

MELAMPO.

BREVE BIOGRAFIA DI UN INDOVINO GUARITORE

Se volessimo tracciare una storia della fortuna dell'indovino Melampo¹, dovremmo partire dalla più antica testimonianza a noi giunta in cui compare tale personaggio, vale a dire dall'*Odissea* (VIII sec. a.C.). In un passo della *Nékuia*, infatti, compare per la prima volta – almeno a quanto ne sappiamo – un eccellente indovino (*mántis amúmon*) coperto da anonimato, ricordato come il solo a essere riuscito a rubare, nella località tessalica di Filace, le mandrie del forte re Ificle (più noto come Ificlo) per condurle allo zio Neleo al fine di scambiarle con la figlia di costui. Però, bramata in sposa da Biante, fratello del vate². Nel canto XV del medesimo poema, l'episodio sarà nuovamente ricordato e ricondotto esplicitamente all'indovino Melampo, di cui si ricorda il successivo trasferimento in terra argiva dove prese moglie e divenne sovrano (*pollóisin anássont'Arghéioisin*)³. Il silenzio omerico nel canto XI è comunque significativo: a quanto pare, il rapsodo non sentiva la necessità di nominare un personaggio evidentemente assai noto al suo pubblico⁴. La fama di Melampo presso i Greci è, d'altra parte, confermata dal fatto che secondo la tradizione egli fu il capostipite di una famiglia di indovini così illustre da venirle dedicato un poema in esametri sfortunatamente andato perduto, la *Melampodia*, di cui restano solo poche testimonianze indirette e che fin dall'antichità è stato attribuito a Esiodo (VIII-VII a.C.)⁵.

Melampo, d'altra parte, sarà a più riprese ricordato nei secoli seguenti, e non solo da autori greci, per le sue doti di guaritore: Virgilio (I a.C.), tracciando il drammatico quadro della peste del bestiame nel Norico⁶, ne esalta la disperata irrimediabilità lasciando intendere che neppure

¹ Questo contributo è nato grazie alle ricerche compiute presso il Centro Interdipartimentale di Studi Antropologici sulla cultura antica (Università di Siena) nell'ambito del progetto Atlante antropologico della mitologia greca e romana finanziato per il biennio 2010/2012 dalla Fondazione Monte dei Paschi di Siena.

² *Od.* 11. 288-297. Le fonti sono concordi nel sottolineare che Melampo compì l'impresa per procurare una sposa al fratello, ma fa eccezione al riguardo Prop. 2. 3b. 53, in cui l'indovino stesso appare innamorato della figlia di Neleo: si veda COSTANZA 2009a e Id. 2010, p. 208, n. 24.

³ *Od.* 15. 225-241 – la citazione è ripresa dal v. 240. È evidente l'allusione all'altro celebre episodio che ha per protagonista Melampo: la guarigione delle figlie di Preto, che procurò all'indovino la sovranità su parte del territorio argivo e una moglie. Su tali vicende, tuttavia (su cui ritorneremo *infra*), il rapsodo non fornisce alcun dettaglio.

⁴ PELLIZER 2002, p. 193; BREMMER 2008, p. 144; CLARK 2012, p. 33.

⁵ Cfr. ad esempio Ath. *Deipn.* 2. 40 f e 11. 498 b; Strab. 14. 1. 25-28; Paus. 9. 31. 5. Si vedano sull'argomento LÖFFLER 1963 e il recente COZZOLI 2007. Melampo è detto padre di Abante, a sua volta padre di Cerano che genera l'indovino Poliido in Paus. 1. 43. In *Od.* 15. 241-256 da un'anonima sposa argiva l'Amitaonide genera Mantio - a propria volta padre di Clito e Polifede, che genererà Teoclimeno - e Antifate, dal quale nascerà Oicleo, padre del celebre Anfiarao e nonno di Alcmaone e Anfiloco. Clito stesso sarà capostipite di una nota famiglia di indovini: Paus. 6. 17. 6. Si vedano inoltre *Schol. ad Il.* 13. 663; *Schol. ad Od.* 15. 223. Sulla discendenza del celebre *mántis* si rinvia a LÖFFLER 1963 e HARD 2004, pp. 429-430. Sulla *Melampodia* e le altre opere esiodee, cfr. HARD 2004, pp. 9-11. Sulle testimonianze omeriche relative a Melampo, e sui rapporti con i poemi pseudo-esiodei, cfr. SUÁREZ DE LA TORRE 1992, pp. 12-18; BREMMER 2008, pp. 144-146.

⁶ Verg. *G.* 3. 470-566.

l'intervento di grandi esperti (*magistri*) quali Melampo e Chirone avrebbe avuto successo⁷. Nel II secolo d.C., poi, Galeno scriveva che tra i Greci suoi contemporanei nessuno era tanto ignorante da non conoscere, neppure per sentito dire, la storia delle figlie di Preto, che l'indovino Melampo aveva guarito dalla follia⁸. Le gesta del celebre *mántis* finiranno poi per confluire nei lessici bizantini e nei *corpora* di scolii e *commentarii* tardi, coprendo un arco temporale di quasi duemila anni⁹. Ma chi era Melampo?

1. LE ORIGINI E L'ACQUISIZIONE DEI POTERI

Il mitico «Piede nero», il cui nome ha creato non pochi interrogativi e stimolato una serie di ipotesi etimologiche più o meno elaborate e fantasiose¹⁰, era figlio di Amitaone¹¹, primo cugino di Giasone e Admeto (suo padre era fratello di Esone e Ferete) e imparentato con Neleo e Pelia, generati dalla nonna Tirò unitasi con il dio Poseidone. Una parte della tradizione lega Melampo alla città di Pilo, in Messenia, fin dalla nascita; un'altra lo fa trasferire in territorio messenico al seguito dello zio Neleo – quando questi aveva abbandonato l'originaria Tessaglia, seguito dal fratellastro Amitaone – quando è già adulto¹². Ciò che è sicuro è che il figlio di Amitaone diverrà un indovino itinerante, spostandosi tra la Tessaglia (a Filace resterà presso la corte dei sovrani Filaco e Ificlo), l'Argolide, l'Arcadia o l'Elide (dove risanerà le figlie di Preto)¹³.

Al di fuori della tradizione mitica, il nome di Melampo sarà d'altra parte legato anche ad altri luoghi: ad Aigosthena, borgo della Megaride, si aveva testimonianza di un culto a lui

⁷ Verg. *G.* 3. 550.

⁸ *Oudéis gár hóutos apaideutós esti tón en Hállēsi tethramménon, hos met'anegekóēnai met'akekoēnai tás Próitou thugatéras manéisas hupó Melámpodos iathénai katharthéias hóutos* [purificandole con l'elleboro]: *De atra bile* 7 (Kühn V 132). Stazio (I d.C.) collocherà a fianco del celebre Anfiarao proprio il figlio di Amitaone: i due saranno protagonisti, ad Argo, di una lunga scena di aruspicina in base agli esiti della quale si sarebbe deciso se venire o meno alle armi con Tebe: *Theb.* 451-597. In Nonno di Panopoli (V d.C.), invece, durante la lotta tra Dioniso, che minaccia di distruggere Argo, e il fratellastro Perseo, Era assume le sembianze di Melampo nel tentativo di incitare il figlio di Danae a combattere contro il cugino. Smascherata da Ermes, la sposa di Zeus abbandona l'immagine mortale per risalire all'Olimpo, e al suo posto comparirà il vero Melampo per esortare il popolo argivo a placare la furia dionisiaca con canti e danze: *Dionys.* 535-600, 676-741. Cfr. CLARK 2012, p. 33: «from the time of Homer down to the Roman Imperial period [Melampous] was a major figure of myth».

⁹ Fino a Eustazio di Tessalonica (XII sec. d.C.). Sotto il nome di Melampo sono circolati due trattati dedicati alla *palmomanzia*, forma di divinazione diffusa del mondo greco e romano e fondata sull'interpretazione dei movimenti involontari del corpo. Cfr. in proposito DASEN 2008; COSTANZA 2008 con riguardo all'Idillio 3 di Teocrito.

¹⁰ Sulle varie ipotesi etimologiche formulate dalla critica a proposito del nome di Melampo, cfr. BUXTON 2010.

¹¹ Sua madre era variamente identificata con Eidomene, Rodope e Dorippe. Cfr. Apollod. 1. 9. 11; *Schol. ad Ap. Rh.* 1. 139-144d.

¹² Sul complesso albero genealogico di Melampo e sugli spostamenti suoi e della sua famiglia, si vedano: *Od.* 15. 241-255; Apollod. 1. 9. 7-11; 1. 9. 14-16; Diod. Sic. 4. 40. 1-4; 50. 1-3; 68. 1-5; Paus., 4. 2. 5; 36. 1; *Schol. ad Ap. Rh.* 1. 139-144d; *Schol. ad Pind. Pyth.* 4. 224; *Schol. ad Aesch. Sept.* 569; *Schol. ad Lycophr. Alex.* 175; *Schol. ad Od.* 12. 69. Cfr. HARD 2004, pp. 402, 426-430. DOWDEN 1989, pp. 97 ss. sostiene che la Pilo a cui è legata parte del parentado di Melampo è quella in Trifilia (distretto dell'Elide), non in Messenia. Lo stesso Melampo andrebbe ricondotto a questa città e non all'omonima messenica. D'altra parte, Apollod. 1. 9. 9 dice espressamente che Neleo aveva fondato Pilo in Messenia, e *Schol. ad Pind. Pyth.* 4. 220 precisa che Melampo si era trasferito in Messenia. Favorevole a ricondurre l'indovino a Pilo messenica è JOST 1992.

¹³ Ma stando a Pindaro Melampo si sarebbe rifiutato di abbandonare la patria per regnare ad Argo: Pind. *Paeon.* 4. 27-30. Secondo una tradizione meno attestata, l'indovino avrebbe curato la follia delle Pretidi presso l'Anigro (Strab. 8. 3. 19; Paus. 5. 5. 10) o l'Alfeo (Eustath. *ad Od.* 4. 11 (Van der Valk 1. 143 ll. 3-6), *ad Il.* 2. 568 (Van der Valk 1. 233 ll. 27-30), in Dion. Per. *Orb. Descr.* 409), fiumi della Trifilia, distretto dell'Elide. A proposito dei numerosi spostamenti di Melampo, BREMMER 2008, p. 146 commenta: «Clearly, Melampous was a really wandering seer».

dedicato, che prevedeva la celebrazione annuale di feste e sacrifici in suo onore¹⁴. Proprio da Aigosthena proviene una moneta sulla quale è impressa l'immagine di una capra intenta ad allattare un bambino¹⁵. Qualcuno ha visto nell'infante proprio Melampo¹⁶: non ci sono fonti che attestino un suo abbandono in tenera età, ma alcuni scolii tardi spiegano le origini del suo curioso nome raccontando che il futuro *mántis*, ancora in fasce, era stato deposto dalla madre in un luogo ombroso, rimanendo tuttavia con i piedi esposti al sole. Proprio tale anomala abbronzatura gli avrebbe procurato l'epiteto «Piede nero»¹⁷. Questo episodio, solitamente ignorato dalla critica, è stato recentemente rivalutato e inserito sulla scia di quella tradizione mitica che vuole che le doti di un indovino siano «compensate» da un difetto fisico¹⁸ – o, se preferiamo, che una menomazione del corpo sia destinata ad essere ricompensata con dei poteri superiori che garantiranno il riscatto sociale del personaggio in questione, analogamente alle virtù profetiche del cieco Tiresia.

Il primo episodio significativo della vita mitica di Melampo appare senz'altro quello legato all'acquisizione di quei poteri straordinari che gli garantiranno la conquista di uno status superiore e la fama imperitura.

Narra l'autore della *Bibliotheca* attribuita ad Apollodoro (I/II d.C.) che Melampo viveva in campagna, e che un giorno si ritrovò a salvare una nidiata di serpenti i cui genitori erano stati uccisi da alcuni servi. Tributati gli onori funebri ai rettili defunti, che vennero da lui accuratamente bruciati, Melampo ne adottò dunque gli orfani; questi, per ricompensarlo della sua generosità, durante la notte gli leccarono le orecchie (letteralmente: «gli purificarono le orecchie con le loro lingue»: *tás akoás tús glóssais exekáthairon*), consentendogli di comprendere il linguaggio degli uccelli, e, tramite loro, di predire il futuro agli uomini (*kái par'ekéinon manthánon, próuleghe toís anthrópois tá méllonta*)¹⁹. Melampo acquisì poi anche l'arte della divinazione tramite i sacrifici (*tén diá tón hierón mantikén*) e, incontrato Apollo - a cui Melampo era «carissimo»²⁰ - nei pressi del fiume Alfeo (nelle cui vicinanze, tra l'altro, lo

¹⁴ Paus. 1. 44. 5. Sul legame tra Melampo e la Megaride cfr. ANTONETTI -LÉVÊQUE 1990.

¹⁵ Settimio Severo (193-211 d. C.), *Æ*, zecca di Aigosthena; cfr. *British Museum Catalogue* 11, LXII. 117, 1, tav. 20, 10.

¹⁶ HEAD 1911, pp. 392-393; IMHOOF-BLUMER - GARDNER 1964, p. 9; *contra*, SIMON 1992, p. 407. Per DOWDEN 1989, p. 108 l'effigie sulla moneta di Aigosthena rappresenterebbe «a goat (-aig) giving strenght (*sthenos*) to a child presumably representing the community».

¹⁷ *Schol. ad Ap. Rh.* 1. 121 e *Schol. ad Theocr.* 3. 43 - 45 g. 1 - 45 g. 4. BUXTON 2010, p. 9 vede un'analogia tra il Melampo bambino dai piedi bruciati e Achille infante, il cui tallone resta vulnerabile in quanto escluso dall'abluzione di Teti destinata a rendere immortale l'eroe.

¹⁸ BUXTON 2010, p. 9.

¹⁹ Apollod. 1. 9. 11. Leggermente diverso è il racconto in *Schol. ad Ap. Rh.* 1. 118-121: Melampo si trova presso il re Polifonte e seppellisce un serpente ucciso dai servitori del suo ospite mentre strisciava vicino a una vittima appena sacrificata. Il figlio di Amitaone alleva i piccoli del rettile morto ed essi in cambio gli leccano le orecchie, infondendogli, però, non la capacità di comprendere gli animali, bensì la più generica *mantiké*, l'arte mantica. Sui poteri di apertura della saliva nei confronti degli organi umani e in particolare delle orecchie, cfr. BETTINI 2008, pp. 194-198.

²⁰ *Schol. ad Ap. Rh.* 1. 118 = Hes. fr. 216 M.-W. Al figlio di Latona Melampo dedicherà un tempio a Sicione, una volta risanate le figlie di Preto: Paus. 2. 7. 8. NILSSON 1967, p. 615 sottolineava che Melampo gravitava nella sfera di azione di Apollo; cfr. COSTANZA 2009b, p. 6. Per SUÁREZ DE LA TORRE 1992, pp. 10 e 20, la tendenza più apollinea dell'indovino si sarebbe affermata dalla tradizione pseudo-esiodea raccolta poi da commentari, scolii e opere mitografiche. Lo studioso ricorda tuttavia (*ibid.*, p. 10) come A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris 1879-1882, pp. 12 ss. avesse ridimensionato il ruolo di Apollo nella consacrazione a *mántis* di Melampo, considerandolo secondario nella vicenda.

Pseudo-Apollodoro collocava Salmonia, città dell'Elide fondata dal bisnonno Salmoneo)²¹, divenne un grande *mántis*²².

Ritenere i serpenti dei dispensatori dell'arte divinatoria è un motivo ricorrente nella cultura antica e nella tradizione folklorica in generale, e proprio al contatto con questi rettili si riconducono più spesso le leggendarie origini dell'acquisizione del linguaggio animale²³: Porfirio testimonia che presso gli Arabi era comune trarre oracoli ascoltando gli uccelli, e che si diceva che era possibile udire gli esseri privi di linguaggio nutrendosi del cuore o del fegato dei serpenti²⁴; lo stesso autore ricorda altrove che «anche noi e tutti gli uomini comprenderemo tutti gli animali, se un serpente ci leccasse le orecchie» (*Tácha d' án kái heméis kái pántes ánthropoi sunetói émen pánton tón zóion, ei kái hemón tá óta drákon énipse*)²⁵. L'episodio di iniziazione ai misteri divinatori di Melampo, dunque, non è eccezionale, tanto più che evoca le vicende simili di Tiresia, Eleno e Cassandra. Questi ultimi, lasciati da bambini in un bosco sacro ad Apollo, erano stati leccati nelle orecchie da alcuni serpenti che avevano comunicato loro l'arte mantica²⁶. Ricompare, in quest'esempio, il figlio di Latona, che ritroviamo a sancire l'acquisizione definitiva della *mantiké* da parte di Melampo²⁷.

Rientra, invece, nella sfera d'azione di Zeus l'origine dei poteri straordinari di Tiresia secondo una versione del suo mito²⁸, nella quale i serpenti giocano un ruolo più indiretto: proprio per averne visto due accoppiarsi e per averli ingiustamente bastonati, Tiresia si era trasformato in donna e aveva poi risposto all'infausto quesito di Era a proposito del livello di piacere maschile e femminile durante l'amplesso. Punito dalla dea con la cecità, era stato ricompensato da Zeus, impietositosi, con l'arte della divinazione²⁹.

²¹ Apollod. 1. 9. 7.

²² Apollod. 1. 9. 11. Sull'identificazione, all'interno dei poteri di Melampo quali emergono dalle versioni più recenti del mito, di un livello *profetico* e di uno più prettamente *operativo*, cfr. SUÁREZ DE LA TORRE 1992, p. 17.

²³ FRAZER 1888, pp. 106, 110-123. Nella tradizione folklorica compaiono altri mezzi che consentono di apprendere il linguaggio degli animali, come la detenzione di un anello magico o di un'erba dalle proprietà eccezionali: *ibid.* Cfr. THOMPSON S. 1955, p. 401, B 217. 1. 1 e B 217. 6.

²⁴ Porph. *vita Apollon.* 1. 20.

²⁵ Porph. *Abst.* 3. 4. 26. Per l'episodio specifico di Melampo si vedano FRAZER 1888, pp. 110-111, MARZARI 2006, pp. 230-232; BETTINI 2008, pp. 194-196; COSTANZA 2010, p. 210. Il motivo per cui i serpenti trasmetterebbero la conoscenza, in particolare, del linguaggio degli uccelli, risiederebbe nella credenza per cui questi rettili sarebbero originati proprio dalla mescolanza del sangue di diversi volatili: FRAZER 1888, p. 126, cfr. Plin. *Nat.* 10. 137. D'altra parte, «it is implied that a knowledge of the bird language carries with it a knowledge of the languages of other animals» (FRAZER 1888, p. 95), come dimostra Melampo stesso, originariamente divenuto capace di comprendere gli uccelli ma che capirà, come vedremo, anche il linguaggio di altri animali. Che i serpenti fossero considerati depositari di un sapere/potere superiore emerge anche dall'episodio della guarigione di Glauco da parte di Poliido, che sfrutta un'erba usata da uno di questi rettili per resuscitare un compagno: MARZARI 2006, p. 196; BETTINI 2008, p. 197.

