

Angoscia e malattia nei santuari di Asclepio e alle origini del pellegrinaggio cristiano

Riassunto

Dopo un cenno al significato dell'angoscia e della malattia nella cultura greca, si ricorda la fortuna del culto di Asclepio i cui santuari sono visitati per secoli da ondate di pellegrini che chiedono aiuto e consolazione.

Ma dal III secolo d.C. la devozione ad Asclepio, ridotto a demone inferiore, decade irrimediabilmente. Resta viva comunque la passione per il pellegrinaggio: si visitano le tombe dei santi, le solitudini degli eremiti, Gerusalemme.

Allora, mentre ad un'età connotata dall'ansia subentrano tempi sostanziali dalla malinconia, la preoccupazione degli Antichi per la salute del corpo viene progressivamente sostituita dalla tensione per la salvezza dell'anima.

Il destino della prima stirpe di uomini — così insegna Esiodo — scorreva sereno ed impersonale, regolato dall'istinto come si potrebbe dire con linguaggio anacronistico; solo la morte, che avveniva in una sorta di sonno, permetteva la discriminazione dagli Dei (*Opere*, 509). Ma la situazione muta con Prometeo « dai tortuosi pensieri » e con Epimeteo « senza alcun senno » (*Teogonia*, 511). Con Prometeo, che inganna Zeus e ruba il fuoco, affiorano le incertezze della cultura e con Epimeteo, che accetta la donna in dono dagli Dei, esordisce l'età del desiderio. Esiodo non è insensibile al fascino femminile: propone l'immagine seducente delle Grazie dallo sguardo che filtra sotto le ciglia (*Teogonia*, 911) ed è incantato dal soffio di Zefiro quando agita la tunica spirando sul seno soave (*Catalogo*, I, 52). Ma Esiodo d'altra parte considera una stirpe funesta (*Teogonia*, 591) quella delle donne: ingannatrici, tendenti alla sazietà ed irresponsabili come Pandora, la sciagurata inviata dagli Dei che, trattenendo la « Speranza », disperde sugli uomini le malattie che portano alla vecchiaia e alla morte (*Opere*, 96). Da allora gli uomini — sorretti, appunto, dalla sola speranza — sono esposti all'inquietudine del desiderio e, ignari del pensiero di Zeus (*Catalogo*, I, 13), all'incerto urgere del futuro con i suoi mali. Angoscia e malattia sono

ormai il sale della condizione umana scandita dalla consapevolezza tragica della ineluttabilità della morte e della distanza incolmabile dal divino.

Un ponte tuttavia, fra la di-sperante condizione umana e il mondo imperscrutabile e lontano degli Dei, è fornito dalla pietà e dalle pratiche sacrificali degli uomini quando denunciano con umiltà la consapevolezza del loro stato. Il santuario, luogo d'incontro fra uomini e Dei, è in effetti testimonianza di pietà, teatro sacrificale, occasione di speranza per conoscere il futuro ed esorcizzare l'angoscia ma anche per alleggerire il fardello dei mali. Una sorta di geografia sacra, del resto, riflette sulla Grecia l'immagine del cielo dove vivono gli Dei (Richer) ed i santuari rappresentano i punti nodali per muoversi fra le terre bagnate da quella grande via di comunicazione che è il Mediterraneo (Zimmern).

Apollo, divinità mantica per eccellenza, lungo la via Delfi-Delo-Rodi etc., dà responsi sul futuro che consolano i fedeli anche se il messaggio è per lo più ambiguo quasi a ricordare, come scrive Dario Del Corno, l'«incommensurabile distanza che divide la parola divina dall'intelletto umano». Figura solare, Apollo per quanto possa scagliare i dardi della pestilenza o elargire guarigioni è interessato alla purezza della psiche piuttosto che ai disordini del corpo. Ha comunque orrore dell'impurità somatica come rivela il divieto, emblematico, di partorire e di morire a Delo nel luogo della sua nascita.

