

ERAT



OLIM

EUT

NUOVI MATERIALI E CONTRIBUTI
PER LA STORIA DELLA NARRATIVA
GRECO-LATINA 5 (2025)

Indice

VII *Premessa*

JOSÉ C. MIRALLES MALDONADO, VICTORIA MIRALLES MARTÍNEZ

- 1 *Un epigramma di Gabriele Faerno (1510-1561) dedicato al medico cremonese Omobono Offredi*

ANNA MARIA TARAGNA

- 29 *Malattia e miracoli di guarigione nelle riscritture agiografiche. Il caso delle redazioni della Vita di Andronico e sua moglie Atanasia, santa travestita*

PAOLO VARALDA

- 89 *Osservazioni sui racconti di guarigione dalle malattie nelle raccolte di miracoli di san Mena (BHG 1256-1269) e di Mena καλλικέλαδος (BHG 1254m)*

ISABELLA BONATI

- 123 *Vt saepe homines aegri morbo gravi... Dai latini aegri ed aegroti al greco αἴγροι: significati e technicality*

ALESSANDRA DI PILLA

- 143 *De sanguine suo collyrium fecit. Cecità e guarigione tra realtà e metafora in Agostino*

GIUSEPPE IAZZETTA

- 183 *La digressione 'scientifica' sulla pestilentia di Amida in Ammiano Marcellino (XIX 4, 2-7)*

GERMANA PATTI

- 209 *Il medico svelato: analisi comparata dell'aneddoto di Democede e Atossa in Hdt. 3, 133-134,1 e in Sen. dial. 5,39,4. Contesti medici e riflessioni filosofiche*

GIULIO VACCARO

- 231 *Confini di lingua e di cultura. Marcello Empirico tra latino volgare e rustica romana lingua*

Appendice

ISABELLA BONATI

- 255 *Note sul nomen vasis κακ(κ)άβη tra papirologia, medicina e lessicografia della cultura materiale*

ISSN 2785-1346 (online)

ISSN 2785-1958 (print)

Euro 10,00

ERAT OLIM

NUOVI MATERIALI E CONTRIBUTI PER LA STORIA DELLA NARRATIVA GRECO-LATINA

5 (2025)

Direttore responsabile: PAOLA PAOLUCCI

Sede della direzione: Dipartimento di Lettere. Lingue, letterature e civiltà antiche e moderne – sede di Palazzo Silvi, via del Verzaro, 61 – 06123 PG

Comitato editoriale: Lucio Cristante (Università degli Studi di Trieste), Paola Paolucci (Università degli Studi di Perugia), Valentina Prosperi (Università degli Studi di Sassari), Biagio Santorelli (Università degli Studi di Genova), Antonio Stramaglia (Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”), Lorianò Zurli (Università degli Studi di Perugia)

Segreteria di redazione: Lorenzo Cecconi, Maria Nicole Iulietto, Cristina Pagnotta, Francesco Ragni, Elena Sportolari, Paola Tempone

Comitato scientifico: Alessandro Barchiesi (Università degli Studi di Siena), Marcos Flavio Carmignani (Universidad nacional de Córdoba – Argentina), Lucio Cristante (Università degli Studi di Trieste), Evangelos Chrysos (Università di Atene), Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa), Irene J.F. De Jong (Università di Amsterdam), Massimo Fusillo (Università degli Studi dell’Aquila), Stephen Harrison (Corpus Christi College, Oxford), Giuseppina Magnaldi (Università degli Studi di Torino), Carlo Martino Lucarini (Università degli Studi di Palermo), Francisca Moya Del Baño (Universidad de Murcia), Paola Paolucci (Università degli Studi di Perugia), Andrea Polcaro (Università degli Studi di Perugia), Valentina Prosperi (Università degli Studi di Sassari), Carlo Pulsoni (Università degli Studi di Perugia), Biagio Santorelli (Università degli Studi di Genova), Gareth Schmeling (University of Florida & Johns Hopkins University), Antonio Stramaglia (Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”), Giulio Vannini (Università degli Studi di Firenze), Lorianò Zurli (Università degli Studi di Perugia)

Periodico registrato presso il Tribunale di Perugia in data 12.09.2019

Proprietà del Direttore responsabile

Periodico registrato in ERIH Plus



Questo volume è integralmente disponibile online a libero accesso nell’archivio digitale OpenstarTs, al link:
<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/31944>

Copertina: Gabriella Clabot
Impaginazione: Elisa Widmar

© Copyright 2025 EUT Edizioni Università di Trieste
Questo volume è distribuito con licenza Creative Commons Attribuzione - Non Commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale (CC BY-NC-ND 4.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



ISSN 2785-1958 (print)
ISSN 2785-1346 (online)

EUT Edizioni Università di Trieste
via Weiss 21 – 34128 Trieste
<https://eut.units.it>
<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>

Area scientifica:

10 Scienze dell’Antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche - (riconoscimento di scientificità ANVUR del 06.06.25)

Settori concorsuali:

10/D1 Storia antica
10/D2 Lingua e letteratura greca
10/D3 Lingua e letteratura latina
10/D4 Filologia classica e tardoantica
10/E1 Filologie e Letterature medio-latina e romanze
10/F4 Critica letteraria e letterature comparate
10/N1 Culture del vicino Oriente antico, del Medio Oriente e dell’Africa

Peer Review Process:

‘a doppio cieco’ per tutti i contributi con *referee* esterni

Codice etico:

conforme a regolamento ANVUR (= Agenzia Nazionale per la Valutazione della Ricerca), del 21/12/2023, art. 12

ERAT OLIM

5 (2025)

**NUOVI MATERIALI E CONTRIBUTI
PER LA STORIA DELLA NARRATIVA
GRECO-LATINA**

Publicato con il contributo del PRIN2022 "Tramed. Edition and Translation of Latin Medical Works of Late Antiquity" – 2022EAZH78



Finanziato
dall'Unione europea
NextGenerationEU



Ministero
dell'Università
e della Ricerca



Italiadomani
GOVERNORATO
DI SPALTA E REGGIO EMILIA



UNIVERSITÀ
di Parma
unipg
UNIVERSITÀ
PARMA
UNIVERSITÀ
PARMA

Indice

VII *Premessa*

JOSÉ C. MIRALLES MALDONADO, VICTORIA MIRALLES MARTÍNEZ

- 1 *Un epigramma di Gabriele Faerno (1510-1561) dedicato al medico cremonese Omobono Offredi*

ANNA MARIA TARAGNA

- 29 *Malattia e miracoli di guarigione nelle riscritture agiografiche. Il caso delle redazioni della Vita di Andronico e sua moglie Atanasia, santa travestita*

PAOLO VARALDA

- 89 *Osservazioni sui racconti di guarigione dalle malattie nelle raccolte di miracoli di san Mena (BHG 1256-1269) e di Mena καλλικέλαδος (BHG 1254m)*

ISABELLA BONATI

- 123 *Vt saepe homines aegri morbo gravi... Dai latini aegri ed aegroti al greco αἴγροι: significati e technicality*

ALESSANDRA DI PILLA

- 143 *De sanguine suo collyrium fecit. Cecità e guarigione tra realtà e metafora in Agostino*

GIUSEPPE IAZZETTA

- 183 *La digressione 'scientifica' sulla pestilentia di Amida in Ammiano Marcellino (XIX 4, 2-7)*

GERMANA PATTI

- 209 *Il medico svelato: analisi comparata dell'aneddoto di Democede e Atossa in Hdt. 3, 133-134,1 e in Sen. dial. 5,39,4. Contesti medici e riflessioni filosofiche*

GIULIO VACCARO

- 231 *Confini di lingua e di cultura. Marcello Empirico tra latino volgare e rustica romana lingua*

Appendice

ISABELLA BONATI

- 255 *Note sul nomen vasis κακ(κ)άβη tra papirologia, medicina e lessicografia della cultura materiale*

Premessa

Con i contributi inclusi in questo volume della Rivista si conclude la pubblicazione degli Atti del Convegno internazionale *Narrare la medicina. Strategie narrative nella artigrafia medica e scienza medica nella narrativa latina (con qualche divagazione)*, tenutosi a Perugia il 24-25 ottobre 2024. Questo Convegno costituiva un incontro di studi, promosso nell'ambito del progetto PRIN2022 *Tramed. Edition and Translation of Latin Medical Works of Late Antiquity*, coordinato a livello nazionale dalla sottoscritta. Sei contributi, presentati al medesimo Convegno, sono stati pubblicati nell'annata precedente (*EratOlimMC* 4, 2024).

P.P.

JOSÉ C. MIRALLES MALDONADO
VICTORIA MIRALLES MARTÍNEZ

Universidad de Murcia, miralles@um.es

Hospital "Reina Sofía" de Murcia, victoria.mirallesm@um.es

Un epigramma di Gabriele Faerno (1510-1561) dedicato al medico cremonese Omobono Offredi

ABSTRACT

Tra le poesie latine di Gabriele Faerno, ci è pervenuta una composizione di appena 42 versi dedicata al medico Omobono Offredi, suo conterraneo. In questo poemetto, scritto in distici elegiaci, Faerno racconta come Offredi abbia eseguito su di sé un'operazione chirurgica, rimuovendo un calcolo dalla vescica. L'aneddoto offre al poeta l'opportunità di raccontare poeticamente come veniva trattata questa patologia nell'Italia del XVI secolo. In questo contributo ci proponiamo di analizzare il modo in cui Faerno utilizza la materia medica per costruire un poemetto celebrativo, trasformando il trattamento medico di questa malattia in materiale poetico. In questo modo, consideriamo questo poema come un interessante esempio di come "narrare la medicina", cioè come utilizzare strategie narrative nella descrizione delle malattie e del loro trattamento.

Among Gabriele Faerno's Latin poems, we have a composition of just 42 verses dedicated to the physician Omobono Offredi, his fellow countryman. In this short poem, written in elegiac couplets, Faerno narrates how Offredi performed a surgical operation on himself, removing a stone from his bladder. The anecdote offers the poet the opportunity to poetically recount how this pathology was treated in sixteenth-century Italy. In this contribution we aim to analyse the way Faerno uses medical material to construct a celebratory poem, transforming the medical treatment of this disease into poetic material. Thus, we hold this poem as an interesting

EUT EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE

ERAT OLIM 2025 (5), 1-28

ISSN 2785-1346 (online)

ISSN 2785-1958 (print)

DOI: 10.13137/2785-1346/37823

<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/37823>

example of how to 'narrate medicine', that is, how to use narrative strategies in the description of diseases and their treatment.

KEYWORDS

Gabriele Faerno (1510-1561), the physician Omobono Offredi, Neo-Latin epigram, medicine in Cremona in the sixteenth century, treatment of kidney and bladder stones.

1. GABRIELE FAERNO, FILOLOGO E POETA¹

Faerno è nato a Cremona nel 1510 da una famiglia benestante. Poco sappiamo dei suoi anni di studio e di formazione, informazioni che potrebbero essere di grande utilità per comprendere il rapporto tra lui e il conterraneo Omobono Offredi, protagonista dell'epigramma in esame.

D'altra parte, sappiamo che alla fine del 1548 il nostro umanista era a Roma, dove all'inizio dell'anno successivo iniziò a lavorare come correttore e revisore della Biblioteca Vaticana. Qui visse dedicandosi alla correzione di libri antichi e collaborando strettamente con gli intellettuali della corte papale: Giovanni della Casa, Marcantonio Flaminio, Paolo Giovio, Fulvio Orsini, lo spagnolo Antonio Agostino, il portoghese Aquiles Estação e molti altri. È in questo ambiente stimolante che trascorse gli ultimi anni della sua vita produttiva, fino alla morte prematura nel 1561. Nonostante la sua intensa attività filologica, furono pubblicate, anche se postume, solo le edizioni e i commenti alle *Filippiche* e ad altri discorsi ciceroniani (1563) e alle commedie di Terenzio (1565).

Ma l'umanista cremonese non si occupò solo dell'edizione e del commento di testi classici, ma anche della creazione di una propria opera poetica, fortemente ispirata agli antichi. Infatti, sebbene già nel 1553 Piero Vettori lo descrivesse come *bonus ipse poeta*², la sua opera di poeta neolatino non era così nota ai suoi contemporanei. A parte alcune poesie occasionali conservate in manoscritti miscelanei o pubblicate in antologie umanistiche, solo una delle sue produzioni poetiche è sopravvissuta: le sue *Fabulae centum ex antiquis auctoribus delectae* [...], che videro la luce per la prima volta a Roma nel 1563. Si tratta di una raccolta di cento favole poetiche latine, scritte in metri diversi, che ebbe un grande successo nella seconda metà del XVI secolo e aprì la strada all'*editio princeps* del Fedro nel 1596³.

¹ Sulla vita di Faerno si veda Foà 1994.

² Cf. Vettori 1553, 141.

³ Sulle favole latine di Faerno si veda l'edizione e la traduzione italiana di Marcozzi 2005 e l'articolo di Miralles 2002.

In questo articolo, invece, rivolgiamo la nostra attenzione ad un'opera molto più modesta, un epigramma dedicato al medico cremonese Omobono Offredi.

2. L'EPIGRAMMA A OMOBONO OFFREDI: LE SUE EDIZIONI

La prima edizione di questo poemetto, insieme ad altri due intitolati *In Lutheranos, sectam Germanicam* (in trimetri giambici scazonti) e *In Maledicum*⁴ (in strofa di ia⁶ + ia⁴), è quella trasmessaci nei *Carmina Illustrium Poetarum Italarum, Io. Matthaeus Toscanus conquistavit [...]*, tomus secundus, Lutetiae: apud Aegidium Gorbunum, 1577, ff. 306v-307r.

Altre undici piccole composizioni di Faerno erano state precedentemente pubblicate in P. Giovio, *Illustrium virorum vitae*, Florentiae: in officina Laurentii Torrentini, 1549, dove è raccolto il poema liminare che inizia così: *Illustres animae quarum miro ordine mores*; e in P. Giovio, *Elogia virorum bellica virtute illustrium [...]*, Florentiae: in officina L. Torrentini, 1551, dove sono trasmesse dieci poesie dell'umanista dedicate a diversi personaggi storici che si sono distinti per il loro coraggio: Annibale, Scipione l'Africano, Giorgio Scanderbeg, Tamerlano, Alfonso D'Avalos, ecc.

Dopo la prima edizione del 1577, il nostro poemetto, insieme ad altri brevi componimenti poetici, è stato raccolto sotto l'etichetta di "Carmina nonnulla" o "Carmina varia", come appendice alle varie edizioni delle sue *Fabulae centum* nel corso del XVIII secolo; ad esempio, nelle edizioni del 1718 (edizione cominiana), del 1743 o del 1794 (edizione bodoniana), tra le altre.

Il poema *ad Homobonum Offredum medicum Cremonensem*, di cui ci occupiamo in questo articolo, è composto da 21 distici elegiaci e, come recita il titolo, è dedicato al medico Omobono Offredi. Questo poemetto sarà ristampato nelle varie edizioni delle opere poetiche di Faerno nel corso del XVIII secolo. Questa è la trascrizione e la traduzione del componimento.

⁴ Questo componimento era già stato pubblicato con un titolo leggermente diverso (*In Maledicos*) nella raccolta di Ubaldini 1563, 50.

Quum tua torqueret grauis intestina lapillus,
Egestae salsus qua fluit humor aquae,
Obstructamque uiam et clausos urina meatus
Vreret, et uetitum crebra cieret iter,
Ipse autem tanto uictus fremeres mugitu 5
Quum tibi uesanus solueret ora dolor,
Quantum nec Siculi gemuerunt saeua iuueni
Aera, repertorem condere iussa suum,
Iamque tibi extremum properarent rumpere filum 10
Fata, et uitalem praecipitare colum,
Redditus es nobis mediis e faucibus Orci,
Offrede, artificis dexteritate manus,
Quae tua Paeonio penetrans in uiscera ferro
Immite extraxit letiferumque malum,
Quod nulla remedi ui, nulla quiuerat arte 15
Leniri, nullo sistier auxilio.
Nam quae non tentata tibi praecepta medentum?
Ars tua inexpertae quidue reliquit opis?
Nil herbae, nil saxa tamen iuuere sacerue 20
Sulphureae epotus profuit amnis aquae,
Combustumue uitrum, aut multo lepus aridus igni,
Aut uersus tenuem scorpius in cinerem,
Calculus aut utero quem spongia continet udo,
Quique Palaestino mittitur orbe lapis,
Hircinusue cruor, steriliue infame ueneno 25
Asplenum, et uili reptile gramen humo,
Aut alui durae asparagus lenitor, et inter
Saxea radices litora batis agens,
Aut hydris inuisa adiantus, quodque trahendis
Struthion urinis utile uirus habet; 30
Quaeque alia huic pesti medicamina publicus usus
Admouet, inuentum quaeque fuere tuum;
Dum medicinam omnem euoluis, dum cura tui te
Naturae medicas uertere cogit opes,

Acribus illa modo, modo lenibus usa medelis, 35
 Nunc mediis, siqua uinceret arte malum.
 Indomiti sed iam uis morbi, effrenaque pestis
 Vicisset, iam tu flebilis umbra fores,
 Ni superis (certe superis monstrantibus ipsis)
 Docta salutiferam dextra tulisset opem, 40
 Quae tua Paeonio penetrans in uiscera ferro
 Immite extraxit letiferumque malum.

Un sassolino fastidioso ti attorciglia le viscere,
 Da dove scorre il fluido salato della tua acqua espulsa;
 E l'urina brucia la strada ostruita e i meati
 chiusi e spesso scuote la via bloccata.
 E, quando un dolore atroce scatenò la tua bocca, vinto 5
 tu stesso emettevi un muggito più forte di quello
 con cui gemevano i crudeli bronzi del toro siciliano,
 costretti a seppellire il loro stesso inventore⁵.
 E quando il destino si affrettava già a spezzare il tuo ultimo
 filo e a far cadere la conocchia della tua vita, 10
 dalle fauci dell'Orco sei stato riportato a noi,
 Offredi, grazie alla destrezza della tua abile mano,
 che penetrando le tue viscere con un ferro medicinale
 estrasse il male implacabile e mortale.
 Nessuna potenza di rimedio, nessuna conoscenza
 era stata in grado 15
 di placarlo, nessun aiuto per fermarlo.
 Quali precetti medici la tua conoscenza ha lasciato in sospeso?
 O quali risorse senza sperimentazione?

⁵ Questi versi alludono a Perillo di Atene, inventore del toro di bronzo su cui Falaride, tiranno di Agrigento, bruciava i suoi nemici. Si dice che l'inventore stesso sia stato una delle prime vittime ad essere giustiziato dentro il toro.

Ma le erbe non sono servite a nulla, le pietre non sono servite
a nulla.

Né bere il sacro ruscello di acqua sulfurea, 20
né il vetro bruciato, né la lepre essiccata dal fuoco,
né lo scorpione ridotto in tenue cenere,
né la pietra che contiene la spugna nel suo ventre bagnato,
né quella che si produce nel territorio della Palestina, 25
né il sangue del caprone, né l'asplene, noto per il suo veleno
che provoca sterilità, né l'erba che striscia sul terreno ignobile,
né gli asparagi, che danno sollievo al ventre duro, né il
finocchio di mare,
che affonda le sue radici nelle spiagge sassose.

Né l'adianto, che i serpenti odiano, né la saponaria
che contiene un veleno utile a provocare l'urina; 30
Tutte le altre medicine che l'uso generale applica
A questa malattia, ognuna di esse è stata sperimentata come propria,
mentre rivedi tutta la materia medica, mentre la tua cura
ti fa passare in rassegna le risorse medicinali della natura,
Utilizzando rimedi ora forti, ora lievi, 35
ora medi, per scoprire se qualcuno può vincere la tua malattia;
Ma già la forza della malattia indomita e della pestilenza sfrenata
avrebbero vinto, tu saresti già un'ombra degna di essere lamentata,
se grazie agli dèi (senza dubbio, loro stessi ti mostrano la via),
se non ti avesse prestato un aiuto salvifico la tua saggia
mano destra, 40
che penetrando nelle tue viscere con un ferro medicinale
estrasse il male implacabile e mortale.

3. STRUTTURA E SIGNIFICATO DEL POEMA

Da un punto di vista narrativo il componimento potrebbe essere suddiviso in tre parti ben definite:

(a) vv. 1-14: descrizione della malattia e dei suoi sintomi (1-4): disuria, ostruzione delle vie urinarie; ecc. La diagnosi è anticipata dall'ultima parola del primo verso: *lapillus*, probabilmente una pietra incastrata nella vescica, è la causa della malattia. Tra i sintomi, viene sottolineato l'enorme dolore (caratterizzato come *uesanus* = 'che fa perdere la testa, che fa impazzire') con un paragone tratto dal mondo antico: i gemiti del paziente sono paragonati a quelli lanciati da coloro che furono bruciati all'interno del toro di bronzo di Falaride, tiranno di Agrigento (5-8). Questa immagine è molto probabilmente tratta da Properzio (2.25.11-12 *nonne fuit satius duro seruire tyranno / et gemere in tauro, saeue Perille, tuo?*). La situazione del malato è descritta come molto grave, ma, quando la morte si avvicinava inesorabilmente, lo stesso Offredi - ci dice il poeta - riuscì a rimuovere con la mano la pietra letale (9-14). In questo modo si realizza una prolessi o anticipazione della fine della storia.

b) vv. 15-36: segue un elenco dei rimedi medicinali che il medico stesso aveva applicato senza successo; dopo aver parlato genericamente di erbe e pietre, vengono citati in particolare tredici rimedi naturali o principi semplici per rompere le pietre, o almeno per facilitare la minzione e quindi alleviare i sintomi: acqua sulfurea, vetro bruciato, lepre essiccata, cenere di scorpione, pietra di spugna, pietra di Giudea, sangue di caprone, asplene, gramigna, asparago, finocchio marino, adianto e saponaria. Oltre a questi, afferma di aver sperimentato su se stesso tutte le formule (*medicamina*) approvate dalla pratica medica, che classifica come "forti" (*acres*), "lievi" (*lenes*) e "medie" (*medias*). Ma nessuno di questi rimedi ebbe l'effetto desiderato.

c) vv. 37-42: la malattia stava per togliergli la vita, era già appena un cadavere vivente da compatire, da compiangere (v. 38 *flebilis umbra*), quando Offredi con la sua mano estrasse la causa della sua malattia.

La struttura circolare (*Ringkomposition*) del poemetto è sottolineata dal fatto che i versi 13-14 e 41-42, che chiudono rispettivamente la parte iniziale (a) e finale (c), sono identici:

Quae tua Paeonio penetrans in uiscera ferro

Immite extraxit letiferumque malum.

In entrambi i casi, si tratta di una clausola relativa (il cui antecedente è *manus* nel primo caso e *dextra* nel secondo) che contiene le chiavi dell'epigramma. Abbiamo già visto che, poiché la risoluzione della vicenda è anticipata nei versi 13-14, non c'è la *decepta expectatio* (o *aprosdóketon*), caratteristica dell'epigramma greco-latino. D'altra parte, come si può notare, a differenza dell'enumerazione dettagliata della farmacopea utilizzata, la presunta procedura chirurgica è descritta in due versi soltanto. È proprio nella straordinarietà o nella meraviglia dell'evento narrato, cioè nel fatto che Offredi stesso abbia estratto la pietra, che risiede il nucleo dell'epigramma. Questa azione trasforma il protagonista della storia in un nuovo Apollo, un dio della medicina, le cui abilità soprannaturali di chirurgo gli permettono di operare se stesso.

3.1. ANALISI LETTERARIA. FONTI LETTERARIE E FONTI MEDICHE

Come abbiamo sottolineato, al di là del contenuto farmacologico o medico della sua poesiola, Faerno è consapevole di dover rispettare le convenzioni del genere letterario dell'epigramma. E, nonostante l'argomento sembri lontano dai poeti classici, il poeta cremonese gioca con il valore evocativo di alcuni termini per stabilire parallelismi e allusioni intertestuali con gli autori classici.

Tornando ai versi chiave del poema, mi soffermerò brevemente sul sintagma *Paeonio... ferro*. Virgilio è il primo ad attestare l'uso di questo aggettivo, *Paeonius* (= 'relativo a Paeon'), un epiteto di Apollo come dio guaritore (*Aen.* 7.769 e 12.401). In particolare, nel libro XII dell'*Eneide* è citato in riferimento al medico Iapige, quando con l'aiuto di Venere estrae la punta della freccia dalla coscia di Enea. Il potere evocativo di questa parola permette al poeta di collegare Offredi a Iapige, che come il medico cremonese cerca di estrarre un oggetto da un corpo, e, soprattutto, gli permette di associarlo ad Apollo.

Più velata, ma a nostro avviso altrettanto degna di nota, è l'allusione ad Apollo nascosta nel v. 32 *inuentum quaeque fuere tuum*, brano che è strettamente legato a Ovidio *Met.* 1.521 *inuentum medicina meum est*, parole con cui Apollo cerca di conquistare la fuggitiva Dafne. Mentre Ovidio vuole precisare che la medicina è uno dei poteri soprannaturali di Apollo, Faerno vuole far notare che Offredi ha sperimentato nella propria carne tutti i rimedi che la medicina ha fornito contro la sua malattia.

L'identificazione di Offredi con il dio Apollo può sembrare esagerata, ma a quanto pare era una valutazione condivisa dai suoi contemporanei. Così, un famoso umanista contemporaneo, Marco Girolamo Vida, nelle sue *Cremonensium orationes III* [...], quando elogia il grande sviluppo della medicina nella città di Cremona, sceglie la figura di Offredi come massimo rappresentante della scuola medica cremonese. Di lui, tra l'altro, in uno stile ciceroniano, dice quanto segue⁶:

Neminem nomino, tamen bona pars uestrum, patres, intelliget, quem dicam. Viuit uiuit adhuc ualetque apud nos, licet iam in praecipitata aetate, omnium medicorum nostrae aetatis facile princeps [...]. Hic exquisita quadam medendi ratione praeditus aliquos quotidie sanando, qui periculose aegrotabant iam prope desperati comploratique ab omnibus, ut aliquis medicinae deus imploratur et a finitimis ciuitatibus iam usitato nomine Cremonensis Hippocrates uocatur.

E così lo traduciamo:

Non voglio fare nomi, ma molti di voi senatori capiranno a chi mi riferisco. Egli vive ancora, vive e gode di buona salute tra noi, sebbene già in età avanzata, senza dubbio il primo tra tutti i medici del nostro tempo (...); Egli, dotato di una straordinaria conoscenza medica, ogni giorno cura pazienti gravemente ammalati, già quasi senza speranza e compianti da tutti. Il suo

⁶ Vida 1550, f. 48r.

aiuto viene implorato come se fosse un dio della medicina e nelle città vicine viene spesso chiamato l'Ippocrate di Cremona.

