

Articoli/Articles

IL MIASMA ABORTIVO NELLE LEGGI SACRE
DI CIRENE E COS

MARCO CILIONE

Università degli Studi dell'Insubria, Varese, I
Unità di Storia della Medicina, Dipartimento di Medicina Molecolare,
Università degli Studi di Roma "La Sapienza" Roma, I

SUMMARY

ABORTIVE POLLUTION IN THE SACRED LAWS OF CYRENE AND KOS

In the society of the ancient Greece sacred laws on the abortion are a typical example of a mixture between the temple wisdom tradition and the medical τέχνη. The epigraphic discoveries made between the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century in Cos and Cyrene offered meaningful evidences of the cooperation between priests and physicians to evaluate each single case of abortion and impose the right atonement. This contribution aims at showing how firm the line of continuity between medicine as wisdom and medicine as τέχνη was in the ancient Greece, focusing on the hot topic of the abortion. The question will be analyzed from a multidisciplinary approach which includes history of language, history of medicine and history of religion as the nature of the topic and of the evidences requires.

*εὐάρμοστον μὲν οὖν, ἅτε μουσικοῦ ὄντος τοῦ θεοῦ. πρῶτον μὲν γὰρ ἡ
κάθαρσις καὶ οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν ἰατρικὴν καὶ κατὰ τὴν μαντικὴν
καὶ αἱ τοῖς ἰατρικοῖς φαρμάκοις καὶ αἱ τοῖς μαντικοῖς περιθειώσεις τε καὶ
τὰ λουτρὰ τὰ ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ αἱ περιοράνσεις, πάντα ἐν τι ταῦτα
δύναται ἄν, καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ
τὴν ψυχὴν: ἢ οὐ;*

Pl. Cratyl. 405 a-b

Key words: Sacred laws – Cyrene – Cos – μίασμα - Abortion

Μίασμα è il *nomen actionis* derivato del vb. μιáνω che vuol dire *impregnare, tingere*, e indica generalmente la contaminazione da sangue versato¹. Chantraine ne esemplifica il senso citando Eur. *Hipp.* 317 ed Eur. *Al.* 22: nel primo caso il termine è utilizzato in opposizione all'aggettivo άγνός che ha assunto con il tempo il significato di *puro* perché non impregnato di sangue². Ed in effetti in Eur. *Hipp.* 317, in un verso di limpida struttura oppositiva, Fedra definisce pure le sue mani, contaminata la mente (χειρες μὲν άγναί, φρην δ' ἔχει μίασμα τι), ma soprattutto, nel verso precedente, la nutrice chiede se quelle mani siano pure da sangue:

άγνάς μὲν, ὦ παί, χειρας αίματος φορείς;

Già solo la costruzione del verso rivela la finezza di disporre lontani l'aggettivo che indica purezza e il genitivo di separazione che da esso dipende, vale a dire αίματος, il sangue; invece le mani lo lambiscono, quasi a far presagire il μίασμα di Fedra, come tutto il pubblico sa benissimo.

In Eur. *Al.* 22 è addirittura Apollo che, nell'imminenza della morte di Alcesti, abbandona la reggia di Admeto per evitare la contaminazione. Il contatto con il sangue versato e con la morte è la principale causa di μίασμα, e non è un caso, quindi, che nella *lex cathartica* di Cirene³ si possa riconoscere una sorta di continuità tra i rituali di purificazione esatti in ragione del contatto con un morto e quelli che, passando per le impurità sessuali⁴, contemplano l'eventualità dell'aborto: il feto formato e riconoscibile, infatti, procura alla donna che lo espelle una contaminazione pari a quella che verrebbe dal contatto con un morto. Il passo in questione⁵ recita così:

<p><i>Se una donna espelle il feto, qualora esso risulti riconoscibile nelle sue parti, sono contaminati come dal contatto con un morto, se invece non è riconoscibile, questa casa ne è contaminata come da parto.</i></p>	<p>Αἱ κα γυνὰ ἐκβάλῃ, αἱ μέγ κα διάδηλον ἦι, μ[ι-] αἰνονται ὥσπερ ἀπὸ θανόντος, αἱ δε κα μὴ διάδηλον ἦι, μαιίνεται αὐτα ἅ οἰκία καθάπε[ρ] ἀπὸ λεχῶς⁶.</p>
---	--

Qualora l'espulsione riguardi un feto non formato sarà la casa intera a essere contaminata esattamente come accade a seguito di un semplice parto. Fin qui, tranne che per una lieve divergenza di traduzione⁷, mi allineo alle considerazioni di Nardi⁸, che sospende il giudizio in merito all'eziologia dell'aborto di cui si parla nella *lex cathartica*. Il giurista ricorda, tuttavia, in nota all'aggettivo διάδηλον⁹, una considerazione di Herzog relativa alla presumibile presenza di medici per la valutazione della riconoscibilità del feto espulso¹⁰ sulla base di quanto accadeva a Cos.

Ma procediamo con ordine. L'aggettivo in questione risulta utilizzato, tra gli altri, da Aristotele. Delle ventidue occorrenze individuate dalla versione digitale del *TLG*, le più significative per il nostro discorso appartengono all'*Historia animalium* e sono: *HA* 515 a 26, *HA* 549 a 9, *HA* 550 a 6, *HA* 551 a 22, *HA* 561 a 26, *HA* 566 a 6 e 8, *HA* 567 b 29, *HA* 571 a 31, *HA* 613 b 1. In tutti i casi, tranne che per *HA* 549 a 9, si fa riferimento alla riconoscibilità di parti anatomiche; nella maggior parte dei casi (*HA* 550 a 6¹¹, *HA* 551 a 22¹², *HA* 561 a 26¹³, *HA* 567 b 29¹⁴, *HA* 571 a 31¹⁵, *HA* 613 b 1¹⁶) si tratta di contesti embriogenetici o di natalità. A confortarci dell'uso di διάδηλος come termine tecnico della riconoscibilità del feto, e più in generale dell'ambito procreativo, concorrono anche le attestazioni del *Corpus Hippocraticum*, in particolare di *De septimestri partu* IX 37¹⁷, *De natura pueri* VI 13¹⁸, *De mulierum affectibus* I 21, 14¹⁹. Tutte queste testimonianze permettono di determinare il senso della riconoscibilità nell'accezione di "membra formate", come proponeva il *LSJ* negli *Addenda* del 1940²⁰.