²⁶ Eustath. ad *Il.* 7. 44 (Van der Valk 1. 140 ll. 13-16). Cfr. FRAZER 1888, p. 111. Sul parallelismo tra l'acquisizione dei poteri mantici tramite i serpenti da parte di Melampo e di Eleno e Cassandra, cfr. HARD 2004, p. 154; MARZARI 2006, pp. 231-232; BETTINI 2008, pp. 194-196; COSTANZA 2010, p. 210.

²⁷ Apollod. 1. 9. 11.

²⁸ Un'altra variante, invece, vuole che la divinità responsabile dell'arte divinatoria di Tiresia fosse Atena, decisa a punire con la cecità il ragazzo che l'aveva inavvertitamente vista nuda, e a ricompensarlo della perdita subita con il dono della mantica: Call. *Lav. Pall.*; Apollod. 3. 6. 7. Atena svolge comunque un ruolo parallelo a quello dei serpenti protagonisti dei miti di Eleno e Cassandra e di Melampo: nell'ultimo passo qui citato della *Bibliotheca*, infatti, si racconta che la dea, «purificandogli [= a Tiresia] le orecchie, fece sì che comprendesse le voci di tutti gli uccelli» (*tás akoás diakathárasan pásan orníthon phonén poiéσαι sunéinai*). Sul legame tra Atena e i serpenti, cfr. FRAZER 1888, p. 111.

²⁹ Ov. *Met.* 3. 316-338; Ant. Lib. 17; Hyg. *Fab.* 75; Apollod. 3. 6. 7; *Schol. ad Od.* 10. 494. Sul mito di Tiresia e sulle sue varianti, si vedano KRAPPE 1928; BRISSON 1976; PELLIZER 1982, pp. 12-17.

Melampo, dunque, in occasione dell'incontro con degli esseri extra-umani (i serpenti, Apollo) acquisisce delle conoscenze superiori rappresentate dall'arte della divinazione e dalla capacità di comprendere il linguaggio degli uccelli (e, come vedremo, non solo quelli). Non solo: grazie a tale «iniziazione», Melampo diverrà depositario di un sapere medico che gli consentirà di agire nelle vesti di guaritore e, al contempo, di accedere - superandole con successo - alle varie fasi caratteristiche del cammino di crescita dell'eroe³⁰.

2. IL RICONOSCIMENTO DEI POTERI

2. 1. IL RATTO DELLE VACCHE DI IFICLO E LA SUA IMPOTENZA: DA LADRO A INDOVINO-GUARITORE

Il superamento da parte di Melampo di una prima prova, indispensabile alla conquista di uno status superiore, coincide con l'episodio del ratto delle vacche di Ificlo³¹, sovrano della città tessala di Filace, per conto di Neleo (alla cui madre, Tirò, gli animali erano originariamente appartenuti)³², al fine di ottenerne in cambio la mano di Però, alla quale aspira il fratello di Melampo, Biante³³.

Durante la sua spedizione in Tessaglia³⁴, Melampo viene colto in flagrante mentre sta tentando di rubare il bestiame del re e per questo è incarcerato per quasi dodici mesi. L'anno di prigionia dell'indovino alluderebbe al periodo di segregazione del giovane indispensabile per abbandonare il mondo infantile ed entrare in quello degli adulti³⁵: costituirebbe un po' il corrispettivo dei tredici mesi di erranze silvestri delle Pretidi in preda alla pazzia, secondo la versione bacchilidea³⁶.

Proprio allo scadere dell'anno di carcere, dunque, Melampo viene rilasciato, e ciò grazie ai suoi straordinari poteri: sente, infatti, le conversazioni di alcuni tarli che stanno rodendo le travi della sua cella, preannunciandone, di fatto, la caduta (*akóuei húperthé tinon skolékon dialegoménon hóti katabebrókoien tén dokón*)³⁷. Così, l'indovino fa appena in tempo a dare

³⁰ Sui motivi canonici della peripezia eroica cfr. in particolare BETTINI -BORGHINI 1979 e PELLIZER 1991. Sul binomio indovino/guaritore SUAREZ DE LA TORRE 1992, p. 8 osserva: «Les devins, une fois placés sous la sphère apollinienne, exercent des fonctions de cette nature: le *mantis* agit comme *iatromantis*».

³¹ Figlio di Filaco e di Climene, figlia di Minia, secondo una tradizione parente di Giasone, Ificlo è ricordato da Apollonio Rodio e Igino come uno dei partecipanti alla spedizione degli Argonauti; Esiodo gli attribuiva una straordinaria velocità, e Pausania ne ricordava una vittoria ai giochi in onore di Pelia. Cfr. Ap. Rh. 1. 45-47; Paus. 5. 17. 10; *Schol. ad Ap. Rh.* 1. 45-47 e 1. 232; Hyg. *Fab.* 14. 2. Per il suo regno a Filace, cfr. Eustath. *ad Od.* 11. 292 (Van der Valk I 415 ll. 20-23). Cfr. STOLL 1890-1894. Per l'intrecciarsi della genealogia di Melampo con quella di Filaco - il cui zio paterno è il nonno di Melampo, Creteo - si veda COSTANZA 2010, pp. 206-207.

³² *Schol. ad Od.* 11. 287-290 = Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 33; Eustath. *ad Od.* 11. 292 (Van der Valk I 415 ll. 20-23).

³³ Tra le fonti sull'episodio, cfr. *Od.* 11. 285-297 e 15. 228-241; Hes. fr. 37 M.-W. vv. 1-9; Paus. 4. 36.3; Prop. 2. 3b (per cui si veda COSTANZA 2008); Theocr. 3. 43-45; *Schol. ad Od.* 11. 287-290 = Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 33; *Schol. ad Ap. Rh.* 1. 118-121; Apollod. 1. 9. 12; Eustath. *ad Od.* 11. 292 (Van der Valk I 415 l. 20 - 416 l. 11). Nel *Catalogo delle donne* pseudo-esiodeo (fr. 37 M.-W.) non compaiono i nomi di Ificlo o Filaco, ma si narra comunque la consegna del bestiame a Neleo da parte di Melampo, in cambio della mano di Però per il fratello Biante. Sull'antica pratica di conquistarsi mandrie di buoi e cavalli, si veda Paus. 4. 36 3-4, che cita anche l'esempio di Neleo e Ificlo. Sulla figura del prigioniero dotato di saperi e poteri superiori, che rende assimilabile l'indovino Melampo al biblico Giuseppe: GROTANELLI 1982; CLARK 2012, p. 35.

³⁴ Che per BREMMER 2008, p. 146 sarebbe avvenuta quando l'indovino era ancora molto giovane.

³⁵ DOWDEN 1989, p. 99, che evidenzia la portata «iniziatica» del mito di Ificlo definendo Melampo un «notable initiate». Cfr. anche COSTANZA 2010, pp. 210-211. Sulla fase di emarginazione caratteristica dei rituali di passaggio, si veda il classico VAN GENNEP 1909; FABIETTI 2004, pp. 246-251 per i riti di passaggio; 251-255 per i riti di iniziazione.

³⁶ Bacch. *Ep.* 11. 92-95.

³⁷ *Schol. ad Od.* 11. 287-290 = Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 33.

l'allarme e a farsi portare in salvo dai suoi stessi carcerieri: uno dei due guardiani, una donna che si era sempre comportata male con il prigioniero, resta ucciso dal crollo della trave, mentre l'altro corre ad annunciare l'accaduto a Filaco, che a propria volta lo comunica al figlio. I due, recatisi da Melampo gli chiedono spiegazioni sulla sua identità, e quello risponde di essere un indovino (*mántis*)³⁸, cui viene richiesta immediatamente una prova di abilità. Gli viene infatti promesso l'agognato bestiame preteso da Neleo in cambio della mano di Però per Biante, a patto che Melampo guarisca Ificlo dall'impotenza (*eán mechanén tina héurei páidon genéseos Iphikloi*). È a questo punto che il figlio di Amitaone, dopo aver sacrificato un bue a Zeus, ne distribuisce le parti tra tutti gli uccelli, chiedendo loro se conoscono un modo per procurare a Ificlo una discendenza (*mechanén pós án Iphikloi ghénointo páides*); nessuno sa come aiutare Ificlo, finché non arriva anche un *aigupíós*, che non si limita a indicare a Melampo quali terapie debbano essere prescritte al paziente, ma gli rivela anche le origini del suo disturbo (*óutos dé tén aitían tés apaidías kái tés sporás euthéos héuren*)³⁹.

La diagnosi dell'avvoltoio è decisamente interessante, in quanto alla base dell'impotenza di Ificlo ci sarebbe uno shock emotivo subito da bambino⁴⁰: «Filaco, infatti, inseguì con un coltello Ificlo, che era ancora un bambino, poiché lo aveva visto compiere qualcosa di sconcertante» (*Dióxai gár tón Phúlakon metá macháiras tón Íphiklon éti neognón ónta diá tó idéin autón átopón ti poiúnta*)⁴¹. Dal passo non è chiaro se l'autore del gesto che scatena la violenta reazione di Filaco fosse il re stesso o il figlio Ificlo: il pronome *autón* può valere sia da soggetto, sia da complemento oggetto della proposizione, riferendosi tanto all'uno quanto all'altro personaggio, e sono attestate entrambe le versioni⁴². Sul proseguimento della vicenda, comunque, non ci sono dubbi: Filaco, non riuscendo a raggiungere il figlio, conficcò il coltello nel tronco di un pero selvatico, dalla cui corteccia fu ricoperto, e il principe, per lo spavento, non fu più in grado di generare (*épeita tón Phúlakon mé katalambánonta péxai tén máchairan éis tina ácherdon kái periphúnai autéi tón phloíon, tón dé Íphiklon diá tó déos mekéti páidas poiésai*)⁴³.

Qual era il gesto *átopos*, causa dell'ira di Filaco e della fuga di Ificlo? Stando al racconto dell'autore della *Bibliotheca*, il sovrano tessalo era intento a castrare dei montoni (*Phúlakós pote kriús témnōn epí ton aidóion*), quando appoggiò il coltello insanguinato vicino a Ificlo bambino, terrorizzandolo e facendolo scappare. Filaco allora piantò l'oggetto nella corteccia di un albero (in questo caso una quercia sacra), che, nel corso del tempo, lo avvolse, nascondendolo⁴⁴. Ecco, dunque, a quale cura è necessario ricorrere per guarire il principe: bisogna recuperare il coltello, ripulirlo della ruggine che l'ha ricoperto, versarla nel vino e darla da bere a Ificlo per dieci giorni (*apōsméxanta tón íon didónai ap'autés piéin en oínoi déka heméras Iphikloi*). Melampo segue le

³⁸ *Schol. ad Od.* 11. 287-290 = Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 33. In un'altra versione del mito, l'edificio in procinto di crollare sarebbe stato non la prigione di Melampo, bensì la casa del suo stesso carceriere, al quale l'indovino salva la vita, ottenendo in cambio la propria liberazione; non c'è traccia, in questo caso, di tarli chiacchierini: *Schol. ad Ap. Rh.* 1. 118-121. Melampo ottiene da Ificlo la libertà per avergli svelato un non specificato vaticinio (*thésphata pánta eipónta*) in *Od.* 11. 296-297.

³⁹ *Schol. ad Od.* 11. 287-290 = Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 33; Eustath. *ad Od.* 11. 292 (Van der Valk I 415 ll. 39-41).

⁴⁰ Matthew Clark commenta che l'impotenza di Ificlo era stata scatenata «from what today might be called a childhood trauma»: CLARK 2012, p. 34.

⁴¹ *Ibid.* (Van der Valk I 415 ll. 41-45).

⁴² Filaco: Apollod. 1. 9. 12; Ificlo: Eustath. *ad Od.* 11. 292 (Van der Valk 1. 416 ll. 5-9).

⁴³ *Schol. ad Od.* 11. 287 = Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 33. Cfr. Eustath. *ad Od.* (Van der Valk 1. 415 ll. 41-45).

⁴⁴ Apollod. 1. 9. 12.

istruzioni dell'avvoltoio e di lì a poco il figlio di Filaco recupera la fertilità perduta e concepisce Podarce⁴⁵.

Per quale motivo è proprio un *aigupíós* a rivelare a Melampo le origini dell'impotenza di Ificlo? Posto che gli uccelli svolgono, in generale, un ruolo di primo piano nella divinazione, è curioso, infatti, che il figlio di Amitaone non riesca a ottenere la soluzione al suo quesito da nessuno dei volatili da lui convocati, se non da un esemplare di Lämmergeier (*gypaetus barbatus*)⁴⁶. L'importanza dei rapaci nella tradizione divinativa, d'altra parte, è attestata fin dai poemi omerici, dove gli uccelli predatori compaiono quali protagonisti di *sémata* misteriosi⁴⁷ o doppi di divinità che ne assumono le sembianze per presentarsi ai mortali⁴⁸. La credenza, poi, secondo la quale il *phéne*, tipo di avvoltoio affine all'*aigupíós* e identificabile anch'esso con il *gypaetus barbatus*⁴⁹, soffrisse di albugine (una malattia che comporta la formazione di una sottile pellicola sulle pupille, compromettendone il corretto funzionamento)⁵⁰ potrebbe aver alimentato l'opinione che fosse un uccello dagli spiccati poteri divinatori, in linea con il motivo della cecità fisica dell'indovino contrapposta alle sue qualità oracolari.

Ma forse alla base dell'intervento dell'*aigupíós* nella cura di Ificlo c'è un altro fatto. Fin da Omero, a questo rapace è attribuito uno straordinario attaccamento ai propri figli⁵¹, tanto che i pianti di Telemaco e Odisseo durante il loro incontro dopo tanti anni di lontananza sono paragonati proprio a quelli, strazianti, levati dai *phénai* e dagli *aigupíoi* a cui i cacciatori hanno sottratto i piccoli ancora incapaci di volare⁵². Le grida di dolore dell'*aigupíós* costretto ad allontanarsi dal nido, con tanta fatica curato, ritornano anche in Eschilo, che le paragona alle urla agghiaccianti di Ares durante il combattimento⁵³. Chi meglio di un essere tanto affezionato

⁴⁵ *Schol. ad Od.* 11. 287 = Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 33; Apollod. 1. 9. 12; Eustath. *ad Od.* 11. 292 (Van der Valk I 415 l. 45 – 416 l. 9). In Eustath. *ad Od.* 11. 292 (Van der Valk I 416 ll. 5-9) e *Schol. ad Od.* 11. 290 Ificlo è detto generare non solo Podarce, ma anche Protesilao. Nel nome di Podarce ci sarebbe un'eco della proverbiale velocità del padre: cfr. *supra*, n. 31.

⁴⁶ Cfr. THOMPSON 1966, p. 25; POLLARD 1977, p. 79.

⁴⁷ Si veda la scena di *Od.* 15. 160-165, in cui un'aquila (*aietós*) che compare alla destra di Telemaco e Menelao, stringendo fra gli artigli una grande oca bianca, preannuncia, secondo l'interpretazione di Elena, il ritorno di Ulisse e la strage dei Proci.

⁴⁸ Cfr. *Od.* 3. 371 (Atena si trasforma in *phéne*, anch'esso identificabile con il *gypaetus barbatus*); *Il.* 18. 616 (Teti lascia l'Olimpo sotto forma di sparviero, *irēx*); *Il.* 19. 349 (Atena assume le sembianze di un *hárpe*, rapace non identificato); POLLARD 1977, pp. 79, 155-159. Per gli uccelli citati, si veda THOMPSON 1966, pp. 55-56; 114-118; 303.

⁴⁹ THOMPSON 1966, p. 303; POLLARD 1977, pp. 77-80. Mentre i *phénai* sono detti prediligere le carogne, tuttavia, gli *aigupíoi* si nutrono di prede vive: cfr. *Il.* 17. 460 e *Od.* 22. 302-306.

⁵⁰ *He dé phéne epárghemós t' esti kái pepérotai tóus ophthalmóus*: Aristot. *HA* 9. 620 a. Maurizio Bettini, a proposito della figura dell'uccello risolutore di una situazione di *empasse* nei racconti mitici e della tradizione folklorica osserva: «La cosa che colpisce [...] è che in questo tipo di racconti l'uccello risolutore, l'ultimo chiamato, generalmente è cieco, storpio, spelacchiato, insomma si qualifica per la sua alterità rispetto a tutti gli altri»: BETTINI 2008, p. 191. Sul mito di Melampo come combinazione di elementi narrativi tradizionali, più caratteristici del folklore che del mito – sebbene, sottolinea l'autore, la distinzione tra i due generi sia spesso sottile – si veda CLARK 2012, p. 34.

⁵¹ Cfr. anche Ael. *NA* 5. 48. Sulla *philostorghiá* degli *aigupíoi* e dei *phénai* cfr. THOMPSON 1966, p. 26.

⁵² *Od.* 16. 215-218.

⁵³ Aesch. *Ag.* 48-54. Per VERRALL 1889, p. 5 n. 58 «*paídōn*» non si riferirebbe ai piccoli degli *aigupíoi* bensì a dei ragazzini intenti a infastidire i volatili. Commenta, infatti, lo studioso (*ibid.*): «Probably it was the popular belief that such youthful cruelties (note *paídōn*) were especially liable to be avenged in kind, by refusing children to the offenders, or taking their children away». L'idea del grande attaccamento di questi rapaci alla prole, comunque, emerge chiaramente dal passo in questione.

ai propri figli potrebbe aiutare un uomo privo di una discendenza a riconquistare la capacità di procreare⁵⁴?

Ottenuta la diagnosi dell'avvoltoio, dunque, Melampo riesce a guarire Ificlo dall'impotenza, e a procurarsi l'agognata mandria: lasciata la Tessaglia e rientrato a Pilo, consegna le vacche a Neleo e garantisce così al fratello la mano di Però⁵⁵.

Da questo episodio emergono alcuni elementi di una certa importanza per la comprensione del processo di guarigione di Ificlo e della figura di Melampo stesso.

Innanzitutto, le doti mantiche del figlio di Amitaone si discostano sensibilmente da quelle a cui ci hanno abituati gli indovini del mito greco: egli dimostra di saper trarre dei vaticini non dalla consueta ornitomanzia⁵⁶, né dall'esame delle viscere di vittime sacrificali⁵⁷; neppure interpreta dei *sémata* in cui compaiono degli animali⁵⁸ bensì *parla direttamente* con gli animali stessi, interrogandoli e ottenendone risposte, o ne origlia i discorsi, comprendendone il linguaggio, come accade durante la sua prigionia con i tarli che discutono sull'imminente crollo della cella in cui è rinchiuso. Melampo conosce il passato, agisce sul presente e anticipa il futuro in quanto sono gli animali che, consapevolmente o meno, glielo comunicano⁵⁹. Tanto è vero che si tramanda che il già citato santuario di Aigosthena, sede di un culto a lui dedicato, non era legato ad alcuna forma di divinazione oracolare⁶⁰.

