

Nessuna iscrizione fornisce informazioni relative ai movimenti del dio che precedono o seguono il risanamento, e l'unico moto documentato è quello del fedele il quale, allo spuntare del nuovo giorno, prende atto dell'avvenuta guarigione e abbandona il santuario. Nello *iamatikon*, invece, è Asclepio che se ne va, mentre Sose resta nell'ἄβατον: in tal modo l'attenzione è deviata dalla *sanatio* vera e propria, che, peraltro, resta insolitamente priva di agnizione. In realtà l'epigramma trova il suo referente più immediato nei testi composti per accompagnare gli *ex voto* che i fedeli erano soliti offrire al dio prima di far ritorno a casa, e, in questa tipologia di documenti, lo ἴαμα è alluso come un fatto già compiuto, tuttavia il contenuto del secondo distico si presta, piuttosto, al confronto con le *Cronache* ufficiali, stilate dai sacerdoti ed esposte all'interno dei santuari. Ispirati a trasparenti intenti pedagogici e propagandistici⁶, questi testi sono distinti da un'omologazione linguistica e strutturale che rende i resoconti simili nel lessico impiegato e nella successione degli avvenimenti: il sonno rituale, durante il quale avviene l'epifania del dio, è seguito dalla descrizione, più o meno dettagliata, del miracolo, e dalla presa di coscienza dell'avvenuta *sanatio*, culminante nella dipartita dall'*Asklepieion*.

La *iunctura* incubatoria νυκτὶ μιῇ inserisce lo ἴαμα nella diffusa (e più antica) categoria delle 'guarigioni immediate', circoscritte al breve lasso di «una sola notte», durante la quale il dio, apparso ai fedeli in forma di visione onirica, li libera dal male. Già noto a Solone⁷, il motivo del taumaturgico tocco della mano si specializza come uno dei *topoi* più diffusi negli Ἱάματα⁸, soprattutto in quelli epidaurici, che registrano, in maniera pressoché esclusiva, questa tipologia di *sanationes*⁹: secondo il testo dei resoconti, Asclepio opera come un normale medico, compiendo veri e propri interventi chirurgici¹⁰, oppure preparando dei φάρμακα che successivamente applica sulla parte sofferente¹¹ o, infine, con un'evidente accentuazione dell'elemento miracolistico,

⁶ Cf. M.P.J. Dillon, *The Didactic Natura of the Epidaurian Iamata*, «ZPE» CI (1994) 239-260; Lynn R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Atlanta 1995, 48-49 e M. Dorati *Funzioni e motivi nelle stele di Epidauro e nelle raccolte cristiane di miracoli incubatori*, in AA. VV., *Συγγραφή. Materiali e appunti per lo studio della storia e della letteratura antica*, a c. di D. Ambaglio, Como 2001, 102.

⁷ Cf. Sol. fr. 13,61-62 W., per cui si rinvia a Maria Noussia, *The Profession of the Physician (Solon fr. 1,57-66 Gent.-Pr.² = 13,57-66 W.²)*, «Eikasmós» X (1999) 9-20. In anon. *AP IX 525,8*, inoltre, Apollo, dio guaritore, nonché predecessore e padre di Asclepio, è detto ἡπιόχειρ.

⁸ Cf. R. Wunsch, *Ein Dankopfer an Asklepios*, «ARW» VII (1904) 103-106.

⁹ Le guarigioni 'mediante prescrizione' prevarranno, invece, a Lebena e, ancor più, a Roma. Si tratta, però, di tendenze piuttosto che di regole, perché, in realtà, Asclepio non smette mai del tutto di operare prodigiosi Ἱάματα: cf. e.g. *ICret. I XVII 9,1-5 e 5-11, IGUR I 105*.

