

Guarigioni di Asclepio a Epidauro

[AXON 39]

Gaia Gregis
(Studiosa indipendente)

Riassunto Prima di quattro stele risalenti alla seconda metà del IV sec. a.C. rinvenute nel santuario di Asclepio ad Epidauro. Le stele erano probabilmente ancora esposte ai tempi di Pausania, che le vide nel numero di sei. Le epigrafi si articolano in una serie di brevi racconti che per lo più narrano guarigioni operate dal dio sui pellegrini durante l'incubazione.

Abstract The four steles from Epidauros, the first of which is analyzed here, are the best known examples of *iamata* or *satationes*, that is epigraphs describing miraculous healings attributed to the intervention of Asclepios. The term *iamata* indicates both the healing tales collected in 'official' corpora in Asclepios' sanctuary and private inscriptions thanking the god for the recovered health. The Epidaurian *iamata* were probably exposed in the *stoà-abaton*, the place where dream incubations took place, in an age of great development of the Asclepieion. A phase of colossal monumentalization started from the 370 a.C. ca., in parallel with an increase of the popularity of Asclepios' cult. Probably the language of the steles, which shows a complex mixture of dialectal forms and koine novelties, represents the sanctuary's will to communicate efficaciously with the growing panellenic public of pilgrims. The *iamata* contain seventy tales, not all completely readable because of the many lacunae especially in the last two steles. The tales from Epidauros stand out from the other *sanationes* for the richness of the themes they address and the vivacity of their style. In the most common situation the sick pilgrim goes to the *Abaton* and dreams to be healed by Asclepios; the next day he is fully recovered and leaves the sanctuary. However, there are plenty of significant variations: on some occasions the patient may be cured while is awake, in others the god is replaced by snakes or dogs, in others the divine intervention does not consist in healing, but in the recomposition of a broken cup or in the finding of a treasure. Despite this, the tales feature several structural affinities: each of them opens with the short presentation of the protagonist, where the pilgrim's name, provenience and troubles are mentioned. The many toponyms mentioned in the tales confirm the panellenic importance of the Epidaurian cult: not only we find nearby centers (Trezene, Hermione, Argos, etc.) but also places located far from Argolid (Epiros, Mytilene, Cnido, etc.). The diseases are various too: pilgrims visit the sanctuary to cure blindness, mutism, paralysis, infertility, war wounds and even lice. The diseases are usually sintetically mentioned at the beginning of every tale. In some cases the style is so schematic and elliptical that it recalls the medical cases described in hippocratic *Hepidemics* or the catalogues registered the visitors and their offerings to the sanctuaries. Lastly, the Epidaurian tales show a strong attention to the narrative aspects: for example they linger on the most impressive details of the diseases, which are often intensified and amplified. They often claim that the situation was hopeless and the pilgrim suffered for a long time before being healed by the god. This is probably a typical feature of *Sanationes*, as this kind of accounts had the purpose to glorify the healing power of Asclepios and encourage the patients to trust his treatments.

Parole chiave Asclepio. Epidauro. Pausania. Guarigioni. Incubazione.

Supporto Stele, viene descritta la prima di una collezione di quattro stele; calcare grigio; 76 × 171 × 18 cm. Le misurazioni variano leggermente a seconda delle edizioni, qui sono proposte quelle di Fraenkel (1902) e Hiller (1929). Ricomposto. Le stele furono rinvenute in stato frammentario nelle campagne di scavo condotte da Kavvadias a partire dal 1881.

Cronologia IV secolo a.C. (2^a metà).

Tipologia del testo *Sanatio* (lista di guarigioni miracolose).

Luogo di ritrovamento 1883. I frammenti della prima stele vennero rinvenuti in prossimità del lato est dell'*abaton*. Grecia, Epidauro, Argolide.

Luogo di conservazione Grecia, Museo archeologico di Epidauro.

Scrittura

- Struttura del testo: prosa epigrafica. Nel testo è inserita una citazione composta da due esametri e un pentametro (ll.7-9).
- Impaginazione: le linee 1-119 rispettano generalmente una scrittura *stoichedon*, mentre da 120 a 126 la distribuzione del testo è meno regolare.
- Tecnica: incisa.
- Alfabeto regionale: dell'Argolide orientale.
- Misura lettere: 0,6.
- Interlinea: 0,6.
- Particolarità paleografiche: ogni riga contiene mediamente 50 lettere, tuttavia nelle ultime sei righe la scrittura si fa più fitta e si possono leggere dalle 57 alle 66 lettere.
- Andamento: progressivo.

Lingua dorico, varietà di Epidauro. Il dorico di Epidauro presenta i tratti caratteristici dell'argolico orientale che appartiene alla sotto-varietà di dorico della *doris mitior*. Il testo inoltre si dimostra particolarmente permeabile alle novità linguistiche della koine.

Varianti locali: αῦτα (3), τᾶς κρίνας (6), τᾶι ματρί (6), ποί (3; 15; 23. etc.), [π]εριήρπε (7), ἐκ τοῦ ἱαροῦ (5. cf. 15, 21. etc.), αἶ (60, 69)

Forme koine τὸ ἱερόν (121. 86, 121.31), εἶ (121.12, 121.16, 121.18. etc.).

Lemma Kavvadias 1883, 197-228; Baunack, Baunack nr. 59; *SGDI* III/1.3 nr. 3339; *IG* IV, 951 [Buck 1910, 243-7, nr. 84]; *Syll.*³ III 310-18, nr. 1168; *IG* IV².1, Herzog 1931, 8-16, W. I-XX; Edelstein, Edelstein 1945, 221-5, nr. 423; Longo 1969, 63-7; LiDonnici 1995, 84-99; **Prêtre, Charlier 2009, 21-30.**

Testo

θεός vac. τύχα [ἀγ]αθά

[ιά]ματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ.

(I) [Κλ]εῶ πένθ' ἔτη ἐκήσηε. vac. αὐτα πέντ' ἐνιαυτοὺς ἤδη κυοῦσα ποὶ τὸν

[θε]ὸν ἰκέτις ἀφίκετο καὶ ἐνεκάθευδε ἐν τῶι ἀβάτωι· ὡς δὲ τάχισ-

[τα] ἔξεῖλθε ἔξ αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἱαροῦ ἐγένετο, κόρον ἔτεκε, ὃς εὐ-

