athana Lindia*, têtes d'offrants avec porcelets' et bustes féminins miniaturistes. Dans le IV siècle, probablement suite à la ré-colonisation de Timoléon, fût construite la grande fontaine qui bloqua, au moins partiellement, l'accès aux cavernes ; en tout cas elles continuent à recevoir déposition d'offrandes au moins jusqu'au siècle suivant, auxquelles s'ajoutent *skyphoi* et gobelets. Pas récupérés *en situ* et donc pas datables avec certitude, d'autres offrandes incluent des *thymiateria* et *louteria* miniaturistes, une triade de Nymphes et un buste d'Hermès<sup>188</sup>. C'est surtout sur la base des dépositions votives que des hypothèses d'identification des *personnes cultuelles* vénérées à S. Biagio ont été avancées : à plusieurs reprises on a proposé Perséphone ou une déesse 'nymphale', peut-

---

<sup>188</sup> PORTALE 2012a, pp. 172 et sgg ; HINZ 1998, pp. 239 et sgg. Selon l'autrice les bustes et en général la production de terres cuites, à partir de la moitié du VI siècle av. J.-C. devint le principal *ex-voto* dédié à Déméter et Perséphone, et caractéristique de leur culte en Sicile. En vrai le débat sur les fonctions et la polysémie et la valeur votive de ces bustes est plus complexe, voir PORTALE 2012a e 2012b. Sur l'interprétation des contextes votifs, voir PARISI 2017, pp. 514-515 et 575. Sur le significat rituel des bustes voir aussi ZUNTZ 1971, pp. 149-150. Sur les phases monumentales : FINO 2014 ; ZOPPI 2004 ; SIRACUSANO 1983, pp. 46 et sgg.



être Nestis, mentionnée par Empédocle<sup>189</sup>. En vrai les deux interprétations ne s'excluent pas mutuellement, en considérant soit l'association entre Perséphone et les Nymphes dans le mythe, que leur partage de la fonction mantique à niveau rituel<sup>190</sup>. Et c'est la fonction mantique qui joue un rôle afin de comprendre la ritualité qui lui était associée. En général, la modalité de déposition des offrandes est un des indicateurs des modèles de relation avec le sacré d'une communauté, et en contexte colonial peut souvent être un indice utile à détecter influences culturelles<sup>191</sup>. Si on observe quelques exemples de cultes en grotte archaïque à Crète, on remarque que dans le cas de cultes 'incubatoires', comme celui de la caverne Idéenne, une partie importante des offrandes présente des affinités morphologiques et de déposition avec ceux du contexte rupestre de S. Biagio<sup>192</sup>. L'association entre Empédocle et Perséphone, et donc entre les pratiques de catabase du sage d'Agrigente et les modalités de manifestation épiphanique de la déesse, amène à penser que ce type de ritualité incubatoire, peut-être aussi déclinée de manière iatromantique, pouvait être caractéristique du culte à S. Biagio, que d'autre part est bien distingué des sanctuaires thésmosphoriques de la ville. Il est possible que telle était la ritualité au moins jusqu'à la fin du V siècle av. J.-C. ; la construction de la fontaine dans le siècle suivant, pourrait indiquer une (au moins partielle) ré-fonctionnalisation du site en 'maison des sources'<sup>193</sup>.

#### IV. 4. L'espace du rêve rituel dans l'*Akragas* archaïque (VI-V siècle av. J.-C.)

Le sanctuaire rupestre de S. Biagio semble être un des premiers de la *polis* d'après sa fondation. Sa position est spéculaire à celle du soi-disant Sanctuaire des Divinités Chtonienne ; ce dernier, placé à l'extrémité occidentale de la vallée des Temples, en étroite connexion topographique avec la porte principale d'accès à la ville (Porta IV) et sa nécropole plus ancienne, fût un des premiers à être monumentalisés à la fin du VI siècle

<sup>189</sup> DE MIRO 2005, p. 238 (Perséphone) ; PORTALE 2012a, pp. 178-187 (Nestis) ; EMPED., fr. 6 D.-K.

<sup>190</sup> PORTALE 2012a, p. 187, n. 62; ANDÒ 1982, pp. 31-51; H. HOM, *h. Cer.*, II, 418-424 ID., *h. Merc.*, 550-567.; LARSON 2001, p. 212; HES., *Th.*, 463-506; CALL., *Jov.*, I, 1-53; MELFI 2008, p. 221.

<sup>191</sup> PARISI 2017, p. 575.

<sup>192</sup> CAPDEVILLE 2017, p. 82 n. 95; PRENT 2005, pp. 588-605; RUTKOWSKI – NOWICKI 1996, pp. 26-30, 39-41. À propos de l'Antre Idéen comme sanctuaire oraculaire, voir CAPDEVILLE 1990, pp. 40-53.

<sup>193</sup> LIVADIOTTI – FINO 2018, pp. 65-66; FINO 2014, pp. 87-88; ZOPPI 2004; SIRACUSANO 1983, pp. 53-58; ZUNTZ 1963. Elisa Chiara Portale maintien une position plus équilibrée sur la datation de la fontaine à l'époque hellénistique ; selon la chercheuse, une première phase architecturale pourrait aussi bien se dater au V siècle av. J.-C.

av. J.-C.<sup>194</sup>. Dans la même période furent construit le temple d'Athéna à l'extrémité septentrionale de la Rupe Atenea, le temple A (Apollon) au centre de la vallée des Temples, le sanctuaire extra-urbain en localité Sant'Anna et l'aire sacrée à l'est de Porta V, et en général se définit la structure du plan urbanistique suite à la monumentalisation des aires publiques de l'*agorà*<sup>195</sup>. Le sanctuaire en localité Sant'Anna, l'aire sacrée à l'est de Porta V et le sanctuaire des Divinités Chthoniennes étaient topographiquement et rituellement liés entre eux ; c'était dans ces trois sanctuaires que s'articulaient les phases du culte thésmosphorique à Agrigente<sup>196</sup>. À partir du début du V siècle av. J.-C., phase d'importante expansion territoriale et économique de la *polis*, fût construite le grand réseau d'aqueducs attribué à Féace ; sur la vallée des Temples furent construit, de l'ouest à l'est, le majestueux temple B (Zeus Olympien), le soi-disant temple de la Concorde (Héraklès ?) et le temple d'Héra Lacinia<sup>197</sup>. En même temps à S. Biagio fût construit le temple C (Déméter), et dans le sanctuaires des Divinités Chthoniennes les grands périptères I et L (Déméter et Perséphone)<sup>198</sup>. Ainsi, à la moitié du V siècle av. J.-C. *Akragas* était ceinte d'une 'couronne de sanctuaires'. Par rapport à la situation décrite, la position du sanctuaire rupestre apparaît significative : donnant sur la *chora* et en étroite connexion avec la nécropole archaïque auprès de Porta I, et surtout avec l'*emporion* sur la côte à la bouche du fleuve éponyme, noyau de la première installation des colons. Si formellement le sanctuaire rupestre rentre dans la catégorie des sanctuaires 'périphériques' d'époque archaïque, placés aux marges du tissu urbain, on ne pense pas que sa localisation soit à considérer périphérique : en fonctionnant comme 'charnière' entre l'*emporion* et le plus ancien noyau urbain *intra-muros* de la cité, et au moins pendant toute l'époque archaïque il eut une importante fonction de médiation entre *emporion* et noyau urbain, *asty* et *chora*<sup>199</sup>.

<sup>194</sup> ADORNATO 2011, pp. 89 et sgg.; DE MIRO 1998, p. 333. Sur l'identification de Porta IV, voir TRIPODI 2003.

<sup>195</sup> ADORNATO 2011, pp. 103, 145; MERTENS 2005, p. 214; DE MIRO 1992; DE WAELE 1971.

<sup>196</sup> PARISI 2017, p. 139, 151; DE MIRO 2008, pp. 53-59; ZOPPI 2001, p. 118; en particulier sur l'aire sacrée à l'est de Porta V voir DE MIRO 2000, pp. 97-123 ; sur le sanctuaire de Sant'Anna voir FIORENTINI 1969, pp. 25-37.

<sup>197</sup> ADORNATO 2011, pp. 116 et sgg.; MERTENS 2005, pp. 319, 375; ZOPPI 2001, p. 91; DE MIRO 1998, pp. 332-333, 342-343; DE WAELE 1971, pp. 187-189.

<sup>198</sup> ZOPPI 2001, p. 91; DE MIRO 2000, pp. 63-64; DE MIRO 1998, p. 332.

<sup>199</sup> ZOPPI 2004, p. 78; LEONE 1998, p. 34. Voir aussi *Ibid.*, pp. 16-18 sur la catégorie des lieux de culte périphériques.

#### IV. 5. Destruction et refondation : une nouvelle cité au seuil de l'hellénisme

Pendant l'extraordinaire développement du V siècle av. J.-C. *Akragas* était devenue un vrai état territorial et rivalisait avec Syracuse et Géla pour le contrôle de la Sicile et des échanges maritimes tyrrhéniens<sup>200</sup>. En profitant de cette rivalité les Carthaginois déclarèrent guerre aux cités grecques de Sicile, et *Akragas* fût pillée et détruite en 406 av. J.-C.<sup>201</sup>. La ville, bien qu'avec l'obligation de ne pas reconstruire les murs de défense, commença à se repeupler d'après peu d'années et le processus se conclut avec l'expédition de Timoléon en Sicile à la moitié du IV siècle av. J.-C. : il commence ici un nouveau période de relative autonomie et prospérité. Du point de vue urbanistique la ville continua à se développer dans le sillage du plan hippodaméen déjà en place de l'archaïsme tardif, articulé en terrassements descendants de la colline des Temps vers l'intérieur. Le premier abritait l'ancienne *agorà* – un simple espace libre à nord-est de l'*Olympieion* – ; le deuxième le grand bâtiment du Gymnase ; le tiers (la soi-disante *agorà supérieure*) le *bouleuterion* et l'*ekklesiasterion*, construits entre IV et III siècle av. J.-C. ; enfin entre III et II siècle av. J.-C. l'acte monumentale plus important fût la construction d'un grand théâtre longeant le côté méridionale du soi-disant Quartier Hellénistique-Romain<sup>202</sup>. Les changements topographiques plus significatifs concernent la sphère cultuelle ; à une nouvelle disposition des aires sacrées à l'intérieur comme à l'extérieur du tissu urbain, avec une contraction des cultes surtout à l'intérieur, correspondit l'émergence d'un nouveau type de religiosité<sup>203</sup>. Cela est évident dans la crise des cultes chtoniens, les plus importants de la ville archaïque : le sanctuaire des Divinités Chthoniennes, au-delà de la fréquentation cultuelle du temple des Dioscures, ne fût pas rebâti et l'activité rituelle, en se modifiant, se déplaça surtout dans l'aire sacrée à l'est de Porta V, où furent construits un portique à L (*katagogion* ou *hestiatorion*) et une *tholos*<sup>204</sup>. Deux événements semblent présenter une significative coïncidence chronologique par rapport au changement de la nature et fonction du rite rituel. À la moitié du IV siècle av. J.-C. la construction de la fontaine qui ferme (ou en tout cas limite) l'accès aux grottes du sanctuaire rupestre de S. Biagio, dut altérer les parcours rituels précédents ; en même temps dans la plaine au sud

---

<sup>200</sup> SARTORI 1992, p. 93; BRACCESI 1988, pp. 16-18; D.S., XIII, 90, 3.

<sup>201</sup> D.S., XIII, 81, 1; LA TORRE 2011, p. 115; MEISTER 1992, pp. 119 et sgg.

<sup>202</sup> BRIENZA-CALIÒ 2018, p. 55; SORACI 2018, pp. 11-16; LIVADIOTTI-FINO 2018, p. 63; DE MIRO 2009, p. 410; FIORENTINI 2009, pp. 78, 108; EAD. 2006, p. 13; EAD. 1996, pp. 5-6; ADORNATO 2011, pp. 115-116.

<sup>203</sup> CAMINNECI 2018, pp. 106-107; DE MIRO 2000, p. 90.

<sup>204</sup> DE MIRO 2000, pp. 63-64.

de la colline des Temples et à côté d'une source avec qualités thérapeutiques, fût installé un grand *Asklepieion*, sur les modèles architecturaux et rituels provenant de Kos<sup>205</sup>. Ernesto De Miro suggérait que 'in Agrigento, città di Empedocle, la cui figura appare assommare scienza e taumaturgia, l'*Asklepieion* può avere assunto fisionomia e caratteri propri'<sup>206</sup>: ils seront à détecter en particulier dans la formalisation rituelle des techniques extatiques utilisées dans les *catabaseis* à la recherche de la connaissance divine. C'est possible que c'était par l'œuvre des *iatromanteis* archaïques, dont le sage d'Agrigente fût le dernier représentant, que le rève rituel cessa d'être accessible seulement à numéro étroit d'initiés et devint un phénomène 'de masse', spécialisé dans les fonctions médicales et oraculaires : ce sera le culte d'Asklépios qui répondit à ces besoins, par le biais de la diffusion des gestes dévotionnels et parcours rituels plus simples.

#### IV. 6. L'espace du rève rituel à *Akragas* classique-hellénistique : l'*Asklepieion*

Placé dans la plaine alluvionale à environ 1 km à sud des fortifications, 2 km à nord de la ligne de côte, côtoyé à l'est par le fleuve *Akragas* et à l'ouest par l'*Hypsas*, l'*Asklepieion* était connecté à la ville par une grande artère nord-sud qui sortait de Porta IV et amenait directement à l'entrée du sanctuaire<sup>207</sup>. La même route continuait à l'intérieur de la ville jusqu'à arriver au Quartier Hellénistique-Romain, en joignant ainsi le sanctuaire extra-urbain au théâtre. Au moment de la monumentalisation du sanctuaire furent mises en œuvre les structures principales pour le culte : dans l'angle à nord-ouest les structures de l'*abaton* ; immédiatement à sud de l'entrée une fontaine pour les ablutions préliminaires ; au centre du sanctuaire le temple qui abritait la statue de culte principale, orienté est-ouest ; à est de lui 5 blocs de pierre arénaire alignés avaient fait penser à un grand autel, mais on se trouve d'accord avec l'interprétation plus prudente qu'y voie des bases pour *louteria* ou d'autres objets sacrés<sup>208</sup>. Les structures de la première phase se complètent d'un petit autel – *trapeza* – en face de l'*abaton*, et une

---

<sup>205</sup> ADORNATO 2011, p. 116; DE MIRO 2003, pp. 41-45, 73-76; ID. 2000, p. 90; ZOPPI 2001, p. 48.

<sup>206</sup> DE MIRO 2003, p. 77.

<sup>207</sup> CALÌ 2009, p. 163; DE MIRO 2003, p. 73; TRIPODI 2003, pp. 685 e sgg.

<sup>208</sup> Les observations sont contenues dans le mémoire de M2 en Archéologie de Ms. F. Lo, avec le titre "Agrigento: il santuario extraurbano di Asclepio", soutenue auprès de l'Université de Palermo dans l'a.a. 2017/18 et sous la direction de C. E. Portale. J'exprime ma gratitude à Fabrizio Lo Faro pour avoir partagé en aperçu les résultats de sa recherche. Pour l'interprétation des blocs comme partie d'un autel monumental, voir DE MIRO 2003, p. 44.

citerne placée dans l'angle nord-ouest du *temenos*, légèrement déplacée par rapport à l'entrée de l'*abaton*. D'après moins qu'un siècle, l'entier côté occidentale du *temenos* fût occupé par un long bâtiment à portique qui s'articulait en *katagogia* et *hestiatoria* pour l'accueil des pèlerins ; à l'est de l'*abaton* des autres portiques furent réalisés pour accueillir magasins pour la vente d'*ex-voto* et médicaments<sup>209</sup>. Les parcours rituels détectables de l'organisation topographique du sanctuaire ne se détachent pas de ceux désormais canoniques et diffusés par Épidaure et Kos. Ce qui semble caractéristique de l'*Asklepieion* d'Agrigente est la présence presque exclusive d'*ex-voto* orthopédiques, la plupart d'eux représentant des pieds nus et/ou avec sandales (ces derniers peut-être à référer plus génériquement à la dimension du pèlerinage), qui pourraient se référer à une sorte de spécialisation thérapeutique. Un chaton d'or où elle est gravée une scène de la cérémonie de consécration du *rabdòs* (selon le modèle de Kos), placée dans l'*alsos*, impose une réflexion sur l'importance des moments performatifs dans le rituel thérapeutique : ils se déroulaient assurément dans le bois sacré, que dès le début était partie du sanctuaire, mais c'est probable que dramatisations rituelles pouvaient être abritées de même dans le théâtre urbain, car la connexion topographique entre ce dernier et le sanctuaire fait penser à l'existence de parcours processionnels. Entre la moitié du III siècle av. J.-C., quand les troupes romaines qui assiégeaient Agrigente établirent leur campement dans l'*Asklepieion*, et le siècle suivant, l'activité culturelle du sanctuaire entra en déclin, jusqu'au moment, au cours du II siècle av. J.-C., où la statue d'Asklépios et son culte furent probablement déplacés dans le temple A d'Apollon<sup>210</sup>.

#### **IV. 7. Agrigentum romaine : décadence ou relocalisation du rêve rituel ?**

*Akragas* fût pillée trois fois par les romains au cours du III siècle av. J.-C. et, en étant les principaux citoyens tués et la plupart de la population enchaînée, à l'heure de sa refondation en 207 av. J.-C. avec le nom d'*Agrigentum*, elle fût repeuplée par colons provenant d'Italie et d'autres parties de l'île, et devint toute autre ville par rapport à celle de l'époque classique et hellénistique<sup>211</sup>. L'économie était maintenant dans les mains des

---

<sup>209</sup> DE MIRO 2003, pp. 73-80.

<sup>210</sup> ADORNATO 2011, pp. 114-115; CALÌ 2009, p. 165; DE MIRO 2003, pp. 82 et sgg; POLYB., I, 18.

<sup>211</sup> D.S., XXIII 7-9; POLYB., I, 17, 5-19; LIV., XXVI, 40, 1-16; COARELLI 1980, pp. 374-375; LA BUA 1960, p. 106.

nouvelles élites de *mercatores* et *negotiatores* italiques, le système agricole fût reorganisé selon les principes des grands domaines ; la cité ne reprit un plus haut niveau de vie économique et culturelle qu’au cours du I siècle av. J.-C., quand prit le status de *municipium*<sup>212</sup>. La cité romaine, tout en calquant la précédente grille hippodaméenne, montre une progressive adoption des nouveaux modèles culturels italiques soit dans les *patterns* d’habitation que dans la localisation des principales aires publiques : le *forum* se plaça dans l’aire de l’ancienne *agorà* ; l’*ekklesiasterion* fût substitué par un temple dédié au culte impérial (le soi-disant Oratoire de Phalaride) et certaines de ses fonctions publiques furent transférées au théâtre<sup>213</sup>. Bien que certaines des anciennes structures fussent maintenues fonctionnelles dans la vallée des Temples (temple d’Apollon, soi-disant de la Concordia, d’Héra Lacinia), se vérifia une centralisation des lieux de culte à l’intérieur du tissu urbain, tandis que ceux qui avaient été caractéristiques des phases de vie plus anciennes de la ville, comme le sanctuaire des Divinités Chthoniennes, furent abandonnés et changèrent fonctions<sup>214</sup>. Pour la phase tardo-républicaine et impériale, à cause de l’exigüité de données, il est impossible de reconstruire avec certitude les parcours du rêve rituel. Si l’*Asklepieion* fût abandonné, d’autre côté la dévotion vers le dieu de la médecine ne s’arrêta pas : la statue de culte fût probablement placée dans le temple A. Une des hypothèses propose que les structures pour le culte fussent transférées à l’intérieur des murs et associées à l’aire du Gymnase<sup>215</sup>, mais cela n’est pas confirmé par aucun type de donnée ; on pense que soit pourtant significative la connexion topographique entre théâtre et temple A, entre lesquels pourraient exister des parcours processionnels<sup>216</sup>.

---

<sup>212</sup> LA TORRE 2011, pp. 242 e sgg.; COARELLI 1980, p. 375; DE MIRO 1996, pp. 15 e sgg.

<sup>213</sup> PORTALE 2018, pp. 142-144; SORACI 2018, p. 11; LIVADIOTTI-FINO 2018, p. 63; COARELLI-TORELLI 1984, p. 133.

<sup>214</sup> PORTALE 2018, p. 129; ZOPPI 2001, p. 88; DE MIRO 2000, p. 90.

<sup>215</sup> DE MIRO 2003, p. 85; COARELLI 1980, p. 381.

<sup>216</sup> BRIENZA-CALIÒ 2008, p. 47, Imm. n. 3.

#### IV. 8. *Agrigentum* paléochrétienne et les nouveaux intermédiaires de la communication avec l'invisible : les saints

Dans le IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., d'après la consolidation de l'économie latifundiste et la réouverture des routes commerciales avec l'Afrique, *Agrigentum* est à nouveau une ville prospère économiquement et culturellement : au carrefour des routes qui la connectaient à Syracuse et Géla à est et à Palerme et Lilibée à nord, l'*emporion* d'Agrigente était le port d'escale principal pour les contacts avec l'Afrique<sup>217</sup>. Et c'est de là qui arrivera le christianisme : une communauté chrétienne est attestée au moins dès la fin du III<sup>e</sup> siècle, mais dès les plus anciennes sources hagiographiques on pourrait en postuler l'existence même du siècle précédent<sup>218</sup>. À Agrigente est de particulier intérêt l'analyse du processus de reformulation des gestes de communication avec l'invisible, à travers les nouveaux intermédiaires (les saints), et de l'adaptation à ce but des modules cognitifs de la ritualité incubatoire. Le document plus ancien à ce propos est la *passio* des martyrs Libertinus et Peregrinus, que fût composée au VII<sup>e</sup> siècle mais se réfère probablement à épisodes du III<sup>e</sup><sup>219</sup>. L'ouverture de la *passio* consiste d'une expérience visionnaire d'un pèlerin à Rome, où Pierre lui apparaît en lui adressant au tombeau de Peregrinus afin d'obtenir, à travers prières et jeûne, la grâce requise.<sup>220</sup> : sont ici présents tous les thèmes récurrents en association aux manifestations épiphoniques dans la littérature hagiographique des premiers siècles, des expressions rituelles de supplication, au jeûne comme sollicitation de l'épiphanie, et enfin à l'équivalence entre maladie physique et possession démoniaque. En Sicile, un modèle rituel de communication avec l'invisible avait été formulé dans l'épisode d'*incubatio* transmis par la *passio* sicilienne de St. Lucie<sup>221</sup>. Suite à leur martyre, Libertinus et Peregrinus commencèrent les deux à opérer des miracles auprès de leurs tombeaux qui, selon la *passio*, se trouvaient l'un dans le *forum* d'Agrigente et l'autre sur le mont Crotaleus<sup>222</sup>. La *Vie* de Grégoire II, évêque d'Agrigente entre VI et VII<sup>e</sup> siècle, fût composée pas longtemps après sa mort et, dans son caractère presque de roman de formation du *vir dei*, est pleine de songes et apparitions divines qui scandaient les

---

<sup>217</sup> CAMINNECI 2016, p. 6; EAD. 2015, pp. 481-490; LAGONA 1980, p. 123; DE MIRO 2009, pp. 401 e sgg.

<sup>218</sup> CAMINNECI *et alii* 2016, p. 63; CAMINNECI 2016, pp. 3-5; BONACASA CARRA 2016, p. 77; SCHIRÒ 2014, p. 11; RIZZO 2005, p. 61; BONACASA CARRA 1994, p. 111; GARANA 1961, p. 148.

<sup>219</sup> SCORZA BARCELLONA 1991, p. 238; SCHIRÒ 2014, p. 28; BONACASA CARRA 1994, p. 111; MERCURELLI 1948, p. 12.

<sup>220</sup> *Acta SS.*, Nov. I, p. 611.

<sup>221</sup> PELLITTERI 2011, pp. 93 e sgg; AMORE 1966.

<sup>222</sup> *Acta SS.*, Nov. I, p. 612.

moments principaux de l'histoire du protagoniste<sup>223</sup>. Ils l'inspirent et le guident depuis l'adolescence jusqu'aux voyages en Palestine et à l'emprisonnement à Rome suite aux calomnies de ses adversaires<sup>224</sup>. Les épisodes visionnaires annoncent les qualités de l'homme de Dieu, qui à l'heure de son ordination à évêque d'Agrigente, commence à performer miracles : à travers la prière et l'imposition des mains il guérit lépreux et sourds-muets, exorcise personnes et lieux, tant qu'il sera appelé 'Thaumaturge' même avant sa mort<sup>225</sup>. La ritualité visionnaire qu'émerge est étroitement liée aux *performances* de l'évêque, comme dans le cas de la veille nocturne qu'il organise pour exorciser le vieux temple de la Concordia, préliminairement à sa nouvelle consécration en tant qu'église<sup>226</sup>.

\*\*\*

Dans l'antiquité tardive Agrigente continua à maintenir comme référence l'articulation urbanistique de la ville hellénistique et romaine, cependant se vérifia un changement important des modalités d'habitation et d'occupation des espaces, car on a calculé que le noyau urbain tardoromain n'occupait que la bande centrale de l'ancienne cité<sup>227</sup>. Les traces archéologiques de la première communauté chrétienne sont assez rares jusqu'au VI siècle, et consistent principalement des données fournis par les nécropoles, où la disposition des sépultures en groupes et l'organisation programmatique de leurs développement laisse deviner la présence d'une autorité épiscopale<sup>228</sup>. Si pour les premiers siècles il n'y a pas de traces d'architecture de culte chrétien, elles deviennent importantes à l'époque de Grégoire<sup>229</sup>. Rentré à Agrigente d'après son emprisonnement à Rome, et obtenu de reconstruire *ekkllesia* et *episkopeion* en lieux différents que ceux utilisée auparavant par ses calomniateurs, Grégoire s'installe auprès 'du temple idolâtrique qui est prêt des murs méridional'<sup>230</sup>. Ces deux édifices sont à identifier dans le temple de la Concordia, que suite à l'exorcisme fût dédié à Pierre et Paul, et dans l'ancien *Asklepieion*, que montre traces de modifications analogues à celles du premier bâtiment<sup>231</sup>. En considérant que dans l'épisode de l'exorcisme du temple on fait référence

---

<sup>223</sup> BHG 707 = P.G. 98, coll. 649-716; BONACASA CARRA 1994, p. 111; MERCURELLI 1948, p. 16.

<sup>224</sup> P.G. 98, cap. VI, coll. 558-559; cap. XXV, coll. 589-590; cap. LXIII, coll. 661-662.

<sup>225</sup> *Ibidem*, cap. XLVII, coll. 629-630; cap. XLVIII, coll. 631-632; cap. L, coll. 635-638; cap. LXIV, coll. 661-664; capp. XCII-XCIII, coll. 709-712.

<sup>226</sup> CAMINNECI 2014b, p. 224.

<sup>227</sup> PARELLO-RIZZO 2016, p. 51; CAMINNECI-RIZZO c.d.s; DE MIRO 1996, p. 25; FASOLI 1980, pp. 97-106.

<sup>228</sup> SCHIRÒ 2016, pp. 187-188; EAD. 2014; p. 60; BONACASA CARRA 2016, p. 77.

<sup>229</sup> PARELLO-RIZZO 2016, p. 58.

<sup>230</sup> P.G. 98, cap. XCI, coll. 709-710.

<sup>231</sup> BONACASA CARRA 2016, p. 81; SCHIRÒ 2016, pp. 187-192; DE MIRO 2003, p. 86; BONACASA CARRA 1994, p. 112; TRIZZINO 1980, pp. 175, 283; MERCURELLI 1948, pp. 32-37. Pour une



à des logements construites par Grégoire, on est incliné à penser que l'*episkopeion*, en tant qu'église épiscopale, soit à identifier avec le temple de la Concordia dans les murs, tandis que l'*ekklēsia* avec l'ancien *Asklepieion* extra-urbain, qu'en dépit n'abritât plus de culte thérapeutiques depuis l'époque romaine, en maintenait la mémoire<sup>232</sup>. Les évidences archéologiques du christianisme à Agrigente se placent toutes au long des murs méridionaux de la ville, aire intéressée par les plus anciennes nécropoles. En observant l'unité topographique constituée par le temple de la Concordia, celui d'Asklépios et le cimetière, et le fait que ce dernier se disposa long l'un des axes routières principales de la cité antique, on a l'impression que cette zone devint le centre névralgique de la cité entre les siècles IV et VII. Si en outre on considère qu'au moins jusqu'à la fin du VI siècle l'*emporium* et le port se trouvaient encore à la bouche du fleuve Akragas, avec un monastère dédié à la Vierge dont la trace sont les restes d'une nécropole chrétienne qui lui était associée<sup>233</sup>, l'occupation du temple de la Concordia et de l'*Asklepieion* par Grégoire apparaît encore plus délibérée. Elle pourrait répondre à la nécessité de connecter les plus importants aires urbaines et extra-urbaines de la ville de l'antiquité tardive : l'*emporium* et l'agglomération urbaine, fragmentée à l'intérieur de l'ancienne enceinte, par le biais de l'instrument des fondations sacrées et des *performances* thaumaturgiques.

#### IV. 9. Conclusions

Dans la longue histoire d'Agrigente analysée, on a vu comme le statut du *rêve rituel* change plusieurs fois, en répondant à différents besoins : instrument de recherche initiatique et sapientales, possibilité de contact thérapeutique avec l'invisible, jusqu'à instrument sotériologique de garantie de la possibilité de l'intervention divine dans le domaine humain. À chacune de ces étapes correspondent différentes modalités d'accès aux épiphanies et de localisation des espaces leurs dédiés. En époque archaïque le sanctuaire rupestre de Perséphone connectait le premier noyau urbain à la partie de

---

proposition de datation de la transformation du temple en église déjà au V siècle, voir ARDIZZONE LO BUE 2012, pp. 34-36.

<sup>232</sup> ARDIZZONE LO BUE 2012, p. 31; CARLINO 2010, pp. 105 et sgg. Refuse cette identification SCHIRÒ 2014, pp. 180-182, sur la base d'une lecture différente des sources hagiographiques. On pense cependant que l'identification soit plausible, tandis que pas démontrable sans équivoque, sur la base de l'étroite relation topographique entre temple d'Asklépios, temple de la Concordia, nécropole et *emporion*.

<sup>233</sup> CAMINNECI 2016, p. 6: "la scelta del vescovo Gregorio del luogo per la nuova cattedrale appare strettamente connessa alla costa"; SCHIRÒ 2014, p. 194; MERCURELLI 1948, p. 28.

territoire plus importante pour les nouveaux colons, c'est-à-dire l'*emporion* et le port. Il est peut-être en même temps significatif que le sanctuaire donna vers est, direction par laquelle ils étaient arrivés de Géla à fonder la nouvelle cité. En époque hellénistique, la progressive hiérarchisation des fonctions des espaces urbains et la nécessité d'accueillir des foules plus grandes de pèlerins, imposèrent la localisation du lieu de culte d'Asklépios plus loin de la ville, mais quand même en position intermédiaire entre la côte et l'aire urbaine. L'époque romaine, en manifestant la nécessité d'un croissant contrôle de l'état sur les manifestations de l'invisible, détermina une contraction des lieux explicitement dédiés au rite rituel ; le culte d'Asklépios fût déplacé à l'intérieur de la ville et probablement connecté rituellement au théâtre. En époque chrétienne le dispositif cognitif des visions resta absolument vital sous les nouveaux 'vêtements' des gestes dévotionnels vers les saints, et les nouveaux vecteurs de la communication avec l'invisible, les reliques, servirent à réorienter les fonctions des espaces communautaires, bien que conditionnés par l'histoire des lieux (comme le démontre le culte renouvelé à l'emplacement de l'*Asklepieion*), en direction du port de la bande de territoire qui connectait l'agglomération urbaine à la mer.

## **CONCLUSIONS – Rêves, visions, performances et mémoire culturelle**

Les questions que je me suis posé au cours de la recherche, et qui ont constitué son unité thématique dans le développement diachronique, sont les suivantes : qu'est-ce la thérapie ? qu'est-ce la maladie ? qu'est la vision ? Évidemment chacune entre elles portait à d'autres : qui est le thérapeute ? qui est le malade ? qui est le visionnaire ? À quels modèles culturels correspondaient ces personnages et comment changent-ils ? Comme ces modèles furent utilisés pour la construction de sens, c'est-à-dire d'identité ? En fait, toutes ces questions se situent sur un plan transversal entre individu et communauté, à tel point qu'il faudrait remettre en question l'efficacité herméneutique de l'opposition entre ces deux dimensions par rapport à l'antiquité.

À l'intersection entre ces questions j'ai essayé d'en enquêter l'interaction avec les dynamiques de la mémoire culturelle. Héros, *iatromanteis*, divinités épiphoniques, martyrs, ascètes et évêques représentèrent autant de modèles culturels qui redéfinirent le mode dont les concepts de thérapie, maladie, santé et visions étaient élaborés à l'intérieur

de leur communautés, à travers l'outil commun de la *performance* rituelle. C'est sur ce plan que les différences et similarités entre les différents dispositifs cognitifs de l'épiphanie peuvent être 'mesurées', et peut-on faire un instrument de comparaison entre les situations, plus ou moins ritualisées, qui se réfèrent à ces dispositifs. En époque archaïque ils ont généralement associés à une dimension chtonienne et à la recherche d'une sagesse divine par le biais de catabases aux enfers, et sont récurrents dans plusieurs contextes initiatiques : oracles, initiations aux mystères, initiations éphébiques, iatromancie. En élaborant les *performances* connectées aux dispositifs de vision, les *iatromanteis* archaïques (en particulier les pythagoriciens) reformulèrent les modèles culturels de leurs *poleis* et créèrent une ritualisation des mêmes techniques qu'ils utilisaient, ce qui donna sa forme au culte d'Asklépios. Le type d'incubation oraculaire-thérapeutique qui vient ainsi formalisé devient le plus connu, grâce à son accessibilité, et sera déterminant dans l'essor du culte. Les dispositifs épiphaniques continuent à évoluer, au cours des époques hellénistique et romaine, en synergie avec l'évolution de la performance théâtrale et de la relation mutuelle entre *téchne* médicale et thaumaturgie. L'accentuation des fonctions thérapeutiques de l'épiphanie évolue, à son tour, en synergie avec la formation d'un imaginaire de la maladie et de la santé qui oscille de façon continue entre le plan individuel et communautaire, comme le démontre la fortune de la métaphore de l'homme politique comme médecin. Les sanctuaires thérapeutiques se dotent tous de théâtres, où se déroule le fondamental moment élogique, de remerciement à la divinité pour la grâce reçue, et qui contribue à donner une forme aux images que les consultants vont rencontrer au moment du *rêve rituel*. Une connotation fortement sotériologique des épiphanies émerge dans le temps, et produit lentement une nouvelle conception sociale de la maladie – il semble à partir du II siècle apr.- J.-C. – qui était élément marginalisant et devient presque la condition privilégiée de contact direct avec l'invisible. Entretemps, les dispositifs épiphaniques continuent à maintenir une pluralité de significations et usages, bien que moins ritualisés. Dès la création d'une relative unité politique méditerranéenne, l'Empire Romain ressent forte la nécessité de contrôler l'usage et délimiter l'autorité sur les dispositifs épiphaniques, qui pour leurs ductilité peuvent trop facilement être à la base de processus de subversion de l'ordre public : le contrôle de la performance représente au début un instrument puissant à ce but. Mais des problèmes commencent à se poser avec la diffusion de la foi chrétienne, qu'en fait utilisera instrumentalement les dispositifs épiphaniques comme moyens de la révélation du message christologique, et donc outils de conversion, évolués conjointement aux types de

la performance théâtrale à l'époque impériale. Avec la création du paganisme naît le besoin de délimiter les gestes rituels, ce qui à son tour amène à leur élaboration originale, bien qu'en forte continuité avec les modules cognitifs de l'épiphanie. Dans cette guerre pour la *maîtrise du sens*, qu'au début se joue dans les arènes des martyres et la littérature hagiographique, l'élaboration des modèles culturels hellénistique et romains portera à la naissance, au sein des communautés chrétiennes, de l'assimilation entre maladie physique et spirituelle (et par conséquent l'inclusion de l'exorcisme parmi les moyens thérapeutiques) et de la culture de l'assistance, où le renversement de la liminalité sociale du malade d'accompli (apparemment). Dans le contexte nouveau ouvert par la conversion de Constantin, les visions deviendront moyens de structuration de temps et de l'espace sacré (soit mythique que liturgique) : si d'un côté elles seront de plus en plus prérogative d'évêques, saints et souverains, qui les utilisent pour légitimer le nouveau ordre divin (par exemple à travers les nouvelles dynamiques d'*inventio* et d'*adventus* des reliques), de l'autre elles seront peu à peu formalisées dans un nouveau lexique rituel à l'usage des fidèles. Le processus semble s'accomplir en Afrique dans la première moitié du V siècle, quand l'arrivée des reliques de Saint Étienne marqua la naissance d'un culte thérapeutique à caractère explicitement 'incubatoire' à Uzalis.

## RIASSUNTO

### *Archeologia e topografia del sogno rituale dall'Arcaismo alla Tarda Antichità nel mondo greco-romano*

#### **INTRODUZIONE – Sogni e visioni come funzioni della memoria culturale**

Riguardo a certi argomenti c'è una difficoltà ancora diffusa nella decostruzione di un'attitudine positivista che si è radicata negli studi storico-religiosi almeno dalla metà del XIX secolo. Fenomeni come miracoli, apparizioni, divinazione, magia e misteri furono in questo periodo classificati molto rapidamente sotto l'etichetta di *irrazionale*. Per esempio il sogno incubatorio, che partecipa in gradi differenti dei fenomeni menzionati, è stato per molto tempo studiato dalla prospettiva dell'opposizione tra religione e scienza<sup>1</sup>. Fu Auguste Bouché-Leclercq il primo che, rilevando le affinità morfologiche tra sogno incubatorio, iatromantico e consultazione necromantica, arrivò a classificare l'incubazione tra i metodi divinatori<sup>2</sup>. Dopo poco tempo, Ludwig Deubner e Mary Hamilton furono i primi a studiare il fenomeno in quanto *rito*, includendo nei loro *dossier* i casi di epifanie oniriche dei santi cristiani<sup>3</sup>. A partire da questo momento, ci furono numerosi sforzi che cercarono di stabilire cosa fosse da considerare *incubazione*: tra i più degni di nota, per il fatto che spesso ci si fa ancora riferimento, si cercò di stabilire un'evoluzione tra l'incubazione taumaturgica (dove la divinità cura direttamente durante il sonno) e una iatromantica che alla prima sarebbe succeduta (dove la divinità opera prescrizioni)<sup>4</sup>; o ancora si stabilì che si possa parlare di incubazione solo nel caso in cui l'intenzione del consultante di ricevere l'epifania sia esplicita<sup>5</sup>. Il limite evidente di queste proposizioni tassonomiche, spesso ancora utilizzate<sup>6</sup>, è l'implicazione di una nozione di

---

<sup>1</sup> SINEUX 2013.

<sup>2</sup> BOUCHÉ-LECLERCQ 2003, pp. 728-735.

<sup>3</sup> DEUBNER 1900; HAMILTON 1906.

<sup>4</sup> LEFORT 1906.

<sup>5</sup> DELEHAYE 1905, pp. 145-146.

<sup>6</sup> RENBERG 2017a; GRAF 2014.

rito pressoché immutabile nel tempo, cosa che non le rende adatte a delle analisi comparative diacroniche.

Per questo, la mia prospettiva nell'approcciare il problema è stata diversa e ho deciso di parlare di *sogno rituale* e di analizzare le circostanze delle sue codificazioni, concentrando l'attenzione sul *dispositivo cognitivo* in sé piuttosto che sulle *persone culturali* alle quali è associato. In altre parole, ho cercato in primo luogo di riconoscere le funzioni culturali del sogno<sup>7</sup>, per verificarne la relazione con i rituali ai quali erano associate, e la loro evoluzione nel tempo. Già Angelo Brelich riconosceva l'intimità morfologica tra le funzioni mantiche e terapeutiche, necromantiche, dei misteri e soprattutto, scrisse che è la comparazione dei rituali più che delle *persone culturali* che può fornire elementi di comprensione storica<sup>8</sup>. Si tratta, dunque, di trovare quelli che possiamo chiamare i 'denominatori comuni' dei gesti rituali per procedere alla comparazione. A questo proposito, nozioni come quelle di 'dono' e 'contro dono' e di 'liminalità' sono state importanti per la definizione del campo semantico e funzionale per uno studio storico dei rituali visionari<sup>9</sup>.

Ho considerato il termine *sogno* come equivalente a *visione*, e in generale sullo stesso livello degli stati di coscienza che gli erano riconosciuti affini nell'Antichità (e ancora in numerose culture contemporanee); in particolare le *rêverie* e diversi tipi di trance<sup>10</sup>. In effetti, a seguito di una prima analisi lessicale dei termini che designavano le epifanie, non ho rilevato la percezione di una reale differenza tra gli stati di coscienza in cui le visioni si producevano. Dal punto di vista della storia culturale, come anche da quello delle scienze cognitive, il valore delle epifanie risiede nelle immagini e nelle strutture cognitive e culturali che esse rivelano: e i rituali hanno un ruolo importante nella loro formazione e modificazione<sup>11</sup>. Se un rito consiste in una più o meno elaborata sequenza di stimolazioni sensoriali che hanno lo scopo di modificare lo stato di coscienza del partecipante, ogni rito può, in teoria, essere scomposto in una serie di gesti o di tecniche del corpo<sup>12</sup>. Nel caso di rituali formalmente simili, la comparazione deve quindi cercare di stabilire i diversi gradi di codificazione rituale. Come? Mi sembra evidente che un tale problema non può essere approcciato da un punto di vista quantitativo; al contrario, da un

---

<sup>7</sup> GUIDORIZZI 1988.

<sup>8</sup> BRELICH 1958, pp. 113, 216-216, 383.

<sup>9</sup> MAUSS 2002; VAN GENNEP 1909; TURNER 1977.

<sup>10</sup> USTINOVA 2009, pp. 153-154; BASTIDE 2003, pp. 44-59.

<sup>11</sup> GEERTZ 2017, pp. 47-48; SMAIL 2017.

<sup>12</sup> MAUSS 1936. D'ora in avanti, userò il termine 'tecnica' nel senso di 'grado zero' di ritualizzazione.

punto di vista qualitativo ho individuato una chiave ermeneutica nella *performatività* propria ad ogni rituale. Gli studi di teoria della performance osservano che la differenza tra *performance* rituale e teatrale, è che la prima ha come obiettivo l'efficacia del gesto, mentre la seconda l'intrattenimento<sup>13</sup>. Questa considerazione, anacronistica rispetto all'antichità, mi ha indotto a cercare le possibili relazioni tra sviluppo dei complessi rituali epifanici e sviluppo del teatro. E quindi ho indagato quale potesse essere la relazione tra teatro, ritualità epifanica e dinamiche di costruzione della *memoria culturale*<sup>14</sup>, e tra essa e la localizzazione nello spazio delle comunità<sup>15</sup>. Pur consapevole della parzialità del dato archeologico ai fini di un'analisi del genere, le domande che mi sono posto in questa parte della ricerca si possono così riassumere: qual è, se esiste, la relazione tra gli spazi immaginari e quelli fisici della memoria collettiva? e come cambia questa relazione tra epoca arcaica e tarda antichità? Quale il ruolo dei culti epifanici in questo processo? In generale, l'ampiezza del periodo cronologico considerato (dal VII secolo a.C. fino alla fine del V d.C.) mi ha costretto a rinunciare a qualsiasi pretesa di sistematicità nell'analisi, e a scegliere casi studio significativi attraverso i quali leggere le suddette dinamiche, adattando il metodo di analisi di volta in volta alla natura delle fonti disponibili, e alle tradizioni di studi ad esse relative.

## **I – Sogno, terapia e identità nelle *poleis* tra Arcaismo ed Età Classica**

### **I. 1. Le origini dell'oniromanzia in Grecia**

Da tempo gli studiosi si interrogano sull'origine delle forme rituali dell'oniromantica in Grecia, di solito ipotizzando una derivazione dall'Egitto, sulla scorta di un passo di Erodoto<sup>16</sup>, o dalla Mesopotamia per mezzo della valle del Meandro<sup>17</sup>. Ma nessuna delle evidenze di solito citate a sostegno di nessuna delle ipotesi è veramente convincente, perché in definitiva influenze reciproche nel contesto Mediterraneo pre-arcaico non hanno nulla di strano, ma soprattutto dispositivi oniromantici erano diffusi in tutte le

---

<sup>13</sup> SCHECHNER 1988, p. 116.

<sup>14</sup> ASSMANN 1997.

<sup>15</sup> HALBWACHS 1968.

<sup>16</sup> BOUCHÉ-LECLERCQ 2003, p. 221; HDT., II, 49; ZOGRAPHOU 1995, p. 203.

<sup>17</sup> JAYNE 1925, p. 103.

culture. La prima testimonianza greca di divinazione intuitiva si trova nell’Odissea: la profezia di Teoclimeno sul ritorno di Ulisse prelude al sogno premonitore di Penelope<sup>18</sup>.

## I. 2. Tecniche oniromantiche nei *maestri di verità* arcaici

Le prime fonti che documentano queste tecniche in ambito culturale provengono da Creta, terra di ‘tradizione’ incubatoria antichissima come indica la leggenda di Minosse, che ogni nove anni soggiornava nella caverna sacra del Monte Ida per apprendere le leggi e l’arte del governo dal suo padre divino, Zeus, in persona<sup>19</sup>: è qui documentata una frequentazione già da età minoica, mentre un luogo di culto, e più precisamente un oracolo dedicato a Zeus *kouros*, vi sarebbe stato stabilito almeno dal IX secolo a.C.<sup>20</sup>. A questo contesto è significativamente legata la figura di Epimenide, personaggio semilegendario la cui vita sarebbe collocabile tra VII e VI secolo a.C.<sup>21</sup>. La sua fama è dovuta in primo luogo all’episodio del suo sonno letargico di cinquantasette anni nella caverna Idea, dove si sarebbe intrattenuto in conversazioni sacre con *Aletheia* e *Dike*, diventando ‘molto amato dagli dèi’ e ritrovandosi al suo risveglio in possesso di facoltà soprannaturali<sup>22</sup>. Così il pastore diventa indovino, taumaturgo e purificatore ‘per mezzo di versi’, legislatore collegato da diverse tradizioni sia all’attività di Solone ad Atene che di Licurgo a Sparta, e poeta<sup>23</sup>. In particolare acquisisce la facoltà di lasciare il proprio corpo a suo piacimento, per cui rivendica di essere resuscitato più volte<sup>24</sup>; queste notizie in particolare connettono inequivocabilmente il sapiente alla tradizione incubatoria dell’isola, nonché alle facoltà degli altri iatromanti, a lui contemporanei e posteriori<sup>25</sup>. Nonostante la maggior parte delle fonti siano molto più tarde dell’epoca arcaica, è verosimile che le facoltà del sapiente fossero riconosciute dai suoi contemporanei, che gli tributarono un culto eroico<sup>26</sup> e lo connebbevano al culto di Zeus *kouros*, gestito dalla classe

---

<sup>18</sup> HOM., *Od.*, XV, 525-534; *ibid.*, XVII, 151 e sgg.; XIX, 536-553.

<sup>19</sup> MAX. TYR., *Diss.*, XXXVIII, 2; PL., *Lg.*, I, 624B; STR., X, 4, 8; D. H., II, 61, 2; D. S., V, 78, 3; HOM., *Od.*, XIX, 178.

<sup>20</sup> CAPDEVILLE 2017, p. 84; FAURE 1964, p. 107 n. 4; JEANMAIRE 1939; pp. 421-460.

<sup>21</sup> SUID., s.v. Ἐπιμενίδης; PL., *Leg.*, I, 642a; PAUS., I, 14, 4; STR., X, 4, 14; PLUT., *Sol.*, 12, 7; ID., *De de. Orac.*, 409e.

<sup>22</sup> D. L., I, 109-110; MAX. TYR., *Diss.*, X, 1.

<sup>23</sup> ARIST., *Rh.*, 1418a, 21-25; STR., X, 479; MAX. TYR., *Diss.*, XXXVIII, 3; PLUT., *Sol.*, 12, 8; ID., *Lyc.*, 4, 3.

<sup>24</sup> D. L., I, 144; SUID., s.v. Ἐπιμενίδης.

<sup>25</sup> COSCIA 2017; DETIENNE 1967, p. 43.

<sup>26</sup> D. L., I, 114.



sacerdotali dei *Cureti*, che probabilmente a loro volta erano connessi a iniziazioni efebiche<sup>27</sup>.

Contemporaneo di Epimenide fu Ferecide di Siro, che più di una tradizione considera maestro di Pitagora (in particolare avrebbe insegnato al samio la ‘pratica miracolosa’) e a cui sono attribuiti miracoli di natura essenzialmente divinatoria: predizione di esiti di guerre, naufragi, terremoti<sup>28</sup>. Soprattutto Ferecide era conosciuto come scrittore della prima teologia in prosa, la *Pentemuchos theokrasia* (formazione degli dèi da cinque antri); il lessico Suda gli attribuisce la dottrina della metempsicosi e vari aneddoti poi confluiti nella leggenda di Pitagora. Per questo motivo, per quanto il contatto storico effettivo tra i due personaggi sia stato probabilmente inventato, oggi si ritiene che il loro accostamento dipenda dalle affinità che già gli antichi rilevavano nelle loro pratiche<sup>29</sup>.

Pitagora di Samo visse nel corso del VI secolo a.C., probabilmente tra il 570 e il 480 circa. Gran parte della tradizione concorda nell’attribuire la sua formazione in gran parte a una serie di viaggi nel Mediterraneo orientale, al rientro dei quali, non essendo in accordo con la tirannide di Policrate nella sua isola, si sarebbe trasferito a Crotona intorno al 530 a.C. Di particolare interesse la connessione tra il samio e il cretese Epimenide, che lo avrebbe iniziato ai misteri del monte Ida<sup>30</sup>. Il nucleo di notizie più antico riferibile al sapiente, ne mette significativamente in luce i prodigi e i tratti mistici molto più di quelli da filosofo naturalista e matematico, che saranno esaltati e arricchiti dalla posteriore tradizione neopitagorica<sup>31</sup>. Conosciuta era per esempio la sua usanza di ritirarsi in una camera sotterranea per lunghi periodi, durante i quali la sua anima lasciava il corpo e visitava gli inferi, comunicando regolarmente con la madre (che si è proposto di identificare in Demetra): è così che si guadagnò la riverenza dell’assemblea crotoniate e che la città gli affidò l’educazione di donne e bambini<sup>32</sup>. Pitagora prediceva guerre, naufragi e pestilenze, era in grado di dominare gli elementi e di curare corpo e psiche anche grazie al ricorso alla musica: già in vita fu assimilato ad Apollo Iperboreo e, dopo la sua fuga da Crotona e la morte a Metaponto, qui ricevette un culto eroico e la sua casa fu convertita in un tempio di Demetra. Le tecniche oniromantiche di Pitagora erano molto conosciute, e ad esse facevano riferimento una parte importante delle restrizioni

---

<sup>27</sup> STR., X, 480; JEANMAIRE 1939, p. 443.

<sup>28</sup> D. L., I, 118; D. S., X, 3, 4; TERT., *De anima* 28; IAMB., *De vita Pyth.*, 10; SUID., s.v. Φερεκίδης; THEOPOMP. HIST., FGrHist 115F70, II 549.

<sup>29</sup> KIRK-RAVEN 1957, pp. 51-52.

<sup>30</sup> D. L., VIII, 3; PORPH., *V. Pyth.*, 17.

<sup>31</sup> EMPED., *DK* 129; PORPH., *V. Pyth.*, 30; USTINOVA 2009, p. 187.

<sup>32</sup> D. L., VIII, 21, 38; fr. 42 Wehrli; HDT., IV, 94; BURKERT 1972, p. 159.

alimentari che arrivarono ad essere considerate tipicamente pitagoriche, ma che presentano più di una similitudine con le prescrizioni rituali dei contemporanei santuari oniromantici<sup>33</sup>.

Parmenide di Elea visse a cavallo tra VI e V secolo a.C., nascendo forse contemporaneamente alla fondazione della colonia focea (544). Più di una fonte gli attribuisce una formazione ‘pitagorica’, e in particolare è interessante la notizia di un certo Aminia che lo avviò alla ἡσυχία<sup>34</sup>. Personaggio eclettico come gli altri presocratici, a Parmenide fu da subito attribuita sia l’attività da medico<sup>35</sup> che da legislatore della neo-colonia<sup>36</sup>. Nel proemio al *Poema sulla Natura* si è sempre più concordi, in anni recenti, a riconoscere la descrizione *post eventum* di una catabasi infera effettuata dal sapiente in prima persona, nel corso della quale viene scortato dalle ‘figlie del Sole’ alle porte degli inferi; qui viene accolto dalla *dea* (Persefone), che gli propone di guidarlo alla ricerca della ‘rotonda Verità’<sup>37</sup>. Questo dettaglio, considerando che per Parmenide, come per Epimenide, *Aletheia* e *Dike* sono figure divine, conferma il carattere estatico dell’esperienza raccontata e invita ad accostarlo allo stesso tipo di esperienza oniromantica del cretese.

Empedocle di Agrigento visse durante il V secolo a.C., probabilmente tra il 495 e il 435. Che gli vengano attribuiti contatti con Pitagora in persona, o con Parmenide (cosa più probabile), le fonti concordano nel situarlo in contesto pitagorico. Unico dei sapienti fin qui considerati che ha lasciato testimonianze scritte in prima persona, il poema *Sulla Natura* e le *Purificazioni*, gli vengono anche attribuite opere mediche, politiche e teatrali<sup>38</sup>. Sin da subito Empedocle fu conosciuto come medico, sofista e mago, ed egli stesso contribuì a creare la leggenda che gli sorse attorno e che gli attribuiva il controllo degli elementi, facoltà divinatorie e in particolare la capacità di resuscitare i morti<sup>39</sup>. Anche per il sapiente agrigentino il mezzo delle sue *performances* magiche è soprattutto la ‘parola di salvezza’, come la chiama egli stesso<sup>40</sup>. Entrambe le versioni più conosciute

---

<sup>33</sup> BURKERT 1972, p. 190; KINGSLEY 1995, p. 283.

<sup>34</sup> D. L., IX, 21. Il termine viene generalmente tradotto con ‘tranquillità’ o ‘vita contemplativa’, ma in seguito ne proporrò una traduzione più precisa. Altre fonti che connettono Parmenide e il pitagorismo; STR., VI, 1, 1; IAMB., *VP*, 267.

<sup>35</sup> Come dimostra il fatto che la scuola medica della romana Velia facesse risalire proprio a lui la propria fondazione: VECCHIO 2006, pp. 388 e ssg.

<sup>36</sup> SPEUS., fr. 3 Tarán; D. L., IX, 23; STRAB., VI, 1, 1; PLUT., *Adv. Colot.*, 32, 1126 a.

<sup>37</sup> PARM., fr. 1 B D.-K., vv. 22-30; KINGSLEY 2007, pp. 63-64, 91-97.

<sup>38</sup> D. L., VIII, 58; IERONYM. HIST., fr. 24 Hiller; NEANTH., *FGrHist.* 84 F 27 II 197; SUID., s.v. Ἐμπεδοκλής.

<sup>39</sup> SATYR., fr. 12 FHG III 162; HP., *VM*, XX, 1.

<sup>40</sup> EMPED., fr. 112 B D.-K.

sulla sua morte presentano elementi di interesse: quella del suo salto nei crateri dell'Etna, che avrebbe restituito solo un sandalo di bronzo, rappresenta un chiaro riferimento al simbolismo di morte-iniziazione che mette il mago in condizione di attraversare i confini del mondo tra i vivi e i morti<sup>41</sup>; mentre quella del suo esilio e fine della vita in Peloponneso invita, considerata la somiglianza tra le pratiche estatiche empedoclee e la nascente ritualità asclepiea, a chiedersi se tra esse ci sia una connessione<sup>42</sup>. Forse è qui che si situa il passaggio tra una serie di *tecniche* – così sono esse intuibili dalla nostra prospettiva – e la loro formalizzazione in complessi rituali.

### I. 3. Oracoli dei morti e ingressi Inferi: necromanzia e oniromanzia

La consultazione degli oracoli dei morti ricorreva frequentemente a pratiche assimilabili all'incubazione, cosa che non stupisce, visto che sin dai poemi omerici la comunicazione visionaria con i defunti è definita con chiari termini onirici<sup>43</sup>. Gli oracoli necromantici più conosciuti nell'antichità si trovavano in corrispondenza di grotte e/o sorgenti ritenute ingressi inferi; così come un'altra serie di culti, dedicati a divinità come Apollo, Ade e Persefone, formalmente assimilabili ai *nekyomanteia*.

Quando fondarono Eraclea Pontica nel 560 a.C., i nuovi coloni associarono immediatamente una grotta, a poca distanza dall'insediamento, alla catabasi infera di Eracle<sup>44</sup>. Un oracolo dovette esservi stabilito abbastanza presto, dato che all'inizio del secolo successivo fu visitato dal re spartano Pausania<sup>45</sup>. Dopo uno stretto passaggio che introduceva alla caverna, la grande camera principale era quasi interamente occupata da una piscina naturale e lungo le pareti ospitava nicchie per la sistemazione di statue di culto e *ex-voto*<sup>46</sup>. Il mito della discesa e risalita di Eracle dall'Ade era ambientato anche in altre caverne, come quella presso Capo Tenaro all'estremità meridionale del Peloponneso. Qui il complesso era formato da una caverna, in gran parte esposta all'aria aperta, e da un soprastante tempio di Poseidone; secondo una leggenda quando Apollo si

---

<sup>41</sup> HERACLID. PONT., fr. 77 Voss; D. L., VIII, 69-70; STR., VI, 2, 8; SUID., s.v. Ἐμπεδοκλῆς; KINGSLEY 1995, pp. 233-235.