Una sola volta è attribuita a Melampo una previsione, a prima vista neppure troppo eclatante, che non è il frutto di un aiuto animale: commentando il passo omerico in cui se ne ricorda brevemente l'avventura a Filace⁶¹, uno scoliasta racconta che il figlio di Amitaone accettò di aiutare il fratello benché sapesse, essendo un indovino, che sarebbe stato tenuto prigioniero

⁵⁴ BETTINI 2008, p. 194; COSTANZA 2010, p. 214, che *ibid.* ricorda anche la fama degli uccelli in generale come esseri lascivi e dunque particolarmente indicati ad agire nella sfera erotica, tanto più che da tali animali si ricavano efficaci stimolanti ampiamente utilizzati nella farmacopea greca.

⁵⁵ L'attribuzione a Biante di due mogli, Però nell'episodio di Filace e Lisippe in quello argivo della guarigione delle figlie di Preto, ha suscitato qualche perplessità. Si è ipotizzato che il matrimonio tra il fratello di Melampo e una delle Pretidi costituisca un'aggiunta di età tarda, e quindi estranea alla versione del *Catalogo* esiodeo, per «esigenze di copione»: se Melampo sposa la Pretide Ifianassa, come segnalato già da Ferecide, e l'altra Pretide Ifinoe muore, secondo la versione ripresa da Apollodoro – ma già tramandata dall'iscrizione sicilia *SEG* 15. 195 – che fine avrebbe fatto la terza figlia del re argivo? Cfr. KAMBITIS 1975, pp. 39, 43, 72. Per HARD 2004, p. 429, invece, la terza Pretide di nome Ifinoe nella *Bibliotheca* richiamerebbe probabilmente la versione tramandata dal *Catalogo* esiodeo. Per il medesimo studioso, ad ogni modo, il matrimonio di Biante con la Pretide Lisippe «is of little significance [...] since Bias' children and heirs are always said to have been born to him by Pero».

⁵⁶ Su questa pratica e sulle origini dell'arte augurale, si veda POLLARD 1977, pp. 80; 125-127.

⁵⁷ Per quanto avesse comunque appreso l'arte dei sacrifici da Apollo: Apollod. 1. 9. 11.

⁵⁸ Come il serpente che, comparso da sotto l'altare durante un sacrificio acheo, dopo aver divorato un passero e i suoi otto piccoli era finito misteriosamente pietrificato: Calcante vi aveva letto il preannuncio della durata della guerra di Troia e della vittoria dei Danai (*Il.* 2. 303-329). Si ricordi anche il *séma* interpretato da Elena (ricordata nell'*Odissea* anche per le sue conoscenze farmacologiche), che costituirebbe un'anticipazione, secondo la sposa di Menelao, del ritorno di Odisseo e della strage dei Proci: *Od.* 15. 160-178. Come si vede, tra il *séma* e il suo significato non c'è una logica apparente, cosa che si verifica spesso anche negli episodi di ornitomanzia: POLLARD 1977, p. 126.

⁵⁹ Sono venuta ora a conoscenza del fatto che in anni recenti presso l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, è stata discussa una tesi post-dottorale incentrata sulla riflessione intorno alla natura della lingua a partire dall'analisi del mito di Melampo, che purtroppo non mi è stato possibile consultare: V. Masciadri, *Mélampous et la langue des animaux: contribution à l'étude de la mythologie grecque*, Diplôme post-doctoral de l'Ecole Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Paris 2001. Sulla sonorità nel mondo antico, con particolare attenzione alle voci degli animali nella tradizione mitica, si vedano PELLIZER 2007 e BETTINI 2008, soprattutto pp. 187-218 per quanto concerne il linguaggio divinatorio.

⁶⁰ Cfr. Paus. 1. 44. 5: *mantéuesthai dé óute di' oneirátōn autōn óute állos légousi*.

⁶¹ *Od.* 11. 287-297; cfr. *Od.* 15. 228-240.

per un anno (*káiper eidós háte dé mántis hótí alósetai eniautón*)⁶². Poco oltre, un altro scolio spiega il *Diós d' eteléieto boulé* che sancisce la cattura di Melampo ricordando che il padre degli dèi aveva avvisato l'indovino della disfatta a cui andava incontro (*ho gár Zéus éipe tói mántei hótí kratethénai mélli hupó tou Iphiklou*)⁶³.

In secondo luogo, il male che Melampo si trova a curare si rivela essere chiaramente di origine psicologica⁶⁴: nel mito non c'è spazio per la descrizione dei meccanismi fisiologici che costituiscono il fulcro delle teorie mediche ippocratiche ed aristoteliche (di cui, invece, troveremo l'eco nella mitica follia delle Pretidi). Si recupera la dimensione inconscia del malato, ripercorrendone la vita sin dall'infanzia alla ricerca della causa scatenante la sua patologia. Questo procedimento, che definiremmo *psicanalitico* o *mnemoterapico*, presuppone che soltanto conoscendo le origini di una malattia è possibile capirla ed affrontarla⁶⁵: ciò, d'altra parte, è uno dei capisaldi della stessa medicina ippocratica, che considera il paziente non solo come un corpo, ma come una personalità complessa, con un proprio passato che va necessariamente analizzato per combattere al meglio il male presente. Solo in questa maniera sarà possibile effettuare una diagnosi e dare, poi, un'adeguata prognosi⁶⁶.

L'impotenza di Ificlo, inoltre, deriva non da un generico shock emotivo, ma da un trauma ben preciso che preannuncia, in qualche maniera, il tipo di disturbo che affliggerà il principe: veder castrare degli animali equivale ad essere castrato a propria volta, l'impotenza *generandi* dei montoni si duplica in quella del futuro sovrano, sterilità genera sterilità. Questo aspetto ritorna anche in un'altra versione del mito, tramandata dagli scoliasti omerici e da Eustazio di Tessalonica: a castrare i montoni non era Filaco, ma Ificlo stesso, che aveva scatenato con il suo gesto l'ira del padre, il quale gli scagliò contro un coltello, e degli dèi. Per questo fu necessario che Melampo placasse i numi, furiosi per l'eunuchia dei montoni, con dei sacrifici – coinvolgendo, non a caso, nel rituale, degli uccelli, animali noti nell'immaginario greco per la loro lascivia⁶⁷ –, garantendo in questo modo la fertilità del principe, che fu immediatamente pronto a concepire⁶⁸. Entrambe le varianti, tuttavia, evidenziano il ruolo antagonistico del genitore nei confronti di Ificlo: Filaco «si dimostra per lui un padre fortemente castrante, il quale

⁶² *Schol. ad Od.* II. 287 = Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 33.

⁶³ *Schol. ad Od.* II. 297. Si ricordi *Od.* 15. 231-234, dove le sofferenze di Melampo sono dette derivare dalle Erinni. Emilio Suárez de la Torre ha identificato nella prigionia del *mántis* a Filace l'ingranaggio di un meccanismo ben complesso, analogo allo scioglimento di un indovinello; Melampo si sarebbe fatto catturare in risposta ad un tale, ipotetico, enigma: «Tu dois apporter de Phylace les vaches qui sont en *Phulaké* où règne le roi Phylaque» Ma, commenta lo studioso spagnolo, «comment voler des vaches dont il est impossible de s'approcher? C'est facile pour un *mántis*: il faut arriver à être en *phulaké*»: SUAREZ DE LA TORRE 1992, p. 17.

⁶⁴ Ma Eustazio di Tessalonica riporta anche una versione alternativa, risalente a Teocrito, secondo la quale il male di Ificlo aveva un'origine fisica: Filaco l'aveva colpito per sbaglio nei genitali, mirando in realtà ad un albero, con l'intento di spaventare il figlio e allontanarlo dal luogo in cui stava castrando dei montoni: *En dé hupomnémati Theokrítou phéretai kái hótí ektémnoní pote tói Phulákoi zóia pareistékei páis ún Íphiklos. Hón ekpléxai thélon ho patér kái anatéinas én katéiche máchairan, éita eis tó plesíon déndron empéxai thelésas, epénegken autóu tóis moríois hóutō sumbán.* Eustath. *ad Od.* II. 292 (Van der Valk I 416 ll. 1-4).

⁶⁵ Sulla comparazione tra la figura di Melampo e quella del moderno psicoterapeuta si vedano KOURETAS - TSOUKADAS 1955 e da ultimo NTAFOULIS ET AL. 2008. Per le analogie tra le cure psicanalitiche e quelle sciamaniche, *infra*, n. 179.

⁶⁶ Cfr. NIKOLOVA 1999, p. 93 e la voce «Médecine hippocratique» in MOSSÉ 1992, pp. 317-320. Sull'uso della memoria a fine terapeutico, si vedano SEVERI 2004, in particolare pp. 152-238 ; VEGETTI 1996; CHARUTY 1996, in particolare pp. 87-88.

⁶⁷ Cfr. *supra*, n. 54.

⁶⁸ Eustath. *ad Od.* II. 292 (Van der Valk I 416 ll. 5-9). Cfr. *Schol. ad Od.* II. 290.

reprime il suo sviluppo psicofisico e soffoca i normali impulsi del percorso di crescita preadolescenziale, con tutte le sue difficoltà e i suoi legittimi ripensamenti»⁶⁹.

Ad una fase «mnemoterapica», finalizzata a scoprire le origini del male del paziente, segue una procedura di tipo omeopatico che risponde alla legge del «simile che cura il simile» per la cura di Ificlo⁷⁰: l'*aigupíós* dice chiaramente a Melampo che per curare Ificlo egli deve utilizzare lo stesso strumento che ha contribuito a procurargli lo shock all'origine del suo male (il coltello, peraltro «notevole simbolo fallico»⁷¹), seguendo una procedura che evoca il risanamento di Telefo ottenuto tramite quella stessa arma che l'aveva ferito⁷². Il re misio era stato colpito dalla lancia di Achille, e un oracolo di Apollo aveva vaticinato che sarebbe stato guarito soltanto da chi gli aveva provocato la ferita⁷³. Costretto, suo malgrado, a risanare il nemico (un altro oracolo aveva comunicato ai Greci che solo grazie a Telefo sarebbero riusciti ad impadronirsi di Troia), Achille si reca da lui e lo cura, grattando via dalla sua lancia la ruggine (*ión*), con la quale cosparge la piaga. È così che, dalla mitica guarigione di Telefo (per la quale Achille avrebbe usato anche una pianta medicinale che da lui prese il nome), i Greci avrebbero imparato ad apprezzare le qualità terapeutiche della ruggine, utilizzandola per la preparazione di impiastri⁷⁴. Nel caso di Ificlo, non ci sono cataplasmi da applicare: la ferita da curare non è esterna, superficiale, ma interna al sovrano, radicata nel suo animo e nei suoi ricordi, e l' *íós* viene usato come rimedio orale, mischiato al vino. Ma il principio di base è il medesimo: l'arma cura la ferita (fisica o psicologica) che essa stessa ha provocato; la ruggine, residuo del tempo che passa, che intacca il metallo facendolo invecchiare, guarisce i traumi sopiti più o meno a lungo. Le figure di Achille e Melampo, *mutatis mutandis*, si intrecciano: il soldato diviene taumaturgo, il taumaturgo replica la cura introdotta dall'illustre soldato⁷⁵.

⁶⁹ COSTANZA 2010, p. 215. Cfr. anche *ibid.*, p. 216. NTAFOULIS ET AL. 2008 annotano: «Iphiclus is the son who is beloved but also castrated». BETTINI 2008, p. 193 commenta: «Inutile dire che questo mito sarebbe piaciuto a Sigmund Freud. La presenza di disturbi sessuali in un giovane – associati al problema dei rapporti col padre, al tema dell'evirazione, alla presenza di “animali castrati” e soprattutto al recupero di una vera e propria “scena primaria” svoltasi nell'infanzia del paziente – fa delle sventure di Ificlo una sorta di *avatar* greco del celebre *Caso clinico dell'uomo dei lupi*».

⁷⁰ MARZARI 2006, pp. 238-239; COSTANZA 2009b, p. 8, n. 86 e *Id.* 2010, pp. 214-215. La magia omeopatica costituisce una sottocategoria della magia simpatica, come evidenziato da J.G. Frazer, *The Golden Bough, a Study in Magic and Religion. Part I The Magic Art and the Evolution of Kings*, London 1890, 1900², 1926³, vol. 1, pp. 52-219, part. pp. 52-55, ricordato da COSTANZA 2010, pp. 214-215. Sulle leggi simpatiche cfr. MAUSS 1902-1903, pp. 62-74; in particolare per il principio della legge di similarità, *ibid.*, pp. 66-74 (p. 69 per l'esempio di Ificlo). Per SUÁREZ DE LA TORRE 1992, p. 17 anche la prigionia di Melampo a Filace sarebbe l'espressione di un rimedio simpatico e omeopatico: l'indovino deve essere catturato per «catturare» a propria volta le vacche dei sovrani di Filace, vincendo le barriere che lo dividono dall'agognato bottino.

⁷¹ COSTANZA 2010, p. 213.

⁷² Cfr. SUÁREZ DE LA TORRE 1992, p. 19; MARZARI 2006, pp. 238-239; BETTINI 2008, p. 193; CLARK 2012, p. 35.

⁷³ Apollod. *Epit.* 3. 17-20; Hyg. *Fab.* 101. Igino ricorda, in particolare, le perplessità di Achille, che fa notare ai compagni di non essere a conoscenza dell'arte medica; ma Ulisse gli risponde che ciò che deve curare la ferita di Telefo non è, secondo l'oracolo, lui in persona, ma la lancia con cui ha colpito il re misio: *Non te dicit Apollo sed auctorem vulneris hastam nominat.*

⁷⁴ Plin. *Nat.* 25. 19. 42. Sull'iconografia della guarigione di Telefo da parte di Achille, cfr. GRMEK - GOUREVITCH 1998, pp. 55-58.

⁷⁵ D'altra parte, negli scritti ippocratici ricorre la metafora della terapia come guerra e combattimento: cfr. *Pron.* 1 (Littre II 110 l. 9 – 112 l. 3); *Nat. Hom.* 9 (Littre VI 52 ll. 8 ss.); *Hum.* 4 (Littre V 482 ll. 7 ss.); *Aer.* 1 (Littre VI 92 ll. 3-5); *Morb. Sacr.* 18 (Littre VI 394 l. 19 – 396 l. 4); JOUANNA 1999, pp. 25-30.

Disagi fisici che colpiscono dei giovani comportandone l'allontanamento dalle norme socialmente accettate, e impedendone la crescita⁷⁶; un uso distorto della sessualità e una mancata genitorialità; l'uso di pratiche omeopatiche per la cura di tali disturbi e il ricorso a rimedi naturali a cui l'indovino-guaritore, interpellato dal padre dei personaggi colpiti dal disturbo, ricorrerà per risanare il paziente: tutti questi elementi ritorneranno, con le dovute distinzioni e varianti, nell'altra avventura che ha per protagonista Melampo, e che si svolgerà in territorio argivo.

2. 2 LA FOLLIA DELLE ARGIVE E DELLE PRETIDI: DA INDOVINO GUARITORE A SOVRANO E PATER FAMILIAS

L'episodio più celebre avente per protagonista Melampo è senz'altro quello della guarigione delle figlie di Preto. Le fonti antiche che ne parlano sono numerose, e non è mia intenzione soffermarmi più del dovuto su un soggetto che, pur avendo già destato l'interesse di numerosi studiosi⁷⁷, anche in anni molto recenti, per la sua complessità richiederebbe un livello di approfondimento e riflessione che va ben al di là dello spazio a mia disposizione in questa sede. Mi limito pertanto a ripercorrerne in sintesi i contenuti e ad evidenziare gli elementi più significativi necessari a delineare la figura di Melampo.

Nel corso di quasi duemila anni (dal *Catalogo* esiodeo, in cui la vicenda è narrata come proseguo delle avventure di Melampo dopo la guarigione di Ificlo in Tessaglia, a Eustazio di Tessalonica, che costituisce la nostra ultima testimonianza)⁷⁸ le linee essenziali del mito delle Pretidi si sono conservate intatte: giunte all'età delle nozze, le giovani figlie del re argivo o tirinzio⁷⁹ Preto mancano di rispetto a una divinità e ne sono punite con la follia. A differenza, però, di quanto accade ad altri personaggi mitici in preda a *manía* (pensiamo a Eracle, Aiace, ad Agave o alle Miniadi⁸⁰), le vicende delle principesse argive non sono destinate a un tragico epilogo⁸¹, ma si concludono, anzi, felicemente: grazie all'intervento risolutore di un personaggio

⁷⁶ Nel caso di Ificlo non si fa alcun riferimento all'età, ma l'accento portato sulla sua condizione di figlio comunque subordinato al padre in quanto incapace di generare a propria volta fa pensare ad un uomo maturo abbastanza per regnare e mettere su famiglia, ma che comunque non si è ancora lasciato alle spalle l'infanzia e l'adolescenza. Cfr. *supra* sul ruolo castrante del padre Filaco, che impersonerebbe, sulla base di una lettura psicanalitica, l'archetipo del Vecchio re che si oppone a un nuovo inizio: COSTANZA 2010, p. 215 n. 70, rinviando ai lavori di J. Hillman, *Senex and Puer*, «Eranos-Jb» 36 (1967), pp. 334-343 e *Senex e Puer. Un aspetto del presente storico e psicologico*, in Id. *Puer aeternus*, Milano 1999, pp. 51-128, in particolare pp. 86-87.

⁷⁷ La bibliografia sull'argomento è vasta, e costituita da articoli, saggi brevi e accenni cursivi in opere di più ampio respiro, solitamente incentrate sul dionisismo. Fanno eccezione KAMBITIS 1975, che ha dedicato una breve monografia alle figlie di Preto e alle Miniadi e MARZARI 2006, cui mi permetto di rinviare per un'analisi sistematica delle vicende delle Pretidi secondo un approccio antropologico, con particolare attenzione alle relazioni fra la tradizione mitica e quella medica, e per la bibliografia sull'argomento. Tra gli scritti più recenti su tale soggetto, COSTANZA 2009b.

⁷⁸ Hes. fr. 37 M.-W. Si ricordi che già i poemi omerici mettevano in successione la guarigione di Ificlo in Tessaglia e una non meglio specificata avventura ad Argo che procurò all'indovino il trono e una moglie: cfr. *supra*, n. 3. Sulle attestazioni dell'episodio, incluse anche alcune evidenze archeologiche, cfr. MARZARI 2010, nn. 4-8.

⁷⁹ Re di Tirinto in Bacchilide (*Ep.* II. 57-81) e Acusilao (*FGrHist* 28 = Apollod. 2. 2. 2). È invece difficile la ricostruzione del testo di attribuzione esiodea *Catalogo delle donne*: in fr. 37 M.-W. il poeta colloca Preto ad Argo, mentre nel fr. 59 sostiene il suo trasferimento a Tirinto, per lasciar regnare nella città natale il fratello Acrisio. Per praticità, le Pretidi saranno definite «argive», a prescindere dalla variante sulla sovranità tirinzia del padre.

⁸⁰ Per un confronto tra Pretidi e Miniadi, si veda KAMBITIS 1975.