[θη]ς γενόμενος αὐτὸς ἀπὸ τᾶς κρίνας ἐλούτο καὶ ἅμα τᾶι ματρί

[π]εριήρπε. τυχοῦσα δὲ τούτων ἐπὶ τὸ ἄνθεμα ἐπεγράψατο· “οὐ μέγε-

[θη]ς πίνακος θαυμαστέον, ἀλλὰ τὸ θεῖον, πένθ' ἔτη ὡς ἐκήσηε ἐγ γασ-

τρὶ Κλεῶ βάρος, ἔστε ἐγκατεκοιμάθη καὶ μιν ἔθηκε ὑγιή”. (II) τριέτης

[φο]ρά. vac. Ἰθμονίκα Πελλανὶς ἀφίκετο εἰς τὸ ἱαρόν ὑπὲρ γενεᾶς. ἐγ[κατα]-

5

10

[κοι]μαθεῖσα δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει αἰτεῖσθαι τὸν θεὸν κῆσαι κό-
 [ραν]. τὸν δ' Ἀσκληπιὸν φάμεν ἔγκυον ἐσσεῖσθαι νιν, καὶ εἴ τι ἄλλο
 α[ιτ]οῖτο, καὶ τοῦτο οἱ ἐπιτελεῖν, αὐτὰ δ' οὐθενὸς φάμεν ἔτι ποι-
 δε[ῖ]σθαι. ἔγκυος δὲ γενομένα ἐγ γαστρί ἐφόρει τρία ἔτη, ἔστε πα-
 ρέβαλε ποι τὸν θεὸν ἰκέτις ὑπὲρ τοῦ τόκου· ἐγκατακοιμαθεῖσα 15
 δὲ ὄψ[ι]ν εἶδε· ἐδόκει ἐπερωτῆν νιν τὸν θεόν, εἰ οὐ γένοιτο αὐτῇ
 πάντα ὅσα αἰτήσαιο καὶ ἔγκυος εἴη· ὑπὲρ δὲ τόκου ποιθήμεν
 νιν οὐθέν, καὶ ταῦτα πυνθανομένου αὐτοῦ, εἴ τις καὶ ἄλλου δέ-
 οιο λέγειν, ὡς ποιησύντος καὶ τοῦτο. ἐπεὶ δὲ νῦν ὑπὲρ τούτου
 παρέη ποτ' αὐτὸν ἰκέτις, καὶ τοῦτο οἱ φάμεν ἐπιτελεῖν, μετὰ δὲ 20
 τοῦτο σπουδαῖ ἐκ τοῦ ἀβάτου ἐξεληθούσα, ὡς ἔξω τοῦ ἱαροῦ ἦς, ἔτε-
 κε κόραν. vac (III) ἀνήρ τοὺς τᾶς χηρὸς δακτύλους ἀκρατεῖς ἔχων πλᾶν
 ἐνὸς ἀφίκετο πὸν τὸν θεὸν ἰκέτας· θεωρῶν δὲ τοὺς ἐν τῷ ἱαροῦ
 πίνακα ἀπίσκει τοῖς ἰάμασιν καὶ ὑποδιέσυρε τὰ ἐπιγράμμα-
 [τ]α. ἐγκαθεύδων δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει ὑπὸ τῷ ναῶι ἀστραγαλίζον-
 [τ]ος αὐτοῦ καὶ μέλλοντος βάλλειν τῷ ἀστραγάλωι, ἐπιφανέντα 25
 [τ]ὸν θεὸν ἐφαλέσθαι ἐπὶ τὰν χῆρα καὶ ἐκτεῖναι οὐ τοὺς δακτύ-
 λους· ὡς δ' ἀποβαίη, δοκεῖν συγκάμψας τὰν χῆρα καθ' ἓνα ἐκτεῖναι
 τῶν δακτύλων· ἐπεὶ δὲ πάντας ἐξευθύναι, ἐπερωτῆν νιν τὸν θεόν,
 εἰ ἔτι ἀπιστησοῖ τοῖς ἐπιγράμμασι τοῖς ἐπὶ τῶν πινάκων τῶν 30
 κατὰ τὸ ἱερόν, αὐτὸς δ' οὐ φάμεν. “ὅτι τοίνυν ἐμπροσθεν ἀπίστεις
 αὐτο[ῖ]ς οὐκ εἴδουσιν ἀπίστοις, τὸ λοιπὸν ἔστω μοι,” φάμεν, “Ἄπιστος
 ὄν[ομα].” ἀμέρας δὲ γενομένας ὑγίης ἐξῆλθε. (IV) Ἀμβροσία ἐξ Ἀθανᾶν
 [ἀτερο]πτι[ι]λλο. αὐτὰ ἰκέτις ἦλθε ποι τὸν θεόν· περιέρπουσα δὲ
 [κατὰ τ]ὸ ἱερόν τῶν ἰαμάτων τινὰ διεγέλα ὡς ἀπίθανα καὶ ἀδύνα-
 [τά ἐόν]τα, χωλοὺς καὶ τυφλοῦ[ς] ὑγιεῖς γίνεσθαι ἐνύπνιον ἰδόν-
 [τα μό]νον. ἐγκαθεύδουσα δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ἐπιστάς 35
 [εἰπεῖν], ὅτι ὑγιῆ μὲν νιν ποιησοῖ, μισθὸν μάντοι νιν δεησοῖ ἀν-
 [θέμεν εἰ]ς τὸ ἱερόν ὑν ἀργύρεον ὑπόνομα τᾶς ἀμαθίας. εἶπαν-
 [τα δὲ ταῦ]τα ἀνοχίσσαι οὐ τὸν ὀπιλλὸν τὸν νοσοῦντα καὶ φάρμ[α]-
 [κόν τ]ι ἐγγέ[αι]. ἀμέρας δὲ γενομένας ὑγίης ἐξῆλθε. (V) παῖς ἄφρωνος.
 [οὔτος ἀφ]ικετο εἰς τὸ ἱερόν ὑπὲρ φωνᾶς· ὡς δὲ προεθύσατο καὶ
 [ἐπό]ησε τὰ νομιζόμενα, μετὰ τοῦτο ὁ παῖς ὁ τῷ θεῶι πυρφορῶν
 [ἐκέ]λετο, π[ο]ι τὸν πατέρα τὸν τοῦ παιδὸς ποτιβλέψας, ὑποδέκεσ-
 [θαι αὐτὸν ἐ]νιαυτοῦ, τυχόντα ἐφ' ᾧ πάρεσι, ἀποθυσεῖν τὰ ἴατρα. 45
 [ὁ δὲ παῖς ἐξ]λαπίνας “ὑποδέκομαι”, ἔφα· ὁ δὲ πατὴρ ἐκπλαγείς πάλιν
 [ἐκέ]λετο αὐ]τὸν εἰπεῖν· ὁ δ' ἔλεγε πάλιν· καὶ ἐκ τούτου ὑγίης ἐγέ-
 [νετο. (VI) Πάνδα]ρος Θεσσαλὸς στίγματα ἔχων ἐν τῷ μετώπῳ. οὔτος
 [ἐγκαθεύδων ὄ]ψιν εἶδε· ἐδόκει αὐτοῦ τα[ι]νία καταδῆσαι τὰ στί-
 [γμα]τα ὁ θεὸς κα]ὶ κέλεσθαι νιν, ἐπεὶ [κα ἔξω] γένηται τοῦ ἀβάτου,
 [αφελόμενον τὰ]ν ταινίαν ἀνθέμε[ν εἰ]ς τὸν ναόν· ἀμέρας δὲ γενο-
 [μένας ἐξ]ανέστα] καὶ ἀφήλετο τ[ὰν ται]νίαν, καὶ τὸ μὲν πρόσωπον
 [κενέον εἶδε τῶ]ν στιγμάτω[ν, τ]ὰν δ[ε] τ[αι]νίαν ἀνέθηκε εἰς τὸν να-
 [όν, ἔχουσαν τὰ γρ]άμματ[α]τὰ ἐκ τοῦ μετώπου. (VII) Ἐχέδωρος τὰ Πανδά-
 [ρου στίγματα ἐλ]αβε ποι τοῖς ὑπάρχουσιν. οὔτος λαβὼν παρ [Παν]-
 [δά]ρου χρήματα, ὥστ' ἀνθέμεν τῷ θεῶι εἰς Ἐπίδαιρον ὑπὲρ αὐ[τοῦ], 50
 [οὐκ] ἀπεδίδοι ταῦτα· ἐγκαθεύδων δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θε[ὸς]
 [ἐπιστάς ἐπερωτῆν] νιν, εἰ ἔχοι τινὰ χρήματα παρ Πανδάρου εἰ[ς Ἀ]-
 [θηνᾶν ἀ]νθεμα εἰς τὸ ἱερόν· αὐτὸς δ' οὐ φάμεν λελαβῆκεν οὐθε[ν]
 τοιοῦτον παρ' αὐτοῦ· ἀλλ' αἶ κα ὑγιῆ νιν ποιῆσαι, ἀνθησεῖν οἱ εἰκό-
 να γραφάμενος· μετὰ δὲ τοῦτο τὸν θεὸν τὰν τοῦ Πανδάρου ταινί-
 αν περιδῆσαι περὶ τὰ στίγματὰ οὐ καὶ κέλεσθαι νιν, ἐπεὶ κα ἐξ-

- ἐλθῆν ἐκ τοῦ ἀβάτου, ἀφελόμενον τὰν ταινίαν ἀπονίψασθαι τὸ πρόσωπον ἀπὸ τὰς κρίνας καὶ ἐγκατοπτρίξασθαι εἰς τὸ ὕδωρ· ἀμέρας δὲ γενομένης ἐξελθὼν ἐκ τοῦ ἀβάτου τὰν ταινίαν ἀφήλετο, 65
τὰ γράμματα οὐκ ἔχουσιν· ἐγκαθιδὼν δὲ εἰς τὸ ὕδωρ ἑώρη τὸ αὐτοῦ πρόσωπον ποι τοῖς ἰδίοις στίγμασιν καὶ τὰ τοῦ Πανδάρου γρά[μ]-
ματα λελαβηκός. vac. (VIII) Εὐφάνης Ἐπιδαύριος παῖς. οὗτος λιθῶν ἐνε[κά]-
θευδε· ἔδοξε δὴ αὐτῶι ὁ θεὸς ἐπιστὰς εἰπεῖν· “τί μοι δωσείς, αἱ τὴ
κα ὑγιή ποιήσω;” αὐτὸς δὲ φάμεν “δέκ’ ἀστραγάλους”. τὸν δὲ θεὸν γελά- 70
σαντα φάμεν νιν παυσεῖν· ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξῆλθε.
(IX) ἀνὴρ ἀφίκετο ποι τὸν θεὸν ἰκέτας ἀτερόπτιλλος οὕτως, ὥστε τὰ
βλέφαρα μόνον ἔχειν, ἐνεῖμεν δ’ ἐν αὐτοῖς μηθέν, ἀλλὰ κενεὰ εἰ[ί]-
μεν ὅλως. ἔλεγον {σογ. ἐγέλων} δὴ τινες τῶν ἐν τῶι ἱαρωῖ τὰν εὐηθίαν αὐτοῦ, τὸ 75
νομιζεῖν βλεπέσθαι ὅλως μηδεμίαν ὑπαρχᾶν ἔχοντος ὀπτιλ-
λου ἀλλ’ ἢ χώραμ μόνον. ἐγκαθ[εύδο]γτι οὖν αὐτῶι ὄψις ἐφάνη· ἐδό-
κει τὸν θεὸν ἐψησά τι φάρ[μακον, ἐπέ]ϊτα διαγαγόντα τὰ βλέφα-
ρα ἐγχείαι εἰς αὐτά· ἀμέρ[ας δὲ γενομένης] βλέπων ἀμφοῖν ἐξῆλθε.
(X) κῶθων. vac. σκευοφόρος εἰ[ς τὸ] ἱαρ[όν] ἔρπων, ἐπεὶ ἐγένετο περὶ τὸ δε- 80
καστάδιον, κατέπετε· [ὡς δὲ] ἀνέστα, ἀνώϊξε τὸγ γυλιὸν κα[ί] ἐ]πεσκο-
πει τὰ συντετριμμένα σκ[ε]ύη· ὡς δ’ εἶδε τὸγ κῶθωνα κατε[αγ]λότα,
ἐξ οὗ ὁ δεσπότης εἴθιστο [π]ίνειν, ἐλυπεῖτο καὶ συντεθίει [τὰ] ὀ-
στρακα καθιζόμενος. ὁδο[ι]πόρος οὖν τις ἰδὼν αὐτόν· “τί, ὦ ἄθλιε,” [ε]-
φα, “συντίθησι τὸγ κῶθωνα [μά]ταν; τοῦτον γὰρ οὐδέ κα ὁ ἐν Ἐπιδαύ- 85
ρωι Ἀσκαπιὸς ὑγιή ποιῆσαι δύναται.” ἀκούσας ταῦτα ὁ παῖς συν-
θεῖς τὰ ὄστρακα εἰς τὸγ γυλιὸν ἤρπε εἰς τὸ ἱερόν· ἐπεὶ δ’ ἀφίκε-
το, ἀνώϊξε τὸγ γυλιὸν καὶ ἐξαιρεῖ ὑγιή τὸγ κῶθωνα γεγενημέ-
νον καὶ τῶι δεσπότηι ἠρμάνευσε τὰ πραχθέντα καὶ λεχθέντα {λεχθέντα}· ὡ-
ς δὲ ἄκουσ’, ἀνέθηκε τῶι θεῶι τὸγ κῶθωνα. vac.
(XI) Αἰσχίνας ἐγκεκομισμένων ἤδη τῶν ἰκετᾶν ἐπὶ δένδρεόν τι ἀμ- 90
βὰς ὑπερέκυπτε εἰς τὸ ἄβατον. καταπετῶν οὖν ἀπὸ τοῦ δένδρεος
περὶ σκόλοπας τινὰς τοὺς ὀπτιλλοὺς ἀμφέπαισε· κακῶς δὲ δια-
κείμενος καὶ τυφλὸς γεγενημένος καθικετεύσας τὸν θεὸν ἐνε-
κάθευδε καὶ ὑγιῆς ἐγένετο. vac.
(XII) Εὐπίππος λόγχαν ἔτη ἐφόρησε ἕξ ἐν ταῖ γνάθωι· ἐγκοιτασθέντος 95
δ’ αὐτοῦ ἐξελὼν τὰν λόγχαν ὁ θεὸς εἰς τὰς χῆρας οἱ ἔδωκε· ἀμέρας
δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξῆρπε τὰν λόγχαν ἐν ταῖς χερσὶν ἔχων.
(XIII) ἀνὴρ Τορωναῖος δεμελέας. οὗτος ἐγκαθεύδων ἐνύπνιον εἶδε·
ἔδοξε οἱ τὸν θεὸν τὰ στέρνα μαχαίραι ἀνσχίσαντα τὰς δεμε- 100
λέας ἐξελεῖν καὶ δόμεν οἱ ἐς τὰς χεῖρας καὶ συνράψαι τὰ στή-
θη· ἀμέρας δὲ γενομένης ἐξῆλθε τὰ θηρία ἐν ταῖς χερσὶν ἔχων
καὶ ὑγιῆς ἐγένετο· κατέπετε δ’ αὐτὰ δολωθεὶς ὑπὸ ματριᾶς ἐγ κυ-
κᾶνι ἐμβεβλημένας ἐκπιών. vac.
(XIV) ἀνὴρ ἐν αἰδοίωι λίθον. οὗτος ἐνύπνιον εἶδε· ἔδοκει παιδι καλῶι 105
συγγίνεσθαι, ἐξονειρώσσων δὲ τὸλ λίθον ἐγβάλλει καὶ ἀνελόμε-
νος ἐξῆλθε ἐν ταῖς χερσὶν ἔχων. vac.
(XV) Ἐρμόδικος Λαμψακηνὸς ἀκρατῆς τοῦ σώματος. τοῦτον ἐγκαθεύ-
δοντα ἰάσατο καὶ ἐκελήσατο ἐξελθόντα λίθον ἐνεγκεῖν εἰς τὸ
ἱαρὸν ὅπόσσον δύναται μέγιστον· ὁ δὲ τὸμ πρὸ τοῦ ἀβάτου κείμε- 110
νον ἦνικε. vac.
(XVI) Νικάνωρ χωλός· τούτου καθημένου παῖς τις ὕπαρ τὸν σκίπωνα ἀρ-
πάξας ἔφευγε· ὁ δὲ ἀστὰς ἐδίωκε καὶ ἐκ τούτου ὑγιῆς ἐγένετο.
(XVII) ἀνὴρ δάκτυλον ἰάθη ὑπὸ ὄφιοις· οὗτος τὸν τοῦ ποδὸς δάκτυλον ὑ-
πὸ τοῦ ἀγρίου ἔλκεος δεινῶς διακείμενος μεθάμερα ὑπὸ τῶν θε-

