

FARMACI ED AMULETI: AI CONFINI DEL RAZIONALE NELLA MEDICINA ANTICA

Il rapporto conflittuale che opponeva, almeno apparentemente, la medicina scientifico-razionale a quella magico-religiosa è ben sintetizzato in un passo di Luciano che nel *Philopseudeis sive incredulus*, scritto critico nei confronti delle superstizioni dell'epoca¹ fa ricordare dal protagonista che lo stesso Asclepio e i suoi figli curavano i malati spargendo blandi² rimedi e non avvolgendogli addosso pelli di leone e toporagni³ (cap. 10).

ὁ γοῦν Ἀσκληπιὸς αὐτὸς καὶ οἱ παῖδες αὐτοῦ ἦπια φάρμακα πάσσοντες ἐθεράπευον τοὺς νοσοῦντας, οὐ
λεοντᾶς καὶ μυγαλᾶς περιάπτοντες⁴

La frase ἦπια φάρμακα πάσσοντες è di fatto una citazione omerica (*Il.* 11. 511-515) dove si dice che il medico (si tratta di Macàone figlio di Asclepio) è molto apprezzato, perché vale molti altri uomini a estrarre dardi e a spargere rimedi «calmanti» (ἦπια φάρμακα πάσσειν); si fa chiaramente riferimento ai metodi curativi di tipo razionale presentati nell'*Iliade*, dove l'attività medica è limitata alla chirurgia⁵, che si serve di medicamenti di origine vegetale per la cura delle ferite. Un esempio significativo: Euripilo ferito viene soccorso da Patroclo, che con il pugnale incide la coscia per estrarre il dardo, lava la ferita con acqua tiepida e vi applica una radice amara e lenitiva (ῥίζα πικρὴ ἐ ὀδυνήφατος) tritandola con le mani. L'effetto benefico è immediato: il dolore scompare e l'emorragia cessa (*Il.* 11. 844-848) con l'impiego di un rimedio di origine vegetale senza implicazioni magiche⁶.

¹ Cfr. sull'argomento ALBINI 1993, *Introduzione* e NESSELRATH 2001 in EBNER ET AL. 2001, pp. 153-162.

² I rimedi dei medici greci si caratterizzavano come più delicati rispetto a quelli di altri popoli, cfr. JOUANNA 2003a.

³ Il toporagno è simile nell'aspetto al topo, con denti aguzzi; veniva ritenuto velenoso e Plinio (*NH* 20. 49) ricorda che i semi della rucola sono un rimedio contro il veleno di scorpioni e toporagni. Dioscoride afferma che il morso dell'animale può essere curato facendolo a pezzi e mettendoli sulla ferita (2. 68); Plinio (*NH* 29. 27) suggerisce lo stesso sistema. Per i principi della magia analogica l'elemento che ha procurato il danno è lo stesso che può curare; l'esempio mitico più famoso è quello di Telefo, prima ferito e poi guarito dalla punta della lancia di Achille (Pindarus, *Isthm.* 8. 54).

⁴ Il verbo περιάπτω significa in primo luogo avvolgere, legare, in Pindaro φάρμακα, bende intrise di medicamenti per fasciare le membra (*Pyth.* 3. 52), o anche ad esempio gioielli: un diadema al collo, τὸ διάδημα τῷ τραχήλῳ, in Plutarco (*Luc.* 18. 5). Ha inoltre un'accezione specifica quando viene impiegato per indicare il mettere attorno con funzione protettiva un qualcosa che può essere di origine vegetale, animale o minerale. Sui significati di questo verbo e il vocabolario relativo agli amuleti in Galeno cfr. JOUANNA 2011, pp. 50-54. Secondo le testimonianze di Galeno (che spesso riporta le opinioni di altri medici) gli amuleti sono generalmente appesi con un laccio, per lo più attorno al collo o sui fianchi; possono essere di materiali diversi, spesso si usa un filo di lana, talvolta rossa, oppure un cordone fatto con pelle di cerbiatta, o si tratta di corone messe sulla testa.

⁵ Un caso a parte la peste mandata da Apollo nel primo libro.

⁶ Diversa è la situazione descritta nell'*Odissea*: la maga Circe (*Od.* 10. 236) impiega φάρμακα λυγρὰ, funesti, per trasformare in porci i compagni di Odisseo, ma l'erba μῶλυ data all'eroe da Hermes (v. 305), erba che solo gli dei possono estirpare, è un φάρμακον ἐσθλόν (v. 292) che lo salverà. Il termine φάρμακον, come è noto, in quanto *vox media*, presenta significati positivi o negativi, chiariti spesso dall'aggettivazione; può avere il senso di rimedio, di veleno, di filtro magico, erba e pianta medicinale, anche se è praticamente impossibile risalire ad un'etimologia

Nel passo di Luciano, Tichiade, personaggio narrante, presenta le sue argomentazioni mostrandosi difensore della medicina razionale⁷ e opponendosi ad un altro personaggio, Deinomaco, che afferma che chi crede negli dei deve pensare che le guarigioni possano attuarsi pronunciando nomi sacri, quindi con incantamenti. Tutta la discussione prende spunto dalla malattia (forse la gotta⁸) del vecchio e serio Eucrate, a casa del quale si incontrano alcuni amici che rappresentano le opinioni della medicina popolare del tempo suggerendo come rimedio il dente di un toporagno raccolto da terra con la mano sinistra⁹ avvolto nella pelle di un leone appena scuoiato, da applicare intorno alle gambe per far scomparire il dolore. Un altro invece consiglia di utilizzare la pelle di una cerva¹⁰ vergine, perché la cerva è veloce e ha forza nelle gambe, al che un altro ribatte che i leoni sono più veloci dei cervi, quindi la pelle di leone è più efficace. Tichiade obietta che non si può credere che delle cose applicate all'esterno accompagnate da formule magiche (γοητεία) possano guarire (cap. 8) e ironizza dicendo che non servirebbe nemmeno avvolgere sedici toporagni nella pelle del leone nemeo, perché anche i leoni zoppicano per il dolore pur avendo la loro pelle addosso. La discussione prosegue su questi toni e Tichiade se ne va perché si accorge di essere per il gruppo un elemento di fastidio, in quanto non accetta le loro menzogne.

È da notare però che in generale si cerca di separare queste credenze da quelle greche attribuendo la conoscenza di tali rimedi a personaggi stranieri provenienti da zone tradizionalmente legate alla magia¹¹. Il testo di Luciano ci permette di ricavare un quadro delle opinioni contrapposte circolanti nell'epoca degli Antonini, che sembrano abbastanza vicine alla mentalità moderna secondo cui farmaci ed amuleti sono elementi inconciliabili in quanto rappresentano rispettivamente i sistemi della medicina razionale e quelli della medicina magica. Nell'antichità di fatto la situazione si presentava molto più fluida, perché il repertorio terapeutico a disposizione, di origine animale, vegetale o minerale era all'incirca comune, ma gli si potevano attribuire proprietà differenti, che talvolta sconfinavano nel magico, come per piante o parti di animali usate come amuleti¹².

Per una ricostruzione del bagaglio di conoscenze che potevano derivare da coloro che si

sicura (cfr. CHANTRAINE 1968, pp. 1177-1179). Cfr. in generale SAMAMA 2002, CAPITANI 2004, STAMATU 2005, pp. 95-98, s.v. *Arzneimitteltheorie*; indicazioni bibliografiche si possono trovare in FAUSTI - HAUTALA 2009, pp. 2-16.

⁷ Nello scritto compare anche un medico, che però rimane in disparte e non ha la forza di imporsi, anche se aveva proposto cure professionali, consigliando per esempio al malato di astenersi dal vino e mangiare verdure (cap. 8).

⁸ Se si tratta di gotta bisogna ricordare che questa, insieme all'epilessia e alle febbri, era fra le malattie che più favorivano il ricorso a procedimenti magici, come ancora ci testimonia Alessandro di Tralle, cfr. ALBINI 1993, n. 14 p. 94. Qualche esempio: per preparare un rimedio per la podagra si prescrive di raccogliere il giusquiamo quando la luna è nell'Acquario o nei Pesci, prima che sorga il sole, senza toccare la radice, scavando con le dita della mano sinistra mentre si recita una serie di formule e avendo preso la sommità della radice «appendila come amuleto» (περίπτωση) sul paziente (*Therap.* 2. 585, Puschmann 1879); per ciò che riguarda gli epilettici si ricorda che alcuni si compiacciono di servirsi con successo di rimedi magici e amuleti (τοῖς φυσικοῖς καὶ περιόπτοις - *De febr.* 1. 557, Puschmann 1878). Per notizie generali su Alessandro, cfr. GUARDASOLE 2006a.

⁹ Particolare importante nei rituali di raccolta, cfr. Galeno *De comp. medic. secundum locos* (13. 241-242 K.) dove si riporta una ricetta di Asclepiade per malattie della milza, che prescrive di raccogliere con la mano sinistra prima del sorgere del sole l'erba cinoglossa; altri numerosi esempi in Plinio, *NH* 23. 54; 24. 63 etc.; cfr. per Alessandro di Tralle n. 8.

¹⁰ Cfr. Dioscoride 2. 56 pelle di giovenca o di cervo; Plinio *NH* 29. 20 ricorda un analogo uso della pelle di gazzella.

¹¹ Al cap. 7 si nomina la Libia; cap. 11 Babilonia; cap. 16 Siria; cap. 24 Arabia; cap. 31 Egitto.

¹² Un esempio chiaro di questa contiguità è in Plinio (*NH* 23. 20) dove si sta parlando della vite selvatica *ampelos agria*, identificata con l'uva tamina, che viene usata nei gargarismi, ma anche: *utuntur ea pro amuleto*; c'è quindi il doppio uso medico/magico.

occupavano di medicina al di fuori del contesto ufficiale sorgono difficoltà perché costoro, utilizzando metodi tradizionali senza un fondamento di principi teorici, non hanno lasciato traccia scritta della loro attività. Se grazie alla pratica erano in grado di curare per mezzo di droghe e misure dietetiche, le loro conoscenze non fondandosi su principi di ricerca, cambiavano poco nel corso del tempo; la pratica medica senza teoria quindi non si poteva evolvere e rimaneva limitata¹³. Infatti solo un insieme di conoscenze stabili può essere trasmesso agli allievi oralmente o in forma scritta e le conoscenze generali possono servire per adattare la terapia in casi particolari. Riguardo alla medicina magico-popolare noi possediamo però solo le testimonianze degli avversari, dei medici professionisti e riconosciuti come tali¹⁴, e quindi dobbiamo cercare le tracce soprattutto nella farmacologia che permette di instaurare un confronto fra le credenze di medicina popolare (rituali di raccolta, uso di amuleti, effetti benefici più o meno dimostrati) e la medicina razionale, per cui lo studio dei regni della natura, in particolare quello vegetale, è finalizzato ad un uso terapeutico ben definito.

Testi fondamentali per la ricerca sono quelli di Teofrasto e Dioscoride, che si occupano espressamente di botanica e farmacologia; all'interno della vasta produzione galenica bisogna considerare gli scritti di tipo farmacologico, dove oltre a indicazioni sui medicamenti possiamo trovare osservazioni su amuleti e tradizioni di medicina popolare, in particolare in *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* e in *De compositione medicamentorum secundum locos*¹⁵; in questi autori da un lato si sente la necessità di registrare gli effetti sorprendenti di alcuni rimedi, dall'altro se ne prendono però le distanze. Atteggiamenti diversi, che comportano l'accettazione sia pure sempre all'interno della medicina scientifica, si riscontrano in Sorano di Efeso e in Alessandro di Tralle, facendo emergere il fatto che l'atteggiamento dei medici ufficiali di fronte agli amuleti è ambivalente. A parte i testi ippocratici che non affrontano l'argomento e presentano sempre la medicina come arte razionale, si registra un'oscillazione fra il reputare inutili questi rimedi che non fanno parte della vera conoscenza e il concedergli credibilità, per motivi vari, magari psicologici di conforto al paziente, come si può constatare ad esempio in Sorano, che pur essendo in linea di principio ostile alla superstizione¹⁶ razionalizza la possibilità di usare amuleti, perché se il malato è convinto dell'utilità di tali pratiche ne può trarre un certo beneficio; quello che oggi chiameremmo effetto «placebo»¹⁷. Interessante è la riflessione di Alessandro di Tralle (*Ther.* 1. 557 Puschmann 1878) che nota riguardo agli epilettici che alcuni si compiacciono di rimedi magici e amuleti (τοῖς φυσικοῖς καὶ περιάπτοις) utilizzandoli con successo, perciò ritiene opportuno parlare anche di questi argomenti in modo tale che il medico sia pieno di risorse (εὖπορον) per poter aiutare i malati¹⁸ e ancor meglio (*Ther.* 1. 571 Puschmann 1878) spiega che il

¹³ Cfr. già le osservazioni di TEMKIN 1953, pp. 213-225.