⁸¹ Eccezione fatta per il caso di Ifinoe secondo una versione del mito: cfr. *supra*, n. 55.

maschile – identificato solitamente, per l'appunto, con il *mántis* Melampo – le giovani guariscono e secondo alcune fonti vanno in sposo allo stesso indovino e al fratello di lui Biante⁸².

Su questa traccia di riferimento, si sono tuttavia innestate delle varianti che riguardano il dio castigatore (Era, Dioniso, in un caso Afrodite⁸³); il tipo di offesa a lui arrecata (per Dioniso: il *leit motiv* del rifiuto del suo culto⁸⁴; per Era: il disprezzo del suo tesoro, stimato inferiore a quello di Preto o addirittura sottratto per proprio uso personale⁸⁵; lo scherno della sua statua lignea⁸⁶ o della sua bellezza⁸⁷); l'identità del guaritore (Melampo, Artemide, in un caso Asclepio⁸⁸); il genere di terapia adottato per curare le fanciulle (generiche «arti mantiche», preghiere e sacrifici, abluzioni rituali, somministrazione di erbe curative di cui Melampo stesso sarebbe stato lo scopritore⁸⁹, enunciazione di formule particolari, grida e danze rituali⁹⁰); il luogo della guarigione (si alternano le arcadiche Lusi, Cleitor e Azania, la corinzia Sicione e i fiumi dell'Elide, Anigro e Alfeo⁹¹).

L'abbondante materiale letterario sulle principesse folli si arricchisce ulteriormente considerando l'esistenza di una tradizione parallela che vede protagoniste non le figlie di Preto (o non solo), bensì l'intera collettività muliebre di Argo, resa folle da Dioniso e guarita da Melampo⁹². L'autore della *Bibliotheca* attribuita ad Apollodoro mette in relazione i due episodi,

⁸² Jan Bremmer sottolinea come, al momento di sposarsi Melampo sia già un accreditato *mántis*, e propende per una giovane età del personaggio (attorno ai vent'anni): BREMMER 2008, p. 146.

⁸³ Era: Bacch. *Ep.* 11. 40-54; Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 114 = *Schol. ad Od.* 15. 225; Acus. *FGrHist* 2 fr. 28; Prob. *ad Verg. Ecl.* 6. 48; Lact. *Plac. Comm. in Stat. Theb.* 3. 453; Serv. *ad Verg. Ecl.* 6. 48. Si ricordi inoltre l'epigrafe rinvenuta a Sicione: SEG 15. 195. Il dio offeso responsabile della follia delle Pretidi sarebbe invece Dioniso in Esiodo, stando a Apollod. 2. 2. 2 = Hes. fr. 131 M.-W.; Afrodite in Ael. *VH* 3. 42.

⁸⁴ Hes. fr. 131 M.-W.

⁸⁵ Bacch. *Ep.* 11. 40-54; Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 114; Serv. *ad Verg. Ecl.* 6. 48.

⁸⁶ Acus. *FGrHist* 2 fr. 28.

⁸⁷ Serv. *ad Verg. Ecl.* 6. 48.

⁸⁸ Melampo: Hes. fr. 37 M.-W. = 25 Col.; Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 114; Hipp. *Ep.* 16; Eudosso, citato da Steph. Byz. s. v. Azania e Herod. *De pros. cath.* (Lentz III.1 295 l. 7); Plin. *Nat.* 31. 16; SEG 15. 195; Alex. *kratéuas é farmakopóles*, fr. II Meineke; Diph. *Fab. incertae* fr. III Meineke; Vitruv. *De arch.* 8. 3. 21; Ov. *Met.* 15. 322-328; Strab. 8. 3. 19; Plin. *Nat.* 25. 21. 47; Sotion. fr. 24 Westermann; Theophr. *HP* 9. 8. 8; Diosc. 4. 162. 1-4; Prob. *ad Verg. Ecl.* 6. 48; Apollod. 2. 2. 2; Gal. *De atra bile* 7 (Kühn V 132); Herod. *De pros. cath.* (Lentz III. 1 206 l. 24); Paus. 2. 5. 8-10 e 2. 18. 7; Orib. *Coll. med.* 7. 26. 38; 7. 26. 41 ss; Lact. *Plac. Comm. in Stat. Theb.* 3. 453; Serv. *ad Verg. Ecl.* 6. 48 e ad G. 3. 550; Hesych. s. v. *akrouchéi*; Steph. Byz. *loc. cit.*; Eustath. *ad Od.* 4. 11 (Van der Valk I 143 ll. 3-6), *ad Il.* 2. 568 (Van der Valk I 233 ll. 27-30), in Dion. Per. *Orb. Descr.* 409; *Schol. ad Pind. Nem.* 9. 30 b. Artemide: Bacch. *Ep.* 11. 92-109; Call. *Dian.* 233-236. Asclepio: Polianto di Cirene stando a S. E. M. 1. 260-261.

⁸⁹ L'elleboro nero, di cui Melampo per primo avrebbe sfruttato le virtù terapeutiche, che da lui avrebbe preso il nome di *melampodio*: Theophr. *HP* 9. 8. 8; Plin. *Nat.* 25. 21. 47.

⁹⁰ La *mantosúne* di Melampo in Esiodo; preghiere e sacrifici in Bacchilide e Ferecide; sacrifici soltanto in Vitruvio; canti o formule associate a erbe curative in Ovidio; somministrazione dell'elleboro in Ippocrate, Teofrasto, Difilo, Plinio, Dioscoride, Galeno, Oribasio; anonime erbe in Lattanzio Placido; abluzioni in acqua in Strabone, Servio *ad Verg. G.* 3. 550; rimedi farmacologici, purificazioni, inseguimento rituale associato a grida e danze entusiastiche in Apollodoro mitografo; sacrifici segreti e purificazioni in Pausania; anonime sostanze purificatrici poi versate in acqua in Eudosso, Sozione, Servio (v. per tutti loc. cit. *supra*, n. 88). Per la distinzione delle modalità terapeutiche nell'episodio, cfr. GIL 1969, pp. 96 ss. ripreso da SUÁREZ DE LA TORRE 1992, p. 18.

⁹¹ La regione privilegiata per l'ambientazione della fase finale del mito è l'Arcadia, di cui varia il nome della località specifica: Lusi nei racconti di Bacchilide, Callimaco, Erodiano, Pausania; Cleitor, a ridosso di Lusi, per Vitruvio, Ovidio, Sozione; Azania in Eudosso. Apollodoro e l'anonimo epigrafista dell'iscrizione sicionia collocano l'episodio, appunto, a Sicione; ci si sposta, invece, in Elide con Strabone e Pausania, che ambientano la guarigione delle Pretidi presso il fiume Anigro, ed Eustazio, che invece farà riferimento all'Alfeo. Per tutti, cfr. le fonti citate *supra*, n. 88. Pausania legherà la cura delle figlie di Preto anche alla corinzia Sicione – da cui proviene l'epigrafe SEG 15. 95 – trascurando, in questo caso, la figura di Melampo: Paus. 2. 7. 8; 2. 9. 8; 2. 12. 2.

⁹² Apollod. 2. 2. 2. Per la follia delle argive cfr. anche Hdt. 9. 33-34; Diod. Sic. 4. 68. 4; Paus. 2. 18. 4; Apollod. 1. 9. 12. Nonno di Panopoli, pur citando l'episodio, non vi includerà il personaggio di Melampo: *Dionys.* 47. 475-495

creando una concatenazione «logica» tra la follia delle figlie di Preto e quella delle donne di Argo⁹³. In una delle testimonianze più dettagliate a noi giunte dedicate alle Pretidi, il mitografo narra infatti che le tre principesse⁹⁴, giunte alla maturità (*hós eteleiōthesan*) impazzirono (*emánesan*), vuoi perché non avevano accettato i riti dionisiaci, come tramandato da Esiodo, vuoi perché avevano offeso la statua lignea di Era, come raccontato da Acusilao. Fatto sta che, in preda alla follia (*emmanéis*) le giovani iniziarono a vagare per tutta l'Argolide e la Grecia, correndo nei luoghi desertici in preda a una totale mancanza di decoro (*met'akosmías hapásēs*). Melampo, che era un indovino e che aveva scoperto per primo l'impiego dei farmaci e delle purificazioni a fini terapeutici (*mántis ón kái tén diá pharmákon kái katharmón therapéian prótos heurekós*), promise al re di Argo Preto di curare le figlie in cambio della terza parte del regno. In seguito al rifiuto del sovrano, la condizione delle giovani non fece che peggiorare e, anzi, anche tutte le altre donne di Argo caddero vittime della pazzia, abbandonando le proprie case, uccidendo i propri figli e vagando in luoghi disabitati. Preto allora interpellò nuovamente Melampo per concedergli il prezzo richiesto, ma a quel punto l'astuto *mantis* rifiutò le condizioni iniziali e alzò la posta, chiedendo che anche al fratello Biante venisse concesso un terzo del regno. Pur a malincuore, Preto accettò e Melampo guarì le principesse con l'aiuto di un gruppo di giovani uomini, inseguendo le folli fino a Sicione, innalzando delle grida e praticando una danza divinamente ispirata (*met'alalagmóu kái tinos enthéou choréias*). Delle tre malate, la più anziana, Ifinoe, muore, mentre le altre due guariscono grazie a un rito di purificazione (*katharmón sophronésai sunébe*) e vanno in sposo a Melampo e a Biante⁹⁵.

Al di là delle modalità seguite da Melampo per guarire le figlie di Preto, un elemento di particolare rilievo in questo passo (peraltro già tramandato, con minime varianti, da Erodoto, Diodoro Siculo e Pausania)⁹⁶ è rappresentato dal motivo della *conquista della sovranità* da parte di Melampo, che con le sue doti di *mantis* guaritore garantirà il potere sul territorio argivo a se stesso e al fratello, dando vita – come ricorda Pausania – alla sola triarchia in ambito greco, retta

⁹³ Apollodoro cita rapidamente la guarigione delle donne di Argo impazzite da parte di Melampo in 1. 9. 12. In un altro passo (3. 5. 2), invece, ricorda l'episodio di *mania* collettiva senza nominare il figlio di Amitaone.

⁹⁴ Ma nella versione di Ferecide le figlie di Preto erano due soltanto: Ifinoe e Ifianassa. Concorda sul numero delle principesse Eliano, che le chiama però Eleghe e Celaune; Servio nominerà Lisippe, Ipponoe e Cirianassa, ma altrove si parlerà di Crisippe, Ifinoe e Ifianassa: Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 114 = *Schol. ad Od.* 15. 225; *Ael. VH* 3. 42; *Serv. ad Verg. Ecl.* 6. 48; *Myth. Vat.* 1. 84. Cfr. KAHIL 1994.

⁹⁵ Apollod. 2. 2. 2. Per la morte di Ifinoe cfr. anche *SEG* 15. 95. Esichio (s.v. *Agránia* e *agriánia*), tramanda che in suo onore fu istituita la festa dei defunti degli Agrania (o Agrania). La soppressione di Ifinoe sarebbe stata funzionale a bilanciare il numero delle fanciulle da sposare con quello dei fratelli Amitaonidi in COSTANZA 2009b, p. 9. Per l'interpretazione di KAMBITSIS 1975 cfr. *supra*, n. 55. D'altra parte, l'accento alla maggiore anzianità di Ifinoe rispetto alle sorelle potrebbe essere significativo e giustificare, nell'ottica di una lettura della follia delle Pretidi come paradigma mitico della transizione dalla condizione giovanile a quella adulta, la disfatta di colei che ha atteso troppo a lungo il momento delle nozze.

⁹⁶ Cfr. le fonti citate *supra*, n. 92. In Erodoto Melampo è citato come *exemplum* mitico usato per descrivere le crescenti richieste di Tisameno, indovino al seguito dell'esercito spartano durante la guerra del Peloponneso, in cambio dei suoi vaticini militari. Lo storico di Alicarnasso, inoltre, che non cita le Pretidi ma solo la follia delle Argive, racconta che Melampo chiese da subito metà del regno, e contrattò il suo compenso non con il sovrano del luogo ma con il popolo argivo; in Diodoro Siculo non è necessaria alcuna contrattazione: il re Anassagora stesso, figlio di Megapente a sua volta figlio di Preto, offre a Melampo due parti del regno in cambio della guarigione delle donne argive colpite da mania bacchica; Pausania, infine, identifica Anassagora con il nipote, e non figlio, di Megapente.

da Melampodi, Biantidi e Pretidi⁹⁷. Proprio la conquista del regno argivo da parte di Melampo costituisce, infatti, il punto focale della tradizione sulla follia delle donne di Argo⁹⁸: ben poco viene detto, invece, circa le dinamiche sottese all'epidemia, il genere di cura a cui l'indovino aveva sottoposto le malate e il tempo mitico in cui l'episodio era collocato.

Il motivo della contrattazione a un prezzo sempre più alto che tanto peso ha nel resoconto della *Bibliotheca* ritorna in vari racconti della tradizione classica e non, dove compaiono personaggi che, come Melampo, dimostrano grandi capacità di negoziazione, riuscendo ad ottenere l'oggetto tanto agognato dopo un lungo tira e molla con una controparte dapprima restia a cedere alle condizioni iniziali. È il caso, ad esempio, della Sibilla. Narra Dionigi di Alicarnasso che una donna non romana si era presentata a Tarquinio il Superbo proponendogli l'acquisto di nove libri di oracoli sibillini. A fronte di una spesa considerata eccessiva, Tarquinio rifiutò di concludere l'affare; la donna se ne andò, bruciò tre dei nove libri e tempo dopo ritornò dal re offrendogli i sei superstiti allo stesso prezzo. Derisa da Tarquinio per aver pensato di vendergli meno libri chiedendo la medesima quantità d'oro che lui già non aveva voluto pagare, la Sibilla se ne andò nuovamente. Bruciati altri tre libri e rinnovata al sovrano la consueta offerta, insospettì Tarquinio che, colpito dalla tenacia della donna e consultati gli auguri ne fu convinto ad accettare la proposta⁹⁹.

Ma non solo gli esseri umani si dimostrano abili contrattatori. Un racconto arabo ha per protagonista una donnola a cui un uomo ha sottratto il piccolo. L'animale porta al carceriere un *dinar*, intendendo riscattare il cucciolo, ma l'altro non dà segno di voler cedere. Allora la donnola alza progressivamente l'offerta, arrivando a cinque *dinar*. Vedendo che il suo piccolo non viene ancora liberato, fa il gesto di riprendersi i soldi, e a quel punto l'uomo, per paura di perderli, le restituisce il figlio¹⁰⁰.

Il meccanismo che sta alla base di queste negoziazioni, pur con le varianti del caso, è il medesimo: Melampo, la Sibilla e la donnola propongono alle loro controparti uno scambio commerciale, che si traduce per i primi due personaggi nella vendita di un oggetto da cui dipende la salvezza comune (i poteri di Melampo, i libri sibillini), per la donnola nel riscatto di

⁹⁷ Paus. 2. 18. 4. Secondo la tradizione, e in linea con un *topos* della narrazione mitica, divamparono rivalità tra i discendenti di Melampo e quelli di suo fratello Biante, che condividevano la sovranità su Argo. I contrasti culminarono poi nella lotta tra il biantide Adrasto e il melampodide Anfiarao: *Schol. ad Pind. Nem.* 9. 30. III p. 152 ss. Drachm.= *FGrHist* 131 F 10. Si veda a questo proposito DORATI 2004, pp. 305-306. Sulle dinastie argolidi con particolare riguardo ai discendenti di Melampo e Biante, si veda HARD 2004, pp. 332-335. Sul ruolo centrale di Melampo come «figlio fondatore della nazione, re originario» i cui poteri mantici e magici gli hanno permesso, attraverso il superamento di un cammino iniziatico che include la prova del ratto delle mandrie di Filaco, di conquistare la sovranità, cfr. DOWDEN 1989, pp. 101, 111-115, 221-222 ripreso da SUÁREZ DE LA TORRE 1992, pp. 4-5. Sulla connessione tra poteri divinatori e sovranità politica, cfr. BREMMER 2008, pp. 147-148. Per il tema della triarchia argiva si rinvia a DORATI 2004. A questo riguardo, HARD 2004, p. 238 commenta: «This episode was of lasting significance because Melampous and Bias established new royal lines, introducing further complications into the pattern of rule in the Argolid».

⁹⁸ JOST 1992, p. 176.

⁹⁹ Dion. Hal. 4. 62. Cfr. Aul. Gell. 1. 19, dove l'unica differenza è che la donna brucia i libri seduta stante, davanti a Tarquinio, e che questi alla fine accetta di comprarne gli ultimi tre perché persuaso dall'ostinazione della sconosciuta e non dalle ammonizioni degli áuguri. Plin. *Nat.* 13. 87, invece, racconta di tre libri in tutto, di cui due bruciati dalla Sibilla stessa e il terzo andato distrutto con il rogo del Campidoglio all'epoca di Silla.

¹⁰⁰ BETTINI 1998, p. 269, citando il racconto da A. S. G. Jayakar (cur.), *Ad-Damiri. Hayat al-ayawan: a Zoological Lexicon*, London 1908, p. 421. Commenta Maurizio Bettini *ibid.*: «se il venditore non accetta di vendere per un certo prezzo, a volte conviene abbassare l'offerta invece di alzarla, così l'altro capisce che è venuto il momento di cedere».

un oggetto di interesse personale (il proprio cucciolo). La reticenza della parte avversa a concludere l'affare provoca le crescenti pretese del figlio di Amitaone e della Sibilla (offrire un bene inferiore a quello iniziale ma allo stesso prezzo, come fa la Sibilla, equivale ad aumentare l'importo richiesto) e la crescente offerta della donnola. L'animale, alla fine, minaccia di invertire il meccanismo ritrattando il prezzo che lei stessa aveva progressivamente alzato: da ricattata diviene ricattatrice e, come Melampo, fissa delle condizioni irrevocabili che costringono l'antagonista a cedere e a darle quanto desidera al prezzo da lei stessa fissato.

Ritornando ora al mito avente per protagoniste non la comunità muliebre di Argo, bensì le figlie di Preto, vediamo quali elementi di tale racconto risultano significativi al fine di delineare la figura dell'indovino Melampo.

La follia delle Pretidi, definita solitamente *manía*¹⁰¹, si traduce, di fatto, in un delirio che le porta, secondo un modulo bene attestato nella tradizione mitica¹⁰², ad abbandonare la casa paterna, fuggendo dal consorzio umano e correndo senza meta nei luoghi più remoti e inaccessibili del Peloponneso e di tutta la Grecia¹⁰³. Particolarmente significativo è il riferimento al loro status di figlie, vergini ormai giunte all'età adatta per sposarsi: Esiodo attribuiva loro numerosi pretendenti¹⁰⁴, fonti successive dicono chiaramente che la pazzia le colpì «quando raggiunsero la maturità» (*hós eteleióthesan emánesan*)¹⁰⁵ o l'età del matrimonio (*ad tempus nuptiarum*)¹⁰⁶, e d'altra parte il fatto stesso che sia attestata la tradizione per cui alla loro guarigione seguano le nozze con Melampo e Biante¹⁰⁷ si inserisce nel medesimo filone semantico¹⁰⁸. Non a caso, numerosi studiosi hanno letto nell'offesa delle Pretidi ad Era il simbolico rifiuto del suo dominio per eccellenza, vale a dire del matrimonio¹⁰⁹, del quale i già citati insulti alla statua della dea, alla sua ricchezza e alla sua bellezza – di cui parlano le fonti – non costituirebbero che pallide proiezioni¹¹⁰. Di conseguenza, alla follia delle figlie di Preto è

¹⁰¹ Sulla diversa terminologia utilizzata dagli autori, greci e latini, per definire il delirio delle figlie di Preto (*manía*, o verbi ed aggettivi correlati, come *máinomai* ed *emmanés*; *elosúng*; *lússa*; *rabies*; *furia*; *insania*; *error in mentibus*) si rinvia a MARZARI 2006, p. 3, n. 13.