ραπόντων ἐξενειχθεὶς ἐπὶ ἐδράματός τινος καθίζε· ὕπνου δὲ νιν 115
 λαβόντος ἐν τούτῳι δράκων ἐκ τοῦ ἀβάτου ἐξελθὼν τὸν δάκτυλον
 ἰάσατο τᾶι γλώσσαι καὶ τοῦτο ποιήσας εἰς τὸ ἄβατον ἀνεχώρησε
 πάλιν. ἐξεγερθεὶς δὲ ὡς ἦς ὑγιής, ἔφα ὄψιν ἰδεῖν, δοκεῖν νεανίσ-
 κων εὐπρεπῆ τὰμ μορφὰν ἐπὶ τὸν δάκτυλον ἐπιπῆν φάρμακον.
 (XVIII) Ἀλκέτας Ἀλικός· οὗτος τυφλὸς ἔων ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει
 οἰ ὁ θεὸς ποτελθὼν τοῖς δα- 120
 κτύλοις διάγειν τὰ ὄμματα καὶ ἰδεῖν τὰ δένδρη πρᾶτον τὰ ἐν τῷ ἱαρῶι. ἀμέρας δὲ γε-
 νομένης ὑγιῆς ἐξῆλθε. vac. (XIX) Ἡραιεὺς Μυτιληναῖος· οὗτος οὐκ εἶχε ἐν τᾶι κεφαλᾶι
 τρίχας, ἐν δὲ τῷ γενεῖῳι παμπολλάς. αἰσχυρόμενος δὲ [ὡς] καταγελάμενος ὑπ[ὸ]
 τῶν ἄλλων ἐνεκάθευδε. τὸν δὲ ὁ θεὸς χρίσας φαρμάκῳι τὰν κεφαλὰν ἐπόησε
 τρίχας ἔχειν. vac. (XX) Λύσων Ἑρμιονεὺς παῖς αἰδής. οὐ[τος] ὕπαρ ὑπὸ κυνὸς τῶν 125
 κατὰ τὸ ἱαρὸν θε[ραπ]ευόμενος τοὺς ὀπίλλους ὑγ[ιή]ς ἀπήλθε.

Apparato 3 πέντ' ἔτη Longo || 8 πέντ' ἔτη Longo || 10 [κό]ρα ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz, Fraenkel, Dittenberger || 10-11 ἐγ[κοι]μαθείσα ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz, Fraenkel, Dittenberger || 13-14 Ποι[δ]έ[ε]σθαι ed. pr., Baunack, Baunack || 19 ποιησοῦντος ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz, Fraenkel || 27-8 δακτύ[λ]ους ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz || 32-3 [Ο]ύ τό[σ]σο[υ] [δ]έου[ς], ἵνα πιστοῖς τὸ λοιπὸν ἔστω τοι φάμεν ἂ πιστοῖς || [τύχοι;] ed. pr. || 32 [ο]ὐ το[ί]ς οὐκ εὐοῦσιν ἀπίστοις, τὸ λοιπὸν ἔστω τοι," φάμεν, "Ἄπιστος [οὐθὲν]" Baunack, Baunack || 32-3 Ἄπιστος [ἀ ὄψις] Prellwitz || 41-2 [ἰ]κέτας ἀφί[κ]ετο ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz || 44 ----- [πο]ῖ ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz | [ἐπή]ρετο, π[ο]ι Dittenberger || 44-5 ὑποδέκε[σ], [ἔ]φα, ἐ[ν]τὸς ἐνιαυτοῦ ed. pr. | ὑποδέκε[σ][α], ἔφα, τοῦ ἐ[ν]ιαυτοῦ Baunack, Baunack, Prellwitz | ὑποδέκε[σ][θαι] τοῦτον ἐ[ν]ιαυτοῦ Dittenberger | ὑποδέκε[σ][θαι] ἐντος ἐ[ν]ιαυτοῦ Herzog, Edelstein-Edelstein, Longo, LiDonnici || 51-2 γενο[μ]ένας ἐξηγέρθη] ed. pr. || 53 [ἐ]κεκάθαρτο (;) τῶ]ν στιγματ[ί]ων ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz, Fraenkel, Dittenberger | [κενεὸν εὔ]ρε τῶ]ν στιγματῶ[ν Longo || 53-4 εἰς τον να[ί]ον. vac. [Γ]ράμμα[τ]α τὰ ἐκ τοῦ μετώπου ed. pr. || 54-5 Ἐχέδωρος τὰ Πανδά[[ρου]-----ἐλ] αβε ed. pr. || 57 [ὸς κ]αὶ ἐδίδου ταῦτα ed. pr. || 58-9 ἐ[πι]θῆν ἂν ἀνθεμα ed. pr., Baunack, Baunack | E--|ΘHNAN Prellwitz | ἐ[ξ] Ἄ]θηνᾶν Fraenkel | ἐ[ξ] Εὐ]θηνᾶν ἀνθεμα Dittenberger, Hiller von Gaertringen || 59 ἐπ[ι]θῆν ἀν[α]νθεμα Longo || 60 ποιήσαι ed. pr., Prellwitz, Fraenkel | ποιήσ[ι]η] ι Baunack, Baunack || 64 κᾶ ed. pr. || 66 τὰ γράματα ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz || 67-8 γρά[μ]ατα Prellwitz || 72 ἀτεροπίλος ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz, Fraenkel || 74 ἔλεγον ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz, Fraenkel | ἔ[ψ]εγον Dittenberger | ἐ(γ)έ(λ)ων Herzog, Edelstein-Edelstein, Longo, LiDonnici || 79 εἰ[ς] τὸ] ἱαρ[ὸν ἀπ]ῶν ed. pr. | εἰ[ς] τὸ] ἱαρ[ὸν ἀν]ῶν Baunack, Baunack, Prellwitz, Fraenkel || 80 [καὶ ἀ]νέστα ed. pr. | [ὡς δ'] ἀνέστα Baunack, Baunack, Prellwitz, Fraenkel, Dittenberger || 88 λεχθέντα ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz, Fraenkel || 102 αὐτὰς δολωθεῖς ed. pr. | αὐτὰδ (δ)ολωθεῖς Baunack, Baunack || 106 ἐξῆλθε ταῖς χερσὶν ἔχων ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz, Fraenkel || 116 ἐν τοῦ ἀβάτου Prellwitz || 118 ἰδεῖν ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz || 120 ἐδόκει ὁ θεὸς ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz, Fraenkel, Dittenberger || 121 ἰδεῖν τὰ δένδρη ὁρατὸν τὰ ἐν τῷ ἱαρῶι ed. pr., Prellwitz || 122 εἶχεν ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz, Fraenkel || 123 δὲ [ἄ]τε ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz, Fraenkel || 125 [Θ]ύσων ed. pr., Baunack, Baunack, Prellwitz, Fraenkel.