¹⁴ Cfr. su questo tema relativamente a Galeno le osservazioni di BOUDON 2003, pp. 110-111.

¹⁵ Cfr. a questo proposito JOUANNA 2011, p. 54, dove si osserva che in questi testi il tema fondamentale è l'utilizzo di piante, animali o pietre nella terapeutica, ed emerge perciò l'importanza della natura dei rimedi.

¹⁶ Raccomanda che la levatrice non sia superstiziosa (ἀδεισιδαίμων 1. 3, 7. 29-31 BURGUIÈRE ET AL. 1988-2000; 1. 4. 4 Ilberg) e ci dà varie indicazioni sulle buone qualità che deve avere, per esempio non deve affidarsi a sogni, presagi o culti popolari, cfr. le osservazioni di BETTINI 1998, pp. 285-286.

¹⁷ Cfr. BURGUIÈRE ET AL. 1988-2000, n. 19, p. 70.

¹⁸ Sull'atteggiamento di Alessandro, che accanto ai metodi della medicina scientifica accoglie pratiche che derivano dal sapere popolare a volte apprese nel corso dei suoi numerosi viaggi, sempre allo scopo di giovare ai malati, cfr. le osservazioni di GUARDASOLE 2004 e *supra*, n. 8.

medico deve servirsi dell'ἐπιστημονικῶ λόγῳ καὶ μεθόδῳ τεχνικῇ della dottrina scientifica e del metodo dell'arte, ma può anche ricorrere ai rimedi magici (φυσικοῖς) per cercare in ogni modo di liberare i malati da una lunga e dolorosa malattia, cioè l'epilessia¹⁹ come del resto è incline a fare lui stesso (ἐγὼ δὲ φιλοῶ). Tuttavia questo può portare a critiche e si deve cercare di vincere le malattie con il metodo dell'arte. Il metodo scientifico è quindi quello più valido, ma i rimedi magici possono essere una terapia di riserva che può funzionare grazie alla suggestione psicologica²⁰.

I ΦΑΡΜΑΚΑ: RACCOLTA E PREPARAZIONE

Nella medicina ippocratica i farmaci insieme al regime costituiscono i cardini della terapeutica. Come si afferma nel *De arte*, se il solo mezzo di cura a disposizione dei medici fossero i farmaci evacuanti o astringenti (φαρμάκων τῶν τε καταϊρώντων καὶ τῶν ἰσάντων ἢ ἴησις) tutta la teoria dell'autore sarebbe debole, invece: «È chiaro che i medici più stimati curano servendosi sia del regime (διαίτημασιν) sia di altri tipi di trattamento» e ciò significa che la medicina è una vera arte ed ha un ampio campo di azione²¹ (cap. 6. 1 Jouanna 1988, p. 230; 6. 8-10 L.). Anche in *De locis in homine* (cap. 45 Potter 1995, p. 90 s.; 6. 340 L.) si segnala la presenza delle due possibilità di cura, perché attraverso i φάρμακα si possono produrre dei mutamenti nello stato del paziente, oppure se si vuole evitare di usarli, si può ricorrere al regime alimentare (σιτίῳ).

Trattati specifici dedicati ai farmaci sono però andati perduti; in *De affectionibus* capp. 9 e 18 (Potter 1988, p. 16 e 32; 6. 216 e 228 L.) si ricordano lo scritto Φαρμακίτις e anche bevande medicinali (φάρμακα ποτά), descritte ἐν τοῖς Φαρμάκοις (cap. 18 Potter 1988, p. 30; 6. 226 L.)²². Conoscere a memoria e ricordare prontamente (εὐμνημόνευτα) i φάρμακα e le loro δυνάμεις (*De decenti habitu* cap. 9, Jones 1923, p. 292; 9. 238 L.)²³ è compito di un medico capace, che deve disporre anche di una scorta di medicinali, poiché sempre nello stesso trattato (cap. 10, Jones 1923, p. 292; 9. 238 L.), si consiglia di avere una provvista di farmaci preparati nel modo dovuto, secondo i relativi generi, freschi o trattati in maniera da conservarsi.

In complesso però i testi del *Corpus* non offrono molte indicazioni sulla raccolta e preparazione dei rimedi, attività che precedeva l'intervento del medico e veniva probabilmente data per scontata. Qualche notizia significativa sull'argomento si può trovare in *Epidemiae* 2. 3.2 (Smith 1994, p. 50; 5. 104 L.) dove si spiegano le diverse caratteristiche dei φάρμακα, che non agiscono tutti allo stesso modo, ma, per diverse caratteristiche, sono efficaci in circostanze diverse (ἄλλοι ἄλλως) e vengono raccolti (ληφθέντα) prima o dopo a seconda dei luoghi. Seguono aspetti pratici della preparazione: «...la manipolazione (οἱ διαχειρισμοί) si può attuare o con il disseccare o pestare o cuocere (ξηρᾶναι, κόψαι, ἐψῆσαι) e così via»²⁴.

¹⁹ I malati, soprattutto quelli ricchi (*Ther.* 2.375 Puschmann 1879) spesso non vogliono le cure tradizionali, ma preferiscono evitare il dolore attraverso rimedi magici (διὰ δὲ περιήπτων φυσικῶν).

²⁰ GARZYA 1997, p. 356 ss.

²¹ La medicina dispone sia di rimedi naturali che artificiali, cioè preparati appositamente, e questi in generale sono più efficaci e ad essi i malati non possono ricorrere da soli; cfr. il commento di JORI 1996, p. 177-179 seguito nella sua interpretazione da MANN 2012, pp. 148-149.

²² Su questi scritti cfr. TOTELIN 2009, p. 98 ss.

²³ Sui ricettari ippocratici in generale cfr. TOTELIN 2009.

²⁴ Il testo prosegue spiegando che bisogna tenere conto di ogni singolo caso, della malattia e del momento della malattia, in relazione all'età, all'aspetto, al regime, alla stagione, allo sviluppo. Galeno cita con approvazione questo

Se il medico era il destinatario dei medicinali che poi doveva prescrivere, della preparazione dei farmaci erano incaricati personaggi singolari. Anzitutto c'era la raccolta, effettuata dai ῥιζοτόμοι, i tagliatori di radici, a cui seguiva la vendita, di cui si occupavano i φαρμακοπῶλαι, i venditori di rimedi; su entrambi abbiamo in particolare la testimonianza di Teofrasto. Esistevano anche altre figure assimilabili a queste, quali i φαρμακοτριβῆαι, addetti a tritare elementi medicinali, operazione del resto già ricordata sinteticamente dal κόψαι di *Epidemiae* 2. 3. 2, che sono caratterizzati da una connotazione negativa; ad esempio in Demostene, *Contra Olym.* 14-15, si ricorda il comportamento infido di un certo Moschione, φαρμακοτριβῆης, reputato precedentemente degno di fiducia, che si era impadronito dei beni del suo padrone. Pure significativo è l'episodio narrato da Eliano (*NA* 9. 62) dove c'è una caratterizzazione del personaggio come ciarlatano, in quanto fa parte di coloro che allevano serpenti per esibirli e stupire il pubblico, e che per un impedimento imprevisto muore per il morso di uno di questi animali²⁵. Il termine non compare in Teofrasto e neppure in Dioscoride e Galeno; il fondatore della botanica però dà un certo spazio a ῥιζοτόμοι e φαρμακοπῶλαι²⁶, mentre non fa mai riferimento ai medici ippocratici, che pure nel V-IV sec. a.C. avevano dedicato attenzione alla farmacologia di origine vegetale²⁷ in trattati come *De morbis mulierum* 1-2, *De superfoetatione* e *De natura muliebri* e anche nel secondo libro di *De victu* (qui dal punto vista alimentare). Il motivo probabile è che non segnalano elementi descrittivi utili all'identificazione delle piante e non tengono conto degli aspetti delle credenze popolari, che da parte sua Teofrasto tende a registrare, limitandosi ad eliminare gli aspetti più folclorici. Anche se nel *Corpus* non si parla mai di rituali e preghiere che bisogna fare in relazione a certe piante è però probabile che nei pazienti le idee della tradizione giocassero ugualmente un ruolo psicologico²⁸. Il filosofo di Ereso aveva certo un interesse specifico per le piante medicinali (φαρμακῶδεις *HP* 9. 8. 1), ma non essendo medico di professione era più libero di raccogliere notizie sull'attività di tagliatori di radici e venditori di farmaci²⁹, come avviene soprattutto nel nono libro dell'*Historia plantarum*, testo che ha delle caratteristiche specifiche e che forse ha anche inglobato parti di un

passo in *De theriaca ad Pisonem* (14. 228 K.), spiegando che Ippocrate ci insegna (διδάσκει) tutto sull'argomento dei farmaci; evidentemente era citato come un testo specifico nei libri di farmacologia (Cfr. SMITH 1994, p. 51).

²⁵ Galeno in *De ther. ad Pison.* (14. 256 K.) critica coloro che dichiarano di essere capaci di catturare le vipere, perché fingono soltanto, rendendole innocue con mezzi surrettizi e ingannano così (πλανῶσι) coloro che stanno a guardare queste dimostrazioni. Specialisti nel trattare i serpenti erano i Marsi (popolo italico stanziato nella zona del lago Fucino, attuale Abruzzo) e il Pergameno, poiché mangiare carne di vipera era ritenuto un portentoso farmaco contro l'elefantiasi, consiglia di servirsi della preparazione dei Marsi, definiti θηριοτρόφους καὶ ἄσπιδοτρόφους (*Ad Glauco. de meth. med.* 11. 143 K.); anche Plinio (*NH* 28. 19) ricorda i serpenti attirati dal canto dei Marsi.

²⁶ Ricorda per esempio le *performances* di alcuni φαρμακοπῶλαι nel mangiare l'elleboro, pianta velenosa; Trasia, che era un erborista ammirato, è superato da alcuni pastori e la sua azione perde ogni alone di straordinarietà. Eudemo che pure godeva di un'elevata reputazione ricorreva però ad un antidoto (*HP* 9. 17. 1-3). Cfr. sulle caratteristiche dell'elleboro GIRARD 1990.

²⁷ In realtà è solo con la medicina di età ellenistica (Erasistrato, Erofile e gli erofilei, gli Empirici) che la farmacologia si rafforza e assume un assetto definito. Questo progresso si può forse spiegare per gli erofilei con la notevole inclinazione del caposcuola ad utilizzare farmaci di origine vegetale, cfr. VON STADEN 1989, p. 450; una panoramica sull'argomento è tracciata da REPICI 2006, p. 85 s.

²⁸ Cfr. le osservazioni di LLOYD 1983, p. 102 e REPICI 2006, p. 75.