¹⁰² Si pensi soltanto alle lunghe corse di Iò, vittima del tafano di Era, o alle periodiche fughe sui monti delle *mainádes* dionisiache. Sul tema dei giovani dediti oltre misura a occupazioni silvestri, e restii a proseguire il proprio iter di crescita all'interno della consorzio umano, cfr. PELLIZER 1982, pp. 11-50. Sul paragone tra la condizione delle Pretidi e quella di Iò, si vedano ad esempio JEANMAIRE 1951, pp. 206-207; DE MARTINO 1961, p. 207; MARZARI 2006, pp. 139-140 e COSTANZA 2009b, p. 4.

¹⁰³ Apollodoro (2. 2. 2) parlerà di deserto (*diá tés ergmías*), Bacchilide (*Ep.* 11. 93) di selva ombrosa (*katá dáskion húlan*); Virgilio (*Ecl.* 6. 48) si riferirà a generici «campi» (*agros*). Sulle fughe femminili nei recessi boschivi come opposizione – reale o simbolica – al matrimonio, cfr. KAHIL 1994, p. 525; come allusione alla naturale selvatichezza femminile, KING 1983, p. 110. Su quest'ultimo soggetto, si veda la bibliografia citata da JACCOTTET 2003, p. 67 n. 13. Stando a LEFKOWITZ 1981, p. 16 la fuga delle Pretidi, come quella delle Argive e di altre mitiche donne in preda a *manía*, dalla comunità di origine, costituirebbe la proiezione narrativa dell'utero errante secondo le teorie ippocratiche dell'isteria.

¹⁰⁴ Strab. 8. 6. 6 = Hes. fr. 130 M.-W.

¹⁰⁵ Apollod. 2. 2. 2.

¹⁰⁶ Lact. Plac. *ad Stat. Theb.* 3. 453.

¹⁰⁷ Pherecyd. *FGrHist.* 3 fr. 114 = *Schol. ad Od.* 15. 225; Apollod. 2. 2. 2; Lact. Plac. *Comm. in Stat. Theb.* 3. 453; Serv. *ad Verg. Ecl.* 6. 48. In Diod. Sic. 4. 68. 5, che racconta la follia delle Argive, Melampo sposa Ifianira, figlia di Megapente a propria volta figlio del sovrano Anassagora.

¹⁰⁸ MARZARI 2010, p. 49.

¹⁰⁹ CALAME 1977, p. 216; cfr. anche *ibid.* 416 n. 32; ROBERTSON 1983, pp. 159-162; MONTEPAONE 1986, p. 228; SEAFORD 1988, p. 119; LARSON 2001, pp. 114-115; DILLON 2002, p. 67; CRAINS 2005, p. 46; COSTANZA 2009b, p. 2.

¹¹⁰ KERÉNYI 1976, p. 181. L'offesa a Dioniso consisterebbe, come di consueto, nel rifiuto dei suoi riti: Apollod. 2. 2. 2 = Hes. fr. 131 M.-W.

stato perlopiù attribuito un valore di passaggio simbolico dallo stato adolescenziale a quello della maturità, sancito dal matrimonio e dalla procreazione¹¹¹. A sostegno di tale lettura c'è il paragone con lo scritto pseudo-ippocratico *De morbis virginibus*¹¹², dedicato agli accessi di follia nelle vergini, la cui analisi consente di mettere in luce il comune sostrato simbolico e modellizzante del quale la tradizione mitica e medica si fanno testimoni¹¹³.

In sintesi, nel mito della follia pretide viene evocato un modello di femminilità rovesciata, un antimodello con il quale la giovane greca e la sua famiglia devono confrontarsi, per evitare gli esiti drammatici prospettati dal rifiuto di inserirsi pienamente e al momento opportuno nel ruolo che la comunità le affida, quello di moglie e madre di cittadini¹¹⁴.

Da un confronto tra il racconto pretide da un lato e una serie di testimonianze della tradizione medica e naturalistica comprese tra il VI/V sec.a.C. e il VI d.C., è possibile, d'altra parte, approfondire ulteriormente l'analisi della portata simbolica della pazzia pretide, valorizzando un elemento che raramente è messo in rilievo dalla critica moderna, seppure comparisse già nella più antica testimonianza del mito: la lascivia delle principesse argive¹¹⁵.

Esiodo, infatti, oltre al delirio attribuiva alle figlie di Preto un'odiosa lussuria (*machlosúne*) che sarà ricordata anche da Eliano, secondo il quale le principesse erano state rese *machlói* da Afrodite, che le aveva spinte ad errare, nude e in preda a *manía* (*gumnái mainómenai*), per tutta la Grecia¹¹⁶. Anche lo Pseudo-Apollodoro rammenta la condotta dissoluta delle giovani, non utilizzando, tuttavia, il medesimo lessico presente in Esiodo ed Eliano. Il mitografo ricorre, infatti, a una perifrasi: le ragazze correvano per tutto il Peloponneso *met' akosmías hapásēs*, «in preda a una totale mancanza di decoro», «nella spudoratezza più totale»¹¹⁷. Tale elemento, per quanto non ulteriormente attestato nella tradizione letteraria, doveva esercitare un impatto notevole sull'immaginario dei Greci, se in ben tre delle quattro testimonianze iconografiche ricondotte a tale soggetto mitico ricorre la nudità delle Pretidi¹¹⁸.

¹¹¹ Oltre alle fonti citate *supra*, n. 109, si vedano ad esempio DOWDEN 1989 e SCARPI 2006, p. 492.

¹¹² LAMI 2007: in tale scritto gli episodi di *manía* virginale sono ricondotti ad un ingorgo ematico provocato dall'arrivo del menarca. Al fine di aprire il corpo della fanciulla per consentire lo scorrere del sangue e il ripristino dell'equilibrio umorale, è necessario che la giovane sperimenti la gravidanza e il parto. Cfr. SISSA 1987, pp. 112, 160-161; Ead. 1990.

¹¹³ Sul confronto tra le teorie ippocratiche dell'origine della follia nelle adolescenti e miti quali quello delle Pretidi, si vedano DE MARTINO 1961, p. 204, KAMBITIS 1988, pp. 296-297, ANDÒ 1990 e 2003, GUIDORIZZI 1995, FARAONE 1999, pp. 90-91, MARZARI 2010, pp. 49-53. Sulla salute e la malattia della vergine nella tradizione ippocratica, cfr. HANSON 2007.

¹¹⁴ FARAONE 1999, p. 91 inserisce il mito della follia pretide tra i «cautionary tales»; KERÉNYI 1976, p. 180 parla invece di «racconti edificanti». Sul ruolo paradigmatico ed educativo del mito pretide si veda anche MARZARI 2010, in particolare pp. 65-66. La funzione di miti di tale genere è dunque affine al «terrorismo igienico» attuato dagli scritti ginecologici della tradizione medica, per il quale si vedano MANULI 1983, p. 61; PINAULT 1992, p. 129; DEAN-JONES 1992, p. 80, cfr. *infra*.

¹¹⁵ MARZARI 2010. La lussuria delle Pretidi è attestata nel *Catalogo* pseudo-esiodico, in Eliano, nella *Bibliotheca* pseudo-Apollodorea e in tre delle quattro fonti iconografiche (*infra*, n. 118) in cui si è concordi rilevare tale soggetto mitico: per la loro analisi si rinvia a MARZARI 2010, pp. 54-56.

¹¹⁶ Hes. Fr. 132 M.-W.: *éineka machlosúnēs stugherés téren ólesen ánthos*. Ael. VH 3. 42. Sul rapporto di causa ed effetto tra la punizione divina e la lussuria, cfr. MARZARI 2006, pp. 11-13. Per VIAN 1965, p. 27 «il est normal que la "lubricité" soit considérée comme un mal envoyé par les dieux» e non, dunque, come un atteggiamento proprio delle giovani che avrebbe contribuito a scatenare l'ira divina.

¹¹⁷ Apollod. 2. 2. 2.

¹¹⁸ Nestoris lucana, Napoli, Mus. Naz. 82125, 390-370 a.C.; cratere a calice siceliota da Canicattini, Siracusa, Mus. Reg. 47038, III quarto del IV sec. a.C.; cammeo, Paris, Cab. Méd. 145, I sec. a.C. (Fig. 4), commentati in LIMC da KAHIL 1994. Per l'iconografia delle Pretidi cfr. SAVIGNONI 1913; LIBERTINI 1950; SIMON 1992; KAHIL 1994; DE CESARE 2001; CRAINS 2005, pp. 36-37, 43.

La *machlosúne*, forma di delirio attribuita tipicamente alle donne o comunque agli esseri di sesso femminile¹¹⁹, nelle credenze medico-naturalistiche dell'antica Grecia era strettamente connessa all'umidità (caratteristica, ad esempio, delle donne) e rispecchiava la teoria ippocratica dell'equilibrio degli umori: la causa fisiologica della lussuria muliebre era ricondotta al bisogno femminile di liberarsi dell'elemento umido in eccesso¹²⁰. Non stupisce, dunque, che la donna giovane, dalla natura più umida dell'anziana, venisse ritenuta particolarmente incline ad abbandonarsi alla sfrenatezza sessuale¹²¹. Non solo: il quadro nosologico descritto nella tradizione mitica da Esiodo, che attribuiva alle Pretidi, a corredo della pazzia e della lascivia, un morbo dermatologico affine alla vitiligine (*alphós*) e una sorta di scabbia (*knúos*) – responsabile della loro alopecia¹²² – troverebbe un corrispettivo nella descrizione medica della cosiddetta *satiriasi femminile*¹²³. Sorano tramanda infatti che tale patologia si manifesta nelle donne come un intenso e doloroso prurito (*knēsμός*) ai genitali che le spinge a grattarsi e a toccarsi in quelle parti, suscitando di conseguenza una violenta brama erotica (*akáthektos (...) prós sunousían hormé*); allo stesso tempo, le malate sviluppano una sorta di pazzia (*paratropé tés dianóias*)¹²⁴ determinata dal legame simpatetico tra le meningi e l'utero, che fa perdere loro ogni inibizione¹²⁵.

L'intervento decisivo di Melampo, dunque, consente di porre fine alle sofferenze delle fanciulle, risanandole dei loro mali. Una delle giovani, Ifianassa, andrà in sposa all'indovino, che avrà una numerosa e illustre discendenza¹²⁶.

3. UN MANTIS TUTTOFARE

La tentazione di assimilare la *manía* della Pretidi nella sua forma più antica di follia lussuriosa, all'impotenza di Ificlo provocata da un trauma psicologico è forte¹²⁷. Si tratta di due manifestazioni che i moderni inserirebbero senza difficoltà nella categoria dei «mali psichici» generatori di ulteriori disturbi di carattere fisico (l'alopecia e la dermatosi delle figlie di Preto,

¹¹⁹ *Suid.* s.v. *machlosúne*; cfr. ad esempio *Ar. Th.* 574-576; *Anth. Pal.* 12. 86. 1-2; *Hdt.* 4. 154; *Dio Chys.* 47. 24. 6; *Opp.* C. 3. 159 e 523-525, commentati da MARZARI 2010, pp. 56-57. Sull'ipersessualità attribuita alle donne nel mondo greco cfr. MARZARI 2010, pp. 58-60, che ricorda *Hes. Op.* 582-588; *Aristot. Probl.* 4. 25. 879 a 26-35 e 4. 28. 880 a 22-29; *Vict.* 1. 27 (Littré VI 500) e 1. 34 (Littré VI 512). Sulla lussuria femminile si vedano CARSON 1990 e 1999, VON STADEN 1992.

¹²⁰ MARZARI 2010, pp. 58-59. Sul monopolio maschile - e maschilista - delle tradizioni inerenti la natura della donna, inclusa la sua pretesa lascivia - si vedano ad esempio LEFKOWITZ 1981, pp. 33, 38; BETTINI 1993, p. xx; STORONI MAZZOLANI 1997, p. 79; ZEITLIN 1999, pp. 56-57.

¹²¹ MARZARI 2010, pp. 60-61, rinviando a *Mul.* 1. 111 (Littré VIII 238-240); *Aristot. HA* 7. 1. 581 a-b e 582 a. Sul parallelismo con le vittime salentine della *taranta* - in particolare di quella *libertina* - descritte da Ernesto De Martino, si veda MARZARI 2010, pp. 66-67.

¹²² *Fr.* 132-133 M.-W. Sul carattere di contrappasso delle Pretidi, che non cedendo ai numerosi pretendenti e alle nozze sono colpite da un castigo che ne deturpa la bellezza e le rende ripugnanti, cfr. MARZARI 2006, p. 149 COSTANZA 2009b, p. 3 e *Id.* 2010, p. 217 n. 80. La commistione tra lussuria, un morbo dermatologico e la perdita di capelli delle principesse argive, simbolo di «repulsiveness of sickness and old age» costituirebbero «a radical antithesis to the image of lovely and modest virgins – redolent of a witch's sabbath» per BURKERT 1972, p. 169.

¹²³ MARZARI 2010, pp. 61-62.

¹²⁴ Accompagnata a sintomi che Celio Aureliano (*Morb. acut.* 3. 18. 176-177) descriverà in questi termini: *mentis alienatio, pulsus densitas, anhelatio crebra atque celerrima, desponsio, vigiliae, hallucinatio, sitis, cibi fastidium et difficilis urinae egestio, ita ut plerumque sercorum abstentio fiat, quibusdam etiam febres.*

¹²⁵ *Sor. Gyn.* 3. 3. 4-10. Cfr. *Cael. Aur. Morb. acut.* 3. 18. 176-178; GOUREVITCH 1995, pp. 153-157.

¹²⁶ Cfr. *supra*, n. 5.

¹²⁷ Sulla sovrapposibilità della cura di Ificlo e di quella delle Pretidi da parte di Melampo in quanto a intenzioni e finalità si vedano, ad esempio, MARENGHI 1960 e COSTANZA 2010, p. 206.

l'impotenza del sovrano di Filace) e gravitanti nella sfera della sessualità. Ma, se il disturbo di Ificlo è ricondotto fin dalla tradizione antica a un'origine traumatica di tipo psicologico, lo stesso non possiamo dire della pazzia delle Pretidi, che le fonti, pur nelle numerose varianti, sono concordi nel ricondurre a una punizione divina, e sulle cui origini non viene effettuata alcuna analisi di tipo «psicanalitico», se non dalla critica moderna¹²⁸. L'offesa alla simbologia nuziale impersonata da Era, l'idea di una reticenza delle Pretidi a sposarsi è, per l'appunto, un'ipotesi formulata da studiosi a noi contemporanei, della quale il mito non dice nulla.

Appurato questo necessario *distinguo*, si può comunque sostenere che, per quanto la tradizione medica definisca la pazzia della vergine in termini squisitamente organici, e quella mitica la identifichi con il castigo di una divinità variamente offesa, tanto il trattatello pseudo-ippocratico *Sulle malattie delle vergini* quanto le vicende delle Pretidi possono essere letti come testimonianze di quelle «crisi di disadattamento»¹²⁹ nelle quali incorrevano le giovani greche quando, raggiunta la pubertà, erano ritenute pronte per sposarsi e per generare nuovi cittadini maschi¹³⁰. Un carico di responsabilità sociale, questo, molto pesante per delle ragazzine poco più che bambine, i cui disagi e paure sono descritti con grande vividezza da Procne nel perduto *Tereo* di Sofocle¹³¹ e richiamano, *mutatis mutandis*, il trauma infantile di Ificlo e il suo blocco emotivo generato dall'intervento e dall'atteggiamento castrante del padre.

Ancora, se lasciamo da parte la spinosa questione dei mali catalogabili come di origine «psicologica» e ci soffermiamo esclusivamente sulla manifestazione di tali disagi, constatiamo che la lussuria delle figlie di Preto è descritta come qualcosa di fine a se stesso, che non trova sbocco in un'unione sessuale – almeno non finché le giovani non sono risanate e si sposano. Paradossalmente, dunque, la loro *machlosúne* si configura come espressione di una sessualità di tipo prettamente esibizionistico e *sterile*¹³², che costituisce la controparte dell'infertilità di Ificlo. Entrambi gli atteggiamenti rappresentano un deragliamento rispetto alle norme socialmente accettate e provocano l'emarginazione simbolica dei personaggi colpiti da tali disturbi rispetto alla comunità di appartenenza, cristallizzandoli in una dimensione filiale che impedisce loro la crescita e dunque il riconoscimento di un ruolo sociale.

È qui che entra in gioco Melampo: l'indovino, guarendo le figlie di Preto folli e *machlói* e liberando Ificlo dall'impotenza garantisce loro l'acquisizione di uno status adulto, sancito dal matrimonio e dalla genitorialità, e dunque da una gestione corretta e socialmente accettata della

¹²⁸ Sulla complessa questione della follia nel mondo greco, indicante «una serie di realtà diverse: malattia, espressione religiosa, istituzione culturale» è ritornato di recente GUIDORIZZI 2010 (p. 17 per la citazione). Sulle origini prettamente meccaniche, organiche, della *mania* e di altre forme di delirio nelle teorie della medicina ippocratiche, si vedano PIGEAUD 1987, pp. 11-12, 83; ANDÒ 1991, p. 173.

¹²⁹ DE MARTINO 1961, p. 205.

¹³⁰ Sul matrimonio attorno ai quattordici anni di età (in concomitanza con il periodo del menarca: Aristot. *HA* 7. 1. 581 b): Senoph. *Oec.* 7. 5. Sugli scritti ginecologici del *Corpus Hippocraticum* come strumento di «terrorismo igienico» per la tutela dello *status quo* all'interno della comunità cfr. *supra*, n. 114.

¹³¹ «Spesso ho considerato la natura femminile: non contiamo nulla! Da giovani, io credo, viviamo il momento più felice della vita nella casa paterna, perché l'inconsapevolezza cresce i bambini nella gioia. Ma quando diveniamo padrone della nostra mente e giungiamo alla pubertà, ecco che veniamo allontanate dalla casa e dai genitori, e alcune divengono spose di stranieri, altre di barbari»: Soph. fr. 583 Radt, trad. di G. Guidorizzi in GUIDORIZZI 1995, p. 182.

¹³² MARZARI 2010, p. 66.

loro sessualità¹³³. Il passaggio insito nella crescita biologica e sociale del giovane coincide, in questi miti, con quella fase di progresso e rinnovamento propria del processo terapeutico e del risanamento, dove il paziente supera lo stato di emarginazione provocatogli dalla malattia per rientrare, purificato e trasformato, nel gruppo dei sani¹³⁴.