Traduzione ... Dio... Buona Fortuna. Guarigioni di Apollo e Asclepio I. Cleò portò avanti una gravidanza per cinque anni. Costei siccome era già incinta da cinque anni, giunse come supplice dal dio e si coricava nell'*abatōn*. Se ne andò da lì il più velocemente possibile e come fu fuori dal santuario, partorì un bambino, che appena nato si lavava da sé alla fontana e andava in giro con la madre. Ottenuto ciò fece iscrivere sull'offerta "non è da ammirare la grandezza del *pinax*, ma la divinità. Dal momento che per cinque anni Cleò portò un peso nel ventre, finché non si coricò (nell'*abatōn*) e il dio non la rese sana". Il. Gravidanza di tre anni. Itmonica di Pellene giunse al santuario per avere una discendenza. Coricatasi ebbe una visione. Le sembrava di chiedere al dio di rimanere incinta di una

bambina e che Asclepio le dicesse che sarebbe rimasta incinta e che, se avesse chiesto qualcos'altro, anche questo avrebbe realizzato per lei. Ma questa disse di non aver bisogno di nulla più. Però, rimasta incinta, continuava a portare (un peso) nel ventre per tre anni, finché non si recò dal dio come supplice per il parto. Coricatasi ebbe una visione: le sembrava che il dio le domandasse se non le fosse accaduto tutto ciò aveva chiesto e se non fosse incinta. (Il dio diceva che lei) non aveva aggiunto niente a proposito del parto, nonostante il fatto che lui stesso le aveva chiesto se avesse bisogno di qualcos'altro (e le aveva detto che) avrebbe fatto anche questo. (Le sembrava che il dio le dicesse che) siccome ora si presentava a lui come supplice per questo (il parto), anche questo avrebbe fatto per lei. Dopo di ciò uscì in fretta dall'*abaton*, come fu fuori dal santuario, partorì una bambina. III. Un uomo con le dita della mano paralizzate tranne una giunse come supplice dal dio. Osservando i *pinakes* nel santuario non credeva alle guarigioni e di nascosto ridicolizzava le iscrizioni. Dormendo ebbe una visione: gli sembrava che mentre stava giocando agli astragali al di sotto del tempio, nel momento in cui stava per lanciare l'astragalo, gli apparisse il dio, gli balzasse sulla mano e distendesse le sue dita. E gli sembrava che non appena (il dio) scese gli piegasse la mano e gli stendesse le dita una per volta. Dopo averle raddrizzate tutte il dio gli chiese se non avrebbe ancora creduto alle iscrizioni, quelle sui *pinakes* lungo il santuario ed egli disse di no. "Poiché dunque prima non credevi a quelle che non sono incredibili, d'ora in poi il tuo nome sia Incredulo." Fattosi giorno se ne andò sano. IV. Ambrosia da Atene, cieca da un occhio. Questa venne come supplice al dio: gironzolando per il santuario derideva alcune delle guarigioni come incredibili e impossibili, zoppi e ciechi che diventano sani solo dopo aver visto un sogno. Ma dormendo ebbe una visione: le sembrò che il dio le si presentasse e dicesse che l'avrebbe resa in salute, e che però avrebbe dovuto dedicare un compenso al santuario, un maiale d'argento, ricordo della (sua) stoltezza. Dopo queste parole (le sembrò che il dio) le incidesse il suo occhio malato e ci versasse un *pharmakon*. Fattosi giorno se ne andò in salute. V. Un bambino senza voce. Giunse al tempio per la voce. Dopo aver fatto i sacrifici preliminari e aver compiuto quanto prescritto, il ragazzo che portava il fuoco al dio, guardando verso il padre del bambino, lo esortava a promettere di sacrificare entro l'anno l'offerta per la guarigione se si fosse compiuto ciò per cui era lì. Il bambino improvvisamente disse "prometto". Il padre colpito lo esortò a parlare di nuovo e quello parlò di nuovo. E da lì divenne sano. VI. Pandaro Tessalo con segni sulla fronte. Questo dormendo ebbe una visione: gli sembrò che il dio facesse i suoi segni con una benda e che lo invitasse, una volta fuori dall'*abaton*, a dedicare al tempio la fascia tolta. Fattosi giorno si alzò, tolse la banda e vide il viso privo dei segni. Dedicò al tempio la benda, che aveva (impressi) i segni dalla fronte. VII. Echedoro prese i segni di Pandaro in aggiunta a quelli che c'erano (già). Questo avendo preso del denaro di Pandaro, per dedicarlo al dio di Epidaurò per lui, non lo consegnò. Dormendo ebbe una visione: gli sembrava che il dio gli si presentasse e gli chiedesse se avesse del denaro da parte di Pandaro come offerta per Atena nel santuario, ma egli disse di non aver preso niente del genere da lui, ma che, se l'avesse reso sano, gli avrebbe dedicato un'immagine iscritta. Dopo di ciò (gli sembrava) che il dio avvolgesse la benda di Pandaro intorno ai suoi segni e lo invitasse, quando fosse uscito dall'*abaton*, dopo aver tolto la benda, a lavare la fronte alla fontana e specchiarsi nell'acqua. Fattosi giorno, uscito dall'*abaton* tolse la benda, che non aveva (più impressi) i segni. Guardando nell'acqua vedeva il suo volto che aveva assunto oltre i suoi propri segni anche quelli di Pandaro. VIII. Eufane di Epidaurò, un ragazzo. Questo, che soffriva di litiasi, dormiva (nell'*abaton*). Gli sembrò che il dio gli si presentasse e dicesse: "Che cosa mi darai se ti renderò in salute?" Lui disse "dieci astragali". (E gli sembrò che) il dio ridendo dicesse che lo avrebbe guarito. Fattosi giorno se ne andò sano. IX. Un uomo giunse dal dio come supplice talmente cieco da un occhio da avere solamente le palpebre e non c'era nulla dentro a queste, ma erano completamente vuote. Alcuni nel santuario ridevano della sua ingenuità, del (suo) credere che avrebbe potuto vedere, pur non avendo nessuna traccia dell'occhio ma solamente il suo spazio. Allora mentre dormiva gli apparve una visione: gli sembrò che il dio bollisse un *pharmakon*, poi, dopo aver separato le palpebre, lo versasse in queste. Fattosi giorno se ne andò vedendoci da entrambi gli occhi. X. Una coppa. Un portantino, mentre procedeva verso il santuario, quando fu nei pressi del *dekastadion*, cadde. Come si alzò, aprì la sacca e osservò i recipienti infranti. Come vide spezzata la coppa da cui il padrone aveva l'abitudine di bere, si angustì e rimanendo seduto ricomponeva i

cocci. Allora un viandante lo vide e gli disse “Misero, perché inutilmente ricomponi la coppa? Questa neppure Asclepio di Epidauro potrebbe renderla integra” Sentite queste parole il ragazzo raccolse i cocci nello zaino e procedette lentamente verso il santuario. Quando arrivò, aprì lo zaino ed estrasse la coppa divenuta integra e spiegò al padrone quanto era successo e cosa gli era stato detto. Come (quello) lo sentì, dedicò al dio la coppa. XI. Eschine, quando i supplici stavano già dormendo, salì su un albero e sbirciò verso l'*abaton*. Poi cadendo giù dall'albero si trafisse gli occhi su una staccionata. Dal momento che si trovava in pessimo stato ed era divenuto cieco, supplicò il dio, si addormentò e divenne sano. XII. Euippo continuò a portare per sei anni una punta di lancia nella mascella. Dopo che si addormentò gli sembrò che il dio, estratta la punta, gliela desse in mano. Fattosi giorno uscì in salute tenendo la punta in mano. XIII. Un uomo di Torone, sanguisughe. Questo dormendo ebbe un sogno: gli sembrò che il dio dopo aver aperto il petto con un coltello avesse estratto le sanguisughe, gliele avesse date in mano e avesse ricucito insieme il petto. Fattosi giorno se ne andò tenendo in mano i parassiti e divenne sano. Li aveva inghiottiti bevendo ingannato dalla matrigna, che le aveva messe in una pozione. XIV. Uomo (con) un calcolo nelle parti intime. Egli vide un sogno: gli sembrò di congiungersi con un bel ragazzo, e avendo una polluzione notturna, espulse il calcolo. e dopo averlo raccolto se ne andò tenendolo in mano. XV. Ermodico di Lampsaco paralizzato nel corpo. (Il dio) lo guarì mentre dormiva e gli ordinò una volta uscito di portare al santuario la pietra più grande che poteva. Egli portò quella che sta davanti all'*abaton*. XVI. Nicanore zoppo. Mentre da sveglia se ne stava seduto, un bambino rubò la sua stampella e fuggì. Quello alzandosi prese ad inseguirlo e da lì divenne sano. XVII. Un uomo fu guarito al dito da un serpente. Questo, che era in una condizione terribile per una piaga orribile sul dito del piede, di giorno, dopo esser stato portato fuori dai servi, se ne stava seduto su una sedia. Proprio nel momento in cui venne preso dal sonno un serpente uscito dall'*abaton* gli curò il dito con la lingua e, fatto ciò, ritornò di nuovo nell'*abaton*. Quando si svegliò, siccome sano, disse di aver avuto una visione: gli era sembrato che un giovane di bell'aspetto avesse cosperso un *pharmakon* sul dito. XVIII. Alceta di Aliei. Questo, che era cieco, vide un sogno: gli sembrava che il dio gli venisse incontro, gli aprisse gli occhi con le dita e che per la prima volta egli vedesse gli alberi nel santuario. Fattosi giorno se ne andò in salute. XIX. Ereeo di Mitilene. Questo non aveva capelli sulla testa, ma molti (peli) sul mento. Siccome si vergognava perché veniva deriso dagli altri, si coricava (nell'*abaton*). Il dio gli unse la testa con un *pharmakon* e fece in modo che avesse i capelli. XX. Lisone di Ermione, ragazzo non vedente. Egli dopo esser stato curato agli occhi da sveglia da un cane di quelli nel santuario, se ne andò sano.