<sup>42</sup> D. L., VIII, 71-72.

<sup>43</sup> OGDEN 2001, pp. 72-96; HOM., *Od.*, XI, 207; ID., *Il.*, XIV, 231; *ibid.*, XVI, 454; PLUT., *Cons. ad Apoll.*, 109c.

<sup>44</sup> ERÇIYAS 2003, p. 1417.

<sup>45</sup> PLUT., *Cim.*, 6; PAUS., III, 17, 8; AMM. MARC., XXII, 8, 16-17; OGDEN 2001, p. 29; USTINOVA 2009, p. 71.

<sup>46</sup> HOEPFNER 1966, p. 21, pl. 1, pianta n° 3.

impadronì di Delfi, fino ad allora controllata da Gea e Poseidone, offrì in cambio l'oracolo del Capo Tenaro<sup>47</sup>. Tra i metodi di consultazione sembra che ci fossero anche le visioni incubatorie, stando a Pausania che informa precisamente che specchiandosi nella fonte si potesse *vedere il futuro*<sup>48</sup>. A proposito di questo oracolo circolava una storia sull'uccisore di Archiloco, il soldato nassio Calonda, che potrebbe documentarne il funzionamento già nel VII secolo a.C.: pentito dell'uccisione del poeta, si recò qui a fare delle libagioni per pacificarne il fantasma<sup>49</sup>. Forse il più conosciuto degli oracoli necromantici, quello dove è ambientata la *nekyia* di Ulisse<sup>50</sup>, era quello del lago Acheronte in Tesprozia. Un oracolo vi esisteva sicuramente già nel VII secolo a.C., dato che nel 600 vi si recò il tiranno di Corinto, Periandro<sup>51</sup>. Un grande edificio, costituito da una corte centrale circondata da ambienti stretti e labirintici e una cripta scavata nella roccia al di sotto di essa, fu trovata nel 1958 e interpretata come sede dell'oracolo, sostanzialmente sulla base del ritrovamento di statuette votive di Persefone e Cerbero<sup>52</sup>. Come è stato a più riprese dimostrato, la suddetta struttura però non può essere la sede dell'oracolo, ed è più probabilmente riferibile ad una torre di difesa, usata anche per la raccolta di attrezzi per il lavoro agricolo<sup>53</sup>; è possibile che l'attività dell'oracolo si localizzasse lungo le sponde del lago<sup>54</sup>. Similmente difficile da identificare archeologicamente è l'oracolo sulle sponde del lago Averno, in Campania. Anch'esso conosciuto fin dall'antichità, nonché sede di più di una catabasi mitologica, la tradizione che vi riconosce un oracolo dei morti risale almeno a Sofocle<sup>55</sup>. In tempi storici l'oracolo fu forse consultato da Annibale nel III secolo a.C., ma già nel I a.C. la sua attività era sicuramente cessata<sup>56</sup>. Anche qui l'incubazione dovette essere tra le tecniche di consultazione disponibili, stando ad un racconto di Plutarco che si ritiene qui ambientato<sup>57</sup>. Nonostante i tentativi fatti di identificare i resti archeologici dell'oracolo in alcune caverne ipogee (più correttamente riferibili alle canalizzazioni delle terme) nei pressi di Baia, sulla scorta di un passo di Strabone, nessun resto monumentale si conosce oggi dell'oracolo<sup>58</sup>.

---

<sup>47</sup> EPHOR., FGH 70 F 150; STRAB., VIII, 6, 14.

<sup>48</sup> PAUS., III, 25, 4.

<sup>49</sup> PLUT., *Mor.*, 560e.

<sup>50</sup> HOM., *Od.*, X, 487.

<sup>51</sup> HDT., V, 92.

<sup>52</sup> DAKARIS 1993, pp. 13-27.

<sup>53</sup> BAATZ 1982; OGDEN 2001, 18-21; BONNECHERE 2003, 246-7.

<sup>54</sup> OGDEN 2001, pp. 47-51.

<sup>55</sup> S., *TGF* 748; D. C., 48, 50; VERG., *En.*, VI, 237-242.

<sup>56</sup> LIV., XXIV, 12, 4; D. S., IV, 22; CIC., *Tusc. Disp.*, I, 16, 37.

<sup>57</sup> PLUT., *Mor.*, 109 bd.

<sup>58</sup> LAVAGNE 1988, p. 482; PAGET 1967a/b; STR., V, 4, 5.

Un interessante culto in grotta, che si ritiene originario della valle del Meandro perché documentato in più località del percorso del fiume, è quello di Ade e Persefone che venivano venerati nella loro duplice natura di sovrani dei morti e dispensatori di ricchezza (i santuari sono comunemente denominati *Plutonia*)<sup>59</sup>. È possibile che questo culto non sia anteriore al V secolo a.C., dato che prima non si conoscono attestazioni dell'epiteto *Pluton* per il sovrano degli inferi. Il santuario più conosciuto è quello di Acaraca, in Caria, dove ancora in epoca imperiale i malati, o più spesso i sacerdoti per loro, praticavano l'incubazione nella grotta per essere curati o ricevere prescrizioni in sogno<sup>60</sup>. Il termine preciso usato per descrivere l'atto rituale dell'incubazione è 'ήσυχία', che rimanda all'occorrenza notata a proposito dell'educazione pitagorica di Parmenide. Che fosse questa la modalità di manifestazione epifanica delle divinità inferie, dopo aver esaminato il rapporto che con esse avevano i presocratici, non stupisce: ancora più esplicito è però l'episodio, narrato da Eraclide Pontico, della visione meridiana in cui Plutone e Persefone si manifestano a Empedotimo di Siracusa nel IV secolo a.C.<sup>61</sup>.

#### I. 4. Oracoli e guarigioni oniriche

Uno degli oracoli più antichi che prevedeva l'incubazione tra le tecniche di consultazione principali, dovette essere quello di Pasifae a Thalamai (Sparta): efori e cittadini importanti vi si recavano per ottenere consigli e oracoli soprattutto pertinenti a questioni di stato, forse dormendo all'aperto nelle vicinanze del santuario<sup>62</sup>. Non se ne conoscono testimonianze archeologiche anteriori al IV secolo a.C., ma data l'antichità dei contatti tra Sparta e Creta – da cui veniva il culto di Pasifae – e la continuità di occupazione del sito dall'epoca micenea, è probabile che l'oracolo fosse funzionale già in età arcaica<sup>63</sup>.

Il culto oracolare del demone-eroe Trofonio in Beozia, a Lebadea, sembra risalire almeno all'epoca arcaica<sup>64</sup>. Il santuario non è conosciuto archeologicamente, ma dovette

---

<sup>59</sup> USTINOVA 2009, pp. 84 e ssg; NISSEN 2009, pp. 105 e sgg.

<sup>60</sup> STR., XIV, 1, 44.

<sup>61</sup> PROCL., *In R.*, II, p. 119, 18 Kroll (= HERACLID. PONT., fr. 93 Wehrli).

<sup>62</sup> CIC., *De div.*, I, 96; PLUT., *Vit. Agis*, IX, 1-4; ID., *Vit. Cleom.* VII, 2-4; PAUS., III, 26, 1. Si desume che l'incubazione si svolgesse all'aperto dalla particolare espressione ciceroniana usata al proposito, *excubare* invece del più comune *incubare*. Vedi RENBERG 2017a, pp. 316-318.

<sup>63</sup> IG V.1, 1317; RICHER 1998, p. 210 n. 48.

<sup>64</sup> BRELICH 1958, p. 50; E., *Ion*, 300, 343 e sgg; BONNECHERE 2003, p. 65; HDT., I, 46.

svilupparsi dalle sorgenti del fiume Ercina lungo il fianco della montagna che lo sovrastava. La modalità di consultazione, descritta da Pausania, sembra corrispondere alle poche informazioni desumibili sul rituale dalle fonti arcaiche<sup>65</sup>. I rituali purificatori per i consultanti prevedevano astinenza totale dal sesso e dai bagni caldi, il ritiro per una settimana in isolamento nella camera dell'*agathos daimon* e *agathe tyche*, e vari sacrifici preliminari a Trofonnio, Apollo, Crono, Zeus, Hera Henioche e Demetra. Non è chiaro invece quale ruolo avessero le restrizioni alimentari, dato che alcune fonti sembrano attestarle mentre altre prendono comicamente di mira dei presunti eccessi alimentari: in ogni caso erano previsti momenti di pasto comunitario e *performances* musicali a seguito dei sacrifici. Quello più importante era quello di un ariete nel *bothros* di Agamede (reminiscente di quello descritto nella *nekyia* omerica), a seguito del quale si decideva se la catabasi dovesse accadere o meno. La notte della catabasi nell'antro del demone, il consultante veniva lavato nel fiume Ercina e unto d'olio da dei ragazzi, chiamati *Hermai* in allusione alla loro funzione di 'psicopompi', rivestito e condotto a bere da due sorgenti: una di *lethe*, perché dimenticasse la sua condizione umana, e una di *mnemosyne*, perché ricordasse l'incontro divino. A questo punto, portando con sé delle focacce impastate di miele, scendeva nella camera sotterranea, dove la rivelazione poteva essere sia visiva che uditiva<sup>66</sup>. I consultanti riemergevano spesso in evidente stato confusionale, e venivano immediatamente fatti sedere sul trono di *mnemosyne* perché il personale del santuario trascrisse la rivelazione. La particolarità del rituale di consultazione di Trofonnio è che si situa a metà strada tra una consultazione pienamente necromantica – il sacrificio ctonio, gli accompagnatori 'ermetici' e l'abbeveraggio dalla doppia fonte dell'oblio e della memoria ne erano i tratti più marcati – e, per l'organizzazione generale dei momenti rituali, quelle oracolari-terapeutiche tipiche per esempio dei culti di Asclepio e Anfiarao: anche la natura della rivelazione ricevuta aveva un carattere più marcatamente misterico<sup>67</sup>.

Sia nel mito che nel rito di consultazione di Anfiarao emergono tratti distintivi della catabasi infera: l'eroe-indovino in fuga da Tebe, mentre sta per essere colpito alle spalle, viene sprofondato da Zeus in una voragine che gli si richiude sopra<sup>68</sup>. Uno dei suoi santuari più conosciuti fu quello di Oropos, fondato tra 420 e 411 a.C. alla frontiera tra

---

<sup>65</sup> BONNECHERE 2003, p. 36; PAUS., IX, 39, 5-14.

<sup>66</sup> PAUS., IX, 39, 11.

<sup>67</sup> BONNECHERE 2003, p. 191.

<sup>68</sup> PI., N, IX, 49-65.

Beozia e Attica, dove si riteneva che fosse riemerso divinizzato<sup>69</sup>. In questo santuario le facoltà divinatorie di Anfiarao si arricchirono di quelle terapeutiche, modellate sul culto di Asclepio importato in Attica negli stessi anni<sup>70</sup>. I percorsi rituali di V secolo a.C. prevedevano abluzioni con acqua e purificazioni preliminari, due diversi tipi di sacrifici – uno offerto all’intero ‘pantheon’ del santuario, e quello di un ariete (di cui ci si sarebbe avvolti nella pelle) prima dell’incubazione –, il sonno rituale nel primo *enkoimeterion* a Ovest degli altari, momenti eulogici e deposizione di *ex-voto* a seguito dell’epifania e dell’eventuale guarigione ricevuta. Nella prima fase questi momenti si articolano intorno al *focus* culturale dei due altari, circondati da delle gradinate semicircolari che formavano una specie di ‘area teatrale’: è qui che si dovettero svolgere i momenti più performativi del rituale<sup>71</sup>. Si noti che questa è la prima evidenza archeologica di una organizzazione degli spazi esplicitamente performativa sul ‘modello’ del teatro. E in effetti, quando il santuario viene ampliato nel corso del IV secolo e i percorsi rituali si adattano ad una maggiore affluenza di pellegrini, un teatro vero e proprio sarà costruito adiacente alla nuova *stoà* per l’incubazione. Elementi quali l’incubazione sulla pelle d’ariete, peculiari interdizioni alimentari come quella da fagioli e lenticchie<sup>72</sup>, e l’interdizione di bagnarsi nella fonte sacra dalla quale l’eroe sarebbe risalito divinizzato, accomunavano la dimensione ctonia, oracolare e terapeutica in maniera distintiva della personalità culturale di Anfiarao, distinguendola da quella di Asclepio<sup>73</sup>.

In realtà la dimensione ctonia è cifra distintiva anche della figura del più famoso dio della medicina: i miti più antichi concordano nell’attribuire la sua uccisione, e successiva divinizzazione da parte di Zeus, al fatto che iniziando a resuscitare i morti, il figlio di Apollo si fosse arrogato ancora in vita una prerogativa divina<sup>74</sup>. L’*Asklepieion* di Epidauro nasce poco dopo la metà del VI secolo a.C., in stretta continuità cronologica e topografica con il vicino santuario di Apollo Maleatas sul monte Kynortion<sup>75</sup>. Il primo nucleo culturale viene monumentalizzato in un edificio (*E*) multifunzionale per il consumo dei pasti rituali e i sacrifici, l’*abaton* per l’incubazione accanto a dei bagni costruiti sul primitivo pozzo sacro, e una serie di piccoli altari dedicati al ‘pantheon asclepieo’ che

---

<sup>69</sup> PAUS., I, 34, 2.

<sup>70</sup> GORRINI-MELFI 2002, pp. 251-256.

<sup>71</sup> PETSALIS-DIOMIDIS 2017, pp. 108-109; PETRAKOS 1968, pp. 96-99.

<sup>72</sup> AR., *Amphiaraos*, fr. 23 [Kassel – Austin 1984].

<sup>73</sup> SINEUX 2009, p. 209.

<sup>74</sup> PL., *P.*, III, vv. 1-58; APOLLOD., *Bibl.*, III, 10, 3, 5-4, 1.

<sup>75</sup> LAMBRINOUDAKIS 2002, p. 214.

accoglievano i sacrifici preliminari<sup>76</sup>. La grande monumentalizzazione di IV secolo consistette nell'ampliamento del grande altare, del tempio di Asclepio e della *stoà-abaton*; tra i nuovi edifici, oltre ai templi di Artemide, Afrodite e Themis, risaltano in particolar modo quelli deputati all'accoglienza dei momenti più performativi del rituale, la *tholos* e il teatro. La ricostruzione ampliò senza alterare i precedenti percorsi rituali: accedendo al santuario da Nord si incontravano i bagni per le abluzioni rituali e gli altari per i sacrifici al pantheon del santuario; ad esse seguiva il sacrificio cruento sull'altare principale. Anche qui, come a Lebadea, subito prima della consultazione si offriva anche un altro tipo di sacrificio incruento, consistente in focacce impastate di miele offerte a *Tyche* nella *tholos*<sup>77</sup>. La caratteristica distintiva del culto di Epidauro sono gli *iamata* iscritti sulle stele proprio durante il IV secolo a.C.: osservando in particolare la forma narrativa e la prevalenza del discorso diretto tra dio e consultanti nei più antichi tra essi<sup>78</sup>, si è ipotizzato che oltre alla ben documentata funzione propagandistica, il valore rituale principale di questi documenti sia soprattutto la loro funzione performativa. Generalmente il successo del culto viene spiegato in relazione a eventi traumatici che stimolarono le altre comunità, in Grecia continentale e fuori, ad assumerne la ritualità<sup>79</sup>; senza negarle, si ritiene che proprio la funzione performativa orienti a considerare come causa profonda l'aspetto distintivo del culto, e cioè di rendere il dispositivo del sogno rituale per la prima volta accessibile ad un gran numero di persone.

### **I. 5. *Hesychia* e *opsin*: alla base del lessico incubatorio**

Il termine ἡσυχία, generalmente tradotto come 'tranquillità', ricorre in associazione ai tre tipi di fonti considerate in questo capitolo: le tecniche dei maestri di verità e dei pitagorici<sup>80</sup>, i culti delle divinità infere in grotta<sup>81</sup> e i culti oracolari e terapeutici, in particolare quello di Asclepio<sup>82</sup>. Ad esse bisogna aggiungere una interessante menzione senofontea in cui il termine designa una meditazione estatica di Eracle, caratterizzato in

<sup>76</sup> MELFI 2007a, pp. 24-30.

<sup>77</sup> MELFI 2007a, pp. 42-43.

<sup>78</sup> LIDONNICI 1995, p. 80.

<sup>79</sup> MELFI 2007a, pp. 522-523.

<sup>80</sup> LUC., *Vit. Auct.*, 3 (Pitagora); D. L., IX, 21 (Parmenide).

<sup>81</sup> STR., XIV, 1, 44.

<sup>82</sup> AR., *Pl.*, 692; AEL., *NA*, IX, 33.



quanto efebo<sup>83</sup>. Considerato congiuntamente in queste ricorrenze, si è notato che il termine, indicando lo stato psico-fisico di chi è in procinto di ricevere una visione, abbia nella sua accezione rituale il particolare valore di *immobilità* assoluta necessaria al manifestarsi del divino. Ciò conferma l'idea di un nucleo di tecniche comuni ai contesti culturali esaminati, e inoltre induce a rinunciare a una prospettiva strettamente evolucionistica per cui dalla visione *iatromantica* si sarebbe passati a quella terapeutica o viceversa: la maggior parte di queste tecniche coesistero anche oltre l'epoca classica, e la prevalenza documentaria delle fonti sul tipo di incubazione formalizzato nel culto di Asclepio sono relative al successo del culto, ma non permettono di ipotizzare che la formalizzazione ivi effettuata del sogno rituale diventasse mai l'unica. Se un'ipotesi sull'origine di questa formalizzazione si può avanzare, essa è che proprio l'opera di *iatromanteis* quali Empedocle, che come Asclepio (e negli stessi anni di diffusione del suo culto)<sup>84</sup> vantavano di poter resuscitare i morti, sia stata all'origine di un rituale fino ad allora mai così accessibile come sarà reso nel culto del dio della medicina<sup>85</sup>.

## II – Sogno, terapia e identità in Età Ellenistica e Romana

### II. 1. La formazione di una cultura visionaria mediterranea

La straordinaria diffusione mediterranea del culto di Asclepio a partire dal IV secolo a.C., testimonia del successo della codificazione rituale da esso introdotta, pure tenendo a mente che essa non diventerà mai l'unica. Infatti anche altri culti epifanici, sia che mantenessero *persone culturali* distinte di riferimento sia che assumessero anche tratti distintivi del culto di Asclepio<sup>86</sup>, si svilupparono secondo forme simili e che possono essere analizzate secondo i seguenti fenomeni culturali: 1) la progressiva spettacolarizzazione del rituale, connessa ai cambiamenti delle dinamiche dell'immaginario onirico in relazione allo sviluppo delle arti visuali, in particolare del

---

<sup>83</sup> X., *Mem.*, II, 1, 21.

<sup>84</sup> EUR., *Alc.*, 121-129.

<sup>85</sup> NISSEN 2009; EHRENHEIM 2015, p. 176.

<sup>86</sup> Si veda per esempio l'assimilazione tra le figure Asclepio/Eshmun nell'Africa romana: VAN DER PLOEG 2018, pp. 215-262; o lo sviluppo del culto di Sarapide e Iside nell'Egitto ellenistico-romano: RENBERG 2017a, pp. 329-393.

teatro; 2) il rapporto tra la pratica culturale e lo sviluppo della medicina come *techné* autonoma; 3) infine il valore politico del culto, che si adattò alle successive realtà delle città e degli stati monarchici ellenistici, fino a integrare il culto imperiale durante l'Impero. Ad essi corrispondono altrettanti sviluppi topografici nell'organizzazione del culto: e cioè in relazione ai primi due, fa da parallelo l'integrazione degli edifici teatrali, assistenziali e in genere funzionali allo sviluppo della pratica medica all'interno dei percorsi rituali dei santuari; il terzo aspetto riguarda invece, ad un livello più ampio di analisi, le varie fasi di monumentalizzazione dei santuari e il loro posizionamento all'interno della nuova rete di viabilità e pellegrinaggi di Età Ellenistica, che venne potenziata dall'Impero Romano e dalle nuove dinamiche di connettività mediterranea che esso inaugurò<sup>87</sup>.

## II. 2. Per una storia culturale della visione: *opsis*

Si riconosce da tempo che una delle funzioni più importanti del teatro antico fu quella di costante affermazione e rinegoziazione dell'identità comunitaria, operazione che passava attraverso la continua reinterpretazione in primo luogo degli episodi mitici che formavano la *memoria culturale* della comunità<sup>88</sup>. A proposito dei linguaggi verbali e visuali che operano la catarsi nello spettatore del teatro tragico, Aristotele rilevava in particolare il canto (μελοποιία) e la 'visione che muove l'anima' (ὄψις ψυχαγωγικόν)<sup>89</sup>. Questo termine, generalmente tradotto come 'spettacolo' ma che, presentando una valenza sensorialmente orientata agli aspetti visuali della *performance*<sup>90</sup>, andrebbe meglio tradotto come *messa in scena*, è lo stesso che è largamente utilizzato nella letteratura ed epigrafia antica per indicare le epifanie divine<sup>91</sup>. Lo stesso termine descrive la drammatizzazione rituale della risalita di Persefone dagli inferi, momento culminante dei Misteri eleusini, in cui l'iniziazione è la visione, cui gli iniziandi assistevano dalle gradinate intagliate nella roccia a Sud del Telesterion, che richiama architettonicamente

---

<sup>87</sup> RÜPKE 2014, pp. 276-280.

<sup>88</sup> ZEITLIN 1994.

<sup>89</sup> ARIST., *Po.*, VI, 1450b, 16.

<sup>90</sup> SIFAKIS 2013, p. 52.

<sup>91</sup> PETRIDOU 2015, p. 3.

un edificio teatrale<sup>92</sup>. In quasi la metà degli *iamata* più antichi di Epidauro, il termine ὄψις ricorre in maniera formulare per indicare l'epifania onirica di Asclepio<sup>93</sup>. Considerando che le statue di culto – dotate della *dynamis* divina secondo lo stesso principio mimetico alla base del teatro – orientavano la percezione delle divinità nelle loro manifestazione epifanica, così come facevano anche i racconti di miracoli, i doni votivi e le rappresentazioni di scene di guarigione, si è proposto che il ruolo del teatro in contesti epifanici fosse proprio quello di contribuire attivamente alla creazione e trasmissione delle immagini divine con le quali i consultanti cercavano l'interazione. Questo sembra confermato dal fatto che almeno a partire dal V secolo a.C., doni votivi per una rivelazione o guarigione potessero essere anche opere teatrali, componimenti musicali e letterari: in breve, tutto ciò che potesse essere reso in *performance* nel contesto rituale<sup>94</sup>. Va considerato inoltre che le stesse scene di guarigione sui *pinakes* votivi, nella loro concettualizzazione e resa grafica presentino molti degli espedienti usati dai ceramografi contemporanei per condensare su un singolo piano visuale una successione di scene teatrali<sup>95</sup>, come l'inserzione di dettagli architettonici che simboleggino il paesaggio tragico (e santuarioale) o la creazione di 'scene multiple'.

Il primo *Asklepieion* significativamente associato ad un teatro, fu quello 'urbano' di Atene, costruito alla fine del V secolo a.C. sulle pendici meridionali dell'acropoli e in stretta connessione topografica Il teatro di Dioniso. Il legame fu architettonicamente rafforzato quando, alla fine del IV secolo a.C., in un momento in cui il santuario era diventato sicuramente gestito dalla *polis*<sup>96</sup>, una nuova *stoà* per l'incubazione venne addossata proprio alla cavea del teatro. A parte una diminuzione di *ex-voto* tra III e I secolo a.C., che ha fatto pensare a una fase di flessione del culto, a proposito dei votivi è

---

<sup>92</sup> PLAT., *Phdr.*, 250 b-c; MICH. PSELL., *schol. in Io. Climac.*, VI 171, CMAG VI; D. CHR., *Orat.*, XII 33; PLU., fr. I 78 Sandbach; ID., *De prof. in virtut.*, X 81 d-e; NIELSEN 2002, p. 127; KERÉNYI 1967, p. 113.

<sup>93</sup> LIDONNICI 1995, pp. 23-39, 79-80. I racconti in cui compare ὄψις sono: A1, A3, A9, A10, A12, B1, B2, B3, B4, B5, B7, B10, B18, B21.

<sup>94</sup> La prima testimonianza a questo proposito, nel V secolo a.C., è quella del tragediografo Aristarco di Tegea, che guarito da Asclepio, offrì al dio come *ex-voto* 'uno spettacolo che portava il suo nome': AEL., fr. 101.

<sup>95</sup> LISSARRAGUE 2010, p. 55.

<sup>96</sup> POLIGNAC 2012, pp. 204, 208: fu dopo il 350 a.C. che alle *Epidauria* vennero associate le festa *Asclepieia*, in corrispondenza con le Grandi Dionisie, e che sono testimoniati nel santuario alle pendici dell'acropoli i primi inventari con le liste dei sacerdoti, controllati dai magistrati: vedi ALESHIRE 1989.

rivelatrice l'abbondanza, lungo tutta la storia del santuario almeno fino al III secolo d.C., di iscrizioni votive e onorarie di attori e drammaturghi e monumenti coregici<sup>97</sup>.

A Epidauro il teatro venne costruito nell'ambito della grande monumentalizzazione iniziata a partire dal 370 a.C. Esso rappresentò un'opera di notevole impegno per le sue qualità architettoniche e acustiche: fu il primo edificio del genere nel mondo greco ad essere dotato di un'orchestra pienamente circolare, e superò gli esempi precedenti per dimensioni e innovazioni tecniche<sup>98</sup>. La costruzione del teatro avvenne contemporaneamente alla produzione degli *iamata*; in base alle caratteristiche performative che se ne sono rilevate, sembra possibile che fosse proprio nel teatro che le scene di guarigione venissero drammatizzate. All'inizio del III secolo a.C. il famoso *peana* di Isillo, che istituì un nuovo rituale e un nuovo percorso processionale, offre un vivido esempio della drammatizzazione del mito di fondazione del santuario che metteva in scena<sup>99</sup>. Dopo un periodo di crisi, il culto viene riformato da Adriano nel II secolo d.C. sul modello dell'ormai più famoso santuario di Pergamo: vengono costruite le terme romane, la biblioteca e soprattutto, sul luogo dell'antico ginnasio, un *odeion*. Da qui provengono dei *peana* che testimoniano un rinnovato uso di *performances* drammatiche, poetiche e musicali, che caratterizzeranno il rituale fino alla fine della storia del santuario nel IV secolo d.C.<sup>100</sup>.

Il culto di Asclepio venne introdotto a Pergamo probabilmente già nel corso del IV secolo a.C., ma fu solo nel secolo successivo che il santuario fu oggetto di una vera monumentalizzazione, ad opera di Eumene I. Il nucleo cultuale era costituito, sul modello epidaurico, dall'*abaton* per l'incubazione a Sud, tre templi a Nord di esso, e una *stoà-hestiatorion* al limite Est dell'area sacra<sup>101</sup>. Nel secolo successivo il santuario fu distrutto e successivamente ricostruito da Eumene II, che raddoppiando lo spazio dell'area sacra riorientò significativamente i percorsi rituali: connettendo l'ingresso monumentale alla via sacra che congiungeva il santuario alla città, collocando le infrastrutture per incubazione e ricezione lungo i lati del *temenos* e ponendo al centro della scenografia un tempio di dimensioni modeste, ma ospitante una statua colossale, l'architettura fu ora

---

<sup>97</sup> IG II<sup>2</sup> 347 (332/1 a.C.); IG II<sup>2</sup> 3081 (280/79 a.C.); IG II<sup>2</sup> 4464 (116 d.C.); IG II<sup>2</sup> 3120 (190-200 d.C.); IG II<sup>2</sup> 3963 (125 d.C.); IG II<sup>2</sup> 3964 (128/9 d.C.); MELFI 2007a, pp. 379-384; SEG XXVIII, 225 (145-155 d.C.); IG II<sup>2</sup> 3120 B (190-200 d.C.); IG II<sup>2</sup> 3798 (103-104 d.C.); IG II<sup>2</sup> 3963 (ca. 125 d.C.).

<sup>98</sup> REHM 2002, p. 40.

<sup>99</sup> IG IV<sup>2</sup>, 128; MELFI 2010b, pp. 327-329.

<sup>100</sup> IG IV<sup>2</sup>, 129-131; IG IV<sup>2</sup>, 132-134; IG IV<sup>2</sup>, 135 + SEG XXX, 390. MELFI 2010a, pp. 334-335; EAD. 2010b, pp. 320-321; EAD. 2007a.

<sup>101</sup> MELFI 2016, pp. 91-96.

consapevolmente orientata verso un'esposizione scenografica che fosse soprattutto funzionale all'accoglienza di grandi numeri di pellegrini in occasione delle *panegyrie*<sup>102</sup>. La successiva ricostruzione adrianea valorizzò nuovamente gli antichi percorsi rituali, con l'aggiunta di edifici come un tempio a Zeus-Asclepio *Soter*, una biblioteca e il *teatro sacro*<sup>103</sup>. Grazie alle contemporanee testimonianze di Galeno e Aristide, sappiamo che il teatro fosse sia parte delle cure cui si sottoponevano i consultanti, che sede delle offerte votive *performative* che si rendevano a guarigione ricevuta<sup>104</sup>.

A Kos, patria di Ippocrate, un primo *Asklepieion* dovette trovarsi, prima del sinecismo di IV secolo a.C., in località Kefalos all'estremità occidentale dell'isola<sup>105</sup>; significativo è il fatto che fosse anche in questo caso associato a un teatro. Nel III secolo a.C. un nuovo monumentale santuario venne costruito nella parte opposta dell'isola, a poca distanza dalla nuova capitale, in continuità con un culto terapeutico più antico, forse dedicato ad Apollo<sup>106</sup>. Il nuovo santuario di Asclepio, commissionato da Tolomeo II Filadelfo, si articolava su tre terrazzamenti digradanti sul fianco di una collina: quello inferiore ospitava le strutture ricettive e per il sonno rituale; quello superiore racchiudeva, con portici sui tre lati, il bosco sacro; quello mediano, punto focale del culto, ospitava l'altare, il tempio e un *hestiatorion*. All'inizio del II secolo a.C. il terrazzo superiore fu occupato da un maestoso tempio che, in asse con l'altare in quello sottostante, riformulò la scenografia del santuario pur senza intaccarne i percorsi rituali<sup>107</sup>. I rituali preliminari si svolgevano nel terrazzo mediano, mentre l'incubazione in quello inferiore; non essendoci un teatro, sembra probabile che fosse nell'*alsos* al terrazzo superiore che si svolgessero le drammatizzazioni e i rituali performativi, come quello tipico della consacrazione del *rabdòs* – una processione che lì si concludeva per consacrare l'attributo e rinnovarne il potere terapeutico<sup>108</sup>.

Il culto di Asclepio fu introdotto a Roma nel 293 a.C., e il suo santuario sull'isola Tiberina, in stretta contiguità topografica con il tempio di Apollo *medicus* nel Foro Boario, fu dedicato quattro anni dopo<sup>109</sup>. L'unica traccia archeologica oggi conosciuta del

---

<sup>102</sup> SEG 50, 1211.

<sup>103</sup> Come è chiamato da Elio Aristide: ARISTID., *Or.*, 48, 30.

<sup>104</sup> GAL., *De San. Tuenda*, I, 8, 19-21; ARISTID., *Or.*, 42, 2-3, 7.

<sup>105</sup> INTERDONATO 2013, pp. 106-107, 148-150; PAUL 2013, p. 228; PUGLIESE CARRATELLI 1957.

<sup>106</sup> INTERDONATO 2013, p. 33.

<sup>107</sup> INTERDONATO 2016, p. 176; PAUL 2013, p. 168.

<sup>108</sup> HP., *Ep.*, 11: “τῆς ράβδου ἢ ἀνάληψις”; IG XII, 4, 281.

<sup>109</sup> LIV., *Perioch.*, XI; VAL. MAX., I, 8, 2; OV., *Met.*, XV, 623-628, 718-728; ID., *Fast.*, I, 289-294; CIL I<sup>2</sup>, p. 231; BRANDENBURG 2007, pp. 14-15; RENBERG 2006/7, pp. 88-90; LIV., IV, 29, 7; XL, 51, 6; COARELLI 1997, pp. 377-380.

santuario è una arginatura marmorea a forma di prua all'estremità sud-orientale dell'isola, che la proteggeva dalle piene e fungeva da sostruzione per le strutture santuariali, databile alla prima metà del I secolo a.C.<sup>110</sup>. Il picco del culto, popolare sin da subito si verificò tra II e III secolo d.C. Non essendo disponibili dati topografici per l'analisi del rituale, per come esso è desumibile da alcuni *iamata* iscritti, non dovette discostarsi dal modello epidaurio: espressioni come 'ex visu' e 'ex iussu numinis' lasciano intendere la pratica del sogno incubatorio, ma soprattutto emerge come la declamazione del miracolo fosse parte fondamentale del rituale, ricorrente con espressioni formulari nelle iscrizioni<sup>111</sup>. A questo proposito è significativo notare la contiguità tra santuario e teatro; l'introduzione dei *ludi scaenici* greci data al 240, pochi anni dopo l'introduzione del culto sull'isola Tiberina e, come in Grecia, anche nelle opere teatrali latine la figura del dio della medicina avrà fortuna letteraria<sup>112</sup>.

Un simile sviluppo rituale, lungi dall'essere caratteristico della persona cultuale di Asclepio, fu comune a gran parte di tutti i culti epifanici durante l'ellenismo e l'età romana. Nel santuario di Anfiarao ad Oropos, nel corso del IV secolo a.C. fu costruito un grande teatro a ridosso della nuova *stoà-abaton*: questa fase monumentale ellenistica non solo dilatò i percorsi rituali per rispondere alla necessità di accogliere numeri crescenti di pellegrini, ma nell'interazione scenografica tra i nuovi edifici, quelli più antichi e i doni votivi esposti, creò un 'palinsesto visuale' che rispondeva alle tendenze generali dell'epoca<sup>113</sup>. Anche nel caso di culti incubatori di matrice non greca e successivamente ellenizzati, come doveva essere quello di Hemithea a Kastabos (Chersoneso cario), la dotazione di edifici teatrali nel corso dell'età ellenistica rappresentò una soluzione comune<sup>114</sup>. Anche nei casi in cui un teatro non sia presente, come a nell'*Asklepieion* di Kos e nel *Plutonium* di Acaraca, si nota una evoluzione importante dei momenti performativi, che in questi casi si svolgevano nei boschi sacri come nel periodo precedente. La diffusione ellenistica delle *panegyrie* che raccoglievano pellegrini provenienti da tutto il Mediterraneo, di pari passo con una ricerca sempre più metodica delle epifanie – tanto che si parla di *religiosità epifanica* come cifra distintiva

---

<sup>110</sup> BRANDENBURG 2007, pp. 26-32.

<sup>111</sup> *CIL* VI, 1, 8 (*ex visu*); *CIL* VI, 1, 14 (*ex iussu numinis*); *OV., Met.*, XV, 653-664; *MARC. AUREL.*, I, 16, 20; V, 8, 18. Non si ritiene quindi, come sostiene RENBERG 2006/7, p. 90, che non ci siano dati sufficienti ad assumere come dato di fatto che una delle pratiche rituali caratteristiche del culto di Asclepio anche a Roma fosse l'incubazione terapeutica. *IGUR* I, 148, ll. 1-18.

<sup>112</sup> *PLAUT., Curc.*

<sup>113</sup> PETSALIS-DIOMIDIS 2017, p. 224.

<sup>114</sup> WILKENING-AUMANN 2015, pp. 233-251; NISSEN 2009, pp. 87-88.

dell'ellenismo<sup>115</sup> –, è comune a tutti i culti epifanici dell'epoca, che nelle linee generali condividevano l'organizzazione sia dei momenti rituali che dello spazio, tesi a mettere al centro il pubblico stesso, rendendolo protagonista della *performance* rituale.

### II. 3. La terapia tra miracoli e *téchne* medica

Tra medici e pratiche taumaturgiche templari non ci fu mai rivalità, come postulato dall'anacronistica assunzione che a una medicina magico-religiosa se ne sostituisse col tempo una razionale: al di là del fatto che gli ippocratici non si pronunciarono mai contro il culto del loro protettore Asclepio, lo sviluppo dei culti terapeutici e della loro attività non fu solo contemporaneo, ma anche complementare<sup>116</sup>. I medici continuarono durante tutta l'antichità a praticare *tecniche iatromantiche* di accesso alla loro conoscenza, a dare una simile importanza ai concetti di *katharsis* e dieta, nonché all'uso dell'acqua a fini terapeutici<sup>117</sup>; il loro problema semmai fu delimitare i 'campi di intervento' rispetto a divinità e indovini, cosa difficile perché il concetto stesso sempre di *prognosi* era da sempre associato alla divinazione, e di ritagliarsi uno statuto sociale riconosciuto. Per questo le polemiche contro i *magoi* che emergono a più riprese dagli scritti ippocratici, in un caso dirette esplicitamente a Empedocle, sono da interpretare più come rivalità tra diverse scuole mediche (quella italiana precedette per fama quella ippocratica) che come rigetto delle terapie 'divine' in sé<sup>118</sup>. In effetti, considerando le testimonianze archeologiche, si osserva che la presenza dei medici negli *Asklepieia* è variamente documentata almeno dalla fine del IV secolo a.C. da dediche votive, decreti onorari e dediche di strumenti chirurgici<sup>119</sup>. Almeno a partire dal II secolo d.C. la frequentazione dei medici appare ulteriormente testimoniata dalla costruzione di biblioteche nei santuari di Asclepio a Epidauro, Pergamo e Kos: quest'ultima in particolare, fu commissionata dal medico personale dell'imperatore Claudio nel I secolo d.C.<sup>120</sup>. Le testimonianze contemporanee dei medici Galeno e Tessalo, e di Elio Aristide, mostrano non solo che i

---

<sup>115</sup> SFAMENI GASPARRO 2009, p. 294.

<sup>116</sup> WICKKISER 2009, p. 30; VAN DER EIJK 2004; LLOYD 2003, pp. 40-41; JOUANNA 1997, p. 799, ID. 1992, p. 279.

<sup>117</sup> GORRINI 2005, pp. 141-142; LLOYD 2003, p. 58; BOUDON 1994, p. 168.

<sup>118</sup> HP., *Morb. Sacr.*, IV, 29-31; ID., *VM*, XX, 1; VEGETTI 1998, pp. 355-357.

<sup>119</sup> *IG* II<sup>2</sup>, 483; *IG* II<sup>2</sup>, 772 (Atene); SEGRE 1993, EV166 (Kos); *IG* IV<sup>2</sup>, 577 (Epidauro); GORRINI 2005, p. 144; ALESHIRE 1989, p. 94.

<sup>120</sup> INTERDONATO 2013, pp. 62, 89; Pergamo: vedi MELFI 2016, pp. 101, 109; Epidauro: vedi MELFI 2010a, pp. 334-335.

medici frequentavano i santuari terapeutici, ma che si affidavano a sogni *iatromantici* altrettanto regolarmente nella loro professione. L'unica struttura archeologicamente conosciuta e ragionevolmente associabile ad una scuola medica è il complesso dell'*insula II* di Velia: iscrizioni onorarie di I secolo d.C. documentano che la sua istituzione si facesse risalire a Parmenide e che vi si venerava Apollo *iatromantis*, per cui appare convincente l'ipotesi che il cripto-portico che si sviluppa al di sotto del porticato del complesso edilizio fosse usato proprio a scopo di incubazioni iatromantiche da parte dei medici<sup>121</sup>.

## II. 4. Malattia e terapia come strumento di costruzione identitaria

La sintesi delle funzioni di medico e uomo politico operata da molti presocratici fu sintomatica di una concezione, nata in età arcaica, per cui l'equilibrio degli umori che regolavano il funzionamento del corpo umano, si estese a quello civico diventando metafora politica. La prima formulazione di questa metafora – nella quale la salute è equiparata all'*isonomia* e la malattia alla *monarchia* – è quella del medico pitagorico Alcmeone di Crotona, nel V secolo a.C., poi ripresa e sviluppata anche da storici e biografi<sup>122</sup>. Questa associazione metaforica confluì anche nel culto del dio della medicina, e in generale è percepibile nella dimensione pubblica di tutti i culti terapeutici. Il primo esempio è fornito dal *peana* di Isillo, nel quale il rituale riformato includeva preghiere per la salute, *eunomia*, pace e prosperità della comunità, e che riporta un significativo miracolo di Asclepio: il dio, agendo in veste di 'patrono' salva gli Spartani in occasione di un conflitto con i Macedoni<sup>123</sup>. È questo il primo caso in cui l'epifania di Asclepio viene declinata in maniera esplicitamente soteriologica, anticipando gli sviluppi del pieno ellenismo. In questo periodo in generale i culti terapeutici vengono caricati della valenza politica esplicita di garanzia dell'*eunomia* delle comunità che vi facevano riferimento, e anche in quest'ottica va letta la riorganizzazione ellenistica delle *panegyrie* e feste panelleniche. Ciò appare confermato dal fatto che, se nelle prime 'esportazioni' del culto di Asclepio in altre sedi furono generalmente singoli cittadini o famiglie ad assumersene

---

<sup>121</sup> USTINOVA 2004, p. 42; VECCHIO 2006, p. 388; FABBRI-TROTTA 1989, p. 59.

<sup>122</sup> ALCMAEON, fr. 24 B D.-K. (= AËT., V, 30, 1); THUC., 6, 14; PLU., *Lyc.*, V, 2.

<sup>123</sup> IG IV<sup>2</sup> 128, I, ll. 57-77.



il carico, e solo in un secondo momento le comunità intervennero nella gestione dei culti, l'introduzione del culto di Asclepio a Roma fu presa per esplicita iniziativa del senato<sup>124</sup>. Questa dimensione pubblica del culto fu strumentalmente usata dai sovrani ellenistici prima, e dagli imperatori romani poi. Se a partire dal III secolo a.C. si osserva una fase di relativo declino per gli *Asklepieia* della Grecia continentale, è questo il momento in cui vengono monumentalizzati quelli dei grandi regni ellenistici orientali (Pergamo e Kos), e il culto di *Asklepios Soter* viene promosso anche in quanto protettore personale della salute dei sovrani<sup>125</sup>. L'iniziale apparente 'disaffezione' degli imperatori romani al culto sembra da spiegare con le circostanze convergenti del diffuso pregiudizio romano verso la tradizione medica greca, e soprattutto della necessità di disciplinare le epifanie e il prodursi di *prodigia* per i problemi di autorità che ponevano<sup>126</sup>. Nel II secolo d.C. Adriano operò una importante promozione del culto terapeutico, associandolo a quello imperiale secondo i canoni della contemporanea cultura neosofistica<sup>127</sup>. Questa riqualificazione, operata anche attraverso una spettacolarizzazione del rituale sempre più accentuata e lo sviluppo delle strutture assistenziali per la degenza di malati e pellegrini, diede agli stessi malati un nuovo statuto sociale, per cui la malattia da cifra invalidante divenne quasi requisito per il contatto privilegiato con la divinità<sup>128</sup>.

## II. 5. Verso la tarda antichità

La relazione tra *téchne* medica e taumaturgia, che come si è visto non è storicamente interpretabile secondo le categorie ermeneutiche moderne che comprendono fenomeni quali 'religione', 'razionalità' e 'magia' come distinti tra loro, rivela che in realtà da Ippocrate a Galeno, nelle aree di cultura greca non fu mai percepita contraddizione tra le cure miracolose di Asclepio e la pratica medica. L'osmosi tra cultura romana e greca determinò una discontinuità, ma non per pratiche rituali specifiche, quanto per i pregiudizi verso la medicina greca<sup>129</sup>. Questo tema è collegato a quello del valore politico dei culti

---

<sup>124</sup> VAN DER PLOEG 2018, p. 83.

<sup>125</sup> MELFI 2016, pp. 94-98; *SEG* 50, 1211 (Pergamo); INTERDONATO 2016, pp. 176-179; EAD. 2013, pp. 51, 128-132.

<sup>126</sup> DE SANCTIS 2012, pp. 37-40; RÜPKE 2012, pp. 479 e sgg.; SCHEID 2012, pp. 125-127.

<sup>127</sup> MELFI 2007b, p. 253.

<sup>128</sup> PETSALIS-DIOMIDIS 2010, pp. 236-237; EAD. 2005, p. 205; HORSTMANSHOFF 2004, p. 335.

<sup>129</sup> Come denuncia il fatto che lo status del medico si mantenne relativamente basso nella parte occidentale dell'Impero, mentre era più elevato in quella orientale: vedi ANDORLINI – MARCONE 2004, pp. 170-174; ISRAELOWICH 2015.

terapeutici; a fronte di uno statuto incerto dei medici, dal punto di vista dei malati le strutture ricettive più efficaci furono proprio quelle provviste dai santuari terapeutici<sup>130</sup>. Considerata contestualmente a questi dati, la ‘fame’ di epifanie del tardo ellenismo spiega come il culto di Asclepio incarnasse perfettamente la tendenza enoteistica dell’epoca, e quindi il fatto che diventò presto bersaglio privilegiato delle polemiche cristiane. Il dispositivo della *messa in scena* teatrale si sviluppò, soprattutto con la ricezione da parte della cultura latina, in una varietà di forme non scontate: furono le nuove forme d’arte del mimo e della pantomima a veicolare a Roma il patrimonio mitologico della grecità<sup>131</sup>. È considerando congiuntamente queste evoluzioni che si può seguire la formazione di un linguaggio e di un rituale epifanico originalmente cristiano.

### III – Sogno, terapie e identità nelle *civitates* cristiane tra Antichità e Medioevo

#### III. 1. I cristiani e il sogno

In quanto professione di fede, il cristianesimo ha origine nella visione della risurrezione di Gesù<sup>132</sup>, che rappresentò l’evento detonatore a partire dal quale un movimento riformatore del giudaismo si diffuse nel resto del Mediterraneo. Pur avendo le visioni uno statuto ambiguo nella cultura giudaica dell’epoca, e quindi sottoposto allo scrutinio delle autorità religiose, nella prima letteratura neotestamentaria degli *Atti degli Apostoli*, e in quella apocalittica, le visioni introducono sempre rivelazioni divine funzionali alla diffusione del messaggio cristologico<sup>133</sup>. A partire dall’attività evangelica di Paolo di Tarso, la fede cristiana inizia a diffondersi in una dimensione mediterranea, aprendosi al confronto con i codici culturali ellenistico-romani e iniziando a sviluppare un linguaggio di gesti devozionali originali dell’epifania, e allo stesso tempo caratterizzato da una forte continuità con i moduli cognitivi della antica ritualità incubatoria. La *koiné* mediterranea della tarda antichità è stata definita una *spectators’ culture* nella quale ogni

---

<sup>130</sup> Come documenta l’emergere del fenomeno del *sacred travel*: KRISTENSEN-FRIESE 2017.

<sup>131</sup> HALL 2013, pp. 451-457; LIB., *Or.*, 64, 112.

<sup>132</sup> MT, 28, 2-10; MC, 16, 3-9; LC, 24, 2-5; GV, 20, 11-17.

<sup>133</sup> *Act.*, 5, 19-21; 8, 26-39; 9, 1-19; 10, 1-23; 30-33; 11, 1-15; 12, 1-11; 16, 6-12; 18, 9-11; 22, 6-11; 22, 17-21; 23, 11; 26, 12-18; 27, 21-26; HANSON 1980, pp. 1422-1423; *Act.*, 7, 55; *Act.*, 9, 3-19; 1 COR., 12, 9-10.

spettacolo aveva connotazioni fortemente rituali e ogni rituale era spettacolarizzato<sup>134</sup>. In questo contesto, nei culti epifanici un fondamentale valore soteriologico della rivelazione – esplicito nell’epiteto *soter* di Asclepio –, era largamente condiviso: ciò implicava la formulazione di un concetto di *salus* che non scindeva la salvezza fisica da quella spirituale<sup>135</sup>. La *salus* sarà dai cristiani strettamente collegata alla remissione dei peccati e le pratiche esorcistiche strettamente collegate a quelle terapeutiche: se la salvezza spirituale coincide con quella fisica, la possessione demoniaca rientra a pieno nella sfera della malattia. I nessi tra salute e remissione dei peccati e tra pratica terapeutica ed esorcistica avevano origine rispettivamente, nella cultura giudaica il primo e in quella ellenistico-romana il secondo; è sul terreno della *performance* che le emergenti culture cristiane ne rinegozieranno il significato in polemica contro il paganesimo<sup>136</sup>. Al centro di questo processo si trova il fenomeno del martirio, spettacolo pubblico volto, tramite la spettacolarizzazione delle esecuzioni, alla riaffermazione dei valori civici: i martiri cristiani sovvertiranno programmaticamente la *performance* piegandola alla diffusione del messaggio cristologico tramite l’*imitatio* del gesto più estremo, quello del sacrificio, e diffondendo una nuova interpretazione dei gesti devozionali della comunicazione con l’invisibile<sup>137</sup>. Attraverso un’analisi comparata delle più antiche agiografie, questi gesti sono in particolare il digiuno e la preghiera<sup>138</sup>. Entrambi comuni alle antiche pratiche oniromantiche; l’originalità cristiana sta nella loro reinterpretazione in relazione all’eliminazione del sacrificio: è nella preghiera che si sposta l’atto sacrificale dei cristiani, dopo che il sacrificio *storico* di Cristo elimina la necessità del sacrificio, e soprattutto dopo che, a seguito della distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C., gli ebrei ‘interiorizzano’ la pratica sacrificale in preghiera<sup>139</sup>. In generale nei primi secoli le epifanie diventano quindi modi per rinegoziare, per le comunità cristiane, la propria identità e affermare nuovi valori, tra cui quello della *philantropia* e della presa in carico degli emarginati (malati, poveri, indemoniati, vedove) che porterà allo sviluppo dell’assistenzialismo cristiano: in questo senso anche la *téchne* medica continuerà a giocare un ruolo attivo nello sviluppo dell’immaginario<sup>140</sup>.

<sup>134</sup> CAMERON 1991, pp. 78-79; RÜPKE 2014, pp. 7-8.

<sup>135</sup> SFAMENI GASPARRO 2009.

<sup>136</sup> CANETTI 2013b; SFAMENI GASPARRO 2008a.

<sup>137</sup> BUC 1997; BOWERSOCK 1995; POTTER 1993.

<sup>138</sup> *Pastore di Erma*, Ὁρασις I, 1, 3-4; *ibid.*, Ὁρασις II, 2, 1; Ὁρασις III, 1, 1-2, 10, 6-7; Ὁρασις V, 1; TERT., *De Spectaculis*, XXIX, 3-5; *Martyrium Polycarpi*, 5, 1-2; *Martyrium Pionii*, II, 2-3; *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, III, 5; *Ibid.*, IV, 1-10; VII, 2-4; VIII, 4; X, 14; PONTIUS, *Vita Cypriani*, 12, 3-5.

<sup>139</sup> STROUMSA 2005, pp. 115-116.

<sup>140</sup> FERNGREN 2009; PORTBARRÉ-VIARD 2006b; CSEPREGI 2013.

### III. 2. Il IV secolo: verso l'Impero cristiano

Se all'inizio la definizione dell'identità si gioca sul piano della *maîtrise du sens* dei rituali, con il nuovo statuto del cristianesimo a partire da Costantino, le comunità si struttureranno negli spazi urbani arrivando a definire la loro memoria culturale anche nel tempo e nello spazio<sup>141</sup>. Riemergerà potentemente quindi il delicato tema dell'autorità in relazione a sogni e visioni, che se da un lato diventeranno sempre più appannaggio di intermediari privilegiati – santi, vescovi, sovrani – dall'altro acquisiranno la funzione di spettacolari strumenti di conversione e definizione dell'ortodossia<sup>142</sup>. Il processo di definizione di una geografia sacra iniziò con l'*inventio* dei luoghi santi in Terrasanta e proseguì, con la nascita del culto dei martiri, con quella delle reliquie: anche in esso le visioni giocarono un ruolo importante<sup>143</sup>. La monumentalizzazione dei nuovi luoghi sacri determinò conseguentemente un processo di gerarchizzazione degli spazi di comunicazione con l'invisibile: essi divennero in primo luogo le *memoriae* dei martiri, altari, *atria*, e strutture per la ricezione dei fedeli, malati e pellegrini<sup>144</sup>. Lo stesso si può dire per i tempi: le celebrazioni pasquali, le *vigiliae* in onore dei martiri (modellate sul modello di quella pasquale), il battesimo<sup>145</sup>. Questo processo, beninteso, è da intendersi fluidamente: la spontaneità della localizzazione del sacro, per i cristiani dell'epoca, era in contraddizione con nuovo messaggio di salvezza che disancorava da ogni riferimento terreno la possibilità di intervento divino nella dimensione mondana; l'inizio della pratica della traslazione di reliquie è uno dei prodotti più interessanti di questa dicotomia. Queste dinamiche sono sullo sfondo di una consapevole rinegoziazione di un codice devozionale di comunicazione con l'invisibile, che sarà consapevolmente perseguito durante il IV secolo – in Occidente da figure come Ambrogio di Milano, Vittricio di Roen, Paolino da Nola, Agostino di Ippona – e in quello successivo porterà alla formalizzazione di una *incubazione cristiana*.

Divenuto vescovo di Milano nel 374 (in quel periodo una delle capitali occidentali dell'Impero), Ambrogio unì nella sua figura il carisma dell'uomo di Dio e le capacità del

---

<sup>141</sup> SOTINEL 2005.

<sup>142</sup> CSEPREGI 2010; BERNARDI 2006; COX MILLER 1994, pp. 127, 149 e sgg; ROUSSELLE 1976, p. 1085; STROUMSA 1999, p. 199.

<sup>143</sup> CANETTI 2012c, pp. 61-63; BITTON-ASHKELONY 2005; MARAVAL 1985; EUS., *Vita Const.*, III, 26, 6; CYR. HIER., *Catech.*, IV, 10; PAU. NOL., *Ep.* XXXI (a Sulpicio Severo); *Epigrammata Damasciana*, n. 21, 9-11; GREG. NAZ., *Or.*, 24, 17.

<sup>144</sup> CASEAU 2001; YASIN 2012a.

<sup>145</sup> WIŚNIEWSKI 2013; SAXER 1980, p. 116.

politico, votando la sua attività a rendere le comunità cristiane occidentali un ‘fronte unitario per fede, comportamento e cultura’, e usando a questo fine il culto delle reliquie per creare e mantenere legami identitari e per riformulare i gesti devozionali che ne regolavano il culto. A questo proposito è ravvisabile un’ambiguità rispetto ai gesti della comunicazione visionaria, dei quali si serve come qualsiasi contemporaneo ma che in quanto vescovo, gli pongono evidenti problemi per la loro somiglianza con le pratiche pagane. In particolare ciò è evidente nell’episodio dell’*inventio* dei martiri milanesi Gervasio e Protasio nel 386, nel quale il suo stesso racconto cerca di celare l’episodio visionario che ne è alla base (e che si verifica nel corso di una veglia), qualificato invece inequivocabilmente in quanto tale dalle altre fonti contemporanee<sup>146</sup>. Nel corso dell’*inventio* Ambrogio sfrutta al massimo il potenziale del ‘copione teatrale della possessione’, dato che la *potentia* delle reliquie ritrovate viene certificata dalle reazioni degli indemoniati presenti in primo luogo, e in seguito dalla guarigione miracolosa di un cieco: è il dispositivo esorcistico però che rende le reliquie oggetti semiofori della potenza divina<sup>147</sup>. Ed esso è d’altronde, nella maggioranza degli episodi miracolosi connessi alle reliquie ambrosiane, strettamente associato alla guarigione<sup>148</sup>. Alla luce degli episodi visionari e miracolosi che si producono e dell’aspetto *performativo* che vi è rintracciabile, la scelta di Ambrogio di collocare le nuove reliquie sotto l’altare della *basilica martyrum* è da intendere come un consapevole ri-orientamento dei percorsi rituali, volta a disciplinare le pratiche devozionali verso le reliquie che in quella posizione erano strettamente associate al più controllabile contesto della liturgia eucaristica comunitaria. Analizzando le realizzazioni monumentali di Ambrogio – sono a lui sicuramente attribuibili le costruzioni, oltre che della *basilica martyrum*, della *basilica apostolorum* sulla via in uscita da Milano per Roma, e probabilmente del battistero di San Giovanni in Fonte annesso al complesso episcopale urbano –, si osserva come essa perseguisse esplicitamente l’obiettivo di rendere Milano una capitale cristiana per mezzo delle reliquie: Gervasio e Protasio furono i primi santi a essere chiamati esplicitamente *patroni*<sup>149</sup>. E lo sforzo dovette avere, almeno in qualche misura, successo: alla morte del

---

<sup>146</sup> CANETTI 2012b, p. 16 n. 20; AMBR., *Ep.*, 77, 1; AUG., *Conf.*, IX, 7, 16; ID., *De civ. dei*, XXII, 8, 2; PAU. MIL., *V. Ambr.*, 14, 1; *Ibid.*, 29, 1; AUG., *Conf.*, IX, 7, 15; PAU. MIL., *V. Ambr.*, 13, 3.

<sup>147</sup> AMBR., *Ep.*, 77, 2; AUG., *Conf.*, IX, 7, 16; ID., *De civ. dei*, XXII, 8, 2; PAU. MIL., *V. Ambr.*, 14, 2-4.

<sup>148</sup> AMBR., *Ep.*, 77, 9; AUG., *De civ. dei*, XXII, 8, 8.

<sup>149</sup> SCORZA BARCELLONA 2003, pp. 211-214; BRENK 2003; LUSUARDI SIENA-NERI-GREPPi 2016; MONFRIN 1991.

vescovo sono attestate molte apparizioni e miracoli praticate da lui in persona, sullo stesso modello di quelle dei martiri da lui promossi<sup>150</sup>.