²⁹ In *HP* 9. 1. 7 si ricordano i raccoglitori di radici e di succhi medicinali (οἱ τοὺς φαρμακῶδεις ὁποὺς συλλέγοντες) come conoscitori dell'epoca giusta per l'estrazione dei succhi; in 9. 8. 1 si riferisce che i ῥιζοτόμοι chiamano «erbe» alcuni elementi medicinali, e che alludono alle qualità medicinali contenute nelle foglie, quando parlano di «erbe».

erbario³⁰. Un brano che ben illustra il modo di procedere di questi personaggi è in *HP* 9. 8. 5, dove vengono citati come fonti proprio *φαρμακοπῶλαι* e *ῥιζοτόμοι*, che a volte dicono cose probabilmente giuste a volte esagerano (*ἐπιτραγωδοῦντες*)³¹. Qualche esempio: consigliano di raccogliere alcune radici, fra cui la *θαψία*³², stando controvento, dopo essersi unti abbondantemente, perché altrimenti il corpo potrebbe gonfiarsi, e lo stesso vale per il frutto della rosa canina, perché in questo caso c'è pericolo per gli occhi; alcune piante vanno raccolte di notte, altre di giorno, altre prima che la luce del sole le raggiunga, come il caprifoglio. Il commento è: questi consigli non sembrano essere dati in maniera non pertinente (*οὐκ ἀλλοτρίως*), anzi sono giustificati, perché le proprietà (*δυνάμεις*) di alcune piante sono nocive, ad esempio causano infiammazioni e ustioni (*HP* 9. 8. 6). Così nella raccolta dell'elleboro, bisogna difendersi dai suoi effetti (fa venire mal di testa) mangiando aglio e bevendo vino puro. Teofrasto giudica questi consigli accettabili solo in parte perché altre prescrizioni sono considerate fittizie (*ἐπίθετα*), false, come quelle per la peonia (*παιωνία ο γλυκυσίδη* – *HP* 9. 8. 6)³³ che deve essere presa scavando e solo di notte, perché se il raccoglitore fosse visto dal picchio potrebbe perdere la vista; tagliando la radice, inoltre, correrebbe il rischio di un prolasso del retto³⁴. Una traccia della possibile esistenza di erbari in forma scritta è inoltre l'attribuzione al famoso medico del IV a.C., Diocle di Caristo, di un *Ῥιζοτομικόν* e di un *Περί λαχάνων*³⁵, ma si tratta solo di scarse notizie.

³⁰ Nel corso del tempo ha suscitato discussioni sulla sua autenticità, ma vedi AMIGUES 2006, *Introduction*, p. VII e XIII: il libro IX sarebbe autentico, ma più antico delle altre parti.

³¹ Letteralmente: «spongono al modo dei tragici», si vuole alludere ad un'esposizione vivace e colorita, che doveva valorizzare la merce e aumentare il prezzo; cfr. AMIGUES 2006, p. 122; altre notizie provenivano da viaggiatori e mercanti provenienti da luoghi lontani e sono anche registrati i risultati della spedizione di Anaxicrate (*HP* 9. 4. 1), che Alessandro aveva incaricato di circumnavigare la penisola arabica da occidente. Altri testimoni fuori dei circuiti ufficiali di cui Teofrasto si serve sono i boscaioli *ὄρειῦτοι* (*HP* 3. 3. 7; 4. 13. 1) e carbonai (*HP* 9. 3. 1); si tratta comunque di soggetti che hanno una conoscenza pratica derivata dall'esperienza. Cfr. le osservazioni di HAUTALA 2014, pp. 269-270.

³² *Thapsia garganica* L. detta firrastrina comune o tapsia, piante velenosa delle Apiacee con fiori gialli; la pianta è ricordata di nuovo in *HP* 9. 9. 1 insieme alla mandragora. Sui problemi di identificazioni e il repertorio di attestazioni si veda AMIGUES 2006; inoltre cfr. il fondamentale lavoro di ANDRÉ del 1985. Ulteriori confronti con la farmacopea più tarda si possono fare con l'ausilio di OPSOMER 1989. Cfr. sulle modalità della raccolta dei semplici DELATTE 1938², p. 89 e 91 ss.

³³ Si tratta della peonia (*Paeonia* L.) pianta strettamente legata alla tradizione magica, cfr. DUCOURTHIAL 2003, pp. 295-311; il suo nome si ricollegava probabilmente ad Apollo *Paiôn*, il guaritore (vedi Platone *Critias* 108c), cfr. ancora DUCOURTHIAL 2003 p. 540 n. 82. Galeno in *De simpl. medicam. temperamentis ac facultatibus* (11. 858-861 K.), ne ricorda l'impiego nell'amuleto contro l'epilessia dei neonati (cfr. *infra*); Dioscoride ne parla in 3. 140, dove viene elencata una serie di usi medici, ma alla fine si aggiunge che giova contro gli incubi, che sappiamo erano ritenuti di origine demonica; Plinio (*NH* 25. 29) concorda in linea di massima con Teofrasto e Dioscoride, specificando che il picchio si avventa agli occhi del raccoglitore per difendere la pianta (*tuendo*) e che gli incubi sono quelli causati dai Fauni. Compare anche in testimoni tardo antichi e medievali come lo Ps. Apuleio e i *Dynamidia*. La pianta era usata per agevolare il concepimento, il parto e per disturbi femminili in genere, secondo i principi della magia simpatica/analogica, poiché per il suo colore viene ricollegata al rosso del sangue, in relazione al flusso mestruale. Per ciò che riguarda i poteri antiepilettici, bisogna ricordare che si credeva che l'epilessia avesse un legame con gli influssi della luna, influssi attivi anche sulla pianta che dall'astro derivava i suoi poteri, come dimostrano alcuni nomi, ad esempio in latino *lunaria*. In Artemidoro 2. 12 è un animale, il cinocefalo, che in contesto onirico annunciava la malattia sacra, in quanto sacro alla luna, come per gli antichi la malattia stessa. Cfr. le osservazioni di BYL 2011, p. 42-43.

³⁴ Plinio, trattando di nuovo della peonia (*NH* 27. 84-87), esprime dubbi su questa affermazione ritenendo che si dica *ad ostentationem*, per dare importanza alla cosa.

³⁵ Cfr. l'ed. VAN DER EIJK 2000, n.° 204, p. 356 e n.° 209, p. 361.

All'inizio del processo di produzione dei medicinali c'erano quindi i ῥιζοτόμοι, tagliatori di radici, gli *herbarii* che sono ricordati anche da Plinio³⁶, che si occupavano della raccolta, svolta secondo regole precise, dettate in parte dalla superstizione, come si desume da Teofrasto (cfr. *supra* 9. 8. 5). Un legame molto stretto fra questa attività e la sfera magica emerge nelle *Ῥιζοτόμοι*, dramma di Sofocle che doveva far parte del ciclo di Medea (cfr. Radt 534-535). Probabilmente il tema era l'uccisione di Pelia da parte della sposa di Giasone, che aveva convinto le figlie che lo avrebbe ringiovanito con le sue arti magiche³⁷. Nel primo frammento viene descritto il rituale di raccolta da parte di Medea, che nuda e urlante con falci di bronzo mieteva le radici che venivano conservate in ceste (κίσται) segrete. Nel secondo c'è una preghiera al Sole, antenato di Medea, e a Ecate, dea tradizionalmente legata alle arti oscure. I contenitori usati costituiscono un collegamento con l'attività dei raccoglitori poiché la *cista* era un recipiente di forma cilindrica³⁸ provvisto di coperchio, che poteva essere usato sia semplicemente come valigetta per mettere oggetti di toeletta, di abbigliamento o anche materiale scrittoria, come ad esempio in Aristofane (*Vespae*, 529 ss.), sia per contenere i serpenti sacri nelle cerimonie di iniziazione al culto di Dioniso. In altri casi (Teopompo comico, *Althea* fr. 2 Kock e Aristofane, *Amphiaraus*, fr. 28 Kock) si può però desumere che questi oggetti dovevano essere usati anche dai venditori di farmaci per il trasporto delle loro merci e anche dei serpenti³⁹.

In Dioscoride il termine ῥιζοτόμος ricorre solo una volta all'inizio della prefazione in riferimento al celebre medico ed esperto di erbe Crateua⁴⁰, come una specificazione del suo campo di attività. In Galeno invece ci sono vari riferimenti ai ῥιζοτόμοι ed il suo atteggiamento sorprendentemente è abbastanza favorevole; ad esempio in un famoso passo del *Commentario a Epidemie VI* di Ippocrate (5. 1, CMG 5. 10. 2. 2, p. 257, 4 ss.= 17b 229 K.) questi sono ricordati in un lungo elenco dei servitori⁴¹ dell'arte che possono aiutare il medico nel suo compito e poco più avanti (*ibid.* p. 257, 22-28) insieme ai βοτανικοί sono indicati fra coloro che collaborano alla difesa e alla realizzazione della buona salute. Il salto di qualità è costituito però dal riconoscimento dell'efficacia dei rimedi da loro scoperti, in quanto egli dichiara che nel suo insegnamento utilizza solo ciò che ha personalmente messo alla prova. Si segnalano due ricette contro il mal di testa (*De comp. med. sec. locos* 12. 557 e 12. 580 K.) e un'altra per un cataplasma «buono» che ha la capacità di attirare gli umori (*De comp. med. per genera* 13. 934 K.) di Antonio il ῥιζοτόμος; una

³⁶ Cfr. in particolare l'espressione *herbarii nostri* in *NH* 22. 147; 25. 174 e 27. 67 per indicare quelli che erano attivi ai suoi tempi. Il termine viene ripreso nelle traduzioni cinquecentesche di Dioscoride, quali quelle di J. Ruel del 1516 e P. A. Mattioli del 1554. Nella sua traduzione italiana di Dioscoride (1544 e 1568) Mattioli traslittera in *Herbario*.

³⁷ Cfr. CERBO - DI BENEDETTO 2009³², p. 105 n. 8; di diverso avviso MASTRONARDE 2002, p. 48, che non reputa stringente il legame con l'episodio dell'uccisione di Pelia, anche se a questo tema era dedicata la tragedia di Euripide le *Peliadi* del 455 a.C.

³⁸ Teofrasto ci informa sui materiali con cui erano fatti i canestri: corteccia di tiglio (*HP* 7. 5. 12), tiglio o ciliegio selvatico (*HP* 3. 13. 1) o salice (*HP* 7. 5.12).

³⁹ Cfr. FAUSTI - HAUTALA 2009, p. 29.

⁴⁰ Crateua era stato medico di Mitridate VI Eupatore, che regnò sul Ponto dal 120 al 63 a.C.; detto anche Mitridate il Grande guerreggiò lungamente con i Romani all'epoca di Silla ed infine fu sconfitto dopo la terza guerra mitridatica (73-63 a.C.) da Lucullo e Pompeo. Secondo Plinio (*NH* 7. 4) parlava venti lingue. Nonostante Crateua fosse al servizio di un personaggio così famoso, non ci sono pervenuti manoscritti della sua opera. Tuttavia dal *De materia medica* possiamo ricavare notizie a lui attribuite su undici piante: *Aristolochia semper virens* e *Aristolochia pallida*, *Salvia multifida*, *Papaver dubium*, *Asphodelus* sp., *Adonis aestivalis*, *Plantago* sp., *Asarum europeum*, *Silene linifolia*, *Anagallis arvensis*, *Anagallis foemina*. Cfr. l'ed. di Wellmann, 1906-1914), vol. III, p. 139 ss.

⁴¹ Sono segnalate varie specializzazioni nelle attività più pratiche: μυρμηκοί, μάγειροι, καταπλάττοντες, επιβρέχοντες, κλύζοντες, ἀποσχάζοντες, φλεβοτομοῦντες, σικυάζοντες.

ricetta contro disturbi intestinali, viene attribuita ad un Antonio *φαρμακοπώλης*, che è verosimilmente sempre lo stesso (*De comp. med. sec. locos* 13. 281 K.)⁴². Sono nominati elogiativamente anche Farnace *ρίζοτόμος*, inventore di un rimedio «straordinario» per il fegato (*De comp. med. sec. locos* 13. 204 K.) e due *ὄχλαγωγοί*⁴³, Caritone e Simmia, che forniscono medicinali contro il morso delle tarantole (*De antidotis* 14. 180 e 182 K.). Queste categorie professionali non erano dunque viste automaticamente in modo negativo⁴⁴.

Altri operatori importanti erano i *μυρεψοί*, letteralmente «coloro che cuociono i profumi» cioè li preparano aggiungendo materie grasse agli oli essenziali (*unguentarii* in latino). Dioscoride li nomina in quattro passi senza esprimere giudizi (1. 20. 1; 1. 109. 4; 3. 4. 3 e 4. 23. 2) parlando degli elementi che usano per rendere densi gli unguenti e anche Teofrasto li ricorda senza particolari caratteristiche (*HP* 4. 2. 6; *CP* 6. 14. 11 e 6. 19. 3; *fr.* 4. 8, 4. 30, 4. 58)⁴⁵.