Quelli citati non sono, ovviamente, gli unici paralleli con le fonti classiche, tra cui spicca la presenza dell'*Eneide* virgiliana (cf. 6.273 *faucibus Orci*; 10.320 *Nihil...iuuere*; 7.517 *Sulphurea...aqua*; ecc.) e delle *Metamorfosi* (v. 13 *uiscera ferro*: Ov. *Met.* 8.532. Cf. Sil. *Pun.* 3.709; v. 19 *temptata tibi praecepta medentum*: Ov. *Met.* 15.629 *Temptamenta...medentum*. Cf. Stat. *Silu.* 5.1.158 *ars...medentum*) e altre opere di Ovidio (v. 2: *umor aquae* Ov. *Am.* 2.6.22; v. 40 *dextra tulisset opem*: Ov. *Trist.* 5.2.16. Cf. Ov. *Her.* 21.174 *salutiferam...opem*). Inoltre, parte del poema è concepito come un epigramma "quasi" funerario, poiché il suo protagonista è vicino alla morte. Questo fatto giustifica l'uso di espressioni e metafore tratte da epitaffi o poesie funerarie: "spezzare il filo della vita", "la conocchia della vita", ecc. Ad esempio, troviamo espressioni come *flebilis umbra*, usata per la prima volta da Ausonio (*Epigr.* 62.6) nella stessa sede metrica (cf. Stat. *Theb.* 9.298). Nel suo caso appartiene all'epigramma dedicato a Glaucia, che si inserisce nel tema della *mors immatura*.

Siamo di fronte alle strategie narrative di un epigramma a tema medico. D'altra parte, è chiaro che egli utilizza anche diverse fonti mediche e farmacologiche nella sua enumerazione di rimedi naturali per i calcoli renali e vescicali. Il nostro poeta mostra, come vedremo, una grande familiarità con le opere di Plinio il Vecchio, Galeno, Dioscoride, Marcello Empirico, Paolo di Egina o Ezio di Amida, nonché con le opere della tradizione medica medievale: Avicenna, Rasis, ecc.

3. 2. I RIMEDI: FARMACOPEA ANTICA E MODERNA

I tredici rimedi o elementi semplici citati da Faerno per le loro proprietà confortanti o curative contro i calcoli sono attestati in fonti mediche e farmacologiche sia antiche che moderne. È tuttavia difficile individuare la fonte principale, se esiste, su cui il nostro autore si basa.

Per il primo rimedio, invece, il bere l'acqua sulfurea (v. 20 *sulphureae epotus profuit amnis aquae*), non abbiamo trovato paralleli nella letteratura medica antica o moderna, da dove Faerno potrebbe averlo assunto^{6bis}. Comunque, non mancano autori come Avicenna che raccomandano bagni (o cataplasmi) in acqua sulfurea, ma non il suo consumo orale⁷.

I restanti rimedi possono essere classificati in rimedi animali, minerali e vegetali. Tra i primi, i rimedi ricavati dagli **animali**, Faerno ne cita tre: lepre arrostita, cenere di scorpione e sangue di caprone. Passiamo in rassegna, in ordine, le possibili fonti di questi rimedi:

- Del potere diuretico della carne di lepre aveva già parlato il medico romano Celso (*De medicina* 2.31). Plinio il Vecchio (*Nat.* 28.213 *Leporis renes inueterati in uino poti calculos pellunt*) dice che i reni di lepre macerati nel vino espellono i calcoli. Si tratta dell'applicazione di un principio tradizionalmente accettato nella medicina antica, secondo il quale esiste una corrispondenza tra la parte o l'organo malato del paziente e la parte dell'animale utilizzata nel rimedio curativo. Questa procedura si basa sulla convinzione "omeopatica" che la creatura sana possa trasmettere le sue proprietà intatte alla persona malata, ripristinando così l'equilibrio naturale che era stato perso. Marcello Empirico (*De medicamentis* 26.109) afferma che non solo i reni, ma anche la pelle e l'intero corpo ridotto in cenere hanno questa proprietà. Anche i medici bizantini Aezio di Amida e Paolo di Egina riconobbero l'efficacia della carne di lepre contro i calcoli, ma fu Avicenna che, inserendola nel *Canone*, assicurò l'ampia fortuna di questo rimedio:

^{6bis} Il professor Paolo Garofalo ci suggerisce che Faerno potrebbe riferirsi in questo passaggio alle sorgenti di acque sulfuree vicino a Tivoli (Albulae Aquae), il cui ingerimento, come attestato già da Archigene di Apamea, era benefico per le malattie dell'intestino e della vescica. Cf. Aezio di Amida 1549, 629.

⁷ Cf. Guaynerio 1525, f. 200r: *Valet quoque aqua balneorum naturalium sulfurea, et non aluminosa propter eius stipticitatem*. Sulle proprietà curative attribuite allo zolfo nella medicina antica, si veda Diosc. 5.107; Galen. 12.217; Plin. *Nat.* 35.174-177; ecc.

*Et cinis leporis decollati [...] est fortis, de quo sumatur in potu pondus drach. II.*⁸

- La grande influenza del *Canone* di Avicenna sul poema di Faerno è evidente anche nel fatto che egli propone come rimedio la cenere di scorpione. Infatti, mentre le fonti mediche antiche (cf. Plin. *Nat.* 32.102; Marcell. *Emp.* 26.90) indicano il pesce scorpione come rimedio efficace contro i calcoli, il *Canone* di Avicenna è uno dei primi a indicare la cenere degli scorpioni terrestri come rimedio molto potente contro la litiasi: *Et de fortibus absolute sunt cinis scorpionum et oleum in quo ponuntur scorpiones stans sub sole, linitum iniectum per syringam in lapide uesicae*⁹.
- Marcello Empirico (26.30 e 26.94-95) e Aezio di Amida (*Tetrabiblos* 2.85 e 11.12), tra gli altri, affermano che il sangue di caprone era un rimedio molto utile per provocare l'espulsione dei calcoli vescicali. Molti medici antichi, medievali e moderni spiegano dettagliatamente come ottenere e applicare il sangue affinché il rimedio sia più efficace¹⁰.

Tra i **minerali**, oltre allo zolfo, Faerno indica tre rimedi:

1. Il vetro bruciato (e frantumato) era un rimedio già noto ai medici greci (Marcell. *Emp.* 26.131) e bizantini come Aezio di Amida (11.5)¹¹ o Paolo di Egina (*Medicinae totius Enchiridion* 3.45)¹². Anche Avicenna lo inserisce nel *Canone* come uno dei rimedi più

⁸ Avicenna 1555, f. 361v. Cito il *Canone* di Avicenna nella sua traduzione latina, perché fu in questa versione che divenne un'opera fondamentale nel Rinascimento.

⁹ Avicenna 1555, f. 361v.

¹⁰ Cf. Avicenna 1555, f. 362r: *Et iterum sanguis hirci exiccatus; et ille melior est qui sumitur in hac hora, in qua coloratur uua. Quaere ergo ollam nouam, et ablue eam aqua [...]; deinde decolla hircum, qui habeat quattuor annos super illam ollam; et dimitte primum sanguinem eius et ultimum currere, et assume medium tantum; deinde dimitte donec coaguletur; deinde incide ipsum in frusta parua [...].*

¹¹ Cf. Aezio di Amida 1549, 595.

¹² Cf. Paolo di Egina 1546, 239.

efficaci e si sofferma a spiegare dettagliatamente come deve essere preparato e come deve essere somministrato perché il suo effetto sia maggiore¹³.

2. Anche gli antichi parlano della pietra di spugna e della sua efficacia nel trattamento della litiasi: Diosc. 5.144, Plin. *Nat.* 36.143 e 37.184, Galen. 12.205; Seren. *Samm.* v. 595, Marcell. *Emp.* 26.89, ecc.
3. Allo stesso modo, la cosiddetta pietra di Giudea è stata fin dall'antichità un rimedio ampiamente utilizzato contro i calcoli renali e vescicali. Lo attestano, tra gli altri, Dioscoride (5.37) e Galeno (12.199). Ancora una volta, è stato il *Canone* di Avicenna¹⁴ e Mosè Maiomonte (*Aforismi* 22.11) a rendere popolari questi rimedi in combinazione con altri, formando composti medicinali spesso utilizzati nella medicina medievale e moderna¹⁵.

Infatti, tutti questi rimedi ricavati da animali e minerali sono attestati, ad esempio, nello *Speculum doctrinale* (12.122) di Vincenzo di Beauvais (sec. XIII), un'enciclopedia del sapere medievale che riprende il materiale medico dai trattati di Razi, Avicenna e altri, conosciuti grazie alle traduzioni latine di Gherardo da Cremona.

Tra i rimedi **vegetali**, è evidente la prevalenza della *Storia naturale* di Plinio e del trattato *De materia medica* di Dioscoride, opere che il nostro umanista conosceva bene e con cui aveva familiarità. In particolare, per tutto il XVI secolo, il trattato attribuito a Dioscoride divenne molto popolare, prima nella sua traduzione latina e poi in quella nelle lingue volgari. Una menzione particolare merita la traduzione italiana con commento di Pietro Andrea Mattioli, che fin dalla prima edizione del 1544 divenne un vero e proprio *bestseller* rinascimentale, con innu-

¹³ Cf. Avicenna 1555, f. 361v.

¹⁴ Cf. Avicenna 1555, ff. 361-362.

¹⁵ Sull' influsso fondamentale del *Canone* di Avicenna sulla medicina italiana del Rinascimento, si veda Siraisi 1987.

merevoli ristampe¹⁶. Vediamo i sei rimedi vegetali citati da Faerno e le loro possibili fonti:

a) *Asplenium* = gr. *asplēnos* o *asplēnon* (*Ceterach officinarum*)¹⁷ è una pianta efficace contro i calcoli renali. I medici greci conoscevano già questa proprietà:

- Diosc. 3.134: βοηθεῖ καὶ στραγγουρία καὶ λυγμῶ καὶ ἰκτέρω καὶ λίθους τοὺς ἐν κύστει θρύπτει. δοκεῖ δὲ ἀτόκιον εἶναι καθ' ἑαυτὴν (cf. Galen. 11.841). Nella traduzione di Mattioli suona così: "Vagliano alla distillazione dell'orina, al trabocco del fiele, ed al singhiozzo; rompono le pietre nella vescica. Credesi che legati addosso alle donne esse sole [...] le facciano diventare sterili"¹⁸.

L'epiteto con cui Faerno accompagna la pianta (v. 25 *sterili infame ueneno*) sembra indicare che egli abbia tenuto conto delle parole di Dioscoride o di quelle molto simili di Plinio (*Nat.* 27.34 *Feminis non danda, quoniam sterilitatem facit*).

b) *Gramen* = gr. *ágrostis*¹⁹. La gramigna o erba comune è un'altra delle piante citate per la sua efficacia contro i calcoli. Dioscoride e Plinio si esprimono su di essa e sulle sue proprietà medicinali in termini simili:

- Diosc. 4.29 *gramen geniculatis serpit ramulis [...]; decoctum eius in potu, torminibus medetur et urinae difficultatibus; calculosa etiam uesicae excrementa comminuit*²⁰.

¹⁶ Sulla traduzione italiana e latina di Mattioli e sul suo enorme impatto si veda Preti 2008 e Fausti 2010.

¹⁷ Cf. André 1985, 29.

¹⁸ Cf. Mattioli 1555, 435.

¹⁹ Cf. André 1985, 113.

²⁰ Questa è la traduzione latina che lo stesso Mattioli inserisce nella sua edizione di Dioscoride: cf. Mattioli 1554, 332.

- Plin. *Nat.* 24.178-180 *Gramen ipsum inter herbas uulgatissimum geniculatis serpit internodiis [...]. Radix decocta in uino torminibus medetur et urinae difficultatibus ulceribusque uesicae, calculos frangit* (cf. Galen. 11.810).

c) *Asparagus (asparagus officinalis)*²¹: le proprietà diuretiche e l'efficacia dell'asparago contro i calcoli sono già citate dai medici greci: cf. Diosc. 2.215 e Galen. 11.841, tra gli altri. Dalle parole di Faerno (v. 27 *alui durae asparagus lenitor*) sembra chiaro l'influsso di Plin. *Nat.* 20.108-9: *Inter utilissimos stomacho cibos asparagi traduntur. [...] uentrem leniter molliunt. [...] Trita et in uino albo pota calculos quoque exturbat, lumborum et renium dolores sedat.*

d) Il *batis* o finocchio marino (*Chritimum maritimum*)²² è un'altra pianta nota per le sue proprietà diuretiche:

- Plin. *Nat.* 21.174 *Batis quoque aluum mollit. [...] Ciet et menses et urinas.*
- Diosc. 2.129: [...] *Nascitur in maritimis et petrosis [...] Radix, semen et folia incocta uino potu urinae difficultati et regio morbo auxiliantur*²³. Così traduce Mattioli: "Nasce nelle maremme & in luoghi sassosi [...]. La decottione delle radici, delle frondi & del seme fatta nel uino & bevuta vale all'angoscie dell'orina, a trabocco di fiele"²⁴.

I vv. 27-8 del Faerno (*inter / Saxea radices littora batis agens*) sembrano ispirarsi alle parole di Dioscoride. Non si può nemmeno escludere una possibile confusione con il βάρτος (= lat. *rubus*), che, secondo lo stesso Dioscoride (4.38) e Galeno (11.848-9), tra gli altri, era anche una pianta efficace per rompere i calcoli renali.

²¹ Cf. André 1985, 28.

²² Cf. André 1985, 34.

²³ Mattioli 1554, 187.

²⁴ Mattioli 1555, 267.

e) *L'adiantum* = gr. *adianton* è un tipo di felce appartenente alla famiglia delle Pteriacee (*Adiantum capillus Veneris*)²⁵. È caratterizzata da Faerno come *hydris inuisa*, cioè 'odiosa ai serpenti', poiché era utile anche come antidoto contro il veleno dei loro morsi. Queste due proprietà medicinali (il suo potere contro le pietre e contro i morsi dei serpenti) sono già identificate nelle fonti mediche antiche (cf. Galen. 11.814):

- Diosc. 4.134 δύναται δὲ τὸ ἀφέψημα τῆς πόας βοηθεῖν πινόμενον ἀσθματικοῖς, ἰκτερικοῖς, σπληνικοῖς, δυσουροῦσι· θρούπτει δὲ καὶ λίθους καὶ κοιλίαν ἴσθησι καὶ θηριοδῆκτοις βοηθεῖ. Nella traduzione di Mattioli suona così: "Giova la decoctione dell'herba bevuta à gli stretti di petto, à coloro che malagevolmente respirano, à i difetti di milza, à trabocco di fiele, & all'orina ritenuta; rompe le pietre, ristagna il corpo, & conferisce à i morsi delle serpi"²⁶.
- Plin. *Nat.* 22.64 *Calculos e corpore mire pellit frangitque [...], qua de causa [...] a nostris saxifragum appellatum crediderim. [...] Vrinam ciet, serpentium et araneorum uenenis resistunt, in uino decocti aluum sistunt.*

f) Infine, Faerno parla delle proprietà diuretiche dello *struthion* (= *Saponaria officinalis*)²⁷: vv. 29-30 *quodque trahendis / Struthion urinis utile uirus habet*. Cf. Cels. 5.18.2; 6.5.3; Galen. 12.131. Anche i medici greci e latini ne indicano il potere diuretico e l'efficacia contro i calcoli. Così, ad esempio:

- Plin. *Nat.* 24.96-97 *Vrinam ciet, aluum soluit. [...] Eadem cum panace et capparidis radice calculos frangit pellitque.*
- Diosc. 2.163 οὗ ἡ ῥίζα δριμεῖα καὶ οὐρητική [...] σὺν δὲ πάνακι καὶ καππάρεως ῥίζῃ λημφθὲν λίθους θρούπτει καὶ ἐξουρεῖν ἐξουρεῖν ποιεῖ·

²⁵ Cf. André 1985, 5.

²⁶ Mattioli 1555, 543.

²⁷ Cf. André 1985, 251.

Traduzione latina: *Huius radix est acris, urinam ciet [...]. Eadem cum panace et capparis radice calculos frangit et cum urina exturbat*²⁸.

Traduzione italiana: "È la radice di questa acuta, & provoca l'orina. [...] Presa con opopanaco & radici di cappari rompe le pietre della vescica, & cacciale fuori con l'orina"²⁹.

Faerno si limita a citare alcuni farmaci che si sono dimostrati efficaci contro la litiasi³⁰. Non si addentra, ovviamente, nella formulazione di ricette complesse o di composti medicinali come quelli proposti dai medici antichi e moderni per il trattamento di questa malattia. Un epigramma non era forse il luogo adeguato.

D'altra parte, sappiamo che Offredi ha una profonda conoscenza medica e farmacologica, ma non si accontenta di una conoscenza meramente teorica di farmaci semplici e composti. Al contrario, il medico cremonese ha testato personalmente ogni rimedio tradizionale per verificarne la presunta efficacia. Questo, almeno, è quanto ci assicura l'umanista Marco Girolamo Vida in uno dei suoi discorsi già citati, in cui difende gli interessi dei Cremonesi in una disputa con i Pavesi sulla precedenza nelle cerimonie ufficiali. Lì, parlando del grande sviluppo della medicina a Cremona e, in particolare, della vasta conoscenza di Offredi, dice³¹:

²⁸ Mattioli 1554, 205.

²⁹ Mattioli 1555, 299.

³⁰ Sebbene non sia obiettivo del nostro lavoro dimostrare l'efficacia dei rimedi naturali descritti da Plinio o da Dioscoride, possiamo citare alcuni lavori interessanti in questo campo. Così, Lev - Dolev 2002 analizzano l'uso di sostanze naturali nel trattamento dei calcoli renali e di altre malattie dell'apparato urinario nel corso della storia della medicina. Altri, come Touwaide *et al.* 1997 e Yarnell -Touwaide 2018, hanno identificato le piante medicinali con effetti diuretici citate da Dioscoride e sono giunti alla conclusione che il medico greco è una fonte abbastanza affidabile per stabilire le proprietà diuretiche di alcune piante. Interessante è anche la rassegna di Tortora 1994 delle piante descritte da Dioscoride come efficaci per il trattamento delle malattie renali.

³¹ Vida 1550, f. 48r.

Ad artis rationem, quam ex optimis Graecorum Latinorumque auctoribus haurit, addidit quoque experimentum ipsius disciplinae et rerum usum. nec tam ex libris didicit herbarum multiplicem atque reconditam uim, quam ipsas herbas ipse inspicere uoluit et explorare nosseque, quo quaeque non tantum nomine uocetur, sed etiam qua forma ac figura sit, ut periclitetur, an earum facies descriptioni antiquorum medicorum respondeat, ne in errorem, ut multi alii, prolabatur, aliamque pro alia medicaminibus adhibeat, quae res nostra tempestate propter herbariorum inscitiam maximum mortalibus affert incommodum. uix unquam hic noster errare posset cum optimorum auctorum lectione tum longinqui temporis usu ac periclitatione experientissimus.

Che traduciamo come segue:

Alla conoscenza della medicina che trae dai migliori autori greci e latini, aggiunge anche la sperimentazione della disciplina stessa e la pratica effettiva. E le varie e nascoste proprietà delle erbe le ha apprese non tanto dai libri, quanto dalla sua volontà di ispezionare personalmente le erbe in questione e di indagare e conoscere non solo il nome con cui sono conosciute, ma anche la forma e le caratteristiche che hanno, per verificare se il loro aspetto corrisponde alla descrizione degli antichi medici e quindi per non cadere, come molti altri, nell'errore di applicarne una al posto di un'altra, fatto che oggi, a causa della scarsa conoscenza degli erboristi, provoca gravi inconvenienti tra gli uomini. Questo nostro medico difficilmente potrebbe sbagliare, essendo un grande esperto non solo grazie alla lettura dei migliori autori, ma anche grazie alla pratica e all'esperienza di tanti anni.

3.3. IL METODO CHIRURGICO

A differenza della ricchezza di dati sui possibili trattamenti farmacologici della litiasi renale e vescicale, le informazioni sulla chirurgia sono scarse; infatti, Faerno non spiega nulla del "metodo chirurgico" utilizzato da Offredi per rimuovere il calcolo. Questo silenzio è particolarmente sorprendente, poiché sappiamo che si trattava di un argomento

molto sentito dai medici italiani a metà del XVI secolo. Inoltre, pare che Cremona fosse uno dei centri di riferimento per i progressi nel campo della litotomia. Infatti, il medico cremonese Giovanni de Romanis e, successivamente, il suo discepolo Mariano Santo da Barletta idearono una nuova tecnica per l'estrazione dei calcoli vescicali, che in onore di quest'ultimo prese il nome di *sectio Mariana*³². Offredi senza dubbio conosceva e probabilmente praticava questo nuovo metodo, caratterizzato dall'uso di strumenti chirurgici più complessi e precisi.

Sebbene il nostro poeta riduca al minimo i dettagli dell'operazione, ci si chiede se l'espressione *Paeonio...ferro* non sia, in realtà, un'allusione all'*itinerarium*, lo strumento ideato da Giovanni de Romanis, o all'*exploratorium* o alla *novacula*, dispositivi ideati da Mariano Santo per la localizzazione e la successiva estrazione dei calcoli. Tutti questi e gli altri strumenti utilizzati nelle sue operazioni sono trattati da Mariano Santo nel suo *Libellus aureus de lapide a uesica per incisionem extrahendo, Romae: per Marcellum Silber 1522*³³, che divenne un'opera di riferimento nel suo campo.

3.4. L'EPIGRAMMA NEL SUO CONTESTO LETTERARIO E STORICO

In ambito strettamente letterario, invece, nell'epigramma greco-latino è frequente trovare come bersaglio o destinatario dell'azione poetica la corporazione dei medici o un medico in particolare, preferibilmente in due forme ben definite: la satira contro i pessimi dottori (*vituperatio*) o l'elogio (*laudatio*) di quei medici che si distinguono per i loro meriti.

Sebbene il nostro poemetto rientri nell'ambito della *laudatio*, non è un epitaffio in cui un umanista celebra le capacità di un medico famoso, né una poesia di ringraziamento per i servizi resi, come, ad esempio, quella dedicata da Marco G. Vida al suo medico Scipione Vegio

³² Cf. Andretta 2017.

³³ Noi abbiamo utilizzato la seguente edizione: Santo 1540, 94-111.

per avergli salvato la vita³⁴. Il poema di Faerno, invece, si concentra su un'azione singolare di un medico particolare, il cremonese Omobono Offredi, che, secondo il nostro poeta, estrasse con le proprie mani un calcolo dalla sua vescica.

Offredi (1471?-1551?) era un medico di fama che nel 1533 aveva pubblicato nella sua città natale il trattato *De parca et vehementi evacuatione quaestiuncula*³⁵. Come abbiamo visto sopra, la sua fama portò Marco G. Vida a sceglierlo come rappresentante o massimo paradigma della medicina nella città di Cremona a metà del XVI secolo³⁶.

Secondo il suo epitaffio, visse 80 anni. Antonio Campi indica nella sua storia di Cremona che morì nel 1553³⁷; altri, invece, come Francesco Arisi nel suo libro intitolato *Cremona literata*, collocano la sua morte nel 1551. Questa data deve essere il *terminus ante quem* della stesura del poema, poiché nel poemetto il medico cremonese è presentato come ancora vivo. Sembra inoltre logico supporre che sia stato composto prima del 1549, dato che all'inizio di quest'anno Faerno aveva lasciato la sua città natale e si trovava a Roma per lavorare come correttore e revisore per la Biblioteca Vaticana³⁸.

Non sappiamo quale rapporto potesse esserci tra Faerno e Offredi, al di là della loro condizione di compaesani o connazionali. Abbiamo poche informazioni sugli anni formativi di Faerno, ma sembra che abbia studiato legge nella sua città natale seguendo la tradizione familiare. Nel 1528 si iscrisse al *Collegium notariorum* di Cremona. La sua familiarità con il linguaggio giuridico è evidente nella sua principale opera poetica, le *Fabulae centum* (1563). D'altra parte, la sua vasta conoscenza

³⁴ Cf. Vida 1586, 570-571.

³⁵ Arisi 1705, 227-228, afferma che, oltre a quella citata, pubblicò altre opere come *De pestilentia libri tres*, *De febris ethica libri duo* e *De sectione corporis humani libri duo*, che a quanto pare non si sono conservate.

³⁶ Cf. Nutton 2022, 142.

³⁷ Campi 1585, libro terzo, f. 37.

³⁸ Cf. Foà 1994, 146-148.

farmacologica, dimostrata in tutto il poema, non esclude la possibilità che abbia ricevuto anche una formazione in medicina³⁹.

Inoltre, come abbiamo già indicato, Cremona divenne nella prima metà del XVI secolo una città famosa per l'abilità dei suoi medici e chirurghi. In particolare, sembra che le operazioni chirurgiche per rimuovere i calcoli vescicali fossero spesso eseguite con successo. Questo almeno afferma M.G. Vida in una delle sue *orationes Cremonensium*⁴⁰:

Nonne ex tota Italia multisque ex prouinciis, qui calculo laborant, ad nostros confugiunt, quos ipse uidi ex uesica hominis senio morboque confecti lapidem oui gallinae magnitudine longi temporis negligentia atque incuria concretum extraxisse, eumque sectum, qui prae dolore acerbissimoque cruciatu modo mori cupiebat, post tertium aut plurimum quartum diem incolumem optimeque ualentem euasisse?

Traduciamo questo brano così:

Quelli che soffrono della malattia della pietra non vengono forse da tutta Italia e da molte regioni straniere dai nostri medici, ai quali io stesso ho visto togliere dalla vescica di un uomo consumato dall'età e dalla malattia un sasso grande come un uovo di gallina, accresciuto dall'incuria e dalla negligenza di tanto tempo, e costui, che poco prima desiderava morire per

³⁹ In realtà, non era inusuale che la conoscenza delle lingue classiche e della medicina si combinassero nella stessa persona. Non per niente nel XVI secolo, almeno nella sua prima metà, la medicina continuò a costituire una parte importante degli *Studia Humanitatis*. Abbiamo, infatti, molti esempi di umanisti che sono allo stesso tempo medici di fama; si veda l'esempio di Giangiorgio Trissino, sulla cui lapide in S. Lorenzo in Lucina ho dedicato uno studio (Miralles 2022), oppure il poemetto che Giovanni Matteo Toscano (1576, f. 11v) dedica a Girolamo Amalteo, medico e poeta (vv. 1-2: *Vt mentes hominum solaris dulcibus aegras / uerbis, sic herbis languida membra iuuas*): "Come consoli il cuore degli uomini con dolci / parole, così ripari con erbe medicinali le loro membra inferme".

⁴⁰ Cf. Vida 1550, f. 49r.

il dolore e l'insopportabile tortura, una volta tolto, dopo tre o al massimo quattro giorni l'ho visto uscire sano e salvo?

