

CARLO PELLEGRINO

*Università di Perugia*

L'*anathymiasis* nella trattazione di Trimalchione (*Satyr.* 47,6)  
tra scienza medica e filosofia: un'integrazione e messa a punto

Con questo articolo vorrei ampliare e, pertanto, più adeguatamente precisare due mie precedenti ricerche, la prima<sup>1</sup> delle quali richiamava l'attenzione sull'uso del termine *anathymiasis* in un contesto dove apparentemente non aveva alcuna ragion d'essere; la seconda<sup>2</sup> era volta ad individuare la natura del disturbo fisiopatologico di Trimalchione e dallo stesso descritto. Ho però trascurato di soffermarmi sul tipo di scuola medica operante nel periodo di cui stiamo occupandoci, il che ha notevolmente limitato l'interpretazione del passo riguardante l'*anathymiasis*, ma anche per l'altro è opportuna una precisazione e da lì inizierò – ovviamente tralasciando quanto già esposto nel precedente articolo, al quale rinvio il lettore eventualmente interessato –, tanto più che esso è, nel capitolo della *Cena*, il primo dei due (47,3) e di natura unicamente scientifica, o perlomeno tale pretenderebbe di essere.

Rientrando nel triclinio dopo essersene allontanato a causa di disturbi intestinali, l'anfitrione esprime la speranza che il suo ventre ritrovi il pudore di un tempo, *alioquin circa stomachum mihi sonat, pes tauri*; così ho proposto di emendare il *putes taurum* tradito, dopo avere esposto una possibile interpretazione della malattia di Trimalchione e dopo avere osservato che qui *taurus* è un calco greco che designa non soltanto l'animale, ma anche il perineo, dunque il sintagma indica “la base del perineo”; ho peraltro lasciato la virgola tra *sonat* e *pes* basandomi su una motivazione che richiede senz'altro un chiarimento. Termina con queste parole un periodo che inizia con l'affermazione *multis iam diebus venter mihi non respondit* (47,2) e dunque mantenendo la suddetta virgola chi *sonat circa stomachum* è il *venter*, sicché Trimalchione, il quale si direbbe stia riportando un qualcosa dettogli dal suo medico, ma che non ricorda o piuttosto non ha capito chiaramente, avrebbe per così dire illustrato con il *pes tauri* il risuonare del ventre intorno allo stomaco, cioè “il frastuono che ne deriva sembra il calciare di un toro”, ed è proprio quanto deve avere pensato anche un qualche lettore il quale ha conseguentemente corretto in *putes taurum*, lezione accolta dal codice Traguriensis il quale tuttavia, come ha

---

<sup>1</sup> Pellegrino 1982, 221-231.

<sup>2</sup> Pellegrino 1990, 453-457.

fatto in altri casi, non ha ommesso di indicare, sottoscrivendo un punto alla *u* e uno alla *t*, che le due lettere non fanno parte della lezione originaria. Non considerando invece la virgola, il soggetto diviene il *pes tauri* ed occorre allora adeguatamente focalizzare il senso di *stomachus* che, com'è noto, è un calco del greco *stomachos*, derivato da *stoma*, ed indicante, in greco, tutti gli orifizi, interni ed esterni del corpo, mentre in latino, come può vedersi dai dizionari etimologici del Walde-Hofmann e dell'Ernout-Meillet, indicava, oltre lo stomaco, l'esofago, nonché, in senso figurato, 'irritazione, rabbia, noia, fastidio' e lo si trova attestato dopo Plauto<sup>3</sup>; nel nostro caso esso indica però l'orifizio anale, che si trova appunto presso la base, ossia la parte bassa, del perineo e credo sia stata proprio quest'apparente mancanza di soggetto ad indurre il copista a sostituire con *ventrem* (lezione del Traguriensis) il *veterem* originario (restituito da Heinsius), dietro suggestione del termine *pudorem* immediatamente successivo<sup>4</sup>.