Vittricio di Rouen partecipò sia del *milieu* di asceti e vescovi formatosi attorno a Martino di Tours, che in seguito a quello ambrosiano: proprio dal vescovo di Milano ricevette due lotti di reliquie che comprendeva sia le acquisizioni ‘orientali’ che le recenti *inventiones* in Italia. Il vescovo di Rouen celebrò il secondo *adventus* nel 396 d.C. con un sermone, il *De Laude Sanctorum*, che oltre a fornire importanti informazioni per la ricostruzione della ritualità dell’epoca, rappresenta la prima articolata teodicea del culto delle reliquie. A proposito dei gesti devozionali, dal sermone emerge innanzitutto come anche a Rouen fosse diffusa la celebrazione delle *vigiliae*, contesto epifanico privilegiato<sup>151</sup>. Nel momento culminante e immaginifico della rievocazione delle *passiones* dei martiri, il vescovo usa espressioni precise per indicare i gesti devozionali (preghiera, prostrazione, pianto), che ricorrono pressoché identiche pochi anni dopo in un altro contesto esplicitamente performativo, quello dei *Carmina* di Paolino di Nola<sup>152</sup>. Infine, anche per Vittricio la funzione terapeutica è strettamente connessa a quella esorcistica<sup>153</sup>. Il vescovo rielabora originalmente questi temi, e il suo linguaggio riflette sia, a tratti, una minore riservatezza nell’esplicitare i moduli cognitivi della visione senza apparente imbarazzo per la loro contiguità con quelli pagani, sia lo sforzo attivo, tramite la parola e la *performance*, di coltivare una nuova *imaginative sight*<sup>154</sup>. Proprio sulla *performance* rituale il vescovo informa citando la nuova basilica in costruzione per accogliere le nuove reliquie<sup>155</sup>: si tratta di una basilica ora obliterata dalla cattedrale di Rouen, connessa a nord al primo edificio di culto cristiano di Rouen (metà IV secolo) da un *atrium*. Le reliquie, presumibilmente sistemate sotto l’altare, sono le prime in Occidente ad essere depositate in contesto urbano: la loro deposizione in un contesto basilicale ormai ‘doppio’, orienta a pensare che il vescovo cercasse così di creare un centro di pellegrinaggio per i *petits pelerins* provenienti dalle regioni circostanti<sup>156</sup>. L’iniziativa edilizia del vescovo sembra ravvisabile anche nella necropoli extra-urbana di

---

<sup>150</sup> PAU. MIL., *V. Ambr.*, 10, 1-2, 28, 1-2; 44, 1; 50-52; CANTINO WATAGHIN-PANI ERMINI 1995, p. 136.

<sup>151</sup> VICT., *De Laude*, III, 33-36; V, 1-4, 8-10.

<sup>152</sup> VICT., *De Laude*, VI, 20-36; PAU. NOL., *Carmin.*, XVIII, 248-251; XX, 139-141.

<sup>153</sup> VICT., *De Laude*, XI, 1-10, 14-17, 31-38, 42-43; ROUSSELLE 1976, p. 1097. Già nel 365 il legame tra malattia fisica e spirituale, entrambe dipendenti dal diavolo, appare consolidato: ILARIO DI POITIERS, *Ps.*, XIII.

<sup>154</sup> COX MILLER 2009, pp. 37-39.

<sup>155</sup> VICT., *De Laude*, XII, 113-123.

<sup>156</sup> LAFASCIANO 2016; LE MAHO 2014, pp. 246-247; CHAMEROY 2013, pp. 19 e sgg.; MARAVAL 1985.

Saint Gervais, la cui chiesa ancora conserva le reliquie di contatto di Gervasio e Protasio. Sviluppata a partire da una necropoli tardo-romana, nella seconda metà del IV secolo la creazione di una *memoria* martiriale<sup>157</sup> a Nord della necropoli determina un progressivo spostamento delle sepolture verso il nuovo nucleo culturale; nel VII secolo ormai tutte le inumazioni si dispongono attorno alla *memoria*, che sarà successivamente inglobata in forma di cripta nella chiesa di St. Gervais (IX secolo).

Paolino da Nola, originario di Bordeaux, dal momento in cui si stabilì presso la comunità monastica di Cimitile (Nola), sorta attorno alla tomba di san Felice, si dedicò a promuoverne il culto e a farne un vero e proprio centro di pellegrinaggio<sup>158</sup>. Anch'egli si trovò a dover rinegoziare una serie di gesti devozionali, associati ai poteri taumaturgici ed esorcistici del santo, per riformularli in maniera originale: essi emergono da una analisi incrociata dei *natalicia* composti e declamati dall'asceta in occasione della festa annuale di Felice, e delle iniziative monumentali intraprese dallo stesso Paolino a Cimitile. Già nella serie di *carmina* dedicati alla vita del santo, a più riprese emergono dettagli che svelano un sostrato 'gestuale' affine alla ritualità incubatoria: su tutti, la storia del nascondiglio di Felice ai tempi delle persecuzioni (*inaccessos recessus*), che per sei mesi fu nutrito solo dalla parola di Cristo, non poteva non ricordare le storie simili, associate a episodi letargici miracolosi e che nel secolo precedente avevano guadagnato rinnovata fama letteraria, del cretese Epimenide e di Abimelech<sup>159</sup>. Nei *natalicia* successivi, Paolino racconta i miracoli prodotti dal santo presso il suo santuario: è evidente la tensione tra la costante preoccupazione dell'autore di disciplinare gesti devozionali che tradiscono ancora una religiosità fortemente contrattualistica<sup>160</sup>, e più in particolare un orizzonte di attesa 'epifanico' paganeggiante, e la promozione del culto, che in buona misura non poteva che fare ricorso ad immagini e gesti che fossero già condivisi<sup>161</sup>. A titolo di esempio, frequente è il ricorso a *topoi* classici della propaganda del culto incubatorio di Asclepio, come la superiorità della medicina divina su quella umana, e il particolare valore attribuito a guarigioni riguardanti la vista; se nei *carmina*, il cui contesto performativo imponeva a Paolino di rifuggire da una comparazione esplicita tra la

---

<sup>157</sup> L'edificio è databile, tra le altre cose, sulla base di svariati confronti con altri *martyria* contemporanei: BOLLA 2000, pp. 94-95 (Verona); PICARD 1988, pp. 264-265 (Pavia), DESCOMBES 1966, p. 27 e *RICG*, V, 39 (Vienne); PIETRI 1987, p. 29 (Tours); AUGENTI 2012, pp. 90-93 (Classe); PICARD 1998, p. 278 (Auxerre); BERTACCHI 1986, pp. 264-266 (Aquilcia).

<sup>158</sup> MARONE 2014, p. 282; EBANISTA 2006.

<sup>159</sup> LAFASCIANO c.d.s.; PAU. NOL., *Carmm.*, XVI, 119, 192-201; D. L., I, 109; MAX. TYR., *Diss.*, XVI, 1 (Epimenide); *Paralipomena Ieremiae* (= *IV Baruch*), V, 1-34 (Abimelech).

<sup>160</sup> GROTTANELLI 2005.

<sup>161</sup> PAU. NOL., *Carmm.*, XVIII; XX, 139-141; XXIII.

taumaturgia pagana e quella di Felice, egli la esplicita in almeno un caso, in maniera polemica, nei suoi scambi epistolari<sup>162</sup>. I *foci* culturali della *potentia* del santo sono in primo luogo la sua tomba, a cui spesso Paolino si riferisce con l'espressione *ad limina Felicis*<sup>163</sup>, l'altare della basilica *nova* (significativamente costruito per essere visibile dal sepolcro del santo), e in alcuni casi il *porticus* per gli ammalati che, non conosciuto dalle ricostruzioni archeologiche, si propone di poter localizzare nell'area a Sud e a Sud-Est della basilica *Vetus*, considerando le menzioni che ne fa Paolino e la cronologia dei suoi interventi edilizi a Cimitile<sup>164</sup>. È particolarmente importante notare che non solo la presenza di malati presso il santuario di San Felice è intuibile dalla padronanza del lessico medico di Paolino<sup>165</sup>, ma dal fatto che una delle categorie di infermi più rappresentati, in virtù della 'specializzazione' del santo, fossero gli indemoniati. A questo proposito la menzione dell'esorcista Cardamate, prima attore di mimo, è decisiva nella valutazione dell'importanza della *performance* nella pratica terapeutica del santuario<sup>166</sup>. In definitiva, a dispetto del tentativo (malcelato) di cancellare la continuità con gli antichi gesti devozionali alla base dell'epifania da parte di Paolino, il culto di san Felice tra fine IV e inizio V secolo aveva una declinazione fortemente terapeutica: l'aspetto medico di Felice è preponderante nella devozione a lui tributata, e per di più attraverso il dispositivo del miracolo, sancisce e autentica l'ingresso nella comunità cristiana dei miracolati, come di coloro che del miracolo sono testimoni<sup>167</sup>.

### III. 3. Il V secolo: dai primi *libelli miraculorum* all'incubazione cristiana

L'attitudine di Agostino di Ippona nei confronti delle reliquie è paradigmatica delle tendenze contraddittorie fin qui analizzate; fino all'inizio del V secolo egli non sembra propenso a credere ai miracoli, in seguito le iniziative di Ambrogio e Paolino ne modificano lentamente il punto di vista, e infine con l'arrivo delle reliquie di Santo

<sup>162</sup> PAU. NOL., *Ep.*, XLIX, 8, 42-44.

<sup>163</sup> PAU. NOL., *Carmm.*, XVIII, 101: «sancto limite», 205: «limine tectis», 250: «pro limine sancto fusus», 453-454: «adsto limina»; ID., XX, 110-111: «Felicis limina», 139: «sancto pro limine fusus», 158: «limina Felicis», 265: «Felicis sancti solium et proiectus in ipso limine (...)»; ID., XXIII, 84: «ad sacri pia limina martyr»; ID., XXVII, 377: «solii pro limine Felix»; ID., XXVIII, 111: «ad Felicis limina»; EBANISTA 2003, pp. 98-107; YASIN 2009, pp. 181-189.

<sup>164</sup> PAU. NOL., *Carmm.*, XXVII, 395-403; ID., *Ep.*, XXIII, 8; ID., *Ep.*, V, 15. Altre localizzazioni sono proposte in KIELY 2004, pp. 443-479; PORTBARRÉ-VIARD 2006a, p. 251.

<sup>165</sup> PORTBARRÉ-VIARD 2006b, pp. 196-205.

<sup>166</sup> PAU. NOL., *Ep.*, XIX, 4, 18-22; ID., *Ep.*, XXI, 6; cf. anche ID., XV, 4.

<sup>167</sup> MATTIOLI 1998.



Stefano in Africa nel 415 e la conseguente ‘esplosione’ di episodi miracolosi, il vescovo aderisce pienamente alla promozione del culto<sup>168</sup>. Se Agostino si preoccupa, come i vescovi suoi contemporanei, di far confluire i gesti ‘sospetti’ della ritualità epifanica all’interno di un contesto esplicitamente performativo<sup>169</sup>, il coevo e anonimo *Liber de miraculis sancti Stephani Protomartyris* è la più antica raccolta cristiana miracoli formalizzata secondo stilemi esplicitamente incubatori<sup>170</sup>. Ciò emerge in particolare dal confronto tra quest’ultima fonte e da quella, di poco posteriore, dei miracoli di santa Tecla, il cui culto è tradizionalmente considerato il primo cristiano a carattere esplicitamente incubatorio: in entrambi i casi la sintesi di gesti devozionali della tradizione ebraica e ellenistico-romana è ormai compiuta, e il carattere formulare dell’esposizione delle epifanie taumaturgiche – a proposito delle quali non sembra più costituire motivo di imbarazzo la loro dimensione onirica – ricorda da vicino quello degli *iamata* di Epidauro<sup>171</sup>. Come mai i miracoli di Stefano sono (in alcuni casi gli stessi) narrati da Agostino e dal contemporaneo *Liber* di Uzalis in termini così diversi? La *memoria* di Uzalis si impose rapidamente come centro di pellegrinaggio, e si ritiene che sia proprio il successo di questa iniziativa e la conseguente organizzazione di un vero e proprio culto terapeutico a marcare, oltre alla differenza di tono tra le fonti, l’emergere proprio in Occidente di una vera e propria forma di *incubazione cristiana*. Uno dei caratteri più originali dell’interpretazione cristiana del dispositivo incubatorio è che malattia e terapia continueranno ad essere, anche nei successivi e più famosi culti incubatori orientali, terreno di scontro tra il diavolo e i santi e mezzi privilegiati di costruzione di identità e alterità religiosa<sup>172</sup>. Fu però l’incontro tra la cultura medica galenico-ippocratica (e asclepiea) e le forme dell’assistenzialismo cristiano ad essere determinante nel processo di formalizzazione e consolidamento di un ‘lessico’ per comunicare con l’invisibile: non è un caso il culto di San Martino promosso da Gregorio di Tours nel VI secolo ‘integrava’ la taumaturgia del santo con rimedi medici tradizionali<sup>173</sup>, e soprattutto che i due maggiori culti terapeutici dell’Alto Medioevo, quello di Cosma e Damiano e quello di Ciro e Giovanni, fossero localizzati nelle sedi

---

<sup>168</sup> DULAEY 1989; SAXER 1980, pp. 232-243, 255-257.

<sup>169</sup> AUG., *Serm.*, 320-324; ID., *De civ. dei*, XXII, 8, 23.

<sup>170</sup> *PL*, 41, coll. 831-854; EHRENHEIM 2016, p. 80; DI BERNARDINO 2006.

<sup>171</sup> A titolo di esempio confronta *Mir. Thecl.* 18, 8-17 (Tecla) e *P.L.*, 41, I, 4, coll. 836-837 (Stefano a Uzalis).

<sup>172</sup> CSEPREGI 2018; EAD. 2011, 2010; BERNARDI 2006.

<sup>173</sup> VONS 2002.

delle più influenti ‘scuole’ mediche dell’epoca<sup>174</sup>. In Occidente, gli attori principali della diffusione del culto delle reliquie contribuirono attivamente alla creazione di un nuovo rapporto con l’invisibile, ma in definitiva ispirandosi a un principio di pragmatismo che le rispettive circostanze imponevano loro<sup>175</sup>, e nei casi analizzati si è visto come ognuno di essi provò a far emergere le proprie realtà in quanto centri di pellegrinaggio, senza però che i loro sforzi dessero frutti oltre l’arco delle loro vite. Dopo gli sconvolgimenti di V secolo, se Tours emerse come centro di pellegrinaggio in Occidente, fu soprattutto l’Oriente bizantino a sviluppare le esperienze del IV secolo.

#### **IV – Da *Akragas* ad *Agrigentum* paleocristiana. Sogno rituale e topografia di una città greca d’Occidente**

##### **IV. 1. *Akragas*: il complesso mitico-culturale delle origini**

Quello di Agrigento è un caso studio privilegiato per seguire l’evoluzione della localizzazione topografica della *memoria culturale* di una comunità greca attraverso i secoli che si sono analizzati nel corso del lavoro, grazie all’abbondanza e qualità di dati storico-archeologici. Fondazione sub-coloniale di Gela attorno al 580 a.C., fin dall’inizio *Akragas* è contraddistinta da una sintesi peculiare di caratteri ionici e dorici, in ragione della sua doppia ‘matrice’ rodio-cretese<sup>176</sup>. I nuclei mitico-culturali più rilevanti per la comunità sono quelli della saga cretese di Minosse, dei viaggi di Eracle in Sicilia e Magna Grecia, e del ratto di Persefone nei pressi di Siracusa. La leggenda di Minosse che, giunto in Sicilia per cercare Dedalo in fuga da Creta e riparatosi presso Cocalo, re sicano di Camico, sarebbe stato ucciso da quest’ultimo per proteggere il suo ospite, appartiene a un patrimonio mitico – condiviso tra indigeni e greci – che aveva la funzione principale di documentare episodi di ‘precedenza’ nei contatti coloniali per includere nello spazio fondante del mito tutte le sfumature possibili delle loro relazioni storiche<sup>177</sup>. Anche le storie del passaggio di Eracle in Sicilia erano condivise almeno a partire dal VII secolo

---

<sup>174</sup> CSEPREGI 2013, pp. 133-138.

<sup>175</sup> GAUTHIER 1999, p. 199.

<sup>176</sup> TH., VI, 4, 4; *Schol. ad Pl., O.*, II, 11, 166 e; BÉRARD 1957, p. 237; FIORENTINI 1992.

<sup>177</sup> *Pl., N.*, IV; *HDT.*, VII, 170-171; *D.S.*, IV, 79; *APOLLOD.*, *Epit. I*, 14-15; *HYG.*, *Fab.*, 44; *OV.*, *Met.*, VIII, 261; GIANGIULIO 2010, pp. 106-107; CUSUMANO 1996, p. 198.

a.C. in contesto coloniale: al valore di eroe ‘civilizzatore’, fondatore di culti e dinastie, riferibile alla realtà delle *poleis* non prima del VI secolo a.C., dovette precedere e caratterizzarne la *persona cultuale*, quello di eroe ctonio che sconfigge la morte esplorando i suoi confini ‘geografici’, l’estremo Occidente<sup>178</sup>. Per questo motivo l’eroe in Sicilia era strettamente legato alla ritualità *ctonia* associata a Demetra e in particolare a Persefone: è a lui che è attribuita l’istituzione della *panegyria* e relativi riti in onore della regina degli inferi presso la fonte Ciane a Siracusa, che la tradizione siceliota identificava come luogo del suo rapimento da parte di Ade<sup>179</sup>. Il complesso mitico-cultuale associato alle due dee arriva nell’isola con i primi coloni e sviluppa caratteristiche non, almeno interamente, riconducibili al modello che si imporrà nel mondo greco a partire dal VI secolo a.C., quello eleusino<sup>180</sup>. In Sicilia infatti, forse per la forte presenza di elementi dorici, la ritualità ad esse associate si connota in maniera esplicitamente ctonia, che non è facile distinguere dalla corrispettiva ritualità tesmoforica – direttamente legata alla sfera della produzione agricola e alla perpetuazione della fertilità nella comunità<sup>181</sup>.

#### IV. 2. Il culto di Persefone: rito e significato

Persefone, cui la Sicilia fu concessa da Zeus come dono per le nozze con Ade, aveva in *Akragas* la sua sede elettiva ed era conosciuta come giudice degli inferi già da Omero ed Esiodo: è lei che nella produzione ceramica magno-greca raffigurante la catabasi di Eracle, accoglie l’eroe<sup>182</sup>. In associazione ora alla madre, ora al marito, è frequente la sua manifestazione epifanica, talora in visione dal carattere esplicitamente onirico: è questo il caso dell’apparizione ‘in sogno’ delle due dee alle loro sacerdotesse di Corinto, al fine di garantire la loro tutela alla spedizione di Timoleonte in Sicilia<sup>183</sup>. Riferibile

---

<sup>178</sup> HES., *Th.*, 215-216, 287-294; JOURDAIN ANNEQUIN 1992a, p. 144; EAD. 1992b, pp. 263-287; EAD. 1989, pp. 314-315; SCIRPO 2014, pp. 66-68.

<sup>179</sup> D.S., IV, 23, 4 e V, 4, 2; PLUT., *Nic.*, 1 e 24, 5; SCIRPO 2014, pp. 67-68; JOURDAIN ANNEQUIN 1989, pp. 275-279; BÉRARD 1957, p. 413.

<sup>180</sup> SFAMENI GASPARRO 2008b, p. 27.

<sup>181</sup> CHIRASSI COLOMBO 2008, pp. 17-20. Sul valore dei *Thesmophoria* nella nascita delle *poleis* arcaiche, vedi POLIGNAC 1984, pp. 90-91; sul valore del culto di Persefone in Sicilia vedi ZUNTZ 1971, pp. 71 e sgg.

<sup>182</sup> PL., *N.*, I, 13; ID., *P.*, XII, 2; ID., *O.*, II, 63; *Schol. Ad Theocr.*, XV, 14; HES., *Theog.*, 912-914; HOM., *Od.*, X 491-495, 509, 564, XI 47, 213, 217, 226, 386, 635; ZUNTZ 1971, pp. 71, 86-88; KINGSLEY 2007, pp. 63-64.

<sup>183</sup> D.S., XVI, 66, 3-5; PLUT., *Tim.*, 8, 1-8.

direttamente al contesto siciliano è invece la visione del siracusano Empedotimo, in cui la dea, insieme al marito, gli svela ‘tutta la verità sulle anime’<sup>184</sup>. Che poi il valore oracolare di queste visioni *ctonie* potesse essere connotato anche in maniera specificamente iatromantica, è dimostrato in altri contesti dalla ritualità associata a Plutone e Persefone nella Valle del Meandro<sup>185</sup>. Questi dati sono coerenti con ciò che si è documentato anche per la dimensione escatologica del culto demetriaco in Grecia continentale: l’iniziazione ai Misteri eleusini era anch’essa concepita nei termini di visione epifanica. È possibile, a partire da questi dati, cercare di caratterizzare in maniera più precisa l’originalità dei gesti rituali associati alla funzione ctonia del culto in Sicilia e ad Agrigento? In generale, rispetto ai Misteri eleusini è stata notata la loro stretta dipendenza dai rituali tesmoforici, dai quali essi discenderebbero, accentuandone la dimensione escatologica del culto demetriaco<sup>186</sup>. Nella realtà insulare questa dimensione fu ancora più pronunciata, ed è lecito ipotizzare, secondo tecniche non dissimili da quelle dei Misteri attici. A partire dai dati a nostra disposizione si possono formulare almeno due ipotesi sulla relazione in Sicilia tra funzione ctonia e ‘tesmoforica’ del culto: (a) il rituale tesmoforico potrebbe avere in Sicilia forme più fluide e meno distinte dai compresenti aspetti della ritualità *ctonia* associata alle due dee<sup>187</sup>; (b) senza escludere necessariamente la prima ipotesi, in Sicilia potrebbe essere esistita una ritualità più esplicitamente *misterica* e visionaria – funzionalmente analoga ma formalmente originale rispetto a quella eleusina – che, come in Grecia continentale, integrava il rituale tesmoforico.

#### **IV. 3. Il santuario rupestre di Agrigento in località S. Biagio**

Il santuario rupestre di S. Biagio si colloca sul versante nord-orientale della Rupe Atenea, immediatamente fuori dalle mura della città nei pressi di Porta I, e affaccia ad Est sulla valle del fiume S. Biagio. Nel suo complesso sono riconoscibili almeno tre strutture: un gruppo di due grotte artificiali scavate nella roccia, una fontana monumentale con serbatoi, e un piazzale ad essa antistante. A queste strutture corrispondono forse altrettanti

---

<sup>184</sup> PROCL., *In R.*, II, p. 119, 18 Kroll (= HERACLID. PONT., fr. 93 Wehrli).

<sup>185</sup> STR., XIV, 1, 44.

<sup>186</sup> STEHLE 2007, pp. 165-167, 175; CLINTON 1992, pp. 29-32, 60-67.

<sup>187</sup> Almeno nel caso di Agrigento, potrebbe essere interpretabile in questa direzione il fatto che alle *tesmofofie* partecipassero anche gli uomini: POLYAEN., VI, 1, 1; DE MIRO 2008, p. 59.

momenti di monumentalizzazione e ri-funzionalizzazione (almeno parziale) del sito. Il nucleo culturale più antico è individuabile all'interno delle grotte: qui, a partire dalla metà o al più tardi dalla fine del VI secolo a.C., si ritrovano deposizioni votive nelle nicchie e nelle cavità, consistenti in una serie di grandi busti di divinità femminile con *polos*, figurine fittili, protomi, vasi potori, olle, ampolle, *kernoi* e lucerne (un interessante *unicum* è rappresentato da una terracotta miniaturistica rappresentante il ratto di Europa, che rinvia all'influenza culturale cretese). Nel corso del V secolo a.C. viene monumentalizzato l'ingresso alle grotte con la costruzione del piazzale antistante, e le offerte votive si arricchiscono di statuette del tipo *Athana Lindia*, testine di 'offerenti del porcellino' e busti femminili miniaturistici. Nel IV secolo, probabilmente a seguito della ricolonizzazione timoleontea, viene costruita la grande fontana che blocca, almeno parzialmente, l'accesso alle caverne; in esse continuano in ogni caso ad essere depositati votivi almeno fino al secolo successivo, con l'aumento di *skyphoi*, olle e lucerne. Non recuperati *in situ* e quindi non databili con certezza, altre offerte includono *thymiateria* e *louteria* miniaturistici, una triade di Ninfe e un busto di Hermes<sup>188</sup>. È soprattutto sulla natura delle deposizioni votive che sono stati fatti tentativi di identificazione delle *persone cultuali* venerate a S. Biagio: esse sono state individuate principalmente in Persefone o in una dea di carattere ninfale, forse Nestis, menzionata da Empedocle<sup>189</sup>. In realtà le due interpretazioni non si escludono a vicenda, considerando sia l'associazione tra Persefone e le Ninfe nel mito, sia la condivisione della funzione mantica a livello rituale<sup>190</sup>. È proprio questa funzione mantica che si ritiene interessante ai fini della possibile comprensione della ritualità ad essa associata. In generale, la modalità di deposizione dei votivi è uno degli indicatori dei modelli di relazione col sacro di una comunità, e in contesto coloniale può spesso essere un indizio utile a determinare influenze culturali<sup>191</sup>. Osservando alcuni esempi di culti in grotta arcaici a Creta, si è notato che in casi di culti a carattere mantico-incubatorio, come quello della caverna Idea, molti dei votivi presentano affinità sia morfologiche che deposizionali con quelli del

<sup>188</sup> PORTALE 2012a, pp. 172 e sgg; HINZ 1998, pp. 239 e sgg. Secondo l'autrice i busti e in generale la produzione di terrecotte figurate femminili, a partire dalla metà del VI secolo a.C. diventa il principale *ex-voto* dedicato a Demetra e Persefone, e caratteristico del loro culto siceliota. In realtà il dibattito sulle funzioni e sulla polisemia e sul valore votivo di questi busti si è fatto più complesso, vedi tra gli ultimi PORTALE 2012a e 2012b. Sull'interpretazione dei contesti votivi, vedi PARISI 2017, pp. 514-515 e 575. Sul significato rituale dei busti vedi anche ZUNTZ 1971, pp. 149-150. Sulle fasi monumentali: FINO 2014; ZOPPI 2004; SIRACUSANO 1983, pp. 46 e sgg.

<sup>189</sup> DE MIRO 2005, p. 238 (Persefone); PORTALE 2012a, pp. 178-187 (Nestis); EMPED., fr. 6 D.-K.

<sup>190</sup> PORTALE 2012a, p. 187, n. 62; ANDÒ 1982, pp. 31-51; H. HOM, *h. Cer.*, II, 418-424 ID., *h. Merc.*, 550-567.; LARSON 2001, p. 212; HES., *Th.*, 463-506; CALL., *Jov.*, I, 1-53; MELFI 2008, p. 221.

<sup>191</sup> PARISI 2017, p. 575.

contesto rupestre di S. Biagio<sup>192</sup>. L'associazione tra Empedocle e Persefone, e quindi tra le pratiche di catabasi del sapiente agrigentino e le modalità di manifestazione epifanica della dea, fa pensare che proprio questo tipo di ritualità incubatoria, forse anche di carattere *iatromantico*, potesse essere la cifra distintiva del culto a S. Biagio, che per il resto si distingue nettamente dai santuari propriamente *tesmoforici* di Agrigento. È possibile che questo tipo di ritualità fosse qui praticato almeno fino a tutto il V secolo a.C.; la costruzione della fontana nel successivo, che quantomeno limita l'accesso alle grotte, potrebbe essere il segno di una quantomeno parziale ri-funzionalizzazione del sito come 'casa delle fonti'<sup>193</sup>.

#### **IV. 4. Lo spazio del sogno rituale nell'*Akragas* arcaica (VI-V secolo a.C.)**

Il santuario rupestre di S. Biagio sembra essere stato uno dei primi della *polis* a pochi anni dalla sua fondazione. La sua posizione è speculare a quella del cd. Santuario delle Divinità Ctonie; quest'ultimo, situato all'estremità occidentale della Valle dei Templi, in stretta connessione topografica con la principale porta di accesso alla città (Porta IV) e la sua più antica necropoli, fu uno dei primi ad essere monumentalizzato alla fine del VI secolo a.C.<sup>194</sup>. Nello stesso periodo vennero costruiti il tempio di Atena all'estremità settentrionale della Rupe Atenea, il Tempio A (Apollo) al centro della Valle dei Templi, il santuario extra-urbano in località Sant'Anna e l'area sacra a Est di Porta V, e in generale si definì la struttura dell'impianto urbano a seguito della monumentalizzazione delle aree pubbliche dell'*agorà*<sup>195</sup>. Il santuario in località Sant'Anna, l'area sacra a Est di Porta V e il cd. Santuario delle Divinità Ctonie erano topograficamente e ritualmente collegati tra loro; è in questi tre santuari che si articolavano le fasi del culto tesmoforico ad Agrigento<sup>196</sup>. A partire dell'inizio del V secolo a.C., fase di importante espansione

---

<sup>192</sup> CAPDEVILLE 2017, p. 82 n. 95; PRENT 2005, pp. 588-605; RUTKOWSKI – NOWICKI 1996, pp. 26-30, 39-41. A proposito dell'Antro Ideo come santuario oracolare, vedi CAPDEVILLE 1990, pp. 40-53.

<sup>193</sup> LIVADIOTTI – FINO 2018, pp. 65-66; FINO 2014, pp. 87-88; ZOPPI 2004; SIRACUSANO 1983, pp. 53-58; ZUNTZ 1963. Elisa Chiara Portale mantiene una posizione più cauta sulla datazione della fontana ad Età Ellenistica; secondo la studiosa, una prima fase architettonica relativa alla fontana potrebbe datarsi al V secolo a.C.

<sup>194</sup> ADORNATO 2011, pp. 89 e sgg.; DE MIRO 1998, p. 333. Sull'identificazione di Porta IV, vedi TRIPODI 2003.

<sup>195</sup> ADORNATO 2011, pp. 103, 145; MERTENS 2005, p. 214; DE MIRO 1992; DE WAELE 1971.

<sup>196</sup> PARISI 2017, p. 139, 151; DE MIRO 2008, pp. 53-59; ZOPPI 2001, p. 118; in particolare sull'area sacra a E di Porta V vedi DE MIRO 2000, pp. 97-123; sul santuario di Sant'Anna vedi FIORENTINI 1969, pp. 25-37.

territoriale ed economica della *polis*, viene costruita l'imponente rete di acquedotti attribuita a Feace, sulla Valle dei Templi vengono costruiti, da Ovest ad Est, il maestoso Tempio B (Zeus Olimpico), il cd. Tempio della Concordia (Eracle?) e il tempio di Hera Lacinia<sup>197</sup>. Contemporaneamente a S. Biagio viene costruito il Tempio C (Demetra), e nel santuario delle Divinità Ctonie i grandi peripteri I ed L (Demetra e Persefone)<sup>198</sup>. Così alla metà del V secolo a.C. *Akragas* si ritrovava cinta da una 'corona di santuari'. In relazione alla situazione descritta, la posizione del santuario rupestre appare significativa: aggettante sulla *chora* e in stretta connessione con la necropoli arcaica nei pressi di Porta I e soprattutto con l'*emporion* sulla costa alla foce del fiume eponimo, fulcro del primo stanziamento di coloni. Se anche il santuario rupestre di S. Biagio rientra formalmente nella categoria dei santuari 'periferici' di età arcaica, collocati ai margini del tessuto urbano, non si ritiene che la sua posizione vada considerata come periferica: fungendo da cerniera tra l'*emporion* e il più antico nucleo urbano *intra-muros* della città, per tutta l'età arcaica sembra avesse una funzione di mediazione importante tra l'*emporion* e il tessuto urbano, e tra *asty* e *chora*<sup>199</sup>.

#### IV. 5. Distruzione e rifondazione: una nuova città alle soglie dell'ellenismo

Il V secolo a.C. era stato un periodo di straordinario sviluppo economico-culturale per *Akragas*, che era arrivata ad essere un vero e proprio stato territoriale in competizione con Siracusa e Gela per il controllo della Sicilia e dei traffici marittimi tirreni<sup>200</sup>. Approfittando di queste rivalità i Cartaginesi mossero guerra alle città greche di Sicilia, e *Akragas* fu saccheggiata e distrutta nel 406 a.C.<sup>201</sup>. La città, pur con l'obbligo di non ricostruire le mura, iniziò ad essere ripopolata pochi anni dopo e il processo si concluse con la spedizione di Timoleonte in Sicilia alla metà del IV secolo a.C.: si inaugura un periodo di relativa autonomia e prosperità. Urbanisticamente la città continuò a svilupparsi nel solco dell'impianto ippodameo di cui si era dotata nel tardo arcaismo, articolato in terrazzi digradanti dalla Collina dei Templi verso l'interno. Il primo ospitava

---

<sup>197</sup> ADORNATO 2011, pp. 116 e sgg.; MERTENS 2005, pp. 319, 375; ZOPPI 2001, p. 91; DE MIRO 1998, pp. 332-333, 342-343; DE WAELE 1971, pp. 187-189.

<sup>198</sup> ZOPPI 2001, p. 91; DE MIRO 2000, pp. 63-64; DE MIRO 1998, p. 332.

<sup>199</sup> ZOPPI 2004, p. 78; LEONE 1998, p. 34. Cfr. anche *Ibid.*, pp. 16-18 sulla categoria dei luoghi di culto 'periferici'.

<sup>200</sup> SARTORI 1992, p. 93; BRACCESI 1988, pp. 16-18; D.S., XIII, 90, 3.

<sup>201</sup> D.S., XIII, 81, 1; LA TORRE 2011, p. 115; MEISTER 1992, pp. 119 e sgg.

l'*agorà* più antica – un semplice spazio lasciato libero a Nord-Est dell'*Olympieion* –; il secondo il grande edificio del Ginnasio; il terzo (la cd. *agorà superiore*) il *bouleuterion* e l'*ekklesiasterion*, costruiti tra IV e III secolo a.C.; infine tra III e II secolo a.C. l'atto monumentale più importante nell'area pubblica fu la costruzione di un grande teatro che si dispose lungo il lato meridionale del cd. Quartiere Ellenistico-Romano<sup>202</sup>. I cambiamenti topografici più significativi riguardano la sfera culturale; a una nuova disposizione delle aree sacre all'interno e all'esterno del tessuto urbano, con la contrazione di alcuni culti soprattutto al suo interno, fa riscontro l'emergere di un nuovo tipo di religiosità<sup>203</sup>. Ciò è evidente nella crisi dei culti ctonii, i più importanti della città arcaica: il santuario delle Divinità Ctonie, fatta eccezione per la frequentazione culturale del tempio cd. dei Dioscuri, non viene ricostruito e l'attività culturale, modificandosi, sembra spostarsi soprattutto nell'area sacra a Est di Porta V, in cui vengono costruiti un portico a L (*katagogion* o *hestiatorion*) e una *tholos*<sup>204</sup>. Due eventi sembrano presentare una coincidenza cronologica significativa in relazione al mutamento della natura e della funzione del sogno rituale. Alla metà del IV secolo a.C. la costruzione della fontana che chiude (o in ogni caso limita) l'accesso alle grotte del santuario rupestre di S. Biagio, dovette alterare i percorsi rituali; contemporaneamente nella pianura a Sud della Collina dei Templi e adiacente a una sorgente dalle proprietà terapeutiche, viene fondato un grande *Asklepieion* seguendo i modelli architettonici e rituali diffusi da Kos<sup>205</sup>. Ernesto De Miro suggeriva che 'in Agrigento, città di Empedocle, la cui figura appare assommare scienza e taumaturgia, l'*Asklepieion* può avere assunto fisionomia e caratteri propri'<sup>206</sup>: essi sono a mio avviso da rilevare proprio nella formalizzazione rituale del tipo di tecniche estatiche che contraddistinguevano le *catabaseis* alla ricerca della conoscenza divina. Proprio per opera degli *iatromanteis* arcaici, dei quali il sapiente acragantino era stato l'ultimo autorevole esponente, il *sogno rituale* smette di essere accessibile solo ad un numero ristretto di iniziati e diviene un fenomeno 'di massa' specializzandosi nelle funzioni medico-oracolari: è il culto di Asclepio che risponde a queste esigenze grazie alla diffusione di gesti devozionali e percorsi rituali più semplici.

<sup>202</sup> BRIENZA-CALIÒ 2018, p. 55; SORACI 2018, pp. 11-16; LIVADIOTTI-FINO 2018, p. 63; DE MIRO 2009, p. 410; FIORENTINI 2009, pp. 78, 108; EAD. 2006, p. 13; EAD. 1996, pp. 5-6; ADORNATO 2011, pp. 115-116.

<sup>203</sup> CAMINNECI 2018, pp. 106-107; DE MIRO 2000, p. 90.

<sup>204</sup> DE MIRO 2000, pp. 63-64.

<sup>205</sup> ADORNATO 2011, p. 116; DE MIRO 2003, pp. 41-45, 73-76; ID. 2000, p. 90; ZOPPI 2001, p. 48.

<sup>206</sup> DE MIRO 2003, p. 77.



#### IV. 6. Lo spazio del sogno rituale nell'*Akragas* classico-ellenistica: l'*Asklepieion*

Situato nella pianura alluvionale a circa 1 km a Sud delle fortificazioni, 2 km a Nord dalla linea di costa, costeggiato a Est dal fiume *Akragas* e a Ovest dall'*Hypsas*, l'*Asklepieion* era connesso alla città da una grande arteria Nord-Sud che usciva da Porta IV e portava direttamente all'ingresso del santuario<sup>207</sup>. La stessa strada proseguiva all'interno delle mura fino ad arrivare al cd. Quartiere Ellenistico-Romano, congiungendo così direttamente il santuario extra-urbano al teatro. Al momento della sua costruzione furono messe in opera le principali strutture che caratterizzavano il culto: nell'angolo a Nord-Ovest furono costruite le strutture dell'*abaton*; immediatamente a Sud dell'ingresso una fontana per le abluzioni preliminari; al centro del santuario si trovava invece il tempio che ospitava la statua di culto principale, orientato Est-Ovest; a Est di esso 5 blocchi di arenaria allineati avevano fatto pensare all'esistenza di un grande altare, ma si conviene con l'interpretazione più prudente che vi vede basi per *louteria* o altre suppellettili rituali<sup>208</sup>. Completano le strutture della prima fase architettonica del tempio un piccolo altare – *trapeza* – antistante l'edificio dell'*abaton*, e una cisterna situata nell'angolo Nord-Ovest del *temenos* in posizione defilata rispetto all'ingresso dell'edificio per l'*enkoimesis*. Meno di un secolo dopo l'intero lato occidentale del *temenos* venne occupato da un lungo edificio porticato che si articolava in *katagogia* ed *hestiatoria* per l'accoglienza dei pellegrini; ad Est dell'*abaton* altri ambienti porticati vennero realizzati per accogliere 'botteghe' per la vendita di *ex-voto* e rimedi medicinali<sup>209</sup>. I percorsi rituali desumibili dall'organizzazione topografica del santuario non si discostano da quelli ormai divenuti canonici e diffusi da Epidauro e da Kos. Ciò che appare caratteristico dell'*Asklepieion* di Agrigento è la presenza quasi esclusiva di *ex-voto* ortopedici, la maggior parte raffiguranti piedi nudi e/o con sandali (forse questi ultimi riferibili a una più generica dimensione di pellegrinaggio), che potrebbero riferirsi a una eventuale specializzazione terapeutica. Un castone aureo che reca incisa una scena della cerimonia della consacrazione del *rabdòs* (derivata dal modello coo), localizzata nell'*alsos*, impone una riflessione anche in questo caso sull'importanza dei momenti performativi all'interno del rituale terapeutico: essi

---

<sup>207</sup> CALÌ 2009, p. 163; DE MIRO 2003, p. 73; TRIPODI 2003, pp. 685 e sgg.

<sup>208</sup> Le osservazioni sono contenute nella tesi di laurea magistrale in Archeologia del dott. F. Lo Faro, dal titolo "Agrigento: il santuario extraurbano di Asclepio", ottenuta presso l'Università degli Studi di Palermo nell'a.a. 2017/18 e sotto la supervisione della prof.ssa C. E. Portale. Sono grato a Fabrizio Lo Faro per aver condiviso in anteprima i risultati della sua ricerca. Per l'interpretazione dei blocchi come costituenti un altare monumentale, vedi DE MIRO 2003, p. 44.

<sup>209</sup> DE MIRO 2003, pp. 73-80.

sicuramente si svolsero nel bosco sacro, fin dal principio incluso nel santuario, ma è probabile che drammatizzazioni rituali potessero essere ospitate anche nel teatro urbano, dato che la connessione topografica tra esso e il santuario per mezzo della strada uscente da Porta IV, rende ipotizzabile l'esistenza di percorsi processionali. Tra la metà del III secolo a.C., quando le truppe romane che assediavano Agrigento si accamparono nell'*Asklepieion*, e il secolo successivo, l'attività cultuale del santuario attraversò una fase di declino, fino a che nel corso del II secolo a.C. la statua di Asclepio e il suo culto furono probabilmente spostati nel Tempio A di Apollo<sup>210</sup>.

#### **IV. 7. Agrigentum romana: decadenza o ri-localizzazione del sogno rituale?**

*Akragas* fu devastata dai romani tre volte nel corso del III secolo a.C. e, con i principali cittadini uccisi e la maggior parte della popolazione ridotta in schiavitù, quando fu rifondata nel 207 a.C. col nome di *Agrigentum* e ripopolata da coloni provenienti dall'Italia e da altre parti dell'isola, era una città radicalmente diversa rispetto a quella di epoca classico-ellenistica<sup>211</sup>. Con l'economia ora in mano alle nuove *élites* di *mercatores* e *negotiatores* italici e la riorganizzazione del sistema economico-agricolo secondo i principi dei grandi latifondi, la città riprese un più alto tenore di vita economica e culturale solo nel I secolo a.C., quando assunse lo statuto di *municipium*<sup>212</sup>. La città romana, pur ricalcando la precedente griglia ippodamea, mostra una progressiva adozione dei nuovi modelli culturali italici sia nei *patterns* abitativi che nella localizzazione delle principali aree pubbliche: il *forum* si impiantò nell'area dell'antica *agorà*; l'*ekklesiasterion* venne sostituito da un tempio dedicato al culto imperiale (il cd. Oratorio di Falaride) e alcune delle sue funzioni politiche furono trasferite all'adiacente teatro<sup>213</sup>. Seppure alcune delle antiche strutture della Valle dei Templi furono mantenute funzionali (Tempio di Apollo, cd. della Concordia, di Hera Lacinia), si verificò un accentramento dei luoghi di culto all'interno del tessuto urbano, mentre quelli che erano stati caratteristici delle fasi più antiche di vita della città, come il cd. santuario delle Divinità Ctonie, fu abbandonato per

---

<sup>210</sup> ADORNATO 2011, pp. 114-115; CALÌ 2009, p. 165; DE MIRO 2003, pp. 82 e sgg; POLYB., I, 18.

<sup>211</sup> D.S., XXIII 7-9; POLYB., I, 17, 5-19; LIV., XXVI, 40, 1-16; COARELLI 1980, pp. 374-375; LA BUA 1960, p. 106.

<sup>212</sup> LA TORRE 2011, pp. 242 e sgg.; COARELLI 1980, p. 375; DE MIRO 1996, pp. 15 e sgg.

<sup>213</sup> PORTALE 2018, pp. 142-144; SORACI 2018, p. 11; LIVADIOTTI-FINO 2018, p. 63; COARELLI-TORELLI 1984, p. 133.

essere convertito in area residenziale nel corso del I secolo a.C.<sup>214</sup>. Per la fase tardo-repubblicana e imperiale, a causa dell'esiguità dei dati, è impossibile ricostruire con certezza i percorsi del sogno rituale. Se l'*Asklepieion* fu abbandonato, non si interruppe però la devozione nei confronti del dio della medicina: la sua statua di culto fu probabilmente ricoverata nel Tempio A. In passato è stato ipotizzato che le strutture di supporto al culto fossero trasferite all'interno delle mura e associate all'area del Ginnasio<sup>215</sup>, ma questa ipotesi è suffragata da nessun tipo di dato; si ritiene invece significativa la connessione topografica tra teatro e Tempio A, tra i quali potrebbe esistere un percorso processionale<sup>216</sup>.

#### **IV. 8. Agrigentum paleocristiana e i nuovi tramiti della comunicazione con l'invisibile: i santi**

Nel IV secolo d.C., con l'economia latifondistica ormai consolidata e le rotte mediterranee riaperte in direzione dell'Africa, *Agrigentum* è di nuovo una città economicamente prospera e culturalmente attiva: al centro delle strade che la connettevano a Siracusa e Gela ad Est e a Palermo e Lilibeo a Nord, l'*emporion* di Agrigento era lo scalo portuale principale per i contatti con l'Africa<sup>217</sup>. È proprio da qui che arriverà il cristianesimo: una comunità cristiana è attestata almeno dalla fine del III secolo, ma stando alle più antiche fonti agiografiche sarebbe potuta esistere già dal secolo precedente<sup>218</sup>. Ad Agrigento è di particolare interesse l'analisi del processo di riformulazione dei gesti di comunicazione con l'invisibile, attraverso i nuovi tramiti (i santi), e dell'adattamento dei moduli cognitivi della ritualità incubatoria. Il documento più antico al riguardo è la *passio* dei martiri Libertino e Pellegrino, che fu composta entro il VII secolo ma si riferisce probabilmente ad episodi avvenuti nel corso del III<sup>219</sup>. L'incipit della *passio* è un'esperienza visionaria ottenuta da un pellegrino a Roma, in cui Pietro gli appare per indirizzarlo al sepolcro di Pellegrino e ottenere, attraverso preghiere

---

<sup>214</sup> PORTALE 2018, p. 129; ZOPPI 2001, p. 88; DE MIRO 2000, p. 90.

<sup>215</sup> DE MIRO 2003, p. 85; COARELLI 1980, p. 381.

<sup>216</sup> BRIENZA-CALIÒ 2008, p. 47, Imm. n. 3.

<sup>217</sup> CAMINNECI 2016, p. 6; EAD. 2015, pp. 481-490; LAGONA 1980, p. 123; DE MIRO 2009, pp. 401 e sgg.

<sup>218</sup> CAMINNECI *et alii* 2016, p. 63; CAMINNECI 2016, pp. 3-5; BONACASA CARRA 2016, p. 77; SCHIRÒ 2014, p. 11; RIZZO 2005, p. 61; BONACASA CARRA 1994, p. 111; GARANA 1961, p. 148.

<sup>219</sup> SCORZA BARCELLONA 1991, p. 238; SCHIRÒ 2014, p. 28; BONACASA CARRA 1994, p. 111; MERCURELLI 1948, p. 12.

e digiuno, la grazia richiesta<sup>220</sup>: sono qui presenti i temi ricorrenti nelle manifestazioni epifaniche della letteratura agiografica dei primi secoli, dalle espressioni rituali di supplica, al digiuno come sollecitazione della manifestazione epifanica, e infine l'equiparazione tra malattia fisica e possessione demoniaca. In Sicilia, un modello rituale di comunicazione con l'invisibile era stato già fornito dal caso di *incubatio* contenuto nella *passio* siciliana di S. Lucia<sup>221</sup>. A seguito del loro martirio, Libertino e Pellegrino iniziano entrambi a operare miracoli nei luoghi delle rispettive sepolture, secondo la *passio*, rispettivamente il foro di Agrigento e il monte Crotaleo<sup>222</sup>. La *Vita* di Gregorio II, vescovo di Agrigento tra VI e VII secolo, fu composta non molto tempo dopo la morte dello stesso e, nel suo carattere peculiare quasi di 'romanzo di formazione' del *vir dei*, appare costellata di sogni e apparizioni divine che scandiscono i momenti principali della vicenda del protagonista<sup>223</sup>. Esse lo ispirano e lo guidano dall'adolescenza, ai viaggi in Terrasanta, fino alla carcerazione in Roma a seguito delle calunnie dei suoi avversari<sup>224</sup>. Gli episodi visionari preannunciano le qualità dell'uomo di Dio, che quando viene ordinato vescovo di Agrigento inizia a operare miracoli: attraverso la preghiera e l'imposizione delle mani guarisce lebbrosi e sordomuti, esorcizza persone e luoghi dai demoni, tanto da essere chiamato 'Taumaturgo' ancora in vita<sup>225</sup>. La ritualità visionaria che emerge è strettamente legata alle *performances* del vescovo, come nel caso della veglia notturna da lui organizzata in occasione dell'esorcismo del vecchio Tempio della Concordia, preliminarmente alla sua riconsacrazione in chiesa<sup>226</sup>.

\*\*\*

Nella tarda antichità Agrigento continuò a mantenere come riferimento l'articolazione urbanistica della città ellenistico-romana, ma si verificò un cambiamento importante delle modalità abitative e di occupazione degli spazi, per cui si è calcolato che il nucleo urbano tardoromano occupasse solo la fascia centrale dell'antica città<sup>227</sup>. Le tracce archeologiche della prima comunità cristiana sono piuttosto scarse fino al VI secolo, e consistono perlopiù nei dati forniti dalle necropoli tardoantiche, in cui la disposizione per gruppi di

---

<sup>220</sup> *Acta SS.*, Nov. I, p. 611.

<sup>221</sup> PELLITTERI 2011, pp. 93 e sgg; AMORE 1966.

<sup>222</sup> *Acta SS.*, Nov. I, p. 612.

<sup>223</sup> BHG 707 = P.G. 98, coll. 649-716; BONACASA CARRA 1994, p. 111; MERCURELLI 1948, p. 16.

<sup>224</sup> P.G. 98, cap. VI, coll. 558-559; cap. XXV, coll. 589-590; cap. LXIII, coll. 661-662.

<sup>225</sup> *Ibidem*, cap. XLVII, coll. 629-630; cap. XLVIII, coll. 631-632; cap. L, coll. 635-638; cap. LXIV, coll. 661-664; capp. XCII-XCIII, coll. 709-712.

<sup>226</sup> CAMINNECI 2014b, p. 224.

<sup>227</sup> PARELLO-RIZZO 2016, p. 51; CAMINNECI-RIZZO c.d.s.; DE MIRO 1996, p. 25; FASOLI 1980, pp. 97-106.

sepulture e l'organizzazione programmatica degli spazi lascia intuire la presenza di un'autorità vescovile<sup>228</sup>. Se per i primi secoli non ci sono tracce di architettura di culto cristiano, esse diventano rilevanti all'epoca di Gregorio<sup>229</sup>. Tornato ad Agrigento dopo la prigionia romana, e ottenuto di ricostruire *ekklesia* ed *episkopeion* in luoghi diversi da quelli utilizzati dai suoi calunniatori, Gregorio si installa nei pressi 'del tempio idolatrico che è vicino alle mura meridionali'<sup>230</sup>. Questi due edifici vanno identificati nel Tempio della Concordia, che a seguito dell'esorcismo fu ridedicato a Pietro e Paolo, e nell'antico *Asklepieion*, che reca tracce di modificazioni del tutto analoghe al primo edificio<sup>231</sup>. Considerato che nell'episodio della riconsacrazione del tempio pagano si fa riferimento a delle strutture abitative costruite da Gregorio, si è propensi a ritenere che l'*episkopeion*, inteso come chiesa episcopale, sia da identificarsi con il tempio della Concordia dentro le mura, mentre l'*ekklesia* nell'antico *Asklepieion* suburbano, che nonostante non ospitasse più il culto terapeutico in età romana, ne mantenesse la memoria<sup>232</sup>. Le evidenze archeologiche relative al cristianesimo agrigentino si collocano tutte lungo le mura meridionali della città, area interessata dalle più antiche necropoli. Osservando l'unità topografica costituita dal Tempio della Concordia, quello di Asclepio e il cimitero, e il fatto che quest'ultimo si disponga lungo uno degli assi viari principali della città antica, l'impressione è che proprio quest'area diventi il centro nevralgico della città tra i secoli IV e VII. Se si considera inoltre che almeno fino alla fine del VI secolo l'*emporium* e il porto si trovavano ancora alla foce del fiume Akragas, insieme con un altro monastero dedicato alla Vergine e indirettamente attestato dai resti di una necropoli cristiana contemporanea a quelle sopra citate<sup>233</sup>, si ritiene ancora più pregnante l'occupazione gregoriana del tempio della Concordia e dell'antico *Asklepieion*. Essa potrebbe rispondere alla necessità di connettere le più importanti aree urbane ed extra-urbane della città tardoantica: l'*emporium* e l'area dell'abitato, frammentato all'interno dell'antica

---

<sup>228</sup> SCHIRÒ 2016, pp. 187-188; EAD. 2014, p. 60; BONACASA CARRA 2016, p. 77.

<sup>229</sup> PARELLO-RIZZO 2016, p. 58.

<sup>230</sup> P.G. 98, cap. XCI, coll. 709-710.

<sup>231</sup> BONACASA CARRA 2016, p. 81; SCHIRÒ 2016, pp. 187-192; DE MIRO 2003, p. 86; BONACASA CARRA 1994, p. 112; TRIZZINO 1980, pp. 175, 283; MERCURELLI 1948, pp. 32-37. Per una proposta di datazione della trasformazione del tempio in chiesa cristiana già nel corso del V secolo, vedi ARDIZZONE LO BUE 2012, pp. 34-36.

<sup>232</sup> ARDIZZONE LO BUE 2012, p. 31; CARLINO 2010, pp. 105 e sgg. Rifiuta questa identificazione SCHIRÒ 2014, pp. 180-182, sulla base di una diversa lettura delle fonti agiografiche. Si ritiene invece che l'identificazione sia plausibile, seppur non inequivocabilmente dimostrabile, sulla base della stretta relazione topografica tra tempio di Asclepio, Tempio della Concordia, necropoli ed *emporion*.

<sup>233</sup> CAMINNECI 2016, p. 6: "la scelta del vescovo Gregorio del luogo per la nuova cattedrale appare strettamente connessa alla costa"; SCHIRÒ 2014, p. 194; MERCURELLI 1948, p. 28.

cinta muraria, attraverso lo strumento delle fondazioni sacre e delle *performances* taumaturgiche.

#### **IV. 9. Conclusioni**

Nella lunga parte della storia di Agrigento considerata, si è visto come lo statuto del *sogno rituale* sia cambiato più volte, rispondendo a diverse necessità: da strumento di ricerca iniziatico/sapienziale a possibilità di contatto terapeutico con l'invisibile, fino a diventare strumento soteriologico di garanzia della possibilità dell'intervento divino nella dimensione mondana. A ognuna di queste tappe corrispondono diverse modalità di accesso alle epifanie e di localizzazione degli spazi ad esse deputati. In età arcaica il santuario rupestre di Persefone connetteva il primo nucleo urbano con la parte di territorio più importante per i nuovi coloni, e cioè l'emporio e il porto. Può essere allo stesso modo significativo il fatto che il santuario si rivolgesse verso Est, direzione da cui erano arrivati i sub-coloni di Gela a fondare la nuova città. In età ellenistica, la progressiva gerarchizzazione delle funzioni degli spazi urbani e la necessità di accogliere numeri crescenti di pellegrini, spinsero a localizzare il luogo di culto di Asclepio più lontano dalla città, ma comunque in posizione intermedia tra l'area urbana e il litorale. L'età romana, con la necessità crescente di controllo statale sulle manifestazioni dell'invisibile, coincise con una apparente contrazione degli spazi esplicitamente deputati al sogno sacro, portando il culto di Asclepio all'interno del tessuto urbano, forse in connessione topografica e rituale con il teatro. In epoca cristiana il dispositivo cognitivo rimane assolutamente vitale sotto le nuove spoglie dei gesti devozionali rivolti ai santi, e i nuovi vettori della comunicazione con l'invisibile, materializzati dalle reliquie, servono a riorientare la funzione degli spazi della comunità, pur condizionati dalla storia dei luoghi (come dimostra il rinnovato culto sul sito dell'antico *Asklepieion*), di nuovo in direzione del porto e in generale dell'importante fascia territoriale che collegava al mare l'insediamento urbano.

## CONCLUSIONI – Sogni, visioni, *performances* e memoria culturale

Le domande che mi sono posto nel corso della ricerca, e che ne hanno costituito l'unità tematica nel loro sviluppo diacronico, sono state le seguenti: cos'è la terapia? Cos'è la malattia? Cos'è la visione? Ovviamente ognuna di esse portava alle corrispettive: chi è il terapeuta? Chi è il malato? Chi è il visionario? A quali modelli culturali rispondevano queste figure e come cambiano? Come questi modelli sono usati per la costruzione di senso, e quindi di identità? Tutte queste domande, di fatto, si situano su un piano trasversale tra individuo e comunità, tanto da indurre a mettere in dubbio l'efficacia ermeneutica della contrapposizione tra queste due dimensioni in relazione all'antichità.