4. ALCUNE CONCLUSIONI

Il poema qui analizzato ci racconta un evento sorprendente, la presunta operazione chirurgica che Offredi compie su se stesso. Questo aneddoto, che non troviamo attestato in altre fonti, sembra appartenere alla sfera del meraviglioso, del soprannaturale. Non si può dire, tuttavia, che non esistano paralleli o altri casi simili. Jan de Doot eseguì notoriamente una litotomia su se stesso nel 1641, e poi si è fatto dipingere con il coltello che fungeva da bisturi in una mano e con la pietra che ha estratto dalla vescica nell'altra (Fig. 1)⁴¹:



Fig. 1

Nel caso in esame, poco importa se si tratta di un evento reale o di una mera invenzione; ciò che è chiaro è che il poemetto ci racconta di un personaggio i cui meriti di medico lo facevano sembrare dotato di poteri soprannaturali, quasi divini, al punto da poter effettuare un intervento su se stesso sfidando il dolore. D'altra parte, il suo potere di riportare

⁴¹ Cf. Murphy 1969.

in vita chi era già alle soglie della morte è rievocato, tra gli altri, dal già citato Vida (*uulgatum est in tota Italia etiam mortuos e rogo Cremonae reuiuiscere*)⁴² e anche dall'anonimo autore dell'epitaffio di Offredi nella chiesa di Sant' Agostino ([...] *cuius domus Sanitatis officina multis e rogo in uitam restitutis tota Italia adibatur*)⁴³.

Con questo studio speriamo di aver contribuito all'analisi del modo in cui Faerno utilizza la materia medica per costruire un epigramma celebrativo, trasformando una malattia, il mal della pietra, e la sua terapia e l'operazione di estrazione in una materia propriamente poetica.

⁴² Cf. Vida 1550, ff. 47v-48r.

⁴³ Citato da Arisi 1705, 228. Vi si menziona anche l'epitaffio o epigramma funerario a lui dedicato da Musconio, nel cui ultimo distico troviamo Offredi di fronte al dio dell'Inferno, Dite, che chiede al medico cremonese se la sua intenzione è quella di riportare in vita i morti: *Dis toruum hunc spectans: 'quid tu hoc -ait- orbe petisti? / Haec loca num solita ui populare paras?* Cf. Musconio 1583, 132.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Aezio di Amida 1549

Aetii medici Graeci contractae ex veteribus medicinae Tetrabiblos [...], id est sermones XVI, per Ianum Cornarium medicum physicum Latine conscripti, Basileae: Froben, 1549.

André 1985

J. André, *Les noms des plantes dans la Rome Antique*, Paris 1985.

Andretta 2017

E. Andretta, *Santo, Mariano*, «DBI» 90 (2017), 454.

Arisi 1705

F. Arisi, *Cremona literata [...]*, tomus secundus, Parmae: typis Pauli Montii, 1705.

Avicenna 1555

Avicennae Liber Canonis, de medicinis cordialibus et cantica [...], Venetiis: apud Iuntas, 1555.

Campi 1585

A. Campi, *Cremona fedelissima città et nobilissima colonia de Romani [...]*, Cremona 1585.

Cicerone 1563

M. Tullii Ciceronis Philippicae et orationes Pro Fonteio, Pro Flacco, in Pisonem omnes [...] a Gabriele Faerno emendatae [...], Romae: V. Luchinus 1563.

Faerno 1563

Fabulae centum ex antiquis auctoribus delectae et a Gabriele Faerno Cremonensi carminibus explicatae, Romae: V. Luchinus 1563.

Fausti 2010

D. Fausti, *Su alcune traduzioni cinquecentesche di Dioscoride: da Ermolao Barbaro a Pietro Andrea Mattioli*, in I. Garofalo et al. (edd.), *Sulla tradizione indiretta dei testi medici greci: le traduzioni [...]*, Pisa – Roma 2010, 181-205.

Foà 1994

S. Foà, *Faerno, Gabriele*, «DBI» 44 (1994), 146-148.

Giovio 1549

P. Giovio, *Illustrium virorum vitae*, Florentiae: in officina Laurentii Torrentini, 1549.

Giovio 1551

P. Giovio, *Elogia virorum bellica virtute illustrium* [...], Florentiae: in officina L. Torrentini, 1551.

Guaynerio 1525

Antonii Guaynerii [...], *Opus praeclarum ad praxim* [...], Lugduni: J. Myt, 1525.

Lev – Dolev 2002

E. Lev – E. Dolev, *Use of natural substances in the treatment of renal stones and other urinary disorders in the Medieval Levant*, «American Journal of Nephrology» 22 (2002), 172-179.

Marcozzi 2005

L. Marcozzi (ed.), *Gabriele Faerno. Le Favole*, Roma 2005.

Mattioli 1554

Pedacii Dioscoridis Anazarbei De Materia Medica libri sex, innumeris locis ab Andrea Matthiolo emendati ac restituti, Lugduni: apud I. Frellonium, 1554.

Mattioli 1555

I discorsi di M. Pietro Andrea Matthioli medico Senese nei sei libri della Materia Medica di Pedacio Dioscoride Anazarbeo, Vinegia: V. Valgrisi, 1555.

Miralles 2002

J.C. Miralles Maldonado, *Traductio and Imitatio in Faerno's Neo-Latin Fables*, «Humanistica Lovaniensia» 51 (2002), 123-152.

Miralles 2022

J.C. Miralles Maldonado, *Tradición e innovación en un epitafio funerario compuesto por Giangiorgio Trissino*, in T. González Rolán et al. (edd.), *Pinguis humus: volúmenes dedicados a la profesora Francisca Moya del Baño*, Madrid 2022, vol. II, 655-670.

Murphy 1969

L.J.T. Murphy, *Self-performed operations for Stone in the bladder*, «British Journal of Urology» 41.5 (1969), 515-529.

Musconio 1583

Io. Thomae Musconii [...], *Latina monumenta* [...], Brixiae: apud Petrum Mariam Marchettum, 1583.

Nutton 2022

V. Nutton, *Renaissance Medicine: a short history of European Medicine in the sixteenth century*, London-New York 2022.

Paolo di Egina 1546

Pauli Aeginetae, Medicinae totius Enchiridion [...] Albano Torino Vitodurensi interprete, Basileae: ex officina J. Oporini, 1546.

Preti 2008

C. Preti, *Mattioli, Pietro Andrea*, «DBI» 72 (2008), 308-312.

Santo 1540

Mariani Sancti [...], de lapide renum curiosum opusculum [...]; eiusdem, de lapide vesicae per incisionem extrahendo sequitur aureus libellus, Parisiis: apud Chr. Wechelum, 1540.

Siraisi 1987

N.S. Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy. The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton 1987.

Terenzio 1565

P. Terentii, Comoediae ex vetustissimis libris et versuum ratione a Gabriele Faerno emendati [...]. Florentiae: apud Iuntas 1565.

Tortora 1994

M. De Matteis Tortora, *Some plants described by Dioscorides for the treatment of renal diseases*, «American Journal of Nephrology» 14 (1994), 418-422.

Toscano 1576

Carmina Illustrium Poetarum Italarum, Io. Matthaeus Toscanus conquisiuit [...], tomus primus, Lutetiae: apud Aegidium Gorbinum, 1576.

Toscano 1577

Carmina Illustrium Poetarum Italarum, Io. Matthaeus Toscanus conquisiuit [...], tomus secundus, Lutetiae: apud Aegidium Gorbinum, 1577.

Touwaide *et al.* 1997

A. Touwaide *et al.*, *Medicinal plants for the treatment of urogenital tract pathologies according to Dioscorides' De materia medica*, «American Journal of Nephrology» 17 (1997), 241-247.

Ubalдини 1563

Carmina poetarum nobilium Io. Pauli Vbaldini studio conquista, Mediolani: apud A. Antonianum 1563.

Vettori 1553

Petri Victorii, Variarum lectionum libri XXV, Florentiae: Laurentius Torrentinus 1553.

Vida 1550

M.G. Vida, *Cremonensium orationes III aduersus Papienses in controuersia principatus*, Cremonae 1550.

Vida 1586

M.G. Vida, *Opera*, Lugduni: apud A. Gryphium, 1586.

Yarnell – Touwaide 2018

E. Yarnell – A. Touwaide, *Accuracy of Dioscorides' De materia medica (first century C.E.) regarding diuretic activity of plants*, «Journal of Alternative and Complementary Medicine» 0 (2018), 1-14.

ANNA MARIA TARAGNA

Università degli Studi di Torino, annamaria.taragna@unito.it

Malattia e miracoli di guarigione nelle riscritture agiografiche. Il caso delle redazioni della *Vita* di Andronico e sua moglie Atanasia, santa travestita*

ABSTRACT

Nella redazione mosquense del cosiddetto *Menologio Imperiale* – una raccolta di testi agiografici destinati alla preghiera per la salvezza spirituale e la salute fisica dell'imperatore epilettico Michele IV Paflagone (1034-1041) – figura un racconto particolare che appartiene al ristretto novero delle *Vite* delle sante travestite: il *bios* di Andronico e sua moglie Atanasia. Si tratta della versione abbreviata di una narrazione agiografica connessa per vari tratti all'ambito medico, ma che colpisce altresì per il motivo del travestimento della santa quale 'monaco Atanasio'. La vicenda dei due taumaturghi Andronico e Atanasia, legati alla nota figura dell'*abbas* Daniele di Sceti (VI sec.), ha goduto di grande fortuna nei secoli, e in parte della tradizione manoscritta il tema della malattia e dei miracoli di guarigione viene sviluppato con una certa dovizia di elementi e variazioni, a seconda delle redazioni, come viene illustrato nel presente contributo, in cui si ripercorrono brevemente alcune di queste riscritture agiografiche. In appendice, è proposta l'edizione dell'*Epilogus* (BHG 123h) della *Vita* dei due santi, trasmesso nel ms. oxoniense *Bodl. Holkham gr.* 27.

* Questo contributo è stato realizzato nell'ambito del Progetto finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU – PRIN 2022 – Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) Missione 4 – Componente 2, CUP D53D23015110006, TRAMED. *Edition and Translation of Latin Medical Works of Late Antiquity*; Soggetto attuatore: Università di Torino.

EUT EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE

ERAT OLIM 2025 (5), 29-87

ISSN 2785-1346 (online)

ISSN 2785-1958 (print)

DOI: 10.13137/2785-1346/37824

<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/37824>

In the redactio Mosquensis of the so-called Imperial Menologion – a collection of hagiographic texts intended to support prayers for the spiritual salvation and physical health of the epileptic emperor Michael IV the Paphlagonian (1034-1041) – there appears a peculiar narrative belonging to the limited corpus of Lives of cross-dressed female saints: the Bios of Andronikos and his wife Athanasia. This account constitutes an abridged version of a hagiographic narrative that, in various aspects, is connected to the medical sphere, but is also notable for the motif of Athanasia's disguise as the 'monk Athanasios'. The story of the two miracle-workers, Andronikos and his wife – both associated with the well-known figure of Abbas Daniel of Scetis (6th century) – enjoyed considerable popularity over the centuries. In part of the manuscript tradition, the themes of illness and miraculous healing are developed with notable richness and variation, depending on the recension, as this contribution briefly illustrates through an overview of several of these hagiographic rewritings. The edition of the Epilogus (BHG 123h) to the Life of the two saints, as transmitted in manuscript Oxford, Bodl. Holkham gr. 27, is presented in the Appendix.

KEYWORDS

Greek hagiography, *Life of Andronikos and Athanasia*, *Imperial Menologion*, Healing miracles, Cross-dressers, Rewriting, Textual criticism.

1. UN PAZIENTE SPECIALE

All'interno del cosiddetto *Menologio Imperiale* della prima metà dell'XI sec. – l'ultima grande collezione di testi agiografici 'lunghi' che copra l'intero anno liturgico, redatta a pochi decenni di distanza dal celebre *Menologio* di Simeone Metafrasta e pervenutaci solo in parte (nella misura di poco meno di un terzo dei testi attesi) –, figura una *Vita* dedicata a due santi un po' particolari: Andronico e sua moglie Atanasia. Il loro *bios* è collocato alla data del 2 marzo nella redazione mosquense (ms. *Synod. gr.* 183) e, come avviene per tutte le *Vite* contenute nelle due distinte versioni di cui si compone questa raccolta menologica (la *Mosquensis*, appunto, e quella di Baltimora),¹ è preceduto da una miniatura che raffigura i due santi (f. 142r)² e si conclude con una preghiera per la salute fisica e la salvezza di un imperatore, il cui nome non è esplicitamente indicato. Come di consueto, la preghiera (qui ai ff.

¹ Della raccolta esistono due redazioni, denominate inizialmente come *Menologio Imperiale A* e *Menologio Imperiale B*, ma che, sulla base dei codici-guida miniati 'originali' pervenuti, sono state meglio definite da D'Aiuto 2012 (con ampia disamina della questione e bibliografia; vd. inoltre D'Aiuto 2018) come *Menologii Imperiali redactio Mosquensis* (dal ms. *Mosqu. Synod. gr.* 183 [376 Vladimir]: testi agiografici per febbraio e marzo) e *Menologii Imperiali redactio Baltimorensis* (dal ms. *Baltimorensis, Walters Art Gallery*, ora *Walters Art Museum*, W. 521: testi agiografici per gennaio); si conservano anche alcuni frammenti, con testi ancora per febbraio e forse dicembre, nel ms. *Athen. Mus. Benaki Προθήκη* 34,6 (Μπ. 71). Nel complesso, il *dossier* si compone di 232 testi superstiti rispetto ai 750 circa attesi (calcolati considerando 365 scritti – quanti sono i giorni dell'anno – per ciascuna delle due redazioni principali, con alcune aggiunte per sporadiche doppie commemorazioni nella medesima data). Il testo della *Vita* di Andronico e Atanasia è presente ai ff. 142v-149r del *Synod. gr.* 183: *BHG et Nov. Auct. BHG* 123e (ed. Latyšev 1911-1912, I 166-173); il modello originario 'lungo' da cui è stato tratto è conservato in un codice sinaitico, *Μονή τῆς Αγίας Αικατερίνης*, gr. 527 (*BHG et Nov. Auct. BHG* 123eb; ed. Taragna 2019).

² Per una riproduzione, vd. D'Aiuto 2012, 304; Bianconi 2015, tav. III; cf. Zakharova 2010, 142 (e fig. 9 e 11). Nella parte alta del medesimo f. 142r si legge la sezione finale della *Vita et Passio* di santa Eudocia, martire di Eliopoli (*BHG et Nov. Auct. BHG* 605e; ed. Latyšev 1911-1912, I 158-165), celebrata il 1° marzo.

148v-149r) è articolata in *cola* ritmici, le cui iniziali formano l'acrostico Μιχαήλ Πι:³

Καὶ νῦν οἰκοῦντες ἐν σκηναῖς τῶν δικαίων καὶ τὰς δωρεὰς ἡμῖν
 ὑφαπλοῦντες τῶν θαυμάτων, πανθαύμαστοι, νέμοιτε καὶ βασιλεῖ
 ἡμῶν τῷ ὀρθοδόξῳ καὶ τὰ πάντα χρηστῷ
 Μακρὰν τὴν ζωὴν καὶ ἡρεμον εἰς ἅπαν,
 ἰσχυρὰν ἐχθροῖς καὶ ἀπρόσμαχον ὅλως,
 χρηστὴν, προσηγῆ τοῖς ὑπ' αὐτὸν τελοῦσιν,
 ἀλλὰ καὶ δόξης δικαίων μετουσίαν,
 ἡμεροφαῆ τὴν ἄνω κατοικίαν,
 λόγων δεξιῶν ὅλων τὴν εὐκληρίαν,
 Πάσης ἀναπαύσεως τὴν εὐφρασίαν καὶ βασιλείας Θεοῦ τὴν εὐτυχίαν·
 ὅτι Χριστῷ τῷ Θεῷ ἡμῶν πρέπει ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς
 τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Ἀμήν.⁴

Com'è noto, l'imperatore dedicatario e committente della raccolta è stato identificato in Μιχαήλ Π(αφλαγών), Michele IV Paflagone (1034-1041): un giovane di bell'aspetto⁵ che, nel 1034, divenne il secondo ma-

³ Latyšev 1911-1912, I 173,17-25 (§ 13). Le parole che formano l'acrostico possono variare da una preghiera all'altra. Rispetto ai vocaboli indicati da D' Aiuto 2012, 310-312 – nella tabella che registra le parole attestate almeno cinque volte in inizio di *colon* in testi diversi delle due redazioni del *Menologio Imperiale* –, il *bios* di Andronico e Atanasia di BHG et Nov. Auct. BHG 123e presenta ἡμεροφαῆ e λόγων come scelte lessicali particolari, mentre gli altri lemmi (μακρὰν, ἰσχυρὰν, χρηστὴν, ἀλλὰ, πάσης) sono in linea con quelli più ricorrenti ivi segnalati.

⁴ «E ora che abitate nelle dimore dei giusti e ci elargite con dovizia i doni dei vostri miracoli, o mirabilissimi, concedete anche al nostro imperatore, di retta fede e buono in tutto, di avere / lunga la vita, e piena di serenità, / salda contro i nemici, di totale invincibilità, / benefica, priva di dissidi con i propri sudditi, / ma anche il godimento della gloria dei giusti, / la luminosa dimora che è nell'alto dei Cieli, / di ogni parola accorta avere la fortuna, / di tutta la quiete [scil. fisica e spirituale] avere la gioia, assieme alla felicità del regno di Dio, perché a Cristo nostro Dio si devono la gloria e la potenza, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen».

⁵ Ce lo descrive Michele Psello, *Chr.* III 18: κατεσκεύαστο δὲ τό τε ἄλλο σῶμα παγκάλως καὶ τὸ πρόσωπον ἐς ἀκριβῆ ὠραϊότητα· εὐανθής τε γὰρ ἦν καὶ τὸ ὄμμα λαμπρὸς καὶ ὡς ἀληθῶς μιλτοπάρηος («Di figura assai ben fatta, specialmente il volto era di perfetta bellezza: aveva l'incarnato florido, l'occhio

rito di Zoe – figlia porfirogenita, ormai in età avanzata,⁶ di Costantino VIII (1025-1028) –, e fu probabilmente implicato (quantomeno come persona informata dei fatti) nell'assassinio del primo marito di lei, Romano III Argiro (1028-1034).⁷ Nonostante questa ascesa burrascosa, Michele IV si dimostrò in realtà un buon imperatore. Psello, nostra principale fonte storica, ne traccia un ritratto favorevole nella sua *Cronografia*, e oltre a farci sapere che Michele non era così ansioso di finire tra le braccia di Zoe, e nemmeno di essere coinvolto in un omicidio,⁸ ci dice anche

smaltato e, davvero, 'guancia vermiglia': Del Corno – Impellizzeri – Criscuolo – Ronchey 1984, I 96-99 e comm. I 370 per il termine *μυλοπάροχος*, «detto delle navi, con le prore tinte in rosso», per il quale si rimanda a *Il*. II 637 e *Od*. IX 125).

⁶ Psello (*Chr.* III 19) la definisce ricorrendo al partic. pf. *παρηκμακία* (da *παρακμάζω*, 'aver passato il momento culminante o migliore', *l'akmé* appunto, e dunque 'invecchiata', 'appassita', 'sfiorita').

⁷ Romano III morì la notte del Venerdì Santo, del 12 aprile 1034, in circostanze molto sospette: con ogni probabilità fu annegato, da alcuni servi prezzolati, mentre faceva il bagno nel Gran Palazzo, ma più di una fonte parla di un preliminare e progressivo avvelenamento, non escluso dallo stesso Psello: vd. i cap. della *Cronografia* che narrano del morbo dell'imperatore (*Chr.* III 24s.: *Περὶ τῆς νόσου τοῦ βασιλέως*) e della sua morte (*Chr.* III 26: *Περὶ τοῦ θανάτου τοῦ βασιλέως*): Del Corno – Impellizzeri – Criscuolo – Ronchey 1984, I 106-113 e comm. I 371s. Si noti in particolare come Psello, da conoscitore della scienza medica, descriva i sintomi, somatici e psichici al tempo stesso, della 'malattia' di Romano III in *Chr.* III 24: *καταλαμβάνει [...] τὸν αὐτοκράτορα νόσημα τῶν ἀήθων καὶ χαλεπῶν· ὅλον γὰρ ἀθρόον τὸ σῶμα καὶ κακὴθες αὐτῷ ἐγεγόνει καὶ ὑπουλον· τροφῆς τε γούν ἐντεῦθεν οὐ μᾶλλον ἐρρωμένως ἤπτετο, ὅ τε ὑπνος ἄκροις αὐτοῦ τοῖς ὄμμασιν ἐφίζανων ταχέως ἀφίπτατο, καὶ πάντα συνεπεπτώκει αὐτῷ τὰ δυσχερῆ, ἦθους τραχύτης, γνώμη δυσάρεστος, θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ κραυγὴ, μὴ γνωριζόμενα πρότερον* («il sovrano viene colto da un morbo dei più singolari e incresciosi. Improvvisamente tutto il corpo gli si era fatto guasto e gonfio d'umori maligni; da allora, cominciò a non prender più cibo con sano appetito; il sonno gli si posava un attimo sulla punta delle ciglia e subito volava via. Gli eran sopravvenuti in una volta tutti i vizi, ruvidità di carattere, spirito insofferente, animosità, ira, tendenza ad alzar la voce, cose sconosciute prima»).

⁸ A macchinare l'intrigo era stato il fratello di Michele, il potente eunuco di corte Giovanni Orfanotrofo, «d'estrazione vile e oscura ma, quanto a ingegno, macchinatore abilissimo»: Psell. *Chr.* III 18 (Del Corno – Impellizzeri – Criscuolo – Ronchey 1984, I 96s. e comm. I 370). Su questo Giovanni, d'origine paflagone, monaco, detto Orfanotrofo dall'incarico in passato ricoperto di supervisore

che Michele IV soffriva di «una grave malattia» (νόσημα [...] δεινόν): «uno sconvolgimento periodico delle funzioni cerebrali», che lo portava a delle convulsioni (stramazza a terra, roteava gli occhi, picchiava la testa contro il pavimento).⁹

Michele IV soffriva infatti di epilessia, e la malattia andò aggravandosi nel tempo, al punto da costringerlo a penosi espedienti pur di evitare di esporsi in pubblico durante le crisi: si faceva perciò accompagnare da servitori incaricati di schermarlo con una tenda, in caso di un'improvvisa manifestazione del male.¹⁰ All'epilessia si aggiunse poi anche l'idropisia, per la quale il suo corpo appariva «abnormemente

dell'*Orphanotropheion*, vd. Janin 1931; *ODB* 1991, II 1070 (s.v. «John the Orphanotrophos»), a c. di C.M. Brand – A. Kazhdan – A. Cutler).

⁹ Psell. *Chr.* III 22: Νόσημα γάρ τι δεινὸν ἀφ' ἥβης τούτῳ περιπεπτώκει εὐθὺς, τὸ δὲ πάθος περιτροπή τις τοῦ ἐγκεφάλου ἐν περιόδοις ἐτύγχανεν ὄν καὶ μηδὲ μιᾶς αὐτῷ προγινομένης τῆς σημειώσεως, αὐτίκα τε ἐτετάρακτο καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔστρεφε καὶ κατὰ γῆς κατερορήγνυτο, προσοὔδιζέ τε τὴν κεφαλὴν καὶ ἐπὶ πλείστον χρόνον κατακεκλόνητο, εἴτ' εἰς αὐθίς ἑαυτοῦ τε ἐγίγνετο καὶ κατὰ βραχὺ πρὸς τὸ σύνηθες βλέμμα ἀποκαθίστατο (Del Corno – Impellizzeri – Criscuolo – Ronchey 1984, I 104s.).

¹⁰ Cf. Psell. *Chr.* IV 17, sull'aggravarsi della malattia di Michele IV («era ormai esploso il morbo che gli covava dentro (la sua condizione fisica era compromessa ed il suo organismo versava in condizioni pessime). [...] gli sconvolgimenti cerebrali [τῆ τοῦ ἐγκεφάλου αὐτῷ περιτροπή] non lo assalivano più come prima a lunghi intervalli ma, sia che qualche fattore esterno avesse fatto degenerare la malattia, sia che si fosse accentuata per un qualche fenomeno interno all'organismo, essa era divenuta di manifestazione assai più frequente»), e IV 18, sugli espedienti per nasconderla («Quando poi decideva di tenere udienza o adempiere a qualche altra consuetudine della corona, ai due lati di lui si drappeggiavano velari di porpora e coloro ai quali era demandato l'incarico di sorvegliarlo e proteggerlo, non appena vedevano ch'egli principiava a torcere un poco l'occhio o ad annuire col capo o a manifestare le altre avvisaglie tipiche del sopraggiungere della crisi, impartito a quanti erano entrati ordine di sgombero immediato, facevano scorrere le cortine e gli prodigavano in privato le debite cure. [...] Sia che procedesse a piedi, sia a cavallo, un drappello di guardie gli si stringeva attorno, e quando aveva una crisi lo circondavano in modo da sottrarlo agli sguardi e gli prestavano soccorso»): Del Corno – Impellizzeri – Criscuolo – Ronchey 1984, I 134-137.

gonfio»: ὄγκον ἐξώγκωτο, dice Psello, ricorrendo ad una *figura etymologica* che accentua la gravità di questo ulteriore morbo.¹¹

In breve, considerata la sua infermità fisica, unita ad una sofferenza interiore (il senso di colpa per la sorte del suo predecessore) – due mali che, in una fonte agiografica italo-greca, sono messi esplicitamente in rapporto di causa-effetto, come se l'epilessia in particolare fosse un *πονηρὸν πνεῦμα* disceso su Michele come punizione del suo peccato¹² –, il *basileus* decise di attuare una serie di pratiche di espiazione ed intercessione. Si prodigò nell'assistenza dei lebbrosi nei lavacri (λουτροῖς) della fondazione di san Zotico;¹³ dedicò una «splendida chiesa» (ναὸν

¹¹ Psell. *Chr.* IV 31: Ὁ δὲ γε αὐτοκράτωρ καὶ προδῆλως ἤδη τὸν τοῦ σώματος ὄγκον ἐξώγκωτο καὶ ὑδεριῶν παντάπασι κατὰδηλος ἦν («Quanto all'imperatore, il corpo gli era ormai vistosamente, abnormemente gonfio: non v'era dubbio ch'egli fosse malato d'idropisia»: Del Corno – Impellizzeri – Criscuolo – Ronchey 1984, I 152s.).