Ora, nel paragrafo 16²¹ della legge sacra figura un altro termine tecnico di ambito medico, utilizzato per indicare l'espulsione abortiva, vale a dire il vb. ἐκβάλλω²². Esso si mescola, insieme a διάδηλος, al verbo della contaminazione (μαίνονται, Il. 106-107) in una sequenza che a mio avviso la dice lunga sul retaggio medico-sapientiale che questa iscrizione arcaizzante evoca²³:

*Αἶ κα γυνὰ ἐκβάλη, αἰ μέγ κα διάδηλον ἦι, μ[ι-]
αίνονται [...].*

L'affascinante mistione lessicale di scienza e sapienza rimanda alle restrizioni del *Giuramento* in materia di eutanasia e procurato aborto²⁴:

<i>Non somministrerò a nessuno un farmaco che provoca la morte, pur essendone stato richiesto, né proporrò un consiglio del genere; allo stesso modo non somministrerò a una donna un pessario abortivo.</i>	οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον οὐδὲ ὑφηγήσομαι ξυμβουλίην τοιήνδε· ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον δώσω ²⁵ .
<i>Condurrò in modo puro e pio la mia vita e la mia professione.</i>	ἀγνῶς δὲ καὶ ὁσίως διατηρήσω βίον ἐμὸν καὶ τέχνην ἐμήν ²⁶ .

Anche qui, accanto a termini propri della medicina intesa come τέχνη, vale a dire φάρμακον [...] θανάσιμον e πεσσὸν φθόριον, figurano espliciti proponimenti di purezza negli avverbi ἀγνῶς e ὁσίως, dove ἀγνῶς richiama per antitesi la contaminazione da sangue versato.

Il parallelismo così stringente tra i due testi non può essere casuale. Contaminazione e purificazione, scienza medica e sapienza sono tratti tipici di Apollo²⁷, e a Cos l'*Asklepieion* in cui forse si è formato Ippocrate²⁸ sorge proprio là dove cresceva il bosco di cipressi sacro ad Apollo²⁹. La *lex cathartica* di Cirene, del resto, fa espressamente riferimento al dio nella sua funzione di guaritore, in quanto capace di salvare la città dalla peste attraverso opportuni riti di purificazione³⁰; come tale lo celebrano Pindaro³¹ e Callimaco²⁶, che pure rimandano a un contesto cirenaico. La fondazione stessa di Cirene³³ è legata a un atto di guarigione del dio: Apollo avrebbe prodigiosamente sanato la balbuzie di Batto per far scappare i leoni libici al suono di una possente e oscura lingua straniera³⁴. Fin dalla sua fondazione, dunque, Cirene si impone come realtà medico-sapienziale di successo e continua a esserlo fattivamente nel corso della sua sempre più

prestigiosa storia. Erodoto equipara l'autorevolezza della scuola medica di Cirene a quella di Crotona³⁵: ora, che il passo sia interpolato o meno, esso testimonia comunque l'esistenza di una scuola medica a Cirene. L'interpretazione in chiave medica della scena di un basorilievo, collocabile forse nel *temenos* delle Horai³⁶ e dedicato da L. Orbius, funzionario subalterno del tempio di Apollo, al sacerdote Pausanias per aver reso possibile la vittoria dei Cirenei contro i Libici, sembrerebbe avvalorare la testimonianza erodotea: un uomo, seduto su un *klismos*, tipica sedia di Asclepio e dei medici in genere, visita la spalla di un paziente³⁷.

Se dunque collochiamo la presenza di una tradizione medica cirenaica di prestigio nel solco del culto archegetico³⁸ di Apollo medico, possiamo facilmente accogliere l'idea di una cooperazione medico-sacerdotale³⁹ nella valutazione della riconoscibilità del feto abortito. Per altro tra i *πάθη* di Apollo la tradizione annovera un'esperienza drammatica di parto, quella della nascita del figlio Asclepio, che il dio stesso, con perizia di levatrice, estrae dal corpo morto dell'amata Coronis tra le fiamme della pira funeraria⁴⁰, quasi che vita e morte si leghino in una necessaria ciclicità⁴¹ e proprio nel momento del rogo di purificazione. In generale Apollo ha una vasta esperienza di contaminazione e forse è proprio per questo che la *lex cathartica* di Cirene "rivela un'estrema inquietudine per le impurità e i più piccoli errori rituali"⁴². Si potrebbe pensare, come lascia intendere Detienne⁴³, alle manie di purificazione delle confraternite pitagoriche?

Anche a Cirene, dunque, l'aborto è percepito come causa di *μίασμα*, ma la legge sacra, pur distinguendo i livelli di contaminazione nel caso di feto formato e di feto non formato, non sembra prestare alcuna attenzione all'eziologia dell'aborto. Potremmo dedurne, *argumentum ex silentio*, che Cirene si conformasse alla posizione diffusa nei diritti greci di non punibilità del procurato aborto⁴⁴. In effetti l'unica possibile attestazione di una *γραφὴ ἀμβλώσεως*⁴⁵ è rintracciabile nei frammenti di un'orazione di Lisia⁴⁶ *Contro Antigene*⁴⁷: Harrison⁴⁸

sottolinea, a questo proposito, che l'esistenza di una γραφή dovrebbe lasciare intendere che "abortion was regarded as a public wrong also and as such open to persecution by ὁ βουλόμενος". L'esistenza di un capo di imputazione del genere tutela i diritti del padre, non certo dell'embrione, visto che fino alla cerimonia dell'ἀμφιδρόμα⁴⁹ un padre poteva fare del figlio naturale più o meno ciò che voleva. Con Lisia, tuttavia, restiamo nell'ambito del diritto attico, che non è il diritto greco *tout court*; Cirene è dorica d'origine e la sua madre-patria d'elezione è Sparta, dove certo un feto dalle parti non riconoscibili, quantunque vitale e sensibile, deve essere necessariamente sacrificato alla ragion di stato dei corpi perfetti⁵⁰. Aristotele, invece, ammette il ricorso all'aborto solo "prima che si ingenerino sensibilità e vita nel feto", in caso di unioni a rischio di parti deformi, e aggiunge che il discrimine tra aborto legittimo e aborto illegittimo sta proprio nell'evidenza della sensibilità e della vitalità, vale a dire della presenza di vita vegetativa⁵¹. Ciò che accomuna la testimonianza di Aristotele a quella della legge sacra di Cirene è la valutazione dell'aborto in base alle caratteristiche del feto. A Cirene, tuttavia, prevalgono l'aspetto rituale e la convinzione che il feto non riconoscibile nelle sue parti non sia affatto assimilabile, in termini di aspirazione alla vita, al feto formato, forse in un'ottica più prossima ai criteri eugenetici del κόσμος spartano: l'aborto di un feto non formato, infatti, prevede una semplice contaminazione da parto, aggiungerei, non andato a buon fine. Per altro a Cirene le donne, almeno fino al V sec. d. C.⁵², potevano ricorrere a un prodigioso rimedio abortivo a base di silfio⁵³. Nel *Rudens*⁵⁴ Plauto testimonia la presenza di una vasta piantagione di silfio⁵⁵ proprio nei pressi della città. In effetti Cirene, che monopolizza⁵⁶ la commercializzazione della pianta, ottiene grandi benefici economici dalla sua vendita in tutto il Mediterraneo proprio in ragione delle sue innumerevoli proprietà farmacologiche e delle sue virtù culinarie⁵⁷. Agli usi ginecologici del silfio⁵⁸ fa riferimento già