A questo punto il padrone di casa invita i suoi convitati a non soffrire inutilmente trattenendosi dalle loro necessità fisiologiche<sup>5</sup> ed esprime conseguentemente, in tono avente una qual certa coloritura retorica da me già rilevata ed evidenziata nel precedente articolo del 1982, le sue convinzioni a proposito dell'*anathymiasis*; e qui, per meglio afferrarne la portata, occorre rivolgere la nostra attenzione alla scuola medica in quell'epoca preminente. In età neroniana essa fu la Metodica, fondata, apprendiamo da Galeno, da Temisone di Laodicea "dopo essere stato fornito di provvisioni per il viaggio dall'intellettuale Asclepiade"<sup>6</sup>, scuola che Tessalo di Trallis, durante l'impero di Nerone, "perfezionò", mentre Plinio (*N.H.* 14.114) chiama Temisone *summus auctor* e in *N.H.* 29.6 scrive: *Auditor eius* (sc. Asclepiade) *Themison fuit seque inter initia adscripsit illi, mox procedente vita sua et placita mutavit*; sulla base di tali testimonianze, alle quali si aggiunge quella di Celso (*De medicina* 1. *proem.* 11), J. Pigeaud<sup>7</sup> ritiene non sia il caso di esitare nell'individuare in Temisone un allievo di Asclepiade o quanto meno, se si vuole essere più prudenti – cosa che per parte mia ritengo alquanto opportuna –, nel ritenere che egli abbia fatto parte della di lui scuola "mais en tout cas du vivant de ce dernier", asserzione quest'ultima in qualche modo ammorbida, ritengo a ragione, dalla nota 3: "La secte d'Asclepiade, n'est d'ailleurs pas morte avec lui".

<sup>3</sup> Galeno nel commentario al *De acutorum morborum victu* di Ippocrate (= XV 460 K.) scrive che per *stomachos* bisogna intendere non soltanto il *poros*, come fanno i suoi contemporanei, ma anche lo *στόμα τῆς γαστρῆς*.

<sup>4</sup> Per la tipologia di errore rinvio a Havet 1911, 142.

<sup>5</sup> Tutti i presenti esprimono riconoscenza *libera liberalitati indulgentiaeque eius*, così il testo del Traguriensis dagli editori emendato espungendo *libera*, da me, per contro, corretto in *libere* che mi sento senz'altro di confermare; alle ragioni già esposte nel precedente articolo sopra citato alla n. 2, aggiungo che paleograficamente l'errore si spiega sulla base ancora di quanto osservato da Havet 1911, 487 e 710.

<sup>6</sup> Cito dall'edizione di Petit 2009, 9-10.

<sup>7</sup> Pigeaud 1993, 567.

La scuola, dunque, affonda le sue radici nella dottrina di Asclepiade di Prusa in Bitinia<sup>8</sup>, il quale si direbbe “avoir soigneusement trié tout ce qui peut aider à la construction d'un système qui permette de remplacer la physiologie hippocratique par une physique que nous pouvons appeler provisoirement, et faute de mieux, mécaniste”<sup>9</sup>; rifiutata l'anatomia, egli individua la realtà corporea in piccoli corpuscoli inarticolati, ἀναρμοὶ ὄγκοι, e canali dove tali corpuscoli circolano, e allorché questi ultimi vengono ostruiti dai suddetti corpuscoli si genera la malattia<sup>10</sup>. Per quel che concerne l'anima, Tertulliano dopo avere affermato (*de anima* 15.1) che quel che occorre capire è *an sit aliqui summus in anima gradus vitalis et sapientialis, quod ἡγεμονικὸν appellant, id est principale, quia si negetur, totus animae status periclitatur. Denique qui negant principale, ipsam prius animam nihil censuerunt*, aggiunge (15.2): *Messenius aliqui Dicaearchus, ex medicis autem Andreas et Asclepiades ita abstulerunt principale, dum in animo ipso volunt esse sensus, quorum vindicatur principale*<sup>11</sup>; la negazione dell'*hēgemonikon* da parte del medico di Prusa è certamente di notevole interesse per il passo petroniano che stiamo considerando; al riguardo mi pare anzi opportuno tenere presenti due altre testimonianze: la prima di Macrobio (*Comm.* 1.14.19) *Asclepiades (dixit animam) quinque sensuum exercitium sibi consonum*; la seconda di Celio Aureliano (*Malattie acute* 1.113): (Asclepiade) *habitudinem athleticam negat esse tutam et neque ullam digestionem in nobis esse, sed solutionem ciborum in ventre fieri crudam et per singulas particulas corporis ire, ut per omnis tenuis vias penetrare videatur, quod appellavit leptomeres, sed nos intelligimus spiritum*<sup>12</sup>. Dopo questo primo aspetto, certamente fondamentale, della dottrina asclepiadea, occorre considerarne un altro che troverà pur esso una sottile ma efficace eco nelle parole di Trimalchione; mi riferisco alla cultura retorica dello stesso Asclepiade, a proposito della quale Plinio (*N.H.* 26.12) scrive: (Asclepiades) *orandi magister nec satis in ea arte quaestuosus, ut ad alia quam forum sagacis ingenii, huc se convertit* e con mirati discorsi conquistò la gente, che si rese conto di potersi curare anche da sola, sicché *universum prope genus circumegit in se non alio modo quam si caelo demissus advenisset*; e Celio Aureliano ci offre un ulteriore elemento, di natura retorica, informandoci che Asclepiade *utitur sumptionibus quas Gra-*