¹² Così si esprime Nilo monaco, in una delle tante digressioni che caratterizzano la sua *Vita di s. Filareto il Giovane* (1020-1076), su cui vd. Caruso 1986 e Caruso 1997. Nell'introdurre la narrazione della spedizione di Giorgio Maniace in Sicilia, voluta nel 1038 da Michele IV Paflagone – che voleva approfittare della crisi interna che travagliava la signoria musulmana dell'isola –, l'agiografo esprime un giudizio largamente positivo sul *basileus* paflagone, a cui riconosce lodevoli doti e pie iniziative. Nonostante ciò Nilo, a differenza di Psello, «vede un grosso neo a funestare l'impero e la vita di Michele IV, in quanto responsabile di un solo grande peccato, “τὴν τοῦ πρὸ ἑαυτοῦ – φημί – βασιλέως ἀπώλειαν διψήσας – οἶμοι – διὰ τὸ διάδημα”»; né su questa responsabilità l'agiografo manifesta alcun dubbio, pur poggiandola sulle sue fonti (ὡς λέγουσι). [...] L'epilessia dunque di Michele Paflagone, che in Psello [...] è un “νόσημα ... δεινόν” [...], si trasforma agli occhi del monaco Nilo, o meglio delle sue fonti, in un *πονηρὸν πνεῦμα* che gli piomba addosso a punizione del suo peccato. Né d'altra parte Nilo, che di Michele IV dà un giudizio nel complesso tanto positivo, stempera il suo peccato col richiamo alla correttezza di Zoe e, soprattutto, di Giovanni Orfanotrofo, che in Psello risulta il vero regista della sua ascesa al trono e, fors'anche, della eliminazione di Romano III Argiro» (Caruso 1986, 270s.).

¹³ Psell. *Chr.* IV 35: «Mentre infatti la gente è solita rifuggire la promiscuità coi lebbrosi, egli aveva la magnanimità non solo di render loro visita, ma di apporre il proprio volto sulle piaghe dei loro corpi e baciarli, abbracciarli, accudirli al lavacro, di porsi quasi in qualità di schiavo di fronte a padroni» (Del Corno – Impellizzeri – Criscuolo – Ronchey 1984, I 152s.). Sulla chiesa e sul lebbrosario di san Zotico, in

[...] λαμπρόν) ai santi anargiri Cosma e Damiano,¹⁴ dotandola di un nosocomio e di un monastero (dove terminò la propria vita da monaco, nel 1041);¹⁵ e, con ogni probabilità, commissionò anche il *Menologio*, composto da *Vite* di santi e preghiere da leggersi ogni giorno per il suo bene.

La destinazione precisa delle due redazioni, *Mosquensis* e *Baltimorensis*, che trasmettono separatamente e in modo parallelo il *Menologio Imperiale*,¹⁶ resta tuttora incerta, nonostante alcune ipotesi suggestive le colleghino ai due monasteri cui l'imperatore-committente fu particolarmente devoto (il santuario di Cosma e Damiano, da lui rifondato, e quello di san Zotico, al cui lebbrosario era solito recarsi).¹⁷ La finalità sottesa al *Menologio* nel suo complesso appare, in ogni caso, evidente: alimentare pratiche di preghiera collettiva quotidiana a beneficio della salute terrena e della salvezza spirituale dell'imperatore. In quest'ottica, chi ha redatto il mese di marzo nella redazione mosquen-

Costantinopoli, vd. Janin 1969² I/3, 135s., 566s.; sui legami di queste fondazioni con Michele IV, vd. D'Aiuto 2012, 285s.; sul culto di san Zotico, vd. Aubineau 1975 (ed. e trad. di BHG 2479, *Vita s. Zotici*); Tomić 2021.

¹⁴ Psell. *Chr.* IV 31: ναὸν τοῖς Αναργύροις αὐτοῦ που πρὸ τῶν τειχῶν τοῦ ἄστεως πρὸς ταῖς ἀνατολαῖς τοῦ ἡλίου λαμπρόν ἐδομήσατο, οὐ πάσαν κρηπίδα καταβαλόμενος, ἀλλὰ μείζοσι θεμελίσις περιβαλόμενος («costruì una splendida chiesa dedicata agli Anargiri, appena fuori le mura, a oriente della Città. Non dovette gettare le intere fondamenta, ma solo ampliare quelle preesistenti»: Del Corno – Impellizzeri – Criscuolo – Ronchey 1984, I 152s. e comm. I 379s.). Sul celebre *Kosmidion* per i santi medici Cosma e Damiano, costruito utilizzando un precedente tempio presso la riva orientale del Bosforo, vd. Janin 1969² I/3, 286-289; cf. López-Salvá 1997, Csepregi 2024, 74-76 in partic.

¹⁵ Psell. *Chr.* IV 52-55.

¹⁶ Vd. D'Aiuto 2021, 237ss.: per quanto si può giudicare sulla base del materiale pervenuto – composto di 232 testi superstiti (vd. *supra*, n. 1) – la *redactio Mosquensis* e quella *Baltimorensis* mostrano una scelta di commemorazioni non del tutto coincidente, e soprattutto offrono, in ciascuna *Vita* o *Passio*, una riscrittura nuova e originale del *récit* agiografico preesistente, frutto del lavoro indipendente dei redattori delle due rispettive versioni del *Menologio Imperiale*.

¹⁷ Si veda D'Aiuto 2012, 285s. (con rinvii bibliografici), in merito a tali ipotesi, nonché alla possibilità – da non escludere – che una delle due redazioni, o entrambe, fosse destinata all'ambiente di corte, e in particolare a una delle cappelle del Gran Palazzo di Costantinopoli.

se¹⁸ ha pensato bene di inserire il racconto della *Vita* di Andronico e Atanasia, ritenendoli santi 'utili' per intercedere in favore della salute del corpo e dell'anima di Michele IV. Va detto, tuttavia, che la presenza di questi due santi risulta, a prima vista, piuttosto curiosa.

2. DUE SANTI ATIPICI

Non si tratta certo di santi tra i più noti, né in generale né all'interno del gruppo degli *anargyroi*. La loro vicenda biografica, inoltre, è alquanto singolare. Andronico e Atanasia sono due ricchi coniugi di Antiochia di Siria, entrambi appartenenti a famiglie di banchieri, che vivono in età teodosiana (IV sec.), almeno secondo una parte della tradizione manoscritta, ma più correttamente collocabili, sulla base di diversi indizi, in età giustiniana (VI sec.).¹⁹ In seguito alla morte improvvisa dei loro due figli, di dieci e dodici anni, decidono di intraprendere la vita monastica, ritirandosi in due distinti cenobi in terra d'Egitto: il monastero maschile dell'*abbas* Daniele di Sceti (figura storicamente attestata), nel caso di Andronico, e quello femminile di Tabennesi, nella Tebaide, nel

¹⁸ È stato identificato da D'Aiuto 1997 nello scriba Nicola, cui si deve anche il ms. miscelaneo *Pal. Heidelb. gr.* 281, copiato nell'anno 1040 (ancora durante il regno di Michele IV), per la committenza di Romano *asecretis* e *krités* di Seleucia. Per l'attribuzione di altri codici, di ben più modesta committenza e qualità, alla medesima mano del copista Nicola, vd. D'Aiuto 2013, 309-353; Bianconi 2015, 812-814 in partic.

¹⁹ Il riferimento all'imperatore Teodosio I (379-395) si legge nell'*incipit* della versione latina della *Vita* di Andronico e Atanasia (*BHG* et *Nov. Auct. BHG* 120, ed. *PG* CXV, c. 1049-1054: 1409 «In diebus Theodosii Magni imperatoris, erat in magna urbe Antiochia juvenis quidam argentarius, nomine Andronicus»). Considerata tuttavia l'assenza del nome di Teodosio nella maggior parte della tradizione e, per converso, la presenza, all'interno del racconto, dell'*abbas* Daniele di Sceti (VI sec.) e di una serie di riferimenti topografici (a diverse *laurae* nella zona di Sceti, al monastero di san Mena e a quello dell'*Oktokaidekaton*) particolarmente popolari nel VI sec., più che nel IV, tra gli studiosi prevale l'opinione che porta a fissare in età giustiniana il *floruit* dei due santi: sulla questione, vd. van Cauwenbergh 1914; Evelyn White 1932, 245; Vivian 2008, 319 n. 106.

caso di Atanasia. Fin qui, nulla di eccezionale. Senonché, dodici anni più tardi, i due si rincontrano casualmente nel deserto mentre si stanno recando in Terra Santa, a Gerusalemme. Atanasia capisce subito che il monaco che si trova dinanzi a lei è suo marito – al quale, però, sceglie di non svelare la propria identità –; Andronico, al contrario, non solo non la riconosce come propria moglie, ma nemmeno come donna: pensa di trovarsi di fronte ad un monaco di nome Atanasio, tanto gli appare secco, scuro, privo di ogni bellezza femminile quel ‘confratello’ in cui si è imbattuto. A partire da questo momento, i due trascorrono insieme gli ultimi anni della loro vita, condividendo la medesima cella in una comunità monastica maschile situata a diciotto miglia di distanza da Alessandria, senza che nessuno – nemmeno Andronico – mai sospetti la vera identità di Atanasia. Solo dopo la sua morte, durante la vestizione della salma di ‘Atanasio’, i monaci scopriranno il suo sesso biologico ed esalteranno l’intera vicenda come un prodigio della Provvidenza. E solo dopo la lettura di uno scritto lasciato da Atanasia sotto il cuscino, Andronico a sua volta verrà finalmente a scoprire che il ‘monaco Atanasio’, con cui ha condiviso la cella – e la vita –, altri non è che la donna con cui a suo tempo era convolato a nozze e aveva figliato.

La *Vita* di Andronico e di Atanasia si inserisce dunque all’interno del fenomeno agiografico – peculiare e in parte ‘trasgressivo’ – delle cosiddette ‘sante travestite’.²⁰ Si tratta di un modello di santità molto circoscritto sia sul piano geografico che cronologico. Si sviluppa infatti nelle tre zone-chiave del monachesimo delle origini, Egitto, Siria, Palestina – tutte significativamente presenti nella *Vita* di Andronico e Atanasia –,²¹ e

²⁰ Il tema è ampiamente studiato e oggetto di sempre più numerosi lavori di ricerca. Bastino qui i rimandi a Patlagean 1992a (vers. orig.: 1976), Rizzo Nervo 1992, Hotchkiss 1996, Delierneux 1997 (e cf. Delierneux 2014), Constantinou 2005, Morini 2009, Constantinou 2014, Van Pelt 2019 e 2025, Taragna 2025; per i primi secoli del Cristianesimo, sono di base Giannarelli 1980, Mazzucco 1989.

²¹ C’è la Siria, in apertura, con Antiochia, che è la città in cui Andronico e Atanasia nascono, si sposano, svolgono la propria attività, generano i figli e qui li seppelliscono. C’è la Terra Santa, che rappresenta la meta dei loro pellegrinaggi. E soprattutto c’è l’Egitto, con i più importanti monasteri non lontani dalla capitale: il

si concentra soprattutto nei primi secoli dell'esperienza monastica, dalla fine del IV al VII.²² Non mancano alcune figure seriori, che gli studi spesso segnalano come 'eccezioni' tarde, legate nel nome a sante travestite delle prime fasi;²³ va però anche considerato che siamo di fronte a personaggi per lo più di pura invenzione, non attestati:²⁴ dal punto di vista devozionale, tuttavia, la loro storicità risulta del tutto secondaria.

cenobio di Sceti, fondato da Macario nel IV sec. (nella zona nord-occidentale del delta del Nilo, attuale Wadi El-Natrun), dove si trova l'*abbas* Daniele; il complesso detto di Abu-Mina, con il santuario dedicato a san Mena, il più popolare dei santi egiziani, che costituisce la prima tappa del pellegrinaggio di Andronico e Atanasia; e altre comunità monastiche, come quella di Tabennesi, nella Tebaide, fondata da Pacomio (III-IV sec.), presso cui Atanasia vive la prima parte della sua monacazione, e il monastero dell'*Oktokaidakaton*, a diciotto miglia da Alessandria, dove i due coniugi terminano insieme il loro cammino di vita ascetica. Su questi luoghi la bibliografia è vastissima: bastino i rimandi a van Cauwenbergh 1914, Maraval 1985, Vivian 2005; per Sceti / Wadi El-Natrun in partic. Evelyn-White 1932, Cappozzo 2009, Mikhail – Moussa 2009; per Abu-Mina vd. Krause 1978, gli studi di Grossmann (1986 e 1998), Kościuk 2009, e il contributo di P. Varalda nel presente volume di *EratOlim V* (2025), con ampia bibliografia.

²² Sono di IV-V sec. Susanna/Giovanni, Maria/Marino, Pelagia/Pelagio (la prostituta convertita dal vescovo Nonno, per il quale si è anche ipotizzata un'identificazione con il poeta Nonno di Panopoli). Apollinaria/Doroteo è presentata come una delle due figlie dell'imperatore romano Antemio (467-472); Teodora Alessandrina/Teodoro si dice che viva al tempo di Zenone (474-491), come pure Matrona/Babila, considerata una fiera oppositrice della politica monofisita promossa da Zenone con l'*Henotikon* (482) e dall'imperatore Anastasio I (491-518). Di età giustiniana sono Atanasia/Atanasio e Anastasia/Anastasio (legate entrambe all'*abbas* Daniele di Sceti): di Anastasia Patrizia si racconta che decise di travestirsi da monaco per sfuggire alle *avances* dell'imperatore Giustiniano (527-565), invaghitosi di lei. Di VI-VII sec. è Eufrosine/Smaragdo.

²³ È il caso della siciliana Marina/Marino di Scanio di XI-XII sec., che richiamerebbe la più nota Maria/Marino dei primi secoli, e soprattutto Eufrosine la Giovane/Giovanni, detta di IX-X sec. (come Anna/Eufemiano), in quanto legata all'imperatore Leone VI il Sapiente (886-912), ma la cui vita venne composta verso la fine di Bisanzio, nel XIV sec., da Niceforo Callisto Xantopulo.

²⁴ Realmente esistite (Constantinou 2014, 344) parrebbero la sola Matrona di Perge, cui viene attribuita la fondazione di un importante monastero costantinopolitano, centro di resistenza antimonofisita (vd. *supra* n. 22), ed Eufrosine la Giovane che dopo quasi trent'anni di travestimento in foggia maschile, dopo aver

Una così marcata delimitazione, soprattutto temporale, per questo tipo di santità trova spiegazione nel carattere ambiguo, e in certa misura eversivo, del procedimento che ne è alla base. Il travestimento (μετασχηματισμός) dell'asceta donna in abiti maschili è infatti una pratica che, dal punto di vista sociale e religioso, si basa sul principio dell'annullamento della distinzione sessuale: come tale, sovverte l'ordine costituito, oltre che negare implicitamente il disegno creaturale di Dio, che nella *Genesi* indica chiaramente la distinzione dei sessi («maschio e femmina li creò»).²⁵ Per questo motivo, contro il travestimento delle donne esistevano esplicite proibizioni, sia all'interno delle Sacre Scritture (nel *Deuteronomio*)²⁶ sia nella normativa ecclesiastica, come testimoniano, nel IV sec., i canoni XIII e XVII promulgati nel Concilio di Gangra.²⁷

ripreso gli abiti femminili ed essere stata ammessa nel cenobio della Fonte (*Pegé*) di Costantinopoli, per la sua fama ricevette la visita di Leone VI (vd. *supra*, n. 23).

²⁵ *Gen.* 1,27: ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

²⁶ *Deut.* 22,5: Οὐκ ἔσται σκευὴ ἀνδρὸς ἐπὶ γυναικί, οὐδὲ μὴ ἐνδύσῃται ἀνὴρ στολὴν γυναικείαν, ὅτι βδέλυγμα κυρίῳ τῷ θεῷ σου ἔστιν πᾶς ποιῶν ταῦτα («Una donna non indosserà un abbigliamento maschile, né un uomo una veste femminile, perché chiunque faccia queste cose è in abominio al Signore tuo Dio»).

²⁷ Il Concilio di Gangra, svoltosi attorno all'anno 340 (o 355 per alcuni), condannò le posizioni di Eustazio di Sebaste e della sua comunità di monaci, per gli 'eccessi' nei loro costumi e nella condotta ascetica. Vennero promulgati venti canoni, di cui due esplicitamente diretti contro le donne che, «per pretesa di ascetismo», indossano abiti da uomo o tagliano i propri capelli. Vd. *Canones Synodi Gangrensis*, XIII (Περὶ γυναικῶν τῶν ἀμφιάσμασιν ἀνδρῶν κεχρημένων): εἴ τις γυνὴ διὰ νομιζομένην ἄσκησιν μεταβάλλοι τὸ ἀμφιάσμα, καὶ ἀντὶ τοῦ εἰωθότος γυναικείου ἀμφιάσματος ἀνδρεῖον ἀναλάβοι, ἀνάθεμα ἔστω (Joannou 1962, 94-95): «Se una donna cambia il suo vestito per pretesto d'ascesi ed al posto del consueto abito femminile ne porta uno maschile, sia anatema» (Morini 2009, 284 n. 60); *Canones Synodi Gangrensis*, XVII (Περὶ γυναικῶν προφάσει εὐλαβείας ἀποκειρομένων): Εἴ τις τῶν γυναικῶν διὰ νομιζομένην θεοσέβειαν ἀποκείροιτο τὴν κόμην, ἣν ἔδωκεν ὁ θεὸς εἰς ὑπόμνησιν τῆς ὑποταγῆς, ὡς ἂν παραλῶσα τὸ πρόσταγμα τῆς ὑποταγῆς, ἀνάθεμα ἔστω (Joannou 1962, 96): «Se una delle donne si taglia per pretesto di asceti le chiome che Dio le ha dato per ricordare la sua sottomissione, sia anatema, in quanto ha infranto il precetto della sottomissione» (Morini 2009, 285 n. 61). Cf. Héfélé – Leclercq 1907-1913, I 1029-1045; Gribomont 1957.

Ciò nonostante, il travestimento in abiti maschili fu adottato da diverse donne ascete, tra cui Atanasia, non soltanto per possibili ragioni pratiche o opportunistiche,²⁸ ma come risposta ad un assetto socio-culturale fortemente maschile e misogino. In tale contesto, il *metaschematismós* rappresentava per le donne l'unica via percorribile verso il riconoscimento della santità: mentre agli uomini bastava reprimere i desideri del corpo mediante digiuno, astinenza e castità, alle donne era invece necessario 'sopprimere' integralmente la propria natura femminile – corpo e identità – considerata intrinsecamente legata al peccato e alla tentazione. Solo attraverso tale spoliatura e l'assunzione, all'apparenza, di un semplice abito monastico maschile, le donne potevano divenire anch'esse 'maschie' di natura e, di conseguenza, sante, degne del Regno dei Cieli. Questo fenomeno costituisce un'espressione del processo detto di 'andrizzazione': una forma di ribaltamento identitario che comporta un paradosso evidente, perché, per realizzare quella parità escatologica tra i sessi – come affermato, ad esempio, nel *logion* 27 del *Vangelo apocrifo di Tommaso* («quando farete del maschio e della femmina una cosa sola, cosicché il maschio non sia più maschio e la femmina non sia più femmina, allora entrerete nel Regno dei Cieli») ²⁹ –, si richiede di fatto 'l'annullamento' del sesso femminile. È una contraddizio-

²⁸ Il travestimento in abiti maschili, come monaco cenobita o eremita, poteva rispondere a esigenze pratiche, come rendere più sicuro un viaggio in solitaria: è il caso di Atanasia (prima del ricongiungimento con Andronico, durante il pellegrinaggio verso la Terra Santa) o di Marina di Scario. In altri casi, potevano prevalere motivazioni opportunistiche, legate al rifiuto di un matrimonio indesiderato (Susanna, Eugenia, Apollinaria, Eufrosine ed Eufrosine la Giovane) o infelice (Matrona, Teodora Alessandrina): in tali circostanze, il rifugio in un monastero femminile non avrebbe garantito la stessa sicurezza di un contesto monastico maschile, socialmente impensabile e dunque più protetto.

²⁹ Si tratta di uno degli oltre cento *logia* ('detti') di Gesù, presenti in questo testo copto, gnostico, tramandato da un manoscritto di IV sec., ma il cui originale dovrebbe risalire alla prima metà del II (ed è perciò uno tra i primi documenti cristiani, molto vicino alla composizione dei Vangeli canonici): traduzione del *logion* 27 da Craveri 2005, 489s.

ne palese; ma in una civiltà profondamente misogina come quella tardo-antica e bizantina, tale processo – qui attuato nella forma più eclatante attraverso il travestimento ‘esteriore’ delle donne ascete – si realizza in realtà, a livello ‘interiore’, anche in molte donne che non intraprendono la vita monastica. Solo la *γυνὴ ἀνδρεία*, la ‘donna virile’ che si è resa pari all’uomo, nelle azioni o nei pensieri, può infatti essere ritenuta degna di lode: un concetto ricorrente nella letteratura bizantina.

3. IL DOSSIER AGIOGRAFICO DI ANDRONICO E ATANASIA

Benché circoscritto nella sua dimensione agiologica, il fenomeno delle sante travestite ha conosciuto tuttavia una notevole fortuna sul piano prettamente letterario. I testi che ne parlano, i manoscritti che tramandano queste *Vite*, sono infatti numerosi. Un esempio emblematico è proprio costituito dal ricco *dossier* agiografico dedicato ad Andronico e Atanasia, del quale si riportano qui di seguito le attestazioni.

BHG et Nov. Auct. BHG 120a / 120b / 120c / 120d

*Narratio de Andronico et Athanasia mm. in Aegypto (Ciclo di Daniele di Sceti)*³⁰

BHG 121

*Narratio de Andronico et Athanasia mm. in Aegypto (Ciclo di Daniele di Sceti)*³¹

BHG et Nov. Auct. BHG 122 / 122a / 122b

³⁰ Cf. ed. PG CXV, c. 1049-1054 (ristampa della red. latina ad opera di Luigi Lippomano, del 1556).

³¹ Ed. Clugnet 1900-1901, 370-375 (*textus* 10A), 384-387 (*variae lectiones*); Clugnet 1901a, 47-52 (*textus*), 61-64 (*variae lectiones*); Dahlman 2007, 166-179 (ed. e trad. ingl.).

*Narratio de Andronico et Athanasia mm. in Aegypto (Ciclo di Daniele di Sceti)*³²

BHG 123

*Laudatio SS. Andronici et Athanasiae mm. in Aegypto (di Neofito Incluso)*³³

BHG 123a

*Vita SS. Andronici et Athanasiae mm. in Aegypto (anonima red. franzoniana)*³⁴

BHG 123b

*Vita SS. Andronici et Athanasiae mm. in Aegypto (anonima red. bollandiana)*³⁵

BHG 123d

*Synaxaria SS. Andronici et Athanasiae mm. in Aegypto*³⁶

BHG et Nov. Auct. BHG 123e

*Epitome de SS. Andronici et Athanasiae mm. in Aegypto (anonima Vita brevis nella red. mosquense del Menologio Imperiale)*³⁷

BHG et Nov. Auct. BHG 123eb

³² Ed. Clugnet 1900-1901, 375-380 (*textus* 10B); Clugnet 1901a, 52-57; Dahlman 2007, 166-179 (ed. e trad. ingl.); Chatzimichail 2007, 174-179 (*textus* BHG 122b).

³³ Ed. Giagkou – Papatriantafyllou-Theodoridi 1999, 253-261.

³⁴ Redazione mutila del finale, trasmessa dal ms. Genova, *Franz. Urb.* 36 (XI sec.): ed. Chatzimichail 2007, 184-191; Alwis 2011, 249-256 (*textus*), 256-263 (trad. ingl.).

³⁵ Redazione acefala – la cui edizione è in preparazione da parte di chi scrive –, trasmessa dal ms. *Bruxell. Boll.* 1009 (XVI sec.), su cui vd. Halkin 1951.

³⁶ Ed. Clugnet 1900-1901, 380-384 (*textus* 10C); Clugnet 1901a, 57-61.

³⁷ Ed. Latyšev 1911-1912, I 166-173; cf. Taragna 2019, 102-144.

Vita SS. Andronici et Athanasiae mm. in Aegypto (anonima *Vita longa*, testo-modello della *Vita brevis BHG et Nov. Auct. BHG 123e*, red. sinaitica)³⁸

BHG et Nov. Auct. BHG 123f / 123g

Vita (et miracula) SS. Andronici m. in Aegypto (dello ps.-Efrem)³⁹

BHG 123h

Epilogus – Vita (et miracula) SS. Andronici m. in Aegypto (red. oxoniense)⁴⁰

BHG et Nov. Auct. BHG 123i

*Epilogus brevior – Vita (et miracula) SS. Andronici m. in Aegypto*⁴¹

BHG et Nov. Auct. BHG 123j

Vita (et miracula) SS. Andronici m. in Aegypto (dello ps.-Efrem)⁴²

Anche altre sante travestite hanno incontrato una fortuna analoga,⁴³ il che non sorprende, se si considera quanto la dinamica del travestimen-

³⁸ Redazione trasmessa dal ms. *Sinait. gr. 527* (XIV sec.): Taragna 2019, 102-147 (ed. e trad. it.); cf. Chatzimichail 2007, 184-191.

³⁹ Cf. indicazioni in Cavallero – Fernández 2021, 217s.

⁴⁰ Redazione trasmessa dal ms. Oxford, *Bodl. Holkham 27* (XIV-XV sec.) – su cui vd. Barbour 1960, 597 –, la cui edizione, con traduzione, è proposta in Appendice al presente contributo.

⁴¹ Cf. indicazioni in Cavallero – Fernández 2021, 218.

⁴² Cavallero – Fernández 2021 (ed. e trad. spagn).

⁴³ Basti considerare, ad esempio, la figura di Pelagia/Pelagio, la prostituta penitente, il cui vastissimo *dossier* agiografico comprende testi in greco e traduzioni in diverse lingue, tra cui il latino, il siriano, l'armeno, il georgiano, lo slavone, il francese antico, l'italiano, l'inglese antico, il tedesco e l'olandese: vd. Petitmengin *et al.* 1981, con i testi in greco a cura di B. Flusin, I 39-131; la trad. in it. della *recensio* greca π (*BHG 1478*, ed. Flusin, I 76-93) si legge in Franco 2017, 20-36; per la riscrittura del *bios* ad opera di Simeone Metafrasta (*BHG 1479*), vd. ed. PG CXVI, c. 908-920, e trad. ingl. in Papaioannou 2017, 61-83.

to risultati, di per sé, fortemente suggestiva ed intrigante. La narrazione di questa pratica assume infatti toni marcatamente romanzeschi e teatrali, giocati sulla tensione, l'ambiguità e continui colpi di scena, fino al culmine dell'ἀναγνώρισμός – il momento del 'riconoscimento' della natura femminile delle protagoniste, che avviene per lo più attraverso l'esposizione del loro corpo nudo⁴⁴ –, snodo imprescindibile e spettacolare del racconto. E tutto questo, insieme ad altri fattori,⁴⁵ contribuisce a spiegare il fascino che le sante travestite – vere e proprie 'sante-attrici', tra le più abili 'ingannatrici' della storia agiografica – hanno esercitato sul pubblico dei lettori.