il *CH*⁵⁹, in particolare *Nat. Mul.* 32 e 64, dove esso è indicato come rimedio per le affezioni dell'utero e per la sollecitazione dell'espulsione abortiva; il *De mul. aff.* 75, inoltre, ne ricorda le proprietà anti-concezionali e ne sconsiglia quindi l'uso alimentare al marito la cui moglie voglia rimanere incinta. Nell'ampia casistica contemplata da Dioscoride⁶⁰, non figura l'uso abortivo, ma Oribasio testimonia come l'ὄπος σιλφίου agevoli le mestruazioni e provochi, in forma di bevanda o pessario, la leucorrea⁶¹. Il succo di silfio e meglio ancora l'ὄπος κυρηναϊκός⁶², dunque, possono essere collocati a buon diritto tra gli ἐκβόλια. Il versante archeologico, per altro, annovera a Cirene la presenza di una serie di statuette in terracotta, provenienti dal deposito votivo di Apollonia e databili tra la fine del V e la metà del III sec. a. C., che riproducono una figura femminile con una corona o una coppa nella mano destra e il silfio nella sinistra: Parisi Presicce⁶³ ne propone la seducente identificazione con una ninfa epicoria, una dea locale del silfio assimilata nel *pantheon* dei colonizzatori e identificabile con Panacea⁶⁴ che aveva ben cinque altari nel santuario di Apollo a Cirene, ma che soprattutto era σύμβωμος di Ecate, Igea ed Eracle⁶⁵. Questi legami rafforzano l'interpretazione della dea del silfio come una divinità protettrice della fisiologia femminile connessa alla sfera riproduttiva, Ecate per la ciclicità del flusso mestruale, Igea per le capacità terapeutiche, Eracle come divinità matrimoniale. In un contesto del genere, il silfio non può che essere inteso come farmaco strettamente funzionale alla sfera della fecondità.

Il mercato del silfio non subisce flessioni neppure nel corso del IV sec. a. C., quando Cirene attraversa una fase di significativa crisi politica. Il monopolio della pianta era legato alla casa reale dei Battiadi che cade nel 440 a. C. per essere sostituita da una democrazia che accentua in fasi successive il suo carattere popolare: da una forma moderata, che consente ancora l'appoggio allo spartano Gilippo nel 413⁶⁶ piuttosto che alla democratica Atene, a un vero e proprio *exploit* demagogico che, allargando a dismisura il corpo civico⁶⁷,

scatena la violenta reazione aristocratica del 401⁶⁸. Tutta la politica Cirenaica del IV sec., dunque, tende al compromesso tra parte democratica e parte oligarchica⁶⁹, ed è in questo clima di distensione che si collocano le importantissime iscrizioni rinvenute negli anni venti del Novecento, vale a dire il giuramento dei fondatori (377 a. C. ca.) e la legge sacra⁷⁰ (inizi ultimo quarto del IV sec. a. C.), entrambe volte, l'una sul versante politico, l'altra su quello religioso, al recupero della tradizione in chiave attualizzante⁷¹. Nel contesto di una vera e propria rifondazione di Cirene si può comprendere quanto fosse importante ripristinare i riti di purificazione, normalizzandoli quasi con scrupolo maniacale, forse proprio per esorcizzare la memoria delle violenze del 401; ma che si tratti di οἰκισμός o di καθαρισμός, Apollo resta la divinità di riferimento.

L'iscrizione sacra di Cirene è tanto precisa nella distinzione morfologica del feto abortito, quanto vaga nella determinazione del periodo di espiazione: l'unica informazione che ci viene fornita è che il parto in genere contamina la casa per tre giorni e che l'aborto di un feto formato contamina come il contatto con un morto.

Dalle epigrafi di Cos⁷², invece, ricaviamo qualche indicazione in più. Per quanto riguarda il parto, Cirene e Cos si comportano allo stesso modo; così pure rispetto all'aborto: infatti il primo⁷³ dei tre testi raccolti da Nardi⁷⁴ (IV sec. a. C.) equipara la contaminazione da aborto a quella da morto, come a Cirene⁷⁵ nel caso di feto formato, indicando esplicitamente il termine espiatorio in cinque giorni e riducendolo a tre in caso di semplice parto. Potremmo quindi inferire un lasso di tempo di cinque giorni anche rispetto al feto formato di Cirene. Nella seconda iscrizione di Cos⁷⁶ (III sec. a. C.) parto e aborto senza distinzione prevedono tre giorni di espiazione che diventano addirittura dieci⁷⁷ nella terza iscrizione⁷⁸ (II sec. a. C.) dove pure parto e aborto restano indistinti nella gravità. Permane, tuttavia, il problema dell'eziologia dell'aborto. Come si è detto, nella legge sacra di Cirene il vb. ἐκβάλλω indica l'espulsione abortiva in genere; nelle prime due

iscrizioni di Cos troviamo ἐκπιρῶσσω⁷⁹, nella terza il sostantivo διαφθορά. Park sottolinea la genericità⁸⁰ di queste espressioni che indicherebbero l'espulsione indipendentemente dalla causa. In effetti, Chantraine attribuisce al vb. ἐκπιρῶσσω il significato di aborto spontaneo o di semplice aborto. Tra gli esempi, tuttavia, riporta un lemma del lessico di Esichio, che recita: ἔκτρομα· παιδίον νεκρὸν ἄωρον [ἐκβολή γυναικός].

La puntualizzazione ἐκβολή γυναικός ci dice che si tratta di un'espulsione abortiva, quindi di un termine tecnico-scientifico che ci autorizza a leggere anche l'apparentemente generico παιδίον come l'ultima delle quattro fasi evolutive che Galeno, sulla scia di Ippocrate e di Aristotele, individua nello sviluppo dell'embrione, cioè:

[...] ὅτε (ὁ θαυμάσιος Ἱπποκράτης) καὶ ἀσκαρίζειν καὶ κινεῖσθαι φησιν, ὡς ζῶον ἤδη τέλειον. [...] quando (l'ammirevole Ippocrate) dice che scalcia e si muove come un essere vivente compiuto⁸¹.