All'intersezione tra queste domande ho cercato di indagarne l'interazione con le dinamiche della *memoria culturale*. Eroi, iatromanti, divinità epifaniche, martiri, asceti e vescovi rappresentarono altrettanti modelli culturali che ridefinirono il modo in cui i concetti di terapia, malattia, salute e visioni venivano elaborati nelle loro comunità, attraverso il comune strumento della *performance* rituale. È in base ad essa che le differenze e le somiglianze tra i vari dispositivi cognitivi dell'epifania possono essere 'misurate', e se ne può fare uno strumento di confronto tra le situazioni, più o meno ritualizzate, che ai suddetti dispositivi fanno ricorso. In età arcaica essi sono tendenzialmente associati ad una dimensione *ctonia* ed alla ricerca di una sapienza 'divina' nel corso di catabasi infere, e ricorrono in una serie di contesti iniziatici: oracoli, iniziazioni misteriche, iniziazioni efebiche, *iatromanzia*. Elaborando la *performance* connessa ai dispositivi epifanici, gli *iatromanti* arcaici (in particolare i pitagorici) riformulano i modelli culturali delle loro *poleis* e creano una ritualizzazione delle stesse tecniche da loro utilizzate, che sfocia nel culto terapeutico del dio della medicina, Asclepio. Il tipo di incubazione oracolare-terapeutica che viene qui formalizzato diventa anche il più famoso, a causa della sua maggiore accessibilità, e determina in ultima istanza il successo del culto. I dispositivi epifanici continuano così a evolversi, durante l'età ellenistica e romana, sinergicamente all'evoluzione della *performance teatrale* e della mutua relazione tra *téchne* medica e taumaturgia. L'accentuazione delle funzioni terapeutiche delle epifanie va di pari passo con la formazione di un immaginario della malattia e della salute che oscilla continuamente tra il polo individuale e quello comunitario, come dimostra la fortuna della metafora dell'uomo politico come medico. Nei santuari terapeutici, che si dotano tutti di teatri, dove si svolge il fondamentale momento eulogico, di ringraziamento della divinità per la grazia ricevuta, e che

contribuisce a dare forma alle immagini che i consultanti esperiranno nel momento del *sogno rituale*. Emerge col tempo una connotazione fortemente soteriologica della manifestazione epifaniche, che produce lentamente una nuova concezione sociale della malattia – sembra a partire dal II secolo d.C. – che da elemento marginalizzante, diventa condizione privilegiata per il contatto diretto con l’invisibile. Nel frattempo, i dispositivi epifanici continuano a mantenere una pluralità di significati e di usi, anche meno ritualizzati che nei culti terapeutici. Con la creazione della relativa unità politica mediterranea, l’Impero Romano sente forte la necessità di controllare l’uso e delimitare l’autorità sui dispositivi visionari, che per la loro duttilità possono troppo facilmente essere alla base di processi di sovvertimento dell’ordine pubblico: il controllo della *performance* rappresenta inizialmente uno strumento potente ed efficiente per questo scopo. Ma il problema inizia a porsi con la diffusione della fede cristiana, che infatti usa strumentalmente i dispositivi epifanici come tramiti della *rivelazione* del messaggio cristologico, e quindi potenti strumenti di conversione, ora ulteriormente evoluti insieme ai tipi della *performance* teatrale in epoca imperiale. E con la creazione strumentale del paganesimo nasce la necessità di delimitare i gesti rituali, che a sua volta porta ad una originale elaborazione degli stessi, pur tradendo una forte continuità con i moduli cognitivi dell’epifania. In questa battaglia per la *maîtrise du sens*, che si gioca inizialmente nelle arene dei martiri e nella letteratura agiografica, l’elaborazione dei modelli culturali ellenistico-romani porta alla nascita, nelle comunità cristiane, dell’assimilazione tra malattia fisica e spirituale (con la conseguente inclusione dell’esorcismo tra i mezzi terapeutici) e della cultura dell’assistenzialismo, in cui il ribaltamento della liminalità sociale del malato è – apparentemente – compiuto. Con le mutate circostanze storiche a seguito della conversione costantiniana, le visioni diventeranno mezzo di strutturazione del tempo e dello spazio sacro (sia mitico che liturgico): se da un lato diventano sempre più prerogativa di vescovi, santi e sovrani, che le usano per legittimare il nuovo ordine divino (per esempio attraverso le dinamiche dell’*inventio* e dell’*adventus* di reliquie), dall’altro esse sono progressivamente formalizzate in un nuovo lessico rituale che le rendesse utilizzabili dai fedeli. Il processo sembra compiersi in Africa, nella prima metà del V secolo, quando l’arrivo delle reliquie di Santo Stefano segna la nascita di un culto terapeutico e a carattere esplicitamente ‘incubatorio’ a Uzalis.



## BIBLIOGRAFIA

### FONTI

*Aetna*, in J. W. Duff, A. M. Duff (a cura di), *Minor Latin Poets, volume I*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1934, pp. 358-420.

### AGOSTINO DI IPPONA

*Confessioni*, in W. Watts (a cura di), *Augustine. Confessions. Voll. I-II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1960-61.

*La città di Dio*, in W. M. Greene (a cura di), *Saint Augustin the city of God against the Pagans. VII. Books XXI-XXII*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1972.

*Lettere*, in J. H. Baxter (a cura di), *Select letters*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1953.

*Sermoni*, in F. Dolbeau (a cura di), *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Institut d'études augustiniennes, Paris 2009.

AMBROGIO DI MILANO, *Epistola 77*, in G. Banterle (a cura di), *Sant'Ambrogio Opera Omnia. Discorsi e lettere. Le orazioni funebri*, Biblioteca Ambrosiana, Milano 1985.

AMMIANO MARCELLINO, *Rerum Gestarum*, in J. C. Rolfe (a cura di), *Ammianus Marcellinus*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1935-40.

ARCHILOCO, *Frammenti*, in F. Lasserre, A. Bonnard (a cura di), *Archiloque. Fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1958.

### ARISTOFANE

*Amphiaraios*, in R. Kassel, C. Austin (a cura di), *Poetae Comici Graeci vol. III, 2. Aristophanes, Testimonia et Fragmenta*, de Gruyter, Berlin-New York 1984.

*Plutos*, in J. Henderson (a cura di), *Aristophanes. Frogs, Assembly of Women, Wealth*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2002.

### ARISTOTELE

*Costituzione degli Ateniesi*, in G. Mathieu, B. Haussoulier (a cura di), *Aristote : Constitution d'Athènes*, Les Belles Lettres, Paris 1930.

*Etica Eudemia*, in R. R. Walzer, J. M. Mingay (a cura di), *Aristotelis Ethica Eudemia*, Clarendon Press, Oxford 1991.

*Frammenti*, in D. W. Ross (a cura di), *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Clarendon Press, Oxford 2007 (ed. or. 1955).

*Metafisica*, in W. Jaeger (a cura di), *Aristotelis Metaphysica*, Clarendon Press, Oxford 1963.

*Poetica*, in S. Halliwell, W. H. Fyfe, D. C. Innes (a cura di), *Aristotle, Poetics. Longinus, On the Sublime, Demetrius, On Style*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1995, pp. 4-118.

*Retorica*, in J.H. Freese (a cura di), *Aristotle. The art of rhetoric*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1947.

*Atti degli Apostoli*, in A. C. Clark (a cura di), *The Acts of the Apostles: a critical edition, with introduction and notes on selected passages*, Clarendon Press, Oxford 1933.

CALLIMACO, in R. Pfeiffer (a cura di), *Callimachus. Hymni et epigrammata*, voll. I-II, Clarendon Press, Oxford 1953.

CATONE, *De agricultura*, in W. D. Hooper, H. B. Ash (a cura di), *Marcus Porcius Cato, On Agriculture. Marcus Terentius Varro, On Agriculture*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1960.

### CICERONE

*Brutus*, in G. L. Hendrickson, H. M. Hubbel (a cura di), *Cicero. Brutus. Orator*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1939, pp. 18-296.

*Contro Verre*, in L. H. G. Greenwood (a cura di), *Cicero. The Verrine Orations. Voll. I-II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1959-60.

*De divinatione*, in W. A. Falconer (a cura di), *Cicero. On Old Age. On Friendship*.

- On Divination*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1923, pp. 222-540.
- De haruspicum responsis*, in N. H. Watts (a cura di), *Cicero. Pro Archia. Post Reditum in Senatu. Post Reditum ad Quirites. De Domo Sua. De Haruspicum Responsis. Pro Plancio*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1923, pp. 312-401.
- De officiis*, in W. Miller (a cura di), *Cicero. On Duties*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1913.
- Tusculanae disputationes*, ed. O. Schönberger, Quelle & Meyer, Heidelberg 1953.
- CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi*, in G. Maestri, V. Saxer (a cura di), *Catechesi prebattesimali e mistagogiche. Cirillo e Giovanni di Gerusalemme*, Edizioni Paoline, Milano 2006.
- CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromata*, in G. Pini (a cura di), *Stromati: note di vera filosofia. Clemente Alessandrino*, Edizioni Paoline, Milano 1985.
- CORPUS HIPPOCRATICUM  
*Antica Medicina*, in W. H. S. Jones (a cura di), *Hippocrates I*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1923, pp. 1-64.
- Prognostico*, in W. H. S. Jones (a cura di), *Hippocrates II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1923, pp. 1-56.
- Sulle epidemie*, in W. H. S. Jones (a cura di), *Hippocrates I*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1923, pp. 139-288.
- Sulla malattia sacra*, in W. H. S. Jones (a cura di), *Hippocrates II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1923, pp. 127-184.
- Sulla sterilità*, in F. Bourbon (a cura di), *Hippocrate. Femmes stériles, maladies des jeunes filles, Superfétation, Excision du fœtus*, Les Belles Lettres, Paris 2017.
- Sui sogni (sulla dieta IV)*, in W. H. S. Jones (a cura di), *Hippocrates IV*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1923, pp. 421-458.
- DIODORO SICULO, *Biblioteca storica*, in C. H. Oldfather (a cura di), *Diodorus of Sicily*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1946-67.
- DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi illustri*, in R. D. Hicks (a cura di), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers, voll. I-II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1925.
- DIONE CRISOSTOMO, *Orazioni*, in J. W. Cohoon, H. L. Crosby (a cura di), *Dio Chrysostom. Voll. I-II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1949-62.
- ELIANO, *Sulla natura degli animali*, in M. G. Valdés, L. A. L. Fueyo, L. R.-N. Guillén (a cura di), *Claudius Aelianus. De Natura Animalium*, de Gruyter, Berlin-New York 2009.
- ELIO ARISTIDE, *Orazioni*, in W. Dindorf (a cura di), *Aristides*, G. Reimer, Lipsia 1829.
- ERACLIDE PONTICO, *Frammenti*, in F. Wehrli (a cura di), *Herakleides Pontikos*, Schwabe & Co., Basel 1953.
- ERODOTO DI ALICARNASSO, *Storie*, in A. D. Godley, *Herodotus*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1946-57.
- ERONDA, *Mimiambi*, in I. C. Cunningham (a cura di), *Mimiambi*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- ESICHIO DI ALESSANDRIA, *Lexicon*, in K. Latte (a cura di), *Hesychii Alexandrini Lexicon*, Ejnar Munksgaard, Hauni 1953-1966.
- ESIODO, *Teogonia*, in G. W. Most (a cura di), *Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2007, pp. 2-85.
- EURIPIDE  
*Alcesti*, in D. Kovacs (a cura di), *Euripides. Cyclops. Alcestis. Medea*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1994.
- Ione*, in D. Kovacs (a cura di), *Euripides. Trojan Women. Iphigenia among the Taurians. Ion*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1999.

- Ifigenia in Tauride*, in D. Kovacs (a cura di), *Euripides. Trojan Women. Iphigenia among the Taurians. Ion*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1999.
- EUSEBIO DI CESAREA  
*Storia ecclesiastica*, in K. Lake, J. E. L. Oulton, H. J. Taylor (a cura di), *Eusebius. The ecclesiastical history. Voll. I-II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1926-32.  
*Vita di Costantino*, in F. Winkelmann, L. Pietri (a cura di), *Eusèbe de Césarée. Vie de Constantin*, Éd. du Cerf, Paris 2013.
- FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, in C. P. Jones (a cura di), *Philostratus. Apollonius of Tyana, voll. I-II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2005.
- GALENO  
*Come l'ottimo medico sia anche filosofo*, in M. Cardini (a cura di), *Galeno. Come l'ottimo medico sia anche filosofo*, Società tipografica fiorentina, Firenze 1914.  
*La difesa della salute*, in I. Johnston (a cura di), *Galen. Hygiene*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2018.  
*Metodo terapeutico*, in I. Johnston, G. H. R. Horsley (a cura di), *Galen. Method of medicine, voll. I-III*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2011.  
*Trattato della teriaca a Pisone*, in E. Coturri (a cura di), *Claudio Galeno. De theriaca ad Pisonem*, Olschki, Firenze 1959.
- GIAMBLICO, *Vita di Pitagora*, in L. Brisson, A. P. Segonds (a cura di), *Jamblique. Vie de Pythagore*, Les Belles Lettres, Paris 2011.
- GIROLAMO  
*Contro Vigilanzio*, in J. Labourt (a cura di), *Saint Jérôme. Lettres. Voll. I-VI*, Les Belles Lettres, Paris 1949-58.  
*Vita di Ilarione*, in C. Mohrmann, A. A. R. Bastiaensen, J. W. Smit (a cura di), *Vite dei santi IV. Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*, Mondadori Editore, Milano 1975.
- GREGORIO DI NAZIANZIO, *Orazione 24*, in PG XXXV.
- GREGORIO DI NISSA, *In laudem SS: XL martyres*, in PG XLVI, coll. 749 e sgg.
- IGINO, *Favole*, in P. K. Marshall (a cura di), *Hygini Fabulae*, Teubner, Stuttgart 1993.
- ILARIO DI POITIERS  
*Contro Costanzo*, in A. Rocher (a cura di), *Hilaire de Poitiers. Contre Constance*, Éd. du Cerf, Paris 1987.  
*Tractatus super Psalmos*, J. Doignon-R. Demeulenaere (a cura di), in CCSL LXI, LXIA, LXIB, 1997-2009.
- Inno omerico a Demetra*, in M. L. West (a cura di), *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2003.
- Inno omerico ad Hermes*, in M. L. West (a cura di), *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2003.
- LATTANZIO, *De mortibus persecutoribus*, J. Moreau (a cura di), in SCh XXXIX, pp. 341 e sgg.
- LEONZIO DI SABA, *Vita di San Gregorio agrigentino*, in PG XCVIII, coll. 649-716.
- Liber de miraculis sancti Stephani Protomartyris*, in PL XLI, coll. 831-854.
- MARINO DI NEAPOLI, *Vita di Proclo*, R. Masullo (a cura di), ed. M. D'Auria, Napoli 1985.
- MARCO AURELIO, *Lettere a Frontone*, in C. R. Haines (a cura di), *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius, and Various Friends*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1962.
- Martyrium Polycarpi*, in C. Burini (a cura di), *Policarpo di Smirne. Lettera ai Filippesi, Martirio*, EDB, Bologna 1998.
- Martyrium Pionii*, in G. W. Bowersock, C. P. Jones, L. Robert (a cura di), *Le martyre*

- de Pionios, prêtre de Smirne*, Dumbarton Oaks research library and collection, Washington D. C. 1994.
- MASSIMO DI TIRO, *Dissertazioni*, in M. B. Trapp (a cura di), *Maximus Tyrius. Dissertationes*, Teubner, Stuttgart-Lipsia 1994.
- MASSIMO DI TORINO, *Sermoni*, in S. Petri, G. Banterle (a cura di), *Massimo di Torino. Sermoni*, Città Nuova, Roma 2003.
- NICANDRO DI COLOFONE, *Theriaca*, in F. Overduin (a cura di), *Nicander of Colophon's Theriaca. A literary commentary*, Brill, Leiden-Boston 2016.
- OMERO  
*Iliade*, in A. T. Murray (a cura di), *Homer. The Iliad, voll. I-II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1946.  
*Odisea*, in A. T. Murray (a cura di), *Homer. Odyssey, voll. I-II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1946.
- ORIGENE DI ALESSANDRIA, *Contro Celso*, in P. Ressa (a cura di), *Contro Celso. Origine*, Morcelliana editrice, Brescia 2000.
- OVIDIO  
*Fasti*, in J. G. Frazer (a cura di), *Ovid's Fasti*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1959.  
*Metamorfosi*, in F. J. Miller, G. P. Goold (a cura di), *Metamorphoses. Ovid*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2014.
- PAOLINO DI MILANO, *Vita di Ambrogio*, in C. Mohrmann, A. A. R. Bastiaensen (a cura di), *Vite dei santi III. Vita Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, Mondadori Editore, Milano 1975.
- PAOLINO DI NOLA  
*I carmi*, ed. A. Ruggiero, voll. I-II, LER, Napoli-Roma 1996.  
*Le Lettere*, ed. G. Santaniello, voll. I-II, LER, Napoli-Roma 1992.
- PAOLO DI TARSO, *Lettere*, in G. Barbaglio (a cura di), *San Paolo. Lettere*.
- Volume Primo, Lettere Autentiche*, BUR, Milano 1997.
- Passio Libertini et Peregrini*, in BHL 4909 = *Acta SS.*, Nov. I, pp. 611-612.
- Passio Perpetuae et Felicitatis*, in M. Formisano (a cura di), *La Passione di Perpetua e Felicità*, BUR, Milano 2008.
- Pastore di Erma*, in B. D. Ehrman (a cura di), *The Apostolic Fathers II. Epistle of Barnabas. Papias and Quadratus. Epistle to Diognetus. The shepherd of Hermas*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2003.
- PAUSANIA, *Periegesi*, in W. H. S. Jones (a cura di), *Pausanias' Description of Greece, voll. I-V*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2014.
- PINDARO  
*Frammenti*, in H. Mahler (a cura di), *Pindari carmina cum fragmentis*, Teubner, Lipsia 1987-1989.  
*Istmie*, in W. H. Race (a cura di), *Pindar. Nemean odes, Isthmian odes, fragments*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1997.  
*Nemee*, in W. H. Race (a cura di), *Pindar. Nemean odes, Isthmian odes, fragments*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1997.  
*Olimpiche*, in W. H. Race (a cura di), *Pindar. Olympian odes, Pythian odes*, Loeb Classical Library, Cambridge (Ma) 1997.  
*Pitiche*, in W. H. Race (a cura di), *Pindar. Olympian odes, Pythian odes*, Loeb Classical Library, Cambridge (Ma) 1997.
- PLATONE  
*Assioco*, in E. Martini (a cura di), *Platone. Fedone. Assioco*, Paravia, Torino 1940.  
*Fedro*, in H. N. Fowler, W. R. M. Lamb (a cura di), *Plato. Euthyphro. Crito. Phaedo. Phaedrus*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2014.  
*Leggi*, in R. G. Bury (a cura di), *Plato. Laws. Voll. I-II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2014.
- PLINIO IL VECCHIO, *Storia Naturale*, in H. Rackham (a cura di), *Pliny. Natural*

- History. Voll. I-X*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1947-63.
- PLUTARCO DI CHERONEA**  
*Consolazione ad Apollonio*, in J. Hani (a cura di), *Plutarque. Consolation à Apollonios*, Klincksieck, Paris 1972.  
*Il demone di Socrate*, in P. Donini (a cura di), *Plutarco. Il demone di Socrate*, Carocci, Roma 2017.  
*Il simposio dei sette sapienti*, in P. Puppini (a cura di), *Plutarco. Il simposio dei sette sapienti*, Sellerio, Palermo 1989.  
*Moralia*, in F. H. Sandbach (a cura di), *Plutarch's Moralia. Voll. I-XVI*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1987.  
*Sul declino degli oracoli*, in F. Ildefonse (a cura di), *Plutarque. Dialogues Pythiques*, Garnier-Flammarion, Paris 2006.  
*Vite parallele*, in B. Perrin (a cura di), *Plutarch's Lives. Voll. I-XI*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1928-62.
- POLIBIO**, *Storie*, in W. R. Paton (a cura di), *Polybius. The histories. Voll. I-VI*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1922-1927.
- POLIENO**, *Stratagemmi di guerra*, in F. Chiossone (a cura di), *Polieno. Stratagemmi politici e di guerra*, Il melangolo, Genova 2012.
- POMPONIO MELA**, *Descrizione dei luoghi*, in A. Siberman (a cura di), *Pomponius Mela. Chorographie*, Les Belles Lettres, Paris 1988.
- PONZIO**, *Vita di Cipriano*, in C. Mohrmann, A. A. R. Bastiaensen (a cura di), *Vite dei santi III. Vita Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, Mondadori Editore, Milano 1975.
- PORFIRIO**  
*L'antro delle Ninfe*, in L. Simonini (a cura di), *Porfirio. L'antro delle ninfe*, Adelphi, Milano 2010.  
*Vita di Pitagora*, in M. Vannini (a cura di), *Porfirio. Vita di Pitagora. Lettera a Marcella*, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017.
- POSSIDIO**, *Vita di Agostino*, in C. Mohrmann, A. A. R. Bastiaensen (a cura di), *Vite dei santi III. Vita Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, Mondadori Editore, Milano 1975.
- PROCLO**, *Commentario alla Repubblica*, in A.-J. Festugière (a cura di), *Proclus. Commentaire sur la République. Tomes I-III*, Librairie philosophique, Paris 1970.
- PRUDENZIO**, *Peristephanon*, in H. J. Thomson (a cura di), *Prudentius. Voll. I-II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1962.
- PSEUDO-APOLLODORO**, *Biblioteca*, in J. G. Frazer (a cura di), *Apollodorus. The Library. Voll. I-II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1976-1989.
- QUINTO SMIRNEO**, *Posthomericæ*, in N. Hopkinson (a cura di), *Quintus Smyrnaeus. Posthomericæ*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2018.
- SENOFONTE**  
*Anabasi*, in C. L. Brownson, O. J. Todd (a cura di), *Hellenica. Anabasis. Symposium and Apology*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1947-61.  
*Memorabili*, in E. C. Marchant, *Memorabilia and Oeconomicus*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1953.
- SIMPLICIO**, *Commentario alla Fisica di Aristotele*, in I. A. Licciardi (a cura di), *Parmenide tradito, Parmenide tradito nel Commentario di Simplicio alla Fisica di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016.
- SOFOCLE**  
*Edipo a Colono*, in H. Lloyd-Jones (a cura di), *Sophocles. Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1994.  
*Frammenti*, in H. Lloyd-Jones (a cura di), *Sophocles. Fragments*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1996.

STRABONE, *Geografia*, in H. L. Jones (a cura di), *The Geography of Strabo. Voll. I-VIII*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1917-32.

#### SULPICIO SEVERO

*Dialoghi*, in G. Augello (a cura di), *Sulpicii Severi. Dialogi*, Manfredi, Palermo 1969.

*Vita di Martino*, in C. Mohrmann, A. A. R. Bastiaensen, J. W. Smit (a cura di), *Vite dei santi IV. Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*, Mondadori Editore, Milano 1975.

SVETONIO, *Vite dei dodici Cesari*, in J. C. Rolfe (a cura di), *Suetonius. Voll. I-II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1959-64.

TACITO, *Storie*, in C. H. Moore, J. Jackson (a cura di), *Tacitus. Histories. Annals. Voll. I-IV*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1962-63.

TEOFRASTO, *Frammenti*, in G. Colli (a cura di), *La sapienza greca II. Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito, Teofrasto: Opinioni dei fisici*, Adelphi, Milano 1994.

#### TERTULLIANO

*Apologia*, in T. R. Glover (a cura di), *Tertullian. Apology. De Spectaculis*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1960.

*Sull'anima*, in J. H. Waszink (a cura di), *Quinti Septimi Florenti Tertulliani De anima*, Brill, Leiden-Boston 2010.

*Sugli spettacoli*, in M. Turcan (a cura di), *Tertullien. Les Spectacles*, Éd. du Cerf, Paris 1986.

TITO LIVIO, *Ab Urbe Condita*, in B. O. Foster (a cura di), *Livy. Voll. I-XXVIII*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1919-59.

TUCIDIDE, *Storie*, in C. F. Smith (a cura di), *Thucydides. History of the Peloponnesian War. Voll. I-IV*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1956-59.

VALERIO MASSIMO, *Memorabili*, in D. R. Shackleton Bailey (a cura di), *Valerius Maximus. Memorable doings and sayings*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 2000.

#### VANGELI

*Giovanni*, in V. Martin (a cura di), *Évangile de Jean. Voll. I-II*, Bibliotheca Bodmeriana, Cologny-Genève 1956-58.

*Marco*, in C. Zedda (a cura di), *Il vangelo di Marco*, A. Tallone, Alpignano 1962.

*Matteo*, in C. Zedda (a cura di), *Il vangelo di Matteo*, A. Tallone, Alpignano 1962.

*Luca*, in C. Zedda (a cura di), *Il vangelo di Luca*, A. Tallone, Alpignano 1963.

VIRGILIO, *Eneide*, in H. R. Fairclough (a cura di), *Virgil. Voll. I-II*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1960-65.

VITTRICIO DI ROUEN, *De Laude Sanctorum*, in CCSL 64, pp. 68-93.

#### Lessici specialistici

*Thesaurus linguae Graecae (TLG) Online*, University of California, <http://stephanus.tlg.uci.edu/>.

*Thesaurus linguae Latinae (TLL) Online*, Berlin-Boston, De Gruyter, <https://www.degruyter.com/view/db/tll>.

*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, Maison d'Archéologie et Ethnologie René-Ginouvès – Université de Nanterre (FR), <http://www.limc-france.fr/bases>.

## STUDI

**ADORNATO 2011** = G. Adornato, *Akragas arcaica. Modelli culturali e linguaggi artistici di una città greca d'Occidente*, LED Edizioni Universitarie, Milano 2011.

**ALBERTOCCHI 2004** = M. Albertocchi, Athana Lindia. *Le statuette siceliote con pettorali di età arcaica e classica*, Giorgio Bretschneider edizioni, Roma 2004.

**ALZINGER 1974** = W. Alzinger, *Raps, Eber un der Concordiatempel in Akragas*, in *ZPE* 13, 1974, pp. 295-299.

**AMAT 1989** = J. Amat, *L'authenticité des songes de la Passion de Perpétue et de Félicité*, in «Augustinianum» XXIX, 1989, pp. 177-191.

**AMORE 1966** = A. Amore, s.v. *Lucia, santa, martire di Siracusa*, in «Bibliotheca Sanctorum», vol. VIII, coll. 242-252, Città Nuova Edizioni, Roma 1966.

**ANDÒ 1982** = V. Andò, *Nestis o l'elemento acqua in Empedocle*, in «Kokalos» XXVIII-XXIX, 1982-1983, pp. 31-51.

**ARDIZZONE LO BUE 2012** = F. Ardizzone Lo Bue, *Agrigento paleocristiana: un aggiornamento*, in Ead. (a cura di), *Ceramica, marmi e pietre. Note di archeologia tra Sicilia e Creta*, Edizioni Torri del Vento, Palermo 2012.

**ARRIGONI 2011** = G. Arrigoni, *Culti pubblici e privati di Hygieia (con particolare riguardo a Creta)*, in «LANX. Rivista della Scuola di Specializzazione in Archeologia dell'Università degli Studi di Milano» 10, 2011, pp. 9-36.

**ASHERI 1992** = D. Asheri, *Agrigento libera: rivolgimenti interni e problemi costituzionali, ca. 471-446 a.C.*, in L. Braccesi, E. De Miro (a cura di), *Agrigento e la Sicilia greca. Atti della Settimana di Studio (Agrigento, 2-8 maggio 1988)*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1992, pp. 95-112.

- ASHERI-HOEPFNER 1972** = D. Asheri, W. Hoepfner, *Über die Frühgeschichte von Herakleia Pontike/Topographische Forschungen*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (OAW), Wien 1972.
- ASSMANN 1997** = J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi Editore, Torino 1997 (ed. or. 1992).
- AUGENTI 2012** = A. Augenti, *Nascita, sviluppo e morte di una città tardoantica. Dieci anni di ricerche a Classe*, in *RendPontAcc* LXXXIV, 2011-2012, pp. 77-120.
- BAATZ 1982** = D. Baatz, *Hellenistische Katapulte aus Ephyra (Epirus)*, in *MDAI-A* 97, 1982, pp. 211-233.
- BASTIDE 2003** = R. Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, Éditions du Seuil, Paris 2003 (ed. or. 1972).
- BEAUJARD 2000** = B. Beaujard, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, Éditions du Cerf, Paris 2000.
- BEHR 1968** = C. A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, A. M. Hakkert, Amsterdam 1968.
- BELZEN 1997** = J. A. Belzen, *The historicocultural Approach in the Psychology of Religion: Perspectives for Interdisciplinary Research*, in «*Journal for the Scientific Study of Religion*» 36 (3), Sept. 1997, pp. 358-371.
- BENEDICT 1960** = R. Benedict, *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano 1960 (ed. or. 1934).
- BENEDUM 1986** = C. Benedum, *Asklepios und Demeter*, in *JdI* 101, 1986, pp. 137-157.
- BENOZZO c.d.s.** = F. Benozzo, *Sounds of the Silent Cave. An Ethnophilological Perspective on Prehistoric "Incubatio"*, in G. Dimitriadis (a cura di), *Archeologies and Soundscape. From the Prehistoric Sonorous Experiences to the Music of the Ancient World*, Archaeopress, Oxford (in corso di stampa), online <[https://www.researchgate.net/publication/266070051\\_Sounds\\_of\\_the\\_Silent\\_Cave\\_An\\_Ethnophilological\\_Perspective\\_on\\_Prehistoric\\_incubatio](https://www.researchgate.net/publication/266070051_Sounds_of_the_Silent_Cave_An_Ethnophilological_Perspective_on_Prehistoric_incubatio)>.



- BÉRARD 1957** = J. Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité. L'histoire et la légende*, Presses universitaires de France, Paris 1957 (ed. or. 1941).
- BERNARDI 2006** = A.-M. Bernardi, *Rêve et guérison dans le monde grec des époques tardive et byzantine*, in P. Boulhol, F. Gaide, M. Loubet (a cura di), *Guérisons du corps et de l'âme : approches pluridisciplinaires*. Actes du Colloque International organisé du 23 au 25 septembre 2004 par l'UMR 6125 (Textes et Documents de la Méditerranée Antique et Médiévale), Centre Paul-Albert Février, MMSH, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 2006, pp. 123-134.
- BERTACCHI 1986** = L. Bertacchi, *Architettura e mosaico*, in B. Tamaro, L. Bertacchi, L. Beschi, M. Calvi et alii (a cura di), *Da Aquileia a Venezia. Una mediazione tra l'Europa e l'Oriente dal II sec. a.C. al VI sec. d.C.*, Libri Scheiwiller, Milano 1986, pp. 261-271.
- BESCHI 1969-70** = L. Beschi, *Rilievi votive attici ricomposti*, in *ASAtene* 47-48, 1969-70, pp. 85 e sgg.
- BETEGH 2014** = G. Betegh, *Pythagoreans, Orphism and Greek Religion*, in C. A. Huffman (a cura di), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 149-166.
- BIFFI 2009** = N. Biffi, *L'Anatolia meridionale in Strabone. Libro XIV della Geografia. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Edipuglia, Bari 2009.
- BISCONTI 2007** = F. Bisconti, *Le lastre policrome del Museo Nazionale Romano. Immagini di salvezza e guarigione*, in H. Brandenburg, S. Heid, C. Markschies (a cura di), *Salute e guarigione nella Tarda Antichità*. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma – 20 maggio 2004), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 2007, pp. 93-106.
- BITTON-ASHKELONY 2005** = B. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2005.
- BOBOU 2016** = O. Bobou, *New images for new gods: changes in votive habits in the Hellenistic period*, in M. Melfi, O. Bobou (a cura di), *Hellenistic Sanctuaries between Greece and Rome*, Oxford University Press, Oxford-New York 2016, pp. 182-205.

**BOLLA 2000** = M. Bolla (a cura di), *Archeologia a Verona*, Edizioni Electa, Milano 2000.

**BONACASA CARRA 1994** = R. M. Bonacasa Carra, *Agrigento. Periodo paleocristiano e bizantino*, in «Enciclopedia dell'Arte Antica. Classica e Orientale», Secondo Supplemento 1971-1994, I, Roma 1994, pp. 111-113.

**BONACASA CARRA 1996** = R. M. Bonacasa Carra, *Agrigento paleocristiana. Nuove scoperte*, in «Kokalos» XLII, 1996, pp. 59-74.

**BONACASA CARRA 2016** = R. M. Bonacasa Carra, *Agrigento: 30 anni di scavi e ricerche nell'area della necropoli paleocristiana*, in M. C. Parello, M. S. Rizzo (a cura di), *Paesaggi urbani tardoantichi. Casi a confronto*, Atti delle Giornate Gregoriane VIII Edizione (29-30 novembre 2014), Edipuglia, Bari 2016, pp. 77-86.

**BONNECHERE 2003** = P. Bonnechere, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Brill, Leiden-Boston 2003.

**BONNET 1992** = C. Bonnet, *Héraklès en Orient : interprétations et syncrétismes*, in C. Bonnet, C. Jourdain Annequin (a cura di), *Héraklès, d'une rive à l'autre de la Méditerranée : bilan et perspectives*, Actes de la Table Ronde de Rome (Academia Belgica – École Française de Rome, 15-16 septembre 1989), Institut historique belge de Rome, Bruxelles-Roma 1992, pp. 165-198.

**BOOKIDIS-STROUD 1987** = N. Bookidis, R. S. Stroud, *Demeter and Persephone in Ancient Corinth*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton 1987.

**BOUCHÉ-LECLERCQ 2003** = A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Editions Jérôme Million, Paris 2003 (ed. or. 1879).

**BOUDON 1988** = V. Boudon, *Galien et le sacré*, in *BAssBudé* 47, 1988, pp. 327-337.

**BOUDON 1994** = V. Boudon, *Le rôle de l'eau dans les prescriptions médicales d'Asclépios chez Galien et Aelius Aristide*, in R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna, L. Villard (a cura di), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*. Actes du colloque organisé à Paris (CNRS et Fondation Singer-Polignac) du 25 au 27 novembre 1992 par le Centre de recherche

«Archéologie et systèmes d'information» et par l'URA 1255 «Médecine grecque», Suppl. *BCH*, Paris 1994, pp. 157-168.

**BOULHOL 2006** = P. Boulhol, *À propos des saints guérisseurs dans l'hagiographie antique*, in P. Boulhol, F. Gaide, M. Loubet (a cura di), *Guérisons du corps et de l'âme : approches pluridisciplinaires*. Actes du Colloque International organisé du 23 au 25 septembre 2004 par l'UMR 6125 (Textes et Documents de la Méditerranée Antique et Médiévale), Centre Paul-Albert Février, MMSH, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 2006, pp. 175-193.

**BOVON 2013a** = F. Bovon, *The Emergence of Christianity*, in L. Drake (a cura di), *François Bovon. The Emergence of Christianity. Collected Studies III*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, pp. 1-16.

**BOVON 2013b** = F. Bovon, *The First Christians and the Signs from Heaven*, in L. Drake (a cura di), *François Bovon. The Emergence of Christianity. Collected Studies III*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, pp. 78-106.

**BOWERSOCK 1995** = G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1995.

**BOWES 2014** = K. Bowes, *Christians in the amphitheater? The "Christianization" of spectacle buildings and martyrial memory*, in *MEFRM* 126-1, 2014, pp. 93-114.

**BRACCESI 1988** = L. Braccesi, *Agrigento nel suo divenire storico (580 ca.-406 a.C.)*, in Soprintendenza di Agrigento (a cura di), *Veder greco. Le necropoli di Agrigento*. Catalogo della mostra internazionale (Agrigento, 2 maggio – 31 luglio 1988), L'Erma di Bretschneider, Roma 1988, pp. 3-22.

**BRANDENBURG 2007** = H. Brandenburg, *Esculapio e S. Bartolomeo sull'Isola Tiberina. La fine dei sacrari pagani e il problema della continuità del culto in veste cristiana nella Tarda Antichità e nell'Alto Medioevo*, in H. Brandenburg, S. Heid, C. Marksches (a cura di), *Salute e guarigione nella Tarda Antichità*. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma – 20 maggio 2004), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 2007, pp. 13-51.

**BRANDENBURG 2010** = H. Brandenburg, *La basilica doppia in Aquileia e la cosiddetta tipologia delle chiese doppie dell'architettura tardoantica. Il ruolo di fondazioni e donazioni nello sviluppo di centri ecclesiastici dal IV al VI secolo*, in G. Cuscito, T. Lehmann (a cura di), *La basilica di Aquileia: storia, archeologia ed arte = Der Dom von Aquileia: Geschichte, Archäologie und Kunst*, I, EDITREG Editore, Trieste 2010, pp. 285-317.

**BRELICH 1958** = A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1958.

**BRELICH 1964** = A. Brelich, *La religione greca in Sicilia*, in «Kokalos» X, 1964, pp. 35-62.

**BRENK 2003** = B. Brenk, *Il culto delle reliquie e la politica urbanistico-architettonica di Milano ai tempi del vescovo Ambrogio*, in P. Pasini (a cura di), *387 d.C. Ambrogio e Agostino: le sorgenti dell'Europa*, Edizioni Olivares, Milano 2003, pp. 56-60.

**BRENK 2007** = B. Brenk, *Da Galeno a Cosma e Damiano. Considerazioni attorno all'introduzione del culto dei ss. Cosma e Damiano a Roma*, in H. Brandenburg, S. Heid, C. Marksches (a cura di), *Salute e guarigione nella Tarda Antichità. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma – 20 maggio 2004)*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 2007, pp. 79-92.

**BRIENZA-CALIÒ 2018** = E. Brienza, L. M. Calì, *Urbanistica e scenografia nel quartiere centrale di Agrigento tra età classica ed ellenistica*, in V. Caminacci, M. C. Parelo, M. S. Rizzo, C. Soraci (a cura di), *Agrigento Ellenistico-Romana. Coscienza identitaria e margini di autonomia*, Atti della Giornata di studi (Agrigento, 30 giugno 2016), Edipuglia, Bari 2018, pp. 43-62.

**BRILLANTE 1988** = C. Brillante, *Metamorfosi di un'immagine: le statue animate e il sogno*, in G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 17-33.

**BRILLANTE 1992** = C. Brillante, *La paideia di Eracle*, in C. Bonnet, C. Jourdain Annequin (a cura di), *Héraklès, d'une rive à l'autre de la Méditerranée : bilan et perspectives*, Actes de la Table Ronde de Rome (Academia Belgica – École Française de Rome, 15-16 septembre 1989), Institut historique belge de Rome, Bruxelles-Roma 1992, pp. 199-222.

**BROWN 1981** = P. Brown, *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago Press, Chicago 1981.

- BROWN 1982** = P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1982.
- BUC 1997** = P. Buc, *Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale des rituels*, in *HHSS* 52, n.1, 1997, pp. 63-92.
- BURKERT 1972** = W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1972 (ed. or. 1962).
- BURKERT 1985** = W. Burkert, *Greek Religion*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985.
- BURKERT 1987** = W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1987.
- BURKERT 1992** = W. Burkert, *Eracle e gli altri eroi culturali del Vicino Oriente*, in C. Bonnet, C. Jourdain Annequin (a cura di), *Héraklès, d'une rive à l'autre de la Méditerranée : bilan et perspectives*, Actes de la Table Ronde de Rome (Academia Belgica – École Française de Rome, 15-16 septembre 1989), Institut historique belge de Rome, Bruxelles-Roma 1992, pp. 111-127.
- BURKERT 2005** = W. Burkert, *Mantik in Griechenland*, in «Thesaurus Cultus et Rituus Antiquorum» (ThesCRA) 3, 2005, pp. 1-51.
- BURSTEIN 1976** = S. M. Burstein, *Outpost of Hellenism: The Emergence of Heraklea on the Black Sea*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1976.
- CALÌ 2009** = V. Calì, *Santuari e culto di Asclepio in Sicilia*, in E. De Miro, G. Sfameni Gasparro, V. Calì (a cura di), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Atti del Convegno Internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005), Gangemi Editore, Roma 2009, pp. 159-173.
- CALIÒ 2009a** = L. Calì, *Cultura medica e urbanizzazione in Grecia tra età classica ed ellenismo. Parte I*, in *PP* 64, fascicolo II, 2009, pp. 94-127.

- CALIÒ 2009b** = L. Calìo, *Cultura medica e urbanizzazione in Grecia tra età classica ed ellenismo. Parte II*, in *PP* 64, fascicolo III, 2009, pp. 161-204.
- CAMERON 1986** = A. Cameron, *Redrawing the Map : Early Christian Territory after Foucault*, in *JRS* 76, 1986, pp. 266-271.
- CAMERON 1991** = A. Cameron, *Christianity and the Rethoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991.
- CAMINNECI 2014a** = V. Caminneci, *Alla foce dell'Akragas. Storia e archeologia dell'antico Emporion di Agrigento*, in Ead. (a cura di), *Le opere e i giorni. Lavoro, produzione e commercio tra passato e presente*, Atti e Contributi del Corso di Formazione per Docenti, Soprintendenza per i Beni Culturali e Ambientali di Agrigento, Palermo 2014, pp. 151-180.
- CAMINNECI 2014b** = V. Caminneci, *A proposito di un amuleto dall'Emporion agrigentino: l'evidenza archeologica della morte del lattante nell'antica Agrigento*, in C. Terranova (a cura di), *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico. La vita e la morte, i rituali e i culti tra Archeologia, Antropologia e Storia delle Religioni*, Edizioni Aracne, Roma 2014, pp. 217-255.
- CAMINNECI 2015** = V. Caminneci, *Sulle sponde del Mediterraneo. Il porto di Agrigentum in età tardo antica e bizantina*, in R. Martorelli, A. Piras, P. G. Spanu (a cura di), *Isole e terraferma nel primo cristianesimo. Identità locale ed interscambi culturali, religiosi e produttivi*, Atti dell'XI Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Cagliari, 23-27 settembre 2014), PFTS University Press, Cagliari 2015, pp. 481-490.
- CAMINNECI 2016** = V. Caminneci, *Un porto per l'Africa in età bizantina. Per una rilettura del bios del vescovo Gregorio di Agrigento alla luce delle scoperte archeologiche*, in «L'Africa romana» XX; 2016, pp. 1-8.
- CAMINNECI et alii 2016** = V. Caminneci, V. Cucchiara, G. Presti, ΕΙΣ ΤΟ ΠΙΕΠΙ ΤΟ ΛΕΓΟΜΕΝΟΝ ΕΜΠΟΠΙΟΝ (PG 98, col. 581). *Nuove ipotesi sulla topografia dell'Emporion di Agrigentum*, in M. C. Parello, M. S. Rizzo (a cura di), *Paesaggi urbani tardoantichi. Casi a confronto*, Atti delle Giornate Gregoriane VIII Edizione (29-30 novembre 2014), Edipuglia, Bari 2016, pp. 63-75.
- CAMINNECI 2018** = V. Caminneci, *Il paesaggio funerario di Agrigento ellenistico romana*, in V. Caminneci, M. C. Parello, M. S. Rizzo, C. Soraci (a cura di), *Agrigento Ellenistico-Romana. Coscienza identitaria e margini di autonomia*, Atti della Giornata di studi (Agrigento, 30 giugno 2016), Edipuglia, Bari 2018, pp. 103-108.

- CAMINNECI-RIZZO c.d.s** = V. Caminneci, M. S. Rizzo, *La città di Gregorio. Agrigento in età bizantina alla luce delle fonti letterarie e dei dati archeologici*, in corso di stampa.
- CANCIK 1999** = H. Cancik, *Idolum and Imago. Roman Dreams and Dream Theories*, in D. Shulman, G. G. Stroumsa (a cura di), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999, pp. 169-188.
- CANETTI 2010a** = L. Canetti, *L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo» VII, 2010, pp. 149-180.
- CANETTI 2010b** = L. Canetti, *Sogno e terapia nel Medioevo latino*, in A. Paravicini Bagliani (a cura di), *Terapie e guarigioni*, Atti del Convegno internazionale (Ariano Irpino, 5-7 ottobre 2008), SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, pp. 25-54.
- CANETTI 2012a** = L. Canetti, *Commonitus in quiete: La visione di Costantino tra oracoli e incubazione*, in J. V. Masano (a cura di), *Costantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Universitat de Barcelona Edicions, Barcelona 2012, pp. 71-88.
- CANETTI 2012b** = L. Canetti, *La visione di Costantino e la storia culturale dei sogni*, in «Storica» 54, XVIII, 2012, pp. 7-43.
- CANETTI 2012c** = L. Canetti, *Impronte di gloria. Effigie e ornamento nell'Europa cristiana*, Carocci Editore, Roma 2012.
- CANETTI 2013a** = L. Canetti, *Rituali e mitologie del fuoco: pagani e cristiani nella tarda antichità*, in «Il fuoco nell'Alto Medioevo», Atti della LX Settimana di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 12-17 aprile 2012), Edizioni CISAM, Spoleto 2013, pp. 437-495.
- CANETTI 2013b** = L. Canetti, *La danza dei posseduti. Mappe concettuali e strategie di ricerca*, in «Il diavolo nel Medioevo», Atti del XLIX Convegno storico internazionale. Todi, 14-17 ottobre 2012. Atti dei Convegni del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina. Nuova serie n. 26, Edizioni CISAM, Spoleto 2013, pp. 553-604.
- CANETTI 2014a** = L. Canetti, *Pegni di santità. Economie dell'immaginario nel Tardoantico cristiano*, in D. Guastini (a cura di), *Genealogia dell'immagine cristiana. Studi sul cristianesimo antico e le sue raffigurazioni*, La casa Usher, Firenze-Lucca 2014, pp. 286-306.

- CANETTI 2014b** = L. Canetti, *Christian Gift and Gift Exchange from Late Antiquity to Early Middle Ages*, in F. Carlà, M. Gori (a cura di), *Gift Giving and the 'Embedded' Economy in the Ancient World*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2014, pp. 337-351.
- CANETTI c.d.s.** = L. Canetti, *Migrazioni di un rito. Etnografie e geografie dell'incubazione fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, in «Le migrazioni nell'Alto Medioevo», Atti della LXVI Settimana di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 5-11 aprile 2018), Edizioni CISAM, in corso di stampa.
- CANTINO WATAGHIN-PANI ERMINI 1995** = G. Cantino Wataghin, L. Pani Ermini, *Santuari martiriali e centri di pellegrinaggio in Italia fra tarda antichità e Alto Medioevo*. Akten des XII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie (Bonn, 22-28 September 1995), in *JbAC* 20. 1, 1995, pp. 123-151.
- CANTINO WATAGHIN 1999** = G. Cantino Wataghin, *The ideology of urban burials*, in G. P. Brogiolo, B. W. Perkins (a cura di), *The ideal and idea of town between Late Antiquity and the early Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston 1999, pp. 147-180.
- CAPDEVILLE 1990** = G. Capdeville, *L'Oracle de l'Ida Crétois*, in «Kérnos» 3, 1990, pp. 40-53.
- CAPDEVILLE 2017** = G. Capdeville, *Caverne cretesi*, in A. Maiuri (a cura di), *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, Morcelliana Editrice, Roma 2017, pp. 67-97.
- CAPRIGLIONE 2001** = J. C. Capriglione, *La malva e l'asfodelo*, in E. Federico (a cura di), *Epimenide cretese*, Quaderni del Dipartimento di Discipline Storiche "E. Lepore" dell'Università Federico II di Napoli, Visconti Edizioni, Napoli 2001, pp. 37-51.
- CARLÀ 2010** = F. Carlà, *Milan, Ravenna, Rome: Some Reflections on the Cult of the Saints and on Civic Politics in Late Antique Italy*, in *RSLR* 2, 2010, pp. 197-272.
- CARLETTI 2000** = C. Carletti, s.v. *Damaso*, in *Enciclopedia dei papi*, Treccani, Roma 2000, pp. 349-372.
- CARLETTI 2008** = C. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Edipuglia, Bari 2008.
- CARLETTI 2014** = C. Carletti, *Origini cristiane ed epigrafia. Note di lettura a proposito di alcune iscrizioni (forse) «protocristiane»*, in *ASE* 31/1, 2014, pp. 83-94.



- CARLINO 2010** = A. Carlino, *Tra Antiquaria e archeologia. La riscoperta dei templi di Agrigento nell'opera di G. M. Pancrazi*, in «*Sicilia Antiqua*» VII, 2010, pp. 179-204.
- CARUSO 2011** = F. Caruso, *Perchance to dream. Una lettura della coppa a figure incise C2396 da Kommòs*, in G. Rizza (a cura di), *Identità culturale, etnicità, processi di trasformazione a Creta fra Dark Age e Arcaismo*. Convegno di Studi (Atene, 9-12 novembre 2006), Consiglio Nazionale delle Ricerche IBAM/Università degli Studi di Catania-Centro di archeologia cretese, Palermo 2011, pp. 209-221.
- CASADIO 1989** = G. Casadio, *La visione in Marco il Mago e nella gnosi di tipo sethiano*, in «*Augusustinianum*» XXIX, 1989, pp. 123-146.
- CASEAU 2001** = B. Caseau, ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ. *La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité Tardive*, in M. Kaplan (a cura di), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Publications de la Sorbonne, Paris 2001, pp. 61-123.
- CASEVITZ 1992** = M. Casevitz, *Mantis: le vrai sens*, in «*Revue des Études Grecques*» 105, fascicule 500-501, Janvier-Juin 1992. pp. 1-18.
- CASTELLANA 1999** = G. Castellana, *Un contributo alle più antiche presenze egeo-levantine nell'agrigentino*, in G. Vaccaro (a cura di) *Natura, mito, storia nel regno sicano di Kokalos*, Atti del Convegno (Sant'Angelo Muxaro, 25-27 ottobre 1996), Provincia Regionale di Agrigento-Assessorato al Turismo, Canicattì 1999, pp. 191-199.
- CERRI 1999** = G. Cerri (a cura di), *Parmenide di Elea. Poema sulla Natura*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1999.
- CHAMEROY 2013** = J. Chameroy, *Le numéraire antique. Les fouilles de la cathédrale de Rouen sous la direction de Jacques Le Maho*, I, Presses universitaires de Rouen et du Havre, Rouen 2013.
- CHIRASSI COLOMBO 2008** = I. Chirassi Colombo, *Biografia di una dea. Demeter*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*. Atti del I Congresso Internazionale (Enna, 1-4 luglio 2004), Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008, pp. 15-23.
- CLINTON 1992** = K. Clinton, *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, (The Martin P. Nilsson lectures, delivered 19-21 november 1990 at the Swedish Institute at Athens, Svenska Institutet i Athen, Stockholm 1992.

- CLINTON 1994** = K. Clinton, *The Epidauria and the arrival of Asklepios in Athens*, in R. Hägg (a cura di), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*. Proceedings of the 2<sup>nd</sup> International Seminar at the Swedish Institute at Athens (22-24 November 1991), Stoccolma 1994, pp. 17-34.
- COARELLI 1980** = F. Coarelli, *La cultura figurativa in Sicilia. Dalla conquista romana a Bisanzio*, in E. Gabba, G. Vallet (a cura di), *La Sicilia antica*, II, Società editrice storia di Napoli e della Sicilia, Napoli 1980, pp. 371-392.
- COARELLI-TORELLI 1984** = F. Coarelli, M. Torelli, *Sicilia*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 1984.
- COARELLI 1997** = F. Coarelli, *Il Campo Marzio I. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Edizioni Quasar, Roma 1997.
- COLLI 1978** = G. Colli, *La sapienza greca*, vol. II, Adelphi Edizioni, Milano 1978.
- COMELLA 2002** = A. Comella, *I rilievi votivi greci di periodo arcaico e classico. Diffusione, ideologia, committenza*, Edipuglia, Bari 2002.
- CONSOLINO 1989** = F. E. Consolino, *Sogni e visioni nell'agiografia tardoantica: modelli e variazioni sul tema*, in «Augustinianum» XXIX, 1989, pp. 237-256.
- COSCIA 2017** = A. Coscia, *L'antro sottoterra. Catabasi e riti di immortalizzazione da Pitagora ad Aristeia di Proconneso*, in A. Maiuri (a cura di), *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, Morcelliana Editrice, Roma 2017, pp. 127-172.
- COX MILLER 1994** = P. Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- COX MILLER 2009** = P. Cox Miller, *The Corporeal Imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009.
- CRISLIP 2013** = A. Crislip, *Thorns in the Flesh. Illness and Sanctity in Late Ancient Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2013.
- CROON 1952** = J. H. Croon, *The Herdsman of the Dead. Studies on some cults, myths and legends of the ancient Greek colonization area*, Drukkerij S. Budde, Utrecht 1952.

- CSEPREGI 2010** = I. Csepregi, *The Theological Other: Religious and Narrative Identity in Fifth to Seventh Century Byzantine Miracle Collections*, in A. Marinković, T. Vedriš (a cura di), *Identity and Alterity in Hagiography and Cult of Saints*, Hagiotheca, Zagreb 2010, pp. 59-72.
- CSEPREGI 2011** = I. Csepregi, *Disease, Death, Destiny: The Healer as Soter in Miraculous Cures*, in C. Krötzl, K. Mustakallio (a cura di), *On Old Age: Approaching Death in Antiquity and the Middle Ages*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 253-275.
- CSEPREGI 2012** = I. Csepregi, *Changes in Dream Patterns between Antiquity and Byzantium: The Impact of Medical Learning on Dream Healing*, in I. Csepregi, C. Burnett (a cura di), *Ritual Healing: Magic, Ritual, and Medical Therapy from Antiquity until Early Modern Period*, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2012, pp. 131-145.
- CSEPREGI 2013** = I. Csepregi, *Who is behind Incubation Stories? The Hagiographers of Byzantine Dream-Healing Miracles*, in S. M. Oberhelman (a cura di), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Routledge, Ashgate 2013, pp. 161-187.
- CSEPREGI 2018** = I. Csepregi, *Bonus intra, melior exi! 'Inside' and 'Outside' at Greek Incubation Sanctuaries*, in E. M. Van Opstall (a cura di), *Sacred Thresholds. The Door to the Sanctuary in Late Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 110-135.
- CULIANU 1980** = I. P. Culianu, *Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco*, in *StStorRel* 4, 1980, pp. 287-303.
- CULTRERA 1942** = G. Cultrera, *Il santuario rupestre presso S. Biagio in Agrigento*, in *AttiPalermo*, IV, III, 1942, pp. 609-627.
- CUMMER 1978** = W. Cummer, *The Sanctuary of Poseidon at Tainaron, Lakonia*, in *MDAI-A* 1978, pp. 35-43.
- CUSUMANO 1996** = N. Cusumano, *Eracle e l'elemento femminile in Sicilia. Per un modello interpretativo delle forme di contatto tra indigeni e colonizzatori nella Sicilia greca*, in C. Jourdain Annequin, C. Bonnet, *Héraklès, les femmes et le féminin*, Actes du colloque de Grenoble, Université des Sciences Sociales (Grenoble II) 22-23 octobre 1992, Brepols, Turnhout 1996, pp. 195-214.
- DAGRON 1978** = G. Dagron, *Vie et miracles de sainte Thècle : texte grec, traduction et commentaire par Gilbert Dagron. Avec la collaboration de Marie Dupré La Tour*, Sociétés des Bollandistes, Bruxelles 1978.

- DAKARIS 1993** = S. I. Dakaris, *The Nekomanteion of the Acheron*, Athens 1993.
- DE LUCA 2009** = G. De Luca, *Il culto di Asklepios in Asia Minore. L'esempio di Pergamo*, in E. De Miro, G. Sfameni Gasparro, V. Calì (a cura di), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Atti del Convegno Internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005), Gangemi Editore, Roma 2009, pp. 97-111.
- DE MIRO 1962** = E. De Miro, *La fondazione di Agrigento e l'ellenizzazione del territorio tra il Salso e il Platani*, in «Kokalos», VIII, 1962, pp. 122-152.
- DE MIRO 1978** = E. De Miro, *Influenze cretesi nei santuari ctoni dell'area geloa e agrigentina*, in G. Rizza (a cura di), *Antichità Cretesi II. Studi in onore di Doro Levi*, Università degli Studi di Catania-Istituto di archeologia, Catania 1978, pp. 203-207.
- DE MIRO 1980a** = E. De Miro, *Urbanistica e Architettura arcaica in Agrigento*, in *CronAstorArt*, Catania 1980, pp. 3 ss.
- DE MIRO 1980b** = E. De Miro, *Agrigento paleocristiana e bizantina*, in *FelRav CXIX-CXX*, 1980, pp. 131-171.
- DE MIRO 1988** = E. De Miro, *Akragas. La città e le necropoli*, in Soprintendenza di Agrigento (a cura di), *Veder greco. Le necropoli di Agrigento*, Catalogo della mostra (Agrigento, 2 maggio – 31 luglio 1988), L'Erma di Bretschneider, Roma 1988, pp. 235-252.
- DE MIRO 1992** = E. De Miro *L'urbanistica e i monumenti pubblici*, in L. Braccesi, E. De Miro (a cura di), *Agrigento e la Sicilia greca*. Atti della Settimana di Studio (Agrigento, 2-8 maggio 1988), L'Erma di Bretschneider, Roma 1992, pp. 151-156.
- DE MIRO 1996** = E. De Miro, *Da Akragas ad Agrigentum*, in «Kokalos» XLII, 1996, pp. 15-29.
- DE MIRO 1998** = E. De Miro, *Società e arte nell'età di Empedocle*, in «Elenchos» 19, 1998, pp. 327-344.
- DE MIRO 2000** = E. De Miro, *Agrigento I. I santuari urbani. L'area sacra tra il tempio di Zeus e Porta V*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2000.
- DE MIRO 2003** = E. De Miro, *Agrigento II. I santuari extraurbani. L'Asklepieion*, Rubbettino Editore, Soveria Manelli 2003.

- DE MIRO 2005** = E. De Miro, *L'Efebo di Agrigento. Immagine e significato*, in R. Gigli (a cura di), *MEΓΑΑΙ ΝΗΣΟΙ. Studi dedicati a Giovanni Rizza per il suo ottantesimo compleanno*, vol. II, Consiglio Nazionale delle Ricerche IBAM, Catania 2005, pp. 227-240.
- DE MIRO 2008** = E. De Miro, *Thesmophoria di Sicilia*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*. Atti del I Congresso Internazionale (Enna, 1-4 luglio 2004), Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008, pp. 47-92.
- DE MIRO 2009** = E. De Miro, *Agrigento IV. L'abitato antico. Il quartiere ellenistico-romano*, Gangemi Editore, Roma 2009.
- DE SANCTIS 2012** = G. de Sanctis, *La religione a Roma. Luoghi, culti, sacerdoti, dèi*, Carocci Editore, Roma 2012.
- DE VITA 2018** = M. C. De Vita, *Un altro modo di vedere (Plot. VI [9], 11, 23). Estasi e ascesa a Dio negli ultimi platonici*, in L. Canetti, A. Piras (a cura di), *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente*, Morcelliana Editrice, Brescia 2018, pp. 14-30.
- DE WAELE 1971** = J. De Waele, *Acragas Graeca. Die historische Topographie des griechischen Akragas auf Sizilien. I, Historischer Teil*, Ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk Werk, Staatsuitgeverij 1971.
- DE WAELE 1992** = J. De Waele, *I grandi templi*, in L. Braccesi, E. De Miro (a cura di), *Agrigento e la Sicilia greca*. Atti della Settimana di Studio (Agrigento, 2-8 maggio 1988), L'Erma di Bretschneider, Roma 1992, pp. 157-206.
- DE WAELE 2003** = J. De Waele, *La standardizzazione dei blocchi nei templi 'gemelli' di Agrigento*, in G. Fiorentini, M. Caltabiano, A. Calderone (a cura di), *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di E. De Miro*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2003, pp. 275-284.
- DELAPLACE 1995** = C. Delaplace, *Géographie de l'érémétisme en Gaule : marches et marges de la christianisation*, in A. Rousselle (a cura di), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Presses universitaires de Perpignan, Perpignan 1995, pp. 409-434.
- DELEHAYE 1905** = H. Delehayé, *Les légendes hagiographiques*, Bureau de la société des Bollandistes, Bruxelles 1905.
- DELEHAYE 1925** = H. Delehayé, *Les recueils antiques des miracles des saints*, in *AnalBolland* 49, 1925, pp. 1-85, 305-325.