<sup>8</sup> Di lui abbiamo, come indicazione cronologica, un passo di Cicerone (*De orat.* 1.63) dove Licinio Crasso (morto nel 91 a.C., stesso anno in cui si immagina sia avvenuto il dialogo) afferma: *Neque vero Asclepiades, is quo nos medico amicoque usi sumus etc.*, dal che parrebbe doversi concludere con Rawson 1982, 360-362, che a quella data il medico fosse morto.

<sup>9</sup> Pigeaud 2006<sup>3</sup>, 176.

<sup>10</sup> Sulla possibilità o meno di identificare i corpuscoli con gli atomi epicurei si veda Pigeaud 2006<sup>3</sup>, 174-176 e Vallance 1993, 695-704.

<sup>11</sup> Per *ita* ‘allora, poi, quindi, al riguardo’, cfr. Löfstedt 1959, 47 n.1 (= *Latino tardo*, 71 n. 32); per il valore causale di *dum*, significato da cui difficilmente è separabile il valore avversativo, cfr. Hofmann-Szantyr 1964, II. 2, 615.

<sup>12</sup> Nella *Ep. ad Herodotum* 63.10, Epicuro definisce l'anima *σῶμα λεπτομερές προσεμφερέστατον πνεύματι*.

*eci metalepses appellant*<sup>13</sup>. Come precedentemente ricordato, durante il regno di Nerone la scuola *ad Thessalum transilivit, delentem cuncta placita et rabie quadam in omnis aevi medicos perorantem*; e con quale spirito ed avvedutezza abbia fatto ciò è illustrato dal fatto che sul suo sepolcro sulla via Appia si sia definito *iatronice* (Plin. *N.H.* 29.9); l'alta considerazione ch'egli aveva di sé è confermata da Galeno nel libro primo del *De methodo medendi* (X K. 7-11), da cui apprendiamo che Tessalo in una lettera all'imperatore presentò la sua come la sola vera scuola ed osò definire dannosa la dottrina di Ippocrate, che di fatto, aggiunge Galeno, dimostra di non avere mai letta o, se l'aveva letta, non l'aveva compresa, egli che "era stato educato in un gineceo da un padre cattivo cardatore di lana". Sempre Galeno, aveva poco prima affermato (X 46 K) che il medico si era procurato numerosi allievi grazie all'impegno preso di fare di loro dei medici in soli sei mesi, e probabilmente, commenta H. Diller (1936) 169 "anche per tale connessione Tessalo ha voluto coniare il frivolo mutamento del primo aforisma ippocratico (l'arte medica sia breve, ma lunga la vita)", cambiamento dell'originario significato dovuto in realtà al desiderio di guadagno per sé ed i suoi allievi, come sottolinea Galeno (X 4-5 K.) il quale, per dirla con il Pigeaud<sup>14</sup>, considera Tessalo vittima di allucinazioni come Oreste, nell'omonima tragedia euripidea, di cui cita i vv. 258-259, aggiungendo quindi *ὄνειρον Ὀρέστειον διηγῆ, Θεσσαλέ*. L'atto temerario del "sapientissimo Tessalo", continua Galeno (X 11 K.), è d'aver vinto tutti i medici in gare dove egli era agonoteta, lottatore e giudice "e poi successivamente (invitò) anche gli altri Greci a gareggiare, retori, geometri, grammatici, astronomi, filosofi, quindi, essendosi posto tra costoro ed avvalendosi dell'elocuzione dei lavoratori di lana, si stimò essere primo di tutti: infatti la scienza medica primeggiava tra tutte, e proprio egli aveva superato ogni altro medico", un sillogismo, non c'è che dire, degno del migliore Aristotele! Ci aiuterà a delineare la personalità di questo medico, pur entro i limiti imposti dalla distanza cronologica e la relativamente scarsa esiguità delle nostre fonti, quest'altro passo pliniano (*N.H.* 29.9): in confronto a quello di Tessalo *nullius histriionum equorumque trigarii comitator egressus in publico erat*, dal che è lecito dedurre non essere infondato l'immaginare, da parte di una personalità incline a tanta supponenza ed esibizionismo, una spiccata tendenza a divenire emulo di Asclepiade non soltanto sul piano strettamente medico<sup>15</sup> ma anche su quello della retorica.