Sul piano della tradizione manoscritta e della produzione letteraria, ci troviamo pertanto di fronte ad un numero consistente di redazioni della *Vita* di Andronico e Atanasia, non sempre immediatamente sovrapponibili.⁴⁶ I copisti, infatti, non sono meri trascrittori, ma anche

⁴⁴ Sulle scene di riconoscimento, vd. in partic. Boulhol 1996; sull'aspetto della nudità all'interno delle *Vite* di sante travestite, vd. di recente Taragna 2025, con bibliografia; sulla teatralità presente nei testi agiografici, vd. Van Pelt 2019 e 2025, e cf. Messis 2014.

⁴⁵ Nelle *Vite* delle sante travestite (come in altri testi agiografici: vd. Kazhdan 1990) è presente anche l'elemento dell'eros: talora molto marcato (nel caso di Pelagia/Pelagio, la prostituta, o di Maria/Marino, accusata di aver messo incinta la figlia dell'oste) oppure 'mancato' (come accade con Eufrosine/Smaraldo che, pur essendo molto desiderata, rifugge il matrimonio). Un eros particolare, prima consumato e poi rifiutato, è rappresentato dalla figura di Atanasia: insieme al marito Andronico, dopo la nascita dei due figli, i due coniugi rinunciano ai rapporti carnali, offrendo così un esempio di quei cosiddetti 'matrimoni casti' o 'celibi' ben attestati nella letteratura agiografica (vd. Alwis 2011). Non mancano inoltre elementi prodigiosi, come le visioni oniriche: proprio ad Atanasia appare in sogno il martire Giuliano, che la consola, ma al tempo stesso la rimprovera per l'eccesso del suo dolore (che la prostra fino a farle desiderare la morte) e per il pianto incontenibile (che disturba i fedeli raccolti in preghiera nella chiesa).

⁴⁶ Si tratta di una questione complessa e nota. Per restare al novero delle *Vite* di sante travestite, basti considerare il caso della *Vita* di Maria/Marino, di grande fortuna e anch'essa presente nella *redactio Mosquensis* del *Menologio Imperiale* (*Vita altera*, BHG 1163e, alla data del 12 febbraio). Richard (1975, 83ss.), nel proporre l'edizione critica della *Vita* antica di Maria/Marino in luogo di quella precedente di Clugnet 1901b, osserva che si trattava di un racconto originariamente destinato

lettori e fruitori dei testi che tramandano, capaci spesso di rielaborare la materia agiografica in modo autonomo, secondo le proprie competenze, inclinazioni e finalità.

Le varianti tra le diverse redazioni possono inoltre riflettere esigenze specifiche, connesse al pubblico destinatario o al contesto 'editoriale' in cui lo scritto è inserito. Nel *dossier* agiografico di Andronico e Atanasia si trovano, ad esempio, versioni incluse nel *Ciclo di Daniele di Sceti*, e dunque riconducibili al genere delle *Narrationes animae utiles* (διηγῆσεις ψυχοφελείς), particolarmente florido tra IV e VII sec. Si tratta di brevi racconti edificanti, centrati su figure esemplari di santi – in questo caso, l'igumeno di Sceti –, concepiti per una fruizione rapida ed immediata, da cui deriva anche la loro concisa estensione.⁴⁷ Diverso è il caso dei libri liturgici (Sinassari e Menologi), nei quali le commemorazioni dei due santi ricorrono in date differenti del calendario⁴⁸ e i testi oscillano da sem-

all'esposizione orale, da parte di cantastorie itineranti, più che alla lettura. Questo ha portato a trascrizioni diverse e fatte «le plus souvent avec une grande liberté»: la *Vita* di Maria/Marino è dunque «un bon exemple de ces textes instables, très nombreux dans la littérature spirituelle byzantine», di fronte ai quali l'editore deve scegliere tra due metodi: pubblicare separatamente le singole recensioni (come fa Clugnet 1901b) o cercare di trovare il testo originale (la cd. *Vita antiqua*) da cui derivano le altre versioni (come sceglie di fare Richard). Per una trad. it. vd. Franco 2017, 47-53; trad. ingl. in Constan 1996; per la riscrittura metafrastica (*Vita altera*, BHG 1163e) nel cd. *Menologio Imperiale*, vd. Latyšev 1911-1912, I 53-57.

⁴⁷ Per approfondimenti sul genere delle *Narrationes animae utiles*, si rimanda in partic. a Wortley 2010 e Binggeli 2014. Quanto al *corpus* dei brevi racconti centrati sulla figura dell'*abbas* Daniele di Sceti, si sono conservate redazioni in molte varietà linguistiche: greca, copta, siriana, etiopica, armena, araba, latina e slava, su cui vd. Vivian 2008. Le differenze tra le versioni sono notevoli e coinvolgono sia l'ordine sia la selezione dei racconti inclusi nei manoscritti, rendendo estremamente difficile la ricostruzione di un archetipo originale. L'edizione moderna di riferimento per i testi greci autentici è quella di Dahlman 2007, con trad. ingl., che sostituisce la precedente di Clugnet 1900-1901 (e Clugnet 1901a), con trad. franc. Per la *Vita* di Andronico e Atanasia, fanno parte del *corpus* greco riconosciuto i testi BHG et *Nov. Auct.* BHG 120a, 120b, 120c, 120d, 121, 122, 122a, 122b.

⁴⁸ Dalle varie attestazioni, i due santi risultano celebrati nei giorni seguenti: 6 e 9 ottobre, 16 dicembre, 27 febbraio, 2 marzo, 6 e 12 maggio. Il canone trasmesso

plici menzioni – come nel *Sinassario di Costantinopoli* (X sec.)⁴⁹ – a notizie più articolate (BHG 123d),⁵⁰ fino a narrazioni relativamente ampie. Nel *Menologio Imperiale*, da cui ha preso avvio la presente indagine, ciascuna *Vita* ha una lunghezza contenuta, funzionale alla lettura collettiva, praticata ogni giorno per la salute di Michele IV all'interno di un contesto ecclesiastico o monastico a lui legato. Questi testi, impiegati a corredo di un'ufficiatura quotidiana, non dovevano dunque risultare eccessivamente lunghi, ma di una misura sostenibile per la lettura giornaliera. Il caso di Andronico e Atanasia è, da questo punto di vista, particolarmente emblematico: si conservano infatti sia la versione trasmessa nel *Menologio imperiale – Vita brevis* (BHG et Nov. Auct. BHG 123e) – sia il suo testo-modello (BHG et Nov. Auct. BHG 123eb), una *Vita longa* di notevole complessità linguistica e retorica, che è stata appunto compendiata (ridotta a circa un terzo della sua estensione originaria) e metafrasata (in uno stile più semplice) nella *redactio Mosquensis* del *Menologio Imperiale*.⁵¹

dal ms. *Crypt. Δ.α.* XIX, di cui si parlerà *infra*, commemora i due santi alla data del 2 dicembre.

⁴⁹ Nel *Sinassario di Costantinopoli* (su cui vd. Luzzi 1995 e 2014, con ampia bibliografia), i due santi sono ricordati alla data del 2 marzo: ed. Delehaye 1902 (Καὶ κοίμησις τῶν ἁγίων Ἀνδρονίκου καὶ Ἀθανασίας). Analoga è l'espressione nel *Menologio di Basilio II* (sinassario celebre per le splendide miniature che si conservano nel cod. *Vat. gr.* 1613, su cui vd. D' Aiuto – Pérez Martin 2008): ed. PG CXVII, c. 336, 27: Καὶ ἡ κοίμησις τῶν ἁγίων Ἀνδρονίκου καὶ Ἀθανασίας. Da notare è l'assenza del *bios* di Andronico e Atanasia nel celebre *Menologio* di Simeone Metafrasta (per il quale, basti il rinvio allo studio fondamentale di Högel 2002).

⁵⁰ Si tratta del *Textus* 10C edito da Clugnet 1900-1901, 380-384 (Clugnet 1901a, 57-61): in questo caso, Andronico e Atanasia sono ricordati alla data del 9 ottobre.

⁵¹ La versione della *Vita longa*, BHG et Nov. Auct. BHG 123eb, riporta, aggiunta nel margine superiore del f. 222v (ms. *Sinait. gr.* 527), la data del 9 ottobre (μηνὶ ὀκτωβρίῳ θ'), mentre la *Vita brevis* del *Menologio Imperiale* (BHG et Nov. Auct. BHG 123e) indica il 2 marzo.

4. ANDRONICO E ATANASIA, SANTI ANARGIRI E TAUMATURGHI

Alla luce di queste premesse, è opportuno esaminare più da vicino il *bios* particolare di Andronico e Atanasia nella sua articolata tradizione testuale, a partire dalle parole conclusive che, nella *Vita brevis* (BHG et Nov. Auct. BHG 123e) del *Menologio Imperiale*, precedono la preghiera con acrostico già menzionata.

Questa è la vostra vita, o beati, questa è la vostra condotta, che abbiamo ritenuto non fosse giusto lasciare nel silenzio né sprofondare negli abissi dell'oblio, essendo così grande e sublime. Provano la verità di quanto dico i *miracoli* che avvengono in ogni luogo e in particolare quelli da voi compiuti *ogni giorno* nella città di Attalia, in Panfilia, a protezione della quale si trova il *voostro santuario* da tutti onorato, noto come *ospedale gratuito* per ogni *malattia*. Chi infatti attinge con fede il sacro unguento profumato che stilla, come da una fonte, dalla vostra divina icona e lo usa per la propria malattia, frizionandolo [*scil.* sul corpo] e ungendosi con esso di continuo, non sbaglia nella cura, per quanto possa essere ammalato.⁵²

I nostri due protagonisti vanno dunque annoverati a tutti gli effetti tra i santi medici, taumaturghi, cui si devono miracoli di guarigione (θαύματα) che quotidianamente si realizzavano nel loro santuario, vero *ιατρειὸν ἄμισθον* («ospedale gratuito») per «ogni tipo di malattia» (*παντὸς νοσήματος*). Giustamente, perciò, sono stati inclusi nella *redactio Mosquensis* del *Menologio Imperiale* come santi 'utili' per ottenere l'intercessione a favore di Michele IV, anche se non sono certo famosi come i santi anargiri Cosma e Damiano, Ciro e Giovanni, Pantaleone,

⁵² Latyšev 1911-1912, I 173,7-17 (§ 13): Οὗτος ὑμῶν ὁ βίος, μακάριοι, αὐτῆ τῆς πολιτείας ἢ παρᾶς, ἦν οὐκ ἄξιον δοθῆναι σιγῇ νενομίκαμεν, οὐδὲ τοῖς τῆς λήθης ἐνθάψαι βυθοῖς, οὕτω μεγάλην οὖσαν καὶ ὑψηλήν. Πιστοῦνται τὸν λόγον τὰ κατὰ πάντα τόπον θαύματα καὶ μᾶλλον τὰ κατὰ τὴν Ἀττάλου πόλιν τῆς Παμφυλίας ὁσημέραι τελούμενα παρ' ὑμῶν, ἧς προτείσχισμα τὸ πάντιμον ὑμῶν τέμενος ἴδρυσται, παντὸς νοσήματος ἱατρειὸν ἄμισθον γνωριζόμενον· καὶ γὰρ ὁ τὸ κατιὸν τῆς θείας ὑμῶν εἰκόνας ὡς ἐκ τινος πηγῆς ἠδύπνοον μύρον πιστῶς ἀρῶμενος καὶ τινι πάθει προσφέρων, χριῶν ἐκεῖνο καὶ συνεχῶς ὑπαλείφωμ οὐχ ἄμαρτάνει τῆς θεραπείας, ὅτῳ ἂν εἴη νοσήματι κατεχόμενος.

o altri santi ai quali si legano collezioni di miracoli di guarigione, quali Artemio, Demetrio, Mena, Terapone,⁵³ o Tecla tra le donne.⁵⁴ In realtà, non tutte le redazioni del *corpus* agiografico di Andronico e Atanasia mettono in rilievo il loro ruolo medico-taumaturgico – tale aspetto, ad esempio, è del tutto assente nelle versioni inserite nel *Ciclo di Daniele* –, e poche fonti forniscono informazioni concrete sul legame dei due santi con l'ambito della medicina. Tuttavia, ripercorrendo i testi e mettendo insieme le indicazioni presenti, è possibile ricomporre un quadro sorprendentemente ricco ed articolato, che merita di essere esaminato.

4.1. L'ATTIVITÀ ASSISTENZIALE

A ben vedere, già dalle prime fasi del racconto – ben prima della monacazione –, la vicenda di Andronico e Atanasia si intreccia con le pratiche di cura. Tutte le redazioni attestano infatti che i due, figli di banchieri, impiegavano le proprie ricchezze in opere caritative, assistendo i bisognosi e cercando in particolare di recare loro beneficio con i bagni

⁵³ Nelle parti superstiti del *Menologio Imperiale*, ricorre in particolare il *bios* di Cosma e Damiano, in due occorrenze presenti nella *redactio Mosquensis*: alla data del 1° novembre (*BHG et Nov. Auct. BHG 373h*, per i santi Cosma e Damiano *ex Asia*) e alla data del 1° luglio (*BHG 377e*, per i santi Cosma e Damiano 'Romani'). La bibliografia sui santi anargiri («Doctor saints as Christian heroes», per riprendere il titolo del recente lavoro di Høgel 2023) e sulle collezioni di miracoli di guarigione è sterminata: mi limito a rinviare, per un inquadramento su queste ultime, allo studio fondamentale di Delehay 1925, ai lavori di Déroche (1993, 2000 e 2006), Efthymiadis (1999 e 2014) e Narro (2015-2016, 2017b e 2018), tutti con ampia bibliografia.

⁵⁴ La santa protomartire e 'isapostola' Tecla, nota attraverso i celebri *Atti di Paolo e Tecla*, figura come una sorta di 'capostipite' delle sante travestite (cf. Di Marco 2007, Giannarelli 2007, Narro 2021, Dabiri – Ruani 2022 e van Pelt 2022 in partic.), in quanto, dopo essersi convertita alla predicazione, indossa un abito da uomo nel recarsi da Antiochia a Mira di Licia per un ultimo incontro con Paolo. La collezione dei *Miracoli di Tecla* (*BHG 1718* – Festugière 1971; Dagron 1978; Johnson 2012; Narro 2017a) è un testo di V sec., scritto da un agiografo anonimo della Seleucia isaurica, sui *thaumata* compiuti dalla santa nel santuario della città: appare accanto alla sua *Vita* (*BHG 1717*), che costituisce in realtà una parafrasi degli *Atti di Paolo e Tecla* del II sec.

(λουτροῖς). La *Vita brevis* del *Menologio Imperiale* li definisce, in tal senso, un ἄμισθον ἰατρεῖον, «ospedale gratuito» (ricorrendo allo stesso sintagma che alla fine della *Vita* indica il loro santuario):

Περιμόντες ἐφ' ἑκάστης οἱ θαυμάσιοι τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευον, λουτροῖς ἀνέψυχον, τὰ πρὸς χρεῖαν αὐτοῖς ἐχορήγουν καὶ ὅλως ἦσαν ἄμισθον ἰατρεῖον καὶ θησαυρὸς τοῖς κάμνουσι καὶ τοῖς χρήζουσιν.⁵⁵

Andronico e Atanasia esercitavano, in sostanza, una forma di diaconia laica: un'attività filantropica associata all'operato dei cosiddetti φιλόπονοι (ο σπουδαῖοι), figure ben documentate proprio nelle fonti di VI-VII sec.⁵⁶ Si trattava di volontari che – con 'impegno' e 'fatica', come indica il loro nome – affiancavano i medici professionisti (ἰατροί) nell'assistenza fisica e materiale dei più fragili, spesso nell'ambito di vere e proprie 'associazioni di misericordia'. Una delle principali testimonianze su questo fenomeno sociale è fornita da Giovanni di Efeso (VI sec.), il quale, nelle sue opere tramandate in siriano (*Storia ecclesiastica* e *Vite di santi orientali*), descrive con minuzia le mansioni dei *philoponoi*:⁵⁷ attivi soprattutto di notte, essi raccoglievano poveri, anzia-

⁵⁵ *BHG et Nov. Auct. BHG* 123e, Latyšev 1911-1912, I 166,25-28 (§ 2): «Andando in giro ogni giorno, quei mirabili curavano quelli che stavano male, li rianimavano con i bagni, li provvedevano del necessario, ed erano, a tutti gli effetti, un ospedale gratuito ed un tesoro per i malati e i bisognosi».

⁵⁶ Questi «devout Christians, semi-monastic in their discipline, known as philoponoi or spoudaioi, the friends of the suffering or zealots» (Magoulias 1964, 133, e vd. 133-135 per un inquadramento; cf. Pétridès 1904; Patlagean 1992b, 16ss.), hanno rivestito un ruolo importante nella società bizantina, con la loro attività svolta a Costantinopoli (dove furono «originally organized [...] by St. John Chrysostom who employed them in his struggle against Arianism»: Magoulias 1964, 133), ad Alessandria, Antiochia e Gerusalemme.

⁵⁷ Vd. Joh. Eph. *V. Ss. Or.*, § 45 (ed. e trad. Brooks 1924, 669s.): riguardo ad un certo Paolo di Antiochia, l'oggetto del suo impegno «was to carry poor and old and sick persons by night, and he would take them and bathe and anoint them, and mend and change the clothes of those who were in need, and take them and give them to drink each on according to what was suited for him, and he would give small coins as was suited for each of them. And thus before day-break in company with others who shared his enthusiasm with him he would carry him, and would go and lay

ni e malati, li conducevano ai bagni, ne lavavano e ungevano i corpi, rammendavano e cambiavano i loro abiti, offrivano cibo, bevande e, talvolta, denaro. Tale modello assistenziale trova un riscontro diretto anche nella tradizione agiografica relativa, appunto, ad Andronico e Atanasia. La redazione pseudo-efremiana della loro *Vita* (*BHG et Nov. Auct. BHG 123j*) esplicita l'impegno quotidiano dei due santi nella cura di malati, anziani, monaci e stranieri:

Καὶ οὐκ ἔλαθεν ἡμέρα τὸν μακάριον τοῦ μὴ ἐπισκέπτεσθαι τοὺς ἀσθενεῖς καὶ τοὺς γέροντας καὶ ἀποδέχεσθαι τοὺς μονάζοντας καὶ ξένους, λούων καὶ ἀλείφων καὶ ἀποπλύνων τοὺς ἀσθενεῖς· ἡ δὲ γυνὴ αὐτοῦ τὰς γυναῖκας διηκόνει.⁵⁸

La cd. redazione franzoniana (*BHG 123a*) a sua volta chiarisce la dimensione collettiva di quell'intervento caritativo: Andronico e Atanasia agivano infatti all'interno di gruppi organizzati – verosimilmente delle confraternite –, composti da uomini e donne accomunati non solo dalle

him in his place (and he used to do this not to men only but also to women) for a long time». Nella *Storia ecclesiastica* (II 111ss. Payne Smith 1860), Giovanni di Efeso nomina inoltre, esplicitamente, due tipi di istituzioni per la cura dei malati: «the diaconates and the hospitals. Whereas the hospitals were purely church institutions wherein the clergy, monks and nuns attended the ill, the diaconates were serviced by the lay philoponoi» (Magoulis 1964, 135). Sulla presenza di famosi diaconati a Costantinopoli, vd. inoltre la testimonianza offerta da Sofronio di Gerusalemme (VI-VII sec.), nei *Miracula* di Ciro e Giovanni (*Mir.* 35 in partic.), per i quali si rimanda a Festugière 1971; Fernández Marcos 1975; Gascou 2006.

⁵⁸ Cavallero – Fernández 2021, 252,9-12 (*Epis.* 1). Il testo viene riproposto con una minima modifica della punteggiatura rispetto all'edizione a stampa: si pone una virgola dopo ξένους, in luogo del punto in alto dopo μονάζοντας, così da avere due coppie parallele di nomi (malati e anziani da una parte, di cui Andronico si prendeva cura, monaci e forestieri dall'altra, che si premurava di accogliere), e per riunire le tre azioni di cura, espresse dai tre participi («facendo il bagno, unguendo e lavando») in relazione agli infermi. Cavallero – Fernández 2021, 253, a loro volta interpretano nel modo seguente: «Y ningún día se olvidó el bienaventurado de tener consideración por los enfermos y por los ancianos y de recibir a los monjes; y [no se olvidó] de bañar y unguir a extranjeros y de lavar a los enfermos. Y su mujer servía a las mujeres».

stesse finalità spirituali, ma anche da una condizione sociale analoga. La fonte precisa inoltre sia la regolarità settimanale dell'attività caritatevole, svolta nei giorni di lunedì, mercoledì e venerdì, sia la sua articolazione secondo criteri di genere: Andronico, con altri uomini, era impegnato nella cura maschile, mentre a quella femminile si dedicava Atanasia, con donne della stessa estrazione:

τὰς γὰρ τρεῖς τῆς ἑβδομάδος ἡμέρας, Δευτέραν φημί και Τετράδα και Παρασκευήν, ὁ θεῖος μὲν Ἀνδρόνικος, μετὰ τῶν ὁμοτέχνων και ὁμοτρόπων ὅλος ἀπσχολεῖτο εἰς περιποιήσιν ἀνδρῶν, ἀναπήρων τὲ και πτωχῶν, λουτροῖς τὲ δουλοπρεπῶς θεραπεύων αὐτοῖς τὸ σῶμα πεπονηκός, και τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀπονέμων ἀνάπαυσιν· ἡ δὲ θαυμασία Ἀθανασία, τῶν ὁμογενῶν γυναικῶν ὅσαις ἔνδειαν εἶχεν ὁ βίος και τι τραχὺ και ἀνώμαλον, ἐπ' ἴσης τῶ ἀνδρὶ ἐποιεῖτο τὴν πρόνοιαν.⁵⁹

I *beneficiari* dell'azione assistenziale di Andronico e Atanasia appartengono a diverse categorie di bisognosi, tra cui malati, anziani, poveri, forestieri e monaci. Tra questi, una particolare enfasi è riservata agli ἀσθενεῖς (gli infermi), che nella redazione dello ps.-Efrem ricorrono con frequenza superiore rispetto alle altre tipologie menzionate, mentre nella redazione franzoniana vengono ulteriormente specificati come ἀνάπηροι ('storpi', 'mutilati', 'zoppi'), suggerendo un'attenzione mirata non soltanto alla malattia, ma anche alla disabilità fisica. Le *pratiche di cura* menzionate in *BHG et Nov. Auct. BHG 123j* si articolano in tre modalità principali, due delle quali riconducibili all'ambito igienico-sanitario. In primo luogo, il verbo λούειν ('fare il bagno') rinvia all'uso terapeutico dell'acqua, ampiamente attestato nella trattatistica medica antica e tardoantica per i suoi effetti benefici sul corpo (il ter-

⁵⁹ Alwis 2011, 250,50-58 (§ 3); trad. *ibid.* 257: «For three of the days in the week – I mean, Monday, Wednesday and Friday – the holy Andronikos together with his fellow bankers and other like-minded men, were preoccupied with caring for disabled and poor men as if they themselves were servile, and caring for those whose bodies were suffering, with baths, and dispensing every other relief. The remarkable Athanasia, with other women of equal birth, provided exactly the same care as her husband to women whose lives were stricken by poverty or any harsh or difficult situation».

mine ἀποπλύνειν, che accompagna questa pratica, sembra invece riferirsi all'azione di 'lavare', ovvero 'pulire con l'acqua', indumenti o panni, in un contesto più ampio di igiene personale). In secondo luogo, ἰαλείφειν ('ungere') richiama l'impiego di oli o sostanze emollienti, con funzione rigenerante e curativa. La natura corporea di tali gesti – che implicano nudità, osservazione e contatto diretto con i corpi – rende necessaria una netta distinzione di genere nei ruoli: l'agiografo per questo indica esplicitamente che Andronico si occupa degli uomini, mentre Atanasia presta assistenza alle donne. Per quanto riguarda i *luoghi di cura*, tali pratiche si svolgono nei bagni pubblici, strutture appositamente destinate all'immersione e alla purificazione del corpo, che i due santi – a seconda della redazione – frequentano con regolarità quotidiana o una cadenza settimanale precisa (a giorni alterni), a conferma della sistematicità e continuità del loro impegno assistenziale.

Ad Andronico ed Atanasia sono associati, oltre ai bagni pubblici, anche luoghi più specificamente destinati alla θεραπεία nel senso medico propriamente detto (ovvero l'ospedale, la clinica). L'introduzione di questi spazi specializzati per la cura avviene in concomitanza con la redazione del loro testamento, stilato all'indomani dell'evento tragico che determinerà il loro cambio di vita: la morte improvvisa dei due figli, una bambina di dieci anni e un ragazzino di dodici, stroncati entrambi da una malattia fulminante. A questo proposito, nessuna delle fonti fornisce dettagli significativi che permettano di identificare la natura della patologia. Le redazioni parlano genericamente di un πυρετός ('febbre'), che li colpisce δεινῶς ('in modo terribile') e ne causa la morte nel giro di un solo giorno, senza alcun sintomo premonitore.⁶⁰ Sconvolti dal lutto, Andronico e Atanasia decidono dunque di

⁶⁰ Vd. ad es. la redazione dello Ps.-Efrem, *BHG et Nov. Auct. BHG* 123j (*Epis.* 3), Cavallero – Fernández 2021, 252,28-254,1 (trad. *ibid.* 253-255): Μετὰ δὲ τῶν δεκαδύο ἐτῶν ἠσθένησαν τὰ παῖδιά αὐτῶν ἀσθένειαν θανάτου [*«enfermaron sus niños con enfermedad de muerte»*] καὶ ἐπιπίπτει αὐτὰ δεινῶς πυρετός [*«y les sobreviene tremendamente la fiebre»*]. Ἡ δὲ μήτηρ αὐτῶν λαβούσα τὰ τέκνα αὐτῆς ἐπὶ τὸ στήθος αὐτῆς πικρῶς ἀνεστέναζεν. Ὁ δὲ μακάριος Ἀνδρόνικος ἦν εἰς τὴν φιλοπονίαν καὶ εἰς τὴν διακονίαν αὐτοῦ· καὶ μακρόθεν ὑπήνησαν αὐτῷ οἱ

intraprendere la vita monastica e, prima di partire, affidano le proprie volontà testamentarie ad un parente stretto – identificato, a seconda delle versioni, come cognato o suocero –, al quale affidano l'intero loro patrimonio, con l'obbligo vincolante di destinarlo alla fondazione di un ospedale. Questo episodio è ben illustrato nella *Vita longa* (BHG et Nov. Auct. BHG 123eb), da cui dipende direttamente la *Vita brevis* del *Menologio Imperiale*. Nella prima leggiamo:

νοσοκομεῖον δειμάμενος εἰς τὴν τῶν ἐν Χριστῷ ἀδελφῶν ἡμῶν
θεραπείαν, τούτῳ ταῦτα προσεπικύρωσον· οὕτῳ γὰρ ποιῶν, καὶ Θεὸν
θεραπεύσεις, σαυτῷ δὲ καὶ τῇ ψυχῇ σου καὶ αὐτοῖς ἡμῖν τοὺς παρὰ Θεοῦ
μισθοὺς προξενήσεις.⁶¹

La *Vita brevis* (BHG et Nov. Auct. BHG 123e), che compendia e metafrasa il testo-modello, conserva in gran parte il contenuto di questo passo, riprendendolo quasi letteralmente con alcune variazioni minori («i nostri fratelli in Cristo» diventano semplicemente «i poveri»), ma lo chiarisce anche in alcuni punti: specifica, ad es., che «i beni» menzionati erano in realtà delle «proprietà immobili». Il testo recita infatti:

νοσοκομεῖον δειμάμενος εἰς τὴν τῶν πτωχῶν θεραπείαν τούτῳ
ταῦτα προσεπικύρωσον (κτήσεις ἦσαν ἀκίνητοι)· Θεὸν γὰρ οὕτῳ
θεραπεύσεις ποιῶν καὶ σαυτῷ μισθοὺς προξενήσεις μεγάλους.⁶²

Nei due passi, merita attenzione soprattutto il termine impiegato per designare il luogo della cura: il sostantivo neutro νοσοκομεῖον ('noso-

δοῦλοι αὐτοῦ λέγοντες ὅτι· – Τὰ παιδιά σου δεινῶς ἀσθενοῦσιν [«Tus niños están tremendamente enfermos»]. Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὴν κλίνην εὐρίσκει αὐτὰ βαρῶς ἔχοντα [«están graves»] καὶ τὴν κυρὰν Αἰθανασίαν κλαίουσαν. Καὶ λέγει αὐτήν· – Τί θρηγῆ, τί ὀδύρη; Ἡ δὲ λέγει αὐτόν· – Κύριέ μου, ἴδε τὰ τέκνα ἡμῶν δεινῶς ἀσθενοῦσιν [«nuestros hijos están tremendamente enfermos»].