¹⁰ Cf. e.g. *IG IV² I 121,98-103 (A 13 Herzog); I 122,1-6 (B 21 Herzog); 10-19 (B 23 Herzog)*. Cf. inoltre Emma J. e L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimora, II, 1945, 166, mentre per una riflessione sulle 'operazioni' di Asclepio, si rinvia a R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, «Philologus», Supplementband XXII.3, Leipzig 1931, 75-95.

¹¹ Cf. *IG IV² I 121,72-78 (A 9 Herzog)* ed Edelstein, *o.c.* 153. Anche in Aristoph. *Pl.* 707-725 Asclepio è descritto mentre prepara e applica un unguento: la dimensione letteraria e l'ispirazione comica del testo non inficiano il valore 'storico' della testimonianza; per il riconoscimento della rispondenza rivelata anche altrove dal testo di Aristofane cf. Margherita Guarducci, *Epigrafia Greca*, IV, Roma 1978, 114.

limitandosi ad imporre la sua infallibile mano¹². In Posidippo la portata descrittiva di tali immagini cede il passo alla menzione di un icastico ‘strofinio’¹³ e il parallelo più stringente, per immagine e situazione, è offerto da Herond. 4,16-18¹⁴, dove le due protagoniste, Cinno e Coccale, ringraziano il dio che le ha guarite ‘strofinando via’ i loro mali¹⁵:

ἴητρα
νούσων ἐποιεύμεσθα τὰς ἀπέψησας
ἐπ’ ἠπίας σύ χεῖρας, ὦ ἄναξ, τείνας.

«ti ringraziamo per le malattie che hai sfregato via da noi, distendendo, o signore, le tue miti mani»

Il verbo ἀποψάω esprime con grande incisività l’idea della cancellazione della malattia¹⁶, anche se la congruità lessicale tra i due passi cede di fronte al riconoscimento che la preghiera con cui ha inizio il *Mimiambo* è evidentemente ispirata, per forma e struttura, alle invocazioni rituali¹⁷, e il dettaglio dello ‘strofinare’ la malattia trova la sua corretta chiave interpretativa nella connessione all’immagine del ‘tendere le miti mani’, mentre la posizione assunta da Posidippo appare differente: l’epigramma si conclude, infatti, in un momento intermedio tra le due fasi nevralgiche di ogni resoconto – l’operazione e il risveglio – mancando in tal modo di un elemento imprescindibile nell’impalcatura eulogistica delle *Cronache*, quale la presa di coscienza da parte del fedele dell’avvenuta *sanatio*. Questa interruzione dell’*iter* consueto del racconto rende la guarigione uno ἔαμα solo a metà: Sose, infatti, non è ancora ὑγιής, o, meglio, non si è ancora riconosciuto come tale, e il silenzio di Posidippo al riguardo ha tutti i tratti di un’intenzionale aposiopesi, mirata a fare emergere il reale risultato dell’incubazione. Significativo risulta, in proposito, anche l’impiego di οἴχομαι per definire il movimento di Asclepio, perché l’analisi dell’*usus* posidippeo del verbo dimostra che, sia pur attestato solo altre tre volte nell’ormai vasto *corpus* epigrammatico noto,

¹² Cf. Edelstein, *o.c.* 151s. e O.K. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Gießen 1909, 1-45.

¹³ DELG 769 s.v. ξύω. Cf. inoltre DGE 441 s.v. ἀποξύω, LSJ⁹ 211 s.v. ἀποξύω I.1, ThGL 1597C e 1598A s.v. ἀποξύω.

¹⁴ Già segnalato da Bastianini-Gallazzi, *Epigr.* 224 (*ad XV* 6).

¹⁵ Degna di nota è, in proposito, la verosimile coincidenza dell’*Asklepieion*: il fatto che Sose sia definito come Κῶρος (v. 1) rende estremamente plausibile che il santuario in cui l’uomo dedica la φιάλη sia proprio quello di Cos; per l’ambientazione del mimo, con ogni probabilità la stessa, cf. L. Di Gregorio, *Eronda. Mimiambi (I-IV)*, Milano 1997, 244-249 e relativa bibliografia.