Più vicino al dolore opaco degli uomini con le loro angustie somatiche è Asclepio, figlio di Apollo e di Coronide, una mortale amata dal Dio ma poi incenerita per averlo tradito. Asclepio, che Esiodo fa nascere ad Epidauro (*Catalogo*, I, 13), partecipa così di una duplice natura, divina ed insieme umana, che lo rende particolarmente idoneo a comprendere e mediare il disagio dei mortali. Asclepio ben presto impara la medicina dal centauro Chirone ed a sua volta educa all'arte i figli Podalirio e Macaone, presenti alla guerra di Troia come guaritori ed esperti di chirurgia (*Iliade*, II, 732), figure preziose perchè «Uomo guaritore vale molti altri uomini a estrarre dardi, a spargere blandi rimedi» (*Iliade*, XI, 514-515). Asclepio peraltro risuscitando un mortale per avidità di guadagno cadrà nel peccato di dismisura e verrà saettato da Zeus. Commenta Pindaro: «Ai Superi brame discrete levare conviene, pensando il presente e i limiti seganti ai mortali» (*Ode Pitia*, III, III). Con la saetta di Zeus, tuttavia, la vicenda di Asclepio con si conclude ma introduce piuttosto la lunga e fortunata stagione dei santuari: a Epidauro, a Coo, a Pergamo etc. dove i fedeli vedono il Dio in sogno. Asclepio era qui rappresentato con un serpente per ricordarne il carattere ctonio ed otteneva in offerta particolare un gallo che, cantando al mattino quando il giorno rinasce, commemorava la rinascita della salute.

Questi santuari sorgono in territori non sempre salubri, ma certo ricchi di suggestione ed ancor oggi conservano un profondo fascino. Di Epidauro,

il primo di questi luoghi di culto, Pausania dà una dettagliata descrizione. Domina il bosco sacro entro il cui recinto, proprio come a Delo, gli esseri umani non possono nè morire nè partorire. Vi è naturalmente la statua del Dio e, dalla parte opposta, la zona dove dormono i supplici. Importante poi un edificio circolare che accanto alle testimonianze scritte delle varie guarigioni, con il nome dei fedeli e le rispettive malattie, contiene anche un dipinto raffigurante l'«Ubriachezza», forse una sintesi allegorica del disordine nel corpo e nello spirito. Si nota ancora un teatro del IV secolo a.C., dove i pellegrini potevano dimenticare o rivivere o liberare tante angosce. Fra gli edifici più recenti sono infine segnalati un bagno, un serbatoio per raccogliere l'acqua inviata dal Dio e un ospizio del II secolo d.C. per permettere alle donne di partorire ed ai malati di morire sotto un tetto.

Da Epidauro, nel IV secolo, il culto di Asclepio viene introdotto a Pergamo dove la devozione prospera per lunghe generazioni tanto che la sistemazione architettonica definitiva risale all'età di Adriano (Radt). Oltre a quello di Pergamo fra i santuari più celebri vanno ricordati almeno quello di Roma (Pazzini) dove il Dio viene condotto, nell'anno 461 dalla fondazione della città, per far cessare una pestilenza e quello celeberrimo di Coo dove si usa far esordire la medicina scientifica con l'opera di Ippocrate che la tradizione fa discendere proprio dalla stirpe di Asclepio.

La presenza di un santuario a Coo dove nasce la medicina laica pone il problema del rapporto fra medicina e ritualità, fra grazia divina e manualità sacerdotale, fra visioni di sogno ed esperienze empiriche. E tutto lascia credere che una pacifica coesistenza armonizzasse i vissuti del sogno di Asclepio con le pratiche della veglia. Tanto più che gli Antichi sanno bene come non esistano certezze per medicare i mali degli uomini dato che lo stesso Asclepio – così si legge in una lettera apocrifia attribuita ad Ippocrate (*Lettres* etc., 20) – è spesso in disaccordo con se stesso.