In questo caso l'aggettivo τέλειον (*compiuto*) corrisponde al διάδηλον (*riconoscibile nelle sue parti*) della *lex cathartica* di Cirene, privilegiando l'uno l'aspetto descrittivo, l'altro quello osservativo funzionale alla determinazione della sanzione. Se il feto è formato, dovremmo immaginare un aborto avvenuto a partire da circa quaranta giorni. In ogni caso, possiamo sillogisticamente desumere che se ἔκτρομα indica il feto formato e νεκρὸν (morto) e se l'aborto da feto formato prevede nella legge sacra di Cirene una contaminazione come da contatto con un morto, allora ἐκπιρῶσσω indicherà anche nelle leggi sacre di Cos lo stesso *specimen* di contaminazione. Significativa a questo riguardo la testimonianza di Aristotele che definisce ἐκτροσμοί gli aborti fino a quaranta giorni e aggiunge che a quaranta giorni nell'embrione maschio le membra sono δῆλα⁸², vale a dire riconoscibili.

Tuttavia, neppure questo feto formato morto prematuramente per espulsione abortiva ci dice nulla sulla causa dell'aborto. O quasi.

La connotazione radicalmente traumatica⁸³ del vb. τιτρώσκω che vuol dire *ferire, far soffrire*, unita al preverbo ἐκ-, nella sua accezione causativa, esprime necessariamente un'espulsione più severa del semplice ἐκβάλλω. Le attestazioni del *CH* per ἐκτιτρώσκω indicano di fatto un aborto spontaneo riconducibile al cattivo stato di salute della gestante o alle condizioni ambientali⁸⁴. In *Steril.* VIII p. 456, 7 Li. ἐκτιτρώσκω ed ἐκβάλλω sono usati in frasi coordinate:

Ἦν δὲ γυνὴ ἐκτιτρώσκη ἀέκουσα καὶ μὴ θέλη ἐκβάλλειν, [...].
Se una donna è a rischio d'aborto contro la sua volontà e non vuole espellere il feto, [...].

Si tratta di aborto spontaneo, non ricercato, ma ἐκτιτρώσκω conferma la sua sfumatura traumatica. Sfumatura che si fa tanto severa da indicare un procurato aborto in *Mul.* I VIII p. 186, 20 Li. e in *Mul.* II VIII p. 362, 18 Li., nonché in *Morb.* VI p. 154, 20 Li.:

[...] καὶ γυναικὶ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ ἄνω φάρμακον δόντες, κάτω ῥαγεῖσα ἡ κοιλίη ἐξέτρωσε τὸ ἔμβρυον [...].
[...] dando un emetico a una donna incinta, il flusso di ventre provocato determina l'aborto [...].

Aristotele⁸⁵ conferma in generale il medesimo uso del vb., ma in un passo dell'*HA*⁸⁶ troviamo significativamente legate le tre voci (διαφθορά, ἐκτιτρώσκω, ἐκβάλλω).

Lo Stagiritita parla di superfetazione nella donna e illustra una serie di possibili scenari ricorrendo persino alla tradizione mitologica⁸⁷. In coda alla casistica presa in esame, tuttavia, ci offre la possibilità di un chiarimento lessicale, quanto meno in termini di causa per ἐκτιτρώσκω, di effetto per ἐκβάλλω, perché utilizza i due verbi in questione nella stessa frase:

Καὶ ἐκτιτρώσκουσαι δὲ τινες συνέλαβον ἅμα, καὶ τὸ μὲν ἐξέβαλον τὸ δ' ἔτεκον.
E alcune, abortendo, li partorirono insieme, morto l'uno, vivo l'altro.

Neppure questa volta il testo ci illumina sull'eziologia dell'aborto, ma contribuisce a chiarire opposizioni e gradualità delle azioni: ἐκβάλλω, in quanto espulsione di un feto morto, si colloca all'opposto di τίκτω ed è la conseguenza del trauma abortivo espresso da ἐκπιπρώσκω.

Nello stesso contesto, per parlare della possibilità di un aborto, Aristotele utilizza l'espressione γενομένης διαφθορᾶς (*verificatosi un aborto*), che nulla ci dice sulla causa dell'evento. Risulta quindi più difficile sciogliere o quanto meno attenuare l'ambiguità semantica di διαφθορά/διαφθορή⁸⁸. Nardi nega recisamente che il termine possa indicare il procurato aborto in *IG XII 4, 1, 349, 16-17*: l'espressione ἀπὸ λεχοῦς⁸⁹ καὶ ἐγ διαφθορᾶς⁹⁰ farebbe pensare che si tratti semplicemente di parto e di aborto non provocato, in ragione della medesima restrizione catartica di dieci giorni⁹¹. Si potrebbe obiettare che anche nella legge sacra di Cirene la sanzione per parto e per aborto di feto non formato è la medesima, come pure nella seconda iscrizione di Cos⁹², e ipotizzare che anche qui si faccia riferimento all'espulsione traumatica di un feto non formato, o comunque non riconoscibile nelle sue parti, in considerazione del senso del verbo da cui διαφθορά deriva⁹³ e che per altro è lo stesso degli φθόρια del *Giuramento*. Il *CH*⁹⁴ e Aristotele non ci sono di grande aiuto in questo caso: solo in *Epid. VII V* p. 450, 24 Li. il sostantivo indica esplicitamente un aborto traumatico riconducibile a una caduta; Aristotele lo utilizza per indicare la distruzione del feto femminile entro tre mesi⁹⁵ o l'embrione che distrugge il precedente nella superfetazione a lunga distanza⁹⁶.