¹⁶ L’ἀποξύσας di Posidippo offre argomenti validi per la corretta interpretazione dell’ἀποψάω di Eronda. W. Headlam, *Herodas. The Mimes and Fragments*, Cambridge 1922, 181 (*ad* 4,17) l’aveva inteso come sinonimo di ἀπομάσσω, spesso utilizzato in senso metaforico come tecnicismo atto a definire il rituale catartico all’interno di culti mistici; questa linea esegetica, già confutata da I.C. Cunningham, *Herodas. Mimiambi*, Oxford 1971, 132 (*ad* 4,17), appare ora decisamente insostenibile alla luce del parallelo posidippeo: le due espressioni, infatti, si equivalgono dal punto di vista semantico e, soprattutto, rispondono alla medesima esigenza di icasticità, anche se, in Posidippo, l’immagine sembra cambiata di segno.

¹⁷ Cf. Wunsch, *o.c. passim*.

οἴχομαι ricorre sempre in ambito funerario, dove designa ‘l’andare via’ del defunto¹⁸ o di un’entità divina (la Moira), il cui allontanamento, però, coincide con la morte del protagonista.

Lo *oionoskopikon* di Aristosseno si conclude con l’immagine dello sprovveduto arcade, il quale, dopo aver perso la vita in battaglia, prende la via dell’Ade: cf. *P.Mil.Vogl.* VIII 309, V 38-39 (33 A.-B.) κατεκοίμισεν Ἄρησ, / ὄχετο δὲ ψευδῆς νύμφιος εἰς Ἀΐδεω. In VIII 309, IX 28 (57 A.-B.) εἰ[πο]ρ’ [[α]] ἰδοῦσ’ εὐπλοῦσ ὄχετ’ ἐπ’ εὐσεβέων, invece, Protide salpa con buona navigazione, diretta alla sede dei beati: il moto di allontanamento della donna è reso proprio dal verbo οἴχομαι, preceduto, peraltro, da un participio aoristo (ἰδοῦσα) che, come nell’epigramma di Sose, definisce l’ultima azione compiuta prima della morte. Ancor più istruttivo appare il confronto con l’*epitymbion* VIII 309, IX 3 (55 A.-B.), in cui è detto che ὄχετο Μοῖρα φέρουσα προσῳρία: nello *iamatikon* Asclepio non ‘sopraggiunge’ per guarire Sose, bensì se ne va, come la Moira che si allontana portando con sé la quotidianità dell’ἄωρος Nicomache, vale a dire, Nicomache stessa¹⁹; in entrambi i casi, inoltre, οἴχομαι è accompagnato da un participio, che esprime l’azione concomitante (φέρουσα) o immediatamente precedente (ἀποξύσασ)²⁰.

L’acclarata δύναμις iatrica di Asclepio è, dunque, espressa mediante l’uso di un nesso modellato su altri attestati in contesti funerari, pertanto non appare significativa solo la scelta del verbo, ma, più in generale, il modo in cui è costruita l’immagine, evocativa di un contesto che intuitivamente stonava con le promesse della religione templare. Vero è che, nei *loci* citati, οἴχομαι è accompagnato dai verbi φέρω ed ἔχω, che designano l’atto di rapina topicamente compiuto dalla morte, mentre nello *iamatikon* ricorre ἀποξύω, ma tale dissonanza risponde alle esigenze del testo, in cui uno dei più diffusi *topoi* aretalogici è sottoposto a caricatura: la forza semantica del verbo crea, infatti, un’immagine dotata di evidenza icastica, ma lascia, al contempo, emergere un senso di fatica estraneo alla concorde tradizione degli Ἱάματα, che, al contrario, presenta Asclepio come un guaritore veloce e infallibile. La blasonata ‘mano’ del dio non taglia né guarisce, ma è qui ritratta nel gesto, esagerato e parodistico, del ‘raschiare’.