⁶¹ Taragna 2019, 120,294-297 (§ 6,4); trad. *ibid.* 121: «costruisci un ospedale per la cura dei nostri fratelli in Cristo, disponendo per esso di questi beni: così facendo, infatti, ti prenderai cura anche di Dio e inoltre guadagnerai a te stesso e alla tua anima ed anche a noi la ricompensa da parte di Dio».

⁶² Latyšev 1911-1912, I 169,8-11 (§ 6).

comio', 'ospedale'), che indica lo spazio deputato alla *θεραπεία* della 'malattia' (*νόσος*), e che trova le sue prime attestazioni nei testi patristici del IV sec. È interessante notare che, per tale lemma, i lessicografi – quale ad es. lo ps.-Zonara (XIII sec.)⁶³ – segnalano come sinonimo *ξενών*, che propriamente indicherebbe il «luogo per il ricovero dei forestieri [*ξένοι*]» (in sostanza, la 'foresteria', l'«ostello» per i viandanti). La redazione franzoniana (*BHG* 123a), a sua volta, fa un esplicito riferimento alla fondazione di un *νοσοκομείον* e di uno *ξενοδοχείον* (voce equivalente di *ξενών*) destinato ai monaci, da realizzarsi mediante la riconversione dell'abitazione stessa in cui Andronico e Atanasia avevano vissuto fino al momento del testamento e della loro partenza.⁶⁴ Nella versione dello ps.-Efrem (*BHG et Nov. Auct. BHG* 123j), al corrispondente passo (*Epis.* 4), si legge che i due santi incaricano un loro parente di riconvertire tutti i loro immobili in uno *ξενοδοχείον πρὸς ἀνάπαυσιν τῶν πτωχῶν*, «una casa d'accoglienza per il riposo dei poveri»,⁶⁵ impiegando il termine *ξενοδοχείον* in un'accezione che sembra corrispondere, almeno funzionalmente, al *νοσοκομείον* menzionato nella *Vita longa* e in quella *brevis*. E poco sopra (*Epis.* 1), lo stesso testo efremiano riferisce che Andronico, in precedenza, aveva suddiviso il proprio patrimonio in quattro parti: una destinata ad uno *ξενοδοχείον* «per i forestieri» (*εἰς τοὺς ξένους*); un'altra «per offrire riposo (ovvero: una casa di riposo) agli infermi» (*εἰς τὸ ἀναπαύεσθαι τοὺς ἀσθενεῖς*); un'altra ancora per la realizzazione di un *γηροκομείον*, ovvero «una

⁶³ Ps.-Zon. *Lex.* II 1407,6-7 (Tittmann 1808): *Νοσοκομείον. ὁ ξενών. καὶ νοσοκόμος ὁ ἐπιμελούμενος τῶν νοσοῦντων*; cf. *ibid.*, 1415,23: *Ξενών. τὸ νοσοκομείον*.

⁶⁴ Alwis 2011, 252,170s. (§ 6): *νοσοκομείον τὲ δειμάμενος ἐν τῷ οἴκῳ ἡμῶν καὶ ξενοδοχείον μοναχῶν* (trad. *ibid.* 259: «Build a hospital and a lodging-house for monks in our home»).

⁶⁵ Cavallero – Fernández 2021, 256,17-18 (*Epis.* 4): *ἐνορκῶμεν σε κατὰ τοῦ Θεοῦ τὰς οἰκίας ἡμῶν καὶ πᾶσαν τὴν οὐσίαν ξενοδοχείον ποιήσον πρὸς ἀνάπαυσιν τῶν πτωχῶν* (trad. *ibid.* 257: «te pedimos con juramento por Dios que hagas de nuestras moradas y de toda nuestra riqueza un albergue para reposo de los pobres»).

struttura di accoglienza per gli anziani»; e una, infine, «per i monaci» (εις τοὺς μοναχοὺς).⁶⁶

In sostanza, i due santi avevano riconvertito i propri beni immobiliari (edifici, terreni, costruzioni varie) in strutture dedicate alla cura, ma soprattutto all'accoglienza di soggetti socialmente fragili:⁶⁷ in termini moderni, si potrebbe parlare di vere e proprie 'Residenze Sanitarie Assistenziali' (RSA). Questo conferma, tra l'altro, che sebbene «l'ospedale» fosse «ormai [...] radicato nel paesaggio» del VI sec., «la sua finalità resta l'assistenza più che la cura».⁶⁸ Al tempo stesso, le diverse redazioni e riscritture di questi testi agiografici si rivelano di nuovo fonti preziose non solo per lo studio storico-sociale, ma anche per quello lessicale. È proprio da essi che derivano alcuni tra i principali vocaboli greci per designare le strutture assistenziali, come νοσοκομείον, ξενοδοχείον, γηροκομείον. Colpisce, tuttavia, l'assenza del termine più comune per 'ospedale', ovvero ἰατρεῖον, che non è mai usato in riferimento a queste strutture. Il vocabolo è riservato, invece, in unione all'aggettivo ἄμισθον, 'gratuito', alla descrizione degli stessi Andronico e Atanasia – presentati

⁶⁶ Cavallero – Fernández 2021, 252,4-7 (*Epis.* 1): ὁ μακάριος Ἀνδρόνικος διαμεμέρικεν τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ εἰς τέσσαρα μέρη· ἓνα, ξενοδοχείον εἰς τοὺς ξένους· ἄλλο, εἰς τὸ ἀναπαύεσθαι τοὺς ἀσθενεῖς· ἕτερον, γηροκομείον· «καὶ ἕτερον» εἰς τοὺς μοναχοὺς (trad. *ibid.* 253: «el bienaventurado Andronico dividió su hacienda en cuatro partes: una, un hospedaje para los extranjeros; otra, para aliviar a los enfermos; otra, un alojamiento para los ancianos; [otra, uno] para los monjes»).

⁶⁷ Volendo – ma si tratta solo di una mera suggestione –, nella miniatura che raffigura Andronico e Atanasia sul ms. *Synod. gr.* 183, f. 142r, che conserva la *redactio Mosquensis* del *Menologio imperiale* (su cui vd. *supra* e n. 2), l'edificio visibile sullo sfondo potrebbe alludere proprio a una delle strutture medico-assistenziali da loro volute per l'accoglienza e la cura dei bisognosi.

⁶⁸ Patlagean 1992b, 17. Esistevano anche altre fondazioni di carattere assistenziale, che le fonti distinguono in base alla specifica categoria di destinatari: «*brephotropheia* per i neonati, *orphanotropheia* per gli orfani [...], o ancora il monastero fondato da Teodora per le ragazze strappate alla prostituzione» (*ibid.*). Per un inquadramento sui luoghi della cura e dell'assistenza nell'impero bizantino, basti il rimando a Miller 1997; cf. Duranti 2023, 111-130.

come autentici medici ‘anargiri’, che non richiedono compenso (a differenza dei medici professionisti) – e al loro santuario, inteso come autentico ospedale, in cui si compiono gratuitamente i miracoli di guarigione.⁶⁹

4.2. I MIRACOLI DI GUARIGIONE

E proprio questi miracoli richiedono una particolare attenzione. Dopo il testamento, viene narrata la vita monastica dei due santi, con le vicende legate al travestimento di Atanasia. Questo racconto è pressoché identico in tutte le redazioni del *corpus* agiografico. La versione dello ps.-Efrem (*BHG et Nov. Auct. BHG* 123j), tuttavia, si distingue per la presenza di alcuni miracoli compiuti in vita, in particolare da Andronico, dei quali non si trova traccia negli altri testi. Si tratta di θαύματα καὶ ἰάσεις, prodigi di varia natura e guarigioni,⁷⁰ che si elencano di seguito secondo la distribuzione nei vari episodi e l’attribuzione ad Andr.[onico] o Atan.[asia/o]:

⁶⁹ Vd. Narro 2018, 204: il termine ἰατρεῖον, -ου, τό ha avuto un’evoluzione semantica, in quanto in greco classico si riferiva, al singolare, al ‘rimedio prescritto dal medico’, mentre il plurale ἰατρεῖα indicava ‘l’onorario del medico’. Solo nei testi di epoca più tarda il termine assume il significato di ‘clinica’, ‘ospedale’, ‘ambulatorio’, ‘consultorio’. E nelle raccolte di miracoli o nelle *Vite* dei santi, ἰατρεῖον compare sovente accompagnato da aggettivi che ne sottolineano l’origine divina (θεῖον, θεωρητόν) o il suo carattere gratuito (ἄμισθον, ἀδαπάνητον) o universale (πάνδημον, κοινόν καὶ φιλόανθρωπον), in connessione alle figure dei santi taumaturghi e in contrapposizione, per converso, al luogo tradizionale della cura medica specialistica.

⁷⁰ All’interno del genere agiografico dei racconti di miracoli, rispetto alla classificazione tradizionale proposta da Delehaye 1925, 7, che distingue tra i *thaumata* di santi che si occupano principalmente di malattie (Cosma e Damiano, Ciro e Giovanni, Artemio e Terapone) e quelli di santi che compiono ogni tipo di miracolo (Teodoro, Mena, Tecla e Demetrio), i prodigi di Andronico e Atanasia rientrerebbero sostanzialmente nel secondo tipo, anche se variamente connessi con il benessere fisico (vd. *infra*).

- Mir. 1* – [Andr.] – un ghepardo non aggredisce una capretta (*Epis. 6*);
Mir. 2 – [Andr.] – guarigione di un uomo affetto da una malattia incurabile (*Epis. 6*);
Mir. 3 – [Andr.] – un orso risparmia i grappoli d’uva in una vigna (*Epis. 6*);
Mir. 4 – [Andr.] – guarigione di un sordo-muto (*Epis. 7*);
Mir. 5 – [Atan.] – un coccodrillo non attacca Atanasia (*Epis. 9*);
Mir. 6 – [Atan.] – un leone non attacca Atanasia (*Epis. 10*);
Mir. 7 – [Andr.] – scoperta di un pozzo d’acqua, rivelato in sogno da un angelo (*Epis. 11*);
Mir. 8 – [Andr.] – cessazione di una pestilenza che colpiva vigne e alberi da frutto (*Epis. 11*);
Mir. 9 – [Andr.] – due ghepardi e tre lupi non aggrediscono le pecore di un pastore (*Epis. 13*);
Mir. 10 – [Andr.] – [il giovane con famiglia che desidera farsi monaco] (*Epis. 14*);
Mir. 11 – [Andr. (e Atan.)] – guarigione di una donna affetta da idropisia (*Epis. 16*);
Mir. 12 – [Andr.] – cessazione di una pestilenza che colpisce campi e città (*Epis. 17*);
Mir. 13 – [Andr.] – esorcismo su un monaco posseduto dal diavolo (*Epis. 18*);
Mir. 14 – [Andr.] – punizione miracolosa di alcuni briganti (*Epis. 19*).

Nel complesso, i miracoli narrati si connettono, in forme differenti, all’ambito del benessere fisico. Un primo gruppo comprende i prodigi che coinvolgono animali feroci (ghepardi, orsi, coccodrilli, leoni, lupi) che, ammansiti per intercessione dei due santi, non arrecano danno né a persone né ad altri animali (*Mir. 1, 3, 5, 6, 9*). Altri θαύματα riguardano pestilenze (indicate con i termini νόσος, ἀσθένεια: *Mir. 8 e 12*) che colpiscono la natura (vigne, campi, alberi da frutto) e che, pur non essendo letali, generano comunque un diffuso malessere collettivo. Merita una menzione a parte un miracolo ‘di infermità’ (*Mir. 14, Epis. 19*), più che di guarigione fisica: i briganti che tentano di uccidere i due santi vengono infatti colpiti da cecità e sordità per intervento di Andronico. La malattia agisce qui come strumento di conversione, in quanto gli aggressori si ravvedono e abbracciano la vita monastica. Si tratta, dunque, di un miracolo di ‘infermità fisica’, che conduce a una ‘guarigione spirituale’, secondo un *topos* ben radicato nella letteratura agiografica.

Quanto ai miracoli di guarigione fisica propriamente detta (le *ιάσεις*: *Mir.* 2, 4, 11, 13), essi rispecchiano pienamente le dinamiche consuete del genere delle raccolte di *miracula*, sia nella tipologia delle patologie, sia nelle modalità dell'intervento taumaturgico. Le *malattie* possono essere generiche, come nel *Mir.* 2 (*Epis.* 6), che riguarda un uomo affetto da «una malattia incurabile» (πάθος ἀνίατον), non meglio specificata; oppure tipiche del repertorio agiografico, come il caso del sordo-muto (ἄνθρωπος μῆτε ἀκούων μῆτε λαλῶν: *Mir.* 4, *Epis.* 7), guarito dopo che Andronico gli si rivolge senza conoscere la sua condizione, ottenendo miracolosamente il ripristino delle sue facoltà. L'azione terapeutica si basa infine su gesti e parole dalla chiara impronta evangelica e sacramentale: la preghiera a Dio, il segno della croce, l'imposizione delle mani. Si realizza così quel processo speciale di 'trasferimento', per cui l'incorruttibilità morale e spirituale del santo, benedetto dal Signore, passa nel corpo del malato, contrastandone la corruttibilità, ovvero la malattia stessa.

Richiedono attenzione due episodi in particolare, entrambi attestati anche in una redazione mutila e inedita della *Vita* dei due santi (*BHG* 123b), tramandata dal ms. bollandiano gr. 1009 e di prossima pubblicazione.⁷¹ Il primo episodio narra la guarigione di una donna affetta da idropisia (ὕδρωπικὴν ὠγκωμένην: *Mir.* 11), che giace con il corpo gonfio e cadente. La terapia adottata risulta singolare: Andronico dice infatti ad 'Atanasio' di prendere un ago (βέλωνα)⁷² e pungerla, beneducendo Cristo per tre volte. Atanasia esegue l'ordine e, immediatamente,

⁷¹ Vd. *supra*, n. 35.

⁷² Cavallero – Fernández 2021, 277 n. 92, osservano: «βέλωνα (βέλων, -ωνος): no aparece registrado en diccionarios ni en el TLG», e segnalano pertanto in apparato (276): «βέλωνα M [sc. ms. Madrid, BNE 4787]: βελόνην *exspectaveris*». Si tratterebbe in ogni caso di una variante del termine 'dotto', rispetto al lemma ῥαφίς proprio della *koiné*, contro il quale è celebre la critica atticista di Frinico (*Ecl.* 63 Fischer: Βελόνη καὶ βελονοπώλης ἀρχαία, ἡ δὲ ῥαφίς τί ἐστὶν οὐκ ἄν τις γνοίη), su cui – nell'ambito del progetto *PURA. Purism in Antiquity: Theories of Language in Greek Atticist Lexica and their Legacy*, dell'Università Ca' Foscari di Venezia – vd. Giorgia Scomparin, βελόνη, βελονοπώλης, ῥαφίς (*Phryn. Ecl.* 63, *Poll.* 7.196, *Poll.* 10.136, *Antiatt.* ρ 7), in Olga Tribulato (ed.), *Digital Encyclopedia of*

la donna idropica 'si sgonfia' (ἀπεφύσησεν ἡ γυνή). Le due redazioni del testo tramandano l'episodio in forma pressoché identica (le minime varianti sono segnalate in corsivo).

BHG et Nov. Auct. BHG 123j (Mir. 11, Epis. 16):

Στραφεῖς δὲ ὁ ἅγιος Ἀνδρόνικος πρὸς τὴν κέλλαν αὐτοῦ εὗρεν γυναῖκα κειμένην ὑδρωπικὴν ὠγκωμένην. Καὶ λέγει πρὸς αὐτὸν ἡ γυνή: «Ἐλέησόν με, δούλε τοῦ Θεοῦ, εἰ ἐνταῦθα με θάπτεις». Ὁ δὲ μακάριος λέγει: «Κύριε Ἀθανάσιε, λάβε βέλωνα καὶ κέντησον αὐτὴν τρις εὐλογῶν τὸν Χριστὸν». Ὁ δὲ ποιήσας οὕτως εὐθέως ἀπεφύσησεν ἡ γυνή καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύετο χαίρουσα, δοξάζουσα τὸν Θεὸν καὶ τὸν ἅγιον Ἀνδρόνικον.⁷³

BHG 123b (ms. Bruxell. Boll. 1009, ff. 63v-64r):

Στραφεῖς δὲ ὁ μακάριος Ἀνδρόνικος πρὸς τὴν κέλλαν αὐτοῦ εὗρεν γυναῖκα ὑδρωπικὴν ὠγκωμένην. Καὶ λέγει πρὸς ἃ αὐτὸν ἡ γυνή: «Ἐλέησόν με, δούλε τοῦ Θεοῦ εἰ ἐνταῦθα με θάπτεις». Ὁ δὲ μακάριος λέγει τῷ κυρῷ Ἀθανασίῳ: «Λάβε βέλωνα καὶ κέντησον αὐτὴν τρις εὐλογῶν τὸν Χριστὸν». *Ἡ δὲ*⁷⁴ ποιήσας οὕτως, ἀπεφύσησεν ἡ γυνή καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη χαίρουσα.

Atticism. With the assistance of Elisa Nuria Merisio. DOI: <https://doi.org/10.30687/DEA/2974-8240/2023/02/007>

⁷³ Cavallero – Fernández 2021, 276,1-7 (trad. *ibid.* 277): «Tras tornarse el santo Andronico hacia su celda, encontró acostada a una mujer hidrópica, hinchada. Y le dice la mujer: – Ten piedad de mí, esclavo de Dios, si aquí me sepultas. El bienaventurado dice: – Señor Atanasio, toma una aguja y pínchala bendiciendo tres veces a Cristo. Tras obrar él así, enseguida se deshinchó la mujer. Y se puso en pie y marchó gozosa, glorificando a Dios y al santo Andronico».

⁷⁴ Si tratta della variante più significativa, che riguarda il genere dei pronomi impiegati dagli agiografi per designare la santa travestita: al femminile (Ἡ δέ), per sottolineare la natura originaria, oppure al maschile (Ὁ δέ), in riferimento alla nuova identità assunta. Si veda in proposito van Pelt 2019, 414-438, che, della *Vita prima* (BHG 1727) di Teodora Alessandrina/Teodoro, analizza i trentatré manoscritti della tradizione alla ricerca delle varianti relative al 'genere' delle forme pronominali e verbali riferite alla santa durante il suo travestimento. L'obiettivo dello studio – «to show the variation (both between different witnesses of the text and within the witnesses) on the way in which the protagonist of the tale, a woman disguised as a man, is portrayed» (407) – si traduce nell'individuazione, sul piano linguistico, di

Anche in questo caso si nota l'accortezza dell'agiografo nell'evitare ogni contatto diretto tra Andronico e il corpo della donna ammalata: è Atanasia – sebbene ritenuta un uomo – a toccare e intervenire fisicamente sull'inferma, come già accadeva nella descrizione delle pratiche terapeutiche legate ai bagni. Quanto alla procedura adottata, l'impiego di un ago per 'sgonfiare' il ventre idropico appare come una versione piuttosto semplicistica della cura, specie se confrontata con quanto attestato, oltre che nei testi medici, in quelli agiografici legati ai santi anargiri. Nei *Miracoli di Cosma e Damiano*, ad esempio, si narra di tre guarigioni di malati idropici, e in un caso una donna viene curata mediante l'impiego di un rasoio (ξυρίον) con cui le viene inciso il ventre.⁷⁵ Lo ξυρίον rimanda chiaramente ad uno strumento assimilabile al 'bisturi' e a una pratica chirurgica. Qui, al contrario, l'intervento si limita all'uso di un βέλωνα, un semplice ago da cucito, con cui si ottiene un effetto quasi caricaturale: la 'pancia-pallone' si sgonfia come per incanto.

Il secondo episodio ha per protagonista un giovane con moglie, cinque figli e la suocera a carico. Nella redazione ps.-efremiana (*BHG et Nov. Auct. BHG 123j; Mir. 10, Epis. 14*), si accenna unicamente al suo

costruzioni 'non grammaticali' – ad es. ὁ δὲ ἀπελθοῦσα, ἐλθόντος αὐτῆς –, che mescolano forme maschili e femminili all'interno della stessa struttura sintattica. Dal punto di vista narrativo, l'uso del maschile sembra invece circoscritto – pur con varianti tra i testimoni – agli episodi in cui la santa interagisce con personaggi ignari della sua identità, riflettendone così il punto di vista secondo una logica di focalizzazione interna.

⁷⁵ *Miracula SS. Cosmae et Damiani* (*BHG 385-392*), ed. Deubner 1907: *Mir.* 19 colr., *Sez.* 2: Κάκεινος [sc. un forestiero che agisce in nome dei due santi anargiri] ξυρίον ἀνὰ χειρας λαβὼν ἄρχεται μικραῖς τισιν ἀμυχαῖς ἐκ διαστημάτων καὶ οὐ κατὰ συνέχειαν τὴν γαστέρα μέχρι καὶ τῶν ὑπὸ τὴν κύστιν ἠρέμα πῶς διατέμνεται. Καὶ δὴ ἐκ τῶν τραύσεων ἐκείνων ὑδαρῶδες τι πῦρον ἐκκενωθὲν, ὡς ἐς εἴκοσιν πού καὶ ἕξ ξέστας πεποσῶσθαι τὸ ὄλον, συμπεσεῖν μὲν τὸν ὄγκον ποιεῖ τῆ γαστρὶ, ῥώννυσι δ' αὐτίκα καὶ πάντα μέλη τῆ γυναικὶ καὶ πάθους ἀνωτέραν παντὸς ἀπεργάζεται. Καὶ οὕτω δὴ χαίρουσα οἴκαδε ἐπανήει, τὴν θεραπείαν τοῖς ἀγίοις εἰδύια καὶ οὐ τῷ ἀγνώτῃ ἐκείνῳ καὶ ξένῳ ἀνδρὶ. Nel caso dell'uomo idropico di cui si parla nel *Mir. 1, Sez. 1* della medesima raccolta, si impiega invece uno ξίφος o σίδηρον ('spada', 'ferro'), che rimanda di nuovo agli strumenti da taglio di tipo chirurgico. Sul termine ξυρίον vd. Narro 2018, 204.

desiderio di abbracciare la vita monastica, decisione che Andronico sconsiglia, ritenendo inopportuno l'abbandono della famiglia, anche se il giovane si mostra di diverso avviso.⁷⁶ La redazione bollandiana (*BHG* 123b) presenta invece una versione più articolata:⁷⁷ il giovane, colpito dagli zoccoli di un asino, riporta la frattura della mano e della coscia destra; solo dopo la miracolosa guarigione – ottenuta grazie alla preghiera di Andronico e all'imposizione delle mani sugli arti lesionati –,⁷⁸ manifesta l'intenzione di farsi monaco. A partire da questo momento, il racconto di *BHG* 123b si riallinea con quello della redazione *BHG et Nov. Auct. BHG* 123j. Il confronto tra le due versioni conferma, ancora una volta, la non perfetta sovrapponibilità delle tradizioni agiografiche: nel caso specifico, *BHG* 123b tramanda infatti un miracolo di guarigione del tutto assente nella redazione 'sorella'.

Oltre ai miracoli compiuti in vita, di Andronico e Atanasia si registrano miracoli *post mortem*, esclusivamente di guarigione. Sono legati all'icona dei due santi, venerata in diversi santuari – soprattutto ad Attalia, in Panfilia⁷⁹ – e dalla quale stilla un unguento profumato (μύρον), dotato di proprietà taumaturgiche. Di questi eventi si fa cenno in più di una redazione, senza che si riportino casi concreti.⁸⁰ Una

⁷⁶ Cavallero – Fernández 2021, 270,19-274,11 (trad. *ibid.* 271-275).

⁷⁷ Ms. *Bruxell. Boll.* 1009, ff. 58r-60v.

⁷⁸ Si aggiunge qui anche una sorta di miracolo 'di infermità', in quanto Andronico punisce la bestia (l'asino) che ha colpito il giovane, facendola diventare sorda (ms. *Bruxell. Boll.* 1009, f. 58v).

⁷⁹ Odierna Antalya/Adalia in Turchia, fu uno dei principali porti per i collegamenti con l'isola di Cipro e conobbe un periodo di grande prosperità fino al VII sec., quando fu colpita dalle incursioni saracene. Mantenne comunque un ruolo di rilievo come capitale del tema dei Cibirreoti tra IX e XI sec. (vd. *ODB* 1991, I 228s., s.v. «Attaleia», a c. di C.F.W. Foss). Da Attalia proveniva Ateneo (I sec. d.C.), fondatore della scuola pneumatica e considerato da Galeno tra i medici più autorevoli dell'antichità; della sua opera si conservano però soltanto alcuni frammenti, specie grazie ad Oribasio.