Continuare a credere che Petronio ironizzi semplicemente sulla concezione stoica dello pneuma vitale, avvalendosi della grossolana sprovvedutezza, per difetto di cultura,

<sup>13</sup> Sulla *metalepsis (transumptio)* si veda quel che scrive Quintiliano, 8.6.37.

<sup>14</sup> Pigeaud 1993, 588.

<sup>15</sup> Per la sua teoria della *metasynchrisis* rimando all'esposizione fattane dal Pigeaud 1993, 594-599, alla convinzione del quale "Thémison n'est pas un philosophe", mi sentirei di aggiungere che lo stesso debba valere per Tessalo, figura che a noi più direttamente interessa, e sembra infatti di capire che né l'uno né l'altro si siano discostati dalla dottrina asclepiadea fuori dell'ambito strettamente medico.

del liberto Trimalchione<sup>16</sup>, significherebbe non soltanto fortemente ridurre, ma ancor più banalizzare la portata del messaggio che l'Autore voleva comunicare ai suoi contemporanei, per ovvi motivi in grado di coglierne l'essenza assai più agevolmente di quanto non lo sia per noi costretti ad assemblare un puzzle finemente mimetizzato.

Come ho già precedentemente ricordato, tornato nel triclinio l'anfitrione giustificando il suo precedente allontanamento, invita i invitati a non soffrire, a loro volta, costringendosi a trattenere le proprie necessità, obbligo che non è consentito imporre nemmeno a Giove, e qui i contemporanei non avranno faticato ad individuare l'allusione ad una voce la cui eco giunse fino a Suetonio, dal quale l'apprendiamo (*Claud.* 32.5): *Dicitur etiam meditatatus* (sc. Claudio) *edictum quo veniam daret flatum crepitumque ventris in convivio emittendi, cum periclitatum quendam prae pudore ex continentia repperisset*. Simile invito era per altro sostenuto da una precisa considerazione: *nemo nostrum solide natus est*; Petronio è il primo ad usare, sia qui che in 102,10, *solidus* nel senso comunemente inteso, 'privo di orifizio anale', che come tale è attestato in due passi del *Liber prodigiorum* (26 e 40) di Giulio Ossequente, dai più ritenuto autore della fine IV/ inizio V sec. d.C.<sup>17</sup>; il riapparire del termine in epoca tarda, è indizio, come in diversi altri casi, del fatto che in un'età precedente esso era limitato alla lingua d'uso o *sermo vulgaris*, per noi attestata dalla sola *Cena* per il periodo più alto. Se dunque l'aggettivo nella lingua d'uso designava ciò che si è appena detto, Petronio non si è lasciato sfuggire l'occasione di avvalersene verosimilmente considerando che l'equivalente greco di *solidus* è ὀλόσφυρος ο στερεός<sup>18</sup> ed Epicuro aveva affermato (*Ep. ad Herod.* 54 Us.) αἱ δὲ ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσιν, ἐπειδήπερ δεῖ τι ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων στερεὸν καὶ ἀδιάλυτον, ma soprattutto nel fr. 92 Us. si legge che dal medesimo Epicuro era stato detto: ἄτομόν ἐστι σῶμα στερεὸν ἀμέτοχον κενού παρεμπλοκῆς, cui si contrappone quanto sostenuto dagli Stoici Zenone e Cleante: ἀμφω τοῦ στερεοῦ σώματος εἶναι τὴν ψυχὴν ἀναθυμίασιν φήσασι<sup>19</sup>. Accingendosi, dunque, ad esibirsi nella sua tirata pseudoscientifica, Trimalchione ammonisce che l'uomo non è fatto tutto di un pezzo (come fosse un atomo, possiamo aggiungere noi), ma ha – e come! – orifizi, quindi dopo avere pesantemente apostrofato la moglie, la quale si è permessa di ridere alle parole del marito, e ripetuto l'invito ai suoi ospiti di dare luogo tranquillamente alle proprie necessità fisiologiche, il testo prosegue in questa forma, tramandataci dal Traguriensis: *anathimia*