Gli *Asklepieia*, d’altronde, ci hanno trasmesso le testimonianze relative ai miracoli operati dal dio, ma non è escluso che, *variatis variandis*, si possa applicare a questi resoconti la stessa riflessione formulata da Diogene per ridimensionare lo stupore dimostrato da un tale di fronte alla ricca messe di offerte votive dedicate ai Cabiri dai superstiti di un naufragio presso Samotracia:

¹⁸ In Posidippo è sempre specificata la ‘destinazione’ (cf. *P.Mil.Vogl.* VIII 309, V 39 [33 A.-B.] εἰς Ἀΐδεω e IX 28 [58 A.-B.] ἐπ’ εὐσεβέων), ma il significato antonomastico di ‘morire’ è ben attestato per οἴχομαι, anche senza l’aggiunta di determinazioni spaziali: cf. LSJ⁹ 1211 s.v. οἴχομαι II.1 e *ThGL* V 1844B s.v. οἴχομαι. Per l’uso del verbo in epigrafi funerarie cf. e.g. *GVI* 738,3; 840,2; 852,2; 1335,6; 1596,8; 1694,4; 1757,2; 1759,4; 1990,2.

¹⁹ Cf. R. Pretagostini, *L’epigramma per Nicomache (Posidippo, P.Mil.Vogl. VIII 309, IX 1-6)*, in AA. VV., *Il papiro di Posidippo un anno dopo*. «Atti del convegno internazionale di studi. Firenze 13-14 Giugno 2002», a c. di G. Bastianini e A. Casanova, Firenze 2002, 121-122 e 127.

²⁰ Se ampliamo i termini della sinossi, un’immagine affine è documentata anche in Anyt. *AP* VII 190,4 (*HE* 745), dove è detto che l’Ade impietoso ὄχετ’ ἔχων la cavalletta e la cicala con cui Mirò era solita trastullarsi, ma sicuramente rilevante è anche il parallelo offerto da Callim. *AP* VII 454 (*HE* 1326s.) τὸν βαθὺν οἰνοπότην Ἐρασίξεινον ἢ δις ἐφεξῆσ / ἀκρήτου προποθεῖσ’ ὄχετ’ ἔχουσα κύλιξ, in cui la stringente consonanza sintattico-lessicale è corroborata dall’evidente ispirazione scoptica, connessa all’immagine della coppa ‘di troppo’ che porta via Erasisseno.

πολλῶ ἂν εἴη πλείω εἰ καὶ οἱ μὴ σωθέντες ἀνετίθεσαν²¹. Tra l'altro Pausania ci informa dell'esistenza di una sala esterna al santuario dove i fedeli andavano a morire²²: tale ordinanza era ufficialmente legata all'esigenza di non contaminare in alcun modo la sacralità del luogo, eppure la semplice esistenza di una simile prescrizione funziona come dimostrazione *ex silentio* del fatto che la possibile non riuscita dell'intervento era, in un certo senso, istituzionalmente prevista. Gli Ἰάματα forniscono solo la testimonianza 'positiva', mentre manca totalmente la documentazione relativa al cosiddetto altro risvolto della medaglia, che dimostri quale fosse la vera percentuale di guarigione all'interno degli *Asklepieia*²³. Degno di rilievo, a riguardo, appare il resoconto della *sanatio* di Aristagora, decisamente *sui generis*:

Ἀρισταγόρα Τροζῆανία. αὐτα ἔλμιθα ἔχουσα ἐν τῇ κοιλίᾳ ἐνεκάθειδε / ἐν Τροζῆανι ἐν τῷ τοῦ Ἀσκληπιοῦ τεμένει καὶ ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ / τοὺς υἱοὺς τοῦ θεοῦ, οὐκ ἐπιδαμοῦντος αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν Ἐπιδαύρῳ ἐόντος, / τὰς κεφαλὰν ἀποταμεῖν, οὐ δυναμένους δ' ἐπιθέμεν πάλιν πέμψαι τινὰ ποτὶ τὸν Ἀσκληπιόν, ὅπως μόλη· μεταξὺ δὲ ἄμερα ἐπικαταλαμβάνει καὶ ὁ ἴαρ / εὐς ὄρη ἰσάφα τῆν κεφαλὰν ἀφαιρεμέναν ἀπὸ τοῦ σώματος· τὰς ἐφερπού / σας δὲ νυκτὸς Ἀρισταγόρα ὄψιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ἴκων ἐξ Ἐπιδαύρου / ἐπιθεῖς τῆν κεφαλὰν ἐπὶ τὸν τράχελον, μετὰ ταῦτα ἀνσχίσσας τὰς κοιλίαι / [α] τὰν αὐτῶν ἐξέλειν τὰν ἔλμιθα καὶ συρράψαι πάλιν καὶ ἐκ τούτου ὑγι / [ῆ]ς ἐγένετο.

«Aristagora di Trezene. Afflitta da un verme intestinale, la donna si recò nel santuario di Asclepio a Trezene; addormentatasi nel recinto sacro, ebbe una visione: le sembrò che i figli del dio – Asclepio non era lì, bensì ad Epidauro – le tagliassero il capo, e che poi, incapaci di ricollocarlo correttamente al suo posto, mandassero a chiamare Asclepio, pregandolo di venire. Il mattino seguente il sacerdote vide con chiarezza la testa recisa dal corpo, ma, al sopraggiungere della notte, Aristagora ebbe una visione: le sembrò che, giunto da Epidauro, il dio le riattaccasse di nuovo la testa sul collo, le incidesse il ventre, estraendone la tenia, e le ricucisse la ferita. Così guarì»

(IG IV² I 122,10-16 [B 23 Herzog])

In realtà, nell'economia del racconto, tale particolare gioca in favore della lode del dio, tuttavia non va dimenticato che la versione originale dello Ἰάμα – inizialmente diffusa per via orale e poi raccolta dallo storico Ippi di Reggio²⁴ – raccontava, invece, il fallimento di Asclepio, e proprio ad

²¹ Cf. D. L. VI 59.

²² Cf. Paus. II 27,6.

²³ Cf. in proposito Cic. *Nat. deor.* III 91 *nec ego multorum aegrorum salutem non ab Hippocrate potius quam ab Aesculapio datam iudico.*

²⁴ Cf. Hyppis *FGrHist* 554 F2 (*ap. Ael. NA IX 33*).

Epidauro²⁵. Sia pur nell'ovvia impossibilità di stabilire se (ed eventualmente come) questo documento abbia influito sulla genesi del nostro epigramma, vale la pena ricordare un simile precedente, che Posidippo potrebbe aver rielaborato e piegato ad ben altri obiettivi: se l'incapacità di rimettere correttamente al suo posto la testa di Aristagora, rivelata dai figli, aveva messo in risalto l'infallibilità e il primato del padre, il poeta recupera l'idea del possibile errore divino, trasferendolo proprio ad Asclepio. In questa prospettiva l'epigramma potrebbe rappresentare proprio un ironico contraltare alle cronache templari, e la componente religiosa che gli studiosi stanno recentemente scoprendo nella vita e nella produzione di Posidippo²⁶ non sembra rappresentare un ostacolo in tal senso, perché l'adesione ad un credo di tipo misterico non impedisce al poeta di dispiegare una sottile e dotta ironia sulla religione asclepiadea che, forse, doveva apparire ai suoi occhi come una forma di risibile fanatismo: il dio liberò, sì, Sose dai suoi mali, e in una sola notte, ma nel modo meno scontato, vale a dire con la morte che, peraltro, era sentita dagli antichi nei termini di ἀπόλυσις πόνων²⁷. Conformemente a questa linea esegetica, una sottile ironia sembra riverberare anche sulla φιάλη ἀργυρή, il costoso *ex voto* offerto al dio come 'ricompensa' e 'pagamento' per l'insolita – e sicuramente indesiderata! – liberazione dal duplice affanno; parimenti forte è, inoltre, la tentazione di intendere l'onomastico Σωσή<ς> come un nome parlante, connesso al verbo σώζω²⁸, ma antifrasticamente allusivo alla sfortunata sorte dell'uomo²⁹.