In conclusione, lo studio delle prescrizioni per impurità da aborto nella legge sacra di Cirene, da un'angolazione storico-medica e in una prospettiva multidisciplinare, ha permesso non solo di confermare il forte legame tra la tradizione religiosa e sapienziale del tempio e la medicina intesa come τέχνη, ma anche di puntualizzare in senso tecnico-scientifico l'uso dell'aggettivo διάδηλος, a partire dal quale sembra prendere più corpo l'ipotesi di Herzog relativa alla co-presenza di sacerdoti e medici nell'esame del feto espulso. La contestualizzazione storico-reli-

giosa, inoltre, ha evidenziato, sulla base del dato archeologico, l'uso del silfio di Cirene in relazione alla fecondità, mentre il riferimento all'aspetto storico-giuridico della questione potrebbe giustificare in parte la genericità del lessico abortivo e quindi la difficoltà di stabilire se si ha a che fare di volta in volta con un aborto spontaneo o procurato. Nel caso di Cirene la purificazione interessa direttamente la donna⁹⁷; nelle testimonianze di Cos i destinatari sono il sacerdote di Giove Polieo (*LSCG* 1969, 156 A), la sacerdotessa del tempio di Demetra Olimpia (*IG XII* 4, 1, 72), un certo Macarino, caro ad Artemide, e tutti coloro che custodiranno il tempio di Artemide e di Giove Icesio (*IG XII* 4, 1, 349). E proprio le tre epigrafi di Cos permettono, se messe in relazione con la legge sacra di Cirene, di problematizzare l'uso del lessico abortivo, senza necessariamente arrivare a una soluzione, ma senza neppure arrendersi alla genericità del suo uso, di determinare meglio i tempi delle purificazioni in relazione alla gravità del μύσμα, di ribadire, infine, una volta di più, a partire dal livello linguistico, il legame tra scienza e sapienza che ancora nel II sec. a. C. (*IG XII* 4, 1, 349) caratterizza uno dei centri nevralgici della medicina antica.

Più in generale, l'analisi conferma che il concetto di contaminazione, nei testi e nei contesti presi in esame, sembra riconducibile al fatto fisico di essere stati a contatto con il sangue o con un morto piuttosto che all'aborto in sé o alla sua causa: il μύσμα abortivo non ha dunque rilevanza morale esattamente come non ne ha nel *Giuramento* di Ippocrate⁹⁸.



Fig. 1 Iconografia del silfio di Cirene

BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. Cfr. *DELG* s. v. μαίνω.
2. Cfr. *DELG* s. v. ἄζομαι, dove Chantraine ricorda la distinzione tucididea tra ἄγνῶθ' ἑθύματα, sacrifici incruenti, e ἱερεῖα (Thuc. I 126). Per una riflessione più ampia sulle oscillazioni semantiche di ἄγνός cfr. FERRARI W., *Due note su ΑΓΝΟΣ*. SIFC n. s. 1940; XVII: 33-53.
3. Si tratta di un testo risalente alla fine del IV sec. a. C., ma più antico rispetto ai contenuti, inciso sui due lati di una stele di marmo e pubblicato per la prima volta da S. Ferri nel 1927 (FERRI S., *La "Lex cathartica" di Cirene*. Notiziario archeologico del Ministero delle Colonie 1927; IV: 91-145). Esso contiene una serie di prescrizioni che l'oracolo di Apollo indirizza agli abitanti di Cirene a fronte di una minuziosa casistica di impurità culturali. Per una rapida visione d'insieme cfr. SOKOLOWSKI F., *Lois sacrées des cités grecques*. Supplément. Paris, De Boccard, 1962, pp. 185-196 (= *LSCG*).
4. Vd. MOULINIER L., *Le pur et l'impur dans le pensée des Grecs d'Homère a Aristote*. New York, Klincksieck, 1975, p. 64 ss.
5. Il testo è pubblicato in *SEG IX 72*, ma seguo qui l'edizione proposta da DOBIAS-LALOU C., *Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène*. Karthago 2000; XXV: 298-304 (= D-L).
6. D-L II. 106-109.
7. Alla l. 108 Nardi (NARDI E., *Antiche prescrizioni greche di purità culturale in tema d'aborto*. In: *Eranion in honorem Georgii S. Maridakis*, I., Atene, Appendix Annalium Facultatis Iuris Universitatis Athenarum, 1963, p. 52) traduce: "[...] contaminerà sé (*si contaminerà lei*) e la casa a guisa di una puerpera (*come da parto*)". A parte la traduzione del presente medio con una sorta di futuro iussivo, Nardi sembra leggere un καί che non figura né nel testo dell'epigrafe, né tanto meno nell'edizione di *SEG IX 72* da lui adottata. In questo caso, dunque, αὐτὰ non funge da pronome, ma da aggettivo di οἰκία: "[...] questa casa è contaminata come da un parto" (Cfr. FERRI S., *op. cit.* nota 3, p. 117).
8. Cfr. NARDI E., *op. cit.* nota 7, pp. 53-54.
9. Il significato comune di διάδηλος è *chiaro, evidente, manifesto, visibile*. In Alceo fr. 208 a Voigt, 7 si trova attestato ζάδηλον (= διάδηλον) a cui Page attribuisce il significato di *distinguishable among others* (cfr. *durchleuchtig* e *durchsichtig* come suggerisce WACKERNAGEL J., *Griechische Miscellen*. Glotta 1925; XIV: 52): il contesto è quello allegorico della nave in balia della tempesta che rappresenta lo stato o la parte politica del poeta, vittime della

- conspirazione tirannica di Mirsilo. L'aggettivo si riferisce qui alla vela squarciata (λαίφος) attraverso cui è possibile intravedere la luce (cfr. PAGE D., *Sappho and Alcaeus: an introduction to the study of ancient Lesbian poetry*. Oxford, Clarendon Press, 1955, pp. 185-189).
10. Cfr. HERZOG R., *Heilige Gesetze von Kos*. APAW Phil. Hist. Kl. fasc. 6; Berlin 1928: 55. In generale sulla questione vd. PERILLI L., *Asclepio e Ippocrate, Una fruttuosa collaborazione*. In: MARCONE A. (a cura di), *Medicina e Società nel mondo antico*. Atti del Convegno di Udine (4-5 ottobre 2005), SUSMA 2006; 4, Grassano, Le Monnier Università 2006, pp. 26-54.
 11. Alla schiusa delle uova del polpo, che necessitano di cinquanta giorni per formarsi, le parti dei neonati non sono ancora riconoscibile.
 12. Le farfalle, nella fase di crisalide, non hanno né bocca né altre parti articolate riconoscibili.
 13. A dieci giorni le parti del pollo sono chiaramente riconoscibili.
 14. Negli embrioni dei pesci ovipari gli occhi sono i primi organi a essere riconoscibili.
 15. Gli stadi di fetazione dei gronghi sono riconoscibili se si usa il fuoco per sciogliere il grasso in cui avviene l'embriogenesi.
 16. Il contesto rimanda all'aspettativa di vita dei passerii e in particolare alla maggiore longevità delle femmine (*Contra* ARNOTT W. G., *Birds in the ancient world from A to Z*. London-New York, Routledge, 2007), catturate nel nido e "riconoscibili (διαδήλας) per avere le parti dure intorno al becco". Anche qui l'aggettivo è utilizzato in riferimento ai piccoli di una specie (ἐν τοῖς νέοις).
 17. [...] καὶ τῶν ἀρσένων σφόδρα διάδηλα γίνεται πάντα. [...].
 18. In merito alla distinzione tra seme maschile e seme femminile nella mescolanza embriogenetica, paragonati a grasso e cera in ragione della diversa densità.
 19. Per rilevare l'evidenza anatomica dell'utero liscio che non permette al feto di attecchire.
 20. Questo scioglie l'esitazione di DOBIAS-LALOU C., op. cit. nota 5, p. 247.
 21. Secondo la parafrasazione di D-L.
 22. Ἐκβάλλω: gettare, scacciare, respingere, espellere.
 23. "I Cirenei hanno trascritto sul prezioso parallelepipedo i responsi del dio, i documenti delle loro consultazioni delfiche, unendovi anche qualcuna delle antiche memorie della razza. Poiché il marmo è relativamente recente, i testi devono essere stati desunti dalla tradizione o da epigrafi più antiche; essi quindi così riuniti costituiscono una specie di codice religioso, o meglio, una *satura legum* nella quale può trovarsi, caso per caso, la sanzione relativa;