Ad Asclepio si chiedono prestazioni articolate e complesse. In epoca arcaica i figli del Dio, come sottolinea Platone (*Politeia*, III, 409 d9), hanno pratica di chirurgia e muovono nell'universo oggettivo della manualità e della dietetica. Ed Asclepio stesso, insiste Platone, pratica una medicina semplice e concreta (*Politeia*, III, 407 d7), scoraggiando quei rituali che promuovono la cronicità e inducono l'insicurezza individuale: tali rituali producono pessimi cittadini. Asclepio nell'interpretazione di Platone appare come un apostolo della medicina di stato, razionale ed oggettiva, estranea al disagio interiore del singolo. Anche la chiamata del Dio a Roma ha, in fondo, carattere pubblico dato che viene importato per arrestare un male collettivo quale la pestilenza. Ma ben diversa, qualche secolo dopo Platone, è la posizione di Elio Aristide, un gran devoto, che durante il sonno vede sogni continui dove il Dio interviene per ogni angoscia, disagio ed incertezza personale. Asclepio, evidentemente, modula con flessibilità le proprie risposte

secondo il carattere degli uomini e secondo le aspettative culturali delle diverse età storiche.

Nonostante la crescente fortuna del culto e nonostante la fortunata espansione dei santuari, dopo le prime esperienze di Epidauro, non mancano peraltro voci di dissenso. Aristofane (*Pluto*), senza risparmiare epiteti blasfemi, vede nei sacerdoti abili truffatori. E Luciano (*Dialoghi degli Dei*, 13) nel secondo secolo d.C., insinua che Asclepio, fulminato per buone ragioni, solo per pietà sarebbe stato rifatto immortale da Zeus: non si tratterebbe che di un cavaradici, di un ciarlatano appena capace di applicare qualche impiastro agli ammalati.

Ma, nonostante le ricorrenti voci di dissenso, ai santuari di Asclepio i fedeli si recano per lunghi secoli con costante fiducia e con trepidanti aspettative. Il viaggio al santuario del Dio ha insomma un significato non banale nella storia della spiritualità greca e della cultura antica. I Greci infatti viaggiano volentieri per motivi religiosi e di salute e ai tempi di Pausania anche per turismo. La stessa letteratura attribuisce al tema del viaggio significati umanamente profondi (Bonuzzi).

L'Odissea e *Le Argonautiche* di Apollonio Rodio costituiscono gli itinerari più celebri della letteratura antica. Sono entrambi viaggi circolari e possono essere intesi come l'espressione di una lotta contro le spinte dell'irrazionale che la sensibilità arcaica proietta al di fuori dell'io, mentre l'introspezione alessandrina pone l'accento sull'angoscia interiore quale fondamento della condizione umana. Attraverso l'esperienza del viaggio si istituisce comunque il confronto con l'altro, si impara a controllare l'irrazionale e si elabora l'identità individuale.

Lo stesso sentimento storico di appartenenza etnica e politica alla comunità greca si struttura attraverso viaggi e contatti che danno evidenza al contrasto con i barbari come gli Sciti e gli Egiziani i cui costumi, radicalmente altri, sono attentamente descritti da Ippocrate (*Arie, acque, luoghi*, 12) e da Erodoto (*Storie*, II, 35). Ogni impatto con quanto appare diverso serve insomma a definire ciò che è autenticamente greco e si propone pertanto come occasione di rinforzo culturale e di ritorno alle proprie tradizioni e ai propri costumi.

Anche il viaggio per motivi religiosi e di salute (*Marasco*) di quanti si recano al santuario di Asclepio ha formalmente carattere circolare in quanto comporta il fatale ritorno al punto di partenza, al proprio alloggio, rasserenati da qualche consiglio o addirittura guariti, ma senza stravolgimenti. L'incontro infatti non colma la distanza con gli Dei e non incrina i limiti umani da quando il Dio, morto e raccolto fra gli ospiti dell'Olimpo, ha rinunciato a conferire l'immortalità. La sistemazione in qualche albergo confortevole che già Platone (*Leggi*, XII, 953 a5) aveva caldeggiato per i santuari, l'atmosfera distesa creata dalla presenza di boschi celebri come quello di Coo, la

possibilità di trattamenti idroterapici conferivano poi all'esperienza di accoglienza nel santuario indubbio fascino e disponevano alla serenità e al benessere. L'incontro vero e proprio con il Dio, profondamente coinvolgente, era poi centrato sul vissuto onirico.