Una conferma all'impostazione ironica dello *iamatikon* sembra derivare dalla sezione successiva del rotolo, intitolata Τρόποι, dove compare un personaggio che coincide con il nostro per nome e provenienza geografica:

οὐδ'ἴ[[ε]] ἔπερωτήσας με νόμου χάριν οὔτε πόθε<ν> γῆς
 εἰμὶ παραστέχεις οὔτε [τίς ο]ὔτε τίνων·
 ἀλλὰ σύ μ'ἴ[[ε]] ἤσυχί[[ω]]ς ἴδε κείμενον, εἰμὶ δ' ἐγὼ παῖς

²⁵ A proposito delle due versioni del resoconto si rinvia a Weinreich, *o.c.* 81-85; Herzog, *o.c.* 77-78 e Lynn R. LiDonnici, *Tale and Dreams: the Text and Compositional History of the Corpus of Epidaurian Miracle Cures*, Pennsylvania 1989, 248-256.

²⁶ Cf. M. Dickie, *The Dionysiac Mysteries in Pella*, «ZPE» CIX (1995) 81-86; Id., *Poets as initiates in the Mysteries: Euphorion, Philicus and Posidippus*, «A&A» XLIV (1998) 65-76 e Laura Rossi, *Il testamento di Posidippo e le laminette auree di Pella*, «ZPE» CXII (1996) 60-65. Ulteriori conferme sono ora fornite dal rotolo milanese, contenente tre epigrammi dedicati a donne iniziate ai misteri, di cui una addirittura macedone (cf. *P.Mil.Vogl.* VIII 309, VII 10-13 [42 A.-B.]; 14-19 [43 A.-B.] e 20-23 [44 A.-B.]). Degno di nota appare, inoltre, il ricorrere di una terminologia tecnica, o, comunque, specializzatasi in tal senso, anche in contesti estranei ai misteri (εὐάντητος [IV 30 = 25 A.-B.] e ναρθηκοφόρος [VII 35 = 46 A.-B.]) da cui sembra lecito inferire che Posidippo avesse reale dimestichezza con gli aggettivi e le formule epicletiche di tipo misterico più comuni.

²⁷ Cf. *Trag. adesp.* fr. 371 K.-Sn. Si noti inoltre che Agazia riserva a θάνατος l'epiteto di παύων νόσους (*AP* X 69,1-2 τὸν θάνατον τί φοβείσθε, τὸν ἡσυχίης γενετήρα, / τὸν παύοντα νόσους κτλ.), recuperando la tradizione, già eschilea, che intende la morte come 'medicina dei mali': cf. Aesch. fr. 255 R. e Charito 3,3, ma anche *EG* 649,5 Kaibel. Degna di un'attenzione particolare, nonostante la datazione tarda (II-III d.C.), è infine l'iscrizione metrica *GVI* 1570, che contiene una celebrazione della Morte, espressa nei seguenti termini: ἦλθεε ἐμῆς ζωῆς γλυκερώτερε, ὅς με ἀπέλυσας / νόσων καὶ καμάτων καὶ μογεράς ποδάγρας.

²⁸ Per un analogo gioco tra onomastico del dedicante e recupero della salute cf. 'Simon.' *AP* VI 216.

²⁹ Ringrazio il professor E. Livrea per questa osservazione.

Ἄλκαίου Σωσῆς Κῶ[ι]ος ὁμός, φίλ]ε, σου³⁰

«Tu passi oltre, senza chiedermi, nel rispetto dell'usanza, da quale terra io provenga, né chi io sia, né di quale famiglia io faccia parte: suvvia, guardami mentre giaccio in pace. Io sono Sose di Cos, figlio di Alceo, simile a te, mio caro»

(*P.Mil.Vogl.* VIII 309, XV 28-31 [103 A.-B.])