- DELEHAYE 1927** = H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1927.
- DESCOMBES 1966** = F. Descombes, *Vienne*, in J. C. Picard, N. Gauthier (a cura di), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule : des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle. Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles (Viennensis et Alpes Graiae et Poeninae)*, III, E. De Boccard, Paris 1966, pp. 17-35.
- DESTRO-PESCE 2008** = A. Destro, M. Pesce, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2008.
- DETIENNE 1962** = M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Latomus, Bruxelles-Berchem 1962.
- DETIENNE 1967** = M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, François Maspero, Paris 1967.
- DETIENNE 1997** = M. Detienne, *Expérimenter dans le champ des polythéismes*, in «Kérnos» 10, 1997, pp. 57-72.
- DETIENNE 2000** = M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2000 (ed. or. 1981).
- DEUBNER 1900** = L. Deubner, *De Incubatione capita quattuor*, Teubner, Leipzig 1900.
- DI BERNARDINO 2007** = A. Di Bernardino, *Guarigioni nel contesto della traslazione delle reliquie di S. Stefano al tempo di S. Agostino*, in H. Brandenburg, S. Heid, C. Marksches (a cura di), *Salute e guarigione nella Tarda Antichità*. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma – 20 maggio 2004), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 2007, pp. 227-243.
- DODDS 1956** = E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1956 (ed. or. 1951).
- DODDS 1965** = E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.
- DUICHIN 2017** = M. Duichin, *Il sonno di Epimenide. La caverna, lo scorrere soprannaturale del tempo e il viaggio sciamanico nell'aldilà*, in A. Maiuri (a cura di), *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, Morcelliana Editrice, Roma 2017, pp. 173-214.

- DULAHEY 1973** = M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Études augustiniennes, Paris 1973 (ed. or. 1967).
- DULAHEY 1989** = M. Dulaey, *Songe et prophétie dans les Confessions d'Augustin. Du rêve de Monique à la conversion au jardin de Milan*, in «Augustinianum» XXIX, 1989, pp. 379-391.
- EBANISTA 2003** = C. Ebanista, *Et manet in mediis quasi gemma intersita tectis. La basilica di S. Felice a Cimitile. Storia degli scavi, fasi edilizie, reperti*, Edizioni Arte Tipografica, Napoli 2003.
- EBANISTA 2006** = C. Ebanista, *La tomba di S. Felice nel santuario di Cimitile a cinquant'anni dalla scoperta*, LER Editrice, Napoli 2006.
- EDELSTEIN 1998** = E. J. Edelstein, L. Edelstein, *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, voll. I-II, John Hopkins Press, Baltimore 1998 (ed. or. 1945).
- EHRENHEIM 2015** = H. v. Ehrenheim, *Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times*, Kérnos Supp. 29, Presses Universitaires de Liège, Liège 2015.
- EHRENHEIM 2016** = H. v. Ehrenheim, *Pilgrimage for dreams in Late Antiquity and Early Byzantium: continuity with the pagan ritual or development within the Christian miracle tradition?*, in «Scandinavian Journal for Byzantine and Modern Greek Studies» 2, 2016, pp. 53-95.
- ELSNER 2017** = J. Elsner, *Excavating pilgrimage*, in T. M. Kristensen, W. Friese (a cura di), *Excavating Pilgrimage. Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World*, Routledge, Abingdon-Oxon-Ashgate 2017, pp. 265-274.
- ERÇIYAS 2003** = D. B. Erçiyas, *Heracleia Pontica – Amastris*, in D. V. Grammenos – E. K. Petropoulos (a cura di), *Ancient Greek Colonies in the Black Sea*, vol. II, Archaeological Institute of Northern Greece, Thessaloniki 2003, pp. 1403-1431.
- EVANS 1921-36** = A. Evans, *The Palace of Minos: a comparative account of the successive stages of the Early Cretan civilization as illustrated by the discoveries at Knossos* (voll. I-IV), MacMillan, London 1921-36.
- FABBRI-TROTTA 1989** = M. Fabbri, A. Trotta, *Una scuola-collegio di età augustea. L'insula II di Velia*, Giorgio Bretschneider edizioni, Roma 1989.
- FASOLI 1980** = G. Fasoli, *Le città siciliane tra Vandali, Goti e Bizantini*, in *FelRav* CXIX-CXX, 1980, pp. 95-110.

- FAURE 1964** = P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, E. De Boccard, Paris 1964.
- FERNGREN 2009** = G. B. Ferngren, *Medicine & Health Care in Early Christianity*, John Hopkins University Press, Baltimore 2009.
- FINO 2014** = A. Fino, *La fontana arcaica di San Biagio ad Agrigento*, in M. Livadiotti, M. C. Parello (a cura di), *Il restauro dei monumenti antichi. Problemi strutturali: esperienze e prospettive*, Atti delle Giornate di Studio (Agrigento, 23-24 novembre 2012), in «Thiasos», Convegni, 3.2, 2014, pp. 67-91.
- FIorentini 1969** = G. Fiorentini, *Il santuario extraurbano di Sant'Anna presso Agrigento*, in *CronAStorArt* 8, Catania 1969, pp. 25-37.
- FIorentini 1992** = G. Fiorentini, *Da Agrigento a Gela: l'eredità culturale*, in L. Braccesi, E. De Miro (a cura di), *Agrigento e la Sicilia greca*. Atti della Settimana di Studio (Agrigento, 2-8 maggio 1988), L'Erma di Bretschneider, Roma 1992, pp. 121-132.
- FIorentini 1996** = G. Fiorentini, *Il Ginnasio di Agrigento*, in «Kokalos» 42 (1996), 5-14.
- FIorentini 2002** = G. Fiorentini, *L'età dionigiana a Gela e Agrigento*, in N. Bonacasa, L. Braccesi, E. De Miro (a cura di), *La Sicilia dei due Dionisi*. Atti della Settimana di Studio (Agrigento, 24-28 febbraio 1999), L'Erma di Bretschneider, Roma 2002, pp. 147-167.
- FIorentini 2009** = G. Fiorentini, *Il Ginnasio di Agrigento*, in «Sicilia Antiqua» VI, 2009, pp. 71-109.
- FOUCAULT 1972** = M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972 (ed. or. 1961).
- FRIESE 2010** = W. Friese, *Den Göttern so nah. Architektur und Topographie griechischer Orakelheiligtümer*, F. Steiner, Stuttgart 2010.
- FRIESE 2013** = W. Friese, "Through The Double Gates of Sleep" (Verg. *Aen.* 6. 236.): *Cave-Oracles in Graeco-Roman Antiquity*, in F. Mavridis, J. T. Jensen (a cura di), *Stable Places and Changing Perceptions: Cave Archaeology in Greece*, Archaeopress, Oxford 2013, pp. 228-238.
- FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI-GUIDORIZZI 2012** = M. Fumagalli Beonio Brocchieri, G. Guidorizzi, *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2012.



- GARANA 1961** = O. Garana, *Le catacombe siciliane e i loro martiri*, Flaccovio Editore, Palermo 1961.
- GAROFALO 2014** = M. L. Garofalo, *Il divino e la medicina razionale: l'agnosticismo di Galeno*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana» 213, 2014, pp. 3-14.
- GAUTHIER 1996** = N. Gauthier, *Rouen*, in N. Gauthier, M. Fixot (a cura di), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule : des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle. Province ecclésiastique de Rouen (Lugdunensis Secunda)*, IX, E. De Boccard, Paris 1996, pp. 19-35.
- GAUTHIER 1999** = N. Gauthier, *La topographie chrétienne entre idéologie et pragmatisme*, in G. P. Brogiolo, B. W. Perkins (a cura di), *The ideal and idea of town between Late Antiquity and the early Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston 1999, pp. 195-209.
- GEARY 2000** = P. J. Geary, *Furta sacra: la trasfugazione delle reliquie nel Medioevo (secoli IX-XI)*, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 2000 (ed. or. 1978).
- GEERTZ 2017** = A. W. Geertz, *Religious Bodies, Minds and Places. A Cognitive Science of Religion Perspective*, in L. Carnevale (a cura di), *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*, Edipuglia, Bari 2017, pp. 35-52.
- GERNET 1983** = L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1983 (ed. or. Paris 1968).
- GIANGIULIO 1996** = M. Giangiulio, *Le héros fondateur, l'espace sacré de la déesse. Notes sur Héraklès et les sanctuaires d'Héra du Péloponnèse à la Grande Grèce*, in C. Jourdain Annequin, C. Bonnet (a cura di), *Héraklès, les femmes et le féminin*, Actes du colloque de Grenoble, Université des Sciences Sociales (Grenoble II) 22-23 octobre 1992, Brepols, Turnhout 1996, pp. 215-233.
- GIANGIULIO 2010** = M. Giangiulio, *Memorie coloniali*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2010.
- GIANNARELLI 1989** = E. Giannarelli, *Sogni e visioni dell'infanzia nelle biografie dei santi: fra tradizione classica e innovazione cristiana*, in «Augustinianum» XXIX, 1989, pp. 213-235.
- GIGANTE 2001** = M. Gigante, *Il Bios laerziano di Epimenide*, in E. Federico (a cura di), *Epimenide cretese*, Quaderni del Dipartimento di Discipline Storiche "E. Lepore" dell'Università Federico II di Napoli, Visconti Edizioni, Napoli 2001, pp. 20-24.

- GINOUVÈS 1994** = R. Ginouvès, *L'eau dans les sanctuaires médicaux*, in R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna, L. Villard (a cura di), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Actes du Colloque organisé à Paris (CNRS et Fondation Singer-Polignac) du 25 au 27 novembre 1992 par le Centre de recherche «Archéologie et systèmes d'informations» et par l'URA 1255 «Médecine grecque», Suppl. *BCH* 28, Paris 1994, pp. 237-246.
- GINZBURG 1986** = C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie: morfologia e storia*, Einaudi Editore, Torino 1986.
- GINZBURG 1989** = C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi Editore, Torino 1989.
- GIRONE 1998** = M. Girone, *Ιάματα. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Levante editori, Bari 1998.
- GIULIANI 2002** = L. Giuliani, *Bilder für Hörer und Bilder für Leser. Zur Veränderung der narrativen Ikonographie in klassischer Zeit*, in AA. VV. (a cura di), *Die griechische Klassik. Idee oder Wirklichkeit. Eine Ausstellung*, im Martin-Gropius-Bau (Berlin, 1 März – 2 Juni 2002) und in der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Bonn, 5 Juli – 6 Oktober 2002), Mainz 2002, 338-343.
- GOLDHILL 1987** = S. Goldhill, *The Great Dionysia and Civic Ideology*, in *JHS* 107, 1987, pp. 58-76.
- GOLDHILL 2000** = S. Goldhill, *Placing Theatre in the History of Vision*, in N. K. Rutter, B. A. Sparkes (a cura di), *Word and Image in Ancient Greece*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, pp. 161-179.
- GORRINI-MELFI 2002** – M. E. Gorrini, M. Melfi, *L'archéologie des cultes guérisseurs. Quelques observations*, in «Kérnos» 15, 2002, pp. 247-265.
- GORRINI 2005** = M. E. Gorrini, *The Hippocratic Impact on Healing Cults: the Archeological Evidence from Attica*, in P. J. Van der Eijk (a cura di), *Hippocrates in Context*. Papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium (University of Newcastle upon Tyne, 27-31 August 2002), Brill, Leiden-Boston 2005, pp. 135-156.
- GRAF 2014** = F. Graf, *Dangerous Dreaming: The Christian Transformation of Dream Incubation*, in *ArchRel* 15 (1), 2014, pp. 117-142.

- GROSSMANN 2007** = P. Grossmann, *Late Antique Christian Incubation Centres in Egypt*, in H. Brandenburg, S. Heid, C. Marksches (a cura di), *Salute e guarigione nella Tarda Antichità. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma – 20 maggio 2004)*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 2007, pp. 125-140.
- GROTTANELLI 2005** = C. Grottanelli, *Tuer des animaux pour la fête de Saint Félix*, in S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (a cura di), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 387-407.
- GRÜNEWALD 2017** = M. Grünwald, *Roman healing pilgrimage north of the Alps*, in T. M. Kristensen, W. Friese (a cura di), *Excavating Pilgrimage. Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World*, Routledge, Abingdon-Oxon-Ashgate 2017, pp. 130-151.
- GUIDORIZZI 1988** = G. Guidorizzi, *Sogno e funzioni culturali*, in Id. (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 1988, pp. vii-xxxviii.
- GUIDORIZZI 2013** = G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.
- GUTTILLA 2003** = G. Guttilla, *La presenza di Vittricio di Rouen nell'opera di Paolino da Nola: dal De Laude Sanctorum all'epist. 18 ed ai carmm. 27 e 19*, in «Augustinianum» 43, 2003, pp. 453-471.
- HALBWACHS 1968** = M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Presses universitaires de France, Paris 1968.
- HALL 2013** = E. Hall, *Pantomime: Visualizing Myth in the Roman Empire*, in G. W. M. Harrison, V. Liapis (a cura di), *Performance in Greek and Roman Theatre*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 451-476.
- HAMILTON 1906** = M. Hamilton, *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, Simpkin, Marshall and Co., London 1906.
- HANSON 1980** = J. S. Hanson, *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, in W. Haase, H. Temporini (a cura di), in *ANRWII*, 23.2, Berlin-New York 1980, pp. 1395-1427.
- HARRISSON 1908** = J.-E. Harisson, *The Kouretes and Zeus Kouros*, in *BSA* XV, 1908, pp. 308-338.

- HARRIS 2003** = W. V. Harris, *Roman Opinions about the Truthfulness of Dreams*, in *JRS* 93, 2003, pp. 18-34.
- HART 2010** = M. L. Hart, *Tragedy and Iconography*, in Ead. (a cura di), *The Art of Ancient Greek Theater*, Getty Publications, Los Angeles 2010, pp. 57-61.
- HAYWARD 2000** = P. A. Hayward, *Demistifying the role of sanctity in Western Christendom*, in P. A. Hayward, J. Howard-Johnston (a cura di), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 115-142.
- HINZ 1998** = V. Hinz, *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*, Reichert, Weisbaden 1998.
- HOEPFNER 1966** = W. Hoepfner, *Herakleia Pontike - Ereğli. Eine baugeschichtliche untersuchung*, Hermann Böhlhaus, Wien 1966.
- HOFFMAN 1998** = A. Hoffman, *The Roman Remodeling of the Asklepieion*, in H. Koester (a cura di), *Pergamon Citadel of the Gods: Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development*, Trinity Press International, Harrisburg 1998, pp. 41-62.
- HORSTMANSHOFF 2004** = H. F. J. Horstmanshoff, 'Did the god learn medicine?' *Asclepius and Temple Medicine in Aelius Aristides' Sacred Tales*, in H. F. J. Horstmanshoff, M. Stol (a cura di), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 325-341.
- HUNTER 1999** = D. Hunter, *Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen. Ascetics, relics and clerics in late roman Gaul*, in *J ECS* 7, 1999, pp. 401-430.
- INTERDONATO 2013** = E. Interdonato, *L'Asklepieion di Kos. Archeologia del culto*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2013.
- INTERDONATO 2016** = E. Interdonato, *Architecture and rituals in the Hellenistic age: the case of the Asklepieion in Kos*, in M. Melfi, O. Bobou (a cura di), *Hellenistic Sanctuaries between Greece and Rome*, Oxford University Press, Oxford-New York 2016, pp. 170-181.
- ISLER 2003** = H. P. Isler, *Bouleuteria di Sicilia*, in G. Fiorentini, M. Caltabiano, A. Calderone (a cura di), *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di E. De Miro*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2003, pp. 429-433.

- ISMARD 2010** = P. Ismard, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, V<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> av. J.-C.*, Publications de la Sorbonne, Paris 2010.
- ISRAELOWICH 2015** = I. Israelowich, *Patients and Healers in the High Roman Empire*, John Hopkins University Press, Baltimore 2015.
- JAYNE 1925** = W. A. Jayne, *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, MacMillan, New Haven-Yale 1925.
- JEANMAIRE 1939** = H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes : essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité Hellénique*, Lille Bibliothèque Universitaire, Lille 1939.
- JONES 1993** = C. P. Jones, *Greek Drama in the Roman Empire*, in R. Scodel (a cura di), *Theater and Society in the Classical World*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1993, pp. 39-52.
- JOUANNA 1992** = J. Jouanna, *Hippocrate*, Fayard, Paris 1992.
- JOUANNA 1997** = J. Jouanna, *Il medico tra tempio, città e scuola*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, Vol. 2, II. *Una storia greca. Definizione*, Einaudi Editore, Torino 1997, pp. 795-815.
- JOURDAIN ANNEQUIN 1989** = C. Jourdain Annequin, *Héraklès aux portes du soir. Mythe et Histoire*, Les Belles Lettres, Paris 1989.
- JOURDAIN ANNEQUIN 1992a** = C. Jourdain Annequin, *Être un grec en Sicile : le mythe d'Héraklès*, in «Kokalos», XXXIV – XXXV, 1988-1989, pp. 143-166.
- JOURDAIN ANNEQUIN 1992b** = C. Jourdain Annequin, *Héraklès en Occident*, in C. Bonnet, C. Jourdain Annequin (a cura di), *Héraklès, d'une rive à l'autre de la Méditerranée : bilan et perspectives*, Actes de la Table Ronde de Rome (Academia Belgica – École Française de Rome, 15-16 septembre 1989), Institut historique belge de Rome, Bruxelles-Roma 1992, pp. 263-291.
- KASSEL-AUSTIN 1984** = R. Kassel, C. Austin, *Poetae Comici Graeci*, vol. III, 2, *Aristophanes, Testimonia et Fragmenta*, De Gruyter, Berlin 1984.
- KAVVADIAS 1891** = P. Kavvadias, *Les fouilles d'Épidaure vol. I*, S. C. Vlastos, Αθήνα 1891.

- KERÉNYI 1976** = K. Kerényi, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Routledge & Kegan Paul, London 1976 (ed. or. 1973).
- KERÉNYI 1978** = K. Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, Thames and Hudson London, Southampton 1978 (ed. or. 1959).
- KIELY 2004** = M. M. Kiely, *The Interiour Courtyard: The Heart of Cimitile/Nola*, in *JECS* 12, 2004, pp. 443-479.
- KINGSLEY 1995** = P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mistery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- KINGSLEY 2007** = P. Kingsley, *Dans les Antres de la Sagesse*, Les Belles Lettres, Paris 2007 (ed. or. Inverness 1999).
- KIRK-RAVEN 1957** = G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.
- KOLENKOW 1980** = A. B. Kolenkow, *Relationships between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity*, in W. Haase, H. Temporini (a cura di), in *ANRW* II, 23.2, Berlin-New York 1980, pp. 1470-1506.
- KRISTENSEN 2017** = T. M. Kristensen, *Excavating Meriamlik: Sacred space and economy in late antique pilgrimage*, in T. M. Kristensen, W. Friese (a cura di), *Excavating Pilgrimage. Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World*, Routledge, Abingdon-Oxon-Ashgate 2017, pp. 224-244.
- LA BUA 1960** = V. La Bua, *Agrigento dalla morte di Agatocle alla conquista romana*, in «Kokalos» VI, 1960, pp. 98 e ss.
- LA ROCCA 2010** = E. La Rocca, *La maestà degli dèi come apparizione teatrale*, in E. La Rocca, C. Parisi Presicce, A. Lo Monaco (a cura di), *I giorni di Roma: l'età della conquista*, Skira Editore, Milano 2010.
- LA TORRE 2011** = G. F. La Torre, *Sicilia e Magna Grecia. Archeologia della colonizzazione greca d'Occidente*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2011.
- LAFASCIANO 2016** = L. Lafasciano, *Victricius, the cupidus aedificator of Martyrial Worship in Gaul and the city of Rouen between the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> Centuries*, in *VeteraChr* 53, 2016, pp. 123-140.

- LAFASCIANO c.d.s.** = L. Lafasciano, *Poesia teologica e performance rituale: un culto terapeutico nella Cimitile tardoantica?*, in S. Amendola, V. D'Urso, D. Monaco, L. Pappalardo (a cura di), *Poesia teologica e teologia poetica: testi e contesti. Antichità, Medioevo, Rinascimento*. Atti del Convegno Internazionale del Dottorato RAMUS (Fisciano, 8-11 gennaio 2018), Roma, in corso di stampa.
- LAGONA 1980** = S. Lagona, *La Sicilia tardo-antica e bizantina*, in *FelRav* CXIX-CXX, 1980, pp. 111-130.
- LAMBRINOUDAKIS 1975** = V. Lambrinouidakis, *Τερὸν Μαλεάτου Απόλλωνος εἰς Ἐπίδαυρον*, in *Prakt* 1975, 163-175.
- LAMBRINOUDAKIS 1982** = V. Lambrinouidakis, *Το ἱερό τοῦ Απόλλωνος Μαλεάτα στήν Ἐπίδαυρο καί ἡ χρονολογία τῶν κορινθιακῶν ἀγγείων*, in *ASAtene* 60, 1982, 49-56.
- LAMBRINOUDAKIS 2002** = V. Lambrinouidakis, *Conservation and research: new evidence on a long-living cult. The Sanctuary of Apollo Maleatas and Asklepios at Epidauros*, in M. Stamatopoulou, M. Yeroulanou (a cura di), *Excavating Classical Culture. Recent Archaeological Discoveries in Greece*, The Beazley Archive and Archaeopress, Oxford 2002, pp. 213-224.
- LAMBRINOUDAKIS 2008** = V. Lambrinouidakis, *Demeter and Apollon: could they have a common cult?*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*. Atti del I Congresso Internazionale (Enna, 1-4 luglio 2004), Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008, pp. 93-98.
- LANE FOX 1986** = R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Penguin Books, London 1986.
- LANFRY 1956** = G. Lanfry, *La Cathédrale dans la cite romaine et la Normandie ducale*, Lecerf, Rouen 1956.
- LANG 2002** = F. Lang, *Housing and settlement in Archaic Greece*, in J.-M. Luce (a cura di), *Habitat et urbanisme dans le monde grec de la fin des palais Mycéniens à la prise de Milet (494 av. J.-C)*, Table ronde internationale organisée à Toulouse les 9-10 mars 2001 par le Graco, Groupe de recherche sur l'Antiquité classique et orientale, Presses universitaires du Mirail, Toulouse 2002, pp. 13-32.
- LANZONI 1927** = F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII (a. 604)*, F. Lega, Faenza 1927.

- LARSON 2001** = J. Larson, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford University Press, Oxford-New York-Athens 2001.
- LAUBENHEIMER 2004** = F. Laubenheimer, *Les amphores de Rouen*, in M. C. Lequoy, B. Guillot (a cura di), *Rouen. Carte Archéologique de la Gaule*, 76/2, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2004, pp. 205-206.
- LAVAGNE 1988** = H. Lavagne, *Operosa Antra: Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Publications de l'École Française de Rome, Roma 1988.
- LE MAHO 1994** = J. Le Maho, *Les fouilles de la cathédrale de Rouen de 1985 à 1993. Esquisse d'un premier bilan*, in *ArchMed* 24, 1992, pp. 1-49.
- LE MAHO 2014** = J. Le Maho, *Rouen*, in F. Prévot, M. Gaillard, N. Gauthier (a cura di), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle. XVI. Quarante ans d'enquête (1972-2012). 1. Images nouvelles des villes de Gaule*, E. De Boccard, Paris 2014, pp. 246-247.
- LEFORT 1906** = Th. Lefort, *Notes sur le culte d'Asklépios. Nature de l'incubation dans ce culte*, in «Le Musée Belge» 10, 1906, pp. 21-37.
- LEHMANN 2007** = T. Lehmann, *Felix Medicus ed Ambrosius Medicus. Vescovi, santi ed i luoghi di salvezza e guarigione fra IV e VI secolo*, in H. Brandenburg, S. Heid, C. Marksches (a cura di), *Salute e guarigione nella Tarda Antichità. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma – 20 maggio 2004)*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 2007, pp. 149-164.
- LEONE 1998** = R. Leone, *Luoghi di culto extraurbani d'età arcaica in Magna Grecia*, Edizioni Le lettere, Firenze 1998.
- LEQUOY 2004a** = M. C. Lequoy, *Rouen dans l'Antiquité Tardive*, in M. C. Lequoy, B. Guillot (a cura di), *Rouen. Carte Archéologique de la Gaule*, 76/2, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2004, pp.70-74.
- LEQUOY 2004b** = M. C. Lequoy, *Les nécropoles antiques*, M. C. Lequoy, B. Guillot (a cura di), *Rouen. Carte Archéologique de la Gaule*, 76/2, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2004, pp. 207-242.
- LIDONNICI 1995** = L. R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Scholars Press, Atlanta 1995.



- LIMBERIS 2011** = V. M. Limberis, *Architects of Piety. The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011.
- LIPPOLIS 2009** = E. Lippolis, *L'Asklepieion di Fregellae: architettura, esigenze rituali e forme di ricezione del culto ellenistico in ambito centro-italico*, in E. De Miro, G. Sfameni Gasparro, V. Cali (a cura di), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Atti del Convegno Internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005), Gangemi Editore, Roma 2009, pp. 145-157.
- LISSARRAGUE 2010** = F. Lissarrague, *Visuality and Performance*, in M. L. Hart (a cura di), *The Art of Ancient Greek Theater*, Getty Publications, Los Angeles 2010, pp. 53-56.
- LIVADIOTTI-FINO 2018** = M. Livadiotti, A. Fino, *Architettura e tecniche costruttive ad Agrigento tra Età Ellenistica e prima Età Romana*, in V. Caminnci, M. C. Parello, M. S. Rizzo, C. Soraci (a cura di), *Agrigento Ellenistico-Romana. Coscienza identitaria e margini di autonomia*, Atti della Giornata di studi (Agrigento, 30 giugno 2016), Edipuglia, Bari 2018, pp. 63-82.
- LIZZI TESTA 1989** = R. Lizzi Testa, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica. L'Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.*, New Press, Como 1989.
- LLOYD 1976** = A. B. Lloyd, *Herodotus Book II. Commentary 1-98*, Brill, Leiden 1976.
- LLOYD 2003** = G. E. R. Lloyd, *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003.
- LLOYD 2014** = G. Lloyd, *Pythagoras*, in C. A. Huffman (a cura di), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 24-45.
- LÖX 2013** = M. Löx, *Monumenta sanctorum. Rom und Mailand als Zentren des frühen Christentums. Märtyrekult und Kirchenbau unter den Bischöfen Damasus und Ambrosius*, L. Reichert, Wiesbaden 2013.
- LÖX 2016** = M. Löx, *L'“architectus sapiens” Ambrogio e le chiese di Milano*, in I. Foletti, I. Quadri, M. Rossi (a cura di), *Milano allo specchio: da Costantino al Barbarossa l'autorappresentazione di una capitale*. Atti del convegno (Losanna, 20-21 novembre 2014), Viella Editrice, Roma 2016, pp. 55-80.

- LUPI 2001** = M. Lupi, *Epimenide a Sparta*, in E. Federico (a cura di), *Epimenide cretese*, Quaderni del Dipartimento di Discipline Storiche "E. Lepore" dell'Università Federico II di Napoli, Visconti Edizioni, Napoli 2001, pp. 169-191.
- LUSUARDI SIENA 2009** = S. Lusuardi Siena, *Tracce archeologiche della "depositio" dei santi Gervasio e Protasio negli scavi ottocenteschi in Sant'Ambrogio*, in «Studia Ambrosiana. Annali dell'Accademia di Sant'Ambrogio», III, Bulzoni Editore, Milano 2009, pp. 125-154.
- LUSUARDI SIENA-NERI-GREPPI 2016** = S. Lusuardi Siena, E. Neri, P. Greppi, *Le chiese di Ambrogio a Milano. Ambito topografico ed evoluzione costruttiva dal punto di vista archeologico*, in P. Boucheron, S. Giovanni (a cura di), *La memoria di Ambrogio di Milano. Usi politici di una autorità patristica in Italia (secc. V-XVIII)*, Publications de l'École Française de Rome, Roma 2016, pp. 31-86.
- MAIURI 1958** = A. Maiuri, *I Campi Flegrei: dal sepolcro di Virgilio all'antro di Cuma*, Poligrafico di Stato, Roma 1958.
- MANETTI-ROSELLI 1994** = D. Manetti, A. Roselli, *Galeno commentatore di Ippocrate*, in W. Haase, H. Temporini (a cura di), in *ANRW* 37.2, Berlin – New York 1994, pp. 1529-1635.
- MANGANARO 1992** = G. Manganaro, *Istituzioni pubbliche e culti religiosi*, in L. Braccesi, E. De Miro (a cura di), *Agrigento e la Sicilia greca*. Atti della Settimana di Studio (Agrigento, 2-8 maggio 1988), L'Erma di Bretschneider, Roma 1992, pp. 207-218.
- MANGO 2009** = E. Mango, *Il Ginnasio in Sicilia: un caso particolare?*, in C. Ampolo (a cura di), *Immagine e immagini della Sicilia e di altre isole del Mediterraneo antico*, Atti delle Seste Giornate Internazionali di Studi sull'area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo (Erice, 12-16 ottobre 2006), I-II, Edizioni della Normale, Pisa 2009, pp. 763-772.
- MANNI 1962** = E. Manni, *Minosse ed Eracle nella Sicilia dell'Età del Bronzo*, in «Kokalos» VIII, 1962, pp. 6-29.
- MANTIS 2009** = A. Mantis, *The Asklepieion of Athens*, in E. De Miro, G. Sfameni Gasparro, V. Cali (a cura di), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Atti del Convegno Internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005), Gangemi Editore, Roma 2009, pp. 67-77.
- MARAVAL 1985** = P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Éditions du Cerf, Paris 1985.

- MARAVAL 1989** = P. Maraval, *Songes et visions comme mode d'invention des reliques*, in «Augustinianum» XXIX, 1989, pp. 583-599.
- MARCHETTI 2003** = M. I. Marchetti, *I materiali ceramici dalle sepolture del complesso di Cimitile: alcune riflessioni*, in H. Brandenburg, L. Ermini Pani (a cura di), *Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (École Française de Rome, 9 marzo 2000)*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 2003, pp. 267-273.
- MARCONI 1926** = P. Marconi, *Girgenti. Ricerche ed esplorazioni*, in *NSA*, 1926, pp. 93-148.
- MARCONI 1929a** = P. Marconi, *Studi agrigentini*, in *RIA I*, 1929, pp. 29-68.
- MARCONI 1929b** = P. Marconi, *Agrigento: topografia e arte*, Vallecchi Editore, Firenze 1929.
- MARCONI 1933** = P. Marconi, *Agrigento arcaica. Il santuario delle divinità chtonie e il tempio detto di Vulcano*, Atti e Memorie della Società della Magna Grecia, Roma 1933.
- MARKUS 1990** = R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- MARONE 2014** = P. Marone, *Alle origini del culto di S. Felice a Nola*, in *SMSR* 80 (1), 2014, pp. 282-299.
- MATTIOLI 1998** = U. Mattioli, *Assistenza e cura dei malati nell'Antichità Cristiana*, in E. Dal Covolo, I. Giannetto (a cura di), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale?*, Convegno internazionale di studi Oasi "Maria Santissima" di Troina (Troina, 29 ottobre – 1 novembre 1997), Troina 1998, pp. 245-278.
- MAUSS 1936** = M. Mauss, *Les techniques du corps*, in «Journal de Psychologie» 32, 1936.
- MAUSS 2000** = M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi Editore, Torino 2000 (ed. or. Paris 1902).
- MAUSS 2002** = M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi Editore, Torino 2002 (ed. or. 1925).
- MEISTER 1992** = K. Meister, *La rottura degli equilibri. Dal contrasto con Siracusa all'ultima lotta con Cartagine*, in L. Braccesi, E. De Miro (a cura di), *Agrigento e la Sicilia greca. Atti*

della Settimana di Studio (Agrigento, 2-8 maggio 1988), L'Erma di Bretschneider, Roma 1992, pp. 113-120.

**MELFI 2007a** = M. Melfi, *I santuari di Asclepio in Grecia.I*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2007.

**MELFI 2007b** = M. Melfi, *Asclepio, τῶν ἐν παιδείᾳ ἦν προμηθῆς (Ael. fr. 99 Hercher): rituale ed evergetismo negli Asklepieia del II sec. d.C.*, in O. D. Cordovana, M. Galli (a cura di), *Arte e memoria culturale nell'età della seconda sofistica*, Edizioni del Prisma, Catania 2007, pp. 241-254.

**MELFI 2008** = M. Melfi, *Cretan Nymphs: an Attic hypothesis*, in D. Kurtz (a cura di), *Essays in Classical Archaeology for Eleni Hatzivassiliou (1977-2007)*, The Beazley Archive and Archaeopress, Oxford 2008, pp. 221-227.

**MELFI 2010a** = M. Melfi, *Rebuilding the Myth of Asklepios at the Sanctuary of Epidauros in the Roman Period*, in A. D. Rizakis, CL. E. Lepeniotti (a cura di), *Roman Peloponnese III. Society, Economy and Culture under the Roman Empire: Continuity and Innovation*, The Hellenic National Research Foundation-Institute for Greek and Roman Antiquity, Athens 2010, pp. 329-339.

**MELFI 2010b** = M. Melfi, *Ritual spaces and performances in the Asklepieia of Roman Greece*, in *BSA* 105, 2010, pp. 317-338.

**MELFI 2016** = M. Melfi, *The Archaeology of the Asclepieum of Pergamum*, in D. A. Russell, M. Trapp, H.-G. Nesselrath (a cura di), *In Praise of Asclepius. Aelius Aristides, Selected Prose Hymns*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, pp. 89-114.

**MELI 2009** = P. Meli, *Il santuario di Esculapio in Agrigento*, in E. De Miro, G. Sfameni Gasparro, V. Cali (a cura di), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Atti del Convegno Internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005), Gangemi Editore, Roma 2009, pp. 175-177.

**MERCURELLI 1948** = C. Mercurelli, *Agrigento paleocristiana*, in *MemPontAcc* VIII, 1948, pp. 6-105.

**MERTENS 2006** = D. Mertens, *Città e monumenti dei Greci d'Occidente. Dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2006.

- MESSINA 1995** = A. Messina, *L'Encomio di S. Marciانو (BHG 1030) e la basilica di S. Giovanni Evangelista a Siracusa*, in «Byzantion» 65, 1995, pp. 17-23.
- MILLER 1961** = N. P. Miller, *The Origins of Greek Drama. A Summary of the Evidence and a Comparison with Early English Drama*, in «Greece & Rome» 8, no. 2, 1961, pp. 126-137.
- MITCHELL-BOYASK 2008** = R. Mitchell-Boyask, *Plague and the Athenian Imagination. Drama, history and the cult of Asclepius*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2008.
- MONFRIN 1991** = F. Monfrin, *À propos de Milan chrétien. Siège épiscopal et topographie chrétienne IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles*, in *CahArch* 39, 1991, pp. 7-46.
- MURRAY 1992** = O. Murray, *Falaride tra mito e storia*, in L. Braccesi, E. De Miro (a cura di), *Agrigento e la Sicilia greca. Atti della Settimana di Studio (Agrigento, 2-8 maggio 1988)*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1992, pp. 47-60.
- MYLONOPOULOS 2016** = J. Mylonopoulos, *Hellenistic divine images and the power of tradition*, in M. Melfi, O. Bobou (a cura di), *Hellenistic Sanctuaries between Greece and Rome*, Oxford University Press, Oxford-New York 2016, pp. 106-127.
- NAIDEN 2005** = F. Naiden, *Hiketai and Theorōi at Epidauros*, in J. Elsner, I. Rutherford (a cura di), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005, pp. 73-95.
- NICOLOTTI 2011** = A. Nicolotti, *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo*, Brepols, Turnhout 2011.
- NIELSEN 2002** = I. Nielsen, *Cultic Theatres and Ritual Drama. A Study in Regional Development and Religious Interchange between East and West in the Antiquity*, Aarhus University Press, Aarhus-Oxford-Oakville 2002.
- NILSSON 1950** = M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion*, Oxford University Press, London 1950 (ed. or. 1927).
- NISSEN 2009** = C. Nissen, *Entre Asclépios et Hippocrate. Études des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*, *Kérnos Supp.* 22, Presses universitaires de Liège, Liège 2009.
- NUTTON 2004** = V. Nutton, *Ancient Medicine*, Routledge, London-New York 2004.

- OBERHELMAN 1993** = S. M. Oberhelman, *Dreams in Graeco-Roman Medicine*, in W. Haase, H. Temporini (a cura di), in *ANRW* 37.1, Berlin – New York 1993, pp. 121-156.
- OGDEN 2001** = D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton University Press, Princeton 2001.
- OGDEN 2002** = D. Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- OPPENHEIM 1966** = A. L. Oppenheim, *Mantic dreams in the ancient Near East*, in G. E. von Grunebaum, R. Caillois (a cura di), *The dream and human societies*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1966, pp. 341-350.
- ORSELLI 1999** = A. M. Orselli, *L'idea cristiana della città: alcune suggestioni per l'Antichità Tardiva e l'Alto Medioevo*, in G. P. Brogiolo, B. W. Perkins (a cura di), *The ideal and idea of town between Late Antiquity and the early Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston 1999, pp. 181-193.
- PAGET 1967a** = R. F. Paget, *The 'Great Antrum' at Baiae: A Preliminary Report*, in *BSR* 35, 1967, pp. 102-112.
- PAGET 1967b** = R. F. Paget, *In the Footsteps of Orpheus. The Discovery of the Ancient Greek Underworld*, Roy Publishers Inc., London 1967.
- PALERMO 2011** = D. Palermo, *I Cretesi in Sicilia: identità e processi di trasformazione*, in G. Rizza (a cura di), *Identità culturale, etnicità, processi di trasformazione a Creta fra Dark Age e Arcaismo*. Convegno di Studi (Atene, 9-12 novembre 2006), Consiglio Nazionale delle Ricerche IBAM/Università degli Studi di Catania-Centro di archeologia cretese, Palermo 2011, pp. 255-262.
- PANAGIOTIDOU 2016** = O. Panagiotidou, *Religious Healing and the Asclepius Cult: A Case of Placebo Effects*, in «Open Theology» 2, 2016, pp. 79-91.
- PANI ERMINI 2000** = L. Pani Ermini, *Il cristianesimo nell'Antichità e nell'alto Medioevo occidentale*, in A. Vauchez (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Publications de l'École Française de Rome, Roma 2000, pp. 107-117.
- PARELLO-RIZZO 2016** = M. C. Parello, M. S. Rizzo, *Agrigento tardoantica e bizantina: nuovi dati dal quartiere residenziale e dalle aree pubbliche*, in M. C. Parello, M. S. Rizzo (a cura

di), *Paesaggi urbani tardoantichi. Casi a confronto*, Atti delle Giornate Gregoriane VIII Edizione (29-30 novembre 2014), Edipuglia, Bari 2016, pp. 51-62.

**PARISI 2017** = V. Parisi, *I depositi votivi negli spazi del rito. Analisi dei contesti per un'archeologia della pratica cultuale nel mondo siceliota e magnogreco*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2017.

**PAUL 2013** = S. Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Kérnos Supp. 28, Presses universitaires de Liège, Liège 2013.

**PEDRUCCI 2009** = G. Pedrucci, *Cibele Frigia e la Sicilia. I santuari rupestri nel culto della dea*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2009.

**PEEK 1972** = W. Peek, *Neue Inschriften aus Epidauros*, Berlin Akademie-Verlag, Leipzig 1972.

**PELLITTERI 2011** = C. Pellitteri, *L'incubazione nella Sicilia tardoantica e bizantina*, in «Bizantinistica» XIII, 2011, pp. 93-128.

**PENDLEBURY 1963** = J. S. Pendlebury, *The Archaeology of Crete. An Introduction*, Biblo and Tannen, London 1963 (ed. or. 1939).

**PETRAKOS 1968** = V. Petrakos, *Ὁ Ὀρωπὸς καὶ τὸ Ἱερὸν τοῦ Ἀμφιαράου*, in *BAAH* 63, Athens 1968.

**PETRAKOS 1995** = V. Petrakos, *The Amphiareion of Oropos*, Esperos, Athens 1995 (ed. or. 1974).

**PETRAKOS 1997** = V. Petrakos, *Οἱ Ἐπιγραφές τοῦ Ὀρωποῦ*, in *BAAH* 170, Athens 1997.

**PETRIDOU 2015** = G. Petridou, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford University Press, Oxford 2015.

**PETSALIS-DIOMIDIS 2005** = A. Petsalis-Diomidis, *The Body in Space : Visual Dynamics in Graeco-Roman Healing Pilgrimage*, in J. Elsner, I. Rutherford (a cura di), *Seeing the Gods. Patterns of Pilgrimage in Antiquity*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005, pp. 183-218.

**PETSALIS-DIOMIDIS 2006** = A. Petsalis-Diomidis, *Amphiaraos Present : Images of Healing Pilgrimage in Ancient Greece*, in R. Shepherd, R. Maniura (a cura di), *Presence: the Inherence of the Prototype within Images and Other Objects*, Aldershot, Ashgate 2006, pp. 205-229.

- PETSALIS-DIOMIDIS 2007** = A. Petsalis-Diomidis, *Landscape, Transformation and Divine Epiphany*, in S. Swain, S. Harrison, J. Elsner (a cura di), *Severan Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 250-289.
- PETSALIS-DIOMIDIS 2010** = A. Petsalis-Diomidis, 'Truly Beyond Wonders'. *Aelius Aristides and the Cult of Asclepius*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010.
- PETSALIS-DIOMIDIS 2016** = A. Petsalis-Diomidis, *Between the Body and the Divine : Healing Votives from Classical and Hellenistic Greece*, in I. Weinryb (a cura di), *Ex Voto. Votive Giving Across Cultures*, Bard Graduate Conference-University of Chicago Press, New York 2016, 49-75.
- PETSALIS-DIOMIDIS 2017** = A. Petsalis-Diomidis, *The Virtual and the Palimpsest: Space and Votives at the Hellenistic Amphiareion at Oropos*, in T. M. Kristensen, W. Friese (a cura di), *Excavating Pilgrimage. Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World*, Routledge, Abingdon-Ashgate-Oxon 2017, pp. 106-129.
- PFÄFF-REYDELLET 2008** = M. Pfaff-Reydellet, *L'arrivée d'Esculape à Rome : une épiphanie bien déconcertante*, in S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky, Cl. Pouzadoux (a cura di), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, Actes du Colloque de Rome (11-13 décembre 2003) organisé par l'École Française de Rome, l'École Française d'Athènes, l'ArScAn (UMR 7041 : CNRS, Paris I, Paris X), l'équipe ESPRI et l'ACI jeunes chercheurs ICAR, M. D'Auria Editore, Napoli 2008, pp. 69-84.
- PICARD 1988** = J. C. Picard, *Le souvenir des évêques : sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Publications de l'École Française de Rome, Roma 1988.
- PICARD 1989** = J. C. Picard, *L'atrium dans les églises paléochrétiennes d'Occident*, in N. Duval (a cura di), *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international d'archéologie chrétienne* (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre 1986), Publications de l'École Française de Rome/Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 1989, pp. 505-553.
- PICARD 1998a** = J. C. Picard, *Ce que les textes nous apprennent sur les équipements et le mobilier liturgique nécessaires pour le baptême dans le Sud de la Gaule et l'Italie du Nord*, in Id. (a cura di), *Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule : études d'archéologie et d'histoire*, Publications de l'École Française de Rome, Roma 1998, pp. 157-174.



- PICARD 1998b** = J. C. Picard, *Espace urbain et sépultures épiscopales à Auxerre*, in Id. (a cura di), *Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule : études d'archéologie et d'histoire*, Publications de l'École Française de Rome, Roma 1998, pp. 275-292.
- PIETRI 1983** = L. Pietri, *La ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle : naissance d'une cité chrétienne*, Publications de l'École Française de Rome, Roma 1983.
- PIETRI 1987** = L. Pietri, *Tours*, in J. C. Picard, N. Gauthier (a cura di), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule : des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle. Province ecclésiastique de Tours (Lugdunensis Tertia)*, V, E. De Boccard, Paris 1987, pp. 18-39.
- PISANO 2017** = C. Pisano, *La categoria di "grotta sacra" tra testi classici e storiografia moderna*, in A. Maiuri (a cura di), *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, Morcelliana Editrice, Roma 2017, pp. 47-66.
- PIVA 2010** = P. Piva, *Edilizia di culto cristiano a Milano, Aquileia e nell'Italia settentrionale fra IV e VI secolo (350-600)*, in S. De Blaauw (a cura di), *Storia dell'architettura italiana. Da Costantino a Carlo Magno*, Edizioni Electa, Milano 2010, pp. 98-145.
- PLATT 2018** = V. J. PLATT, *Double Vision: Epiphanies of the Dioscuri in Classical Antiquity*, in *ArchRel* 20 (1), 2018, pp. 229-256.
- POLIGNAC 1984** = F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.*, Éditions de la Découverte, Paris 1984.
- POLIGNAC 2011** = F. de Polignac, *Un système religieux à double visage dans un espace intermédiaire : l'exemple de l'Amphiarion d'Oropos*, in N. Belayche, J.-D. Dubois (a cura di), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris 2011, pp. 93-106.
- POLIGNAC 2012** = F. de Polignac, *Entre privé, public, civique : à propos de l'intégration de cultes extérieurs dans l'Athènes classique*, in B. Legras, G. Thür (a cura di), *Symposion 2011. Études d'histoire du droit grec et hellénistique* (Paris, 7-10 septembre 2011), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (OAW), Wien 2012, pp. 199-210.
- PORTALE 2012a** = E. C. Portale, *Le nymphai e l'acqua in Sicilia: contesti rituali e morfologia dei votivi*, in A. Calderone (a cura di), *Cultura e religione delle acque. Atti del Convegno interdisciplinare "Qui fresca l'acqua mormora..."* (S. Quasimodo, Sapph. Fr. 2,5) Messina 29-30 marzo 2011, Giorgio Bretschneider edizioni, Roma 2012, pp. 169-191.

- PORTALE 2012b** = E. C. Portale, *Busti fittili e Ninfe: sulla valenza e la polisemia delle rappresentazioni abbreviate in forma di busto nella coroplastica votiva siceliota*, in M. Albertocchi, A. Pautasso (a cura di), *Philotechnia. Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*, Consiglio Nazionale delle Ricerche IBAM, Catania 2012, pp. 227-252.
- PORTALE 2018** = E. C. Portale, *Cultura artistica, paesaggio urbano e modelli identitari ad Agrigentum*, in V. Caminnecki, M. C. Parello, M. S. Rizzo, C. Soraci (a cura di), *Agrigento Ellenistico-Romana. Coscienza identitaria e margini di autonomia*, Atti della Giornata di studi (Agrigento, 30 giugno 2016), Edipuglia, Bari 2018, pp. 127-147.
- PORTBARRÉ-VIARD 2006a** = G. H. de la Portbarré-Viard, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumière (epist. 32 et carm. 27 et 28)*, Brill, Leiden-Boston 2006.
- PORTBARRÉ-VIARD 2006b** = G. H. de la Portbarré-Viard, *Le vocabulaire de la maladie et de la guérison dans l'œuvre de Paulin de Nole*, in P. Boulhol, F. Gaide, M. Loubet (a cura di), *Guérisons du corps et de l'âme: approches pluridisciplinaires. Actes du Colloque International organisé du 23 au 25 septembre 2004 par l'UMR 6125 (Textes et Documents de la Méditerranée Antique et Médiévale)*, Centre Paul-Albert Février, MMSH, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 2006, pp. 195-208.
- POTTER 1993** = D. Potter, *Martyrdom and Spectacle*, in R. Scodel (a cura di), *Theater and Society in the Classical World*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1993.
- PRENT 2005** = M. Prent, *Cretan Sanctuaries and Cults. Continuity and Change from Late Minoan IIIc to the Archaic Period*, Brill, Leiden-Boston 2005.
- PRINGSHEIM 1913** = H. Pringsheim, *Beschreibung der Ruinen im einzelnen*, in W. Von Diest (a cura di), *Nysa ad Maeandrum, nach Forschungen und Aufnahmen in der Jahren 1907 und 1909*, G. Reimer, Berlin 1913, pp. 57-61.
- PUGLIESE CARRATELLI 1957** = G. Pugliese Carratelli, *Gli Asclepiadi ed il sinecismo di Cos*, in *PP* 12, 1957, pp. 333-342.
- PUGLIESE CARRATELLI 1988** = G. P. Carratelli, *La Θεά di Parmenide*, in *PP* 43, 1988, pp. 337-346.
- RAMOS JURADO 2000** = E. A. Ramos Jurado, *L'intégration de la classe des héros dans la pensée grecque de l'Antiquité Tardive*, in V. Pirenne-Delforge, F. Suárez de la Torre (a cura di), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs. Actes du Colloque organisé à*

l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999, *Kérnos Supp.* 10, Presses universitaires de Liège, Liège 2000, pp. 101-110.

**REALE 2006** = G. Reale (a cura di), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani Editore, Milano 2006.

**REBILLARD 2012** = É. Rebillard, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity. North Africa, 200-450 CE*, Cornell University Press, Ithaca-New York-London 2012.

**RENBURG 2006/7** = G. H. Renberg, *Public and Private Places of Worship in the Cult of Asclepius at Rome*, in *MAAR* 51/52, 2006/2007, pp. 87-172.

**RENBURG 2017a** = G. H. Renberg, *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, voll. 2, Brill, Leiden-Boston 2017.

**RENBURG 2017b** = G. H. Renberg, *Prosopographical problems associated with the establishment of Asklepios' cult at Pergamon*, in *ZPE* 201, 2017, pp. 155-159.

**REHM 2002** = R. Rehm, *The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*, Princeton University Press, Princeton 2002.

**RESTA 2016** = M. Resta, *Un'ipotesi storico-agiografica per il "Ballo di San Vito": la Passio Sancti Viti e le "danze" degli indemoniati*, in *VeteraChr* 53, 2016, pp. 173-184.

**RICHER 1998** = N. Richer, *Les Éphores : études sur l'histoire et sur l'image de Sparte*, Publications de la Sorbonne, Paris 1998.

**RIEDWEG 2005** = C. Riedweg, *Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*, Cornell University Press, New York 2005 (ed. or. München 2002).

**RIETHMÜLLER 2005** = J. W. Riethmüller, *Asklepios : Heiligtümer und Kulte*, 2 voll., Verlag Archäologie und Geschichte, Heidelberg 2005.

**RIZZA 1996** = G. Rizza (a cura di), *Sicilia e Anatolia dalla preistoria all'età ellenistica*, Atti della 5 riunione scientifica della Scuola di perfezionamento in archeologia classica dell'Università di Catania (Siracusa, 26-29 novembre 1987), in *CronA* 26/27, Roma 1996.

**RIZZO 1910** = G. E. Rizzo, *Busti fittili di Agrigento*, in *ÖJh* 13, 1910, pp. 64-86.

**RIZZO 2005** = F. P. Rizzo, *Sicilia cristiana dal I al V secolo*, I, Giorgio Bretschneider edizioni, Roma 2005.

- ROUSSELLE 1976** = A. Rousselle, *Du sanctuaire au thaumaturge : la guérison en Gaule au IV<sup>e</sup> siècle*, in *AnnEconSocCiv* 31, 1976, pp. 1085-1107.
- ROUSSELLE 1990** = A. Rousselle, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Fayard, Paris 1990.
- RÜPKE 2012** = J. Rüpke, *Divination romaine et rationalité grecque dans la Rome du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère*, in S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (a cura di), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 479-500.
- RÜPKE 2014** = J. Rüpke, *From Jupiter to Christ: On the History of Religion in the Roman Imperial Period*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- RUTKOWSKI-NOWICKI 1996** = B. Rutkowski, K. Nowicki, *The Psycho Cave and Other Sacred Grottoes in Crete*, Art and Archaeology, Warsaw 1996.
- SAKELLARAKIS 1988** = J. A. Sakellarakis, *The Idaean Cave: Minoan and Greek Worship*, in «Kérnos» 1, 1988, pp. 207-214.
- SALTA 2014** = M. Salta, *Votive Relief. 360 BC*, in N. Stampolidis, Y. Tassoulas (a cura di), *Hygieia. Health, Illness, Treatment from Homer to Galen*, Athens 2014, pp. 190-193.
- SANNAZARO 1996** = M. Sannazaro, *Considerazioni sulla topografia e le origini del cimitero ad martyres*, in *Aevum* 70, 1, 1996, pp. 81-111.
- SARTORI 1992** = F. Sartori, *Agrigento, Gela e Siracusa: tre tirannidi contro il barbaro*, in L. Braccesi, E. De Miro (a cura di), *Agrigento e la Sicilia greca. Atti della Settimana di Studio (Agrigento, 2-8 maggio 1988)*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1992, pp. 77-94.
- SAXER 1980** = V. Saxer, *Morts martyrs reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Éditions Beauchesne, Paris 1980.
- SCARPI 2001** = P. Scarpi, *Il grande sonno di Epimenide ovvero vivere sulla linea di confine*, in E. Federico (a cura di), *Epimenide cretese*, Quaderni del Dipartimento di Discipline Storiche "E. Lepore" dell'Università Federico II di Napoli, Visconti Edizioni, Napoli 2001, pp. 32-33.
- SCHACHTER 1981-94** = A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia*, 4 vol., London Institute of Classical Studies Press, London 1981-1994.

**SCHECHNER 1988** = R. Schechner, *Performance Theory*, Routledge, New York-London 1988.

**SCHEID 2012** = J. Scheid, *Le rite des auspices à Rome : quelle évolution ? Réflexions sur la transformation de la divination publique des Romains entre le III<sup>e</sup> et le I<sup>er</sup> siècle avant notre ère*, in S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (a cura di), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 109-128.

**SCHIRÒ 2014** = G. Schirò, *Ecclesia Agrigenti. Note di storia e archeologia urbana*, Antipodes, Palermo 2014.

**SCHIRÒ 2016** = G. Schirò, *Vecchi e nuovi spazi per i riti e le pratiche funerarie nel cimitero tardoantico di Agrigento*, in M. C. Parello, M. S. Rizzo (a cura di), *Paesaggi urbani tardoantichi. Casi a confronto*, Atti delle Giornate Gregoriane VIII Edizione (29-30 novembre 2014), Edipuglia, Bari 2016, pp. 187-192.

**SCHULTZ et alii 2017** = P. Schultz, B. L. Wickkiser, G. Hinge, C. Kanellopoulos, J. Franklin, *The Thymele at Epidauros. Healing, Space, and Musical Performance in Late Classical Greece*, Theban Press, Fargo 2017.

**SCIRPO 2012** = P. D. Scirpo, *Oi rodo-κρητικές λατρείες στην Γέλα και τον Ακράγαντα κατά την αρχαϊκήν περίοδον* (Ph.D. Diss.), Αθήνα 2012.

**SCIRPO 2014** = P. D. Scirpo, *Η Ροδο-Κρητική προελευσις της λατρειας του Ηρακλεους στην Γέλα και τον Ακραγαντα*, in «Electra», North America, 0, aug. 2014, pp. 65-87.

**SCORZA BARCELLONA 1991** = F. Scorza Barcellona, *La passione di San Pellegrino di Agrigento*, in S. Pricoco, F. Rizzo Nervo, T. Sardella (a cura di), *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*, Atti del convegno di studi (Catania, 24-27 ottobre 1989), Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 1991, pp. 227-248.

**SCORZA BARCELLONA 2003** = F. Scorza Barcellona, *L'invenzione delle reliquie dei martiri Gervasio e Protasio*, in P. Pasini (a cura di), *387 d.C. Ambrogio e Agostino: le sorgenti dell'Europa*, Edizioni Olivares, Milano 2003. pp. 211-214.

**SEAFORD 1981** = R. Seaford, *Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries*, in *CIQ* 31, no. 2, 1981, pp. 252-275.

**SEGRE 1993** = M. Segre, *Iscrizioni di Cos*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1993.

**SFAMENI GASPARRO 1998** = G. Sfameni Gasparro, *Elio Aristide e Asclepio, un retore e il suo dio: salute del corpo e direzione spirituale*, in E. Dal Covolo, I. Giannetto (a cura di), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale?*, Convegno internazionale di studi Oasi "Maria Santissima" di Troina (Troina, 29 ottobre – 1 novembre 1997), Troina 1998, pp. 123-143.

**SFAMENI GASPARRO 2007** = G. Sfameni Gasparro, *ΘΕΩΣ ΣΩΤΗΡ. Aspetti del culto di Asclepio dall'Età Ellenistica alla Tarda Antichità*, in H. Brandenburg, S. Heid, C. Marksches (a cura di), *Salute e guarigione nella tarda antichità*, Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana, (Roma, 20 maggio 2004), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 2007, pp. 245-271.

**SFAMENI GASPARRO 2008a** = G. Sfameni Gasparro, *Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardo-antico: fra pagani, ebrei e cristiani*, in E. Dal Covolo, G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra pagani e cristiani*, Atti del Convegno Internazionale (Accademia di Studi Mediterranei, Agrigento 20-21 novembre 2006), Editrice LAS, Roma 2008, pp. 13-53.

**SFAMENI GASPARRO 2008b** = G. Sfameni Gasparro, *Demetra in Sicilia: tra identità panellenica e connotazioni locali*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*. Atti del I Congresso Internazionale (Enna, 1-4 luglio 2004), Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008, pp. 25-40.