Commento

1 Le stele

Le stele di Epidauro rappresentano l'esempio più celebre di *iamata* o *sana-tiones*, ovvero «epigrafi che descrivono guarigioni più o meno clamorose attribuite all'intervento della divinità». ¹ Con il termine *iamata* vengono comunemente indicati i racconti di guarigione presenti sia nei *corpora* 'ufficiali' redatti dal personale dei santuari di Asclepio, come quelli rinvenuti a Epidauro, ² Lebena ³ e Roma, ⁴ sia le iscrizioni che i singoli pellegrini dedicavano al dio dopo aver ritrovato la salute. Di questa seconda categoria, molto più comune, conosciamo esempi oltre che dai santuari appena menzionati anche dagli *Asklepieia* di Atene e Pergamo. ⁵

Gli *Iamata* di Epidauro in particolare si articolano in circa settanta brevi narrazioni non sempre leggibili a causa di vaste lacune, presenti in numero maggiore nelle ultime due stele. Pausania (2.74.2-3) ci informa che ai suoi tempi erano ancora visibili sei stele in dialetto dorico che registravano i nomi dei pazienti, le malattie e le modalità delle guarigioni, per cui è possibile che le quattro che leggiamo oggi siano solo una parte di una collezione più vasta.

Il contesto in cui gli *Iamata* vennero esposti suggerisce che essi mirassero a raggiungere il vasto pubblico panellenico dei pellegrini che visitavano il santuario: le stele si trovavano probabilmente all'interno della *stoa-abaton*, un luogo fondamentale nel processo di guarigione. Nell'*abaton* o *adyton* «(luogo) non accessibile» ⁶ menzionato più volte dalle stesse narrazioni, veniva praticata l'incubazione: ⁷ i pellegrini cioè si coricavano al suo interno sperando di ricevere in sogno l'aiuto del dio. Oltre al luogo è significativo anche il momento in cui le stele vennero erette: i testi risalgono infatti alla seconda metà del IV secolo a.C., ⁸ periodo in cui il santuario conobbe una fase di colossale rinnovamento edilizio che portò all'aumento dei visitatori e delle maestranze provenienti da tutto il mondo greco. ⁹

1 Guarducci, *EG IV*, 143.

2 *IG IV² 1*, 121-4, 350-00 a.C. ca.

3 *IC I*, xvii 7-16, II a.C. ca.; Melfi 2007b, nrr. 10-17 e 19.

4 *IGUR I* nr. 148, 211-17 d.C.

5 Girone 1998.

6 Guarducci, *EG IV*, 144-5.

7 «The term for a method, practised in many religions, for receiving revelations: the sleep in a sacred place, during which the superhuman occupant of the place appears, gives information and advice» (Graf 2005, 766).

8 Vd. Melfi 2007a, 35-6; LiDonnici 1995, 18.

9 Vd. Melfi 2007a, 31-4.

2 La lingua

L'analisi della lingua dei racconti conferma la volontà degli *Iamata* di comunicare in modo efficace al pubblico vasto ed eterogeneo che nel IV secolo a.C. visitava l'*Asklepieion*: nonostante le epigrafi rappresentino un buon esempio di argolico orientale,¹⁰ un dialetto appartenente alla cosiddetta *doris mitior*, esse accolgono numerose forme di koine. Le quattro stele infatti se paragonate non solo con il materiale epigrafico rinvenuto nell'*Asklepieion*,¹¹ ma anche con le testimonianze provenienti dall'intera regione,¹² si dimostrano particolarmente permeabili alle novità linguistiche della lingua comune.

Alcuni esempi significativi della penetrazione dello ionico-attico nella lingua degli *Iamata* sono le desinenze dell'infinito tematico in -ειν, che nei racconti hanno sostituito completamente la forma dialettale in vocale breve¹³ (λέγειν l. 19, βάλλειν l. 26, νομίζειν l. 75 etc.), oppure la congiunzione condizionale εἰ, che supera in numero di occorrenze la variante dorica αἰ.¹⁴ Inoltre vengono accolte precocemente alcune forme di ἱερός, quando la tendenza nella regione è quella di conservare la variante dialettale in ἱαρ-.¹⁵

10 Bartoněk (1972, 26-7;89; 113-16) distinse l'argolico orientale da quello occidentale basandosi sul trattamento del primo e del secondo allungamento di compenso e delle contrazioni isovocaliche: la lingua dell'Argolide occidentale, che comprende centri come Argo, Micene e Tirinto, mantenne infatti gli esiti lunghi aperti tipici della *doris media*; mentre le parlate di Epidauro, Trezene, Metana e dell'isola di Egina presentano gli esiti lunghi chiusi propri della *doris mitior*. Conformemente a questa classificazione nella stele leggiamo gli esiti lunghi chiusi in forme come ἔχουσα (l. 54), τοῖς ὑπάρχουσιν (l. 55), τοῦ ἱαροῦ (l. 5) o ἐφόρει (l. 14). Gli studi recenti di Nieto Izquierdo hanno invece portato a riconsiderare questa classificazione evidenziando le differenze tra i singoli centri: vd. Nieto Izquierdo 2009; Nieto Izquierdo 2014, 170-2.

11 Si tratta essenzialmente di iscrizioni onorarie, rendiconti di spese di costruzione, dediche ad Asclepio, Apollo ed altre divinità. Per un elenco completo delle iscrizioni del santuario di Epidauro vd. Melfi 2007a, 148-209.

12 Il dialetto della regione è conosciuto essenzialmente per le fonti epigrafiche rinvenute in questi centri: Argo, Micene e Tirinto per l'area occidentale; Epidauro e il suo *Asklepieion*, Trezene ed Ermione per quella orientale. Argo e Epidauro in particolare hanno fornito la maggior parte delle iscrizioni dialettali, che si riferiscono ad un periodo che va dall'VIII secolo a.C. al I d.C.: vd. Nieto Izquierdo 2014, 170-1. Per una grammatica delle iscrizioni dell'Argolide vd. Nieto Izquierdo 2009.

13 Vd. Nieto Izquierdo 2009, 508-9.

14 Nelle quattro stele εἰ si legge con chiarezza in sette occasioni mentre αἰ solamente in tre. Le motivazioni della distribuzione delle due forme sono state indagate da Méndez Dosuna, che ha notato la correlazione tra la particella modale αἰ e le proposizioni condizionali da un lato, ed εἰ e le interrogative indirette dall'altro. Inoltre lo studioso ha messo in evidenza la tendenza di εἰ a reggere l'ottativo obliquo: vd. Méndez Dosuna 2001, 335-7.

15 Nella stele leggiamo infatti τὸ ἱερόν (l. 86); κατὰ τὸ ἱερόν (l. 31); cf. τὸ ἱερόν (IG IV², 1, 123, l. 11). ἱερός si diffuse in Argolide proprio a partire dal IV secolo a.C. finendo col sop-

In altri casi gli elementi di koine si manifestano come isolate occorrenze, così ὦ ἄθλιε da αφεθλ- (l. 83), presenta la contrazione a/+e/ > [a:], quando generalmente negli *Iamata* lo iato viene conservato (cf. ἀειραμέν[ους] < ἄφειρ- IG IV², 1, 122 l.12).¹⁶ Il risultato di queste incursioni di koine è la formazione di una lingua 'mista', che se da un lato ribadisce attraverso la coloritura dialettale il legame tra le guarigioni di Asclepio e il centro di Epidauro,¹⁷ dall'altro però aggiorna la parlata locale rendendola più efficace per raggiungere il pubblico panellenico che visitava il santuario.

La lingua composita degli *Iamata* non deve essere considerata un esperimento isolato, ma va collocata tra le prime attestazioni di un fenomeno ampiamente testimoniato dalle fonti sia epigrafiche che letterarie. Proprio a partire dalla fine del IV secolo a.C. infatti in molte iscrizioni doriche possiamo individuare le prime evidenze di penetrazione di forme ionico-attiche, che nei secoli successivi si evolveranno sino a formare vere e proprie varietà doriche 'miste'.¹⁸ Un procedimento analogo era già stato svolto ad esempio dalla vicina storiografia locale su Argo testimoniata dai frammenti di Agia e Dercillo,¹⁹ che avevano probabilmente elevato il

piantare la forma dialettale, che in età ellenistica ad Epidauro diverrà molto più rara di quella di koine. Vd. Nieto Izquierdo 2009, 222-5.

16 Per la contrazione in ὦ ἄθλιε vd. Nieto Izquierdo 2009, 152; altri singoli elementi di koine presenti nelle stele sono l'articolo plurale maschile οἱ (IG IV², 1, 123, l. 24), esempio precoce di una variante che finirà per imporsi ad Epidauro solo nel III secolo a.C., e il dativo femminile τῆι (IG IV², 1, 123, l. 13) unico caso di articolo in /e:/ quando /a:/ originario si mantiene nei testi con regolarità. Va considerato però che la lettura di quest'ultimo esempio non è sicura: sul problema delle edizioni vd. Stramaglia 1992, 55.

17 Anche dal punto di vista contenutistico alcune narrazioni sottolineano questa relazione: ad esempio nel racconto XXIII i figli del dio (τοὺς υἱοὺς τοῦ θεοῦ IG IV², 1, 122, l. 12) operano una donna con un verme intestinale nel santuario di Trezene, ma sbagliano operazione e le tagliano la testa. Sono costretti allora a far venire Asclepio da Epidauro che riposiziona la testa sul collo della donna ed estrae il verme dal suo ventre. Oppure nel racconto XXXIII si narra di come il santuario di Alie dipenda da quello di Epidauro: fu l'oracolo pitico ad ordinare la costruzione del *temenos* dopo che un serpente seguì i pellegrini dall'*Asklepieion* fino in patria. Sui racconti di fondazione di nuovi *Asklepieia* vd. da ultimo Ogden 2013, 311-17.