Il *P.Mil.Vogl.* VIII 309 è un raffinato prodotto di *scriptorium*, dove nulla sembra essere lasciato al caso, e tale coincidenza, peraltro a così breve distanza, rappresenta un dettaglio non trascurabile³¹, e, anche se onomastico ed etnico di questo 'secondo' Sose sono per la maggior parte frutto di restituzione da parte degli editori, il testo stampato è plausibile. In linea teorica, dunque, nulla osta all'identificazione dei due personaggi³²; se le cose stanno realmente così, gli epigrammi potrebbero essere stati commissionati a Posidippo rispettivamente da Sose, per celebrare il dio guaritore, e dalla sua famiglia che, per commemorarne la scomparsa, si sarebbe rivolta allo stesso poeta, e la successione dei testi interna al papiro concorrerebbe a descrivere un'essenziale biografia dell'uomo di Cos, almeno per quanto riguarda la sua parabola conclusiva, compresa tra la *sanatio* e la morte. Con questa ricostruzione stona, però, l'atteggiamento risentito, quasi astioso, rivelato dal protagonista del secondo componimento, dove, a dispetto della (verosimile) affermazione ἡσυχίως κεῖμαι del v. 3, si rivolge ai passanti con fare indispettito, rimproverandone lo sgarbato silenzio. Nonostante la cronologia relativa sia scontata, il testo non contiene nessun indizio capace di far luce sulla distanza che separa i due episodi della 'saga di Sose': anche se simili pretese razionalistiche non sono sempre produttive, si potrebbe pensare che lo *iamatikon* sia un *ludus* con cui Posidippo fornisce un ironico *aition* a quell'irascibilità che neanche la morte ha spento, o che, più probabilmente, si tratti, in entrambi i casi, di un gioco letterario³³; d'altro canto non è forse casuale

³⁰ In questa sede mi limito a riprodurre il testo stampato nell'*editio princeps* (Bastianini-Gallazzi, *Epigr.* 105) anche se reputo poizore l'altra possibile integrazione, dubitativamente proposta dagli editori nel commento (*ad XV 31*) ὁμός, ποτ]ε, σοῦ, verosimilmente da intendere, con P. Bing *Posidippus's Iamatika*, in AA. VV., *Labored in Papyrus Leaves. Perspective on an Epigram Collection Attributed to Posidippus*, a c. di B. Acosta-Hughes, E. Kosmetatou e M. Baumbach, Cambridge, Mass. 2004, 286 «[alive, once, same] as you» («vivo, una volta, proprio come te»).

³¹ La possibile identità dei due Sose, già ipoteticamente proposta da Bastianini-Gallazzi, *Epigr.* 224 (*ad XV 4*), è ora ribadita con toni più risoluti da Bing, *o.c.* 286-287. D'altro canto, i componimenti raccolti nel papiro derivano senza dubbio una selezione compiuta – dal poeta o chi per lui – all'interno dell'*opera* epigrammatica posidippea (cf. G. Bastianini-C. Gallazzi, *Il poeta ritrovato*, «Ca' de' Sass» CXXI [1993] 37 e *Epigr.* 27), ed è difficile credere che tali possibili 'percorsi' ravvisabili nella successione dei componimenti non siano intenzionali o, comunque, significativi.

³² Il patronimico Ἄλκαίου, attestato al v. 4, fornisce un ulteriore dettaglio biografico del protagonista, che ora sappiamo essere figlio di un certo Alceo; la mancanza di tale informazione nello *iamatikon* è assolutamente irrilevante, soprattutto se si tiene conto della frequenza con cui l'indicazione della paternità ricorre nella produzione funeraria e della sua sistematica assenza nei resoconti templari.