**SFAMENI GASPARRO 2009** = G. Sfameni Gasparro, *Asclepio divinità epifanica e salvatrice: l'esperienza di Thessalos fra medicina, religione e magia*, in E. De Miro, G. Sfameni Gasparro, V. Cali (a cura di), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Atti del Convegno Internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005), Gangemi Editore, Roma 2009, pp. 287-311.

**SHERWIN WHITE 1978** = S. Sherwin White, *Ancient Cos. An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978.

**SIFAKIS 2013** = G. M. Sifakis, *The Misunderstanding of Opsis in Aristotle's Poetics*, in G. W. M. Harrison, V. Liapis (a cura di), *Performance in Greek and Roman Theatre*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 45-62.

**SINEUX 1999** = P. Sineux, *Le péan d'Isyllos : formes et finalités d'un chant religieux dans le culte d'Asklépios à Épidaure*, in «Kérnos» 12, 1999, pp. 153-166.

- SINEUX 2006** = P. Sineux, *Asklépios, les Nymphes et Achéloos : réflexions sur une association culturelle*, in «Kentron» 22, 2006, pp. 177-198.
- SINEUX 2007** = P. Sineux, *Amphiaraos. Guerrier, devin et guérisseur*, Les Belles Lettres, Paris 2007.
- SINEUX 2013** = P. Sineux, *L'incubation dans L'Histoire de la Divination dans l'Antiquité d'Auguste Bouché-Leclercq*, in «Kernos» 26, 2013, pp. 191-204.
- SIRACUSANO 1983** = A. Siracusano, *Il santuario rupestre di Agrigento in località San Biagio*, Giorgio Bretschneider editore, Roma 1983.
- SMAIL 2017** = D. L. Smail, *Storia profonda. Il cervello umano e l'origine della storia*, Bollati Boringhieri, Torino 2017 (ed. or. 2008).
- SORACI 2018** = C. Soraci, *Identità e autonomia: per la storia di Agrigento ellenistico-romana*, in V. Caminnci, M. C. Parello, M. S. Rizzo, C. Soraci (a cura di), *Agrigento Ellenistico-Romana. Coscienza identitaria e margini di autonomia*, Atti della Giornata di studi (Agrigento, 30 giugno 2016), Edipuglia, Bari 2018, pp. 9-26.
- SOTINEL 2005** = C. Sotinel, *Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité Tardive*, in *RHistRel* 222, 2005, pp. 411-434.
- STASOLLA 2003** = F. R. Stasolla, *Riti e corredi funerari a Cimitile*, in H. Brandenburg, L. Ermini Pani (a cura di), *Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche*. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (École Française de Rome, 9 marzo 2000), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 2003, pp. 275-279.
- STASOLLA 2007** = F. R. Stasolla, *Le strutture assistenziali in Italia tra tarda antichità e altomedioevo*, in R. M. Bonacasa Carra, E. Vitale (a cura di), *La cristianizzazione in Italia tra Tardoantico e Altomedioevo*. Atti del IX Congresso di Archeologia Cristiana (Agrigento, 20-25 novembre 2004), 2 voll., Carlo Saladino Editore, Palermo 2007, pp. 259-266.
- STAZIO 1992** = A. Stazio, *Moneta, economia e società*, in L. Braccesi, E. De Miro (a cura di), *Agrigento e la Sicilia greca*. Atti della Settimana di Studio (Agrigento, 2-8 maggio 1988), L'Erma di Bretschneider, Roma 1992, pp. 219-230.
- STEHLE 2007** = E. Stehle, *Thesmophoria and Eleusinian Mysteries: The Fascination of Women's Secret Ritual*, in M. Parca, A. Tzanetou (a cura di), *Finding Persephone. Women's*

- Rituals in the Ancient Mediterranean*, Indiana University Press, Bloomington 2007, pp. 165-185.
- STROUMSA 1999** = G. G. Stroumsa, *Dreams and Visions in Early Christian Discourse*, in D. Shulman, G. G. Stroumsa (a cura di), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999, pp. 189-212.
- STROUMSA 2005** = G. G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Odile Jacob, Paris 2005.
- SUÁREZ DE LA TORRE 2009** = E. Suárez de la Torre, *Il mito e il culto di Asclepio in Grecia in età classica ed ellenistico-romana*, in E. De Miro, G. Sfameni Gasparro, V. Calì (a cura di), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Atti del Convegno Internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005), Gangemi Editore, Roma 2009, pp. 27-48.
- TERRANOVA 2011** = C. Terranova, Christiana sum. *Nuclei tematici nelle redazioni della Passio Sanctae Perpetuae et Felicitatis*, in «Bizantinistica», 2011, pp. 171-187.
- TERRANOVA 2015** = C. Terranova, *Fonte di oracoli, madre dei sogni*, in M. Bettini, G. Pucci (a cura di), *Terrantica. Volti, miti e immagini della terra nel mondo antico*, Mondadori Electa Editore, Milano 2015, pp. 146-155.
- THIEURY 1859** = J. Thieury, *Saint Gervais de Rouen. Église et paroisse*, Aubry, Paris 1859.
- TONELLI 2015** = A. Tonelli (a cura di), *Eleusis e Orfismo. I Misteri e la tradizione iniziatica greca*, Feltrinelli, Milano 2015.
- TRAVLOS 1941** = I. Travlos, *Ἡ παλαιοκριστιανικὴ βασιλικὴ τοῦ Ἀσκληπείου τῶν Ἀθηνῶν*, in *AE*, 1939-1941, pp. 34-68.
- TRENDALL-WEBSTER 1971** = A. D. Trendall, T. B. L. Webster, *Illustrations of Greek Drama*, Phaidon Press, London 1971.
- TRIPODI 2003** = G. Tripodi, *Akragas – L'ubicazione della porta dell'emporio*, in G. FIORENTINI, M. Caltabiano, A. Calderone (a cura di), *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di E. De Miro*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2003, pp. 685-691.
- TRIZZINO 1980** = L. Trizzino, *La basilica bizantina di S. Gregorio Agrigentino nel Tempio della Concordia*, in *FelRav* CXIX-CXX, 1980, pp. 172-188.



- TROELTSCH 1913** = E. Troeltsch, *The Dogmatics of the "Religionsgeschichtliche schule"*, in «The American Journal of Psychology» 17 (1), 1913, pp. 1-21.
- TRONCA 2017** = D. Tronca, *L'uso della danza nella costruzione cristiana dell'alterità religiosa nella Tarda Antichità*, in «Adamantius» 23, 2017, pp. 205-214.
- TROUT 1999** = D. E. Trout, *Paulinus of Nola: Life, Letters and Poems*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999.
- TURNER 1977** = V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, Ithaca-New York 1977 (ed. or. 1969).
- TURNER 1994** = L. A. Turner, *The History, Monuments, and Topography of Ancient Lebadeia in Boeotia*, University Microfilms International, Ann Arbor 1994.
- USTINOVA 2004** = Y. Ustinova, *Truth lies at the bottom of a cave: Apollo Pholeuterios, the Pholarchs of the Eleats, and Subterranean Oracles*, in *PP* 59, 2004, pp. 25-44.
- USTINOVA 2009** = Y. Ustinova, *Caves and the ancient Greek mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- USTINOVA 2018** = Y. Ustinova, *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, Routledge, London-New York 2018.
- VAN COMPERNOLLE 1992** = R. Van Compernelle, *La signoria di Terone*, in L. Braccesi, E. De Miro (a cura di), *Agrigento e la Sicilia greca*. Atti della Settimana di Studio (Agrigento, 2-8 maggio 1988), L'Erma di Bretschneider, Roma 1992, pp. 61-76.
- VAN DAM 1985** = R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1985.
- VAN DAM 1993** = R. Van Dam, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- VAN DER EIJK 2004** = P. J. Van der Eijk, *Divination, Prognosis and Prophylaxis: The Hippocratic Work 'On Dreams' (De victu 4)*, in H. F. J. Horstmanshoff, M. Stol (a cura di), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 187-218.
- VAN DER HORST 2014** = P. W. Van der Horst, *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Brill, Leiden-Boston 2014.

- VAN DER PLOEG 2018** = G. Van der Ploeg, *The Impact of the Roman Empire on the cult of Asclepius*, Brill, Leiden-Boston 2018.
- VAN GENNEP 1909** = A. Van Gennep, *Les rites de passage*, E. Nourry, Paris 1909.
- VECCHIO 2003** = L. Vecchio, *Le iscrizioni greche di Velia*, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften (OAW), Wien 2003.
- VECCHIO 2006** = L. Vecchio, *La documentazione epigrafica*, in «Velia», Atti del XLV Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto – Marina di Ascea 21-25 settembre 2005), Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia (ISAMG), Napoli 2006, pp. 365-421.
- VEGETTI 1994** = M. Vegetti, *L'immagine del medico e lo statuto epistemologico della medicina in Galeno*, in W. Haase, H. Temporini (a cura di), in *ANRW* 37.2, Berlin-New York 1994, pp. 1672-1717.
- VEGETTI 1996** = M. Vegetti, *Iatromantis*, in M. Bettini (a cura di), *I signori della memoria e dell'oblio*, La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 65-81.
- VEGETTI 1998** = M. Vegetti, *Empedocle "medico e sofista" (Antica Medicina 20)*, in «Elenchos» 19, 1998, pp. 347-359.
- VERCOUTTER 1954** = J. Vercoutter, *Essai sur les relations entre Égyptiens et Préhellènes*, A. Maisonneuve, Paris 1954.
- VERNANT 1965** = J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris 1965.
- VERNANT 1973** = J.-P. Vernant, *Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques*, in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet (a cura di), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris 1973, pp. 13-17.
- VERNANT 1976** = J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, Editori Riuniti, Roma 1976 (ed. or. Paris 1962).
- VERSNEL 1987** = H. S. Versnel, *What did Ancient man see when he saw a god? Some reflections on Greco-Roman Epiphany*, in H. Van der Plas (a cura di), *Effigies Dei. Essays on the History of Religions*, Brill, Leiden-Boston 1987, pp. 42-55.
- VERSNEL 2002** = H. S. Versnel, *The Poetics of the Magical Charm. An Essay in the Power of Words*, in P. Mirecki, M. Meyer (a cura di), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Brill, Leiden-Boston 2002, pp. 105-158.

- VIPARD 2004** = P. Vipard, *L'épigraphie rouennaise antique*, in in M. C. Lequoy, B. Guillot (a cura di), *Rouen. Carte Archéologique de la Gaule*, 76/2, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2004, pp. 72-74.
- VONS 2002** = J. Vons, *Thériaque ou miracles ? Les enjeux des miracles pour les habitants de Tours au Ve et VIe siècles*, in «Caesarodunum» 35-36, 2001-2002, pp. 471-487.
- WALTON 1894** = A. Walton, *Asklepios. The cult of the Greek God of Medicine*, Cornell University Press, Ithaca-New York 1894.
- WASZINK 2010** = J. H. Waszink (a cura di), *Quinti Septimi Florenti Tertulliani De Anima*, Brill, Leiden-Boston 2010.
- WEBSTER 1956** = T. B. L. Webster, *Greek Theatre Production*, Methuen, London 1956.
- WEST 1971** = M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford University Press, Oxford 1971.
- WICKKISER 2008** = B. L. Wickkiser, *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece*, John Hopkins University Press, Baltimore 2008.
- WILCOX 1982** = M. Wilcox, *Jesus in the Light of his Jewish Environment*, in W. Haase, H. Temporini (a cura di), in *ANRW*, II, 25.1, Berlin-New York 1982, pp. 131-195.
- WILES 1997** = D. Wiles, *Tragedy in Athens: Performance Space and Theatrical Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- WILKENING-AUMANN 2015** = C. Wilkening-Aumann, *The Hellenistic Theatre in the Sanctuary of Hemithea at Kastabos (Asia Minor): new evidence and reconstruction*, in R. Frederiksen, E. R. Gebhard, A. Sokolicek (a cura di), *The Architecture of the Ancient Greek Theatre. Acts of an International Conference at the Danish Institute at Athens (27-30 January 2012)*, Aarhus University Press, Aarhus 2015, pp. 233-251.
- WIŚNIEWSKI 2002** = R. Wiśniewski, *Suspended in the Air. On a Peculiar Case of Exorcism in Late Antique Christian Literature*, in T. Derda, J. Urbanik, M. Węcowski (a cura di), *Εὐεργεσίας χάριν. Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their disciples*, Fundacja im. Rafała Taubenschlaga, Warsaw 2002, pp. 363-380.
- WIŚNIEWSKI 2013** = R. Wiśniewski, *Looking for Dreams and Talking with Martyrs: The Internal Roots of Christian Incubation*, in «Studia Patristica» 63, 2013, pp. 203-208.

- WIŚNIEWSKI 2017** = R. Wiśniewski, *Eastern, Western and Local Habits in the Early Cult of Relics*, in «*Studia Patristica*» 91, 2017, pp. 283-296.
- YASIN 2009** = A.-M. Yasin, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult, and Community*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- YASIN 2012a** = A.-M. Yasin, *Sight Lines of Sanctity at Late Antique Martyria*, in B. D. Wescoat, R. G. Ousterhout (a cura di), *Architecture of the Sacred. Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 248-280.
- YASIN 2012b** = A. M. Yasin, *Reassessing Salona's Churches: Martyrium Evolution in Question*, in *J ECS* 20:1, 2012, pp. 59-112.
- YASIN 2015** = A.-M. Yasin, *Sacred Installations. The Material Condition of Relic Collections in Late Antique Churches*, in C. Hahn, H. A. Klein (a cura di), *Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, *Dumbarton Oaks Papers*, Washington 2015, pp. 133-151.
- ZEITLIN 1994** = F. I. Zeitlin, *The artful eye: vision, ecphrasis and spectacle in Euripidean theatre*, in S. Goldhill, R. Osborne (a cura di), *Art and text in ancient Greek culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 138-196.
- ZOGRAPHOU 1995** = G. Zographou, *L'argumentation d'Hérodote concernant les emprunts faits par les Grecs à la religion égyptienne*, in «*Kérnos*» 8, 1995, pp. 187-203.
- ZOPPI 2001** = C. Zoppi, *Gli edifici arcaici del santuario delle divinità ctonie di Agrigento: problemi di cronologia e di architettura*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2001.
- ZOPPI 2004** = C. Zoppi, *Le fasi costruttive del cosiddetto santuario rupestre di Agrigento: alcune osservazioni*, in «*Sicilia Antiqua*» 1, 2004, pp. 41-79.
- ZUNTZ 1963** = G. Zuntz, *Osservazioni sul "Santuario Rupestre" presso S. Biagio, Agrigento*, in «*Klearchos*» 20, 1963, pp. 114-124.
- ZUNTZ 1971** = G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Clarendon Press, Oxford 1971.

# TAVOLE

## DIDASCALIE

### Tav. 1

1. Diffusione del culto di Asclepio nel Mediterraneo antico (da RENBERG 2017a).
2. Diffusione dei culti incubatori nel Mediterraneo orientale (da RENBERG 2017a).
3. Culto terapeutici cristiani nel Mediterraneo tra Tarda Antichità e Medioevo (elaborazione da MARAVAL 1985).

### Tav. 2

4. La Sicilia tardoantica e le sue principali vie di comunicazione (da LAGONA 1980).
5. Rilievo assonometrico dell'Antro Ideo a Creta (da RUTKOWSKI-NOWICKI 1996).
6. Pianta dell'Antro Ideo a Creta (da RUTKOWSKI-NOWICKI 1996).
7. Pianta dell'*insula II* di Velia (da FABBRI-TROTTA 1989).

### Tav. 3

8. Pianta del santuario necromantico di Capo Tenaro (da CUMMER 1978).
9. Pianta del nucleo culturale del santuario di Anfiarao a Oropos di V secolo a.C. (da PETRAKOS 1995).
10. Pianta generale del santuario di Anfiarao a Oropos (da PETRAKOS 1995).

### Tav. 4

11. Pianta generale dei santuari di Apollo Maleate e Asclepio a Epidauro (da MELFI 2007a).
12. Pianta del nucleo culturale dell'*Asklepieion* di Epidauro a fine V sec. a.C. (da MELFI 2007a).
13. Pianta generale dell'*Asklepieion* di Epidauro (da MELFI 2007a).

### Tav. 5

14. Pianta del santuario di Demetra e Persefone a Eleusi (da CLINTON 1992).
15. Pianta del santuario di Demetra e Persefone a Corinto (da NIELSEN 2002).

### Tav. 6

16. Pianta dell'*Asklepieion* alle pendici dell'acropoli di Atene (da MELFI 2007a).

### Tav. 7

17. Pianta dell'*Asklepieion* di Pergamo e della via sacra (da PETSALIS-DIOMIDIS 2005).
18. Pianta dell'*Asklepieion* di Pergamo (da PETSALIS-DIOMIDIS 2005).

### Tav. 8

19. Localizzazione del primo *Asklepieion* di Kos (da INTERDONATO 2013).
20. Pianta dell'*Asklepieion* di Kos (da INTERDONATO 2013).

### Tav. 9

21. Pianta del Campo Marzio in età augustea (da COARELLI 1997).
22. Pianta del santuario ellenistico di Hemithea a Kastabos (da WILKENING-AUMANN 2015).

### Tav. 11

23. Pianta di Milano nel IV secolo d.C. (da LUSUARDI SIENA 2016).
24. Pianta del suburbio occidentale di Milano nel IV secolo d.C. (da LUSUARDI SIENA 2016).

### Tav. 12

25. Pianta della *basilica martyrum* di Milano (da LUSUARDI SIENA 2016).

26. Dettaglio dell'area dell'altare nella *basilica martyrum* (da LUSUARDI SIENA 2016).

Tav. 13

27. Pianta della *basilica Apostolorum* di Milano (da LUSUARDI SIENA 2016).

Tav. 14

28. Pianta del complesso episcopale di Rouen con fasi cronologiche (da CHAMEROY 2013).

31. Pianta di Rouen nella tarda antichità (da LEQUOY 2004).

Tav. 15

29. Dettaglio della basilica e della porzione di *atrium* nella Cour d'Albane, Rouen (da CHAMEROY 2013).

30. Dettaglio delle terme-battistero della Cour d'Albane, Rouen (da CHAMEROY 2013).

Tav. 16

32. Pianta di fase della necropoli di St. Gervais a Rouen: III-IV secolo d.C.

33. Pianta di fase della necropoli di St. Gervais a Rouen: IV-V secolo d.C.

Tav. 17

34. Pianta di fase della necropoli di St. Gervais a Rouen: V-VII secolo d.C.

35. Pianta della cripta della chiesa di St. Gervais a Rouen (da THIEURY 1859).

36. Pianta dell'area delle basiliche *vetus* e *nova* a Cimitile: V secolo d.C. (da YASIN 2012).

Tav. 18

37. Pianta del santuario di Cimitile tra IV e V secolo d.C. (da KIELY 2004).

38. Pianta del *martyrium* di Felice a Cimitile (da EBANISTA 2006).

Tav. 19

39. Pianta dell'area di Porta I di *Akragas*, con localizzazione del santuario rupestre (da FINO 2014).

Tav. 20

40. Pianta del santuario rupestre di S. Biagio ad Agrigento (da FINO 2014).

41. Pianta del tempio C a S. Biagio, Agrigento (da MERTENS 2005).

Tav. 21

42. Pianta di *Akragas* con principali riferimenti di epoca arcaica (da PARISI 2017).

Tav. 22

43. Rilievo del cd. Santuario delle Divinità Ctonie di Agrigento (da MARCONI 1933).

44. Pianta del settore S-O delle mura della città arcaica (da MERTENS 2005).

Tav. 23

45. Pianta del tempio A di *Akragas* (da MERTENS 2005).

46. Pianta dell'area pubblica di *Akragas* greca (da FIORENTINI 1996).

Tav. 24

47. Pianta del tempio di Zeus Olimpico di *Akragas* (da MERTENS 2005).

48. Pianta del tempio cd. della Concordia di *Akragas* (da TRIZZINO 1980).

Tav. 25

- 49. Pianta degli scavi nell'area del Ginnasio di *Akragas* (da FIORENTINI 2009).
- 50. Mappa della griglia urbana di *Akragas* (da BRIENZA-CALIÒ 2018).
- 51. Pianta dell'area tra le mura meridionali e l'*Asklepieion* (da DE MIRO 2003).

Tav. 26

- 52. Pianta del tempio di Asclepio ad *Akragas* (da DE MIRO 2003).
- 53. Pianta dell'*Asklepieion* di *Akragas* (da DE MIRO 2003).
- 54. Pianta di *Agrigentum* tardoantica (da SCHIRÒ 2014).

Tav. 27

- 55. Pianta della basilichetta tardoantica extra-urbana (da DE MIRO 1980b).
- 56. Pianta delle evidenze archeologiche paleocristiane lungo le mura meridionali di Agrigento (da ARDIZZONE LO BUE 2012).
- 57. Pianta dell'area alla foce del fiume *Akragas* con ipotesi di localizzazione dell'*emporium* (da CAMINNECI-CUCCHIARA-PRESTI 2016).

Tav. 28

- 58. Ingresso dell'Antro Ideo a Creta (foto Autore).
- 59. Interno dell'Antro Ideo, *adyton* (foto Autore).
- 60. Ricostruzione grafica dell'antro oracolare di Trofonio a Lebadea (da RENBERG 2017a).

Tav. 29

- 61. *Abaton* dell'*Asklepieion* di Epidauro, vista da O (foto Autore).
- 62. Ricostruzione grafica dell'*abaton* del santuario di Epidauro (da RENBERG 2017a).

Tav. 30

- 63. Atene, l'*Asklepieion* e il teatro visti dall'acropoli (foto Fanis Ntaikos).

Tav. 31

- 64. Epidauro, vista della valle del santuario di Asclepio dal teatro (foto Autore).
- 65. Epidauro, vista dell'orchestra del teatro dalla sommità O della cavea (foto Autore).

Tav. 32

- 66. Roma, arginatura marmorea a forma di prua lungo l'estremità sud-orientale dell'isola Tiberina (da BRANDENBURG 2007).
- 67. Velia, foto aerea dell'area dell'*insula II* (da FABBRI-TROTTA 1989).

Tav. 33

- 68. Ricostruzione assonometrica del *martyrium* di Felice a Cimitile prima degli interventi di Paolino (da EBANISTA 2006).
- 69. Lastra marmorea a copertura della tomba di Felice a Cimitile, con *foramina* per libagioni rituali e la produzione di reliquie da contatto e medicine miracolose (da EBANISTA 2006).

Tav. 34

- 70. La fontana del santuario rupestre di S. Biagio ad Agrigento, vista da N-E (foto Autore).
- 71. Ingresso della caverna N del santuario rupestre, vista da E (foto Autore).
- 72. Ingresso della caverna S del santuario rupestre, vista da E (foto Autore).

Tav. 35

- 73. Foto aerea del tempio A di Agrigento da N-O (da MERTENS 2005).



74. Il tempio cd. della Concordia di Agrigento visto da E (foto Autore).  
75. Vista sulla valle dell'*Akragas* dal santuario rupestre di S. Biagio (foto Autore).

Tav.36

76. Fondazioni del teatro ellenistico di Agrigento, vista da S-O (foto Autore).  
77. Teatro ellenistico di Agrigento, vista da N verso il tempio cd. della Concordia e il tempio A (foto Autore).

Tav. 37

78. Tempio di Asclepio di Agrigento, vista da N (foto Valentina Caminnecki).  
79. Navata interna del tempio cd. della Concordia vista da E (foto Valentina Caminnecki).

Tav. 38

80. Pelike a figure nere di produzione attica (550-500 a.C.), raffigurante la catabasi infera di Eracle: Musée de Boulogne, n. inv. 412.  
81. Hydria a figure nere di produzione attica (520-510 a.C.), raffigurante la catabasi infera di Eracle: Museo Nazionale di Napoli, n. inv. SA 267.  
82. Anfora da Cerveteri (520-500 a.C.), raffigurante la catabasi infera di Eracle: Bruxelles, Musée Royaux des Beaux-Arts de Belgique, n. inv. 300.

Tav. 39

83. Iscrizione dell'*Oulis* Ariston dall'*insula II* di Velia (da VECCHIO 2006).  
84. Iscrizione dell'*Oulis* Hieronymos dall'*insula II* di Velia (da VECCHIO 2006).  
85. Frammento di iscrizione dedicata ad Apollo *iatromantis* dall'*insula II* di Velia (da VECCHIO 2006).  
86. Stele con busto di Parmenide dall'*insula II* di Velia (da VECCHIO 2006).  
87. Dettaglio dell'iscrizione sulla stele di Parmenide dall'*insula II* di Velia (da VECCHIO 2006).

Tav.40

88. Rilievo votivo dall'*Amphiareion* di Oropos, metà IV secolo a.C. (da PETRAKOS 1995).  
89. Rilievo con scena di guarigione dall'*Asklepieion* del Pireo, IV secolo a.C.: Atene, Museo Archeologico del Pireo, n. inv. 405 (foto Giulia Paglione).  
90. Rilievo con Asclepio, Hygieia e Sofocle (?), fine V secolo a.C.: Atene, Museo Archeologico Nazionale, n. inv. 1388 (da COMELLA 2002).  
91. Rilievo con scena di guarigione 'doppia' di Anfiarao dal santuario di Oropos, metà IV secolo a.C.: Atene, Museo Archeologico Nazionale, n. inv. 3369 (da RENBERG 2017a).

Tav.41

92. Testa in terracotta di Persefone dal santuario rupestre di S. Biagio ad Agrigento, VI secolo a.C.: Museo Archeologico Regionale "Antonino Salinas" di Palermo, n. inv. 49435.  
93. Testa in terracotta di Persefone dal santuario rupestre di S. Biagio ad Agrigento, V secolo a.C.: Museo Archeologico Regionale di Agrigento (foto Autore).  
94. Busto di Hermes (?) dal santuario rupestre di S. Biagio ad Agrigento (da PORTALE 2012a).  
95. Busti raffiguranti Persefone e/o divinità ninfale dal santuario rupestre di S. Biagio ad Agrigento (da PORTALE 2012a).  
96. Hydria multipla e *thymiatheria* dal santuario rupestre di S. Biagio ad Agrigento (da PORTALE 2012a).

Tav. 42

97. Coppa C 2396 da Kommòs, Creta (da CARUSO 2011).  
98. Disegno del testo figurativo della coppa C 2396 (da CARUSO 2011).

99. Terrecotte votive femminili dall'Antro Ideo e dal territorio di Oaxos, Creta (da PRENT 2005).

Tav.43

100. Terracotta votiva rappresentante il ratto di Europa dal santuario rupestre di S. Biagio ad Agrigento: Museo Archeologico Regionale "Antonio Salinas" di Palermo, n. inv. 49491.

101. Busto marmoreo di una statua di culto, probabilmente Asclepio (da DE MIRO 2003). Sedile del Ginnasio di Agrigento, con dedica di età imperiale a Eracle: Museo Archeologico Regionale di Agrigento (foto Autore).

102. Sedile del Ginnasio di Agrigento, con dedica di età imperiale a Eracle: Museo Archeologico Regionale di Agrigento (foto Autore).

Tav. 44

103. *Ex-voto* anatomico dall'*Asklepieion* di Agrigento (da DE MIRO 2003).

104. *Ex-voto* anatomico dall'*Asklepieion* di Agrigento (da DE MIRO 2003).

105. *Ex-voto* anatomico dall'*Asklepieion* di Agrigento (da DE MIRO 2003).

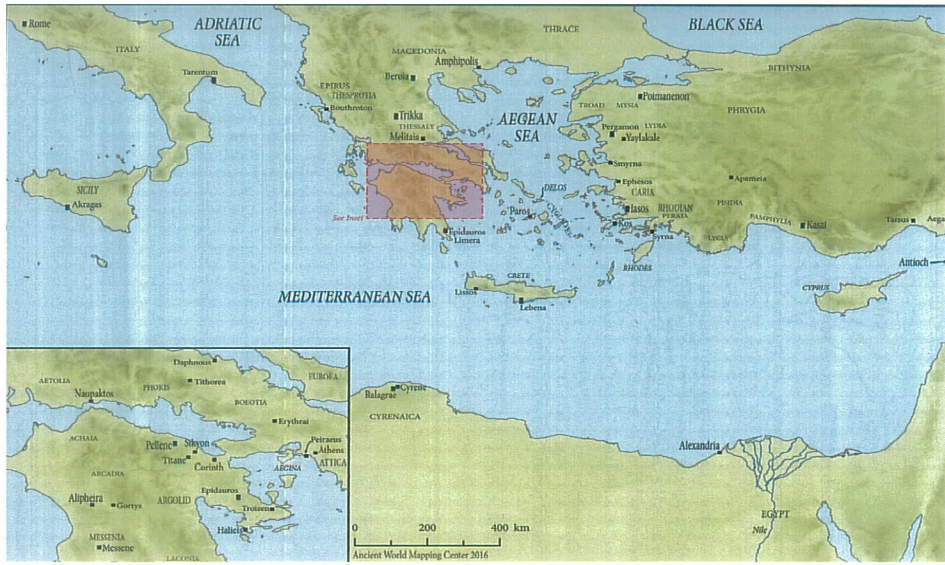
106. Castone aureo dall'*Asklepieion* di Agrigento, raffigurante cerimonia dell'*analepsis tou rhabdou* (da DE MIRO 2003).

Tav. 45

107. Lucerne tardoantiche dalla necropoli cristiana Giambertoni di Agrigento (da DE MIRO 1980b).

108. Sarcofago tardoantico proveniente dagli scavi della basilica bizantina nell'area di Villa Athena ad Agrigento (da DE MIRO 1980b).

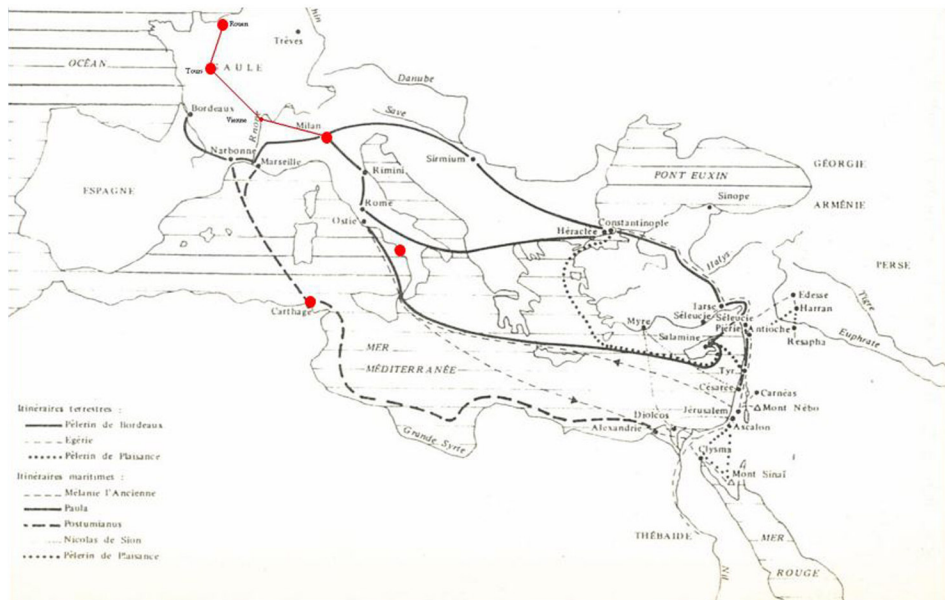
109. Bassorilievo proveniente dagli scavi della basilica bizantina nell'area di Villa Athena ad Agrigento (da DE MIRO 1980b).