Il processo di crescita, inoltre, non coinvolge solo il malato: Melampo stesso, curando con successo Ificlo e le Pretidi, progredisce nel suo cammino di maturazione personale. Riconosciuto come *mántis* e guaritore nel corso dell'avventura tessalica, il figlio di Amitaone completerà il suo percorso grazie al risanamento delle figlie di Preto, divenendo marito, sovrano e padre.

Questa progressiva acquisizione da parte di Melampo del suo ruolo adulto potrebbe trovarsi *in nuce* nel suo stesso nome: il prefisso *melas-* infatti, ricorre in eroi del mito (si veda Melanto) protagonisti di duelli all'insegna dell'inganno, caratteristici della fase giovanile del guerriero e in opposizione alla lealtà auspicata dall'uomo maturo nel combattere in gruppo, fianco a fianco con i propri *hetairoi*¹³⁵. Ma il nero è presente anche in Melanione, cacciatore restio ad abbandonare la cinegetica anche dopo le nozze (con Atalanta, anch'essa reticente a crescere) e trasformato in leone con la sposa durante un'illecita unione nel tempio di Zeus¹³⁶. Ed indossavano una clamide nera, perlomeno fino al II sec. d. C., gli efebi ateniesi, coloro, cioè, che si trovavano in quella fase di passaggio dall'infanzia alla vita adulta che li avrebbe portati all'ingresso nell'esercito e al matrimonio¹³⁷. Nel nero della notte, ancora, numerosi testi ambientano la caccia del giovane, spesso solitaria e in cui si usano soprattutto le reti, in opposizione a quella dell'uomo maturo che, spiedo alla mano, privilegia l'attività diurna e collettiva¹³⁸.

Melampo, insomma, evocherebbe come Melanto e Melanione quella fase giovanile che l'indovino, però, riesce a superare egregiamente: merito delle sue doti mantiche e dell'abilità (analoga all'astuzia di Melanto) con cui riesce a sfruttarle a proprio favore¹³⁹. Non solo: Melampo scompare nel momento in cui si sposa e diviene sovrano di Argo. Sappiamo che continua a «vivere» e che, dall'unione con la pretide Ifianassa, darà vita a una discendenza di celebri indovini, tra i quali spiccano gli eroi Anfiarao, Poliido e, pare, Calcante¹⁴⁰. Ma di Melampo guaritore, di Melampo *mántis amúmon*, perdiamo le tracce una volta che ha raggiunto la maturità. Non subisce metamorfosi animali, non viene ucciso in guerra (o durante una caccia)

¹³³ Cfr. MARZARI 2006, pp. 239-240; COSTANZA 2010, p. 217 che definisce Melampo «l'eroe culturale per eccellenza del matrimonio e della successione attraverso l'unione maritale»

¹³⁴ Cfr. LIONETTI 2002, p. 97: «Molti rituali terapeutici si presentano, in effetti, come riti di passaggio, mediante i quali una persona "malata" viene trasformata in persona "sana", o quanto meno "guarita". La transizione fra le due condizioni implica spesso il ritiro del paziente dalla vita di ogni giorno, con l'obbligo esplicito di sottostare a determinati trattamenti e rispettare tabù di varia natura». Lionetti si riferisce nello specifico al rituale chirurgico, che legge «sulla base di Van Gennep, interpretando il lavoro in sala operatoria come rito - o sistema di riti - di passaggio», *ibid.*, p. 93. Cfr. sul tema LIONETTI 2002, pp. 93-102.

¹³⁵ VIDAL-NAQUET 1992, pp. 126-131. Per il carattere «iniziativo» di Melampo, che emerge anche dall'elemento *mélan-* del suo nome, cfr. DOWDEN 1989, pp. 113-115, ripreso anche da SUÁREZ DE LA TORRE 1992, p. 5.

¹³⁶ VIDAL-NAQUET 1992, pp. 144-146.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 126-131.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 141-142.

¹³⁹ Emblematica è anche la maniera con cui l'indovino approfitta dell'imminente caduta del tetto della cella in cui è rinchiuso a Filace per sbarazzarsi della serva che l'aveva maltrattato: Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 33 = *Schol. ad Od.* 11. 287 ss.

¹⁴⁰ Cfr. *Od.* 15. 242-255; Paus. 1. 43. 5; 6. 17. 6; *Schol. ad Il.* 13. 663; *Schol. ad Od.* 15. 223; LÖFFLER 1963, p. 45.

come Melanippo, ma si eclissa comunque come eroico individuo, perpetuato solo dalle gesta dei suoi discendenti e (apparentemente) ben lontano dalla longeva attività del collega Tiresia.

Intimo conoscitore del linguaggio animale, guaritore itinerante, abile contrattatore, *prótos heuretés* di erbe medicinali, protetto di Apollo ma legato anche alla figura di Dioniso (gli si attribuiscono l'introduzione delle falloforie e di altri riti dionisiaci dall'Egitto in Grecia, nonché l'uso dell'uso della *krásis* del vino con l'acqua)¹⁴¹, infine sovrano e capostipite di una illustre famiglia di *mánteis*: ma che tipo di indovino è, Melampo?

Tutte le fonti sono concordi nell'indicare il figlio di Amitaone con il termine *mántis*, il cui significato cambia sensibilmente dai poemi omerici a Platone. Se nel *Timeo*, infatti, il vocabolo compare a indicare il veggente in preda al delirio, alla *manía*, in contrapposizione al *prophetés*, che resta padrone di sé, comunicando con il dio e interpretando i segni da lui inviati¹⁴², nella tradizione omerica designava colui che, senza essere invasato, dava lettura dei messaggi divini rivelandoli poi agli uomini¹⁴³. Quest'ultimo aspetto è, in effetti, riscontrato nella figura di Melampo, che, a parte un'eccezione che vedremo tra breve, dimostra di essere sempre cosciente nel momento in cui comunica i responsi taumaturgici ai suoi pazienti¹⁴⁴. Anche il fatto che non sia legato a un santuario o ad una divinità specifici, ma svolga le sue funzioni spostandosi da un luogo all'altro, inserisce Melampo nella definizione generale di *mántis*¹⁴⁵.

L'unico a designare il figlio di Amitaone con un epiteto diverso è Servio, che lo indica precisamente come *kathartés*, «purificatore»¹⁴⁶, cioè come colui che è depositario del potere di guarire tramite un rito catartico, in linea con la rappresentazione della malattia come *miasma*, contaminazione¹⁴⁷. L'attribuzione a Melampo dell'invenzione di particolari rimedi purificatori (denominati *lustrationes* in Servio, identificati con l'elleboro/melampodio altrove) non fa che confermare la sua fama di *kathartés*, rendendolo collega di altri celebri personaggi della tradizione storica e leggendaria come Bacide, Epimenide, Talete, Abaris e Pitagora¹⁴⁸.

Infine, seppure non lo dica espressamente, Difilo accosta Melampo alla figura del *góes*, termine spesso nominato al fianco di *mágos* e di *agúrtes*¹⁴⁹, che nel corso del V secolo a.C., in linea con il diffuso clima di scetticismo ed intolleranza religiosa che caratterizzava la Grecia

¹⁴¹ Hdt. 2. 49; Diod. Sic. 1. 97. 4; Ath. *Deipn.* 2. 45 d. Melampo sarebbe una figura prettamente dionisiaca per SCARPI 1980. Per la predominanza nell'indovino di una componente apollinea cfr. *supra*, n. 20.

¹⁴² Pl. *Tim.* 71 d - 72 b; GEORGOUDI 1998, p. 330, che evidenzia come, nei fatti, le definizioni non siano applicabili in maniera così netta: *ibid.*, pp. 333-334. Per un confronto tra le «dimensioni strutturali» della mantica e quelle della medicina, cfr. VEGETTI 1996, pp. 68-72.

¹⁴³ GEORGOUDI 1998, p. 331. Sui poteri degli indovini in Grecia, cfr. SUÁREZ DE LA TORRE 1992.

¹⁴⁴ Sugli indovini guaritori (*iatrománteis*) si veda GIL 1969.

¹⁴⁵ Cfr. GEORGOUDI 1998, p. 331. Sulla figura del *mántis* si incentra il contributo di Carmine Pisano, *Vedere e ascoltare con la mente. Antropologia dell'indovino nella Grecia antica*, incluso nel presente volume.

¹⁴⁶ Serv. *ad Verg.* G. 3. 550.

¹⁴⁷ LANATA 1967, p. 42; sullo svolgimento dei rituali catartici, cfr. *ibid.*, pp. 44 ss.; ROHDE 1890-1894, pp. 402 ss. Per quest'ultimo, la mantica e i rituali di purificazione non erano altro che il frutto degenerato della superstizione: *ibid.*, pp. 411-413, 421.

¹⁴⁸ LANATA 1967, p. 43.

¹⁴⁹ Inizialmente il *mágos* era il sacerdote persiano; in seguito il termine fu usato per indicare in senso spregiativo lo stregone, il taumaturgo, indipendentemente dalle sue origini etniche. *Agúrtes* era il vagabondo che viveva ai margini della società e che finiva per spacciarsi - ed essere spacciato - per mago e guaritore: LANATA 1967, pp. 40-42, cfr. *ibid.* per le fonti. Sugli indovini - taumaturghi itineranti, non sempre ciarlatani, cfr. GINOUVÈS 1962, pp. 414-415; LÖFFLER 1963.

dell'epoca e che si esprimeva nelle frequenti condanne per empietà, spesso contro *mágoi*, *agúrtai*, *kathartái* e *mánteis* (o presunti tali)¹⁵⁰, iniziò ad essere usato in senso dispregiativo, per indicare il «mago ciarlatano», l'«imbroglione»¹⁵¹, degno bersaglio dei versi di Difilo¹⁵². Ma in origine le cose stavano diversamente, e il termine *góes* doveva indicare l'esecutore del lamento funebre, «una persona quindi che, per le sue relazioni col mondo dell'al di là, era capace di evocare le anime dei morti come di cacciare i démoni, di influire magicamente sul tempo come di assumere gli aspetti più svariati»¹⁵³: in sostanza, si è detto, uno sciamano¹⁵⁴.

L'idea che, a partire dall'VIII sec. a.C., grazie ai contatti con popolazioni asiatiche mediati dalle colonie sul Mar Nero, il fenomeno dello sciamanesimo si sarebbe diffuso anche presso i Greci, lasciando delle tracce nei racconti delle gesta di personaggi quali Abari e Aristeia, Zalmoxis, Pitagora, lo stesso Empedocle¹⁵⁵, e nelle teorie greche relative al concetto dell'anima, ha da tempo trovato dei sostenitori¹⁵⁶. Nelle ultime pagine di questo saggio cercherò di isolare, in maniera necessariamente sintetica, quei caratteri attribuiti a Melampo che appaiono riecheggiare dei tratti propri dello sciamano¹⁵⁷, ferma restando l'impossibilità di creare una equivalenza tra il mitico indovino greco e una figura di rilievo appartenente a diffuse realtà culturali e religiose¹⁵⁸. Ogni patrimonio mitico e più in generale ogni manifestazione culturale, infatti, sono espressioni di un determinato contesto sociale, di un certo sapere tradizionale, di particolari vicende storiche che hanno contribuito a formare e a nutrire specifici modelli di pensiero e forme di rappresentazione della realtà: non è mia intenzione mettere sullo stesso piano fenomeni culturali che, sebbene talvolta siano riconducibili a contatti tra vari popoli, rimangono radicati alla propria *humus* di provenienza. È, dunque, rischioso e inesatto, per i motivi di cui sopra, sostenere che Melampo sia uno sciamano; tuttavia, reputo comunque interessante richiamare brevemente alla memoria quei tratti distintivi che ricorrono, *mutatis mutandis*, in entrambe le figure.

Lo *Shaman* (letteralmente «colui che sa»)¹⁵⁹ presso i Tungusi siberiani è un personaggio di rilievo della vita religiosa e rituale, in grado di entrare in contatto con il mondo soprannaturale

¹⁵⁰ GRAF 1994, pp. 23-33. Sul nuovo razionalismo e la reazione contro di esso che caratterizzarono l'età classica si veda DODDS 1951a, pp. 231-236.

¹⁵¹ LANATA 1967, p. 44.

¹⁵² Difilo si prende gioco della figura del *góes* facendo parlare in prima persona l'anonimo risanatore delle principesse argive, quasi sicuramente identificato con Melampo: Diph. *Fab. incertae* fr. 3 Meineke = Clem. Alex. *Strom.* 7. 4. 26. 3-4; cfr. Clem. Alex. *Strom.* 7. 4. 26. 24. Il soggetto mitico delle giovani folli guarite da un grande *mántis* doveva risultare piuttosto appetibile agli autori comici del IV/III sec. a.C., se Teofilo compone una commedia dedicata espressamente all'episodio (*Suid. s. v. Theóphilos*).

¹⁵³ LANATA 1967, p. 44.

¹⁵⁴ BURKERT 1962.

¹⁵⁵ Per tali «sciamani» greci si veda DODDS 1951b, pp. 171-187.

¹⁵⁶ Ricordiamo soltanto ROHDE 1890-1894, pp. 422-434; MEULI 1935; DODDS 1951b (si rinvia in particolare a p. 169, n. 1 per la bibliografia relativa alla «natura e la diffusione della civiltà sciamanistica» fino agli anni '50 del secolo scorso); BURKERT 1962 e CUSUMANO 1984 (che alle pp. 87-90 sintetizza le posizioni della critica rispetto al cosiddetto sciamanesimo greco, da Meuli a Vernant), rimandando a SUÁREZ DE LA TORRE 1992, p. 9 n. 28 per la bibliografia principale sull'argomento. Contrario all'idea che le teorie dell'anima si sarebbero diffuse in Grecia a causa di tali influssi, e a favore di un'origine autoctona di tali concezioni è BREMMER 1983.

¹⁵⁷ La comparazione tra figure di «preti itineranti» (secondo la definizione di SCARPI 1980, p. 433) quali Melampo, e gli sciamani risale già a NILSSON 1967, p. 615.

¹⁵⁸ Cautamente rispetto all'applicazione del termine «sciamanesimo» a certe manifestazioni riscontrate in Grecia, ammettendo la complessità del fenomeno originario, è CUSUMANO 1984.

¹⁵⁹ AMBASCIANO 2010, p. 35.

attraverso una *trance*, e dotato di poteri terapeutici¹⁶⁰. Il termine «sciamano» è stato poi esteso ad indicare anche al di fuori dell'area d'origine – ad esempio tra le popolazioni indie del Sudamerica – degli individui che presentano caratteristiche analoghe. Non mancano, inoltre, delle «figure simili a quelle dello sciamano siberiano [...] diversamente definite (per esempio i cosiddetti “uomini-medicina” dei nativi nordamericani e altri personaggi simili presenti in Africa e in varie regioni dell'Asia e dell'Oceania)»¹⁶¹.

Lo sciamano si configura come un *operatore rituale* che svolge un ruolo di intermediario tra la comunità che ricorre al suo aiuto, sovente a fini terapeutici, e il mondo *extraumano*, con il quale entra in contatto cadendo in *trance* (l'estasi)¹⁶². Durante tale stato «di semi-incoscienza» - in cui lo sciamano non perde mai il controllo di sé e delle proprie azioni -, che è un suo tratto distintivo e lo contraddistingue da altre figure di guaritori¹⁶³, lo sciamano compie ripetuti e di sovente rischiosi viaggi dell'anima¹⁶⁴ nel corso dei quali si confronta - spesso assumendo sembianze animali - con gli spiriti ostili che sono all'origine del male che ha colpito la comunità o un suo membro, trattando con essi o combattendoli al fine di risolvere i problemi e ripristinare l'ordine nella comunità¹⁶⁵. Dal contatto con i poteri sovranaturali, inoltre, egli «attinge le rivelazioni e le conoscenze per poter operare sui propri pazienti»¹⁶⁶. Oltre a questa peculiare facoltà di interagire con gli spiriti e di dominarli - cosa che lo distingue da un semplice *medium*¹⁶⁷ - e alla funzione terapeutica¹⁶⁸ - soprattutto legata alla sfera dei mali psichici e a disturbi della riproduzione¹⁶⁹ - lo sciamano presenta di solito una personalità psichicamente instabile e può essere lui per primo colpito da malattie che acquistano una funzione iniziatica;

¹⁶⁰ FABIETTI 2004, p. 239. Per una definizione di «sciamano» e «sciamanesimo» e sulla complessa questione della circolazione dei termini nelle varie culture si vedano LEWIS 1986, pp. 117-125 (con riferimento specifico al modello dei Tungusi: *ibid.* pp. 125-130); SAGGIORO 2010b. LEWIS 1986, p. 130 sintetizza: «(...) possiamo a questo punto caratterizzare lo sciamano come un profeta ed un guaritore ispirato, una figura religiosa carismatica con il potere di controllare gli spiriti, di solito incarnandoli».

¹⁶¹ FABIETTI 2004, pp. 239-240; MÜLLER 1997, p. 20. Quest'ultimo sottolinea a più riprese come lo sciamanesimo non fosse mai stato attestato in Africa: MÜLLER 1997, p. 29. La complessità del fenomeno sciamanico, delle sue varie manifestazioni e dei dibattiti sorti intorno ad esso è d'altronde ben evocata dall'uso del plurale nel titolo del volume SAGGIORO 2010a (*Sciamani e sciamanesimi*).

¹⁶² MAZZOLENI 2010, p. 24; AMBASCIANO 2010, p. 36.

¹⁶³ FABIETTI 2004, p. 239. Sull'estasi o *trance* come carattere fondamentale delle figure sciamaniche, cfr. LEWIS 1986, pp. 117-136, in particolare p. 127; MÜLLER 1997, p. 96; MAZZOLENI 2010; AMBASCIANO 2010, che ripercorre la questione alla luce degli studi in merito di Mircea Eliade.

¹⁶⁴ Cfr. sull'argomento MAZZOLENI 2010. I rischi di tali «viaggi dell'anima» emergono, ad esempio, dal resoconto che il guaritore messicano Francisco Landero Paula fa della propria, drammatica, esperienza a LUPO 2009, pp. 134-136.

¹⁶⁵ SAGGIORO 2010b, pp. 11-12.

¹⁶⁶ FABIETTI 2004, p. 239.

¹⁶⁷ Sulla discussa contrapposizione tra fenomeni *sciamanici*, in cui l'anima dell'operatore si stacca volontariamente dal corpo per andare a cercare e confrontarsi con gli spiriti, riuscendo anche a dominarli, e fenomeni di *possessione*, in cui è lo spirito stesso ad entrare nel corpo dell'operatore, si vedano più di recente MAZZOLENI 2010, p. 24; SCHIRIPPA 2010; SAGGIORO 2010b, p. 21. Contrario a una distinzione netta tra tali fenomeni è LEWIS 1986, soprattutto pp. 47-136 *passim*; in particolare, lo studioso afferma: «Soprattutto, con buona pace di de Heusch e di Eliade, lo sciamanesimo non esclude la possessione né si oppone ad essa» (*ibid.*, p. 126) e ancora: «[all'interno di una seduta rituale] lo sciamano appare regolarmente come posseduto dagli spiriti, agisce come il loro medium vocale e li domina in modo evidente» (*ibid.*, p. 134).