⁸⁰ Così, ad esempio, avviene nella *Vita brevis* (*BHG et Nov. Auct. BHG* 123e), § 13, su cui vd. *supra* e n. 52 (Latyšev 1911-1912, I 173,7-17). Nelle parole finali della redazione efremiana (*BHG et Nov. Auct. BHG* 123j), *Epis.* 20, è detto semplicemente:

loro trattazione più articolata si trova però nella *Vita longa* (BHG et Nov. Auct. BHG 123eb), dove l'autore – pur dichiarando di voler riportare solo pochi esempi tra i molti, ritenuti altrimenti impossibili da riferire, oltre che noiosi da ascoltare⁸¹ – descrive nel dettaglio tre guarigioni miracolose: quella di un uomo con un'ulcera cancrenosa alla lingua, di una bambina con un ascesso purulento interno e di un uomo malato ai testicoli, tutti e tre sanati grazie al sacro μύρον, che con fede viene gocciolato sulla lingua o ingerito nello stomaco o frizionato direttamente sui genitali.⁸²

Il primo paziente è dunque affetto da un male definito incurabile (πάθος ἀνίατον, come in *Mir.* 2, *Epis.* 6 dello ps.-Efrem) localizzato alla lingua, la quale, progressivamente, si stacca:

Πάθος τι τῶν δυσιάτων, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν ἀνιάτων (φαγέδαιναν αὐτὸ παῖδες ἰατρῶν ὀνομάκασι), τῶν τινος τοῦ ἄστειος, ὧπερ ὁ τῶν ἀγίων σηκὸς ὁμορεῖ, περὶ τὴν γλώσσαν ἐνέσκηψεν [...]: κατενέμετο γὰρ αὐτὴν τὸ πάθος καὶ δεινῶς ἀπετέμετο. Πολλὰ τοίνυν τοῦ πάσχοντος ἐπιδραμόντος τοῖς ἰατροῖς, [...], κατ' οὐδὲν ἐλαττοῦτο· λίαν δὲ ὅτι μᾶλλον ἐπετείετο τὸ πάθος σφοδρότερον. [...] Πρόσεισι τῷ νεῷ τῶν ἀγίων. Καὶ τί γε ἄλλο, ἢ τὸ ἐκ τῆς θαυματουργοῦ τούτων εἰκόνας κατειβόμενον μύρον, ἐπιστάζων τῇ γλώσση καὶ μετὰ δακρῶν τὸν Θεὸν καὶ τὸν ἅγιον ἐξαιτούμενος, ὧ τοῦ θαύματος, ἐντὸς ἡμερῶν ὀλίγων, ὑγιῆς ἀπεδείκνυτο [...].⁸³

θαύματα καὶ ἰάσεις ἐπιτελοῦντες οὐ μόνον ἐν τῇ ζωῇ ἀλλὰ καὶ μετὰ τελευτῆς (Cavallero – Fernández 2021, 284,30s.).

⁸¹ Ὡν ἀπομνημονεύσαντες ἔνια, τὸν λόγον ἐπαναπαύσομεν· οὐδὲ γὰρ ἀρκέσει πρὸς τὸ πλῆθος τῶν ἐφ' ἐκάστης γινομένων αὐτῶν θαυματουργιῶν, ἅμα δὲ καὶ προσκορῆς ὑμῖν πάντως ὀφθῆσεται καὶ ταῖς ἀκοαῖς ἐπαχθῆς (§ 13,4: Taragna 2019, 144,635ss.).

⁸² La bibliografia sul μύρον è vasta: basti il rimando a Caseau 2005, con ulteriori riferimenti.

⁸³ BHG et Nov. Auct. BHG 123eb, Taragna 2019, 144,640-652 (§ 13,5); trad. *ibid.* 145: «Una malattia di quelle difficilmente guaribili, o per meglio dire inguaribili (i medici l'hanno chiamata ulcera cancrenosa), nella città che è limitrofa al santuario dedicato a questi due santi, colpì un uomo alla lingua [...]: quella malattia si stava diffondendo e gli stava gravemente staccando la lingua. Sebbene quel paziente

La malattia ha un nome preciso, dice l'autore: φαγέδαιναν, «ulcera cancrenosa, l'hanno chiamata i medici [παιδες ιατρῶν]». ⁸⁴ Φαγέδαινα è in effetti un termine tecnico della medicina, connesso con il verbo φαγεῖν ('mangiare': è 'il male che ti mangia', 'ti divora da dentro') ed attestato nel *Corpus Hippocraticum*, in Dioscoride e in Galeno, il quale, nel *De differentiis februm* (7,345,7), lo accosta al καρκίνος ('cancro'), termine, quest'ultimo, che sembra essere stato riservato in epoca bizantina ai tumori al seno.

Il secondo caso riguarda una bambina, anch'essa colpita da una malattia ritenuta incurabile (πάθος ἀθεραπέυτον), localizzata nella parte interna del corpo (περὶ τὰ ἐντός): verosimilmente in uno degli organi dell'addome (stomaco, fegato o intestino), dal momento che la guarigione avviene attraverso l'espulsione di quel πάθος per mezzo del vomito:

Ἄλλὰ καί τις ἕτερος, θυγάτριον ἔχων κομιδῇ νέον, ὥραϊον τῷ εἶδει, πάθος ὑπὸ σφοδροῦ καὶ ἀθεραπέυτου καὶ αὐτὸ κατεχόμενον, τῷ ναῶ τῶν μακαρίων, μετὰ πολλὴν περιδίαν τῶν ἱητρῶν καὶ ἀπαγόρευσις τῆς ζωῆς, προσάγει. Τὸ δὲ ἦν τραῦμα περὶ τὰ ἐντός τῆς παιδὸς ἐκφύεν, ὅπερ οἱ τὰς Μαχάονος καὶ Ἀσκληπιοῦ διερχόμενοι βίβλους ἀπόστημα προσαγορεύουσιν. Ἐπεὶ οὖν καὶ οὗτοι, τῷ αὐτῷ νοσοφθόρῳ χρησάμενοι μύρω, διὰ τοῦ στόματος τοῦ τῆς παιδὸς ἐνίεσαν, [...] ἡ παις, ὡς ἐνέμετο τὸ πάθος διὰ τοῦ στόματος ἐκβαλοῦσα, ὑγιῆς ἀπεδείκνυτο.⁸⁵

fosse ricorso molte volte ai medici, [...] la malattia non diminuiva per nulla: anzi, si estendeva sempre di più. [...] Si recò allora nella chiesa di quei santi. E facendosi gocciolare sulla lingua nient'altro se non il sacro unguento che stillava dalla loro icona taumaturgica, e supplicando tra le lacrime Dio e il santo, ecco che, oh meraviglia!, nell'arco di pochi giorni tornava sano [...].»

⁸⁴ Nei *Miracula* di Cosma e Damiano (*Sez.* 5, *Mir.* 34), ma anche in altri testi agiografici, compare la medesima frase (con minime varianti della forma verbale): φαγέδαιναν οἱ τῶν ιατρῶν παιδες ὀνομάζουσιν. Sul termine φαγέδαινα vd. Narro 2018, 203.

⁸⁵ *BHG et Nov. Auct.* BHG 123eb, Taragna 2019, 146,654-662 (§ 13,6); trad. *ibid.* 147: «Ma anche un altro, che aveva una figlioletta giovanissima, bella d'aspetto, che era stata colta anche lei da un male violento ed incurabile, si recò al santuario di quei due beati, allorquando la fanciulla, dopo un inutile andirivieni di medici, era

Anche in questo contesto, l'agiografo identifica con precisione la patologia: si tratterebbe di ciò che i medici «che si dedicano allo studio dei libri di Macaone e Asclepio [ὅπερ οἱ τὰς Μαχάονος καὶ Ἀσκληπιοῦ διερχόμενοι βίβλους]» – con un rimando alla classicità e al mito –,⁸⁶ «chiamano 'ascesso' [ἀπόστημα]». Questo termine – a sua volta un tecnicismo della trattatistica medica – deriva dal verbo ἀφίστημι ('allontanare',⁸⁷ 'staccare', 'sciogliere') e designa, in ambito clinico, un accumulo localizzato di pus: una raccolta purulenta all'interno di un tessuto (nel caso specifico, un ascesso addominale).

Il terzo paziente, a sua volta, ha una gravissima patologia che lo ha colpito ai testicoli:

Ἐτερον δὲ τούτοις προσθήσω θαυμασιώτερόν τε καὶ μεγαλοπρεπέστερον. Τῶν τῆς αὐτῆς ὥρμημένων πολίχνης ἕτερός τις τοὺς διδύμους σφοδρῶς ἠλγηκῶς, καὶ δριμυαῖς ὀδύνας βαλλόμενος, οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, ὅσαις καὶ οὗτος ἰατρικαῖς ἑαυτὸν περιεργίαις ἐξέδοτο. Εἷς γὰρ τούτων πρῶτα μὲν ἐξωδηκῶς, εἶτα καὶ μελανωθεῖς, καὶ ἄνωθεν ἐκκοπεῖς, ἀλλότριος ὥσπερ ἔκειτο τῷ σώματι, μικρόν τι ἰνίον τοῦτο καὶ λεπτὸν ἄγαν περικρατῶν οὐτίνος καὶ μέρος ἐκπασθὲν σεσηπῶς, τῇ γῇ ἐξ ἧσπερ καὶ ἦν ἀπεδόθη.

ormai in fin di vita. La lesione che era cresciuta in modo abnorme all'interno della bambina era quella che i medici, che si dedicano allo studio dei libri di Macaone e Asclepio, chiamano ascesso. Poiché dunque anche costoro, ricorrendo allo stesso santo unguento che distrugge le malattie, lo introducevano nella bambina attraverso la bocca [...] la bambina, come se consumasse quel male rigettandolo attraverso la bocca, tornava sana».

⁸⁶ Il testo della *Vita longa* è ricco di riferimenti alla classicità e al mito, sebbene presentati in chiave polemica, secondo un *topos* consolidato. Particolarmente significativo, al § 10,4-6, è l'ampio riferimento (non ripreso nella *Vita brevis* del *Menologio Imperiale*) al credo dei pagani, che onorano come dèi i personaggi del mito: Eracle, Dioniso, le Sirene, Tiresia, Castore e Polluce, le cui imprese sono definite «cose futili e scioche in confronto all'altissima condotta di vita di quei santi e alle loro mirabili azioni» (Taragna 2019, 137).

⁸⁷ Nel lessico comune, significa 'lontananza', 'distanza'. Per il significato tecnico di ἀπόστημα e l'uso nei testi di miracoli di guarigione, vd. Narro 2018, 202.

[...] τῷ ἀποστάζοντι καὶ οὗτος μύρω χρησάμενος τῶν ἁγίων, καὶ τὸ πεπονθὸς πίστει προσεπαλείφω, ὑγίης καὶ οὔτος.⁸⁸

In questo caso, l'agiografo non fornisce il termine tecnico della malattia, ma descrive con precisione clinica la sintomatologia: gonfiore, necrosi, distacco quasi completo del testicolo interessato, trattenuto solo da una sottile cervice, con segni di cancrena imminente.

In *BHG et Nov. Auct. BHG 123eb* ci troviamo chiaramente di fronte ad un agiografo dotato di esplicita familiarità con il linguaggio medico, pur nel contesto di una polemica contro la medicina 'profana': ciascun malato, infatti, si era già rivolto invano a ἰατροί professionisti. Si tratta tuttavia di un *topos* ben attestato della letteratura agiografica, dove la medicina umana è spesso rappresentata come inefficace, se non dannosa, in contrasto con la superiore efficacia terapeutica dei santi. L'anonimo autore – un uomo di chiesa, che si rivolge ad un pubblico eterogeneo, composto da religiosi e non⁸⁹ – attinge comunque con consapevolezza al repertorio tecnico dei testi medici. Lo stesso ordine

⁸⁸ *BHG et Nov. Auct. BHG 123eb*, Taragna 2019, 146,663-674 (§ 13,7); trad. *ibid.* 147: «A questi fatti ne aggiungerò un altro ancora più meraviglioso e grandioso. Tra quelli che provenivano da quella stessa cittadina, ve ne fu un altro che, ammalatosi gravemente ai testicoli e soffrendo dolori terribili, non si può dire alle cure di quanti medici si fosse anche lui affidato! Uno di questi testicoli, infatti, – che dapprima si era gonfiato, poi era anche diventato nero, e si era staccato dall'alto –, era diventato come un corpo estraneo, che veniva trattenuto da una piccola e sottilissima cervice: e poiché la parte che si era staccata era entrata in putrefazione, quell'uomo era in fin di vita e da lì a poco sarebbe ritornato alla terra da cui appunto proveniva. [...] dopo che anch'egli ebbe usato il sacro olio di quei santi che trasudava dalla loro icona ed ebbe unto con fede la parte malata, pure lui tornò sano».

⁸⁹ Il fatto che il pubblico destinatario della *Vita longa* non sembri appartenere esclusivamente all'ambito monastico o ecclesiastico, ma piuttosto ad una comunità mista di fedeli – verosimilmente riuniti in chiesa o in una confraternita urbana, e composta in larga parte da laici – è suggerito, tra l'altro, da un passo in cui l'anonimo autore si rivolge direttamente a quanti hanno vissuto la perdita di un figlio, richiamandosi ad un'esperienza condivisa (ὡς ἴστε πάντες οἱ παῖδας ἀποβαλόντες: *BHG et Nov. Auct. BHG 123eb*, Taragna 2019, 112,186s. (§ 3,5); trad. *ibid.* 113: «come sapete tutti voi che avete perduto dei figli»). Il destinatario implicito sembra dunque un'élite cittadina colta e agiata, a cui viene offerto come modello di

espositivo dei tre casi – dalla testa ai genitali – riproduce la tradizionale sequenza ‘dall’alto al basso’ tipica dei trattati specialistici, a conferma della volontà di rispecchiare i modelli della scrittura medica.

La fisionomia medico-taumaturgica dei due santi, già notevolmente arricchita dai dati finora esaminati, trova un ulteriore tassello nella *Laudatio* a loro dedicata da Neofito Incluso (o Recluso), unico autore del *dossier* agiografico di cui conosciamo il nome e parte della produzione letteraria. Attivo tra XII e XIII sec.,⁹⁰ Neofito era originario di Cipro, dove il culto di Andronico e Atanasia era (ed è tuttora) ampiamente radicato.⁹¹ Nella *Laudatio* (BHG 123), l’autore riprende i tre miracoli di guarigione *post mortem* già attestati nella *Vita longa* (BHG et *Nov. Auct.* BHG 123eb), aggiungendone però un quarto: il caso di un giovane di Mira, in Licia, che, dopo aver assunto il sacro μύρον, vomita un serpente (ὄφις) annidato nel ventre (probabilmente una sanguisuga ingerita bevendo acque salmastre, secondo una tipologia attestata anche in altri testi agiografici).⁹² Di particolare rilievo è però soprattutto la menzione,

virtù una coppia laica – ricchi banchieri con una solida posizione sociale – che solo in un secondo momento intraprende il cammino ascetico.

⁹⁰ Neofito Incluso, o Recluso (1134-1214), è autore di numerosi scritti religiosi: è stato definito il ‘Crisostomo di Cipro’ (cf. Toniolo 1974, 5); vd. in partic. Stiernon 1982; *ODB* 1991, II 1454s. (s.v. «Neophytos Enkleistos», a c. di A. Kazhdan); Galatariotou 1991.

⁹¹ Vd. Delehay 1907, 178-180 in partic. Tra le chiese tuttora presenti dedicate a entrambi i santi o al solo Andronico, vd. *e.g.*, nel distretto di Famagosta, a Frenaros (chiesa di XII sec.) e quella (forse di IX sec.) vicino a Rizokarpaso, nell’estremo nord-est dell’isola; a Polis Chrysochous (chiesa di XVI sec.) nel nord-ovest di Cipro; nella zona di Nicosia o, nella parte sud, a Tersefanou, vicino a Larnaca (chiesa di XVI sec.), e a Kolossi (chiesa di XIII sec.): per alcune di queste strutture, cf. Kaffenberger 2020. La città di Attalia, in Panfilia (dove risiedeva il santuario principale di Andronico e Atanasia), era del resto uno dei più importanti porti di collegamento verso l’isola di Cipro (cf. *supra*, n. 79), come pure di Rodi (su cui vd. *infra*).

⁹² BHG 123 (= Neophyti Inclusi *Laudatio*), Giagkou – Papatriantafyllou-Theodoridi 1999, *Or.* 11,200-203: Ἐξ οὗ καὶ τις νεανίας ἐκ τῆς χώρας τῶν Μυρῶων παραγενόμενος ὄφιν ἐν τῇ κοιλίᾳ ἔχων καὶ δεινῶς πάσχων καὶ μεθέξας τοῦ μύρου εὐθυβόλως τὸν ὄφιν ἐξέμεσε. Sui miracoli di guarigione a seguito di ingestione di sanguisughe, vd. Rosenqvist 1995, 464s.

da parte di Neofito, di una fonte scritta sui miracoli di Andronico e Atanasia, redatta da un autore colto su richiesta di un miracolato (proprio l'uomo che era stato guarito ai genitali):

Ὁ δὲ τῆς θεραπείας ἐπαπολάυσας ἀνὴρ ἔσπευσε διὰ τινος ἀνδρὸς συνετοῦ ἐγγράφως παραδοθῆναι τὰ τῶν ὁσίων θαύματα καὶ τὸν περίβλεπτον βίον.⁹³

Questo riferimento conferisce ulteriore legittimità documentaria alla narrazione, ancorandola alla testimonianza diretta dei beneficiari. Neofito stesso, dal canto suo, si presenta come testimone oculare della potenza taumaturgica del *myron*, dichiarando di averne ricevuto un vasetto da un devoto proveniente da Attalia e di averne constatato l'efficacia su persone e animali:

Τοῦτου δὲ τοῦ μύρου κἀγὼ ἐθεασάμην τὴν θεϊαν ἐνέργειαν ἐν σκεύει μικρῷ ὑαλίνῳ διακομισθέν μοι παρὰ τινος ἐξ Ἀτταλείας καὶ εἶδον αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν ἐν τε ἀνθρώποις καὶ κτήνεσι.⁹⁴

Anche questa annotazione rientra in un *topos* ricorrente nell'agiografia, volto a rafforzare la credibilità del racconto attraverso il coinvolgimento personale dell'autore, che si pone come garante della veridicità dei fatti narrati.

5. CONCLUSIONE

Dalla disamina fin qui condotta emergono alcune considerazioni conclusive di diversa natura. Anzitutto, in una prospettiva più generale, si conferma che – se è vero, come ampiamente attestato, che la scienza medica occupa un posto di rilievo nella letteratura agiografica, in particolare nelle raccolte di miracoli attribuiti ai santi anargiri – essa

⁹³ Giagkou – Papatriantafyllou-Theodoridi 1999, *Or.* 11,174-177.

⁹⁴ Giagkou – Papatriantafyllou-Theodoridi 1999, *Or.* 11,203-206.

non risulta affatto assente neppure nei testi agiografici dedicati a figure meno convenzionali. Anche in contesti narrativi che si sviluppano lungo filoni tematici apparentemente lontani dalla sfera terapeutica in senso stretto – come nel caso delle *Vite* dedicate alle sante travestite –, si rileva, infatti, una presenza significativa di motivi, riferimenti e lessico riconducibili all’ambito medico.⁹⁵ Questa intersezione con l’artigrafia dipende da molteplici fattori: da un lato, dalle competenze culturali degli agiografi o dei redattori dei testi, talora dotati di una solida familiarità con la letteratura medica antica e bizantina; dall’altro, dalle aspettative di un pubblico che, anche attraverso la lettura o l’ascolto di testi devozionali, cercava risposte a bisogni concreti, tra cui la guarigione da malattie ritenute incurabili. Agiografie ‘atipiche’ come quella qui analizzata, nelle sue diverse redazioni, si rivelano pertanto fonti preziose non solo per l’indagine sull’immaginario religioso, ma anche per una più ampia comprensione della ricezione, della percezione e, in certa misura, della prassi della medicina in epoca bizantina, al di fuori dei circuiti canonici della letteratura medica specialistica. Il *dossier* agiografico dedicato ad Andronico e a sua moglie Atanasia, santa travestita, fornisce, in questo senso, dati di notevole interesse: vi si trovano riferimenti puntuali alle *persone della cura* (i *philoponoï* e varie tipologie di pazienti); ai *luoghi della cura* (ιατρεῖον, νοσοκομεῖον, ξενοδοχεῖον, γηροκομεῖον); alle *patologie* (talora identificate con termini tecnici come φλεγδαίνα, ἀπόστημα, ma anche l’idropisia o le affezioni dell’appara-

⁹⁵ I miracoli di guarigione si possono infatti riscontrare anche in altre *Vite* di sante travestite. In quella di Maria/Marino (*BHG* 615), ad esempio, si legge che la santa «ricevette da Dio il dono di guarire [χαρίσματα ... ἰαμάτων] gli indemoniati. Bastava che imponesse la mano sui malati [τινι ... τῶν ἀσθενοῦντων], ed essi immediatamente guarivano [παραχρημα ἰῶντων]» (§ 6, ed. Richard 1975, 88s.; trad. Franco 2019, 48). Nel *bios* di Eufrosine/Smaragdo (*BHG* 625), è attestato un miracolo *post mortem* (§ 20): un monaco cieco da un occhio, giunto per venerare la salma della santa, «non appena si abbassò verso il santo volto di lei, subito riacquistò la vista» (Franco 2019, 73). La *Vita* di Matrona/Babila (*BHG* 1221) riporta l’episodio singolare del ritrovamento della testa di san Giovanni Battista, dalla quale sgorga un sacro μύρον, impiegato dalla santa per guarire un cieco dalla nascita (§ 12): un intervento taumaturgico non diretto, ma di ‘secondo grado’, mediato dalla sacra reliquia.

to genitale), con l'indicazione dei relativi quadri sintomatologici e del decorso delle patologie. Non mancano infine elementi riguardanti le *pratiche terapeutiche*, in ambito sia igienico-sanitario sia propriamente medico, anche se le informazioni relative agli strumenti o ai rimedi specifici risultano più scarse. Tale lacuna dipende però, comprensibilmente, dalla natura stessa del testo agiografico, che tende a privilegiare l'aspetto soprannaturale dell'intervento curativo, affidato all'intercessione dei santi e al miracolo, manifestazione tangibile del loro privilegiato rapporto con Dio.

Su un piano più particolare, l'indagine ha inteso mettere in luce la progressiva definizione di Andronico e Atanasia come santi guaritori, una dimensione finora poco valorizzata dalla critica, ma che la tradizione agiografica trasmette in maniera evidente e, in certi casi, persino 'cumulativa': ciascuna redazione sembra infatti contribuire con un tassello in più – un miracolo, un dettaglio – alla costruzione di questa fisionomia taumaturgica. Se da un lato la componente narrativa legata al travestimento di Atanasia e al percorso ascetico della coppia rimane invariata o tende, col tempo, a semplificarsi e ridursi, dall'altro si osserva un costante arricchimento della loro caratterizzazione in senso medico: si moltiplicano i miracoli, inizialmente compiuti in vita, e, in seguito, *post mortem*, spesso connessi all'icona dei due santi e al $\mu\acute{o}\rho\omicron\nu$ miracoloso che da essa stilla, fino a giungere a testimonianze 'contemporanee', come quelle riportate da Neofito Incluso. È proprio il tema della malattia e della guarigione miracolosa a costituire il centro propulsore dell'evoluzione della loro tradizione agiografica: i racconti si ampliano, si diversificano, si arricchiscono di notazioni medico-scientifiche, utili sia per rinnovare la narrazione sia per rafforzare l'efficacia culturale della coppia. L'identificazione di Andronico e Atanasia come santi anargiri risulta del resto ben attestata nel contesto bizantino, come mostrano non solo le riscritture agiografiche, tra loro mai del tutto sovrapponibili, o i luoghi di culto ad essi dedicati (in Panfilia, a Cipro e pure a Rodi, come indicato nell'*Epilogus*, BHG 123h, qui edito in appendice), ma anche alcune testimonianze esterne al genere agiografico in senso stretto.

Una conferma significativa proviene, ad esempio, da un canone liturgico a loro dedicato, tramandato da un unico manoscritto del XII sec. conservato presso la Biblioteca di Grottaferrata (*Crypt. Δ.α. XIX*), coevo, dunque, all'epoca in cui visse e scrisse Neofito. Il testo, attribuito all'innografo Nicola,⁹⁶ fissa la celebrazione dei due santi al 2 dicembre. Al suo interno, la morte dei figli e il travestimento di Atanasia sono appena menzionati, mentre ampio rilievo è riservato al dono della guarigione concesso loro da Dio, a conferma di una ricezione culturale ormai nettamente orientata verso la loro funzione taumaturgica. Si vedano, a titolo esemplificativo, i seguenti passi:

- IV 53-58: Ἱαμάτων εἰληφότες τὴν θεῖαν χάριν / ἐκ τοῦ Θεοῦ, αἰοῖδιμε
/ ξυνωρίς ὁσίων, / ἰάσασθαι σπεύσατε / καὶ μὲ νυνί, ἄγιοι,
/ νοσοῦντα παθῶν ἐπιτάσεσιν.
- V 70-74: Λαμπτήρ ὀλοφαῖς, / Ἀνδρόνικε, γενόμενος / λαμπρότησιν
ἱαμάτων / τοὺς νυκτί νοσημάτων / φωταγωγεῖς ἐκάστοτε.
- VI 85-90: Νόσους τε / καὶ μαλακίας, πάτερ Ἀνδρόνικε, / παρὰ τῆς
θείας ἐδέξω / τὸ ἰᾶσθαι χάριτος· ὅθεν πίστει / δυσωπῶ σε /
τῆς ψυχῆς μου τὰ πάθη θεράπευσον.⁹⁷

Appartiene ancora al XII-XIII sec. un ultimo testo che merita di essere citato. Si tratta della cosiddetta *Oratio in infirmos* (*BHG et Nov. Auct. BHG 2090*), a lungo ritenuta pseudo-crisostomica, ma opera in realtà di Cipriano di Calamizzi, nato in terra di Calabria: figlio di un medico e, secondo la *Vita* a lui dedicata (*BHG et Nov. Auct. BHG 2089*), egli stesso esperto di medicina e artefice di numerose guarigioni.⁹⁸ Il testo dell'O-

⁹⁶ *Canon in Sanctos Andronicum et Athanasiam coniuges*, ed. Schirò – Kominis 1976, 1-8 (cf. 779s.). Il canone è retto da un acrostico alfabetico, mentre l'acrostico dei θεοτοκία dichiara che l'autore è Nicola: Ὁ κανὼν φέρων ἀκροστ(ιχίδα) κατ' ἀλφάβητον· ἐν τοῖς θ(εοτοκίαις)· Νικολάου. Questo Nicola, per stile e struttura, è stato identificato con l'autore del canone del 5 novembre per sant' Agatangelo e di quello del 6 dicembre per san Nicola.