18 «In most Doric dialect inscriptions we find evidence of some Attic influence by the late 4th century BC, but there gradually evolved more standardized written Doric varieties, stripped of major local peculiarities and with a non-haphazard (i.e. consciously selected) Attic/Koine admixture, which prevailed in official use in the last three centuries BC, and which can be viewed as temporary Dorian rivals to Attic-based Koine of the period» (Horrocks 2014, 87). Si parla di 'koina' ad esempio per la lingua utilizzata nei documenti ufficiali di alcune isole del sud dell'Egeo che orbitavano intorno al potere commerciale di Rodi; una seconda koina è quella associata all'attività della Lega Achea (280 ca.-146 a.C.) o della Lega Etolica (290 ca.-146 a.C.), in cui talvolta l'utilizzo del dialetto esprimerebbe una forma di resistenza al potere macedone; infine vanno ricordate le numerose testimonianze offerte dell'area magnogreca e siceliota. Vd. Horrocks 2014, 87-8.

19 «Questi due personaggi sono due storici locali di Argo, autori appunto di *Argolika*, ed i loro nomi sono spessissimo citati insieme come se quell'opera fosse stata frutto di collabora-

dialetto locale a lingua letteraria²⁰ offrendo ai redattori degli *Iamata* un esempio autorevole di prosa redatta in un dorico ‘internazionale’.

Anche la *facies* linguistica dei racconti suggerisce dunque che ci troviamo di fronte ad un testo complesso destinato al pubblico panellenico che nel quarto secolo visitava l'*Asklepieion*, e non alla registrazione di un'isolata tradizione locale.

3 Cenni sulla redazione

La critica ha spesso sottolineato come le stele di Epidauro siano state probabilmente redatte rielaborando materiali precedenti. I diversi approcci hanno privilegiato di volta in volta alcune delle varie tradizioni presenti nei contesti santuariali in generale e negli Asklepieia in particolare: si tratta ad esempio delle narrazioni orali, delle iscrizioni votive, del materiale figurativo, dei registri santuariali o di scritti medici conservati in appositi repositori.²¹

È possibile forse individuare nei racconti stessi alcune tracce di questa loro origine: il primo *Iama* ad esempio riporta per esteso la dedica iscritta su un *pinax* che Cleò offrì al dio dopo aver portato a termine una gravidanza durata ben cinque anni (ll. 7-9). Si tratta di un breve componimento in versi, in cui la supplice celebra la potenza di Asclepio ripercorrendo in

zione» (Cassio 1989b, 259-60). I due storiografi sono sicuramente anteriori a Callimaco, che si servi del loro lavoro per comporre *I lavacri di Pallade*, e generalmente non si considerano anteriori alla fine del V a.C.: vd. Cassio 1989b, 257-75; per gli scarsi frammenti superstiti vd. *FGrHist* 305 FF 1-9.

20 Dopo aver constatato la compresenza di elementi locali e forme «non doriche e non locali» Cassio conclude che la lingua di questi frammenti rappresenti «un tentativo di dare un aspetto ‘internazionale’ ad un dialetto locale che non aveva nessuna tradizione letteraria. In ogni caso la scelta linguistica dei due storici argivi rappresenta una notevole sorpresa nella storia della prosa dialettale di età classica: finora simili fenomeni erano noti solo da pastiches di età imperiale» (Cassio 1989a, 139-40).

21 Per primo fu Kavvadias a sottolineare l'importanza delle tradizioni orali come fonti degli *Iamata* di Epidauro; nel suo studio LiDonnici ha approfondito questo aspetto ampliando l'analisi al rapporto tra gli *Iamata* e le offerte materiali figurate ed iscritte. Perilli invece ha studiato approfonditamente le forme in cui il sapere medico circolava nei santuari di Asclepio e come tali tradizioni siano confluite nei testi degli *Iamata*. Egli ipotizza infatti che «almeno nella fase più antica, tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C.: - ancora in età ippocratica - i santuari del dio della medicina potevano costituire un punto di riferimento ottimale, un perno attorno a cui far ruotare la propagazione del sapere medico all'interno delle cerchie di specialisti. I *repositori* (schedari, depositi, archivi) ospitati nei santuari di Asclepio, quindi, potevano costituire una sorta di biblioteche specialistiche, le prime di cui si avrebbe notizia per la Grecia e l'Occidente» (Perilli 2006, 475). Vd. Kavvadias 1883, 220; LiDonnici 1995, 40-75; Perilli 2009, 88-94.

breve la sua esperienza di guarigione.²²

Anche il catalogo delle guarigioni di Lebena, che mostra significative analogie tematiche e linguistiche con i testi epidaurii,²³ potrebbe esplicitare in apertura le sue possibili fonti: le prime linee di testo infatti sembrerebbero affermare che la raccolta venne compilata a partire da precedenti *sanides*,²⁴ interpretate dalla critica ora come singole offerte lignee dedicate al santuario in seguito alla guarigione, simili a quella donata da Cleò nel primo *Iama*,²⁵ ora come tavolette in cui il personale dell'*Asklepieion* registrava i dati più significativi dei diversi 'casi clinici'.²⁶ Anche a partire da questa testimonianza cretese si è ipotizzato che dietro le stele di Epidauro ci sia stata una simile operazione di raccolta e selezione di materiale preesistente.²⁷

4 I racconti

Nonostante alcune affinità con le restanti raccolte di *sanationes*, come la possibile origine compilativa, l'organizzazione catalogica e alcune analogie nel racconto, le narrazioni di Epidauro si distinguono per la loro particolare ricchezza di temi, di luoghi e di personaggi. Cercando di descrivere a grandi linee i contenuti delle narrazioni si può notare che nella maggior parte dei casi il pellegrino afflitto da un disturbo si reca al santuario per praticare l'incubazione e viene guarito da Asclepio che gli appare in sogno;²⁸ il giorno dopo, ritrovata la salute, il pellegrino lascia il santuario. Tuttavia tale schema spesso viene variato o completamente sovvertito: limitandoci alla prima stele incontriamo ad esempio Itmonica che è costretta

22 Si tratta di due esametri e un pentametro, che Herzog definisce «altes volkstümliches Versmaß» (Herzog 1931, 8). Inoltre nei versi l'uso del pronome μιν, tipico del linguaggio epico, richiama la tradizione letteraria, mentre altrove nei racconti è comune la variante dorica viv (cf. l.38; l.60).

23 Per una breve panoramica di tali affinità cf. Melfi 2007b, 110; LiDonnici 1995, 46-9.

24 Ἐπὶ τὰς Ἀρχήϊας κοίρμιόντων τῶν σὺν - -] / νακορίοντος Ἴσχωνίδα [τῶ - - τῶν ἰαμάτων] / ἀνεγράφη τῷ θεῷ ὁ κατάλογος - -] / Αἴτε ἐς τᾶν σανίδων.[- -] (Melfi 2007b, 10A ll. 1-4; IC I, xvii, 8, ll. 1-4) «Sotto i Cosmi della tribù Archeia presieduti da (...) essendo *naokoros* Ischolidas viene iscritto per il dio il catalogo delle *sanationes* (...) dalle tavolette di legno (...)» (trad. Melfi 2007b, 165). Riguardo alla carica di *nakoros* vd. Bile 1991, 9; Melfi 2007b, 104-9.

25 Vd. LiDonnici, 1995, 44-7.

26 Vd. Perilli 2009, 88-9; 92-3.

27 Vd. LiDonnici 1995, 48.

28 Apollo infatti benché venga nominato in apertura della raccolta non compare mai nei racconti. È probabile che il dio conservi «il privilegio, sia pur formale, di esser nominato -nei documenti del santuario- prima di Asclepio», in memoria di un culto più antico praticato nell'area del santuario. Guarducci EG IV, 148; vd. Melfi 2007a, 51-4.

a tornare una seconda volta come supplice al dio per portare a termine una complessa gravidanza (II); Ambrosia da Atene ed un uomo con la mano paralizzata, che non vengono soltanto guariti, ma anche redarguiti per avere deriso come impossibili le scene di guarigione rappresentate sui *pinakes* che affollavano il santuario (IV; III); il cieco Lisone di Ermione ed un uomo ferito ad un dito, che non ritrovano la salute per opera del dio, ma grazie ad un cane o un serpente presenti nell'*Asklepieion*.²⁹ Possiamo leggere infine alcuni interventi di Asclepio che non consistono affatto in una guarigione, ma nella punizione di un pellegrino che si era appropriato di una somma di denaro destinata al santuario o nella ricomposizione di una coppa infranta involontariamente da un portantino.³⁰

Nella grande varietà di temi e situazioni si nota però il ripetersi di alcuni momenti essenziali che scandiscono la narrazione. Questi passaggi fondamentali spesso vengono descritti da espressioni talmente affini che si può parlare di 'stile formulare'. Uno di questi momenti più convenzionali è ad esempio l'inizio di ogni racconto, dove generalmente incontriamo una breve presentazione del protagonista. *L'incipit* infatti nella maggioranza dei casi fornisce sinteticamente il nome, la provenienza e la motivazione della visita dei pellegrini, così leggiamo παῖς ἄφωνος («ragazzo muto» l. 41), Πάνδαρος Θεσσαλὸς στίγματα ἔχων ἐν τῷ μετώπῳ («Pandaro tessalo che ha dei segni sulla fronte» l. 48) οἰκιστὴς Τορωνᾶτος δεμελέας («uomo di Torone, sanguisughe» l. 98). I luoghi citati in queste brevi presentazioni sono dunque numerosi e confermano l'importanza panellenica che assunse il santuario nel IV secolo a.C.: limitandoci alla prima stele incontriamo infatti non solo centri prossimi come Alie e Ermione nel Peloponneso o Atene che si affaccia sul prospiciente golfo Saronico, ma anche località distanti come la Tessaglia, Mitilene e Lampsaco.³¹

Anche le patologie che identificano i pazienti sono molte ed eterogenee: i pellegrini si recano al santuario con la speranza di curare la cecità, il mutismo, la paralisi, la zoppia, difficoltà nell'avere figli, ferite procurate in battaglia o persino la calvizie. I disturbi generalmente vengono presentati in modo sintetico accanto al nome e alla provenienza: la prima narrazione ad esempio comincia con una frase breve, [Κλ]εὼ πένθ' ἔτη ἐκύησε («Cleò

29 Non sono rari i racconti in cui i pazienti vengono curati da animali: vediamo agire soprattutto serpenti (XVII, XXXIII, XXXIX, LXIII; cf. XLIV), seguiti dai cani (XX, XXVI) e da un'oca (XLIII).