³³ In favore di questa ipotesi milita l'espressione νόμου χάριν «nel rispetto dell'usanza» (*contra* Bastianini-Gallazzi, *Epigr.* 230 e Bastianini 2001, 129 «per gentilezza») che sembra alludere al *topos* delle 'domande alla tomba', diffuso nella produzione funeraria, cui l'epigramma tutto sommato si riconduce perché, qualunque sia il valore da assegnare all'enigmatico titolo Τρόποι – «Modi»? (Bastianini-Gallazzi, *Il poeta* 39), «Modi di rivolgere il discorso»? (Bastianini-Gallazzi, *Epigr.* 229. Così ora D. Obbink, 'Tropoi' [*Posidippus AB 102-103*], in AA. VV., *Labored* cit. 295) – dal

che Sose provenga da Cos e sia affetto dalla *ἱερὴ νόσος*, patologia per la quale il punto di riferimento canonico era l'omonimo trattato di Ippocrate, fondatore della famosa scuola medica che operò proprio in quell'isola³⁴.

Secondo Bing (*o.c.* 287) l'ironia si riverbera sulla figura di Sose da uno sguardo di insieme, che rende evidente il 'repentino cambio di sorte'³⁵ subito dall'uomo, passato dal miracolo alla morte; alla luce dei dati emersi, ritengo, invece, che lo *iamatikon* abbia un nucleo ironico-caricaturale autonomo, e che l'antologizzazione a breve distanza dei due testi – con ogni probabilità intenzionale – contribuisca solo a sottolineare la connessione tra i due epigrammi e la vera natura del primo. La clausola *ἀποξύσας ὄχρεο νυκτὶ μιῇ* racchiude allora la *Pointe* dell'epigramma: Posidippo strizza l'occhio al lettore e lo invita a decifrare il messaggio implicito nell'immagine conclusiva, in cui si annida una sottile forma di *detorsio Aesculapii*. I consueti riferimenti alla guarigione – moto di allontanamento dal santuario e dimensione incubatoria – sono presenti, ma cambiati di segno: l'unica spia lessicale della *sanatio* è rappresentata dal participio *ἀποξύσας*, in cui appare deformato in chiave caricaturale il dettaglio della 'mano' del dio, solennemente testimoniato dagli *Ἰάματα* templari³⁶; parimenti, il distacco dal santuario che segue sistematicamente il miracolo vede protagonista Asclepio, mentre Sose resta sdraiato nell'*ἄβατον*. Per quanto concerne, infine, l'incubazione, essa è fissata dalla *iunctura* *νυκτὶ μιῇ*, dove, però, alla luce delle considerazioni precedentemente esposte, l'aggettivo «una sola (*scil.* notte)» sembra alludere non già alla rapidità della *sanatio*, quanto piuttosto a quella della morte, prodotta dal fallimentare intervento del dio. Non è casuale, allora, trovare nuovamente il nome di Sose in un altro epigramma del papiro, e più precisamente in un epitafio, di cui l'uomo comprensibilmente figura come stizzito protagonista.

MARGHERITA MARIA DI NINO

punto di vista formale i componimenti contenuti in questa sezione sono tutti epitafi. La natura fittizia del testo sembra confermata, allora, dal fatto che Posidippo attribuisce alla *persona loquens* una simile consapevolezza di carattere squisitamente metaletterario.

³⁴ Non è forse irrilevante notare, inoltre, che la malattia sacra è documentata solo una volta dagli *Ἰάματα* epidaurici superstiti (cf. *IG IV² I 123,115-117* [C 62 Herzog]).

³⁵ Proprio questo è il significato che assegna al titolo *Τρόπος*.

³⁶ Un'analoga forma di *detorsio* è documentata a proposito del 'tocco' curativo del medico, che, celebrato dapprima come *παιωνία χεῖρ*, verrà poi ridicolizzato dalla tarda produzione epigrammatica: cf. Noussia, *o.c.* 17.