I ΦΑΡΜΑΚΑ: LA VENDITA

Alla vendita dei vari rimedi erano preposti i *φαρμακοπῶλαι*⁴⁶, su cui abbiamo un breve accenno nelle *Nuvole* di Aristofane del 423 a.C.⁴⁷, ma una testimonianza ben più rappresentativa, sempre del V a.C. è un frammento molto noto di Crizia (DK B 70) che riporta un lungo elenco di venditori dove la prima parte del nome indica l'oggetto venduto⁴⁸:

ρίζοπῶλαι, σιλφιοπῶλαι, καυλοπῶλαι, σκευοπῶλαι, ... σπερματοπῶλαι, χυτροπῶλαι,
... φαρμακοπῶλαι, ... βελονοπῶλαι...

A costoro si attribuisce l'abitudine di vendere, accanto ai farmaci, anche prodotti sospetti: veleni, prodotti nocivi⁴⁹ o adulterati, o di presentare in pubblico animali pericolosi, peraltro resi precedentemente innocui, per impressionare gli spettatori⁵⁰; inoltre il fatto che spesso siano itineranti, li ricollega al mondo della ciarlataneria. Anche se nei testi ippocratici non si nominano i *φαρμακοπῶλαι*, possiamo però ricordare nel primo capitolo di *De morbo sacro*, l'attacco a *μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες* (cap. 1. 4, pp. 3-4 Jouanna 2003; 6. 354 L.),

⁴² In tutti i casi la fonte è l'opera di Asclepiade, il celebre farmacologo del I d.C.

⁴³ Gli *ὄχλαγωγοί* sono quelli che radunano la folla per meglio vendere i prodotti; in base all'ipotesi che anche costoro, insieme a *ρίζοτόμοι* e *φαρμακοπῶλαι*, hanno contribuito al progresso dell'arte medica, si può proporre una «riabilitazione» di personaggi come questi. Cfr. GUARDASOLE 2006 e anche BOUDON 2003, pp. 109-131; NUTTON 1992 e 1995; REPICI 2006. Il raccogliere persone distraendole, non è però in genere giudicato positivamente, si veda Teofrasto (*Char.* 8), il contafrrottole, radunando intorno a sé crocchi persone nelle terme, viene derubato ed il suo continuo parlare nei portici e nelle piazze sfinisce i suoi ascoltatori.

⁴⁴ Nell'opera di Galeno si possono rintracciare un centinaio di nomi di inventori di ricette di cui però non è indicata la professione, quindi il numero di queste testimonianze potrebbe in teoria aumentare; cfr. GUARDASOLE 2006, pp. 34-35.

⁴⁵ Ricordati da Galeno nell'elenco degli aiutanti del medico, cfr. n. 41.

⁴⁶ Cfr. SAMAMA 2006, pp. 7-27 e 2004, pp. 9-32 con relative indicazioni bibliografiche. Cfr. pure REPICI 2006, pp. 72-73.

⁴⁷ Si allude alla vendita di lenti di cristallo per accendere il fuoco (v. 767).

⁴⁸ Si tratta di venditori di radici, di silfio, di cavolfiori, di attrezzi vari, di semenze, di pentole, di farmaci, di aghi. Notiamo la presenza di venditori di radici, probabilmente medicinali; SAMAMA 2006, p. 14, ipotizza che si tratti del raccoglitore, che cambia nome in vesti di mercante.

⁴⁹ Secondo Teofrasto Aristofilo di Platea, *φαρμακοπώλης*, disponeva di prodotti efficaci per rendere gli uomini impotenti o aumentare la loro potenza sessuale, stabilmente o temporaneamente; un potere inquietante (*HP* 9. 18. 4).

⁵⁰ Si vedano gli aneddoti raccontati da Galeno sui Marsi (n. 25) o Eliano (cfr. *supra*).

maghi, purificatori, accattoni e ciarlatani⁵¹, che non vendono niente, ma che, con i loro incantamenti e divieti ed evitando di dare farmaci, sfuggono ogni responsabilità nei confronti dei pazienti (cap. 1. 5, p. 5 Jouanna 2003; 6. 354 L.)⁵². Questa attitudine all'inganno è particolarmente evidente nell'epiteto ἀλαζόνες vagabondi e ciarlatani⁵³. L'ἀλαζών è qualcuno che pretende di conoscere un sapere specifico, ma tutto il gruppo è caratterizzato da un finto rispetto nei confronti degli dei e dal mostrare il possesso di un sapere (εἰδέναι) superiore a quello degli altri. In un passo di Luciano (*Dialogi deorum* 15. 1. 15) Eracle si rivolge ad Asclepio rimproverandolo di essere un ῥιζοτόμος e un ἀγύρτης raccoglitore di radici e ciarlatano, capace solo di somministrare φάρμακα ai malati e che non ha mai fatto niente di virile (ἀνδροῶδες), due appellativi che esprimono concetti spregiativi⁵⁴.

È invece dovere dei medici ippocratici non cercare la facile approvazione del pubblico, ad esempio utilizzando il metodo della succussione, spettacolare ma pericoloso; chi lo fa vuole stupire la folla (ἐκχαυνοῦν τὸν πολλὸν ὄχλον) e si comporta in maniera ingannevole (*De articulis* 42 – Withington 1928, p. 282-284; 4. 182-184 L.); fare bendaggi eleganti ma inutili è oggetto di critica in *De medico* 4 (9. 210 L.) in quanto è παντελῶς ἀλαζονικόν⁵⁵. Teofrasto difende l'attendibilità delle affermazioni di un medico sulla durata dell'elaterio (*HP* 9. 14. 1) perché questi non era né un ciarlatano né un mentitore (οὐκ ἀλαζών οὐδὲ ψεύστης).

LA SOTTILE LINEA DI DEMARCAZIONE FRA MEDICINA UFFICIALE E MEDICINA POPOLARE

La medicina ufficiale si presenta programmaticamente come razionale, come possiamo constatare in alcuni trattati metodologici del *Corpus*, quali *De vetere medicina*, *De arte*, *De locis in homine*. Nel primo capitolo di *De vetere medicina* si afferma che la medicina è una τέχνη di cui sono stati scoperti l'inizio e la via, grazie ai quali nel corso del tempo sono state fatte molte scoperte, punto di partenza per ulteriori progressi. Chi rifiuta questo metodo e asserisce di aver scoperto qualcosa si inganna, perché è impossibile (ἀδύνατον) (cap. 1 Jouanna 1990, pp. 118-119; 1. 570-572 L.). Il fondamento di tutto è la razionalità poiché le scoperte mediche sono il risultato del λογισμός e non della τύχη (cap. 12.2 Jouanna 1990, p. 133; 1. 596-8 L.); allo stesso modo anche in *De locis in homine*, al cap. 46 (Potter 1995, p. 92-93; 6. 342 L.), si dichiara che la medicina è una scienza (ἐπιστήμη) che è stata completamente scoperta ed una persona che possiede questa conoscenza riuscirà con o senza l'aiuto della τύχη. La conoscenza è governabile, la sorte non lo è e non ha importanza nella medicina.

Una presa di posizione così netta era certamente più difficile da sostenere negli scritti dedicati alla terapeutica e ai ricettari come *De affectionibus* o i testi «ginecologici»: *De morbis mulierum* 1-2, *De superfoetatione* e *De natura muliebri*, tanto che l'unico esempio di trattamento

⁵¹ Sulla caratterizzazione di questi personaggi nell'antichità, cfr. GRAF 1994, pp. 21-58, sul *De morbo sacro* in particolare, pp. 30-34 e BOUDON 2003. Sull'atteggiamento critico dell'autore cfr. LANATA 1967, pp. 18-45; NUTTON 2004, p. 113; PERILLI 2006, pp. 28-30.

⁵² Limitando le loro prescrizioni a divieti ed evitando perciò la responsabilità in caso di insuccesso, si toglievano d'impaccio, cfr. ROSELLI 2006, p. 92.

⁵³ Etimologicamente collegato al verbo ἀλάομαι andare vagando, errare. Cfr. le osservazioni di MCDOWELL 1990, pp. 287-292 e ROSELLI 2006, pp. 33-36 e 90.

⁵⁴ La discussione fra i due si originava dallo stabilire chi dovesse avere la precedenza per sedersi a tavola.

⁵⁵ Cfr. le osservazioni di ROSELLI 2006, p. 90.

che si pone al confine delle due medicine e utilizza una composizione che sembra avere le caratteristiche di amuleto si trova proprio in *De morbis mulierum* 1. 77 (8. 172 L.). In un lungo elenco di ricette per facilitare il parto leggiamo la preparazione di un ἔτερον ὠκυτόμιον che consiste nel prendere il frutto di un cetriolo selvatico, quando sia ormai diventato bianco, e, dopo averlo spalmato con cera e avvolto in lana rossa, attaccarlo intorno (περὶάψον) ai lombi⁵⁶.

IL COLORE ROSSO: UNA SPIA DI POTERI MAGICI

Se da un lato c'è l'atto medico di applicare il rimedio mettendolo a contatto del corpo, dall'altro, poiché l'indicazione del colore della lana non comporta una specifica funzione terapeutica, sembra di poter individuare un caso di magia analogica basata sul colore, rosso⁵⁷ come il sangue (in questo caso quello della partoriente), anche se non vengono date spiegazioni di nessun tipo⁵⁸. Il verbo περιάπτω, che indica genericamente il «legare intorno, appendere»⁵⁹, non esclude però le connotazioni magiche, perché successivamente produce sostantivi specifici per indicare oggetti da indossare con funzione protettiva, cioè amuleti (περὶάπτα) che possono essere di origine vegetale, animale o minerale, come attestano vari esempi⁶⁰. In Dioscoride possiamo ricordare ὠκυτόμια per facilitare il parto (cfr. *infra*) costituiti da gemme che hanno appunto funzione apotropaica.

In ogni caso il colore è significativo, perché nella medicina babilonese la lana rossa era un elemento molto importante per la preparazione di amuleti e simili⁶¹. Nel *De materia medica* nella composizione di oggetti con valore protettivo è frequente l'uso di tessuti rossi; ad esempio a proposito dell' ἄλυσσον, la farsezia (*Biscutella* sp. L.), un'erba con poteri antirabbici leggiamo:

Sembra (δοκεῖ) che curi anche la rabbia canina (λύσσα)⁶² quando viene tritata con del cibo e servita. Si dice (λέγεται) che appesa (κρεμάμενον) in casa favorisca buona salute sia agli uomini sia agli animali. Attaccata (περὶαφθύν) ad una striscia di tessuto rosso (φοινικῶ ῥάκει), fa cessare le malattie dei cuccioli (3. 91)⁶³.

Il valore beneaugurante doveva derivare dalla forma del frutto descritto da Dioscoride come un piccolo doppio scudo (ἀσπιδίσκια); tale aspetto poteva ricordare due occhi a cui affidare la

⁵⁶ Questa prescrizione viene ricordata da Sorano come sbagliata (4. 5; 4. 22. 153-155 BURGUIÈRE ET AL. 1988-2000; 4. 13 Ilberg) cfr. *infra*.

⁵⁷ Sul tema dell'equivalenza simbolica colore rosso/sangue, in quanto il rosso è il colore della vita e della procreazione, si veda LÉVI-STRAUSS 1962, pp. 74-77.

⁵⁸ Su questo passo cfr. le osservazioni di HANSON 2004, pp. 276-277 e TOTELIN 2009, p. 272.

⁵⁹ Con il significato generico nel *CH* compare in *De dec. hab.* 17 (Jones 1923, p. 298; IX, 242 L.); cfr. anche n. 4.

⁶⁰ Il termine περιάπτω è già attestato in Platone (*Resp.* 426 b) e Teofrasto (*HP* 9. 19. 2). Esistevano amuleti di papiro o altri materiali deperibili, che raramente si sono conservati, a differenza delle gemme magiche, che costituiscono i reperti che meglio si possono studiare; cfr. MASTROCINQUE 2006, p. 92. L'amuleto può anche essere accompagnato dalla recitazione di preghiere o incantamenti, cfr. KOTANSKY 1991, p. 107-108. Si può ricordare a questo proposito un amuleto cristiano in pergamena (VI d.C.), il *P.Oxy* 1077, che riporta il cap. 4. 23 del *Vangelo* di Matteo dove si narra di Cristo che cura i malati percorrendo la Galilea; il contenuto doveva assicurare protezione.