Grazie al sogno si viaggia nell'al di là: si incontrano le anime e si può vedere Asclepio. Scrive al proposito Erwin Rohde che nella cultura greca le esperienze del sogno, come quelle del deliquio e dell'estasi, hanno avuto grande importanza nel promuovere la credenza della fede nell'anima e nell'esistenza di un altro mondo.

Emma e Ludwig Edelstein, gli studiosi più attenti della vicenda di Asclepio, osservano che il Dio non appariva a chi si trovava nello stato di veglia ma era invece visto in fase ipnogogica o durante il sonno da parte di chi si sottoponeva alla pratica dell'incubazione. Sereno, con il bastone in mano, simile all'immagine delle statue di culto, appariva come un tranquillo uomo barbuto o come un giovane elegante. Guariva rapidamente e si serviva anche di strumenti seguendo una metodologia certamente vaga che tuttavia era in sintonia con le pratiche, largamente note a tutti, della comune medicina. **Nei sogni, in sintesi, Asclepio faceva grandi cose e sanava molti mali ma non operava in un contesto estraneo alla razionalità e alla medicina greca (Guidorizzi).**

D'altra parte la stessa medicina, da Ippocrate a Galeno, riseva adeguato spazio al sogno. Ippocrate, in particolare, distingue fra sogni di provenienza divina che possono essere spiegati dagli interpreti e sogni patologici che esprimono invece lo stato delle condizioni somatiche (*Il regime*, IV, 87). Eppure Aristotele (Cambiano, Repici) prospetta una interpretazione biologica del sogno, insistendo sul rapporto fra contenuto onirico ed orientamento costituzionale.

Diverso in ogni caso è il ruolo del sogno nei circoli di Asclepio e nell'ambito della medicina. Ad Asclepio si chiede direttamente aiuto in sogno per l'angoscia e per i mali immanenti alla condizione umana; alla medicina invece si chiede aiuto durante la veglia per la sola malattia, interpretando i sogni come la spia di un disordine nell'organizzazione somatica.

La devozione ad Asclepio, che gode di culto panellenico dall'età ippocratica al tramonto del paganesimo, non comporta peraltro alcun conflitto fra ragione e fede, anche se la fiducia nel Dio va dalla adesione più piena allo scetticismo più gelido. Al Dio poi si domandano prestazioni abbastanza diverse che risentono, secondo quanto si è fatto notare, delle vicende personali e dell'ambiente culturale. Ad esempio « ai tempi del nonno » rispetto a quelli di Elio Aristide — nota Dodds con qualche ironia — il Dio forniva prestazioni chirurgiche ma Aristide per suo conto si accontenta di buoni consigli e di aiuti psicologici.

Aristide, che vive nel II secolo d.C., è forse il più celebre dei devoti per aver lasciato una lunga registrazione scritta dei propri sogni elaborando, come nota Dodds, l'unica autobiografia religiosa del paganesimo dove il sogno è, appunto, «veicolo di esperienza mistica» ma anche «guida all'agire» (Nicosia). Aristide viaggia molto, a Roma, in Egitto, in Asia ma va soprattutto in pellegrinaggio a Pergamo. Dopo essersi rivolto a Serapide e ad Igea trova infatti in Asclepio, a Pergamo, l'autentico interlocutore ed il vero aiuto per le difficili condizioni di salute e per i complessi problemi d'esistenza. Asclepio dà in sogno consigli dietetici, igenici e terapeutici ma anche suggerimenti per l'arte oratoria che tanto appassiona Aristide. Per Aristide, ad ogni modo, deve essere sempre fatta la volontà del Dio anche quando chiede salassi al di fuori di ogni parametro tecnico (III, 9). Asclepio è il «vero medico», all'altezza effettiva dei bisogni (I, 57). Asclepio, in altre parole, si ripiega benevolmente sulle angosce private e sulle ossessioni corporali del proprio fedele che, scrivendo i sogni, ne esalta i miracoli. Aristide, fra l'altro, vive le esperienze stesse dei mistici. In un sogno dice al Dio: «Tu l'Unico»; e il Dio di rimando: «Tu sei l'Unico». Si tratta di esperienze ritenute più forti della vita stessa tanto che fanno dimenticare l'angustia della malattia. In altra occasione registra tali, oscuri concetti: «l'intelletto deve allontanarsi dall'esistente e allontanandosi, unirsi al dio, e unitosi a lui, elevarsi al di sopra della condizione umana» (IV, 50-52). Aristide, come è ormai palese, vive in un'età incline al misticismo in cui le certezze della cultura classica sono ormai lontane. Alla fiducia nel razionalismo è infatti subentrata la fede ansiosa nell'occulto, nei miracoli, nelle divinità orientali. Nota comunque Nicosia che Asclepio, nonostante l'amorosa sollecitudine per l'uomo, esclude promesse di vita futura e non va oltre i limiti della realtà concreta.