Il μίασμα abortivo

- sono, né più né meno, che i τὰ πάτρια dei Cirenei, le gelose costituzioni sacre agli avi, il nucleo simbolico e spirituale che dà ragione e vita al *genos* prima, alla *polis* poi”. (FERRI S., op. cit. nota 3, p. 100).
24. Seguo l’edizione di EDELSTEIN L., *The Hippocratic Oath. Text, translation and interpretation*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1943, p. 2 (= Ed.).
 25. Ed. 14-15.
 26. Ed. 15-16.
 27. Apollo in qualità di Παιών è il dio della guarigione, ma l’*Iliade* testimonia il suo statuto ambiguo fin dall’*incipit* del poema (*Il.* I 43-52), quando per vendicare l’oltraggio fatto da Agamennone al suo sacerdote Crise, scende come la notte sull’accampamento degli Achei disseminando la peste con le frecce del suo arco (Cfr. KERÉNYI K., *Arzt-Heroen und der Arzt der Götter bei Homer*. In: KERÉNYI K., *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp. 71-86). Il legame di Apollo con la peste, questa volta in qualità di protettore, trova riscontro anche nell’epiteto ἀλεξίκακος, come si legge in una serie di iscrizioni che testimoniano ambascerie di città all’oracolo di Apollo Clario per sconfiggere il λοιμός causato dalle guerre partiche (166 d. C.).
 28. Cfr. Strabo XIV 2, 19.
 29. È appena il caso di ricordare che il malato, entrando nell’*asklepieion*, era sottoposto a tre giorni di purificazioni lustrali e alimentari.
 30. Si tratta, per l’appunto, di Apollo Ἀποτροπαιος, epiteto che a Cirene assume il significato precipuamente medico di guaritore e dissipatore delle malattie: in questa accezione Pind. *Pyth.* V 91 testimonia la presenza di processioni rituali in suo onore.
 31. Pind. *Pyth.* V 63-64.
 32. Call. *Hymn.* II 45-46.
 33. Vd. da ultima FERRARI A., *Dizionario dei luoghi del mito: geografia reale e immaginaria del mondo classico*. Milano, BUR, 2011, s. v. *Tera e la Libia*.
 34. Cfr. Pind. *Pyth.* V 57-62. Altra prospettiva in Paus. X 15, 7: Batto di fronte a un leone emise un grido così forte per la paura da riacquistare la voce.
 35. Cfr. Hdt. III 131.
 36. Cfr. CHAMOUX F., *Cyrène sous la monarchie des Battiades*. Paris, De Boccard, 1953, pp. 363-368 e Pl. XXII 3. *Contra* BECATTI G., *Un rilievo del temenos di Apollo a Cirene*. *La Critica d’Arte* 1940; V: 49 ss., seguito da MICHELI M. E., *Il monumento onorario a Pausanias: un esempio di reimpiogo a Cirene in età augustea*. In: CATANI E. e MARENCO S. M. (a cura di), *La Cirenaica in età antica*. Atti del convegno internazionale di studi,

- Macerata 18-20 Maggio 1995, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 429-448. Il *temenos* delle Horai si colloca nei pressi dei propilei dell'*Apollonion* in cui prestava servizio Lucius Orbius.
37. Così CHAMOUX F., op. cit. nota 36, pp. 363-368. *Contra* MICHELI M. E., op. cit. nota 36, p. 443, che cita una serie di rilievi a riscontro del gesto iatrico, ma finisce per escludere l'interpretazione della scena in senso medico in favore del contesto dionisiaco-simosiale che il rilievo, nel complesso, e l'iscrizione di dedica sembrano evocare. La stessa MICHELI M. E., op. cit. nota 36, p. 443, tuttavia, rimanda a una stele di Cos del VI sec. a. C. in cui il gesto iatrico compare in un contesto simosiaco (cfr. LAURENZI L., *Monumenti di scultura del Museo Archeologico di Rodi e dell'Antiquarium di Co.* Clara Rhodos 1938; IX: 73-80, in particolare Tav. VI).
 38. Cfr. SEG IX 3, l. 10.
 39. Del resto le tre testimonianze epigrafiche più antiche (dalla fine IV sec. a. C. all'età neroniana) del culto di Asclepio a Cirene si collocano tutte all'interno del santuario di Apollo (cfr. PARISI PRESICCE C., *Panakeia, Iatros e le altre divinità asclepiadi a Cirene*. In MASTINO A. (a cura di), *L'Africa Romana*. Atti del IX convegno di studio, Nuoro, 13-15 dicembre 1991, Sassari, Edizioni Gallizzi, 1992, pp. 147-166). Di seconda mano l'informazione di Paus. II 26, 9 sulla presenza di un santuario di Asclepio a Balagrae presso Cirene (*contra* PUGLIESE CARRATELLI G., *Tra Cadmo e Orfeo*. Bologna, Il Mulino, 1990, p. 310). Se ne deduce che quasi sicuramente, a differenza di quanto accade in genere, il culto cirenaico di Apollo medico non viene rimpiazzato da quello di Asclepio, ma che i sacerdoti di Apollo potrebbero collaborare con quelli di Asclepio in materia di purificazioni abortive.
 40. Pind. *Pyth.* III 14 ss.; Ov. *Metamorph.* II 531-632; Apollod. *Bibl.* III 10, 3; Ig. *Fab.* 202; Ig. *De astr.* II 40; Paus. II 11, 7-12, 1; II 26, 1-7; IV 3, 2.
 41. Cfr. Alcmeone di Crotone fr. 24 B 2 D.-K.
 42. DETIENNE M., *Apollo con il coltello in mano. Un approccio sperimentale al politeismo greco*. Milano, Adelphi, 2002, p. 101.
 43. DETIENNE M., op. cit. nota 42, p. 165.
 44. Per un rapido *excursus* sulla questione cfr. RE s. v. Ἀμβλωσις.
 45. Accusa di aborto.
 46. Cfr. TODD S. C., *Lysias on abortion*. In: *Symposion 1999. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Pazo de Mariñán, La Coruña, 6-9 septiembre de 1999, Köln Weimar Wien, Böhlau, 2003, p. 236; ma già EDELSTEIN L., *Ancient Medicine*. London, The Johns Hopkins University Press, 1987, nota 14, p. 18.