<sup>16</sup> Il quale dichiara di volere che sull'iscrizione posta sul suo sepolcro tra l'altro si dica: *Pius, fortis, fidelis, ex parvo crevit, sestertium reliquit trecenties, nec unquam philosophum audivit* (72,12), parole dietro suggestione delle quali è difficile non andare con la mente a quanto, a proposito dell'imperatore, scrive Suetonio (*Nero* 52.1): *Liberalis disciplinas omnis fere puer attigit. Sed a philosophia eum mater avertit monens imperaturo contrariam esse*.

<sup>17</sup> Mastandrea 2005, 54 e 86.

<sup>18</sup> Si veda il *CGL* II.382.36 e 437.23 (*Glossae graeco-lat.* ex cod. Harleiano 5792) III.464.6 e 475.45 (*Gl. Stephani* e *Gl. Loiselii*, cod. Bern. Del XVI sec.).

<sup>19</sup> Longino (in Eusebio) e Teodoreto in *SVF* I.520.

*is si in cerebrum it et in toto corpore fluctum facit*, dalla quale penso opportuno iniziare per cercare di capire la meccanica dell'errore e tentare conseguentemente di restituire il testo originale. L'alterazione ha tratto probabilmente spunto da un'erronea divisione sillabica: *anathymias is*, successivamente corretto in *anathymia*, essendo la finale *-as* ritenuta un accusativo plurale, ma non escluderei che l'emendamento sia dovuto alla suggestione di termini quali *enthumìa* o *prothumìa* (per altro derivati entrambi da θυμός, mentre *thumiasis* deriva da *thumiaō*); il successivo *si* è stato cancellato dal Buecheler, seguito dai successivi editori, con la sola eccezione dell'Ernout, la cui scelta condivido pienamente, ma non senza dare una opportuna motivazione della medesima. Tenendo presente quale fosse il concetto dell'anima del medico Asclepiade, poi ereditato dalla scuola metodica, sembra di poter dedurre che Petronio ironizzi nei confronti di questa facendo motivare a Trimalchione la raccomandazione, appena fatta ai suoi invitati, di non trattenersi, cioè, dal dare sfogo alle proprie necessità fisiologiche, spiegando che qualora al nostro vero pneuma vitale, quello originato dai sensi<sup>20</sup>, non si lasci il naturale sfogo quale *flatus* (*crepitus*) *ventris*, esso in quanto esalazione (*anathymiasis*) *et in toto corpore fluctum facit*: perché si avvale proprio di simile espressione? Non credo sia fuori luogo ricordare una testimonianza di Eusebio<sup>21</sup> nella quale si dice che Zenone, volendo dimostrare ὅτι ψυχὰι ἀναθυμιάμεναι νοεραὶ αἰεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως “ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ”, ma è un ulteriore testo ad offrirci più sostanziali e significativi spunti di riflessione.