30 In alcuni casi non rappresentati in questa prima stele Asclepio viene consultato per le sue competenze in ambito mantico in generale e non medico in particolare: in un caso svela ad un padre il luogo dove è rimasto intrappolato il figlio disperso dopo un tuffo in mare (XXIV), in una seconda occasione invece aiuta una vedova a ritrovare un tesoro sepolto dal marito defunto (XLVI; cf. LIII). Sulle facoltà mantiche di Asclepio cf. Di Nino 2010, 201; Edelstein, Edelstein 1998, 22-3.

31 Vd. Dillon 1997, 75.

portò avanti una gravidanza per cinque anni» l. 3), ma nelle stele possiamo incontrare anche espressioni ellittiche che forniscono i medesimi dati, come Ἀμβροσία ἐξ Ἀθανᾶν [ἀτερó]πτ[ι]λλος («Ambrosia da Atene cieca da un occhio» ll. 33-4), Νικάνωρ χωλός («Nicanore zoppo» l. 111) o ἀνὴρ ἐν αἰδοίωι λίθον («Uomo, calcolo nelle parti intime» l. 104). Queste presentazioni, anche a causa del loro carattere schematico sono state avvicinate dalla critica ora ai registri dei santuari, che prendevano nota del passaggio dei visitatori e del pagamento delle offerte,³² ora alle descrizioni di alcuni casi clinici delle *Epidemie* ippocratiche, dove possiamo leggere espressioni altrettanto sintetiche come Γυνή, ἐν Λαρίσση, κύουσα («Una donna, a Larissa, incinta», *Epid.* 5.13) o Ὁ Σάνδιος φρίξας, πλευροῦ ἄλγος (Il figlio di Sandi brividi, dolore al fianco *Epid.* 7.54).³³

Un secondo momento che ricorre con costanza nei racconti è l'affermazione dell'inizio del rito incubatorio a cui segue la descrizione del sogno terapeutico. Questo passaggio viene descritto con precisione attingendo da un patrimonio lessicale specifico: così l'adagiarsi nell'*abaton* viene spesso espresso dal verbo ἐγκαθεύδω «dormire, coricarsi in»,³⁴ mentre il racconto del sogno è generalmente introdotto da ὄψιν ἰδεῖν o ἐνύπνιον ἰδεῖν «vedere un sogno / una visione». ³⁵ Si veda ad esempio l'inizio del sesto e del tredicesimo racconto: Πάνδαρος Θεσσαλὸς στίγματα ἔχων ἐν τῷ μετώπῳ. οὗτος [ἐγκαθεύδων ὀ]ψιν εἶδε («Pandaro Tessalo con segni sulla fronte. Questo dormendo ebbe una visione», l. 48); ἀνὴρ Τορωναῖος δεμελέας. οὗτος ἐγκαθεύδων ἐνύπνιον εἶδε («Un uomo di Torone, sanguisughe. Questo dormendo ebbe un sogno», l. 98).

All'introduzione del sogno segue il momento della cura, che invece si caratterizza per una grande varietà di situazioni e vivacità di toni: nella stele qui proposta come esempio possiamo vedere il dio fasciare i 'segni' di Pandaro (VI),³⁶ ordinare a Ermodico che soffriva di paralisi di trasportare

32 Questa notizia ci è nota grazie a due iscrizioni rinvenute nel santuario di Anfiarao ad Oropo, dove è attestato un culto di tipo oracolare e medico che prevedeva anche pratiche incubatorie. Le due iscrizioni, risalenti alla prima metà del IV secolo a.C., affermano che era compito del personale del santuario prender nota del nome e della provenienza dei pellegrini. Vd. Petropoulou 1981; Perilli 2009, 87-8.

33 Vd. Pearcy 2013, 103-7.

34 ἐγκαθεύδω nelle quattro stele supera le trenta occorrenze, altri verbi utilizzati negli *Iamata* per esprimere l'incubazione sono ἐγκατακοιμάομαι, che ricorre due volte nel medesimo racconto (ll. 10-11; ll. 15-16), ἐγκοιτάομαι (ll. 95-6), ἐγκοιμάομαι (IG IV², 1, 123, ll. 125-6), ἐγκοιμίζω (IG IV², 1, 123, ll. 135-6). Cf. Guarducci *EG* IV, 144-5.

35 È possibile che si tratti di un'espressione idiomatica, data la frequenza in cui le forme di ὄραω accompagnano vocaboli indicanti il sogno in testi eterogenei e distanti cronologicamente: vd. Hanson 1980, 1407-8.

36 I testi parlano ora di στίγματα e ora di γράμματα. Sulla difficile interpretazione di questi termini, intesi ora come 'marcature' o 'tatuaggi' infamanti, ora come una malattia

un grande masso (XV),³⁷ ungere con un *pharmakon* la testa di un uomo calvo per fargli ricrescere i capelli (XIX) o estrarre chirurgicamente la punta di lancia conficcata nella mascella di Euippo (XII). Nel descrivere queste procedure i redattori delle stele dimostrano di avere dimestichezza con il sapere medico contemporaneo e di padroneggiarne il lessico tecnico.³⁸

Evidenze dello ‘stile formulare’ ritornano invece al termine della cura onirica quando si afferma la fine dell’esperienza terapeutica e la salute ritrovata del pellegrino. La più tipica delle espressioni che descrivono questo momento è quella mediante la quale si afferma il sopraggiungere del giorno, che segnala il termine del sogno incubatorio, e l’uscita dall’*abaton* del paziente finalmente sano: ἀμέρας δὲ γενομένου ὑγιῆς ἐξῆλθε, «fattosi giorno uscì in salute». Talvolta inoltre viene specificato che il pellegrino si allontana stringendo nelle mani la causa del suo malessere: così Euippo se ne va portando con sé la punta di lancia che il dio gli aveva estratto dalla mascella, l’uomo di Torone si allontana invece stringendo le sanguisughe che Asclepio gli aveva asportato dal petto, oppure un uomo che soffre di calcolosi tiene in mano proprio il calcolo che ha espulso durante la notte. La funzione di tali oggetti è probabilmente quella di dimostrare la realtà della visione invitando i pellegrini a riporre fiducia nell’operare del dio: essi infatti creando un contatto tra il mondo onirico e quello concreto, offrono una prova tangibile che quanto è accaduto nel sogno trovi corrispondenza nella vita reale dei protagonisti.³⁹

Questi momenti essenziali che ricorrono con relativa costanza nelle narrazioni, come la presentazione del pellegrino, l’insorgere del sogno terapeutico e la salute ritrovata del paziente, si fondono con una grande quantità di particolari vivaci che caratterizzano e differenziano ciascun racconto. Il gusto per il dettaglio interessante tradisce una precisa volontà di colpire e mantenere vivo l’interesse del lettore: talvolta ad esempio le narrazioni indulgono sulle tempistiche o sui sintomi della malattia che vengono esasperati arrivando a tratteggiare situazioni impressionanti o addirittura raccapriccianti. La raccolta si apre infatti narrando la gravidanza di Cleò durata ben cinque anni, seguita da Itmonica che invece riuscì a partorire dopo ‘soltanto’ tre anni di gestazione; di Euippo invece si precisa che portò per ben sei anni una punta di lancia conficcata nella

dermatologica: vd. Prêtre, Charlier 2009, 40-5.

37 Lo stesso racconto ricorre con qualche differenza anche in una seconda iscrizione di Epidauro risalente al II secolo a.C. ca. (IG IV², 1, 125): vd. Girone 1998, II, 3.

38 Per il rapporto tra *Iamata* e medicina l’opera di riferimento rimane il commento di Herzog (1931), che ha messo in luce i parallelismi tra le descrizioni degli *Iamata* e i testi ipocratici, seguito da Gil 2004, 369-81 (1a ed. 1969) e da un breve contributo di Del Barrio Vega 1993, 539-48. Per un recente commento paleopatologico vd. Prêtre, Charlier 2009.

39 Vd. da ultimo Dorati 2013, 9-11.

mascella, mentre di un uomo cieco da un occhio viene specificato che la sua situazione era talmente disperata che le sue palpebre coprivano un'orbita completamente vuota.⁴⁰ Insistere sulla gravità e sulla lunghezza della malattia sembrerebbe un tratto tipico dei racconti di guarigione e avrebbe la funzione di esaltare la potenza del dio e spingere i pellegrini giunti nel santuario ad avere fiducia nelle cure di Asclepio.⁴¹ Altre volte i dettagli però non trovano spiegazione nell'ottica della celebrazione aretologica, ma esprimerebbero puramente un gusto per la narrazione accattivante. Paradigmatico il caso dell'uomo di Torone a cui il dio rimuove le sanguisughe: il racconto si conclude infatti specificando che la matrigna l'aveva ingannato facendogli bere i parassiti in una pozione.