Il μίασμα abortivo

47. GERNET L., BIZOS M., *Lysias. Discours.* Paris, Les Belles Lettres, 1955.
48. HARRISON A. R. W., *The Law of Athens. The Family and Property.* Oxford, Clarendon Press, 1968, I, pp. 72-73.
49. Si tratta della cerimonia ateniese durante la quale il bambino veniva ufficialmente presentato al padre e alla famiglia.
50. La τεκνοποιία spartana mal si concilia con le pratiche abortive: “Nel trattato adespota *An animal sit id, quod in utero est* sono citate due leggi, una di Licurgo, l'altra di Solone che puniscono l'aborto in ragione della vitalità dell'embrione. [...] l'autore del trattato anti-abortista avrebbe inventato le due autorevoli leggi ispirandosi a una notizia di Plutarco, *Vita Lycurgi* III 3, in cui si racconta come Licurgo si opponesse alla volontà abortiva della cognata che voleva unirsi a lui quale re di Sparta, ricordandole che bastava esporre il bambino dopo la nascita senza correre inutili rischi per la salute. Del resto pare che lui stesso avesse promulgato leggi sull'*expositio*. Di qui ad attribuirgli una legge contro l'aborto il passo è stato breve, come pure estenderla da Sparta all'Atene soloniana, visto che i due legislatori sono spesso associati nelle fonti. Doveva comunque essere molto difficile normalizzare una materia che intrecciava pubblico e privato, diritti del singolo e suoi doveri rispetto alla comunità, questioni religiose e persino demografiche.”: CILIONE M., *Dare voce ai non-nati: aborto e statuto giuridico dell'embrione tra tradizione ippocratica e diritto contemporaneo.* *Medicina nei Secoli* 2014; 26, 3: 705-706.
51. Cfr. Aristot. *Pol.* VII 1335 b 20-26.
52. Cfr. ROQUES D., *Médecine et botanique: le silphion dans l'oeuvre d'Oribase.* *REG* 1993; 106: 380 che individua le ultime attestazioni nell'editto *De pretiis* di Diocleziano del 301 d. C. e in alcune lettere di Sinesio di Cirene databili tra il 400 e il 413 d. C.
53. Per una scheda rapida sul silfio vd. DALBY A., *Food in the Ancient world from A to Z.* New York, Routledge, 2003, s. v., ma già RAINAUD A., DA e STEIER A., *RE*, s. v. Per uno studio d'insieme vd. CHAMOUX F., *Du Silphion.* In: BARKER G., LLOYD J., REYNOLDS J. (a cura di), *Cyrenaica in antiquity.* «BAR» International Series 1985; 236: 165-172, che rimanda a THRIGE J. P., *Res Cyrenensium.* Copenhagen, impensis Librariae Gyldendallianae excudebat Andreas Seidelin, Aulæ regiae et Universitatis typographus, 1828, per una rassegna completa delle fonti.
54. Plaut. *Rud.* 629-634.
55. Dalla descrizione di Teofrasto (*HP* VI 3) e dall'iconografia delle monete rinvenute in Cirenaica il silfio può indicativamente essere identificato con una pianta appartenente alla specie delle ombrellifere o delle ferule.

56. Cfr. Aristot. *FHG* II 166; Aristoph. *Pl.* 925.
57. Cfr. CHAMOUX F., op. cit. nota 36, pp. 170-172. Per l'iconografia del silfio vd. LARONDE A., *Le silphium sur les monnaies de Cyrène*. In: BACCHIELLI L. e BONANNO ARAVANTINOS M., *Scritti di antichità in memoria di S. Stucchi*. Studi Miscellanei 29 (1991-1992), Roma, L'Erma di Bretschneider, 1996, pp. 157-168; LUNI M., *Iconografia del silfio e realtà botanica*. QAL 2002; XVI: 351-362.
58. Teofrasto (*HP* VI 3-4) e Plinio il Vecchio (*NH* XIX 42-45), che da lui dipende, si limitano alla descrizione della pianta. Solo Teofrasto ne illustra, in termini estremamente generici, gli effetti sugli animali.
59. Cfr. ROSELLI A., *Breve storia del silfio*. AION, Annali di Archeologia e Storia Antica, N.S., 2001 (2004); 8: 11-20.
60. Che tuttavia fa riferimento alle sue proprietà emmenagoghe.
61. Cfr. Orib. *CM* XIV 65,4 (II 599, 3). Sulle proprietà del silfio vd. anche Theophr. *HP* VI 3; Diosc. *MM* III 80.
62. La distinzione è dovuta all'esistenza di un silfio di Media e di Siria il cui succo, a detta di Dioscoride, *MM* III 80 2, ha un odore e un gusto decisamente meno intensi ed è verosimilmente meno efficace.
63. PARISI PRESICCE C., *La dea con il silfio e l'iconografia di Panakeia a Cirene*. LibStud 1994; XXV: 85-100.
64. ROCHER W. H., *Mythol. Lex.* III, s. v., ne associa l'etimologia ad alcune piante dalle virtù terapeutiche. PARISE PRESICCE C., op. cit. nota 63, p. 93 ritiene significativo il legame con la *penaces Asklepieion* e la *penaces Cheironeion*, l'una in quanto Panacea è figlia di Asclepio, l'altra perché sarebbe stato il centauro Chirone (Apoll. Rhod. II 502) a insegnare la medicina ad Aristeo, lo scopritore del silfio (Schol. Aristoph. *Eq.* 894; Suid., s. v. *silphion*).
65. Cfr. *SEG* IX 146.
66. Cfr. Thuc. VII 50, 2.
67. Cfr. Aristot. *Pol.* 1319 b.
68. Cfr. Diod. XIV 34, 3-6.
69. Anche il Διάγραμμα del 322 a. C. sembra muoversi in questo senso (cfr. SARTORI F., *Le costituzioni degli stati greci d'Occidente: Cirenaica, Magna Grecia, Sicilia greca e poleis dell'area massaliota*. In: *I Greci in Occidente*. Venezia, Electa, 1996, pp. 215-222).
70. Nel 1922 Silvio Ferri rinviene, negli scavi delle terme romane di Cirene, la stele marmorea su cui è incisa la *lex catartica*. La stele era stata utilizzata come seduta del *frigidarium*. Per l'*editio princeps* del testo cfr. FERRI S., op. cit. nota 3.