Ippocrate inizia lo scritto *Sul male sacro*<sup>22</sup> con la precisa affermazione che la malattia così chiamata è di origine naturale, come le altre, e non è di conseguenza né più sacra né più divina; tale definizione è frutto dell'incompetenza e dello stupore dell'uomo il quale si è trovato dinanzi ad un male che gli è sembrato del tutto diverso dagli altri (I. 1-2). A parere del medico di Cos i primi ad averla ritenuta sacra sono stati uomini paragonabili agli attuali “maghi, purificatori, ciarlatani e questuanti, quanti presumono d'essere assai religiosi e di conoscere un qualcosa in più” (I. 4); dopo avere precisato, pertanto, che è il cervello la causa di questo male, come di altri più gravi (III. 1), così si esprime: “Per colui il quale è cresciuto ed è stato allevato con questa malattia, è divenuta abitudine, quando cambiano i venti, soffrire di questa ed ordinariamente il subire un attacco<sup>23</sup>, soprattutto dei venti meridionali, e sfuggirne diventa difficile. Giacché il cervello è divenuto più umido di quanto lo è per natura e a causa del flegma trabocca, cosicché i deflussi

<sup>20</sup> E non si tratta per nulla, avrà pensato Petronio, di *concretum corpori spiritum*, come pretendeva Zenone, si veda Macrobr. *Comm.* 1.14.19.

<sup>21</sup> *SVFI*.141.

<sup>22</sup> Jouanna 2003, 2-3; 11; 21; 25-26.

<sup>23</sup> Traduco così con il Jouanna ἐπιληπτον γίνεσθαι, tenuto conto della n. 1 a p. 2 dove tra l'altro egli scrive: “Contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'expression «maladie sacrée» n'est pas une dénomination populaire et le mot ἐπιληψία n'a pas encore le sens technique d'épilepsie”.

(καταρρώους) si fanno più frequenti e il flegma non può più essere secreto né il cervello asciugato ma s'è tutto imbevuto e resta umido" (XI. 1-2); sull'azione dei venti Ippocrate tornerà poco più avanti, in XIII. 1-4, per spiegare le ragioni della maggiore potenza dei venti del sud e di quelli del nord su tutti gli altri, nonché illustrare i diversi effetti degli uni e degli altri. Subito dopo (XIV. 1-3) si sofferma ad enunciare l'azione determinante che ha su di noi il nostro cervello, in base al quale "soprattutto ragioniamo, riflettiamo, distinguiamo le cose brutte dalle belle, le cattive dalle buone, le piacevoli dalle spiacevoli"; poi aggiunge: "A causa di questo stesso impazziamo, deliriamo, ci si presentano terrori e spaventi tanto di notte che di giorno, e sogni, inopportune divagazioni, preoccupazioni non convenienti, sconsideratezza ed inesperienza della realtà".

Acquisiti questi altri elementi, si può provare ad interpretare il messaggio petroniano evitando di cadere, a nostra volta, in banalizzazioni troppo trimalchionesche, mai dimenticando che il nostro Autore si avvale della tecnica allusiva, definita "essenziale" per i poeti augustei<sup>24</sup>, con una finezza in nulla inferiore a quella, ad esempio, di un Virgilio o di un Orazio. L'allusione alla concezione stoica dell'anima è da Petronio sfruttata con duplice risvolto: per criticare la teoria di uno pneuma spirituale, trascendente, da un lato, ma ironizzare al contempo sulla dottrina in base alla quale tale critica è condotta; perché, sia pure a suo modo, Trimalchione – ripetendo quanto ascoltato dal suo medico curante, un allievo più o meno diretto di quel caposcuola Tessalo e addottoratosi anch'egli con 'laurea breve' di soli sei mesi –, non si limita, nella sua esposizione, a ribadire la dottrina di una natura tutta fisica, sorta dai sensi, dello pneuma vitale, ma identifica quest'ultimo in un *flatus ventris* che, proveniente dall'intestino, qualora non prenda la strada che gli si addice per natura, si trasforma in esalazione, *anathyimiasis* appunto, che in quanto tale sale al cervello, non certo per costituire quell'*hegemonikon* metafisico in realtà inesistente, ma piuttosto per avere quale unico vero effetto quello di compromettere gravemente la mente umana. Diversamente dall'*animus* epicureo, *mentem quam saepe vocamus, / in quo consilium vitae regimenque locatum est*, costituente una parte dell'essere vivente *nihilominus ac manus et pes / atque oculus partes animantis totius extant*<sup>25</sup> e che riesce a mantenere – attraverso una diversa sottigliezza degli elementi atomici – un equilibrato rapporto con l'altra realtà dello pneuma vitale chiamata *anima*, la quale ... *cum animi vi / percussast, exim corpus propellit et icit* (Lucr. 3. 159-160), mai dimenticando comunque l'altro essenziale concetto (Lucr. 3.396-397) *Et magis est animus vitae claustra coercens, / et dominantior ad vitam quam vis animai*, da una parte la scuola metodica nega qualsiasi tipo di spiritualizzazione dello pneuma vitale, dall'altra la dottrina stoica concepisce uno pneuma soltanto spiritualizzato e metafisico, un'*anathyimiasis* insomma che come il