⁶¹ Cfr. PERILLI 2006, p. 53, sulla base degli studi di GOLTZ 1974, p. 242 e 246. Confronti interessanti con la medicina assiro-babilonese a proposito dei moduli espositivi sono state fatte da DI BENEDETTO 1986, p. 15 e 88-91.

⁶² Il nome della pianta è di per sé eloquente: alfa privativo e λύσσα, rabbia.

⁶³ Le citazioni di Dioscoride sono secondo l'ed. di Wellmann, 1906-1914.

funzione protettiva⁶⁴. Ugualmente a proposito del loglio (φοῖνιξ – *Lolium perenne* L.) accosta gli spazi si sottolinea la sua efficacia antiemorragica anche quando semplicemente viene appeso addosso avvolto in lana rossa (esiste la doppia valenza, medica e magica):

Bevuto in un vino aspro, blocca ... le emorragie uterine ... Alcuni sostengono (ἱστοροῦσι) che sia un antiemorragico anche quando viene avvolto in lana rossa e appeso come amuleto (ἐνδεόμενον φοινικῶ ἐρίῳ καὶ περιεπτόμενον – 4. 43).

Sulla notevole efficacia degli amuleti in cui compare il colore rosso, abbiamo la testimonianza di Galeno in *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* (II. 860 K.) dove si danno indicazioni per la preparazione di uno di questi con fili di tessuto tinto di rosso con porpora marina (θαλασσία πορφύρα) con cui è stata soffocata una vipera; appendere al collo dei malati come amuleto (περιάπτοις) ciascuno di questi fili è straordinariamente (θαυμαστῶς) utile per curare le amigdaliti e le malattie della zona del collo⁶⁵.

Lo stretto legame fra la lana rossa e le attività magiche in generale trova esempi anche nella poesia ellenistica: nelle *Pharmaceutriae* di Teocrito, all'inizio del rituale magico, Simeta chiama la sua ancella Testili chiedendo i rami d'alloro, i filtri amorosi (τὰ φίλτρα) e una benda di lana rossa finissima (φοινικὸς οἶος ἄωτον) per incoronare la coppa e così legare a sé l'amato⁶⁶. Per perseguire a fondo questo scopo si aggiunge la ricerca di incantesimi che la spinge a recarsi da qualunque vecchia li facesse (ἐπᾶδεν).

Anche in Alessandro di Tralle sopravvive la presenza del colore rosso: per un amuleto (περίεπτον) contro le febbri quartane, ampiamente sperimentato, bisogna utilizzare una lucertola avvolta in una striscia di stoffa di colore rosso fulvo (ἐν πυροῦ ῥάκει) (*De febr.* 1. 437 Puschmann 1878).

La medicina ippocratica in generale era fiera delle sue basi razionali e dell'onestà nei confronti dei pazienti, che talvolta portava alla scelta di non affrontare casi reputati incurabili⁶⁷; atteggiamento che si può spiegare come una difesa preventiva nella competizione con praticanti dell'arte medica di vario genere, tagliatori di radici, venditori di droghe, maghi e purificatori itineranti, come quelli attaccati in *De morbo sacro*, levatrici, per ciò che riguardava le donne, e interpreti di sogni. Per esempio, sognare alcuni animali poteva essere presagio di malattia; in Artemidoro (2. 2), sognare animali selvatici come il leopardo preannuncia una malattia particolarmente grave e un pericolo per la vista, così come sognare un orso indica il sopraggiungere di una malattia a causa della sua natura ferina. Invece, sognare la perdita dei denti segnala una malattia grave, ma non mortale, perché senza denti non si possono mangiare cibi che danno forza, ma il segno positivo è che i morti non perdono i denti (1. 31); tutto questo poteva disorientare il paziente sottraendolo al controllo del medico.

Proprio Artemidoro nel *Proemio* della sua *Oneirocritica*, ci offre un interessante quadro dove ancora una volta si muovono personaggi ai limiti della legalità; egli afferma infatti di essersi

⁶⁴ Cfr. DUCOURTHIAL 2003, p. 520 n. 109.

⁶⁵ Si veda su un atteggiamento interessato anche ad aspetti non solamente razionali JOUANNA 2011 e VON STADEN 2003.

⁶⁶ Per un'analisi di questo rituale cfr. GRAF 1994, pp. 170-179.

⁶⁷ Cfr. VON STADEN 1989, pp. 75-112, dove viene illustrata l'idea che la bravura del medico si dimostrasse anche nella riduzione massima dei casi di incurabilità.

ben documentato sui libri dei suoi predecessori, ma anche di aver frequentato, per esercitarsi nella materia, gli indovini (μάντεις), che però sono tenuti in dispregio dalle persone serie (οἱ σεμνοπροσωποῦντες), che li chiamano ciarlatani, imbroglioni e parassiti προΐκτας καὶ γόητας⁶⁸ καὶ βωμολόχους. È quindi questo il mondo variegato in cui più facilmente circolavano gli amuleti.

GLI AMULETI

L'amuleto (περίαπτον ο περιάμμα)⁶⁹ è un oggetto che si ritiene abbia la capacità di allontanare i mali⁷⁰, tanto che viene denominato anche φυλακτήριον. Plinio riferisce su questi aspetti protettivi dell'*amuletum* (sostantivo di etimologia incerta) quando, dando notizie sulle proprietà della radice di ciclamino, afferma che bisogna piantarla in tutte le case se è vero che (*si verum est*) dove è stata piantata non hanno alcun potere nocivo i malefici (*nihil nocere mala medicamenta*). La chiamano amuleto (*amuletum vocant*, NH 25. 115). Oppure (NH 21. 108) ricorda un potere analogo per un'altra pianta, l'asfodelo, che *tradunt*, coltivata davanti alle case di campagna protegge contro i danni delle stregonerie (*veneficiorum*). Lo stesso effetto in Dioscoride è attribuito al pruno (ῥάμνος)⁷¹: «Si dice che i suoi rami attaccati su porte o finestre respingano i malefici degli incantesimi (ἀποκρούειν τὰς τῶν φαρμάκων κακουργίας – 1. 90)».

L'altro termine φυλακτήριον, non compare in Teofrasto e neppure in Galeno se non una volta nel senso generico di mezzo protettivo (*De usu partium* 3. 491 K.)⁷²; lo troviamo invece in Dioscoride in tre casi nel libro quinto (141, 152, 154 cfr. *infra*).

Il termine βασκάνιον, amuleto contro il malocchio, già attestato in Aristofane (fr. 607), non è presente nei farmacologi, ma compare ad esempio in Strabone (16. 4. 17) a proposito di popoli lontani: i Trogloditi portano appese al collo conchiglie come amuleti (περίκεινται δὲ τοῖς τραχήλοις κογχία ἀντὶ βασκανίων).

LO SPIRITO DI VERIFICA DELLA SCIENZA

Dal punto di vista del lessico esiste una spia efficace dell'intenzione di tenere separate le nozioni delle due medicine, cioè l'utilizzo di espressioni come «sembra», o verbi di dire quando si riferiscono notizie di seconda mano, da cui si prendono le distanze in quanto non controllate. Il metodo viene applicato da Teofrasto nel nono libro dell'*Historia Plantarum* per riportare ciò che aveva sentito senza necessariamente dividerlo⁷³, ma nel *De materia medica* l'uso è

⁶⁸ Gli stessi personaggi criticati in *MS*.

⁶⁹ Sono rispettivamente participio verbale al neutro e sostantivo neutro in -μα del verbo περιάπτειν, attaccare attorno, appendere; per specializzazione questi termini hanno designato elementi a cui la tradizione popolare attribuiva poteri apotropaci. Il participio presente περιεπιτόμενον indica ciò che viene appeso come amuleto.

⁷⁰ Diversamente dal talismano (termine di derivazione araba a sua volta in relazione con il greco tardo τέλεσμα) agisce solo a favore di chi lo porta addosso e non è necessariamente figurato (cfr. vocabolari della lingua italiana come ZINGARELLI 1997 o DEVOTO - OLI 2006, s.v.); per indicazioni di tipo generale sul tema nell'antichità, cfr. RIESS 1894 (1998), coll. 1984-1989 s.v. *Amulett*; DONADONI - ROCCHETTI 1958 s.v. *amuleti*; MARASCO 2005, p. 39 s.v. *Amulett* e BENDLIN 1996, coll. 978-981 s.v. *phylakterion*.

⁷¹ Il pruno o spino cervino della famiglia delle rosacee, originario dell'Europa e dell'Asia (*Rhamnus catharticus* L.).

⁷² Cfr. JOUANNA 2011, p. 53.

⁷³ Questo procedimento era più accettabile per Teofrasto, che non era medico di professione, cfr. SCARBOROUGH 1991, p. 149 ss. e RIDDLE 1993, p. 105; su Dioscoride cfr. RIDDLE 1985, p. 84 s.; 1993, p. 105. Si ricordano rituali per la raccolta di alcune piante come la centaurea per cui bisogna guardarsi dall'avvoltoio e altri casi simili (*HP* 9. 8. 7), mentre in relazione a tre piante: ξίσις (un tipo di iride selvatica), mandragora ed elleboro nero (*HP* 9. 8. 8) si evidenzia la

sistematico, poiché le informazioni venivano valutate attraverso l'esperienza personale e solo allora ritenute sicure se non contrastavano con le conoscenze della medicina razionale. Teofrasto da parte sua mostra talvolta una posizione ambigua, come quando commenta in questo modo le notizie su particolari prescrizioni da seguire per la rizotomia (*HP* 9. 8. 8):

Tutte queste notizie sembrano esagerate (ἐπίθετα) come è già stato detto (εἴρηται), ma non esistono altri metodi (τρόποι) per la raccolta di queste radici eccetto quelli che abbiamo menzionato.

In altri casi mostra però scetticismo: il racconto del metodo di raccolta del cinnamomo viene chiaramente definito «in realtà una favola» (τῷ ὄντι μῦθος – *HP* 9. 5. 2), cioè non credibile. Inoltre per due volte si impiegano verbi di dire per sottolineare l'incertezza delle fonti οἱ μὲν οὕτω λέγουσιν e ἄλλοι δὲ...φασιν, riferiti alla parte più fantasiosa del racconto, quando i raccoglitori si calano in forre scoscese dove vivono serpenti dal morso mortale⁷⁴ e vedono la parte toccata in sorte al sole prendere fuoco. Un'altra critica è in *HP* 9. 19. 2, dove le idee di coloro che ritengono che amuleti (περίαιπτα) e antidoti (ἀλεξιφάρμακα) siano in grado di proteggere i corpi e le case, sono definite ingenui (εὐηθέστερα) e soprattutto non degne di fede (ἀπιθανώτερα). Altre affermazioni poco credibili sono liquidate da Teofrasto con un giudizio morale, dicendo che ricette di questo genere (τοιαῦτα) sono date da coloro che vogliono soltanto far risaltare (συναύξειν) le loro arti; c'è quindi un interesse esclusivamente personale (*HP* 9. 19. 3). In Dioscoride la presa di distanza da notizie non verificate o non verificabili derivate dalla tradizione magico-popolare, viene espressa con una serie di verbi: dicono, si dice, si racconta, si tramanda (λέγουσιν, φασί, λέγεται, ἰστορεῖται, ἰστοροῦσι). Questa parte in genere compare alla fine del capitolo o comunque dopo l'esposizione generale; spesso è presente la particella δέ per dare l'idea che si segua una scala discendente di importanza e l'autore non ha un atteggiamento di accettazione passiva.

L'obiettivo scientifico di Dioscoride infatti era quello di fornire una lista di rimedi naturali efficaci, messi a disposizione della medicina, ricavati non solo dalla lettura di scrittori più antichi (ἰστορία), ma provati e accertati mediante la conoscenza diretta (αὐτοψία) e sottoposti ad esame come si dichiara nella prefazione⁷⁵. L'autore rivendica per sé il merito di aver scoperto il nuovo ordine (τάξις) nella farmacologia, organizzando i rimedi sulla base delle δυνάμεις (*Pr.* 5) e ricorda che chi vuol avere esperienza di questa materia deve avere conoscenza diretta di tutto il ciclo di sviluppo: «Infatti colui che si è trovato ad assistere soltanto al germogliare non può riconoscere la maturità, né colui che ha visto solo la maturità può riconoscere ciò che è nato da poco» (*Pr.* 7).