Il μίasma abortivo

71. Cfr. PARISI PRESICCE C., *op. cit.* nota 39, p. 165.
72. Si tratta di : LSCG 1969, 156 A; LSCG 1969, 154 II a = IG XII 4, 1, 72; SEG XIV 529 = IG XII 4, 1, 349.
73. LSCG 1969, 156 A.
74. Cfr. NARDI E., *op. cit.* nota 7, pp. 54-60; NARDI E., *Altre antiche prescrizioni greche di purità culturale in tema di aborto?* In: Studi Volterra, I, Milano, A. Giuffrè, 1971, pp. 141-143.
75. Cos viene colonizzata intorno al VI sec. a. C. da un gruppo di Dori provenienti da Epidauro in Argolide (cfr. Hdt. VII 99); vd. ROBERT F., *Hippocrate et la clergé d'Asclépios à Cos*. CRAI 1939: 91-99; INTERDONATO E., *L'Asklepieion di Kos. Archeologia del culto*. Roma, L'Erma di Bretschneider, 2013, pp. 105-107.
76. IG XII 4, 1, 72.
77. L'inusuale termine di dieci giorni potrebbe essere legato alla natura privata del culto: l'iscrizione, infatti, pur riprendendo il formulario tipico delle leggi sacre pubbliche (ἀπὸ λεχούς καὶ ἐγ διαφθοράς, ll. 16-17) potrebbe allinearsi alla tendenza dei culti privati a stabilire un loro proprio regolamento (cfr. CAMPANELLI S., *Hiera kai bebala in un'iscrizione di Cos. Lessico epigrafico e legislazione sacra*. In: BEVILACQUA G.-CAMPANELLI S. (a cura di), Ἀρετῆς ἔνεκεν καὶ σοφίας. *Un omaggio a Paola Lombardi*. Roma, Edizioni Quasar, 2012, pp. 83-95).
78. IG XII 4, 1, 349.
79. Vd. ROCCI s. v. che propone tre significati: *abortisco, metto alla luce prematuramente, tento di procurare l'aborto*.
80. Cfr. PARK R., *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*. Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 355-356.
81. Cfr. Gal. *De semine* I 9 (Kühn IV, p. 543).
82. Cfr. Aristot. *HA* 583 b.
83. CHANTRAINE P., *DELG* s. v., distingue il campo semantico della famiglia di parole che deriva da τῆρῶσχω da quella riconducibile a βάλλω che significa *raggiungere da una certa distanza*; τῆρῶσχω esprime l'idea di ferita perché legato all'azione di *forare*.
84. *Aer.* II p. 18, 3 Li. (cattiva salute); *Aer.* II p. 22, 6 Li. (cause ambientali); *Aer.* II p. 44, 16 Li. (cause ambientali); *Coac.* V p. 702 Li. (segni); *Coac.* V p. 706, 4 Li. (segni).
85. Aristot. *HA* 610 b 36 (pecore che abortiscono traumaticamente, se si trovano in una tempesta); Aristot. *Probl.* 860 a 18 (aborto spontaneo per cause climatiche).
86. Aristot. *HA* 585 a.

87. Si tratta del caso di superfetazione in cui la donna mette al mondo una sorta di coppia di gemelli, come testimonia il mito modellizzante di Ificle ed Eracle, nati rispettivamente da Alcmena e Anfitrione e da Alcmena e Zeus.
88. *Distruzione, rovina, putrefazione.*
89. Sulla lettura alternativa λέχους cfr. PARK R., op. cit. nota 80, p. 352 e FRASER P. M., *An Inscription from Cos*. Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie 1953; 40: 45-46. Se la lettura λεχούς chiama in causa solo chi viene in contatto con la madre, λέχους potrebbe alludere alla madre stessa, alla madre e a chi viene a contatto con lei, a chi viene a contatto con la madre.
90. Sulla pietra si legge ΔΙΑΣΦΟΡΑΣ, διαφθοράς è correzione di KLAFFENBACH G., *Studia antiqua Antonio Salač septuagenario oblata*. Praha, sumptibus Academiae Scientiarum Bohemoslovenicae, 1955, pp. 122-124, ma vd. anche le considerazioni di FRASER P. M., op. cit. nota 89, pp. 47-49.
91. Nardi fa riferimento a un'iscrizione di Delo in cui l'espressione ἀπὸ διαφθοράς può essere intesa come procurato aborto in rapporto a una restrizione catartica di ben quaranta giorni.
92. *IG XII 4, 1, 72, 13.*
93. Cfr. *DELG* s.v. φθείρω.
94. *Coac.* V p. 700, 16-17 Li.; *Epid.* VII V p. 450, 24 Li.; *Steril.* VIII p. 448, 18 Li. (purgazione a seguito di aborto); *Mul. I VIII* p. 24, 1 Li.; *Mul. I VIII* p. 66, 7 Li.; *Mul. I VIII* p. 142, 4-5 Li.; *Superf.* VIII p. 492, 15 Li.
95. Aristot. *HA* 583 b 12.
96. Aristot. *HA* 585 a 11.
97. La purificazione in questo caso è funzionale all'ingresso nel grande santuario di Apollo a Cirene che prevedeva anche una serie di abluzioni rituali (cfr. VITTOZZI S. E., *I rifornimenti idrici del Santuario cireneo di Apollo dal IV sec. a. C. alla fine dell'età tolemaica*. In: BACCHIELLI L. e BONANNO ARAVANTINOS M. (a c. di), *Scritti di Antichità in memoria di Sandro Stucchi*. I. Studi Miscellanei 29 (1991-1992), Roma, L'Erma di Bretschneider, 1996, p. 89).
98. Nel *Giuramento* il rifiuto ad avere parte attiva in un suicidio o in un procurato aborto può in effetti essere ricondotto alla contaminazione da contatto con un morto.

Correspondence should be addressed to:

email: marco.cilione@uniroma1.it