I redattori dunque accingendosi a compilare le quattro stele hanno plasmato in maniera originale il materiale di cui disponevano, ricercando anche una certa piacevolezza della narrazione; per ottenere tale scopo si sono probabilmente rifatti alla tradizione narrativa precedente avvalendosi di tecniche e temi conosciuti e condivisi. Affinità linguistiche o contenutistiche sono riscontrabili infatti in diversi autori che si sono confrontati con temi analoghi ai racconti di Epidauro, affinità che però non arrivano mai a suggerire una dipendenza diretta: si tratta ad esempio dei sogni descritti da Erodoto,⁴² l'incontro onirico tra Atena e Bellerofonte tratteggiato nella tredicesima *Olimpica* di Pindaro (vv. 63-86) o il rito incubatorio di Pluto messo in scena nell'omonima commedia di Aristofane (vv. 633-763).⁴³ Ma il testo che mostra più analogie con gli *Iamata* è un racconto di guarigione attribuito a Ippi di Reggio, che presenta tangenze così evidenti con lo *Iama* di Aristagora di Trezene narrato nella seconda stele della raccolta (XXIII), da essere stato definito il frutto di una 'doppia redazione'.⁴⁴

L'utilità di considerare gli *Iamata* non solo all'interno di un 'genere' specifico, come quello delle *sanationes* o del racconto aretologico, ma anche come testo che si inserisce in una più vasta rete di richiami che non esclude la tradizione letteraria, è avvalorata dal fatto che i racconti

40 Nel resto della collezione possiamo trovare altri esempi significativi: di un tale si narra che nel sogno tentò di fuggire dall'intervento chirurgico, ma venne fermato e legato al tavolo operatorio e al suo risveglio il pavimento era pieno di sangue; di un uomo cieco, si ricorda invece che dopo esser stato trafitto in entrambi gli occhi da una lancia, se ne andava in giro con la punta ancora conficcata nel volto; infine di Gorgia di Eraclea ferito in battaglia al polmone da una freccia non solo si specifica che soffriva di cancro da un anno e sei mesi, ma anche che aveva riempito di pus ben sessantasette secchi.

41 Cf. Dorati, Guidorizzi 1996, 355.

42 Nel corso delle *Storie* vengono descritti ben diciotto sogni: vd. Lévy 1995, 17-27, che ne fornisce una lista completa.

43 Cf. Dorati, Guidorizzi 1996, 352; Longo 1969, 26.

44 Vd. Vanotti 2002, 41 e 52, che organizza la bibliografia precedente; cf. LiDonnici 1995, 70-5.

possono vantare anche degli illustri 'continuatori'. Si tratta ad esempio di alcuni epigrammi di Posidippo di Pella, per i quali gli *Iamata* costituirono «il punto di riferimento linguistico e tematico»,⁴⁵ o i *Discorsi Sacri* di Elio Aristide, che rielaborano in una complessa 'autobiografia onirica' saperi e forme di narrazione tipici degli *Asklepieia*,⁴⁶ suggerendoci che i racconti di Epidauro furono conosciuti e apprezzati anche al di fuori delle mura del santuario.

Concludendo, la veste linguistica delle stele, frutto di una scelta grammatica, i contenuti delle narrazioni che armonizzano in poche righe un vasto insieme di tradizioni e saperi, i richiami che i racconti intessono con la letteratura precedente e la fortuna che queste forme ebbero nelle epoche successive, invitano a non circoscrivere gli *Iamata* di Epidauro ad un particolare contesto locale o a uno specifico genere tradizionale, ma a considerarli un testo aperto e ricettivo della cultura panellenica dei pellegrini che da tutto il mondo greco giungevano all'*Asklepieion* sperando nell'aiuto del dio.

Bibliografia

Guarducci, EG IV = Guarducci, M. (1978). *Epigrafia Greca IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*. Roma.

IG IV = Fraenkel, M. (ed.) (1902). *Inscriptiones Graecae IV. Inscriptiones graecae Aeginae, Pityonesi, Cecryphaliae, Argolidis*. Berlin.

IG IV².1 = Hiller von Gaertringen, F. (ed.) (1929). *Inscriptiones Graecae, IV. Inscriptiones Argolidis. 2nd ed. Fasc. 1, Inscriptiones Epidauri*. Berlin.

Rhodes, Osborne, GHI = Rhodes, P.J.; Osborne, R. (edd.) (2003). *Greek Historical Inscriptions, 404-323 B.C.* Oxford.

SGDI III/1.3 = Prellwitz, W. (ed.) (1889). *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften. III. 1. Hälfte: Die Inschriften der dorischen Gebiete ausser Lakonien, Thera, Melos, Kreta, Sicilien. 3. hft.: Die argivischen Inschriften*. Göttingen. <https://archive.org/search.php?query=sammlung%20der%20griechischen%20dialektinschriften>.

Syll.³ III = Dittenberger, W. (1920). *Sylloge Inscriptionum Graecarum, 3rd ed. Vol. 3*. Leipzig.

Bartoněk, A. (1972). *Classification of the West Greek Dialects at the Time about 350 B.C.* Amsterdam.

45 Di Nino 2010, 255: la dipendenza degli *Iamatika* posidippeî dai racconti di Epidauro è evidente sin dal titolo.

46 Vd. Nicosia 1984, 33-8; cf. Nicosia 1988, 173-90.

- Baunack, J.; Baunack, Th. (vol. 1). *Studien Auf Dem Gebiete Des Griechischen Und Der Arischen Sprachen*. Leipzig.
- Bile, M. (1991). «Quelques termes religieux en cretois». Goukowsky, P.; Brixhe, C. (éds.), *Hellenika Symmikta: Histoire, archéologie, épigraphie*. Nancy, 7-14.
- Buck, C.D. (1910). *Introduction to the study of the Greek dialects: grammar, selected inscriptions, glossary*. Boston.
- Cassio, A.C. (1989). «Sviluppo della prosa dorica e tradizioni occidentali della retorica». Cassio, A.C.; Musti, D. (a cura di), *Tra Sicilia e Magna Grecia: Aspetti di interazione culturale nel IV sec. a.C. Atti del Convegno (Napoli 19-20 marzo 1987)*. Roma, 137-57.
- Cassio, A.C. (1989). «Storiografia locale di Argo e dorico letterario: Agia, Dercillo ed il Pap. Soc. Ital. 1091». *RFIC*, 117, 257-75.
- Del Barrio Vega, M. (1993). «La medicina Hipocrática y los Iamata de Epidauro». López Férez, A. (ed.), *Tratados Hipocráticos: Estudio acerca de su contenido, forma e influencia. Actas del VII Colloque Intern. Hippocratique (Madrid 24 29 de Septiembre de 1990)*. Madrid, 539-48.
- Dillon, M. (1997). *Pilgrims and pilgrimage in ancient Greece*. London, New York.
- Di Nino, M. (2010). *I fiori campestri di Posidippo: Ricerche sulla lingua e lo stile di Posidippo di Pella*. Göttingen.
- Dorati, M. (2013). «Il sogno di Bellerofonte: Incubazione e modelli ontologici». Angeli Bernardini, P. (a cura di), *Corinto: Luogo di azione e luogo di racconto. Atti del convegno internazionale (Urbino 23-5 settembre 2009)*. Pisa, Roma, 23-49.
- Dorati, M.; Guidorizzi, G. (1996). «La letteratura incubatoria». Pecere, O.; Stramaglia, A. (a cura di), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino. Atti del Convegno Internazionale, Cassino 14-17 settembre 1994*, 343-71.
- Edelstein, Emma J.; Edelstein, Ludwig (1945). *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*. Baltimore.
- Gil, L. (2004). *Therapeia: La medicina popular en el mundo clasico*. Madrid 1a ed. 1969.
- Girone, M (1998). *Ίάματα: guatigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*. Bari.
- Graf, F. (2005). s.v. «Incubation». *NPauly* 6, coll. 766-7.
- Hanson, J. S. (1980). «Dreams and Visions in the Greco-Roman World and Early Christianity». *ANRW*, II, 23 (2), 1395-1427. Leiden, Boston.
- Herzog, R. (1931). «Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion». *Philologus*, Supplementband 22.3. Leipzig.
- Horrocks, G. (2014). *Greek: A History of the Language and its Speakers*. Chichester.

- Kavvadias, P. (1883). «Ἐπιγραφαὶ ἐκ τῶν Ἐπιδαυρία ἀνασκαφῶν». *AEph*, 197-228.
- LiDonnici, L. R. (1995). *The Epidaurian Miracle Inscriptions, Text, Translation and Commentary*. Atlanta.
- Longo, V. (1969). *Aretalogie nel Mondo Greco, Vol. I: Epigrafi e Papiri*. Genova. Pubblicazioni dell'Istituto di filologia classica e medievale dell'Università di Genova 29.
- Lévy, E. (1995). «Le rêve chez Hérodote». *Ktèma*, 20, 17-27.
- Melfi, M. (2007). *I santuari di Asclepio in Grecia*. Roma.
- Melfi, M. (2007). *Il santuario di Asclepio a Lebena*. Atene.
- Méndez Dosuna, J. (2001). «L'optatif oblique dans les Iamata d'Epidaure». *Verbum*, 3, 323-39.
- Nicosia, S. (1984). *Elio Aristide: Discorsi sacri*. Milano.
- Nicosia, S. (1988). «L'autobiografia onirica di Elio Aristide». Guidorizzi, G. (a cura di), *Il sogno in Grecia*. Roma, Bari, 173-90.
- Nieto Izquierdo, E. (2009). *Gramática de las inscripciones de la Argólide*. Madrid.
- Ogden, D. (2013). *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford.
- Pearcy, L. T. (2013). «Writing the Medical Dream in the Hippocratic Corpus and at Epidaurus». Oberhelman, S. M. (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece: From Antiquity to the Present*. Farnham, Burlington, 93-107.
- Perilli, L. (2005). «"Il dio ha evidentemente studiato medicina". Libri di medicina nelle biblioteche antiche: il caso dei santuari di Asclepio». Naso, A. (a cura di), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del Convegno internazionale*. Firenze, 472-510.
- Perilli, L. (2009). «Scrivere la medicina. La trascrizione dei miracoli di Asclepio e il Corpus Hippocraticum». Brockmann, Ch.; Brun Schön, W.; Overwien, O. (a cura di), *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften*. Berlin, New York, 75-120.
- Petropoulou, A. (1981). «The eparche documents of Oropus». *GRBS*, 22, 42-63.
- Prêtre, C.; Charlier, P. (2009). *Maladies humaines, thérapies divines*. Villeneuve-d'Ascq.
- Stramaglia, A. (1992). «Il leone, il tesoro e l'indovinello. *IG IV² 1, 123, 8-21 e Giamblico, Storie babilonesi 3 e 21 Habr*». *ZPE*, 91, 53-9.
- Vanotti, G. (2002). «Ippi di Reggio». Vattuone, R. (a cura di), *Storici greci d'Occidente*. Bologna, 33-54.