Seguendo queste premesse, nell'esposizione viene data la precedenza ad indicazioni sicure di tipo medico e successivamente possiamo trovare le espressioni sopracitate come φασὶ δὲ in relazione ad esempio al giusquiamo (ὑοσκύαμος)⁷⁶, che dicono potrebbe provocare il delirio e il

necessità di un'operazione tipicamente magica: tracciare intorno per tre volte un cerchio con una spada.

⁷⁴ Un racconto analogo è però già in Erodoto 3. 111. Plinio ricordando questa tradizione commenta che si tratta di racconti fatti per aumentare il prezzo dei prodotti (*augentes rerum pretia*, *NH* 12. 85).

⁷⁵ Per un'analisi di questa parte dell'opera cfr. SCARBOROUGH - NUTTON 1982; FAUSTI 1996.

⁷⁶ *Hyoscyamus* sp. L. (4. 68. 5).

croco (κρόκος)⁷⁷ che cura varie infiammazioni, ma in una certa quantità dicono sia velenoso. Il convolvolo (δορύκνιον)⁷⁸ si caratterizza per i suoi effetti presentati dubitativamente: sembra (δοκεῖ) che abbia poteri soporiferi e che sia mortale se preso in eccesso; alcuni dicono che il suo seme può essere utilizzato per gli incantesimi d'amore (φίλτρα). Così per la mandragora (4. 75): sembra (δοκεῖ) che dalla radice si possano ugualmente ricavare filtri amorosi (φίλτρα)⁷⁹. Ancora più problematica è la presentazione di altre piante, ad es. l'asparago (ἀσπάραγος)⁸⁰: «Dicono inoltre (φασὶ δὲ) che i cani che bevono il suo decotto muoiono. Alcuni poi hanno raccontato (ἔνιοι δὲ ἱστορήκασιν) che, se qualcuno seppellisce le corna di un ariete dopo averle spezzate, nasce un asparago» oppure per la bocca di leone, ἀντίρρινον (*Antirrhinum orontium* L.; 4. 130): «Si tramanda (ἱστορεῖται) che questo sia un antidoto contro i veleni (ἀντιπαθὲς φαρμάκους) quando viene portato addosso come amuleto (περιαπτόμενον), e che usato per ungersi con unguento di giglio renda amabili».

Alcune di queste notizie incerte riguardano campi abbastanza ignoti dal punto di vista scientifico come la sessualità e la fertilità. Ad esempio per il gladiolo (ξιφίον) leggiamo⁸¹: «Dicono inoltre (φασὶ δὲ) che la parte superiore della radice eccita l'attività sessuale se bevuta con vino e che la parte inferiore rende sterili».

Sempre in relazione alla procreazione, sulla mercorella canina (φύλλον)⁸² si riporta dubitativamente il pensiero di Crateua: «Si dice che il tipo detto (ἀρρενογόνον) bevuto fa generare figli maschi (ἀρρενοτοκεῖν), il θηλυγόνον figlie femmine. Crateua riferisce (ἱστορεῖ) su questi argomenti, ma a me sembra che egli abbia parlato sulla base di informazioni della tradizione comune (ἱστορία) – 3. 125»⁸³.

Una pianta che sembra impedire la procreazione è il biancospino (ὄξυακάνθα)⁸⁴: «Si racconta (ἱστορεῖται) che la radice provoca anche gli aborti (ἐκτρωσιμὸς ἐργάζεσθαι) se l'addome viene toccato con essa delicatamente per tre volte (τρὶς πληχθεΐσης) oppure se viene unto con la stessa».

L'espressione ἱστορεῖται viene usata per introdurre qualità terapeutiche attribuite a parti dell'avvoltoio (φήνη)⁸⁵: «Si racconta (ἱστορεῖται) che lo stomaco dell'avvoltoio, detto *ossifragus* in latino (ὁ Ῥωμαιστὶ καλοῦσιν), dato da bere un poco alla volta stimola la diuresi (ἐξουρεῖσθαι)».

Talvolta le notizie sono giudicate decisamente false, come per la vipera ἔχιδνα (2. 16. 1): «Dicono (φασὶ δὲ) che coloro ai quali è stata somministrata carne siffatta sviluppano i pidocchi, il che è falso (ψεῦδος); alcuni aggiungono (προοιστοροῦσι δὲ) che chi mangia carne di vipera diventa longevo»⁸⁶.

⁷⁷ *Crocus sativus* L. (1. 26. 3).

⁷⁸ Cfr. 4. 74: *Convolvulus oleaeifolius* Desrousseaux, pianta annuale delle *Convolvulaceae*; Dioscoride lo pone all'interno di una sezione dedicata a piante con proprietà soporifere e anestetiche, che comincia con il papavero al cap. 63 e comprende anche lo stramonio e la mandragora.

⁷⁹ Cfr. FAUSTI 1998.

⁸⁰ *Asparagus officinalis* L. (2. 125).

⁸¹ *Gladiolus communis* L. (4. 20. 2).

⁸² *Mercurialis perennis* L. è una pianta tossica, diffusa anche in nord Italia (3. 125).

⁸³ Cioè senza esperienza diretta.

⁸⁴ Si tratta del *Cotoneaster pyracantha* Spach., biancospino (1. 93).

⁸⁵ Un tipo di avvoltoio, probabilmente il gipeto (2. 53).

⁸⁶ Sulle proprietà terapeutiche della carne di vipera, cfr. BOUDON 2012, pp. 289-293.

FRA MONDO SCIENTIFICO E MONDO IRRAZIONALE

Esistono vari elementi (piante o minerali) che sono in prima istanza consigliati per usi farmacologici, ma a cui sono attribuiti esplicitamente anche poteri magici, per cui vengono consigliati come amuleti (περίαπτον o forme del verbo περίαπτω) a scopo terapeutico; in tali casi la posizione dei medici oscilla consapevolmente fra il mondo irrazionale e quello scientifico.

Alcuni esempi chiari all'interno del *De materia medica* si ritrovano in prescrizioni per facilitare il parto. La pianta chiamata ἀνάγυρος, liburno fetido⁸⁷, è utile contro il morso dei ragni velenosi, ha vari usi ginecologici ed è anche un amuleto (περίαπτον) per le donne che hanno un parto difficile (δυστοκούσαις). Però subito dopo il parto l'amuleto (περίαιμμα) deve essere rimosso e gettato via⁸⁸. Altri esempi includono l'uso di pietre particolari quali il diaspro o la pietra che si trova nella terra di Samo e che veniva usata dagli orafi per lucidare l'oro. Il diaspro (λίθος ἰασπις – 5. 142) è una pietra preziosa; ne vengono elencati diversi tipi di colore differente e si conclude dicendo che: «Sembra che tutti siano amuleti efficaci come talismani protettivi e legati alla coscia facilitino il parto⁸⁹ (Δοκοῦσι δὲ πάντες εἶναι φυλακτῆρια περίαιμματα καὶ ὠκυτόκια μηρῶ περιαιπτόμενα)». Credenze simili riguardano anche la pietra che si trova all'interno della terra di Samo (ἐν τῇ Σαμῖα γῆ λίθος – 5. 154. 1). Dopo le indicazioni terapeutiche (ha proprietà astringenti e rinfrescanti, giova ai sofferenti di stomaco, ecc.) leggiamo: «Sembra anche che faciliti il parto (ὠκυτόκιος) e protegga (φυλακτῆριος) le donne incinte che la portano appesa come amuleto (περαιπτόμενος)».

È dunque tramandata una tradizione magico popolare che attribuisce valore protettivo ad alcune gemme in relazione ad un evento come il parto, difficilmente dominabile con i mezzi dell'epoca. Allo stesso modo, per una malattia ugualmente difficile da controllare come l'epilessia, si consiglia di usare una pietra che si trova nello stomaco dei piccoli delle rondini (χελιδόνοσ νεοσοοί – 2. 56. 1), assicurandosi così una buona percentuale di successi. La preparazione deve avvenire in determinate condizioni legate al ciclo lunare, che tradizionalmente si credeva avesse influenze sull'epilessia⁹⁰.

Se sezioni i rondinini della prima covata prima che la luna sia piena troverai nello stomaco delle pietre; prendine una variegata, l'altra di un solo colore, e prima che entrino a contatto con il suolo avvolgile in pelle di giovenca o di cervo e avendole appese (περιάψας) al braccio o al collo degli epilettici porterai giovamento; spesso alcuni li guarirai completamente (πολλάκις δὲ καὶ παντελῶς ἀποκαταστήσεις)⁹¹.

⁸⁷ *Anagyris foetida* L. (3. 150. 2).

⁸⁸ Il verbo usato ῥίπτειν scagliare indica un'operazione compiuta con forza; secondo il principio magico l'amuleto ha assorbito su di sé il male.

⁸⁹ È una situazione analoga all'esempio ippocratico di *Mul.* 1. 77 (cfr. *supra*).

⁹⁰ Cfr. *supra* n. 33.

⁹¹ Una ricetta molto simile è in Celso, che però non si mostra d'accordo sugli effetti. Si parla di una malattia della gola: «Quando poi questa malattia sia migliorata bisogna iniziare dalle cose umide, specialmente i decotti di acqua mielata, poi bisogna prendere cibi delicati e non acri finché la gola ritorni al suo stato normale. Sento dire comunemente (*vulgo audio*) che mangiare un rondinino preserva per tutto l'anno dall'angina, e anche che conservato sotto sale, giovi a chi viene preso dalla malattia, bruciato, carbonizzato e ridotto in polvere e somministrato in acqua e miele. Siccome questo rimedio è molto accreditato a livello popolare (*ex populo*), e non comporta pericoli, ho creduto di doverlo inserire nella mia opera, sebbene non l'abbia letto in alcun trattato di medicina (*in monumentis medicorum*)». Plinio (*NH* 11. 203) dà una notizia leggermente diversa: le pietre sono una rossa e una bianca, ma si narra

Altri mali imprevedibili, come il morso di animali velenosi, ad esempio lo scorpione, vengono affrontati con piante dalle proprietà magiche. La pianta benefica è il polemonio⁹² (πολεμώνιον – 4. 8. 2), che giova contro il morso di animali velenosi, dissenteria, difficoltà ad urinare, sciatica ecc., ma ha anche qualità apotropache e di antidoto: «La radice viene indossata anche come amuleto (περιάπτεται) contro il morso dello scorpione; dicono inoltre (φασὶ δὲ) che coloro che la portano non sono colpiti e qualora siano punti non subiscano danni».

La radice della pianta viene segnalata da Plinio (NH 25. 119) come particolarmente (*privatim*) avversa agli scorpioni, anche solo come amuleto (*vel adligata tantum*). Qualità simili sono attribuite all'eliotropio⁹³ (ἡλιοτρόπιον τὸ μέγα – 4. 190. 1) che deve il nome al fatto che segue il sole nel suo volgersi; l'altra denominazione σκορπίουρον deriva dai fiori che hanno la forma della coda dello scorpione: «La radice bevuta con vino e spalmata come impiastro giova a coloro che sono stati morsi dagli scorpioni, alcuni appendono (περιάπτουσι) la radice su coloro che sono stati punti dagli scorpioni per liberarli dal dolore (4. 190. 2)».

È un caso di magia analogica legata alla forma del fiore. Per una pianta simile σκορπιοειδές (4. 192), si attribuisce ai semi la somiglianza con la forma della coda dell'animale e si consiglia di usarla terapeuticamente come impiastro per coloro che sono stati punti dallo scorpione.

Teofrasto (HP 9. 18. 2) ricorda che la pianta detta «ammazza-donne» (confusa con l'aconito)⁹⁴ è chiamata anche σκορπίον, perché ha la radice simile a uno scorpione e lo uccide se vi sia raschiata sopra, ma se lo si cosparge di elleboro bianco lo scorpione ritorna in vita⁹⁵. Il commento del botanico lascia aperta la via alla credibilità di questi effetti: «Se ciò che si dice sugli scorpioni è vero (ἀληθῆ) questo rende credibili (οὐκ ἀπίθανα) tutti i racconti analoghi; in conclusione le leggende (τὰ μυθώδη) non si formano senza ragione (οὐκ ἀλόγως συγχεῖται)».