¹⁶⁸ Cfr. MAZZOLENI 2010, p. 25: «La più peculiare tra le funzioni assolute dallo sciamano è probabilmente quella terapeutica: compito precipuo dello sciamano, infatti, è quello di sanare le infermità più gravi, recuperando l'anima del malato (la quale è stata sottratta da spiriti malevoli) o estraendo dal corpo dell'infermo un oggetto estraneo, considerato causa scatenante della malattia».

¹⁶⁹ Cfr. COPPO 1994, a proposito dei «guaritori di follia» dogon (che l'autore, tuttavia, non definisce mai «sciamani»); MÜLLER 1997, pp. 20, 23.

acquisisce le sue facoltà a seguito di un periodo di isolamento accompagnato da digiuno; talvolta subisce dei cambiamenti nella sua psicologia sessuale; ha il dono dell'ubiquità; può reincarnarsi; detiene dei poteri divinatori e un ruolo di rilievo nella poesia religiosa; ha un rapporto privilegiato con gli animali, con cui comunica nel loro linguaggio segreto, ed esercita un influsso sugli agenti atmosferici; detiene una conoscenza approfondita dei rimedi vegetali, cui ricorre durante le cerimonie di cui è protagonista; pratica rituali di purificazione ed esorcismi finalizzati a scacciare gli spiriti maligni¹⁷⁰.

Vediamo ora quali di questi caratteri ritornano nella figura del mitico Melampo.

Innanzitutto, il figlio di Amitaone è un guaritore. In particolare, risanando le figlie di Preto e Ificlo, egli dimostra una straordinaria abilità nel curare disturbi che si manifestano in forma di delirio o che investono la sfera della sessualità e della riproduzione. Inoltre, tra i mezzi cui Melampo ricorre per guarire le Pretidi c'è l'elleboro, una pianta di cui l'indovino per primo avrebbe scoperto le virtù terapeutiche – tanto da essere ribattezzata *melampódion*¹⁷¹ – e il cui uso nella farmacopea antica, peraltro, era ampiamente attestato¹⁷². La perizia del mitico *mántis* nell'utilizzo di tale rimedio erboristico, oltre a riecheggiare le conoscenze botaniche delle figure sciamaniche, avvicina Melampo anche al *rhizotómos*, il «tagliatore di radici», storica figura semiprofessionale gravitante nell'orbita della medicina folklorica e magica, del cui ruolo era investito anche Epimenide¹⁷³. Il *carmen* a cui il figlio di Amitaone ricorre contemporaneamente alla somministrazione dell'elleboro nelle *Metamorfosi* ovidiane¹⁷⁴, ad esempio, ricorda le formule e le preghiere realmente recitate nel mondo greco e romano durante i riti di purificazione di greggi e case, attraverso suffumigi a base di melampodio¹⁷⁵.

In secondo luogo, anche Melampo è in grado di comunicare con gli animali¹⁷⁶, comprendendone il linguaggio e carpendone importanti informazioni: egli attinge dall'*aigupióis* «le rivelazioni e le conoscenze»¹⁷⁷ per poter curare con successo Ificlo, e viene a sapere dai tarli

¹⁷⁰ DODDS 1951b, pp. 169-209; MÜLLER 1997, p. 24; SILVANI 1998, pp. 33-43; AMBASCIANO 2010, pp. 36-38.

¹⁷¹ Cfr. *supra*, n. 89.

¹⁷² Si vedano le fonti citate da COSTANZA 2010, p. 205, n. 7. Cfr. MARZARI 2010, pp. 63-65. A tutt'oggi il *Veratrum album*, comunemente chiamato «elleboro bianco», è utilizzato nella medicina omeopatica per curare, tra gli altri, anche disturbi di carattere nervoso: BARBAGALLO 1991, ROSCIANO 2007, p. 232. Cfr. anche NTAFOULIS ET AL. 2008, p. 245; MARZARI 2010, p. 65. L'elleboro rientra nel novero dei rimedi erboristici «generally accepted simultaneously in both magicolegendarly and empirical-practical ways»: SCARBOROUGH 1991, p. 143. Sugli usi terapeutici delle erbe nella Grecia antica e sull'intrecciarsi dell'immaginario mitico con le pratiche mediche si veda il saggio di Svetlana Hautala, «Barba di Giove», «Ombelico di Venere» e «Mano di Marte». Per l'individuazione di una componente politeistica dell'*etnobotanica antica* incluso nel presente volume.

¹⁷³ Cfr. SCARBOROUGH 1991, pp. 138, 141.

¹⁷⁴ Ov. *Met.* 15. 326, dove Melampo è detto guarire le Pretidi *per carmen et herbas*.

¹⁷⁵ Theophr. *HP* 9. 10. 4 : *sunepáidontés tina epoidén*; Plin. *Nat.* 25. 21. 49: *cum precatione sollemni*. Anche la raccolta dell'erba era scandita da un rituale ben preciso, che prevedeva che si tracciasse un cerchio attorno alle piante di elleboro nero e che le si recidessero guardando verso est e declamando solenni preghiere: Theophr. *HP* 9. 8. 8; cfr. anche Plin. *Nat.* 25. 21. 50. In Diosc. 4. 162. 4, le preghiere da recitare durante i suffumigi a base di elleboro sono espressamente rivolte ad Apollo e Asclepio. Proprio il contatto con tale dimensione divina può essere foriero di pericoli: si vedano, ad esempio, i presagi funesti da cui occorre guardarsi durante la raccolta dell'elleboro ricordati da Theophr. *HP* 9. 8. 8; cfr. Plin. *Nat.* 25. 21. 50; Diosc. 4. 162. 4. Sulla sacralità delle piante, i cui poteri derivano proprio dalla presenza in esse del divino, nella concezione antica si veda SCARBOROUGH 1991, p. 157. Sulle preghiere e i riti praticati dai guaritori dogon durante la raccolta delle erbe necessarie alle loro attività, si veda COPPO 1994, pp. 59-60.

¹⁷⁶ Spesso l'essere depositari di tale sapere (e potere) conferisce particolari capacità taumaturgiche e comporta l'accesso ad uno status superiore: si veda FRAZER 1888, pp. 95, 97-105. Talvolta, tuttavia, questo dono si rivela fatale per il suo possessore: *ibid.*, pp. 105-106.

¹⁷⁷ FABIETTI 2004, p. 239, a proposito delle informazioni che lo sciamano ottiene dagli spiriti con cui entra in contatto.

un evento che si verificherà a breve (la caduta del tetto della propria cella) e che sfrutterà a proprio favore per farsi liberare¹⁷⁸. Grazie al contatto privilegiato con questi messaggeri non umani, il figlio di Amitaone diviene dunque conoscitore del passato, del presente e del futuro. Nel corso del dialogo con l'*aigupios*, inoltre, Melampo riesce a risalire alle origini dell'impotenza di Ificlo, ripercorrendo a ritroso l'evolversi della sua malattia e sfruttando le informazioni relative al trauma infantile di cui il giovane è stato vittima per liberarlo dal male che lo affligge. Tale pratica, affine a quella adottata durante le sedute psicanalitiche¹⁷⁹, evoca, con le dovute distinzioni, l'uso invalso presso gli «sciamani» Cuna (popolazione del territorio di Panama) impegnati in rituali di guarigione di ripercorrere, attraverso il canto, gli avvenimenti precedenti la cura, alternando temi mitici e fisiologici¹⁸⁰: solo conoscendone le origini mitiche, è infatti possibile padroneggiare e sconfiggere il male¹⁸¹.

Infine, sebbene Melampo non sia protagonista di «viaggi dell'anima» o episodi di *trance*, ma appaia sempre agire nella piena coscienza di sé, in un'occasione egli pare affine alle figure sciamaniche. Nel passo dell'*Odissea* che ricorda brevemente la sua avventura in Tessaglia, infatti, si narra che durante la sua prigionia a Filace egli subiva mali tremendi a causa di Però¹⁸² «e di una terribile follia (*átēs te baréies*) che gli infuse nell'animo la divina, orribile, Erinni»¹⁸³. Questa testimonianza costituisce un *hapax* nella tradizione relativa a Melampo, ma credo sia comunque significativa perché, nonostante nell'*Odissea* - come abbiamo già avuto modo di vedere - non ci sia alcun accenno al risanamento delle Pretidi dalla pazzia ma solo a misteriosi responsi forniti a Ificlo¹⁸⁴ e a un'anonima sposa argiva, essa potrebbe riecheggiare la tipica instabilità psichica dello sciamano, nonché la sua «malattia iniziatica»¹⁸⁵, e in generale il rapporto ambivalente del guaritore con il male che ha il potere di curare, ma dal quale, lui per primo, è stato afflitto. Così Dioniso, che risana dalla *mania* (che lui stesso ha infuso) dopo che è stato fatto impazzire da Era; così Kasselem, «guaritore di follia» dogon, che poco prima di iniziare la sua carriera di indovino taumaturgo era stato preda di un delirio che gli consentì di sperimentare in prima persona il morbo che da quel momento in poi sarebbe stato in grado di combattere¹⁸⁶.

Accanto a queste affinità che reputo le più pregnanti, ci sono altri elementi, di rilievo secondario e a mio modo di vedere marginale, propri di Melampo, che sono comunque parsi di un certo interesse in vista di una comparazione tra il mitico guaritore e le figure sciamaniche. In

¹⁷⁸ *Schol. ad Od.* 11. 287-290 = Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 33; *Schol. ad Ap. Rh.* 1. 118-121.

¹⁷⁹ Sull'analogia tra la figura dello psicanalista e quello dello sciamano, si veda LEWIS 1986, p. 80. Già Roheim e Lévi-Strauss, d'altra parte, si sono soffermati sul paragone tra terapia psicanalitica e cura sciamanica, come evidenziato da LIONETTI 2002, p. 11.

¹⁸⁰ LÉVI-STRAUSS 1958, pp. 215-218. Sull'impiego di musica e canti nei riti sciamanici per agevolare i parti difficili e curare le malattie cfr. LÉVI-STRAUSS 1958, pp. 210-230; SEVERI 2004, pp. 192-226.

¹⁸¹ ELIADE 1963, pp. 38-52; Id. 1965², pp. 55-57, 66-69.

¹⁸² *Od.* 15. 231-233. Per l'amore di Melampo, e non del fratello Biante, per la figlia di Neleo, si rinvia *supra*, n. 2.

¹⁸³ *Od.* 15. 233-234. Cfr. ANDÒ 1991, p. 168. Il termine *átē* è legato a *aaō*, e indica lo sviamento dello spirito, «un état psychique par lequel la conscience est momentanément troublée»: FRONTISI-DUCROUX 1997, p. 286, commentando a *Od.* 21. 293-304, con riferimento all'ebbrezza del centauro Euritione

¹⁸⁴ *Thésphata pánt' eipóna: Od.* 11. 297. Cfr. il commento al passo in PELLIZER 2002.

¹⁸⁵ Cfr. DODDS 1951b, p. 170; AMBASCIANO 2010, pp. 37-38.

¹⁸⁶ Con il rischio, però, di ricaderne vittima ogni volta che se ne fosse lasciato sopraffare durante una seduta di guarigione: COPPO 1994, pp. 42-43; 58-59. Sulle caratteristiche della follia curata dai guaritori dogon, *ibid.* pp. 64-66; 95.

primo luogo, il soggiorno di Melampo in campagna, in occasione dell'acquisizione dei suoi poteri¹⁸⁷, è stato letto come una permanenza *epi tòn choríon* che andrebbe interpretata «comme faisant partie d'un rite d'initiation dans la phase d'isolement»¹⁸⁸ e che potrebbe evocare la fase di ritiro religioso dello sciamano antecedente alla conquista delle sue straordinarie facoltà. Ancora, se consideriamo la tradizione secondo la quale lui per primo aveva portato in Grecia il culto dionisiaco, falloforie comprese¹⁸⁹, nonché «i racconti mitici su Crono e sulla guerra dei Titani e in generale la storia delle avventure degli dei»¹⁹⁰, anche Melampo può dirsi un depositario del sapere poetico e religioso. Da ultimo, l'avventura tessalica del figlio di Amitaone, ladro su commissione di una mandria di vacche, è stata letta come una simbolica catabasi, dunque una discesa nell'Oltretomba che evocherebbe i viaggi spirituali degli sciamani di Siberia e Groenlandia alla ricerca delle potenziali prede di caccia trattenute nel mondo degli spiriti¹⁹¹: tanto il ratto delle vacche di Ificlo quanto le gesta di Eracle impegnato a riprendersi il bestiame sottrattogli da Neleo e ora in mano al figlio di quest'ultimo, Periclimeno¹⁹², sarebbero infatti «variazioni sul tema del riportare armenti dall'Aldilà»¹⁹³.

CONCLUSIONE

A distanza di quasi tre millenni dal suo esordio nei poemi omerici, il mitico indovino Melampo continua a esercitare un fascino indiscutibile – tanto da spingere alcuni storici della medicina a vedervi uno dei padri fondatori della psicoterapia e della farmacoterapia¹⁹⁴ –, e le sue vicende vanno ad alimentare quel complesso sistema di credenze che gravitava intorno al ruolo degli indovini guaritori (*iatrománteis*) nella società e nell'immaginario greci. Nonostante la peculiarità del contesto culturale in cui tale mito si è sviluppato ed è sopravvissuto nei secoli, e a dispetto dei rischi, già ricordati, di una comparazione etnografica, mi piace concludere queste riflessioni su un mitico indovino-guaritore greco citando un episodio storico avente per protagonista un «maestro di feticci» dogon, dotato di poteri divinatori e taumaturgici¹⁹⁵. L'uomo, ormai anziano, «era stato coinvolto in una storia di pecore rubate: i ladri gli avevano dato da tenere le pecore e i gendarmi le avevano trovate da lui. Era stato portato a Bandiagara davanti al giudice. Mentre lo interrogava, improvvisamente il vecchio si era alzato e, indicandolo, gli aveva annunciato una

¹⁸⁷ Apollod. 1. 9. 11.

¹⁸⁸ SUAREZ DE LA TORRE 1992, p. 10. D'altra parte il pubblico riconoscimento del suo *status* di *mántis* avverrà al termine di un anno di prigionia – e dunque di emarginazione – nella straniera Filace. Inoltre, a proposito della modalità di acquisizione dei poteri di Melampo, le cui orecchie sono leccate da alcuni serpenti, COSTANZA 2010, p. 210 definisce quello dell'indovino «un carisma corrispondente a un *topos* delle proprietà profetiche fondate sulla circolazione del soffio divino della creazione».

¹⁸⁹ *Héllesi gár dé Melámpous estí ho exgghesámenos tóu Dionúsou tó te ónoma kái tén thusíen kái tén pompén tou falloú*: Hdt. 2. 49. Cfr. Plut. *de Herodot. Malign.* 13.

¹⁹⁰ *tá perí Krónou muthologóúmena kái tá perí tés Titanomachías kái tó súnolon tén perí tá páthē tōn theón historían*: Diod. Sic. 1. 97. 4.

¹⁹¹ BURKERT 1979, pp. 142-143.

¹⁹² Paus. 4. 36. 3.

¹⁹³ BURKERT 1979, p. 141. Cfr. anche COSTANZA 2010, p. 210.

¹⁹⁴ NTAFOULIS ET AL. 2008, p. 245, che vanno oltre ancora, non escludendo la storicità di tale personaggio: «It is almost certain that Melampous was either a legendary or real figure upon whom the explorations and achievements of all the healers of this era have been focused».

¹⁹⁵ COPPO 1994, p. 81.

disgrazia. Subito dopo era arrivato un telegramma con la notizia della morte dello zio; e il giudice aveva archiviato il caso delle pecore rubate»¹⁹⁶.

Un indovino incarcerato in quanto accusato (in questo caso, ingiustamente) di aver rubato del bestiame, che grazie alle sue doti mantiche rivela la sua vera identità a coloro che l'hanno imprigionato e riguadagna la libertà: le somiglianze tra questo aneddoto e l'episodio di Melampo, catturato a Filace mentre sta rubando delle vacche e liberato dopo aver dato prova delle sue arti divinatorie (preannunciando la caduta del tetto della cella in cui si trova lui stesso, o addirittura della casa del sovrano che lo ha imprigionato)¹⁹⁷, sono evidenti. In una riscrittura del mito di Melampo ci piacerebbe immaginare il figlio di Amitaone che, nel suo continuo viaggiare, abbandoni i monti della Tessaglia raggiungendo l'altopiano del Mali, e, spogliatosi delle vesti di *mántis amúmon* ellenico, si ritrovi a vestire i panni di un indovino-taumaturgo dogon, come lui «guaritore di follia».

Francesca Marzari

Università degli Studi di Siena
 Centro Antropologia e Mondo Antico
 via Roma 47
 I – 53100 Siena
 e-mail: marzari@unisi.it

BIBLIOGRAFIA

AMBASCIANO 2010: L. Ambasciano, *Lo sciamanesimo e l'estasi nel sistema religioso di Mircea Eliade*, in SAGGIORO 2010a, pp. 29-57.

ANDÒ 1990: V. Andò, *La verginità come follia: il Perì parthenion ippocratico*, «Quaderni storici» 75 (1990), pp. 715-737.

ANDÒ 1991: V. Andò, *Vin et mania*, in D. Fournier, S. D'Onofrio (éds), *Le ferment divin*, Paris 1991, pp. 167-179.

ANDÒ 2003 : V. Andò, *La follia femminile nella Grecia classica tra testi medici e poesia tragica*, «Genesis» 2. 1 (2003), pp. 17-46.

ANTONETTI -LEVEQUE 1990: C. Antonetti, P. Lévêque, *Au carrefour de la Mégaride, devins et oracles*, «Kernos» 3 (1990), pp. 197-209.

BARBAGALLO 1991: C. Barbagallo, s. v. *Veratro*, in *Grande Dizionario Enciclopedico UTET*, Torino 1984-2002, vol. 20, 1991, p. 852.

BETTINI 1993: M. Bettini (cur.), *Maschile/femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Roma - Bari 1993.

¹⁹⁶ COPPO 1994, p. 58.

¹⁹⁷ *Schol. ad Od.* II. 287-290 = Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 33; *Schol. ad Ap. Rh.* I. 118-121.