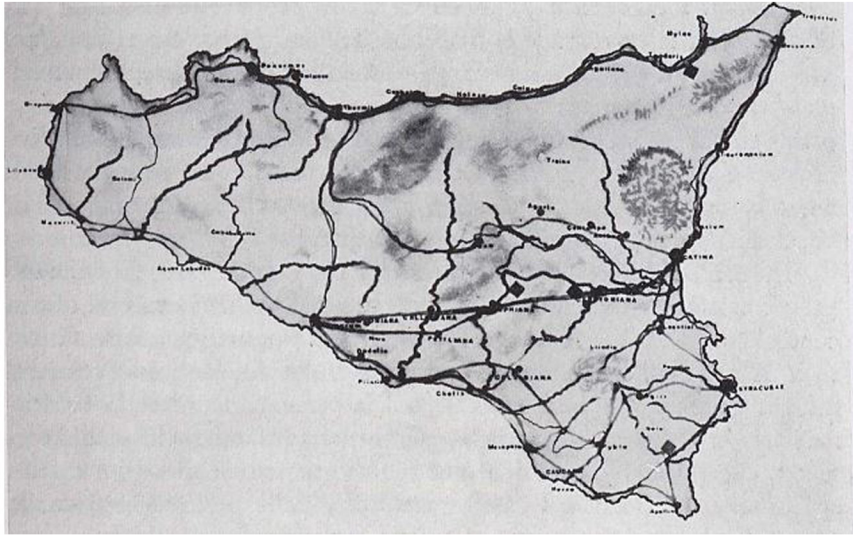
1



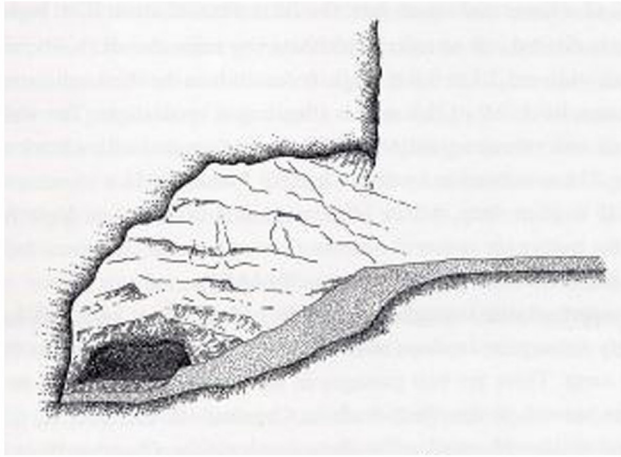
2



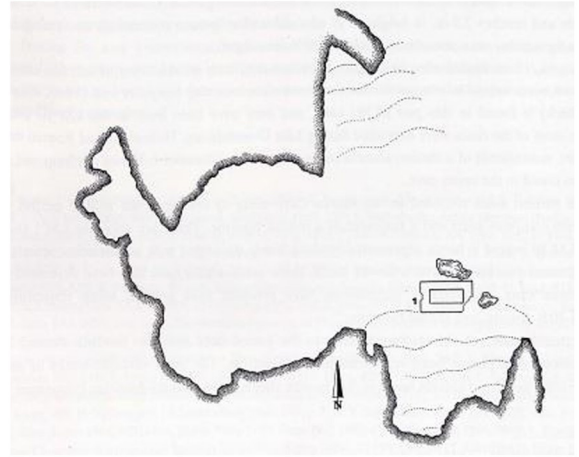
3



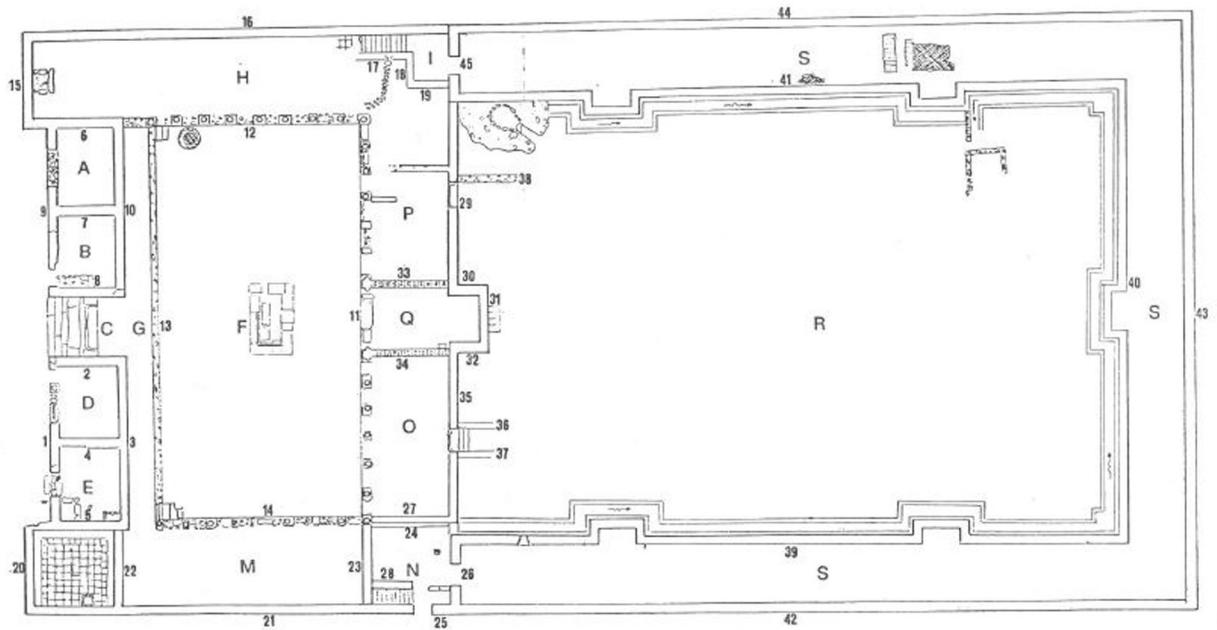
4



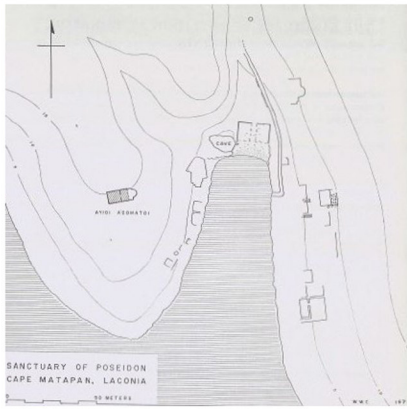
5



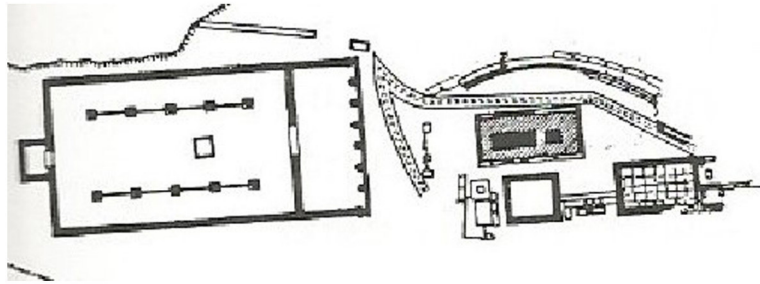
6



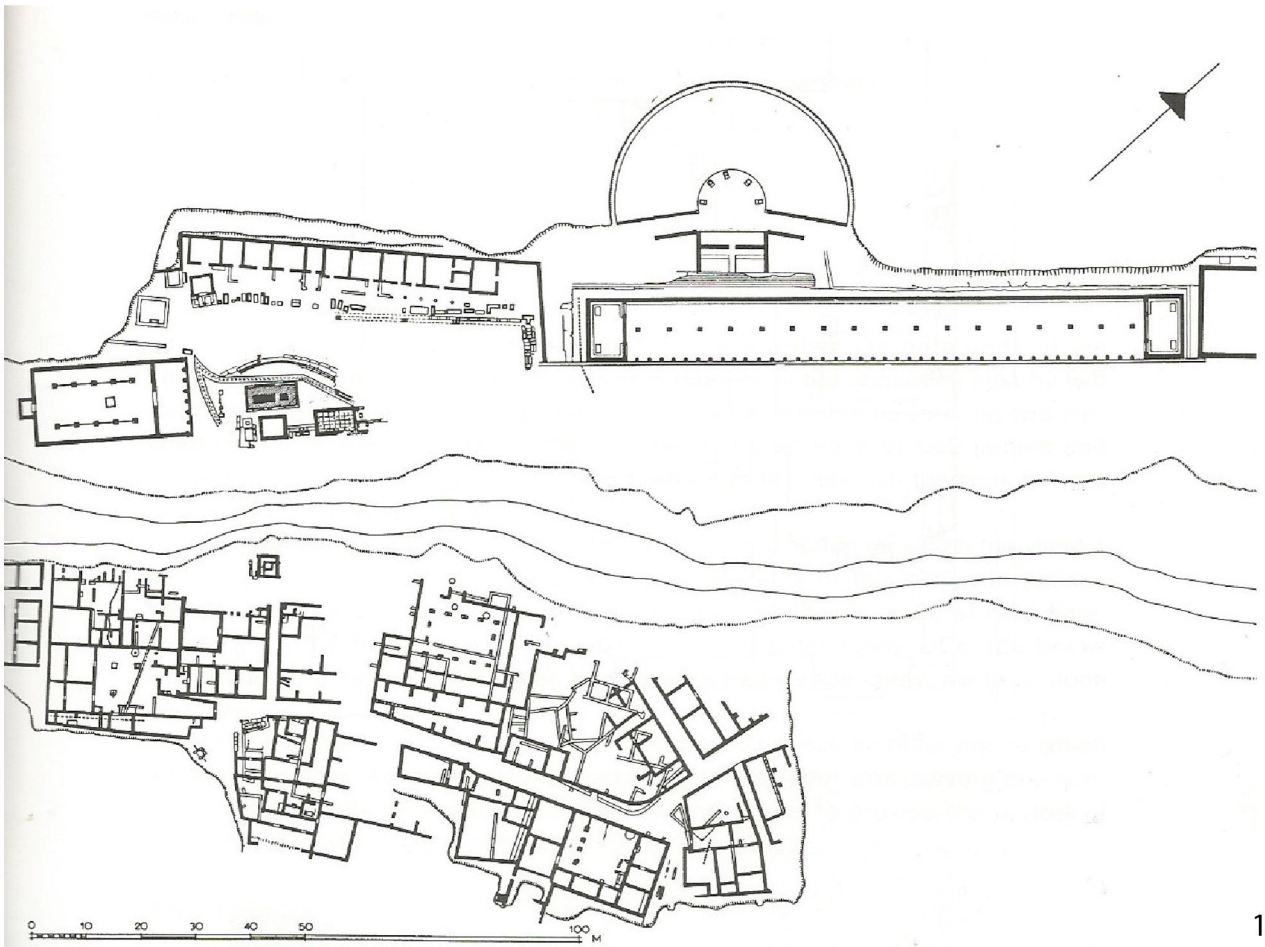
7



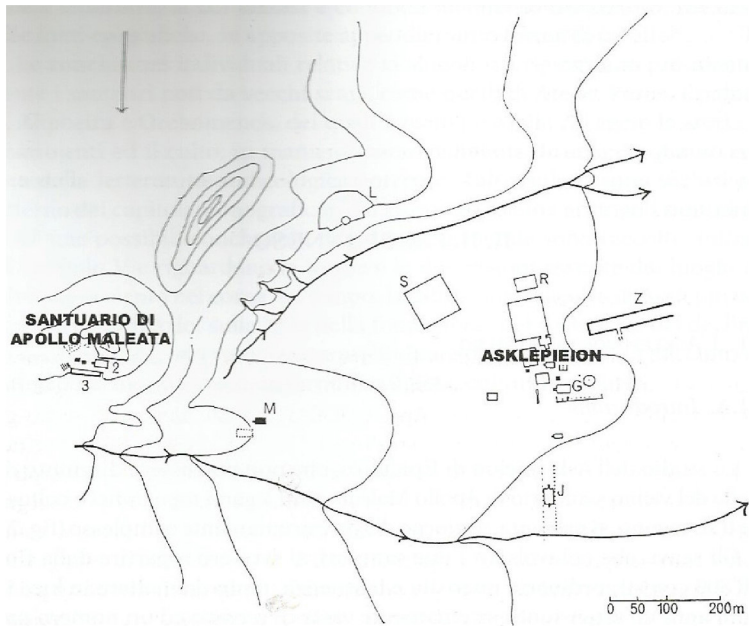
8



9



10

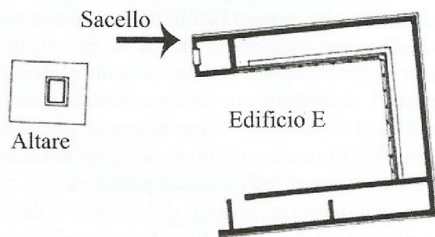


11

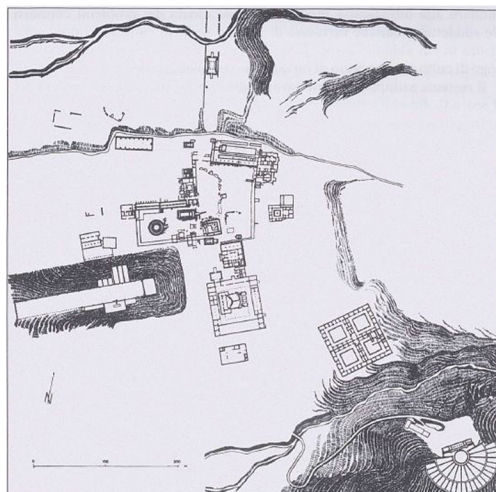


Pozzo

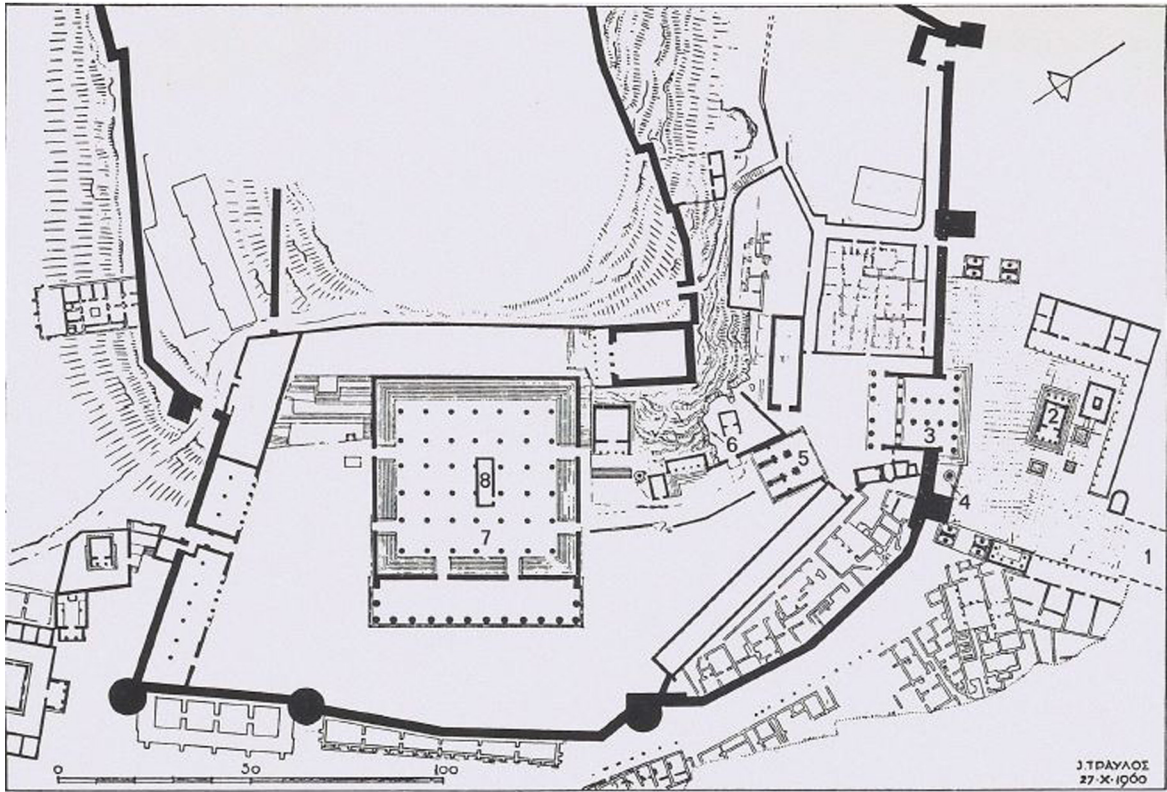
Fila di arule



12



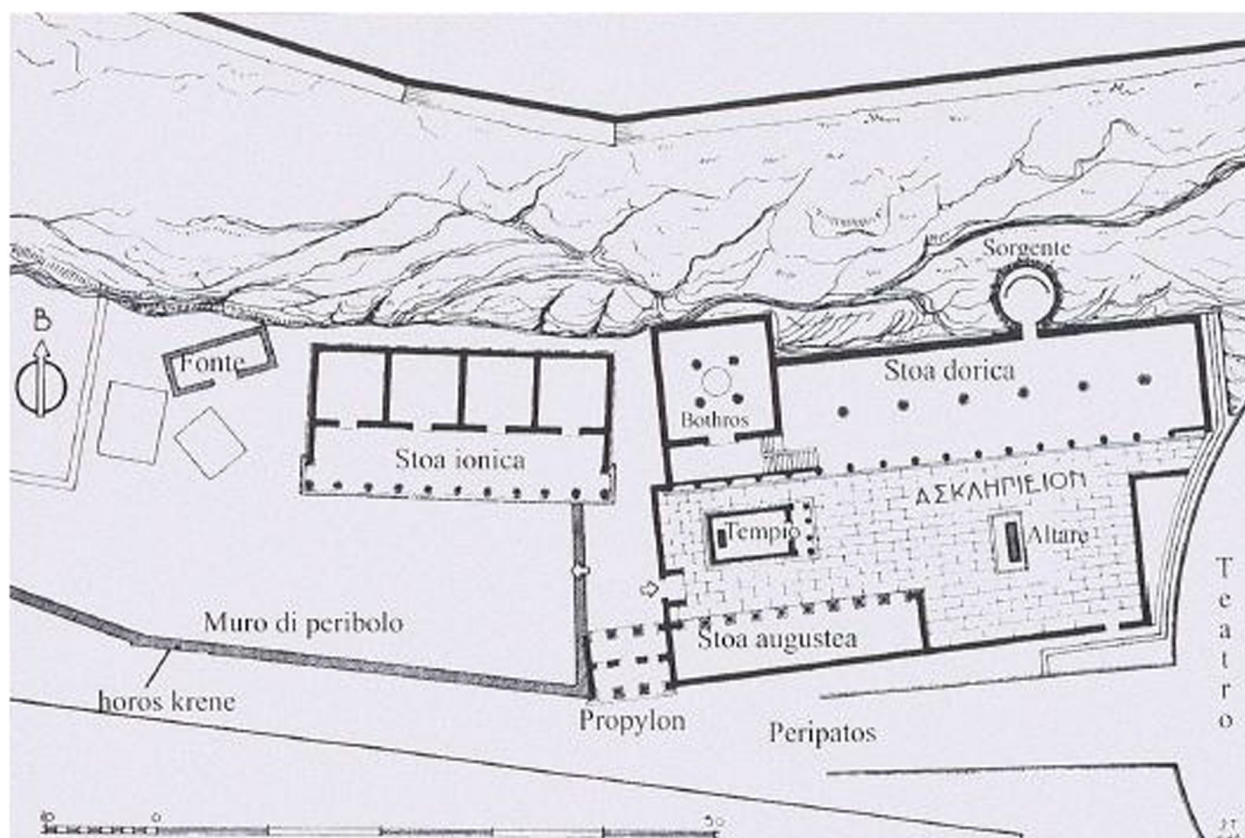
13



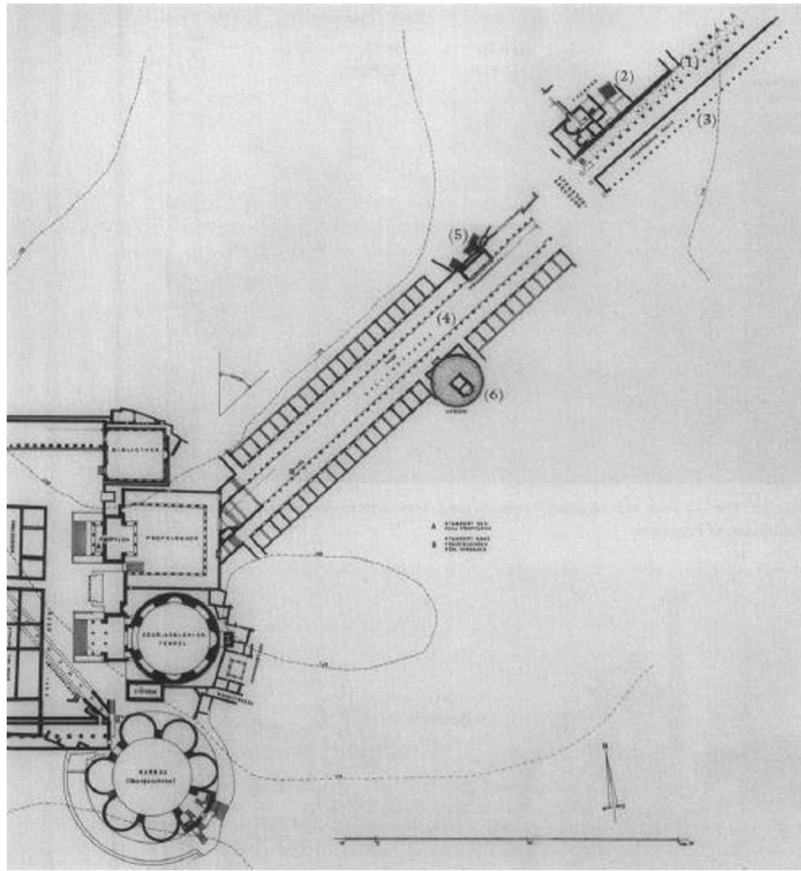
14



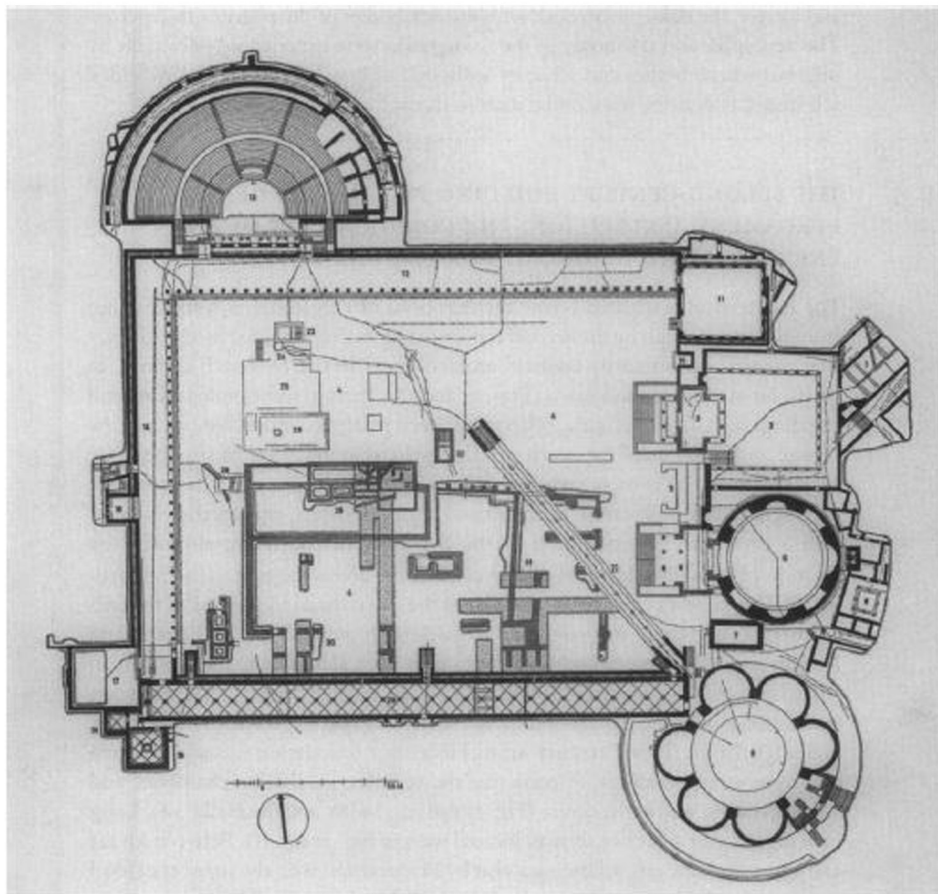
15



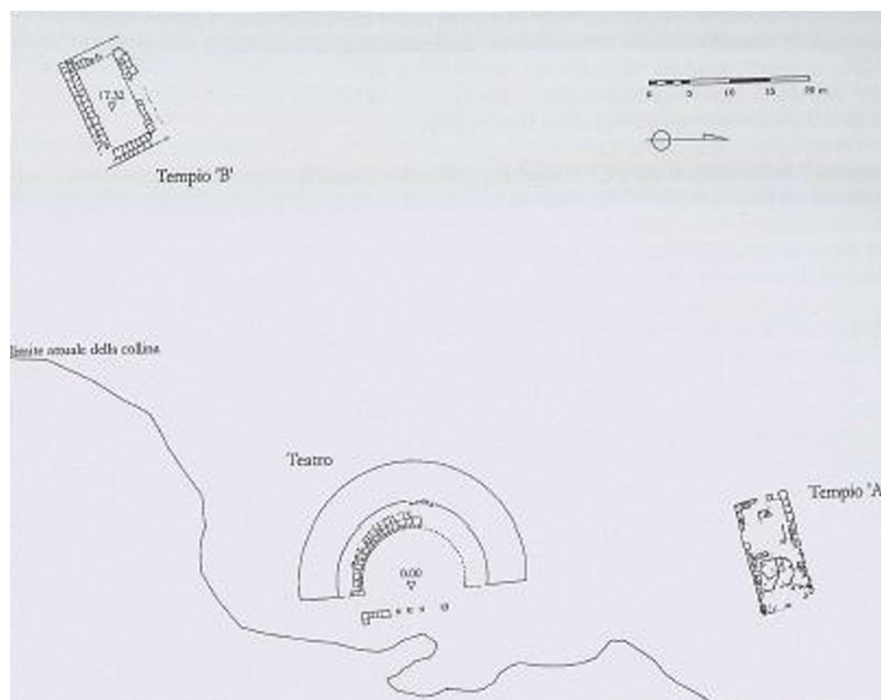




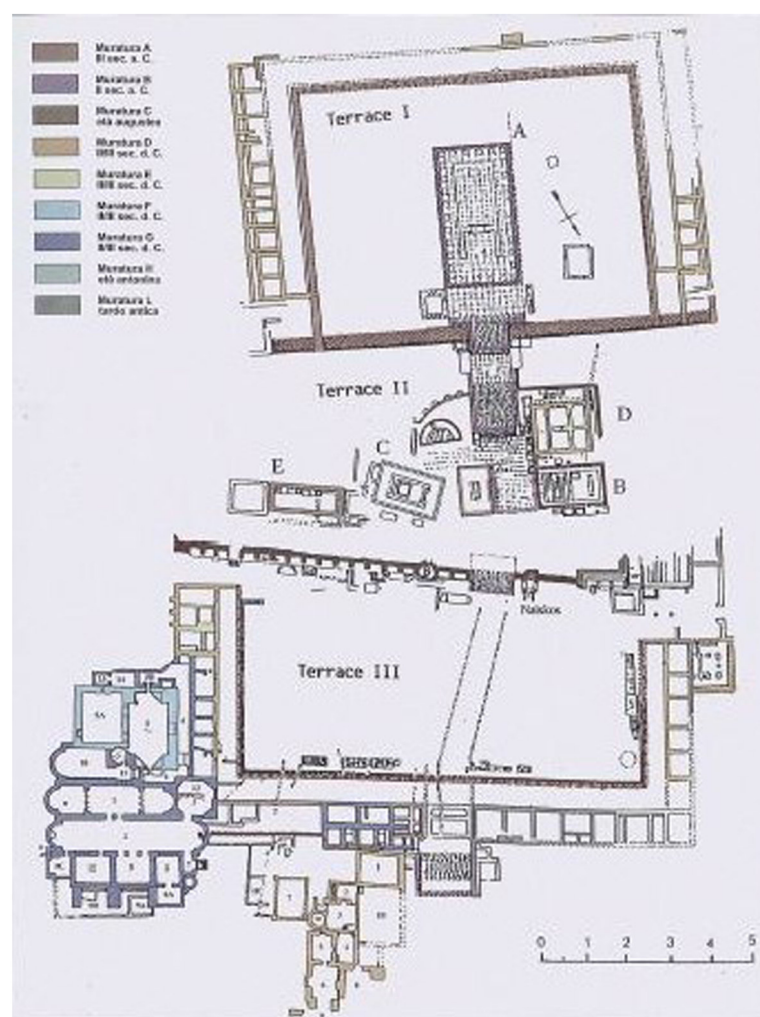
17



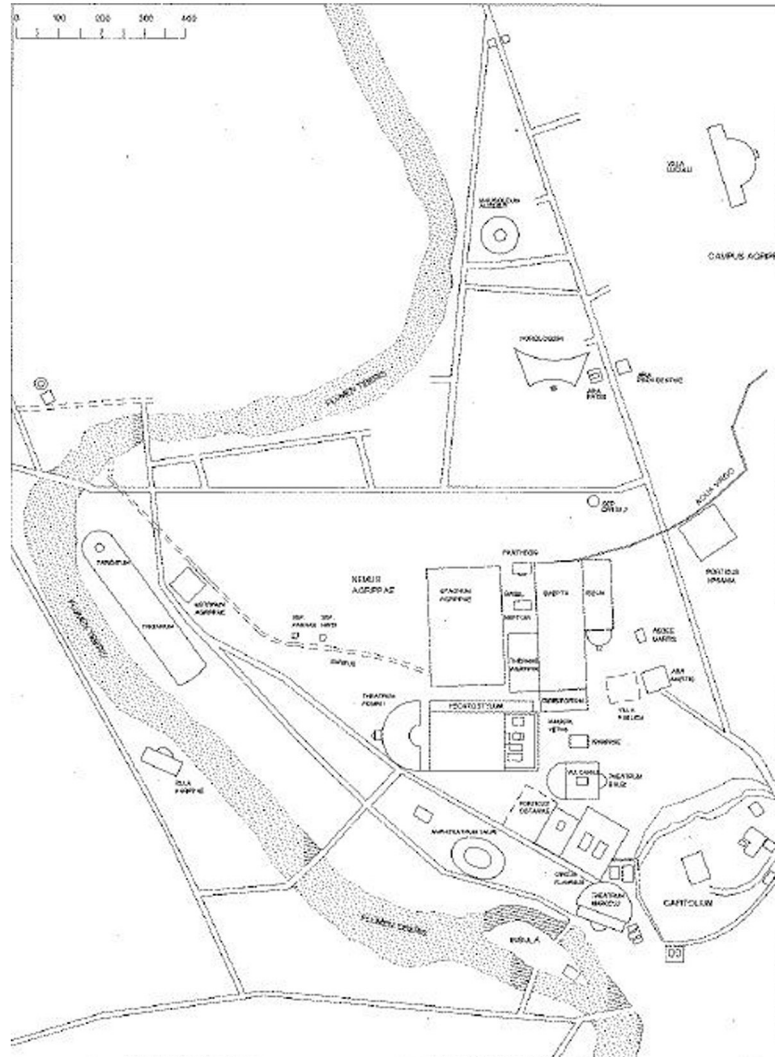
18



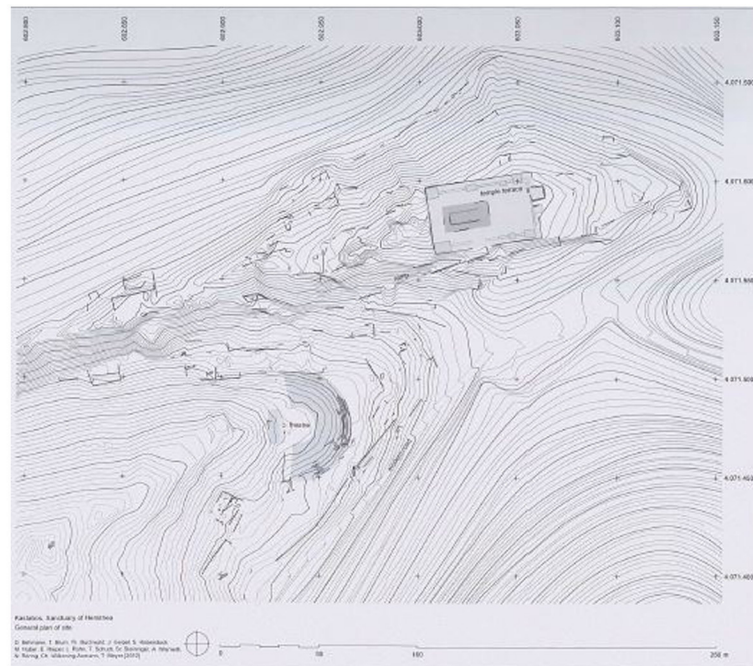
19



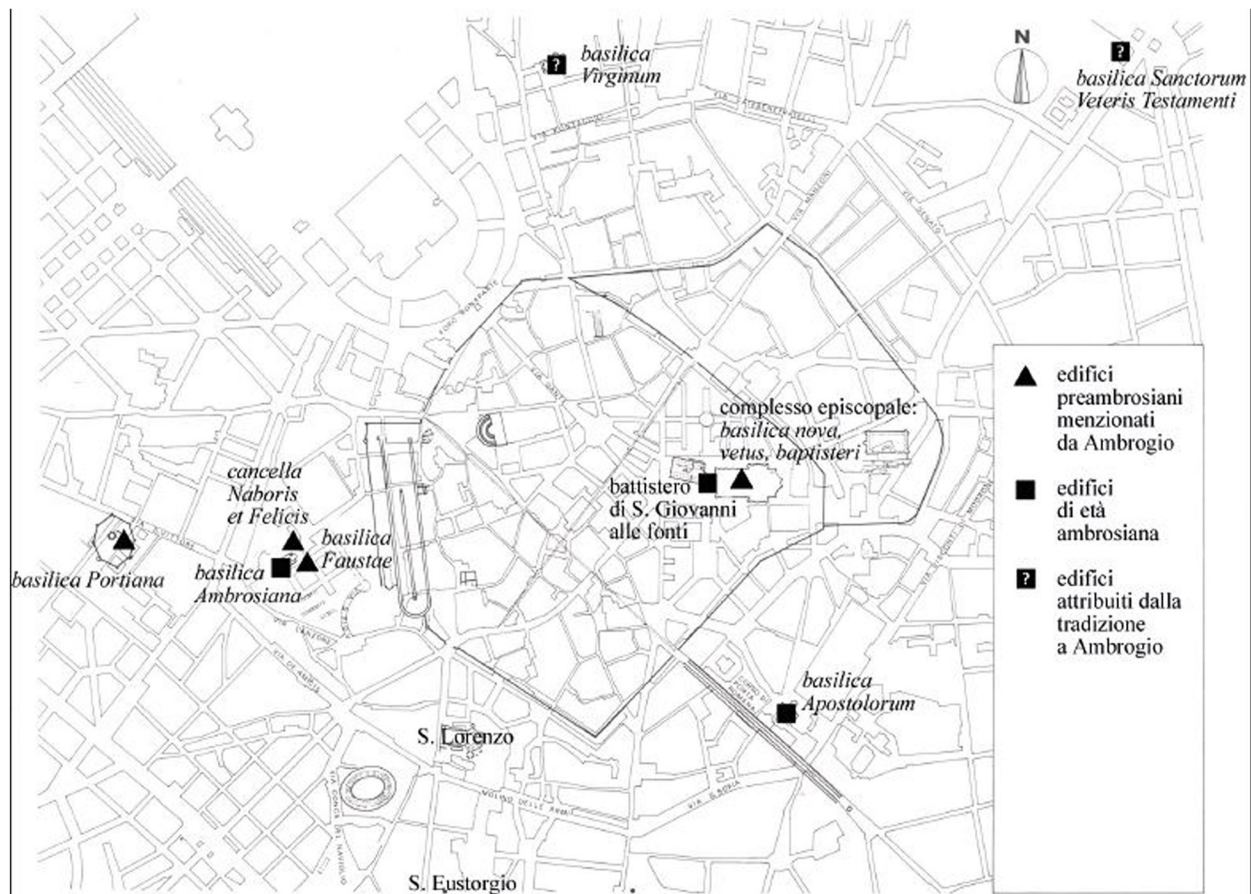
20



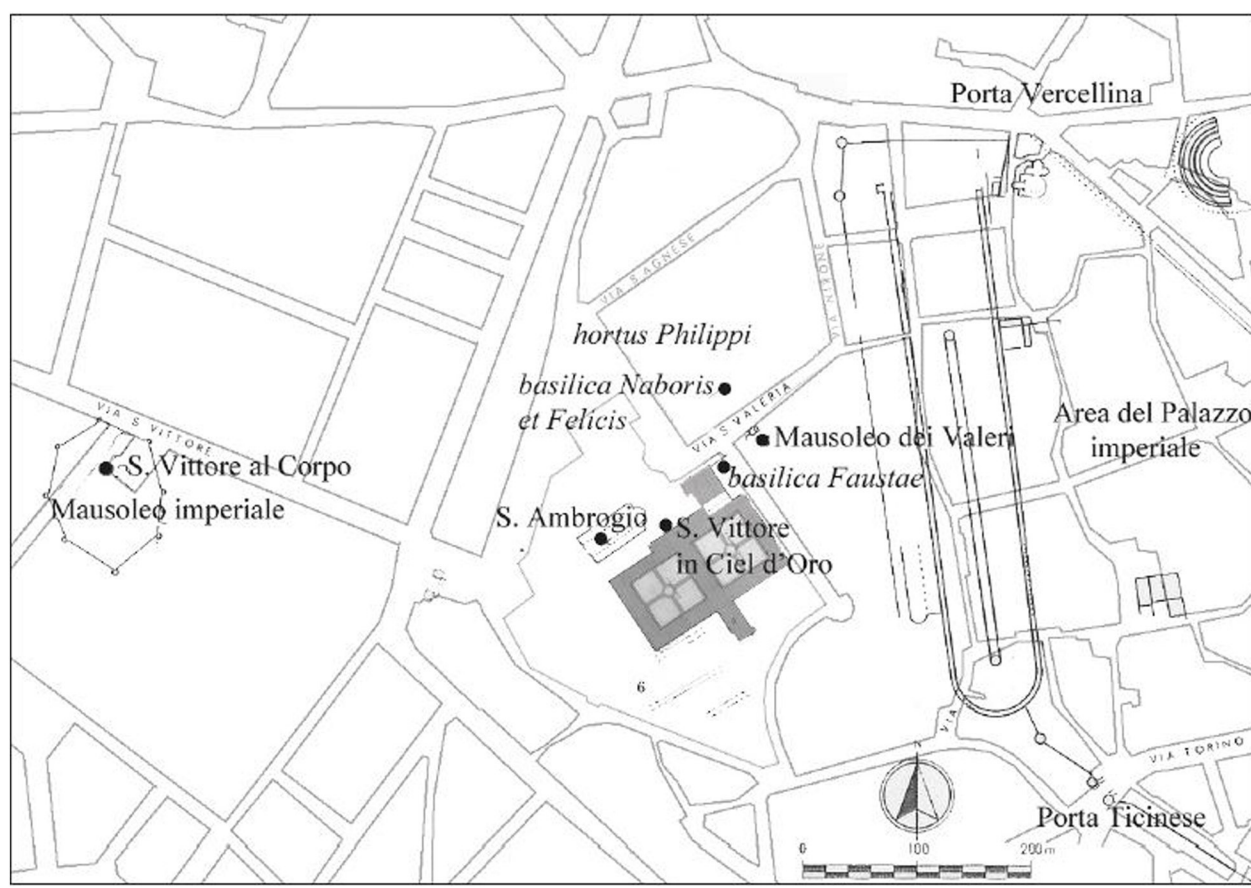
21



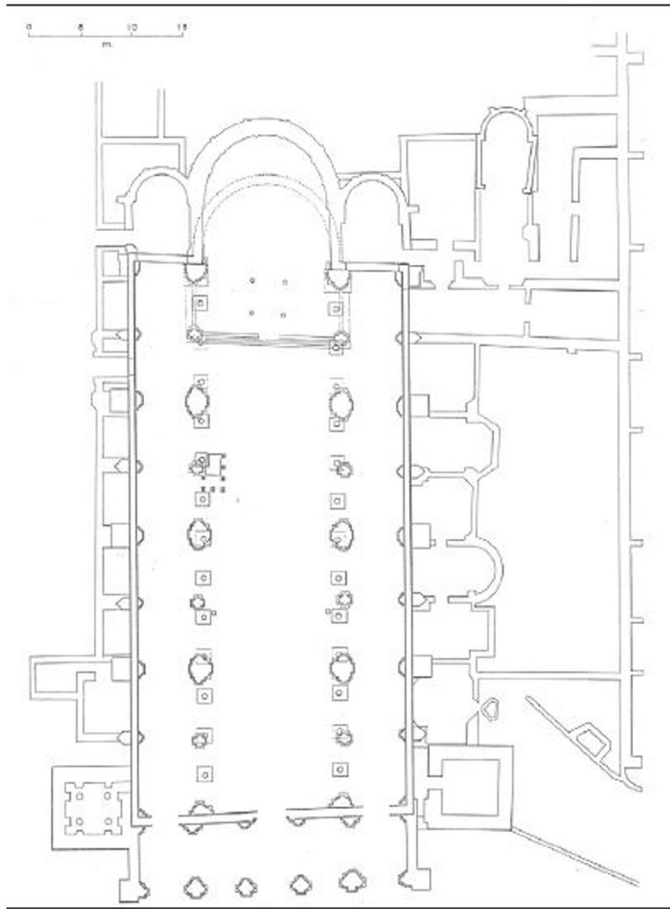
22



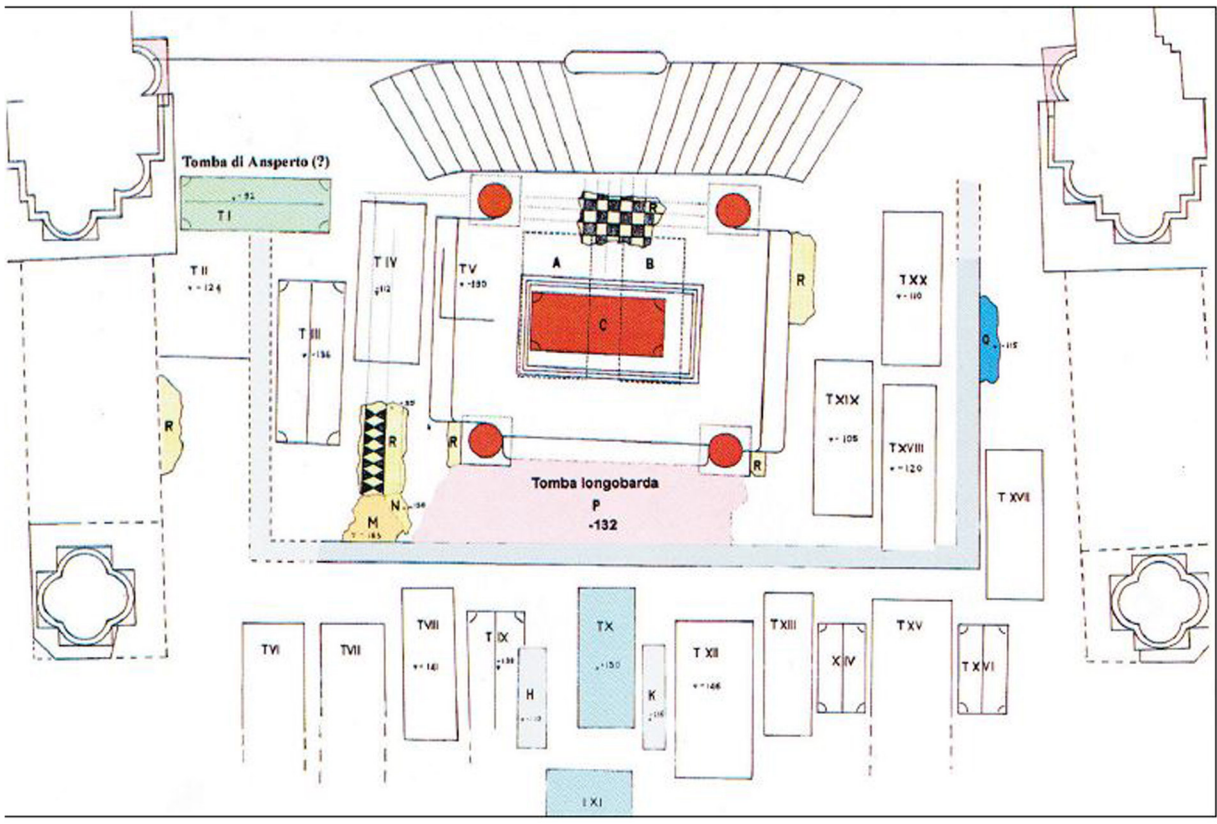
23



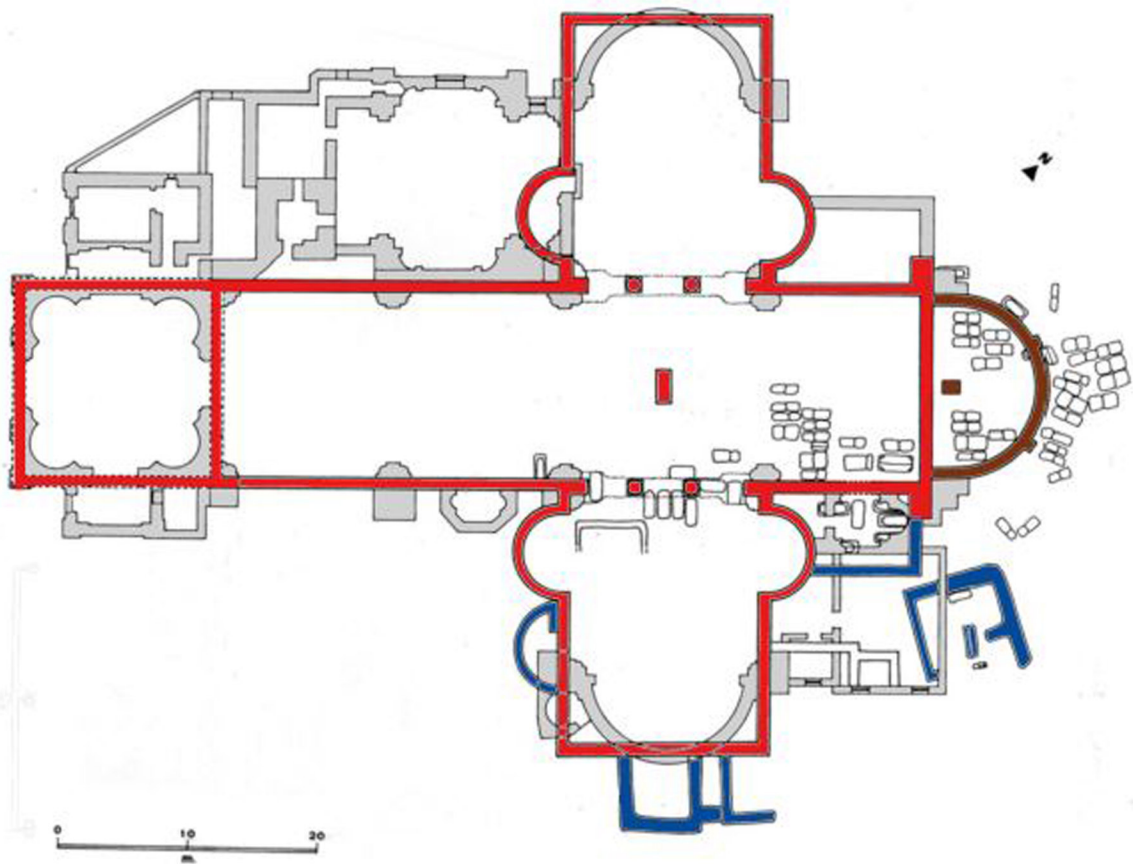
24

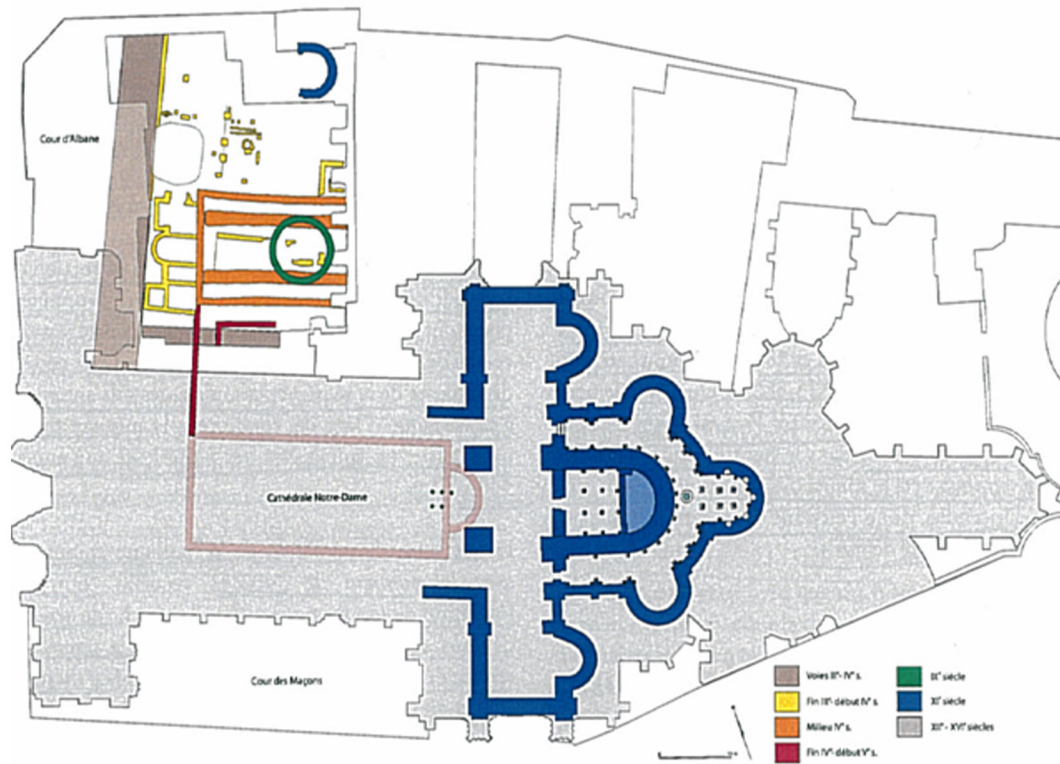


25

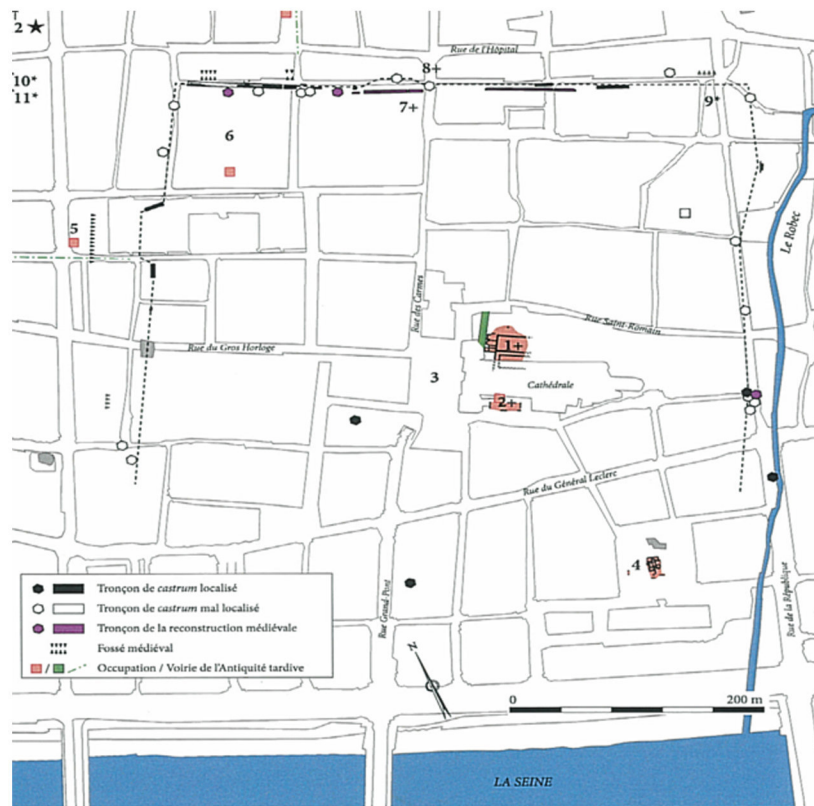


26





28



- 1 cour d'Albane
- 2 cour des Maçons
- 3 place de la cathédrale
- 4 place de la Haute-Vieille-Tour
- 5 Palais de Justice
- 6 Espace du Palais

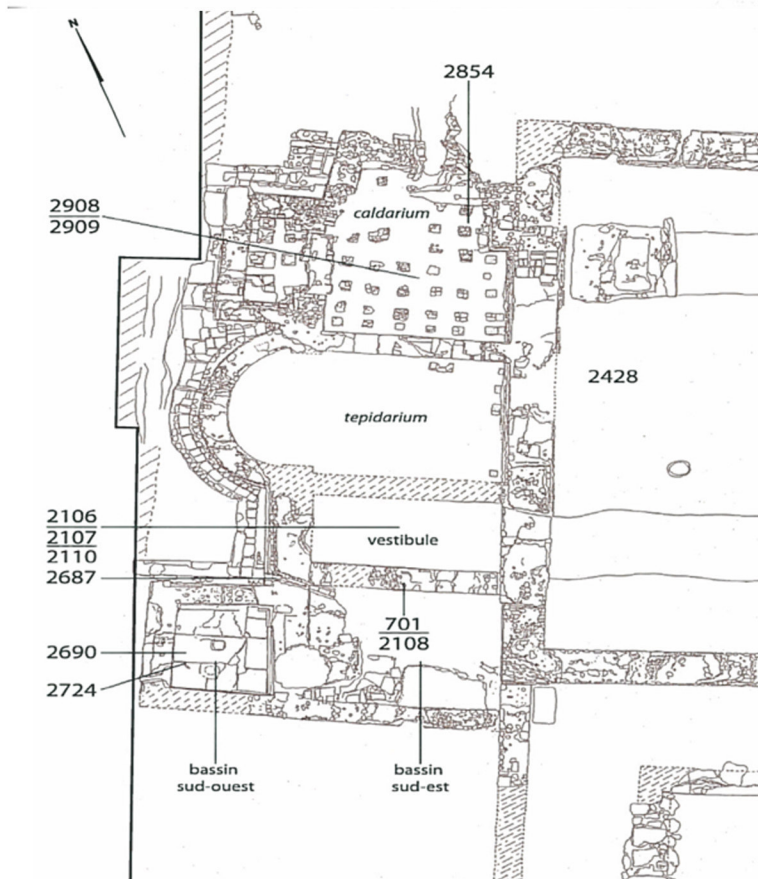
- 7 rue des Carmes
- 8 angle rue des Carmes / rue des Fossés Louis VIII
- 9 angle rue de la République / rue Lallemand
- 10 rue Saint-André
- 11 rue Saint-Gervais
- 12 angle rue de la Rochefoucault / rue Jeanne d'Arc

- Trouvailles de monnaies de Carausius
- + isolées
- \* en dépôt
- ★ Dépôt d'imitations radiées