Da tempo peraltro la sensibilità collettiva è andata mutando. Mentre il presente fin dall'età ellenistica si rivela progressivamente insoddisfacente e carico d'angoscia, sempre più le aspettative degli uomini vanno oltre l'orizzonte quotidiano, al di là dei limiti oggettivi del corpo. La vita terrena appare allora come una sorta di pellegrinaggio il cui reale traguardo è altrove, oltre l'opacità del corpo mortale con le sue malattie ed oltre i limiti di questo mondo.

L'*Eneide*, in un certo senso, anticipa la forma del pellegrinaggio. Qui è che Enea segue un itinerario nuovo rispetto al passato in quanto, spinto da una fatalità inesorabile verso il Lazio, muove lungo un percorso lineare estraneo ad ogni possibile ritorno. E tale linearità ha carattere discriminante rispetto alla tipicità del viaggio circolare concepito in passato, da Omero ad Apollonio. Ora la meta finale è altrove e non più nel luogo di partenza.

La forma del viaggio di Enea anticipa insomma il disegno del pellegrinaggio che ha, appunto, carattere lineare. Ciò che conta per il pellegrino non è infatti l'eventuale ritorno ma il rinnovamento che si esperisce alla

meta. L'uomo, dice S. Paolo (2 *Corinti*, 5), quasi un nomade dello spirito abita in una tenda e sospira angosciato guardando ai cieli. E S. Agostino ribadisce: « Consideratevi sempre in cammino verso il Signore » (cit. Oursel). Sono questi motivi che animano lo spirito del pellegrino che tende al rinnovamento mistico: a Gerusalemme, o dove riposano le spoglie mortali degli Apostoli, dei santi eremiti e dei martiri.

Il pensiero ebraico e il messaggio evangelico, che sostanziano con crescente vigore il sentire comune nei primi secoli dopo Cristo, trasmettono allora una nuova visione del mondo e una nuova scala di valori. L'uomo, sedotto dal serpente, dopo l'episodio biblico della mela non è ormai che un profugo dominato da un inguaribile senso di colpa e di malinconia per la trasgressione a Dio. Non la salute del corpo, ma la salvezza dell'anima è ormai il vero traguardo.

Per Filone d'Alessandria, che muove fra la cultura ebraica e quella ellenistica scrivendo nei primi decenni della nostra era, l'uomo è « methorios », un essere al confine fra natura e trascendenza, e deve progredire lungo la via dell'ascetismo ascoltando i sogni che provengono da Dio e dimenticando il corpo dove i canali dei sensi possono essere inondati dal « fiume egizio delle passioni ».

Ma ancora più forte, rispetto al messaggio di Filone, sarà l'invito all'ascetismo testimoniato dagli eremiti e dai monaci con la pratica della loro vita, condotta al limite delle possibilità naturali, immemore della salute del corpo, aperta nello stesso stato di veglia alla contemplazione dell'al di là.

Il monachesimo, fra il terzo e il quarto secolo, si diffonde a macchia d'olio in Egitto, in Siria, in Palestina. Ed allora la nostalgia delle imprese di Elia o del Battista incoraggia molti a viaggiare nel deserto dove gli eremiti combattono lotte acerbe contro il maligno che ricorre volentieri alla forma del serpente per fronteggiare uomini santi come Antonio (*Vita*, 6, 1, 9, 5), Doroteo (Palladio), etc.