Plinio dedica ampio spazio alle qualità dell'eliotropio (NH 22. 57-61), riferisce che gira con il sole, è utile contro serpi e scorpioni; ne esiste un secondo tipo chiamato *scorpiouron* e diversamente da ciò che dice Dioscoride è il seme, non il fiore ad avere la forma di coda di scorpione (*effigie scorpionis caudae*). Si usa per produrre un unguento efficace contro gli scorpioni. Poi è riportata la parte sugli effetti magici: coloro che lo tengono addosso sono protetti dalle punture e se con un rametto di eliotropio qualcuno traccia a terra un cerchio (*circumscribat*) e mette l'erba (*imposita herba*) sopra l'animale o lo spruzza con l'erba bagnata, questo muore (NH 22. 60). Non è previsto l'elleboro come antidoto.

Confrontando le opinioni e le notizie riportate sulle stesse piante si può concludere che la posizione più corretta è quella di Dioscoride, il quale raccoglieva le informazioni che reputava migliori dalla medicina popolare selezionandole sulla base dell'esperienza medica per inserirle nella sua opera medica di alto livello. L'atteggiamento opposto è quello di Plinio che raccoglie tutte le notizie con scarso spirito critico, ma ci fornisce in questo modo una mappa generale della medicina popolare nella prima età imperiale⁹⁶. Egli spinge all'estremo l'atteggiamento di

siano usate *magicis artibus*; Alessandro concorda con Dioscoride e aggiunge che bisogna sezionare tutti i rondinini di un nido perché queste pietre vengono date solo al primo nato (*Therap.* 1. 561 Puschmann 1878).

⁹² Prendeva il nome da Polemone I, re del Ponto dal 38 al 64 d.C. che veniva considerato il suo scopritore. Si tratta forse di un tipo di iperico, *Hypericum olympicum* L. *millepertuis*, erba di S. Giovanni.

⁹³ Si tratta dell'*Heliotropium europeum* L., della famiglia delle Borraginacee.

⁹⁴ Probabilmente il doronico, *Doronicum pardalianches*, a cui si attribuivano gli effetti tossici dell'aconito.

⁹⁵ Una versione perfettamente coincidente è riportata in NH 25. 122.

⁹⁶ Cfr. sul tema le osservazioni di RIDDLE 1993, pp. 117-120.

Teofrasto, che invece cerca costantemente un contatto fra il mondo scientifico e quello della medicina popolare.

Anche in Galeno possiamo trovare alcuni esempi che ci confermano come, nonostante egli sia l'esponente per eccellenza della medicina scientifica, sia possibile rintracciare nella sua vasta opera anche un'attenzione per aspetti insoliti. Alessandro di Tralle ci offre una testimonianza in questo senso riportandoci l'esperienza di Galeno stesso, che dapprima scettico sull'efficacia delle formule magiche si era poi dovuto ricredere vedendo che funzionavano contro le punture di scorpione o per ossa conficcate in gola (*Ther.* 2. 475 Puschmann 1879). Si possono segnalare due casi in cui il Pergameno cerca di conciliare le prescrizioni di medicina magico-popolare con spiegazioni di tipo scientifico. Nel primo caso (*De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* II. 859-860 K.) si tratta della γλυκυσίδη o peonia, pianta fortemente legata al mondo magico⁹⁷, la cui radice si ritiene che, applicata come amuleto (περιαπτομένην), curi l'epilessia nei neonati. Qui interviene il racconto di un'esperienza personale del medico: un neonato di sei mesi da quando portava addosso (ἐφόρει) l'amuleto (περίαπτον), non aveva più avuto attacchi, ma quando questo gli cade dal collo viene assalito nuovamente dalla malattia e solo rimettendolo a posto rapidamente (περιάρθεντος) si ristabilisce. Per attuare una verifica scientifica (πείρας ἕνεκα) Galeno toglie deliberatamente l'amuleto e il bambino si riammala; a questo punto viene rimesso l'oggetto al collo usando una grande quantità di una radice fresca e il piccolo paziente guarisce definitivamente. Viene proposta una spiegazione razionale: piccole parti della radice sarebbero state attratte con la respirazione andando a guarire le parti malate, oppure il contatto con la radice avrebbe modificato l'aria stessa⁹⁸.

Lo stesso comportamento è tenuto a proposito del diaspro verde, che è accettato da Galeno come amuleto per guarire il dolore di stomaco e, come nel caso precedente, ne giustifica l'uso raccontando la sua esperienza personale, anche se conclude ricordando che l'esperienza e il metodo razionale sono due cose diverse. In *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* (12. 207 K.) afferma che alcuni sostengono che certe pietre hanno qualità curative, come il diaspro verde che indossato come amuleto (περιαπτόμενον) può curare il mal di stomaco e assicura di averne sperimentato in prima persona l'efficacia, creando con le pietre una collana di una lunghezza tale che le permetteva di raggiungere l'esofago, cioè di stare vicino alla parte malata. Anche qui il medico cerca di conciliare l'aspetto scientifico dell'effetto di contatto, che permette di trasmettere le proprietà curative, con le concezioni della tradizione popolare. Verosimilmente nelle spiegazioni di Galeno si riflettono gli influssi di teorie di origine orientale che si erano affermate in epoca imperiale⁹⁹ e che basandosi sui poteri di simpatia/antipatia attribuiti a piante animali o pietre si riteneva fossero in grado di curare le malattie.

L'effetto simpatia/antipatia viene ricordato polemicamente da Sorano che critica quei medici che usano strani amuleti come anticoncezionali e sostiene che questi sono inutili e anche dannosi.

⁹⁷ Abbiamo visto i rituali di raccolta in Teofrasto (*HP* 9. 8. 6). Cfr. anche la n. 33.

⁹⁸ Sia il passo relativo alla peonia sia quello relativo al diaspro sono analizzati da JOUANNA 2011, pp. 61-65.

⁹⁹ Cfr. MASTROCINQUE 2006, p. 93.

Viene esposta una lista di ricette di contraccettivi (ἀτόκια) consigliati tradizionalmente (φασίν): il primo consiste nel bere urina di mula, segue un altro a base di rimedi vegetali considerato infallibile (ἀδιάπτωτον) per lunga esperienza, a questa seguono altre due ricette.

Altri si servono anche di amuleti (περιάπτοις) che in base alla dottrina dell'opposizione (τῷ τῆς ἀντιπαθείας λόγῳ), ritengono di grande efficacia: ad es. uteri di mule¹⁰⁰ e il cerume delle loro orecchie e molte altre cose di questo tipo, che visto il loro risultato, si rivelano false credenze (ψευδῆ) (1. 63; 1. 62. 95-99 Burguière et al. 1988-2000; 47. 16 ss. Ilberg)

In un altro caso, anche se i rimedi non sono degni di fede, tuttavia qualche volta possono essere accettati perché l'amuleto sembra in grado di poter dare un aiuto psicologico¹⁰¹. Per evitare rischi di emorragia dell'utero in alternativa alla flebotomia vengono proposti anche amuleti come rimedi, (3. 12; 3. 46. 107-12 Burguière et al. 1994; 3. 42 Ilberg).

Certi affermano (φασὶ δὲ) che alcuni rimedi agiscono per antipatia (κατὰ ἀντιπάθειαν) come la pietra di Magnesia e quella di Asso e il caglio di lepre¹⁰² e qualche altro amuleto (ἄλλα τινὰ τῶν περιάπτων), a cui noi non diamo credito; tuttavia non bisogna opporsi al loro utilizzo, anche se l'amuleto (περιάπτον) non ha un effetto diretto, non di meno attraverso la speranza renderà la paziente (εὐθυμοτέραν) più di buon animo.

Con notevole intelligenza i medici si rendono conto di dover considerare anche l'atteggiamento dei malati. In situazioni difficili, per evitare l'embriotomia nell'estrazione del feto, alcuni prescrivono ὠκυτόκια, come hanno fatto i discepoli di Ippocrate, ma non serve utilizzare foglie di alloro, né di dittamo, né di abrotano, né appendere come amuleto (περιάπτειν) il frutto del cetriolo selvatico; tutto questo peggiora soltanto la situazione (4.5; 4. 22. 153-155 Burguière et al. 1988-2000; 4. 13 Ilberg). C'è un chiaro rimando al rimedio ippocratico di *Mul.* 1. 77 di cui si è già esaminata la possibile valenza magica (cfr. *supra*).

Nel VI secolo dell'opportunità dell'uso di amuleti, come già visto, si mostra convinto Alessandro di Tralle che spesso dichiara apertamente di trattarsi di rimedi sperimentati. Contro le febbri quotidiane si propone: Ἄλλο περιάπτον, οὗ πολλὴν ἔσχον πείραν (*De febr.* 1. 407 Puschmann 1878); l'amuleto viene preparato raccogliendo una foglia di olivo prima del sorgere del sole, scrivendoci sopra delle lettere «magiche» (ka, roi, a) e appendendolo al collo (περιάπτε περὶ τὸν τράχηλον).

Un altro rimedio pure sperimentato contro le febbri quartane: περιάπτον πρὸς τεταρταίους πολλάκις ἡμῖν πολλὴν πείραν δεδωκός. Lo scarabeo sacro (ὁ ἡλιοκάνθαρος) giova come amuleto appeso al collo (περιάψαι περὶ τὸν τράχηλον *De febr.* 1. 437 Puschmann 1878).

¹⁰⁰ Poiché le mule sono sterili utilizzare l'urina o parti del loro corpo dovrebbe avere un effetto anticoncezionale. Anche nell'interpretazione dei sogni Artemidoro ricorda che sognare muli è positivo per la loro resistenza alle fatiche, ma negativo per le nozze e la procreazione a causa della sterilità di questi animali (2. 12)

¹⁰¹ In tutta l'opera si mostra interesse per la psicologia delle pazienti, delle donne incinte e dei neonati, cfr. le osservazioni di LLOYD 1983, pp. 128, 192.

¹⁰² Si tratta di due minerali: il magnete e la pietra di Asso, con poteri disseccanti. Il caglio, in questo caso di lepre, era una sostanza acida con poteri coagulanti tratta dalla stomaco di alcuni animali.

Una ricetta particolarmente elaborata che doveva presentare certo difficoltà di preparazione è un amuleto per coloro che soffrono di coliche, dichiarato infallibile (περίαπτον ἀδιάπτωτον) e apprezzato dai migliori (ἄριστοι) medici. Era costituito da sterco di lupo, messo in un anello cavo che si doveva portare dalla parte del braccio o della coscia o dei lombi sopra la parte malata, evitando nel momento del parossismo, che toccasse terra o l'acqua di un bagno (*Ther.* 2. 375 Puschmann 1878). Sono presenti le classiche prescrizioni magiche.

Alla fine di questo percorso di analisi possiamo constatare un'evoluzione nell'atteggiamento della medicina ufficiale che, nel corso del tempo, abbandona l'ostentata separatezza dei medici ippocratici, arrivando con Alessandro di Tralle ad accettare consapevolmente la possibilità di interazione fra farmaci e amuleti, con la possibilità di utilizzare rimedi magici nel caso possano portare giovamento al paziente, soprattutto per evitargli il dolore. Tutto questo però si deve attuare senza perdere di vista il concetto che la medicina si fonda sul ragionamento razionale e le conoscenze tecniche.

Daniela Fausti

Università degli Studi di Siena

e-mail: daniela.fausti@unisi.it

BIBLIOGRAFIA

ALBINI 1993: F. Albin (cur.), *Luciano. L'amante della menzogna*, Venezia 1993.

AMIGUES 2006: S. Amigues (éd.), *Théophraste. Recherches sur les plantes*, vol. V, Paris 2006 (*Introduction*).

ANDRÉ 1985: J. André, *Les noms des plantes dans la Rome antique*, Paris 1985.

BENDLIN 1996: A. Bendlin, s.v. *phylakterion*, in *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, Stuttgart 1996, coll. 978-981.

BETTINI 1998: M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998.

BOUDON 2003: V. Boudon, *Aux marges de la médecine rationnelle: médecins et charlatans à Rome au temps de Galien (IIe s. de notre ère)*, «Revue des Études Grecques» 116 (2003/1), pp. 109-131.