31

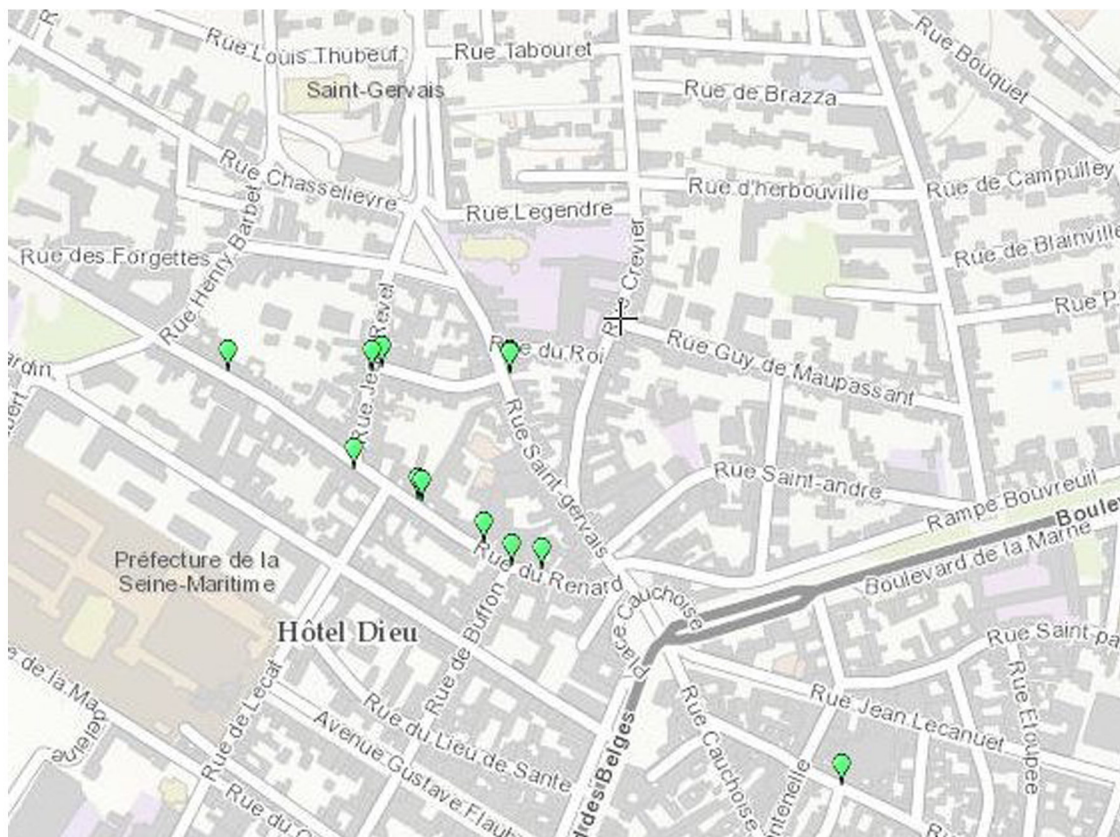


29

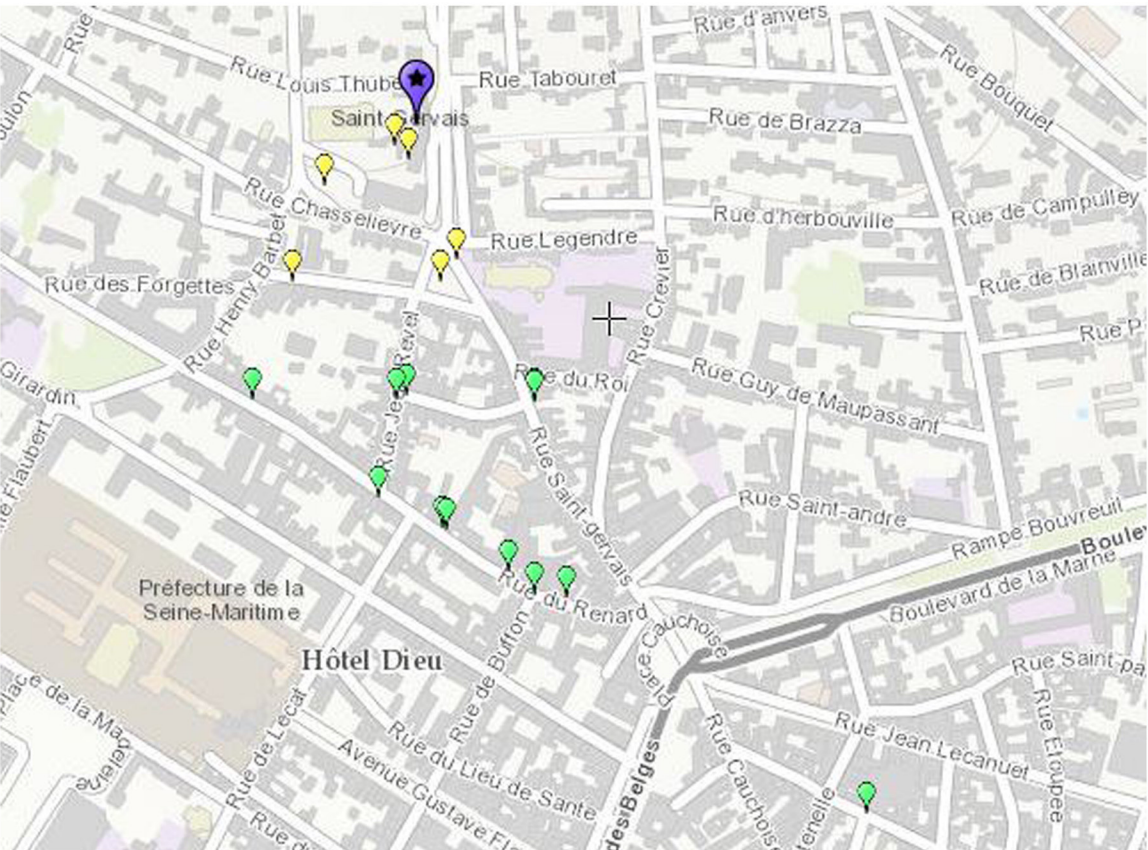


30

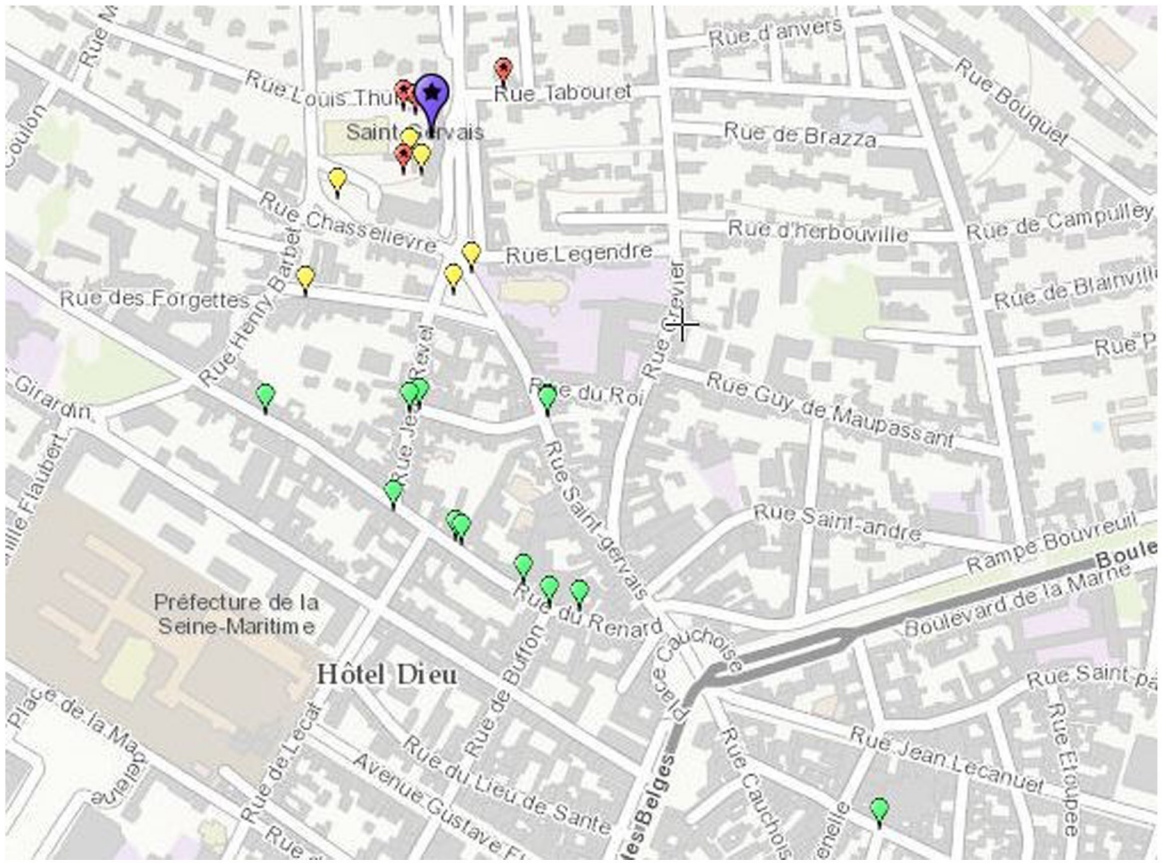




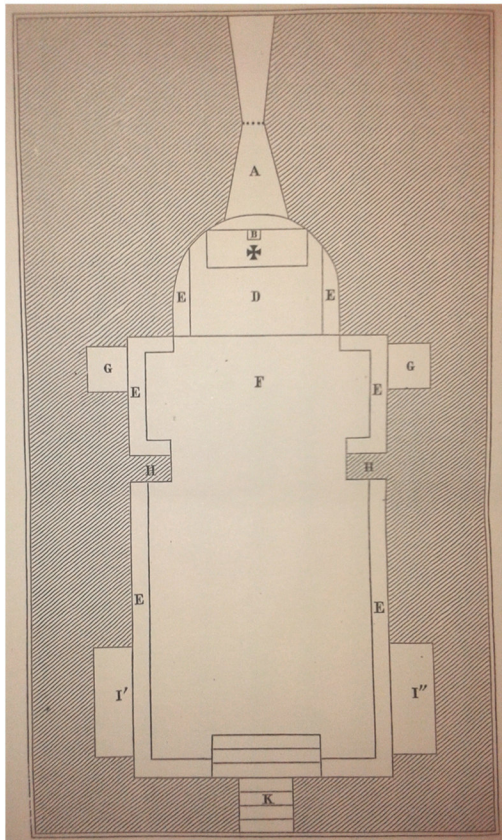
32



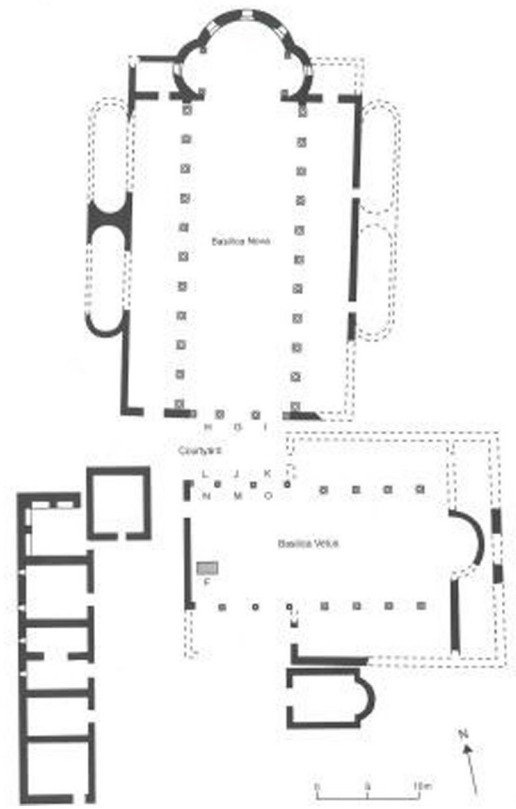
33



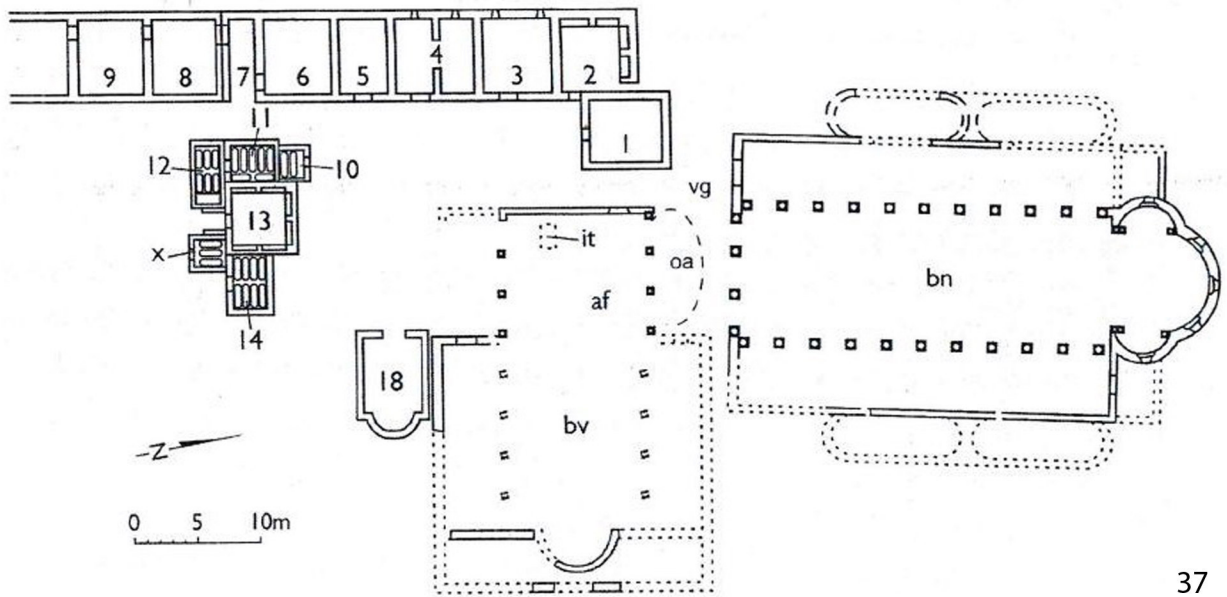
34



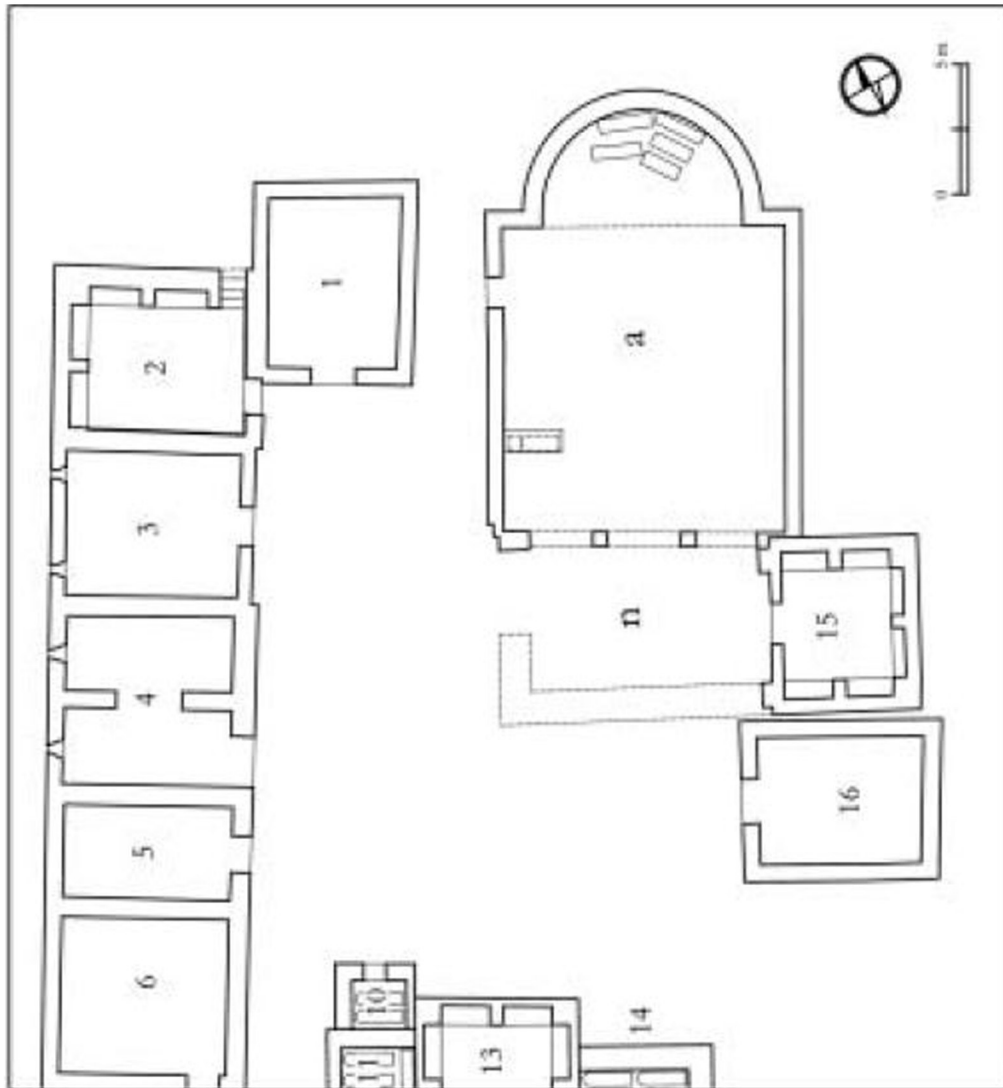
35



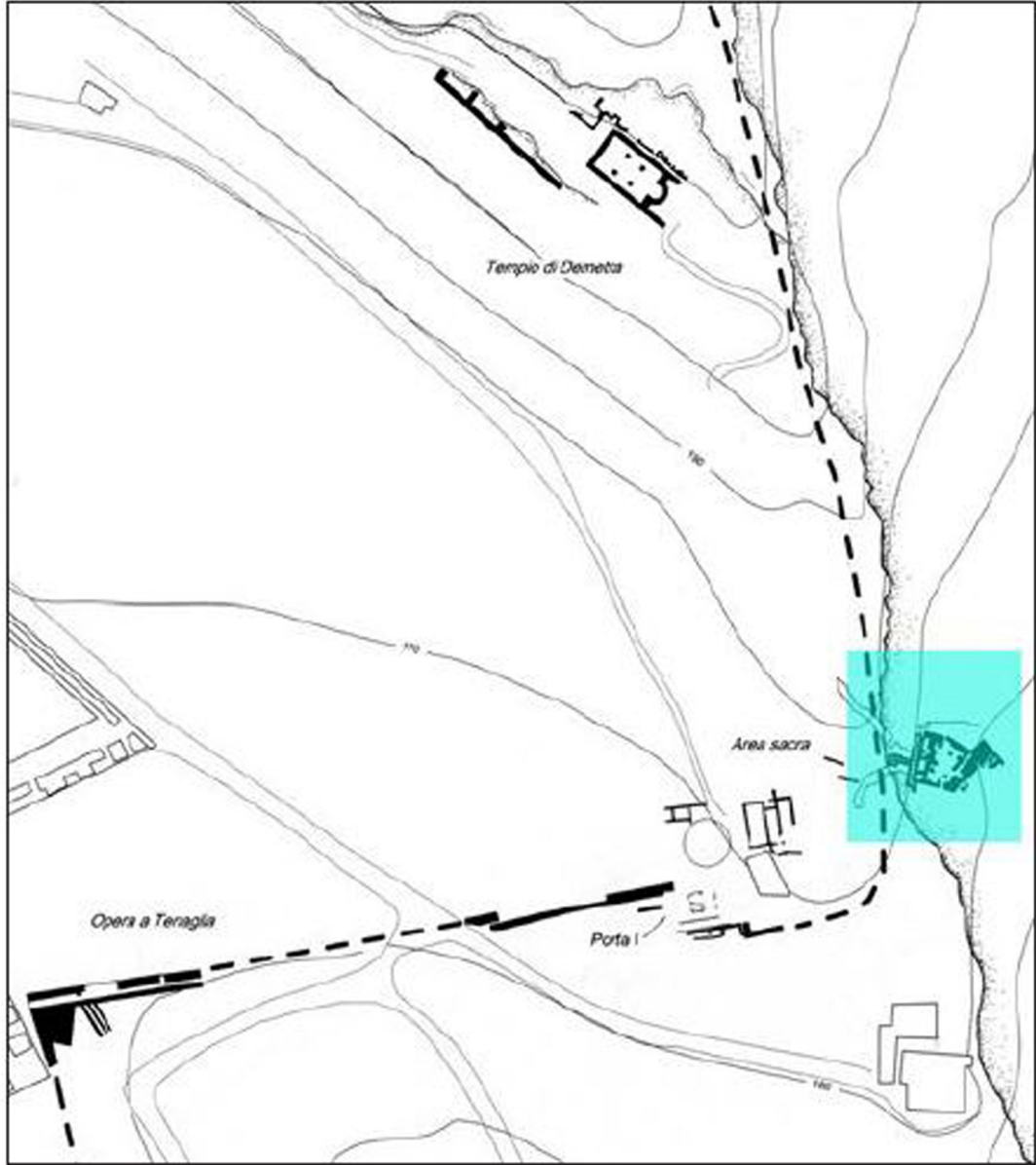
36



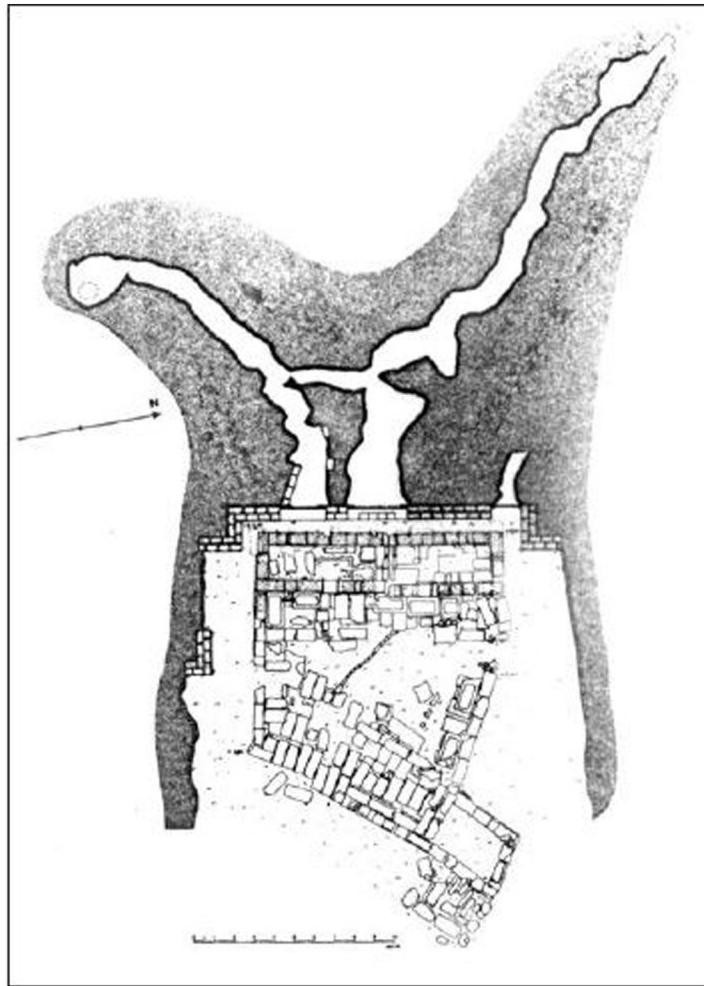
37



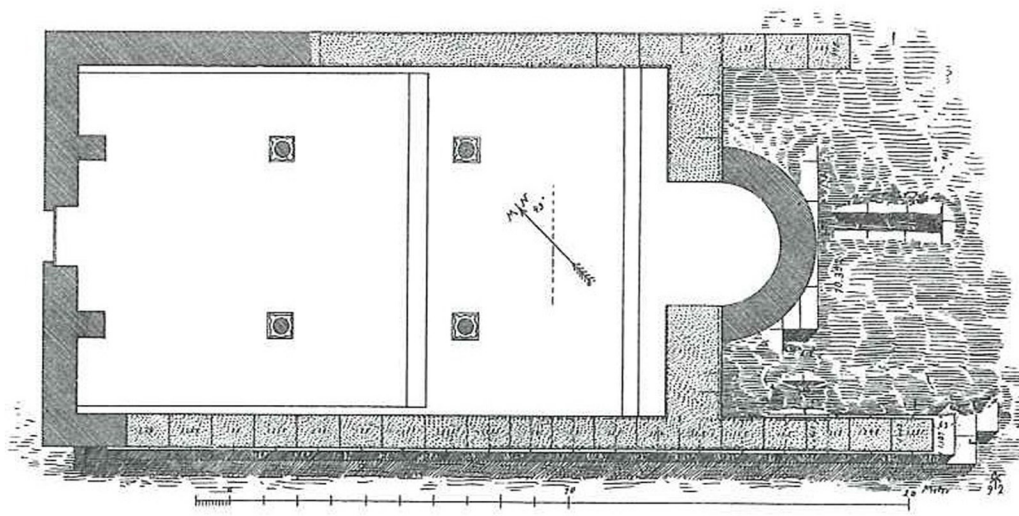
38



39



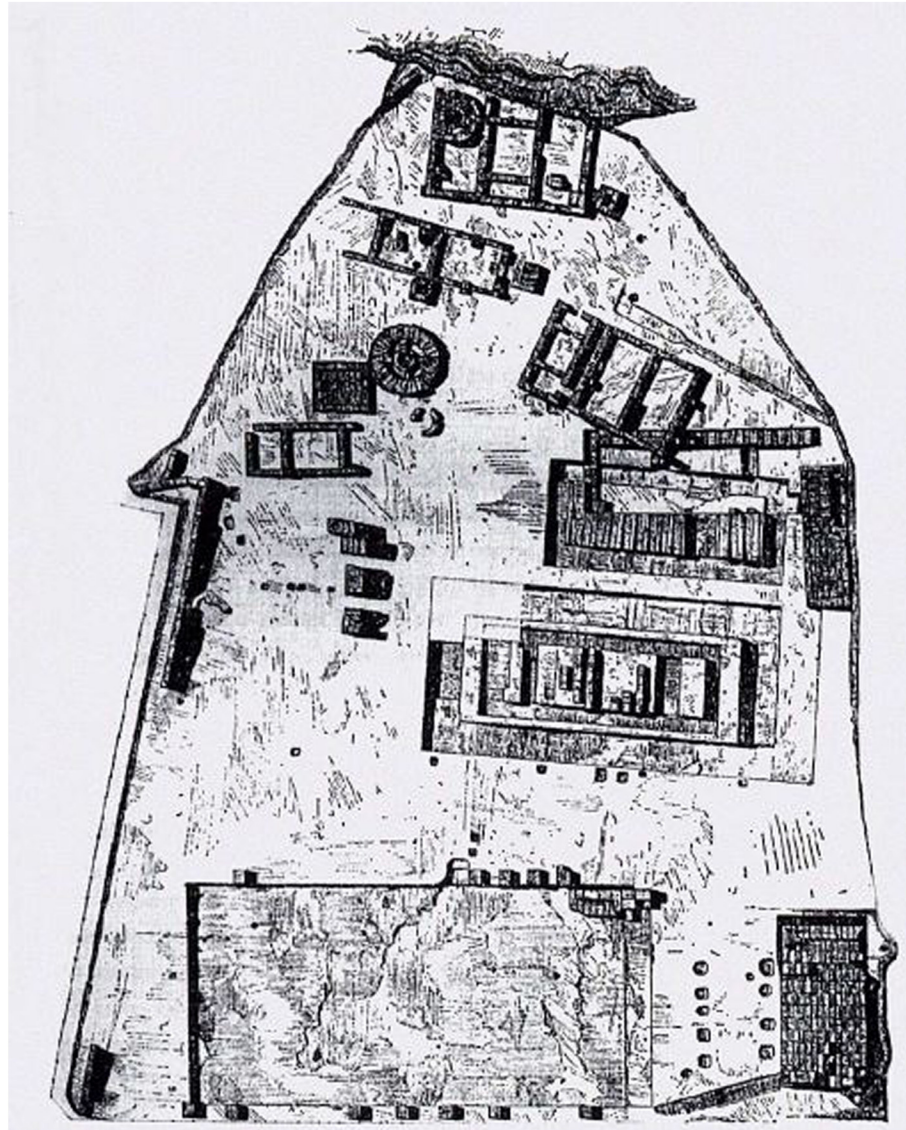
40



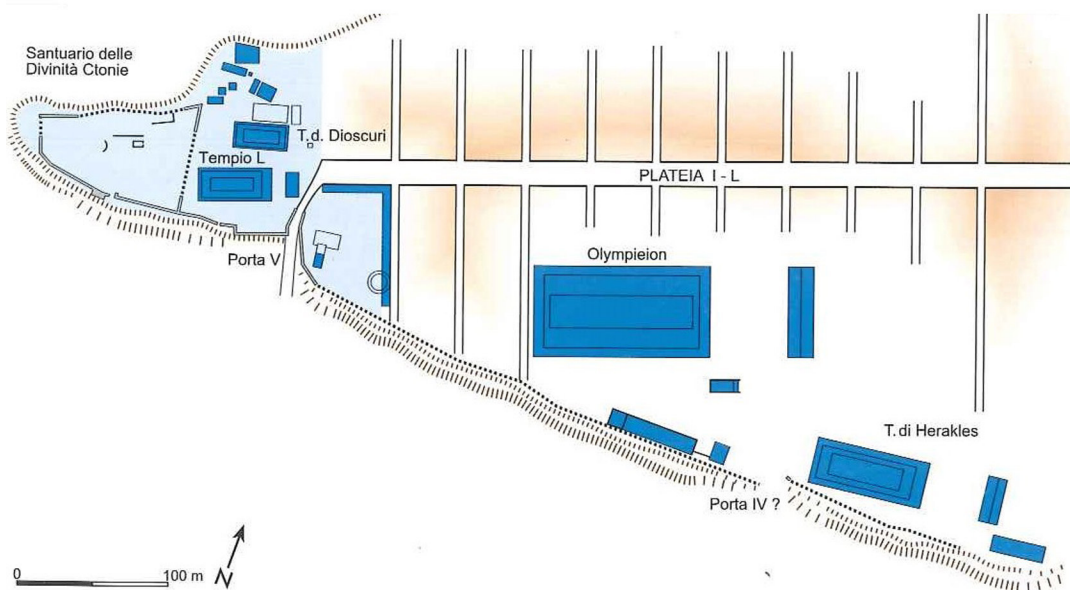
41



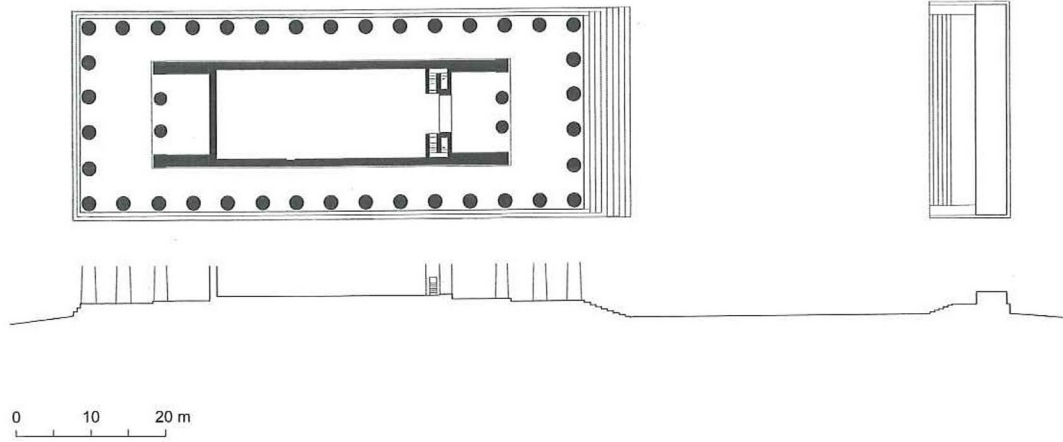
42



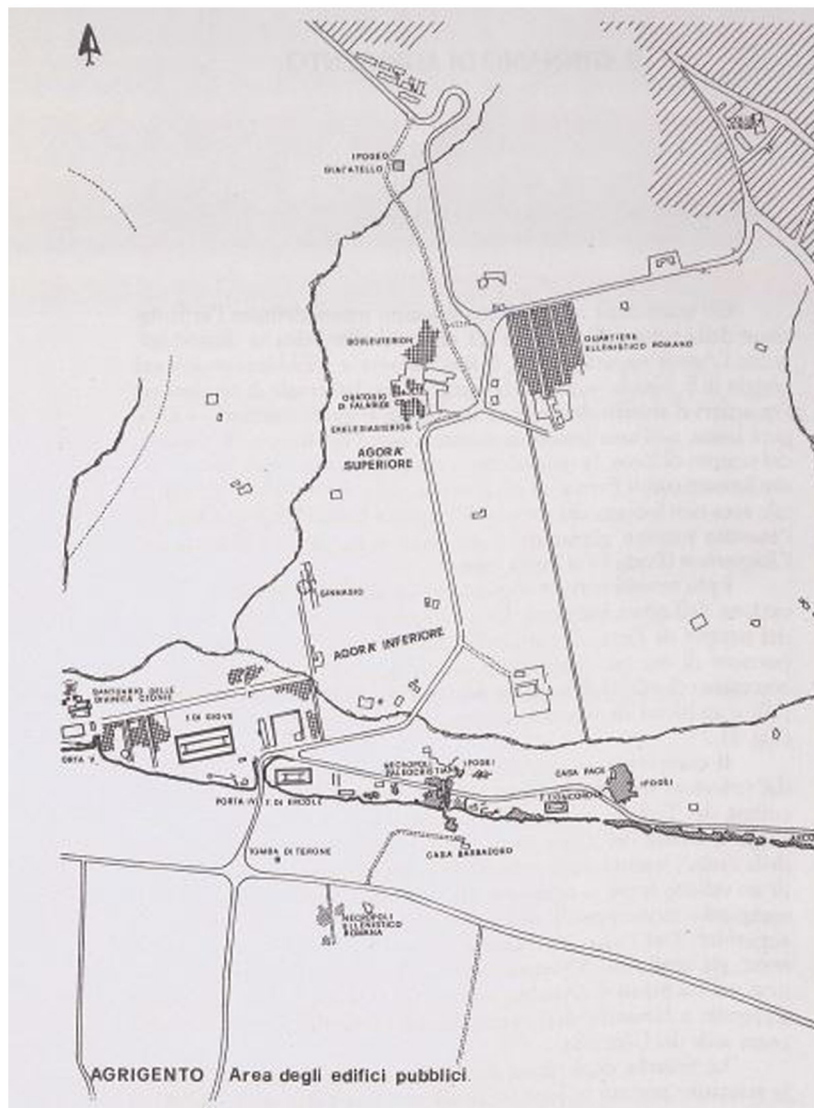
43



44

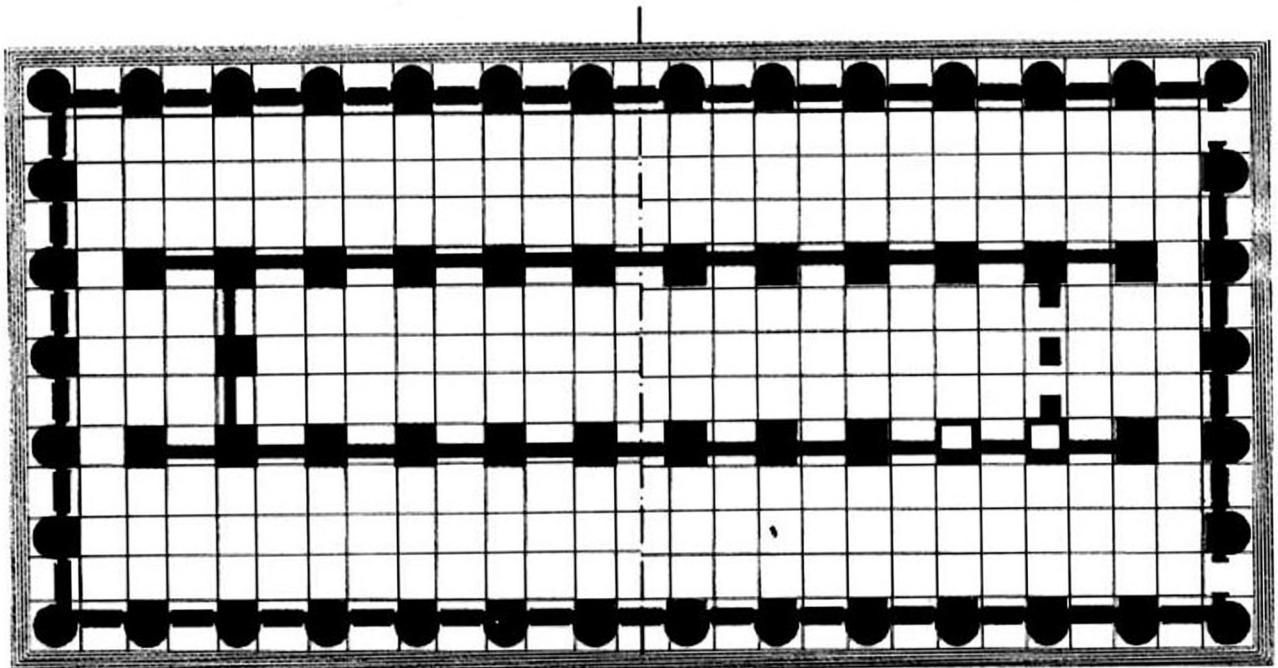


45



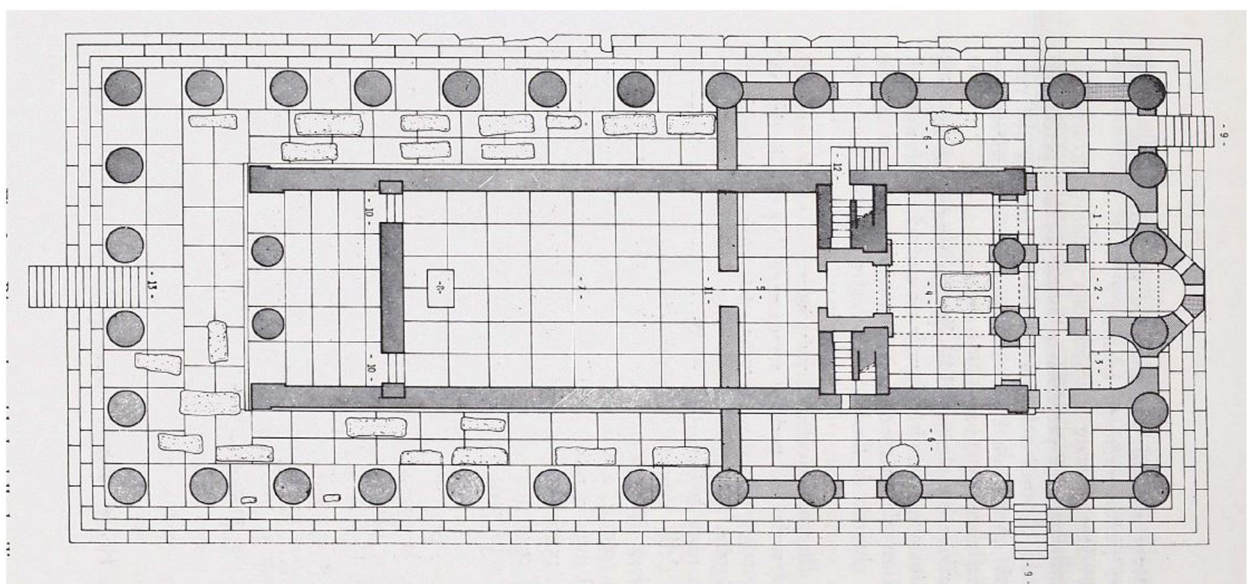
46



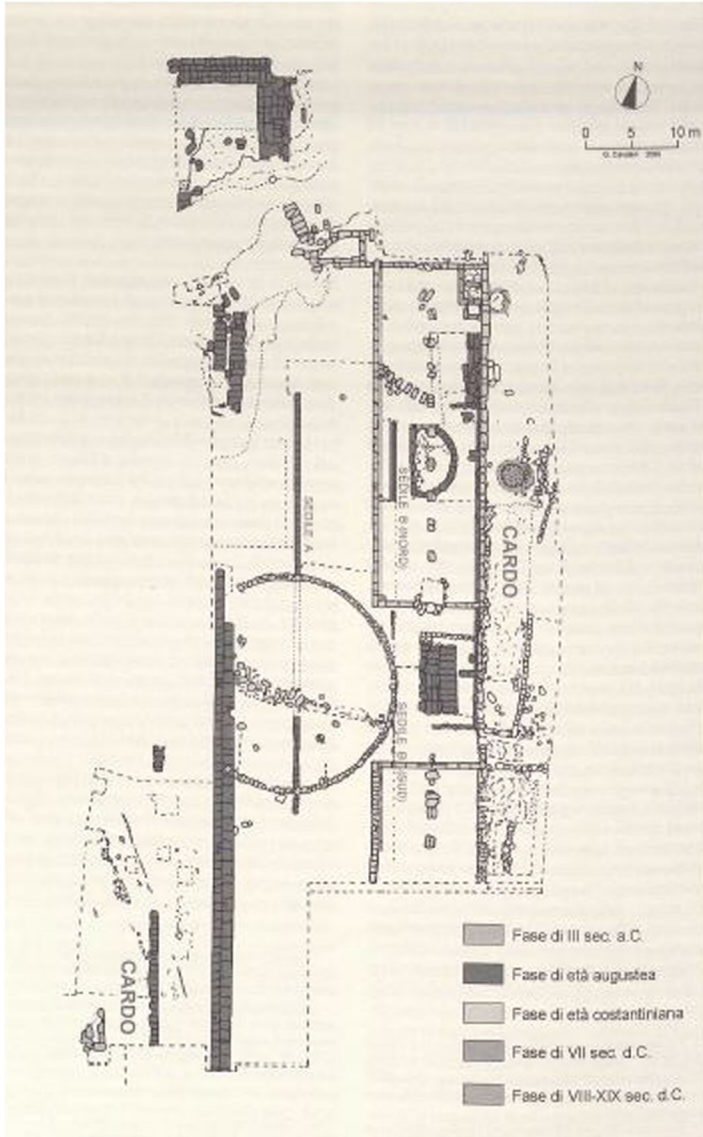


0 50 m

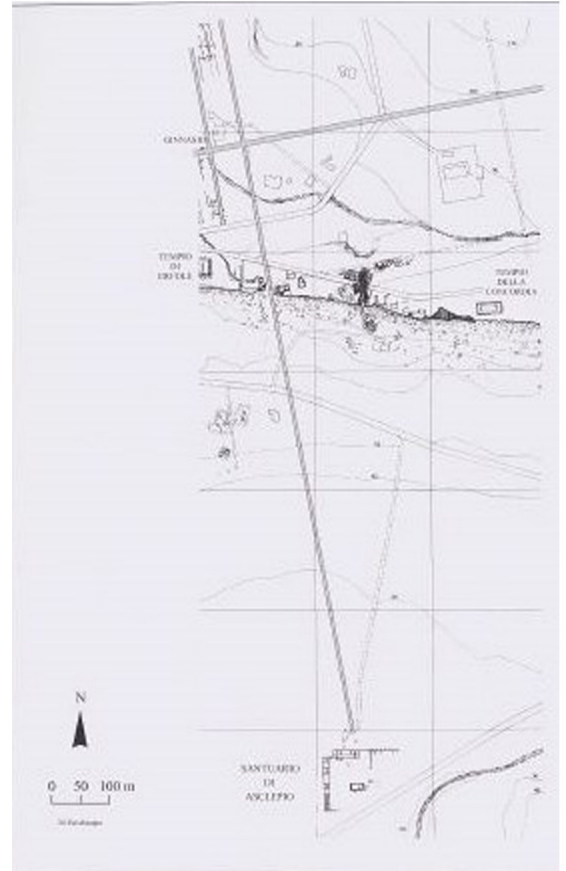
47



48



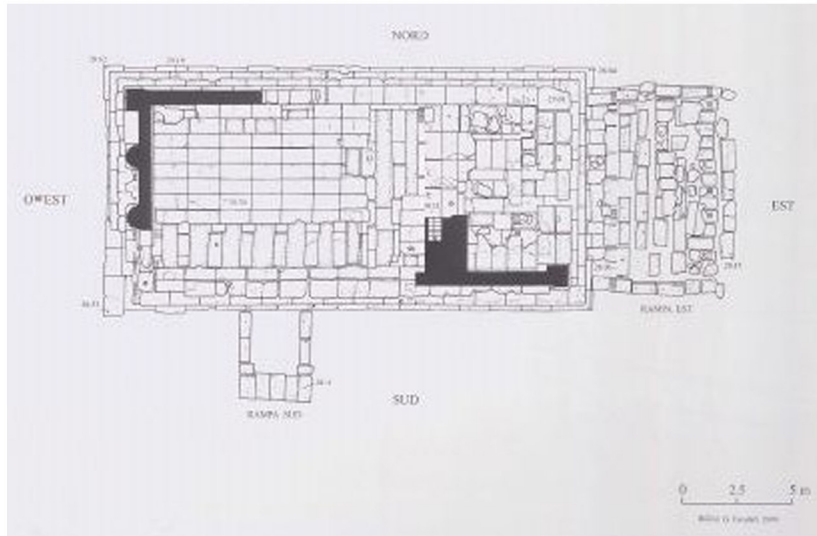
49



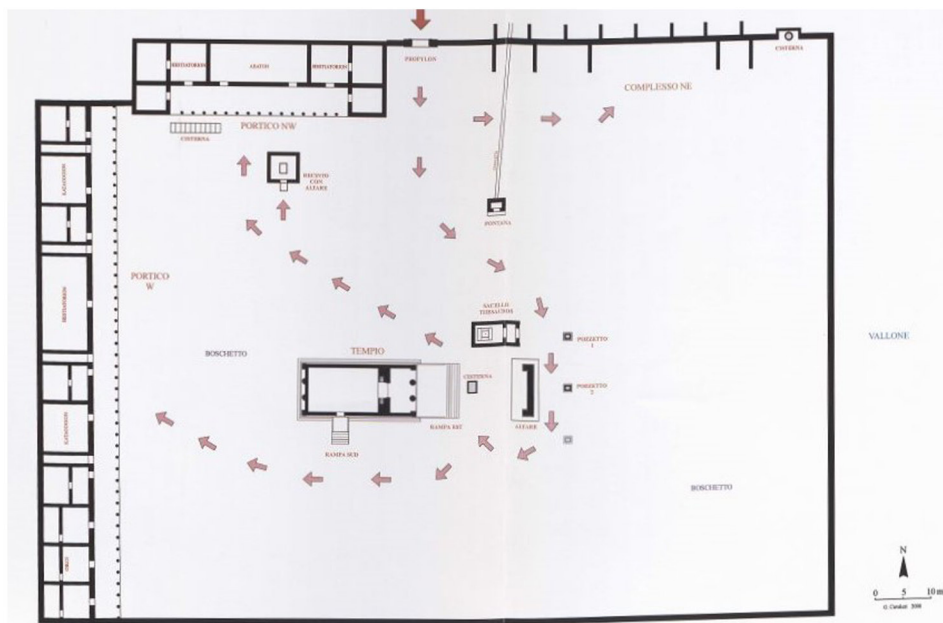
51



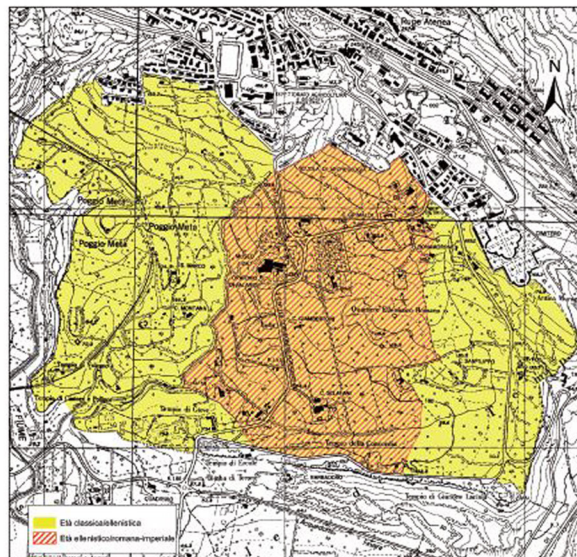
50



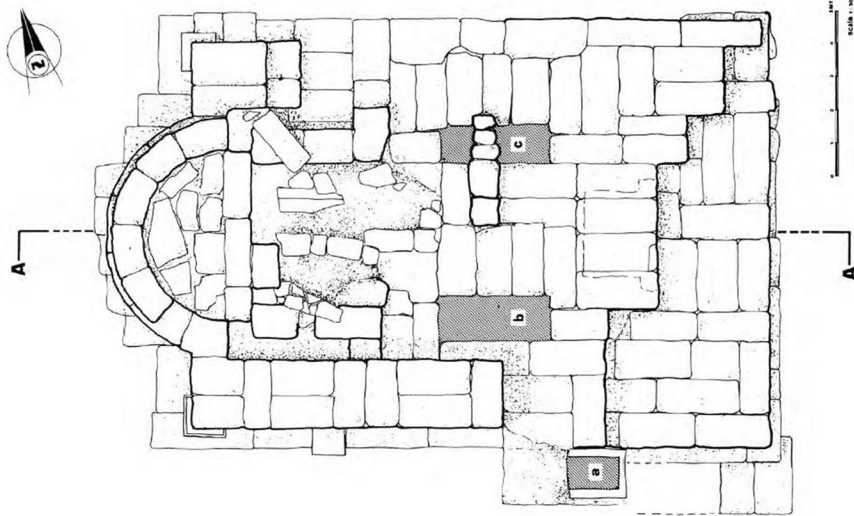
52



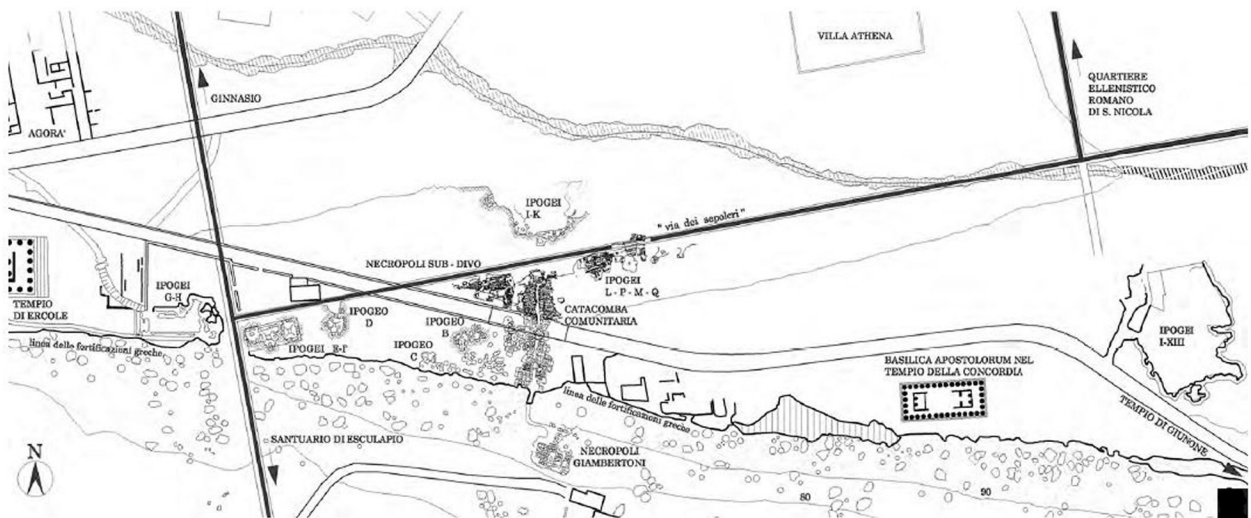
53



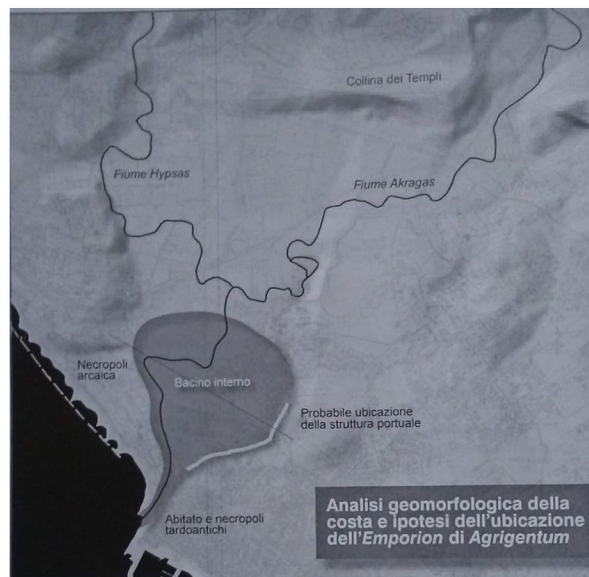
54



55



56



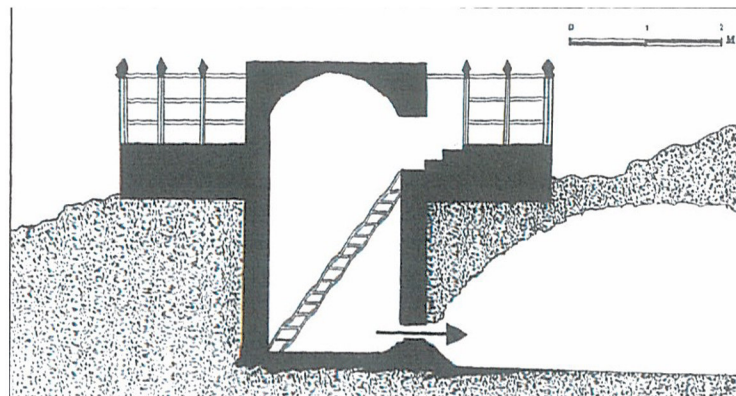
57



58



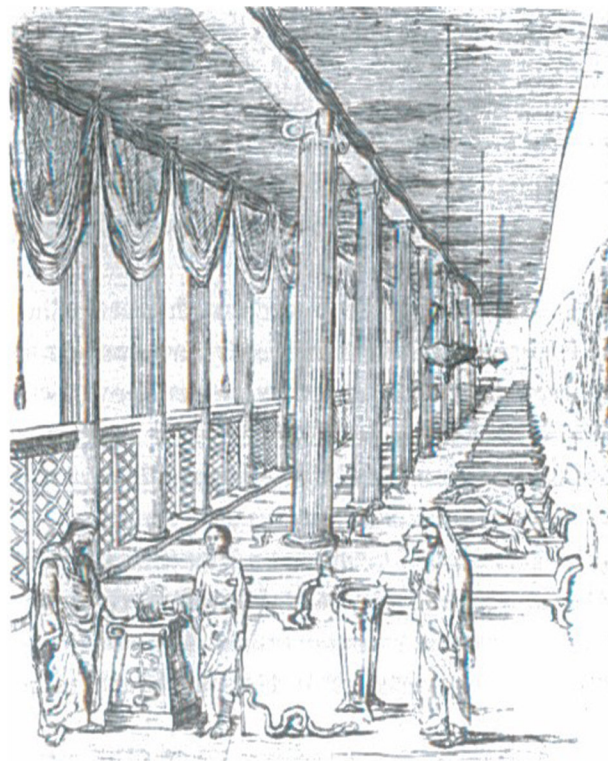
59



60



61



62



63

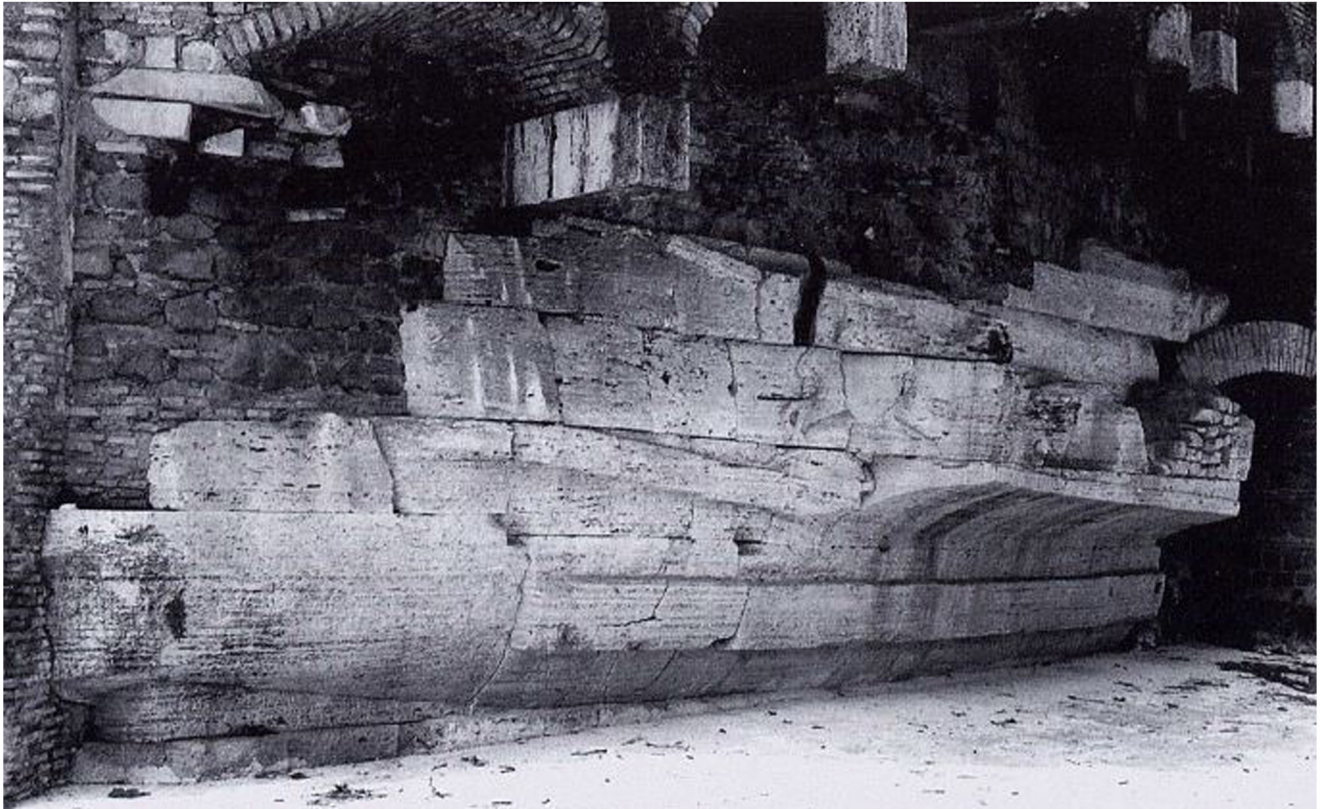


64

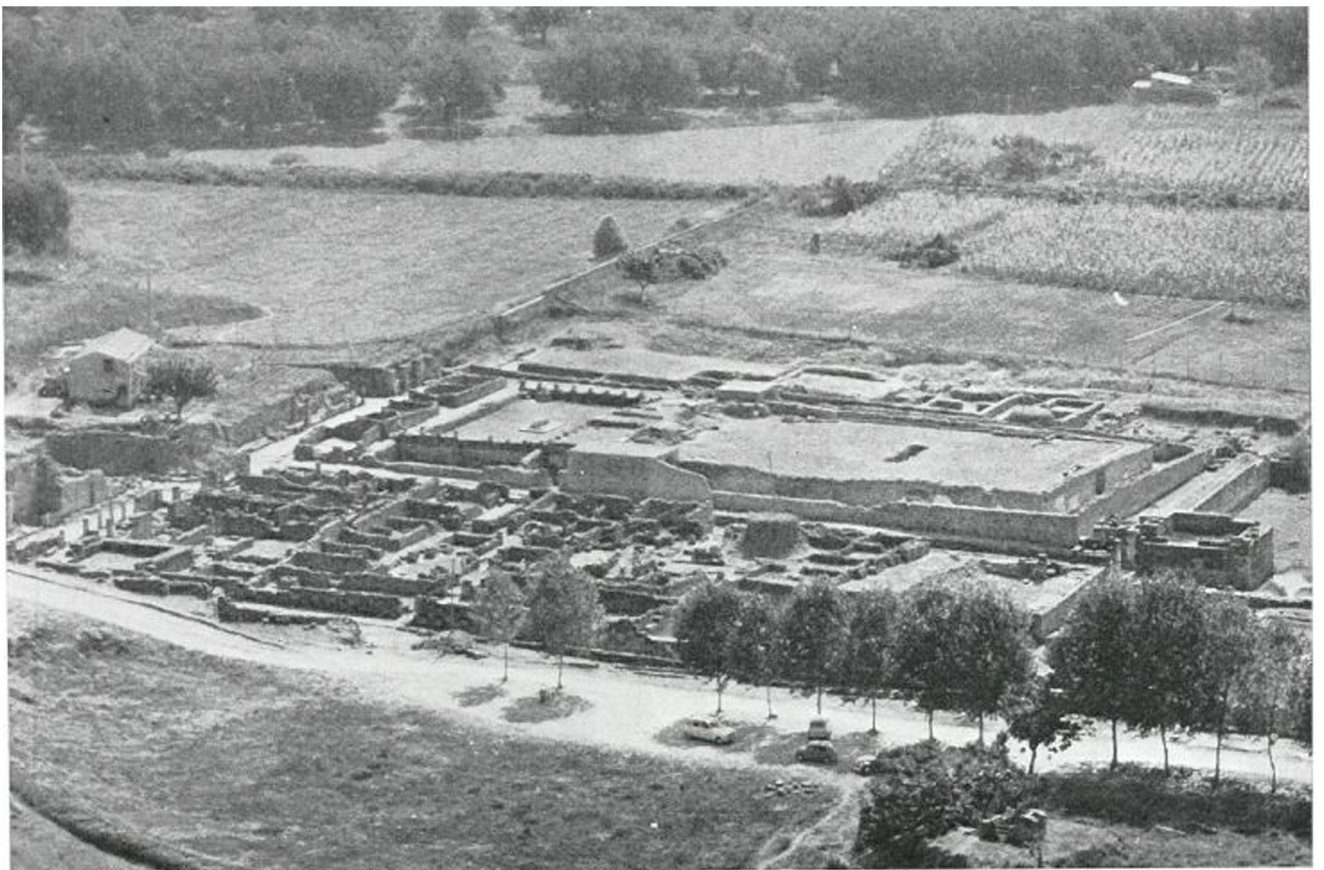


65

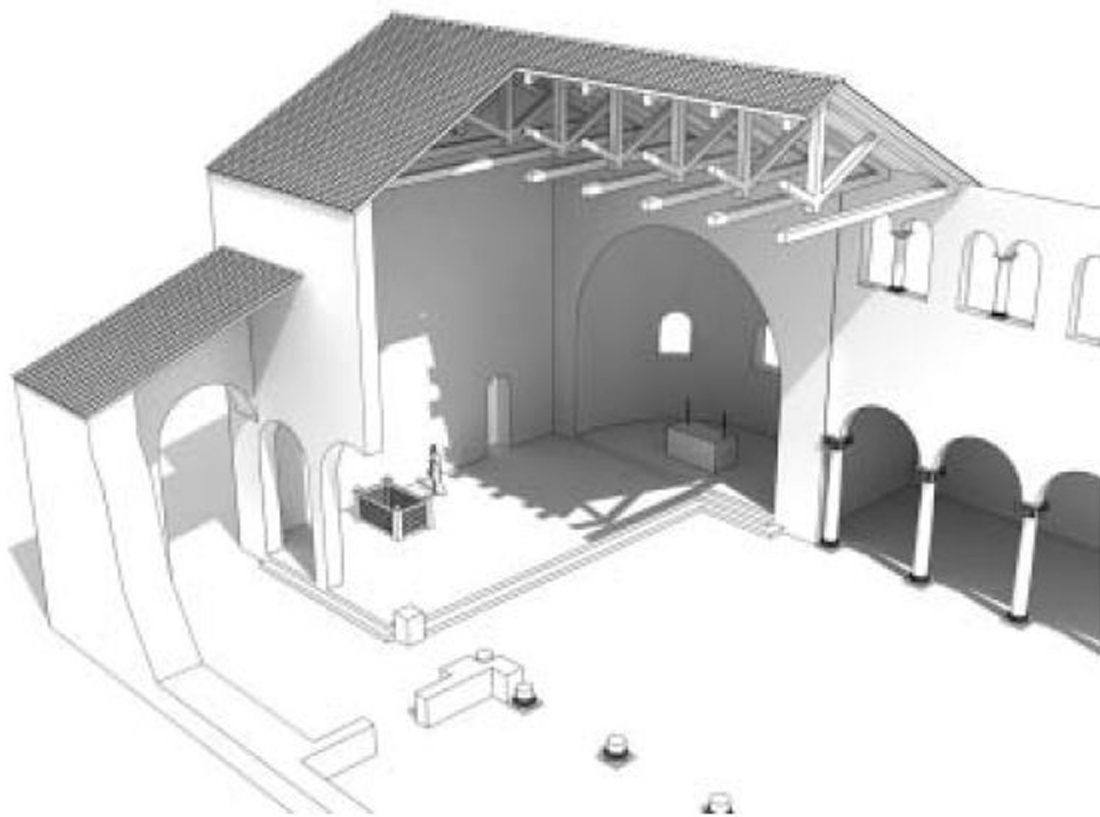




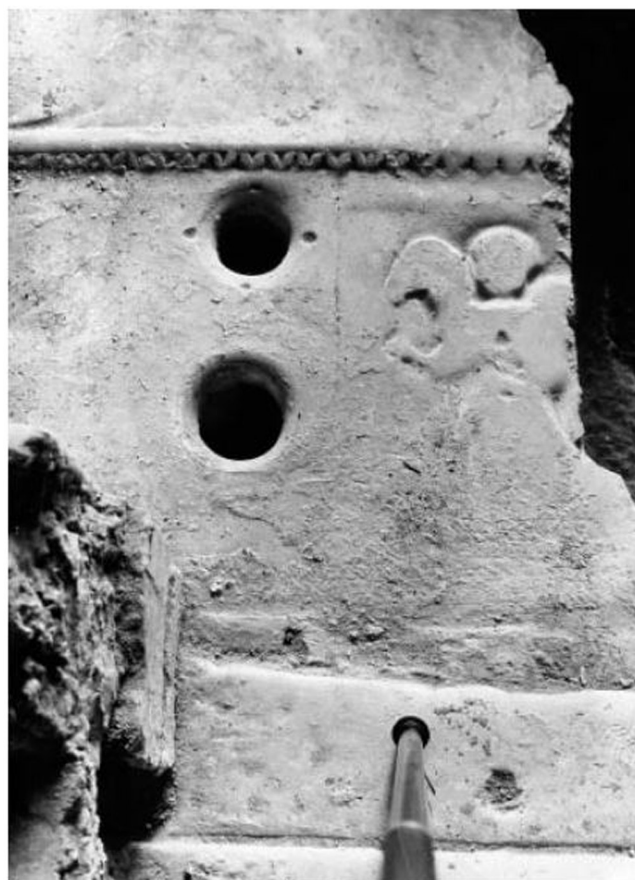
66



67



68



69



70



72



71



73



74



75



76



77



78



79



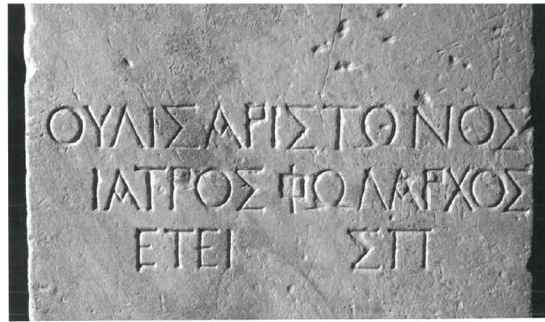
80



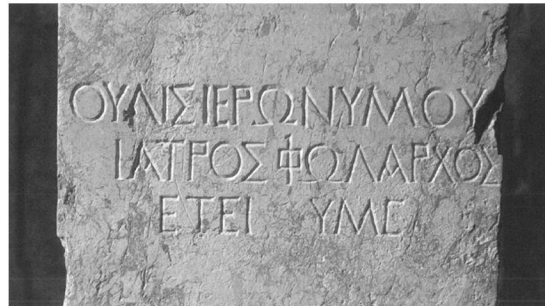
81



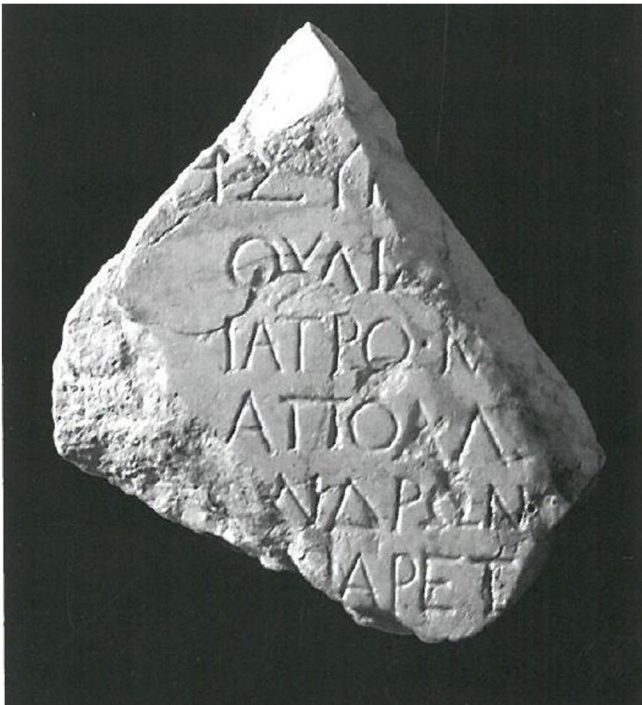
82



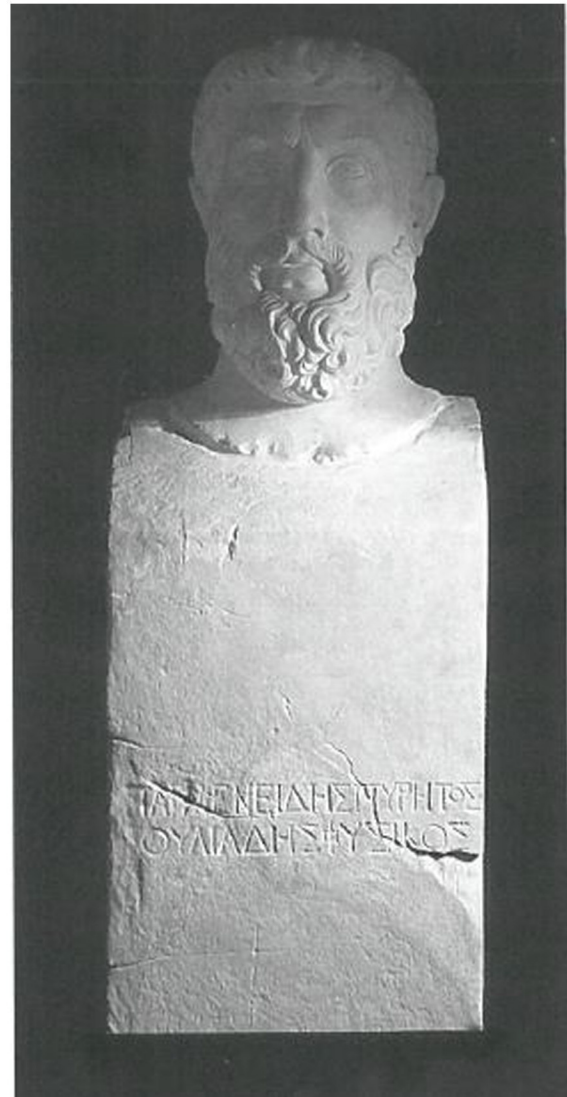
83



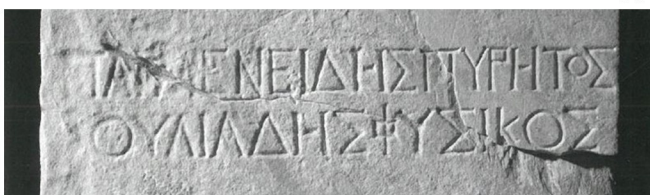
84



85

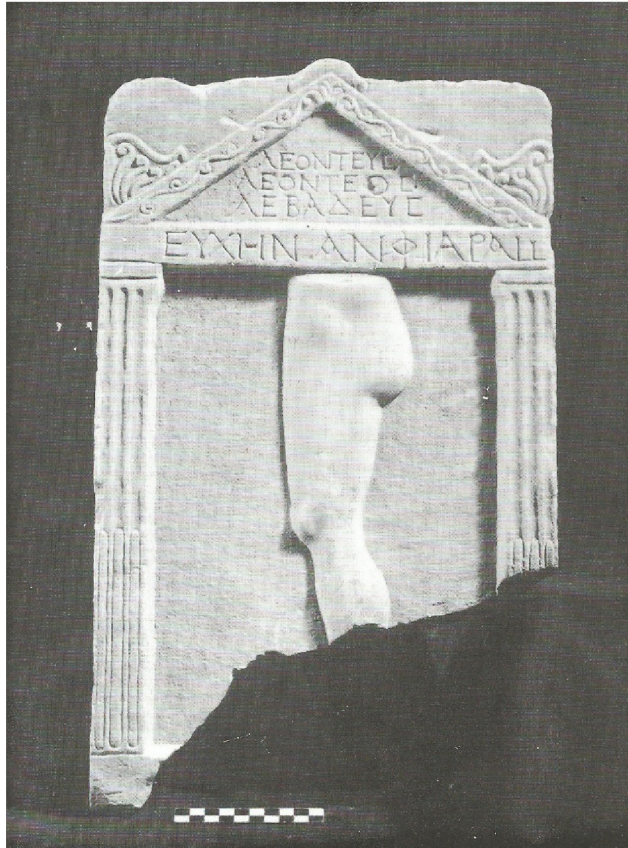


86



87





88



90



91



89



92



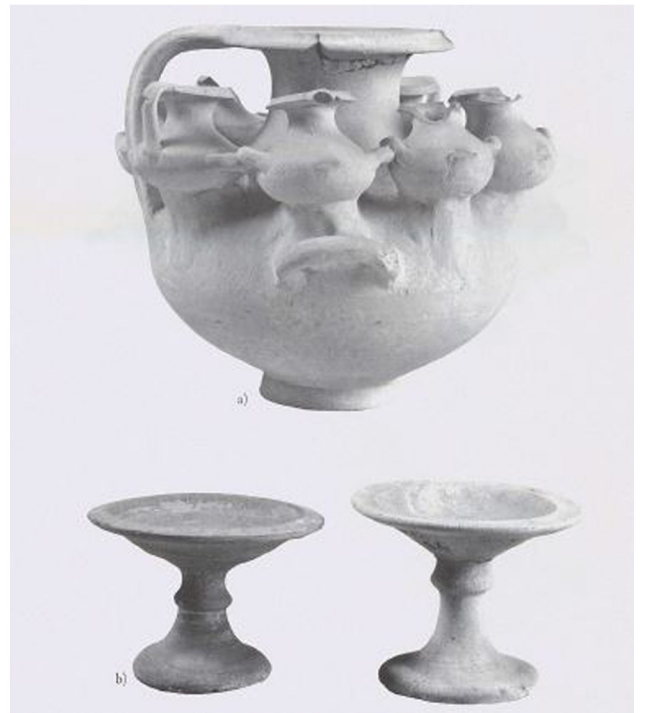
93



94



95



96



97



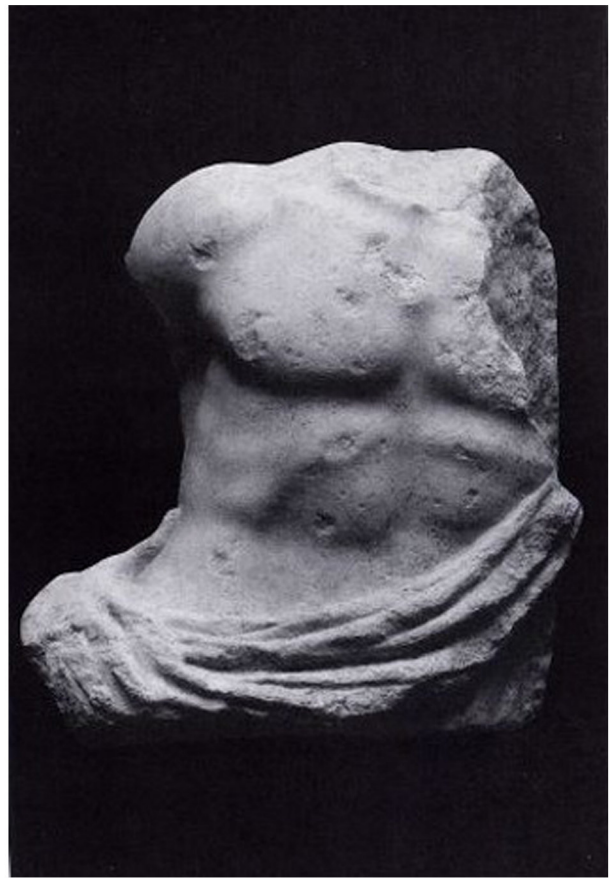
98



99



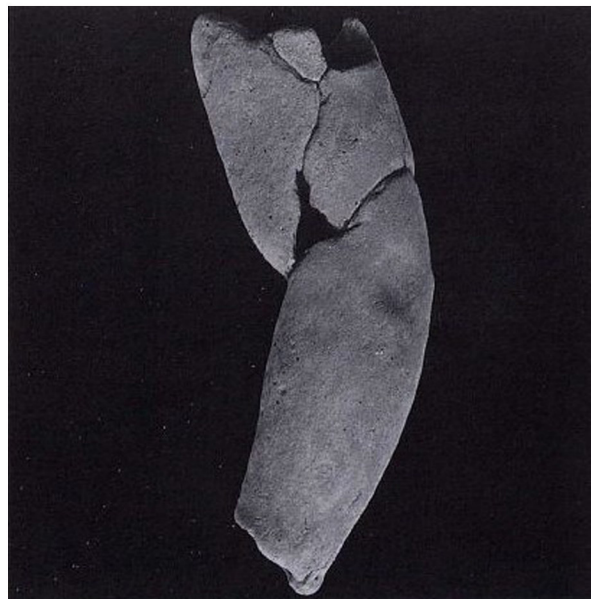
100



101



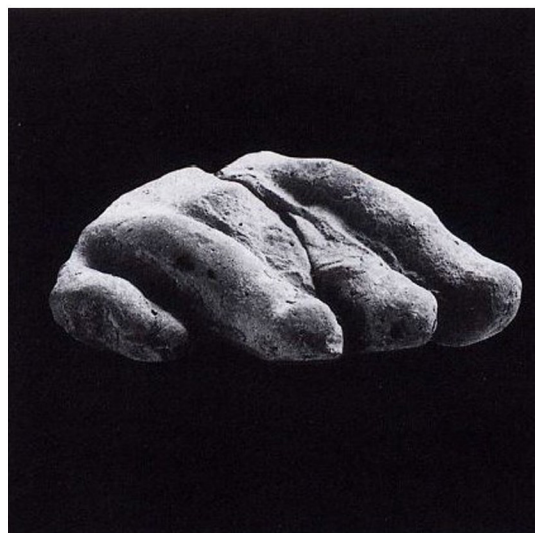
102



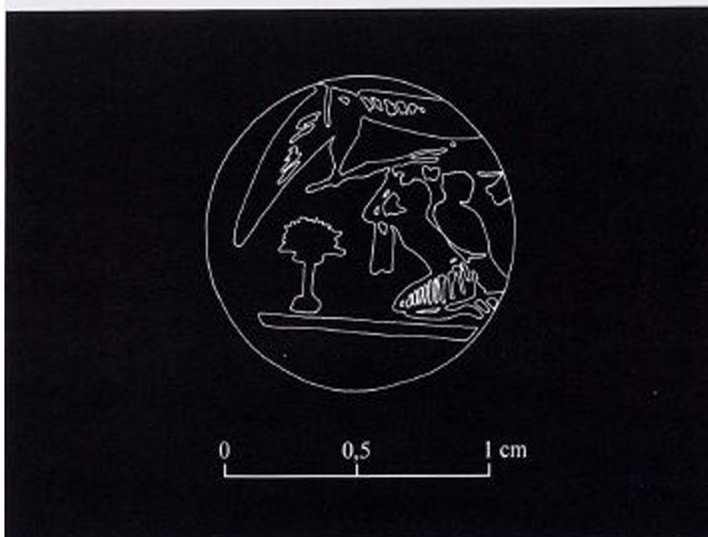
103



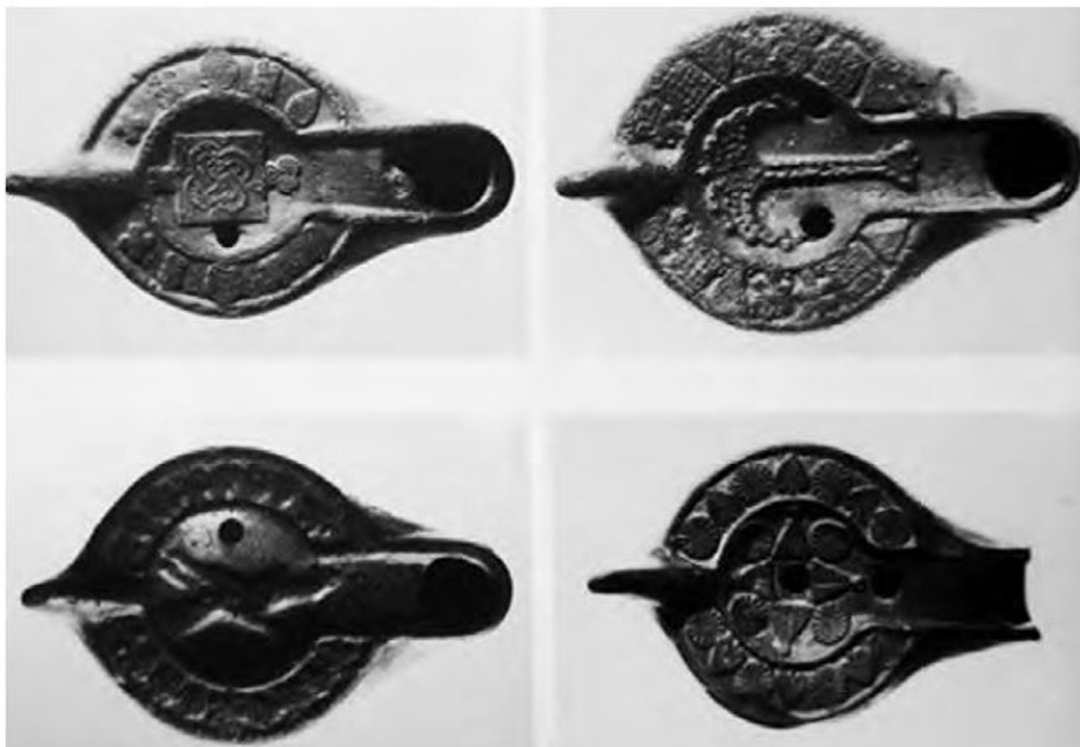
104



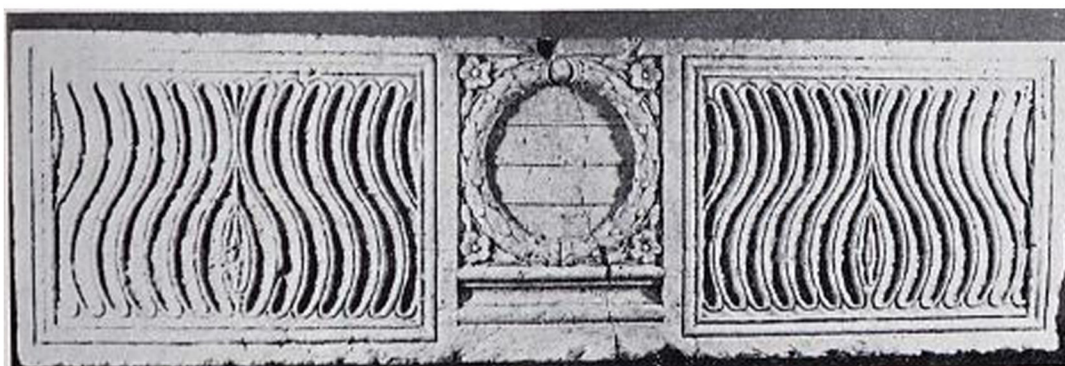
105



106



107



108



109

## RÉSUMÉ

---

L'objectif du travail de thèse est une analyse de l'évolution des dispositifs rituels et cognitifs concernant les rêves et visions dans des contextes culturels divers – du culte des héros en Grèce ancienne, à ceux des divinités épiphaniques et thaumaturgiques au long de l'Antiquité, à celui des saints chrétiens dans l'Antiquité Tardive – pour vérifier le changement diachronique des fonctions culturelles de la vision par rapport à la formation de l'identité des communautés étudiées. La recherche présente deux niveaux complémentaires : celui de l'anthropologie et de l'histoire des religions concernant le développement des outils rituels, et celui de l'archéologie et topographie concernant l'évolution des parcours rituels et des relations topographiques entre les espaces du rêve rituel et les autres secteurs des cités. On a donc essayé d'esquisser une histoire matérielle du rôle des visions par rapport à la formation et évolution de la mémoire communautaire et à sa matérialisation dans l'espace.

## MOTS CLÉS

---

Rêves, visions, mémoire culturelle, topographie sacrée

## ABSTRACT

---

The goal of the thesis is an analysis of the evolution of the cognitive and ritual devices related to dreams and visions in different cultic contexts – from the hero cult in ancient Greece, to those of epiphanic and healing deities during Antiquity, to that of the Christian saints in Late Antiquity – with the aim of tracing the diachronic change of the cultural functions of vision in relation to the construction of the identity of the communities here analysed. The research presents two complementary levels: that of religious history and anthropology concerning the development of the ritual devices, and that of archaeology and topography concerning the evolution of the ritual patterns and of the topographical relationship between the spaces devoted to ritual dreaming and the other areas of the cities. We therefore tried to outline a material history of the role of visions in relation to the construction and evolution of the cultural memory and its materialization in space.

## KEYWORDS

---

Dreams, visions, cultural memory, sacred topography