Questi asceti testimoniano il Vangelo e, in nome di Cristo Medico (Knur), scacciano i demoni e guariscono dalle malattie chi crede in Dio e riconosce i propri peccati (Palladio).

Con il rigore della vita e con le prodigiose guarigioni, gli asceti più devoti attirano ondate di pellegrini. Simeone Stilita, come nota Christine Mohrmann, godeva fama internazionale di tanta ampiezza da essere visitato da vere folle di curiosi, organizzati da ben duecento agenti-discepoli: Simeone viveva su una colonna e da questo singolare alloggio teneva sermoni quotidiani che ricordano la passione oratoria di Elio Aristide.

Dopo secoli di fortuna per i santuari di Asclepio molte cose sono ormai irreversibilmente cambiate. Solo il gusto per il pellegrinaggio non subisce grandi flessioni, anche se lo stato d'animo del pellegrino si trasforma profondamente: chi va nel santuario di Asclepio è sollecitato dall'ansioso

bisogno di conoscere il futuro ed è preoccupato soprattutto per i mali del corpo; il pellegrino cristiano è invece dominato dalla colpa per il peccato mentre l'interesse per il corpo, ormai diventato carne, è per così dire strumentale. Alla filantropia di Asclepio è subentrata la tensione morale per i valori della trascendenza.

Del resto Asclepio, di cui lo stesso Galeno si dichiara ancora devoto, diventa con Origene un demone di rango inferiore. Anche il serpente, che nella tradizione biblica e nell'esperienza monastica è saldamente associato con il maligno, va progressivamente perdendo il carattere benevolo di quando – così ricorda Macrobio – si usava mettere un serpente ai piedi della statua del Dio della salute per augurare che il « corpo umano, deposta ... la pelle della malattia », riacquistasse il proprio vigore « così come i serpenti riacquistano le forze ogni anno spogliandosi della pelle della vecchiaia ».

La stessa esperienza onirica che nel santuario di Asclepio ha carattere consolatorio sarà guardata con crescente sospetto pur ammettendo, con Tertulliano, che Dio può comunicare proprio attraverso il sogno. D'altra parte il ricordo di Simon Mago che era esperto di sogni, la contestazione dell'incubazione da parte di Tertulliano stesso, il rapporto indubbio fra sogno e lussuria provato dagli eremiti sono tutti elementi che hanno invitato la chiesa ortodossa ad « allontanare i cristiani », come scrive Le Goff, « dall'interpretazione dei sogni ». Nota peraltro Dodds che « l'incubazione a fini medici in un tempio di Asclepio » sarebbe stata quanto prima « sostituita dall'incubazione nella cappella di un martire o di un santo ». Ma si tratta di esperienze in parte diverse.

Ad ogni modo, dal secondo secolo, in un mondo multietnico e brulicante di agitatori religiosi, Asclepio si incammina sempre più rapidamente verso il fatale tramonto: all'età antica dell'ansia caratterizzata dalla preoccupazione per il futuro e per la salute del corpo, è ormai subentrata l'età della malinconia, rivolta ad un indimenticabile passato di colpa e protesa verso la salvezza dell'anima. In fondo, quando Orosio scriveva che ogni età ha i propri dolori e le proprie pestilenze non era privo di buone ragioni.

Luciano BONUZZI
Via Alighieri, 35
I - 37011 BARDOLINO

BIBLIOGRAFIA

- Aristofane, 1961, *Pluto*, in *Le commedie*, E. ROMAGNOLI (ed.), Zanichelli, Bologna, p. 1054.
- BONUZZI, L., 1989, *Il viaggio come metafora della psicosi*, in *Viaggio nella psicosi*, G. DI MARCO (ed.) (*Psich. Gen. Età Evol.*, 27), p. 19-33.