- BETTINI 1996: M. Bettini (cur.), *I signori della memoria e dell'oblio*, Firenze 1996.
- BETTINI 1998: M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998.
- BETTINI 2008: M. Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino 2008.
- BETTINI - BORGHINI 1979: M. Bettini, A. Borghini, *Il bambino e l'eletto. Logica di una peripezia culturale*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 3 (1979), pp. 121-153.
- BREMMER 1983: J.N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983.
- BREMMER 2008: J.N. Bremmer, *Balaam, Mopsus and Melampous: Tales of Travelling Seers*, in Id., *Greek Religion and Culture. The Bible and the Ancient Near East*, Leiden 2008, pp. 133-151.
- BRISSON 1976: L. Brisson, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leiden 1976.
- BURKERT 1962: W. Burkert, *Goes: Zum griechischen Schamanismus*, «Rheinisches Museum für Philologie» 105 (1962), pp. 36-55.
- BURKERT 1972: W. Burkert, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (ed. or. *Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972), trad. ingl. Berkeley - Los Angeles - London 1983.
- BURKERT 1979: W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia* (ed. or. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley - Los Angeles - London 1979), trad. it. Roma - Bari 1987.
- BUXTON 2010: R. Buxton, *The significance (or insignificance) of blackness in mythological names*, in M. Christopoulos, E. Karakantza, O. Levaniouk (eds), *Light and Darkness in Ancient Greek myth and Religion*, London 2010, pp. 3-13.
- CALAME 1977: C. Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977.
- CARSON 1990: A. Carson, *Putting Her in Her Place: Woman, Dirt and Desire*, in HALPERIN ET AL. 1990, pp. 135-169.
- CARSON 1999: A. Carson, *Dirt and Desire: The Phenomenology of Female Pollution in Antiquity*, in PORTER 1999, pp. 77-100.
- CHARUTY 1996: G. Charuty, *Le cure della memoria*, in BETTINI 1996, pp. 83-108.
- CLARK 2012: M. Clark, *Exploring Greek Myth*, Malden - Oxford 2012.
- COPPO 1994: P. Coppo, *Guaritori di follia. Storie dell'altopiano Dogon*, Torino 1994.
- COSTANZA 2008: S. Costanza, *L'indovino Melampo e il manifesto palmomantico in Theocr. 3*, «Eikasmòs» 19 (2008), pp. 127-150.
- COSTANZA 2009a: S. Costanza, *La divisione di Prop. 2, 3a-b-4 e la rilettura del mito di Melampo*, «Studi italiani di filologia classica» 109 (2009), pp. 200-213.
- COSTANZA 2009b: S. Costanza, *Melampo, le Pretidi e il χόλος di Era nel Catalogo esiodeo*, «Zeitschrift für Papirologie un Epigraphik» 169 (2009), pp. 1-14.
- COSTANZA 2010: S. Costanza, *Melampo, Ificlo e la cura dell'impotenza*, «Maia» 62 (2-3), (2010), pp. 204-219.

- COZZOLI 2007: A.T. Cozzoli, *Modalità di ricezione dell'epica arcaica in età ellenistica: l'Idillio III di Teocrito, Melampo e la Melampodia*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» n. s. 86 (2007), pp. 55-75.
- CRAINS 2005: D. Crains, *Myth and the Polis in Bacchylides' Eleventh Ode*, «The Journal of Hellenic Studies» 125 (2005), pp. 35-50.
- CUSUMANO 1984: N. Cusumano, *Nota sulla fortuna dello sciamanesimo greco*, «Seia. Quaderni dell'Istituto di Storia Antica» 1 (1984), pp. 87-92.
- DASEN 2008: V. Dasen, *Le langage divinatoire du corps*, in V. Dasen, J. Wilgaux, *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, Rennes 2008, pp. 221-240.
- DEAN-JONES 1992: L. Dean-Jones, *The Politics of Pleasure: Female Sexual Appetite in the Hippocratic Corpus*, «Helios» 19 (1992), pp. 72-91.
- DE CESARE 2001: M. De Cesare, *Immagine divina, mito e pratica rituale nella pittura vascolare greca. A proposito del cratere a calice siceliota di Siracusa con il mito delle Pretidi*, «Mélanges de l'Ecole Française de Rome» 113. 1 (2001), pp. 383-399.
- DE MARTINO 1961: E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano 1961 (rist. 1994).
- DILLON 2002: M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London - New York 2002.
- DODDS 1951a: E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale* (ed. or. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles 1951), trad. it. Firenze 1997.
- DODDS 1951b: E.R. Dodds, *Gli sciamani e le origini del puritanesimo*, in DODDS 1951a, pp. 159-209.
- DORATI 2004: M. Dorati, *Pausania, le Pretidi e la triarchia argiva*, in P. Angeli Bernardini (cur.), *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche*. Atti del Convegno Internazionale (Urbino 13-15 giugno 2002), Roma 2004, pp. 295-320.
- DOWDEN 1989: K. Dowden, *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London - New York 1989.
- ELIADE 1963: M. Eliade, *Mito e realtà* (ed. or. *Myth and Reality*, New York - Evanston 1963), trad. it. Roma 1993.
- ELIADE 1965²: M. Eliade, *Il sacro e il profano* (ed. or. *Le sacré et le profane*, Paris 1965²), trad. it. Torino 1984.
- FABIETTI 2004: U. Fabietti, *Elementi di antropologia culturale*, Milano 2004.
- FARAONE 1999: C.A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge (MA) - London 1999.
- FRAZER 1888: J.G. FRAZER, *The Language of Animals*, in Id., *Garnered Sheaves. Essays, Addresses, and Reviews*, London 1931, pp. 93-127.
- FRONTISI-DUCROUX 1997: F. Frontisi-Ducroux, *Dioniso e il suo culto*, in S. Settis (cur.), *I Greci: storia, cultura, arte, società*, Torino 1996-2002, vol. 2 *Una storia greca. II Definizione* (1997), pp. 275-307.
- GAROFALO ET AL. 1999: I. Garofalo, A. Lami, D. Manetti, A. Roselli (curr.), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum*. Atti del IX^e Colloque International Hippocratique (Pisa 25-29 settembre 1996), Firenze 1999.

GEORGOUDI 1998: S. Georgoudi, *Les porte-parole des dieux: réflexions sur le personnel des oracles grecs*, in I. Chirassi Colombo, T. Seppilli (curr.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione. Atti del Convegno* (Macerata-Norcia, 20-24 settembre 1994), Macerata 1998, pp. 315-365.

GIL 1969: L. Gil, *Therapeia*, Madrid 1969.

GINOUVÈS 1962: R. Ginouvès, *Balaneutiké. Recherche sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962.

GOUREVITCH 1995: D. Gourevitch, *Women who suffer from a man's disease. The example of satyriasis and the debate on affections specific to the sexes*, in R. Hawley, B. Levick, *Women in Antiquity*, New Assessments, London - New York 1995, pp. 149-165.

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. Roma - Bari 1995.

GRMEK - GOUREVITCH 1998: M. Grmek, D. Gourevitch, *Le malattie nell'arte antica* (ed. or. *Les maladies dans l'art antique*, Paris 1998), trad. it. Firenze 2000.

GROTTANELLI 1982: C. Grottanelli, *Healers and Saviours of the Eastern Mediterranean in pre-Classical Times*, in U. Bianchi, N.J. Vermarezen (curr.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden 1982, pp. 649-670.

GUIDORIZZI 1995: G. Guidorizzi, *La follia delle donne*, in R. Raffaelli (cur.), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma. Atti del convegno* (Pesaro, 28-30 aprile 1994), Ancona 1995, pp. 171-183.

GUIDORIZZI 2010: G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano 2010.

HALPERIN ET AL. 1990: D.W. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (eds), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990.

HANSON 2007: A.E. Hanson, *The Hippocratic Parthenos in sickness and health*, in B. MacLachlan, J. Fletcher (eds), *Virginity revisited: configurations of the unpossessed body*, Toronto - Buffalo - London 2007, pp. 40-65.

HARD 2004: R. Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, Based on H.J. Rose's *Handbook of Greek Mythology*, London 2004.

HEAD 1911: B.V. Head, *Historia Numorum. A Manual of Greek Numismatics*, Oxford 1911.

IMHOOF-BLUMER - GARDNER 1964: F.W. Imhoof-Blumer, P. Gardner, *Ancient Coins Illustrating Lost Masterpieces of Greek Art. A Numismatic Commentary on Pausanias*, Chicago 1964.

JACCOTTET 2003: A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, vol I (texte), Zürich 2003.

JEANMAIRE 1951: H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951.

JOST 1992: M. Jost, *La légende de Mélampous en Argolide et dans le Péloponnèse*, in M. Piérat (éd.), *Polydipsion Argos*, «Bulletin de Correspondance Hellénique» Suppl. 22, Paris 1992, pp. 173-184.

JOUANNA 1999: J. Jouanna, *Réflexions sur l'imaginaire de la thérapeutique dans la Grèce classique*, in GAROFALO ET AL. 1999, pp. 13-42.

KAHIL 1994: L. Kahil, s. v. *Proitides*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich und München 1994, vol. 7. 1, pp. 522-525.

- KAMBITSIS 1975 : I. Kambitsis, *Μινύαδες και Προϊτίδες. Τὰ μυθολογικά δεδομένα*, «Suppl. III Ioannina Fac. De Philos.» 79, Dodone 1975.
- KAMBITSIS 1988 : I. Kambitsis, *Quelques observations sur le mythe des Proitides*, in *Κτερίσματα φιλολογικά μελετήματα αφιερωμένα στον Γω. Καμπίτση (1938-1990)*, Irakleio 2000, pp. 288-299.
- KERÉNYI 1976: K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile* (ed. or. *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München - Wien 1976), trad. it. Milano 1992.
- KING 1983: H. King, *Bound to bleed: Artemis and Greek Women*, in A. Cameron, A. Kuhrt (eds), *Images of Women in Antiquity*, London - Sidney 1983, pp. 109-127.
- KOURETAS - TSOUKANTAS 1955: D. Kouretas, G. Tsoukantas, *Η ψυχοκαθαρτική μέθοδος θεραπείας της "άτεκνίας" του Ίφικλου υπό του Μελάμποδος*, «Platon» 7 (1955), pp. 264-267.
- KRAPPE 1928: A.H. Krappe, *Teiresias and the snakes*, «American Journal of Philology» 49 (1928), pp. 267-275.
- LAMI 2007: A. Lami, *Lo scritto ippocratico Sui disturbi virginali*, «Galenos» 1 (2007), pp. 15-59.
- LANATA 1967: G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma - Urbino 1967.
- LARSON 2001: J. Larson, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford - New York 2001.
- LEFKOWITZ 1981: M.R. Lefkowitz, *Heroines and Hysterics*, London 1981.
- LÉVI-STRAUSS 1958: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale. Dai sistemi del linguaggio alle società umane* (ed. or. *Anthropologie structurale*, Paris 1958), trad. it. Milano 2002.
- LEWIS 1986 : I. Lewis, *Possessione, stregoneria, sciamanismo. Contesti religiosi nelle società tradizionali* (ed. or. *Religion in Context. Cults and Charisma*, Cambridge 1986), trad. it. Napoli 1993.
- LIBERTINI 1950: G. Libertini, *Il grande cratere da Canicattini del museo di Siracusa*, «Bollettino d'arte del Ministero della Pubblica Istruzione» 36 (1950), pp. 97-107.
- LIONETTI 2002: R. Lionetti, *Medici, santi ed altri guaritori*, Trieste 2002.
- LÖFFLER 1963: I. Löffler, *Die Melampodie. Versuch einer Rekonstruktion des Inhalts*, Meisenheim am Glan, 1963 (Beitr. Zur Klass. Philol. 7).
- LUPPO 2009: A. Lupo, *Fuori di sé. Viaggi 'sciamanici' e di malattia nel Messico indigeno e meticcio*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line» 2 (2009), pp. 124-142, disponibile all'indirizzo web <http://www.gro.unisi.it/frontend/node/49>
- MANULI 1983: P. Manuli, *Donne mascholine, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano*, in S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983, pp. 147-192.
- MARENGHI 1960: G. Marengi, *Mito e medicina (Melampo e la guarigione delle Pretidi)*, «Atene e Roma» 5 (1960), pp. 8-16.
- MARZARI 2006: F. Marzari, *Le Pretidi e la follia della vergine in Grecia antica*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Siena - Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2006.

- MARZARI 2010: F. Marzari, *Paradigmi di follia e lussuria virginale in Grecia antica: le Pretidi fra tradizione mitica e medica*, in F. Marzari, E. Pellizer (curr.), *Donna – Mito - Miturgia. Femme – Mythe - Mythourgie. Paradigmi di costruzione del femminile nei miti della Grecia antica. In ricordo di Nicole Loraux*, Atti del Seminario Internazionale (Trieste, 3 giugno 2009), «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line» 3 (2010), pp. 47-74, disponibile all'indirizzo web <http://www.gro.unisi.it/frontend/node/71>
- MAUSS 1902-1903: M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi* (ed. or. *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, «Année sociologique» 1902-1903), trad. it. Torino 1965.
- MAZZOLENI 2010: G. Mazzoleni, *Il "viaggio" dello sciamano*, in SAGGIORO 2010a, pp. 23-27.
- MEULI 1935: K. Meuli, *Scythica*, «Hermes» 70 (1935), pp. 121-176.
- MONTEPAONE 1986: C. Montepaone, *L'apologia di Alexidamos. «L'avventura del cavaliere»*, «Metis» 1 (1986), pp. 219-235.
- MOSSE 1992: C. Mossé (éd.), *Dictionnaire de la civilisation grecque*, Bruxelles 1992.
- MÜLLER 1997: K.E. Müller, *Sciamanismo. Guaritori – Spiriti – Rituali* (ed. or. *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale*, München 1997), trad. it. Torino 2003.
- NIKOLOVA 1999: V. Nikolova, *Homeopathy vs. Allopathy in Hippocratic Writings*, in GAROFALO ET AL. 1999, pp. 89-105.
- NILSSON 1967: M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion, I, Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft* (ed. or. Lund 1940), München 1967³.
- NTAFOULIS ET AL. 2008: P. Ntafoulis, P. Gourzis, C. Trompoukis, *Melampous: a psychiatrist before psychiatry*, «History of Psychiatry» 19. 2 (2008), pp. 242-246.
- PELLIZER 1982: E. Pellizer, *Favole d'identità favole di paura*, Roma 1982.
- PELLIZER 1991: E. Pellizer, *La peripezia dell'eletto. Racconti eroici della Grecia antica*, Palermo 1991.
- PELLIZER 2002: E. Pellizer, *Thesphata pant'eiponta. Mythologie continentale dans la Nekuia du chant XI de l'Odyssée*, in A. Hurst, F. Létoublon (éds), *La Mythologie et l'Odyssée. Hommage à Gabriel Germain. Actes du colloque international de Grenoble (20-22 mai 1999)*, Genève 2002, pp. 191-198.
- PELLIZER 2007: E. Pellizer, *Migració i polisèmia dels mites. L'exemple de Babel*, in J. Malé (cur.), *Del mite als mites*, Santa Coloma de Queralt Obrador 2007.
- PIGEAUD 1987: J. Pigeaud, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine. La manie*, Paris 1987.
- PINAULT 1992: J.R. Pinault, *The Medical Case for Virginity in the Early Second Century C.E.: Soranus of Ephesus*, *Gynecology* 1. 32, «Helios» 19 (1992), pp. 123-139.
- POLLARD 1977: J. Pollard, *Birds in Greek Life and Myth*, Plymouth 1977.
- PORTER 1999: J.I. Porter (ed.), *Constructions of the Classical Body*, University of Michigan 1999.
- ROBERTSON 1983: N. Robertson, *Greek Ritual Begging in Aid of Women's Fertility and Childbirth*, «Transactions of the American Philological Association» 113 (1983), pp. 143-169.

- ROHDE 1890-1894: E. Rohde, *Psyche. Fede nell'immortalità presso i Greci* (ed. or. *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg 1890-1894), vol. 2, trad. it. Roma - Bari 1989.
- ROSCIANO 2007: A. Rosciano, *Unicismo omeopatico. Fondamenti clinico-scientifici e rimedi di base*, Como 2007.
- SAGGIORO 2010a: A. Saggioro (cur.), *Sciamani e sciamanesimi*, Roma 2010.
- SAGGIORO 2010b: A. Saggioro, *Introduzione. Sciamani e sciamanesimi: invenzione o scoperta?*, in SAGGIORO 2010a, pp. 9-22.
- SAVIGNONI 1913: L. Savignoni, *La purificazione delle Pretidi*, «Ausonia» 8 (1913), pp. 145-178.
- SCARBOROUGH 1991: J. SCARBOROUGH, *The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs and Roots*, in C. Faraone, D. Obbink (eds), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York - Oxford 1991, pp. 138-174.
- SCARPI 1980: P. Scarpi, *Melampus e i miracoli di Dionysos. Un'ipotesi di lavoro*, in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, pp. 431-444.
- SCARPI 1996: P. Scarpi (cur.), *Apollodoro. I miti greci*, trad. di M.G. Ciani, Milano 1996.
- SCHIRRIPIA 2010: P. Schirripa, *Il dibattito sulla possessione nelle antropologie africaniste*, in SAGGIORO 2010a, pp. 110-132.
- SEAFORD 1988: R. Seaford, *The Eleventh Ode of Bacchylides: Hera, Artemis, and the absence of Dionysos*, «Journal of Hellenic Studies» 108 (1988), pp. 118-136.
- SEVERI 2004: C. Severi, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino 2004.
- SILVANI 1998: F. Silvani, *Sciamanesimo. Antichi stregoni o moderni sapienti?*, Trento 1998.
- SIMON 1992: E. Simon, s.v. *Melampus*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich und München 1992, vol. 6, pp. 405-410.
- SISSA 1987: G. Sissa, *La verginità in Grecia* (ed. or. *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris 1987), trad. it. Roma - Bari 1992.
- SISSA 1990: G. Sissa, *Maidenhood without Maidenhead: the Female Body in Ancient Greece*, in HALPERIN ET AL. 1990, pp. 339-364.
- STOLL 1890-1894: H.W. Stoll, s. v. *Iphiklos*, in W.H. Roscher, *Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, vol. 2, Leipzig 1890-1894 (rist. 1997), coll. 306-308.
- STORONI MAZZOLANI 1997: L. Storoni Mazzolani, *Scritti sul mondo antico*, Firenze 1997.
- SUÁREZ DE LA TORRE: E. Suarez de la Torre, *Les pouvoirs des devins et les récits mythiques. L'exemple de Mélampus*, «Études Classiques» 60 (1992), pp. 3-21.
- THOMPSON S. 1955: S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington - London 1955.
- THOMPSON 1966: D'A. W. Thompson, *Glossary of Greek Birds*, Hildesheim 1966.
- VAN GENNEP 1909: A. Van Gennep, *I riti di passaggio* (ed. or. *Les rites de passage*, Paris 1909), trad. it. Torino 1981.

- VEGETTI 1996: M. Vegetti, *Iatròmantis. Previsione e memoria nella Grecia antica*, in BETTINI 1996, pp. 65-82.
- VERRALL 1889: A.W. Verrall (ed.), *The Agamemnon of Aeschylus*, London 1889.
- VIAN 1965: F. Vian, *Mélampous et les Proitides*, «Revue des Études Anciennes» 67 (1965), pp. 25-30.
- VIDAL-NAQUET 1992: P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne. 3. Rites de passage et transgressions*, Paris 1992, pp. 119-147.
- VON STADEN 1992: H. Von Staden, *Women and Dirt*, «Helios» 19 (1992), pp. 7-30.
- ZEITLIN 1999: F. Zeitlin, *Reflections on Erotic Desire in Archaic and Classical Greece*, in PORTER 1999, pp. 50-76.