<sup>24</sup> Pasquali 1968, 275-282.

<sup>25</sup> Lucr. 3.94-97; sulla "résistance à la physiologie d'Asclépiade" da parte di Lucrezio e ed il significato della distinzione *animus-mens* da una parte ed *anima* dall'altra, rinvio alle belle pagine di Pigeaud 2006<sup>3</sup>, 199-211.



vento del sud di ippocratica memoria, salito al cervello sia pure dal cuore, quest'ultimo, anziché dall'intestino, genera nell'uomo quella condizione di folle alterazione mentale che lo induce a credere in una realtà ultraterrestre e in fantomatici castighi infernali, e lo lascia morire in questo stato di panico, mentre rifiuta *sibi verum dicere*, espressione che non può non richiamare la conclusione lucreziana (3. 1053-1059): *Si possent homines, proinde ac sentire videntur | pondus inesse animo quod se gravitate fatiget, | e quibus id fiat causis quoque noscere, et unde | tanta mali tamquam moles in pectore constet, | haud ita vitam agerent, ut nunc plerumque videmus | quid sibi quisque velit nescire, et quaerere semper | commutare locum, quasi onus deponere possit*; di essa si è certamente ricordato un *Epicuri de grege porcus*, di primissima qualità, nello scrivere l'epistola a Bullazio che conclude con le parole ... *quod petis hic est, | est Ulubris, animus si te non deficit aequus*<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Horat. 1.11.29-30.



BIBLIOGRAFIA

- Diller 1936  
H. Diller, *Thessalos*, RE XVI A1, 1936, 168-182.
- Hofmann-Szantyr 1964  
J.B. Hofmann-A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, II.2, München 1964.
- Jouanna 2003  
J. Jouanna (a cura di), *Hippocrate. La maladie sacrée*, Paris 2003.
- Löfstedt 1959  
E. Löfstedt, *Late Latin*, Oslo 1959 (= *Latino tardo*, ed. it. a cura di G. Orlandi, Brescia 1980).
- Mastandrea 2005  
P. Mastandrea (a cura di), *Giulio Ossequente. Prodigii*, (trad. e note di M. Gusso), Milano 2005.
- Pasquali 1968  
G. Pasquali, *Pagine stravaganti*, 2, Firenze 1968.
- Pellegrino 1981  
C. Pellegrino, *Il problema dell'anima tra scienza e ironia*: Satyr. 47,6, Acc. Naz. Lincei. Boll. Class. II, 1981, 221-231.
- Pellegrino 1990  
C. Pellegrino, *Contributi d'esegesi petroniana*: Satyr. 47,2-3 e 50,3, Latomus XLIX, 1990, 453-456.
- Petit 2009  
C. Petit (a cura di), *Galien. La médecine. Introduction*, Paris 2009.
- Pigeaud 1993  
J. Pigeaud, *L'introduction du Methodisme à Rome*, ANRW II.37.1, 1993, 565-599.
- Pigeaud 2006<sup>3</sup>  
J. Pigeaud, *La maladie de l'âme*, Paris 2006<sup>3</sup>.
- Rawson 1982  
E. Rawson, *The Life and Death of Asclepiades of Bithynia*, CQ XXXII, 1982, 358-370.
- Vallance 1993  
J. Vallance, *The Medical System of Asclepiades of Bithynia*, ANRW II.37.1, 1993, 693-711.