- CAMBIANO, G., REPICI, L., 1988, *Aristotele e i sogni*, in *Il sogno in Grecia*, G. GUIDORIZZI (ed.), Laterza, Bari, p. 67.
- DEL CORNO, D., 1983, *Introduzione*, in PLUTARCO, *Dialoghi delfici*, Adelphi, Milano, p. 34.
- DODDS, E., 1978, *I Greci e l'irrazionale*, V. VACCA DE BOSIS (trad.), La Nuova Italia, Firenze, p. 143.
- DODDS, E., 1988, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, G. LANATA (trad.), La Nuova Italia, Firenze, p. 40.
- EDELSTEIN, E. e L., 1988, *Asclepio: la medicina del tempio*, in *Il sogno in Grecia*, G. GUIDORIZZI (ed.), Laterza, Bari, p. 67.
- Elio Aristide, 1984, *Discorsi Sacri*, S. NICOSIA (ed.), Adelphi, Milano.
- Erodoto, 1962, *Storie*, G. METRI (ed.), Istituto Geografico De Agostini, Novara.
- Esiodo, 1983, *Opere*, A. COLONNA (ed.), UTET, Torino.
- Filone di Alessandria, 1986, *I sogni sono mandati da Dio*, II, XV, 109, in *L'uomo e Dio*, C. KRAUS REGGIANI (ed.), Rusconi, Milano, p. 557.
- Galeno, 1978, *I miei libri*, II, 19, in *Opere scelte*, I. GAROFALO e M. VEGETTI (ed.), UTET, Torino, p. 72.
- GUIDORIZZI, G., 1988, *Sogno, diagnosi e guarigione: da Asclepio a Ippocrate*, in *Il sogno in Grecia*, G. GUIDORIZZI (ed.), Laterza, Bari, p. 98.
- Hippocrate, 1962, *Opera Omnia*, E. LITTRE (ed.), Hakkert, Amsterdam, IX, p. 387.
- Hippocrate, 1976, *Opere*, UT ET, Torino, p. 215.
- KNUR, K.U., 1907, *Christus Medicus?*, S. ZANELLA (trad.), Libreria Editrice Fiorentina, Firenze.
- LE GOFF, J., 1988, *L'immaginario medievale*, A. SALMON VIVENTI (trad.), Laterza, Bari, p. 167, 175.
- Luciano di Samosata, 1962, *I dialoghi e gli epigrammi*, L. SETTEMBRINI (trad.), Casini, Roma.
- Macrobio, 1967, *I Saturnali, Prima giornata*, I, 20, N. MARINONE (ed.), UTET, Torino, p. 279-281.
- MARASCO, G., 1978, *I viaggi nella Grecia antica*, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma, p. 145.
- MOHRMANN, Chr., 1974, *Introduzione generale*, in *Vita di Antonio*, G.J. BARTELINK (ed.), Mondadori, Verona, p. XXXII.
- NICOSIA, S., 1984, *Introduzione*, in Elio Aristide, *Discorsi sacri*, Milano, p. 46.
- NICOSIA, S., 1988, *L'autobiografia onirica di Elio Aristide*, in *Il sogno in Grecia*, G. GUIDORIZZI (ed.), Laterza, Bari, p. 46.
- Omero, 1984, *Iliade*, R. CALZECCHI ONESTI (ed.), Einaudi, Torino.
- Origene, 1971, *Contro Celso*, V. 2, A. COLONNA (ed.), UTET, Torino, p. 411.
- Orosio, 1976, *Le storie contro i pagani*, I, 10, 1; III, 4, 5, etc., A. LIPPOLD (ed.), Mondadori, Verona.
- Palladio, 1974, *La storia lausiaca*, 2, 4, G.J.M. BARTELINK (ed.), Mondadori, Vicenza.
- Pausania, 1986, *Guida della Grecia*, 26, D. MUSTI (ed.), Mondadori, Vicenza, p. 135.
- PAZZINI, A., 1935, *Storia dell'insegnamento medico in Roma*, Cappelli, Bologna, p. 33.
- Platone, 1964, *I dialoghi etc.*, E. TUROLLA (ed.), Rizzoli, Milano.
- ROHDE, E., 1982, *Psiche*, E. CODIGNOLA e A. OBERDORFER (trad.), Laterza, Bari, 1974, p. 7, *Vita di Antonio*, G.J.M. BARTELINK (ed.), Mondadori, Verona.