BOUDON 2012: V. Boudon, *La vipère chez les médecins et pharmacologues grecs anciens: meilleure ennemie de l'homme*, in N. Palmieri (ed.), *Conserver la santé ou la rétablir: Le rôle de l'environnement dans la médecine antique et médiévale. Actes du Colloque International (Saint Etienne, 23-24 octobre 2008)*, Saint Etienne 2012, pp. 275-293.

BYL 2011: S. Byl, *De la médecine magique et religieuse à la médecine rationnelle*, Paris 2011.

CAPITANI 2004: I. Capitani, *Sulle molteplici valenze di φάρμακον a partire dai dialoghi platonici e dai testi ippocratici*, in S. Sconocchia, F. Cavalli (curr.), *Testi medici latini antichi. Le parole della medicina: lessico e storia. Atti del VII Convegno Internazionale, Lingue tecniche del greco e del latino - IV*, Bologna 2004, pp. 665-679.

CERBO - DI BENEDETTO 1997: E. Cerbo, V. Di Benedetto, *Euripide. Medea*, Milano 1997.

CHANTRAINE 1968: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris 1968.

- COLLARD – SAMAMA 2004: F. Collard, E. Samama (éds), *Mires, Physicien, barbiers et charlatans, Les marges de la médecine de l'Antiquité aux débuts de l'époque moderne*, Langres 2004.
- DELATTE 1938²: A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Paris-Liège 1938.
- DI BENEDETTO 1986: V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia*, Torino 1986.
- DUCOURTHIAL 2003: G. Ducourthial, *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, Paris 2003.
- DONADONI - ROCCHETTI 1958: S. Donadoni, L. Rocchetti, s.v. *Amuleti*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Roma 1958.
- EBNER ET AL. 2001: N. Ebner, H. Gzella, H.-G. Nesselrath, E. Ribbat, *Lukian. Die Lügenfreunde oder der ungläubige*, Stuttgart 2001.
- FAUSTI 1996: D. Fausti, *La prefazione al "De materia medica" di Dioscoride: vocabolario tecnico e retorica*, in S. Funghi (cur.), *Le vie della ricerca. Scritti in onore di F. Adorno*, Firenze 1996, pp. 191-200.
- FAUSTI 1998: D. Fausti, *Le metamorfosi della mandragora: usi medici e riti magici*, «Euphrosyne» 26, 1998, pp. 81-94.
- FAUSTI - HAUTALA 2009: D. Fausti – S. Hautala, *Sulla farmacologia antica. Bibliografia*, «Lettre d'information. Médecine antique et médiévale», n. s. 8 (2009), pp. 1-38.
- GARZYA 1997: A. Garzya, *Science et conscience dans la pratique médicale de l'antiquité tardive et byzantine*, in *Médecine et morale dans l'antiquité*, 'Entretiens Hardt', 43 Vandœuvres-Genève 1997, pp. 337-359.
- GIRARD 1990: M.C. Girard, *L'Hellébore: Panacée ou placebo*, in P. Porter, G. Maloney, J. Desautels, (éds), *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique. Proceedings of the Sixth Hippocratic Colloquium (Québec 1987)*, Québec 1990, pp. 393-405.
- GRAF 1994: F. Graf, *La magia nel mondo antico* (ed. or. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris 1994), trad. it. Bari 1995.
- GOLTZ 1971: D. Goltz, *Studien zur altorientalischen und griechischen Heilkunde*, Wiesbaden 1974.
- GUARDASOLE 2004: A. Guardasole, *Alexandre de Tralles et les remèdes naturels*, in COLLARD - SAMAMA 2004, pp. 81-99.
- GUARDASOLE 2006: A. Guardasole, *Galien et le marché des simples au I et II siècles de notre ère*, in F. COLLARD, E. SAMAMA (éds), *Pharmacopoles et apothicaires. Les «pharmaciens» de l'Antiquité au Grand Siècle*, Paris 2006, pp. 29-39.
- GUARDASOLE 2006a: A. Guardasole, *Alessandro di Tralle*, in A. Garzya (cur.), *Medici bizantini, Oribasio di Pergamo, Aezio d'Amida, Alessandro di Tralle, Paolo d'Efina, Leone medico*, Torino 2006, pp. 555-679.
- HANSON 2004: A.E. Hanson, *A long-lived 'quick-birther' (okytokion)*, in V. Dasen (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Fribourg (28 nov.-1 déc. 2001), Fribourg-Göttingen 2004, pp. 265-280.
- HAUTALA 2014: S. Hautala, *Piante*, in M. Bettini, W.M. Short (curr.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014, pp. 269-285.
- JORI 1996: A. Jori, *Medicina e medici nell'antica Grecia. Saggio sul Perì technes ippocratico*, Napoli 1996.
- JOUANNA 2003a: J. Jouanna, *La douceur en médecine: les emplois médicaux de ἡπιος*, «Revue des Études Grecques» 116 (2003), pp. 54-72.
- JOUANNA 2011: J. Jouanna, *Médecine rationnelle et magie: le statut des amulettes et des incantations chez Galien*, «Revue des Études Grecques» 124 (2011), pp. 49-77.
- KOTANSKY 1991: R. Kotansky, *Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets*, in C.A. Faraone - D. Obbink (eds), *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*, New York-Oxford 1991, pp. 107-137.

- LANATA 1967: G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma 1967.
- LÉVI-STRAUSS 1962: C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio* (ed. or. *La pensée sauvage*, Paris 1962), trad. it. Milano 1964.
- LLOYD 1983: G.E.R. Lloyd, *Scienza, folclore, ideologia. Le Scienze della vita nella Grecia antica* (ed. or. *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge 1983), trad. it. Torino 1987.
- MANN 2012: J.E. Mann, *Hippocrates. On the art of medicine*, Leiden-Boston 2012.
- MARASCO 2005: G. Marasco, *Amulett*, in K.-H. Leven (ed.), *Antike Medizin, Ein Lexikon*, München 2005.
- MARCONE 2006: A. Marcone (ed.), *Medicina e società*, Atti del convegno di Udine (2005), Firenze 2006.
- MASTROCINQUE 2006: A. Mastrocinque, *Medicina e magia. Su alcune tipologie di gemme propiziatorie*, in MARCONE 2006, pp. 91-100.
- MASTRONARDE 2002: D.J. Mastronarde (ed.), *Euripides. Medea*, Cambridge 2002.
- MCDOWELL 1990: D. McDowell, *The Meaning of ἀλαζών*, in E.M. Craik (ed.), *Owls to Athens: Essays on Classical Subjects Presented to Sir K. Dover*, Oxford 1990, pp. 287-292.
- NUTTON 1985: V. Nutton, *The Drug Trade in Antiquity*, «Journal of the Royal Society of Medicine» 78 (1985), pp. 138-145.
- NUTTON 1992: V. Nutton, *Healers in the medical market place: towards a social history of Greco-Roman medicine*, in A. Wear (ed.), *Medicine in society*, Cambridge 1992, pp. 15-58.
- NUTTON 2004: V. Nutton, *Ancient Medicine*, London-New York 2004.
- OPSOMER 1989: C. Opsomer, *Index de la pharmacopée du Ier au X^e siècle*, Hildesheim-New York 1989.
- PERILLI 2006: L. Perilli, *Asclepio e Ippocrate, una fruttuosa collaborazione*, in MARCONE 2006, pp. 142-167.
- REPICI 2006: L. Repici, *Medici e botanica popolare*, in MARCONE 2006, pp. 142-167.
- RIDDLE 1985: J.M. Riddle, *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*, Austin 1985.
- RIDDLE 1993: J.M. Riddle, *High medicine and low medicine in the Roman empire*, in W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, Principat, 37, Berlin-New York 1978, pp. 102-120.
- RIESS 1894: E. Riess, s.v. *Amulett*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894 (1998) coll. 1894-1989.
- ROSELLI 1996: A. Roselli (cur.), *Ippocrate. La malattia sacra*, Venezia 1996.
- SAMAMA 2002: E. Samama, *Empoisonné ou guéri? Remarques lexicologiques sur les pharmaka et venena*, in F. Collard, E. Samama (éds), *Le corps à l'épreuve. Poisons, remèdes et chirurgie: aspects de pratique médicales dans l'Antiquité et au Moyen-Âge*, Langres 2002, pp. 13-27.
- SAMAMA 2004: E. Samama, *Médecin ou charlatan? Comment reconnaître un bon soignant dans le monde grec?*, in COLLARD – SAMAMA 2004, pp. 9-32.
- SAMAMA 2006: E. Samama, *Thaumatopoiioi pharmakopôlai. La singulière image des préparateurs et vendeurs de remèdes dans les texts grecs*, in F. Collard, E. Samama (éds), *Pharmacopoles et apothicaires. Les pharmaciens de l'Antiquité au Grand Siècle*, Paris 2006, pp. 7-27.
- SCARBOROUGH 1991: J. Scarborough, *The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots*, in C.A. Faraone, D. Obbink (eds), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford 1991, pp. 138-174.
- SCARBOROUGH - NUTTON 1982: J. Scarborough, V. Nutton, *The preface of Dioscorides' Materia Medica: Introduction, Translation and Commentary*, «Transactions and Studies of the College of Physicians of Philadelphia» 4 (1982), pp. 187-227.
- STAMATU 2005: M.R. Stamatou, s.v. *Arzeimitteltheorie* in K.-H. Leven (Hrsg.), *Antike Medizin, Ein Lexikon*, München 2005, pp. 95-98.

TEMKIN 1953: O. Temkin, *Greek medicine as science and craft*, «Isis» 44 (1953), pp. 213-225.

TOTELIN 2009: L.M.V. Totelin, *Hippocratic Recipes. Oral and Written Transmission of pharmacological Knowledge in Fifth and Fourth-Century Greece*, Leiden 2009.

VAN DER EIJK: Ph. van Der Eijk, *Diocles of Caristos. A Collection of the Fragments with Translation and Commentary*, Leiden 2000.

VON STADEN 1989: H. von Staden, *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge 1989.

VON STADEN 2003: H. von Staden, *Galen's daimon: reflections on «irrational» and rational*, in N. Palmieri (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale*, Saint Etienne 2003, pp. 15-43.

EDIZIONI

AAVV: *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle*, l. I-XXXVII, Paris 1947-1985.

AMIGUES 1988-2006: S. Amigues, *Théophraste – Recherches sur les plantes*, vols I-IX, Paris 1988-2006.

BURGUIERE ET AL. 1988-2000: P. Burguière, D. Gourevitch, Y. Malinas, *Soranos d'Ephèse. Maladies des femmes*, Paris 1988-2000.

JONES 1923: W.H. S. Jones, *Hippocrates*, London 1923.

JOUANNA 1988: J. Jouanna, *Hippocrate. Des vents. De l'art*, Paris 1988.

JOUANNA 1990: J. Jouanna, *Hippocrate. De l'ancienne médecine*, Paris 1990.

JOUANNA 2003: J. Jouanna, *Hippocrate. Maladie sacrée*, Paris 2003.

KÜHN 1821-1833: C.G. Kühn (ed.), *Claudii Galeni opera omnia*, Leipzig 1821-1833 (rist. an. Hildesheim 1965-1997).

LITTRÉ 1839-1861: É. Littré (éd.), *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Paris 1839-1861 (rist. an. Amsterdam 1962-1982).

POTTER 1988: P. Potter, *Hippocrates*, Cambridge (Mass.) 1988.

POTTER 1995: P. Potter, *Hippocrates*, Cambridge (Mass.) 1995.

PUSCHMANN 1878: T. Puschmann, *Alexander von Tralles*, vols. 1-2. Vienna 1: 1878; 2: 1879 (repr. Amsterdam 1963).

SMITH 1994: W.D. Smith, *Hippocrates*, Cambridge (Mass.) 1994.

WELLMANN 1906-1914: M. Wellmann (ed.), *Pedanii Dioscuridis Anazarbei, De materia medica libri quinque, Volumina I-III*, Berlino 1906-1914.

WITHINGTON 1928: E.T. Withington, *Hippocrates*, vol. 3, Cambridge (Mass.) 1928.

DIZIONARI

DEVOTO-OLI 2006: *Il Devoto-Oli 2007, vocabolario della lingua italiana*, Firenze 2006.

ZINGARELLI 2002: *Lo Zingarelli: vocabolario della lingua italiana* (di N. Zanicelli), Bologna 2002.