⁹⁷ Schirò – Kominis 1976, 3-5.

⁹⁸ *La Vita S. Cypriani ab. Calamit.*, ed. Schirò 1950, pubblicata sulla base del codice sinaitico, *Μονὴ τῆς Ἁγίας Αἰκατερινῆς*, gr. 522, lo descrive come un vero e proprio santo anargiro (rr. 97-105): Διὸ καὶ πανταχοῦ ἔν τε Σικελίᾳ καὶ Καλαβρίᾳ

ratio in infirmos, edito per la prima volta nel 1893 da Vassiliev sulla base del ms. *Vindob. Phil. gr. 178* (XV sec.), presenta nella parte finale una lunga sequenza di litanie in onore di numerosi santi, tra cui in particolare quelli medici e taumaturghi. È proprio in questo elenco che compaiono anche Andronico e Atanasia, menzionati accanto alle più note figure di anargiri, quali Cosma e Damiano, Ciro e Giovanni, Demetrio, Terapone ed altri ancora:⁹⁹

- [...]
- | | |
|----------|-----------------------------------|
| [I. 1] | ἄγιε Θεράπων ἀπὸ Σμύρνην, |
| [I. 2] | ἄγιε Παρθένι ἀπὸ Λάμψακον, |
| [I. 3] | ἄγιε Ἰουλιανὲ ἀπὸ Καισαρίαν, |
| [I. 4] | ἄγιε Λεόντιε ἀπὸ Τρίπολιν, |
| [I. 5] | ἄγιε Δημήτριε ἀπὸ Θεσσαλονίκην, |
| [I. 6] | ἄγιε Γεώργιε ἀπὸ Καππαδοκίαν, |
| [I. 7-8] | ἄγιοι ἀνάργυροι Κωσμᾶ καὶ Δαμιανὲ |

ἡ φήμη αὐτοῦ ἐξελήλυθεν, ὅθεν καὶ πάμπολλα πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν, πλουσίων καὶ πενήτων, νοσοῦντων καὶ πασχόντων σωματικὰς ἀρρωστίας ἢ καὶ ψυχικὰς, καὶ τὴν ἴασιν ἐξαιτουμένους ἐρχομένους πρὸς αὐτόν, τοὺς μὲν τέχνη καὶ ἐπιστήμη, μᾶλλον δὲ τοῦ Παναγίου Πνεύματος χάριτι, ὑγιεῖς καὶ χαριεντας ἐναπέπεμπε, τοὺς δὲ παραινέσει καὶ συμβουλίας, νουθεσίας τε καὶ φαρμάκοις πνευματικοῖς ἰατρῶων, τοῦ Θεοῦ εὐχαριστοῦντας ἀπέλυε, πάσας ἀναργύρους καὶ ἀόκνως τὰς ἰάσεις ἐπιχορηγῶν («Perciò ovunque, in Sicilia e in Calabria, si diffuse la sua fama e un grandissimo numero di uomini e donne, di ricchi e poveri, di malati e sofferenti per malattie fisiche e spirituali, si recavano da lui per chiedere la guarigione. Con abilità e scienza, piuttosto: con la grazia del Santo Spirito egli rimandava sanati e contenti, guarendoli con i suoi insegnamenti, consigli, esortazioni, farmaci spirituali, e li congedava grati a Dio. A tutti elargiva le guarigioni spontaneamente e senza farsi pagare»).

⁹⁹ *Oratio* (altrimenti indicata anche come *Precatio*, *Oratio pro curatione* o *Oratio super infirmos et a spiritibus vexatos*) *S. Cypriani ab. Calamit.*, ed. Vassiliev 1893, 323-327. Il passo qui citato (*ibid.* 324s.) è presentato, per comodità di lettura, non nella forma continua adottata nell'ed. Vassiliev, ma riorganizzato in forma litánica: ogni santo o gruppo di santi tra loro associati è disposto su una riga autonoma e numerato, al fine di facilitare il confronto con la versione corrispondente dell'ed. Schermann, indicata *infra*. Nel ms. *Vindob. Phil. gr. 178*, datato agli anni 1429-1430, l'*Oratio* occupa i ff. 31v-35r; la litania inizia al f. 32v; Andronico e Atanasia compaiono al f. 33r, rr. 5-6.

- [I. 9] καὶ Παντελεήμων,
 [I. 10-11] Κύρε καὶ Ἰωάννη,
 [I. 12-13] Σαμφῶν καὶ Διομήδους,
 [I. 14-15-16] Φλόρε καὶ Λαῦρε καὶ Ἐρμόλαε.
 [I. 17-18] ἅγιε Ἀνδρόνικε σὺν τῇ ἁγίᾳ Ἀθανασία,
 [I. 19-20-21] ἅγιοι ὁμολογῆται ἀπὸ Ἐδέσσαν τὴν πόλιν, Γούρια,
 Σαμωνᾶ καὶ Ἀβιβε, οἱ τὴν κόρην ἐκ τοῦ τάφου
 ἀρπάσαντες καὶ πρὸς τὴν πατρίδα αὐτῆς
 ἀπαγαγόντες. [...]
 [II. 1] ἅγιοι ἀνάργυροι προφθάσατε,
 [II. 2] ἅγιε Παντελεήμων ἀρχιατρὲ ἐπισκίασον,
 [II. 3-4] ἅγιοι Κύρε καὶ Ἰωάννη προφθάσατε,
 [II. 5] ἅγιε Ἀγαπητὲ ἀπὸ Συναώ,
 [II. 6] ἅγιε Ἰωάννη Θεολόγε [...]

Tuttavia, in una successiva edizione di queste litanie, pubblicata nel 1903 da Theodor Schermann sulla base del cod. *Vat. Ottob. gr. 294* (XIV sec.), i nomi di Andronico e Atanasia risultano assenti; anche la consultazione di altri manoscritti posteriori conferma l'eliminazione dei due santi, assieme ad altri, dalla sequenza:¹⁰⁰

- [...]
 [I. 1] Ἄγιε Θεράπων ἀπὸ Σμύρνην βοήθει.
 [I. 2] Ἄγιε Παρθένιε ἀπὸ Λάμψακον βοήθει.
 [I. 3] Ἄγιε Ἰουλιανὲ ἀπὸ Καισαρείαν βοήθει.
 [I. 4] Ἄγιε Λεόντιε ἀπὸ Τρίπολιν βοήθει.
 [I. 5] Ἄγιε Δημήτριε ἀπὸ Θεσσαλονίκην βοήθει.
 [I. 6] Ἄγιε Γεώργιε ἀπὸ Καππαδοκίαν βοήθει.

¹⁰⁰ Schermann 1903, 336-338 in partic. Così lo studioso introduce la riedizione della litania (336s.): «Eine Litanei mit Aufzählung von Heiligungsnamen enthält das sog. Chrysostomusgebet in Cod. Ottob. Gr. 294 f. 52, das bereits Vassiliev, *Anecdota Graeco-Byzantina*, Mosq. 1893, nach Cod. Vindob. Phil. 178 ediert hat. Da aber nach dieser Edition und offenbar nach der Handschrift das Litaneiartige nicht zum Vorschein kommt, auch sonst Mängel vorhanden sind, so möge die Litanei hier zum Abdruck kommen». La litania è del tutto assente nel ms. *Vat. gr. 1840* (XIII sec.); il rigo riguardante Andronico e Atanasia risulta assente, nel passo in questione, sia nel ms. *Vat. gr. 1538* (XV sec.), f. 219v, sia nel ms. *Marc. gr. II. 163* (XVI sec.), f. 60v.

- [I. 7-8] Ἅγιοι ἀνάργυροι θαυματουργοὶ Κωσμά καὶ Δαμιανὲ
 [I. 9] καὶ Παντελεήμων βοηθήσατε.
 [I. 19-20-21] Ἅγιοι ὁμολογῆται ἀπὸ Ἐδέσσαν τὴν πόλιν, Γούρια,
 Σαμωνᾶ καὶ Ἄβιβε, οἱ τὴν κόρην ἐκ τοῦ τάφου
 ἀφαρπάσαντες καὶ πρὸς τὴν πατρίδα ἀπαγαγόντες
 βοηθήσατε. [...]
 [II. 1] Ἅγιοι ἀνάργυροι προφθάσατες βοηθήσατε.
 [II. 6] Ἅγιε Ἰωάννη Θεολόγε βοήθει.

È possibile che tale omissione non rifletta un'intenzionale rimozione, ma sia invece dovuta ad un errore di copiatura per *saut-du-même-au-même*: l'occhio del copista, trovandosi di fronte alla ripetizione di alcuni nomi – come quello di san Pantaleone e di Ciro e Giovanni menzionati sia sopra ([I. 9], [I. 10-11]) sia sotto ([II. 2], [II. 3-4]) la riga in cui figuravano Andronico e Atanasia ([I. 17-18]) –, potrebbe essere scivolato da una sequenza all'altra, omettendo involontariamente una porzione di testo. L'errore potrebbe essere stato favorito anche dalla ripetizione, poco oltre, del nome di Giovanni (Teologo, a [II. 6]). Le vicende della trasmissione manoscritta hanno dunque portato alla progressiva scomparsa di Andronico e Atanasia in questo contesto liturgico. La loro fama di taumaturghi – che si affianca, se non addirittura prevale, sugli aspetti più romanzeschi e provocatori della loro leggenda (come il travestimento della santa) – risultava tuttavia ben viva. Michele IV Paflagone e chi per la sua salute, inserì la loro *Vita* nel *Menologio Imperiale*, di certo, ci credevano.

6. APPENDICE

Edizione dell'*Epilogus* (BHG 123h) della *Vita* (*et miracula*) SS. *Andronici m. in Aegypto*, trasmesso nel ms. Oxford, *Bodl. Holkham gr. 27* – olim Holkham Hall, Libr. of the Earl of Leicester, 95 – (*Diktyon* 48095), cartaceo di XIV-XV sec. (ff. II + 350), 136r, rr. 11-23.

Ταῦτα τὰ θαύματα καὶ πλείονα ἐποίησεν ὁ δούλος τοῦ Θεοῦ, ἅγιος Ἀνδρόνικος, μέχρι τοῦ νῦν, ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ, καὶ ἐν Ἀτταλείᾳ πλέον¹ καὶ ἐν τῇ Ῥόδῳ, ἐπισκιάσει τοῦ παναγίου Πνεύματος, εἰς δόξαν τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ καὶ τοῦ ὑπεραγίου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ζωοποιῦ Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἐρχομένων τε καὶ ἀπεναντίον ἐπῶν τε καὶ μηνῶν ὥρῶν τε καὶ στιγμῶν λεγόντων τὸ ἅγιον καὶ εὐλογημένον ἀμήν.

1. πλέον : *ms.* πλέων

Questi e molti altri prodigi ha compiuto il servo di Dio, il santo Andronico, fino ad oggi, in ogni tempo e luogo, e soprattutto ad Attalia e nell'isola di Rodi, all'ombra del santissimo Spirito, a gloria di Dio onnipotente e del Suo santo, buono e vivificante Spirito, ora e sempre, nei secoli dei secoli futuri, nei quali – in ogni anno, mese, ora e attimo – risuona l'invocazione del santo e benedetto *Amen*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Alwis 2011

Anne P. Alwis, *Celibate Marriages in Late Antique and Byzantine Hagiography. The Lives of Saints Julian and Basilissa, Andronikos and Athanasia, and Galaktion and Episteme*, London-New York 2011.

Aubineau 1975

M. Aubineau, *Zoticos de Constantinople nourricier des pauvres et serviteur des lépreux*, «AB» XCIII (1975), 67-108.

Barbour 1960

Ruth Barbour, *Summary Description of the Greek Manuscripts from the Library at Holkham Hall*, «BLR» VI (1960), 591-613.

Bianconi 2015

D. Bianconi, *Libri e letture di corte a Bisanzio. Da Costantino il Grande all'ascesa di Alessio I Comneno*, in *Le corti nell'Alto Medioevo. Spoleto, 24-29 aprile 2014* (Settimane di Studio del CISAM, 62), Spoleto 2015, 767-815 (*Discussione sulla lezione Bianconi*, 817-819).

Binggeli 2014

A. Binggeli, *Collections of Edifying Stories*, in Efthymiadis 2014a, 143-159.

Boulhol 1996

P. Boulhol, *Ἀναγνώρισμός. La scène de reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale*, Aix-en-Provence 1996.

Brooks 1924

E. W. Brooks, *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints*, vol. II, *Syriac Text Edited and Translated*, PO XVIII (Paris 1924), 513-698.

Cappozzo 2009

M. Cappozzo, *I monasteri del deserto di Scete*. Presentazione di Loretta Del Francia, Todi 2009.

Caruso 1986

S. Caruso, *Michele IV Paflagone in una fonte agiografica italo-greca*, in *Studi albanologici, balcanici, bizantini e orientali in onore di Giuseppe Valentini S.J.*, Firenze 1986, 261-284.

Caruso 1997

S. Caruso, *Il bios di S. Filareto il Giovane (XI sec.) e la Calabria tardo-bizantina*, in S. Leanza (ed.), *Sant'Eufemia d'Aspromonte. Atti del Convegno di Studi per*

il bicentenario dell'autonomia (Sant'Eufemia d'Aspromonte, 14-16 dicembre 1990), Soveria Mannelli 1997, 91-121.

Caseau 2005

Béatrice Caseau, *Parfum et guérison dans le christianisme ancien: des huiles parfumées des médecins au myron des saints byzantins*, in Véronique Boudon-Millot – B. Pouderon (édd.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris 2005, 141-192.

Cavallero – Fernández 2021

P. Cavallero – T. Fernández, *Vida de Andronico y Atanasia* (Madrid, BNE 4787; BHG Nov. auct. 123j). Edición crítica con introducción, traducción, notas y una transcripción diplomática, «MEG» XXI (2021), 215-302.

Chatzimichail 2007

Φ.Κ. Χατζημιχαήλ, *Τα αγιολογικά κείμενα για τους αγίους Ανδρόνικο και Αθανασία*, PhD Diss., Thessaloniki 2007.

Clugnet 1900-1901

L. Clugnet, *Vie et récits de l'abbé Daniel de Scète (VIe siècle)*, «Revue de l'Orient Chrétien» V (1900), 49-50 (Introduction par L. Clugnet); 50-73, 254-271, 370-391 (I. Texte grec publié par L. Clugnet); 391-406 (II. Texte syriaque publié par F. Nau); 535-564 (III. Texte copte publié par I. Guidi). «Revue de l'Orient Chrétien» VI (1901), 51-87 (III. Texte copte [fin] et IV. Corrections du texte éthiopien, par I. Guidi. Introduction par L. Clugnet).

Clugnet 1901a

L. Clugnet, *Vie (et récits) de l'abbé Daniel le Scétiote (VIe siècle)*. I. Texte grec publié par L. Clugnet (1-68). II. Texte syriaque publié par F. Nau (68-82). III. Texte copte publié par I. Guidi (83-114). IV. Corrections de quelques passages du texte éthiopien par I. Guidi (114-116), (Bibliothèque Hagiographique Orientale, 1) Paris 1901.

Clugnet 1901b

L. Clugnet, *Vie et office de sainte Marine*, «Revue de l'Orient Chrétien» VI (1901), 575-577 (= *Bibliothèque hagiographique orientale*, vol. VIII, Paris 1905, 36-38), 578-580, 580-585, 585-590.

Constantinou 2005

Stavroula Constantinou, *Female Corporeal Performances. Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women*, Uppsala 2005.

Constantinou 2014

Stavroula Constantinou, *Holy Actors and Actresses Fools and Cross-Dressers as the Protagonists of Saints' Lives*, in Efthymiadis 2014a, 343-362.

Constas 1996

Life of St. Mary/Marinos, Translated by N. Constas, in Talbot 1996, 1-12.

Craveri 2005

M. Craveri, *I Vangeli apocrifi* (prima ed. 1969), con un saggio di G. Pampaloni, prefazione di D. Fo, Torino 2005.

Csepregi 2024

Ildikó Csepregi, *Incubation in Early Byzantium. The Formation of Christian Incubation Cults and Miracle Collections*, Turnhout 2024.

Dabiri – Ruani 2022

Ghazzal Dabiri – Flavia Ruani (eds.), *Thecla and Medieval Sainthood. The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western Hagiography*, Cambridge 2022.

Dagron 1978

G. Dagron, *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, Bruxelles 1978.

Dahlman 2007

Britt Dahlman, *Saint Daniel of Sketis. A Group of Hagiographic Texts Edited with Introduction, Translation, and Commentary*, Uppsala 2007.

D’Aiuto 1997

F. D’Aiuto, *Nuovi elementi per la datazione del Menologio Imperiale: i copisti degli esemplari miniati*, «RAL» ser. IX/8 (1997), 715-747.

D’Aiuto – Pérez Martin 2008

El «Menologio de Basilio II», Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1613. Libro de estudios con ocasión de la edición facsímil, dirigido por F. D’Aiuto. Edición española a cargo de Inmaculada Pérez Martin, Città del Vaticano-Atenas-Madrid 2008.

D’Aiuto 2012

F. D’Aiuto, *La questione delle due redazioni del «Menologio Imperiale», con nuove osservazioni sulle sue fonti agiografiche*, «RSBN» XLIX (2012), 275-361.

D’Aiuto 2013

F. D’Aiuto, *Nuovi manoscritti di Nicola Calligrafo copista del «Menologio imperiale di Mosca» (con qualche osservazione sugli inventari della Biblioteca Vaticana del 1481 e del 1484)*, in A.M. Piazzoni (ed.), *Studi in onore del Cardinale Raffaele Farina*, vol. I, Città del Vaticano 2013, 303-401.

D’Aiuto 2018

F. D’Aiuto, *Il «Menologio Imperiale» un secolo dopo l’editio princeps (1911-1912) di Vasilij V. Latyšev (con il testo della Passio s. Barbarae BHG e Nov. Auct BHG)*

- 216b), in A. Rigo – M. Trizio – E. Despotakis (eds.), *Byzantine Hagiography. Texts, Themes & Projects*, Turnhout 2018, 55-114.
- D' Aiuto 2021
F. D' Aiuto, *Neo-martiri e neo-confessori nel «Menologio Imperiale» di Michele IV Paflagone*, in A. Binggeli – Sophie Métivier (éd.), *Les nouveaux martyrs à Byzance*, Paris 2021, 237-283.
- Del Corno – Impellizzeri – Criscuolo – Ronchey 1984
Michele Psello. Imperatori di Bisanzio (Cronografia), Intr. di D. Del Corno; testo critico a cur. di S. Impellizzeri, comm. di U. Criscuolo, trad. di Silvia Ronchey, 2 vol., Milano 1984.
- Delehay 1902
Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis, H. Delehay ed., Bruxellis 1902 (rist. 1985).
- Delehay 1907
H. Delehay, *Saints de Chypre*, «AB» XXVI (1907), 161-301.
- Delehay 1925
H. Delehay, *Les recueils antiques de miracles des saints*, «AB» XLIII (1925), 1-85 e 305-325.
- Delierneux 1997
Nathalie Delierneux, *Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie orientale du IV^e au VII^e siècle*, «Byzantion» LXVII (1997), 179-243.
- Delierneux 2014
Nathalie Delierneux, *The Literary Portrait of Byzantine Female Saints*, in Efthymiadis 2014a, 363-386.
- Déroche 1993
V. Déroche, *Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L'exemple des miracles de Saint Artémios*, in Catherine Jolivet-Lévy – M. Kaplan – J-P. Sodini (éd.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, Paris 1993, 95-103.
- Déroche 2000
V. Déroche, *Tensions et contradictions dans les recueils de miracles de la première époque byzantine*, in Denise Aigle (éd.), *Miracle et Karāma. Hagiographies médiévales comparées*, vol. II, Turnhout 2000, 145-166.
- Déroche 2006
V. Déroche, *Vraiment anargyres? Don et contredon dans les recueils de miracles protobyzantins*, in Béatrice Caseau-Chevallier – J.-C. Cheynet – P. Maraval

- V. Déroche (éd.), *Pèlerinage et lieux saints dans l'antiquité et le moyen âge: mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris 2006, 153-158.
- Deubner 1907
L. Deubner, *Kosmas und Damian: Texte und Einleitung*, Leipzig-Berlin 1907.
- Di Marco 2007
Francesca Di Marco, *Sante nude, sante travestite, sante prostitute: del complesso di Tecla*, «Sanctorum» IV [= *Tradizioni apocrife e tradizioni agiografiche. Fonti e ricerche a confronto*] (2007), 63-79.
- Duffy 1984
J. Duffy, *Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries: Aspects of Teaching and Practice*, «DOP» XXXVIII (1984), 21-27.
- Duranti 2023
T. Duranti, *Ammalarsi e curarsi nel medioevo. Una storia sociale*, Roma 2023.
- Efthymiadis 1999
S. Efthymiadis, *Greek Byzantine Collections of Miracles. A Chronological and Bibliographical Survey*, «SO» LXXIV (1999), 195-211.
- Efthymiadis 2011
S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. I, *Periods and Places*, Farnham-Burlington 2011.
- Efthymiadis 2014a
S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. II, *Genres and Contexts*, Farnham-Burlington 2014.
- Efthymiadis 2014b
S. Efthymiadis, *Collections of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries)*, in Efthymiadis 2014a, 103-142.
- Evelyn-White 1932
H.G. Evelyn-White, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, vol. II, *The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, W. Hauser cur., New York 1932 (rist. New York 1973).
- Fernández Marcos 1975
N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975.
- Festugière 1971
A.-J. Festugière, *Collections grecques de miracles. Sainte Thècle. Saints Côme et Damien. Saints Cyr et Jean (extraits). Saint Georges*, Paris 1971.

Franco 2017

Laura Franco, *Cinque sante bizantine. Storie di cortigiane, travestite, eremite, imperatrici*, Milano 2017.

Galatariotou 1991

Catia Galatariotou, *The Making of a Saint. The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991.

Gascou 2006

J. Gascou, *Sophrone de Jérusalem: Miracles des saints Cyr et Jean*, Paris 2006.

Giagkou – Papatriantafyllou Theodoridi 1999

Th. Giagkou – Niki Papatriantafyllou Theodoridi, *Παναγυρική Α'*, in *Αγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα*, N. Zacharopoulos – D.G. Tsames – C. Oikonomou - I. Karabidopoulos cur., Paphos 1999, 111-542.

Giannarelli 1980

Elena Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980.

Giannarelli 2007

Elena Giannarelli, *Da Tecla a santa Tecla: un caso di nemesi agiografica, «Sanctorum» IV* [= *Tradizioni apocrife e tradizioni agiografiche. Fonti e ricerche a confronto*] (2007), 47-62.

Gribomont 1957

J. Gribomont, *Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, in K. Aland – F.L. Cross (eds.), *Studia Patristica. Papers Presented to the Second International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford, 1955*, Berlin 1957, 400-415.

Grossmann 1986

P. Grossmann, *Abū Mīnā: A Guide to the Ancient Pilgrimage Center*, Cairo 1986.

Grossmann 1998

P. Grossmann, *The Pilgrimage Center of Abū Mīnā'*, in D. Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden 1998, 281-302.

Halkin 1951

F. Halkin, *Un recueil de légendes hagiographiques: le ms. Bollandien 1009, «ByzZ» XLIV* (1951), 253-257.

Héfélé – Leclercq 1907-1913

Ch.J. Héfélé, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite en français avec des notes critiques et bibliographiques par H. Leclercq, vol. I, Paris 1907-1913.

Høgel 2002

Chr. Høgel, *Symeon Metaphrastes. Rewriting and Canonization*, Copenhagen 2002.

Høgel 2023

Chr. Høgel, *Money and Sainthood. Doctor Saints as Christian Heroes*, in K. De Temmerman – Julie Van Pelt – Klazina Staat (eds.), *Constructing Saints in Greek and Latin Hagiography: Heroes and Heroines in Late Antique and Medieval Narrative*, Turnhout 2023, 141-155.

Hotchkiss 1996

Valerie R. Hotchkiss, *Clothes Make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe*, New York-London 1996.

Janin 1931

R. Janin, *Un ministre byzantin: Jean l'Orphanotrophe (XIe siècle)*, «Échos d'Orient» XXX (1931), 431-443.

Janin 1969²

R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, vol. I, *Le siège de Constantinople et le Patriarcat oecuménique*, 3: *Les églises et les monastères*, Paris 1969².

Joannou 1962

P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IVe-IXe s.)*, vol. I,2, *Les canons des synodes particuliers*, Grottaferrata (Roma) 1962.

Johnson 2012

S.F. Johnson, *Miracles of Saint Thekla*, in Talbot – Johnson 2012, 1-201.

Kaffenberger 2020

Th. Kaffenberger, *Tradition and Identity. The Architecture of Greek Churches in Cyprus (14th to 16th Centuries)*, Wiesbaden 2020.

Kazhdan 1990

A.P. Kazhdan, *Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Centuries*, «DOP» XLIV (1990), 131-143.

Kościuk 2009

J. Kościuk, *Wczesnośredniowieczna osada w Abū Minā*, Wrocław 2009.

Krause 1978

M. Krause, *Karm Abu Mena*, in *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst*, vol. III, Stuttgart 1978, 1116-1158.

Latyšev 1911-1912

Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt, B. Latyšev ed., 2 vol., Petropoli 1911-1912 (rist. cur. F. Winkelmann, Leipzig 1970).

López-Salvá 1997

Mercedes López-Salvá, *Actividad asistencial y terapéutica en el Kosmidion de Constantinopla*, in P. Bádenas – A. Bravo – Inmaculada Pérez Martín (eds.), *Ἐπίγειος οὐρανός. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid 1997, 133-145.

Luzzi 1995

A. Luzzi, *Studi sul Sinassario di Costantinopoli*, Roma 1995.

Luzzi 2014

A. Luzzi, *Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople*, in Efthymiadis 2014a, 197-208.

Magoulias 1964

H.J. Magoulias, *The Lives of the Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries*, «ByzZ» LVII (1964), 127-150.

Maraval 1985

P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*. Préface de G. Dagron, Paris 1985.

Mazzucco 1989

Clementina Mazzucco, *“E fui fatta maschio”. La donna nel cristianesimo primitivo*, Torino 1989.

Messis 2014

Ch. Mesis, *Fiction and/or Novelisation in Byzantine Hagiography*, in Efthymiadis 2014a, 313-341.

Mikhail – Moussa 2009

M.S.A. Mikhail – M. Moussa (eds.), *Christianity and Monasticism in Wadi al-Natrun*. Essays from the 2002 International Symposium of the Saint Mark Foundation and the Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society, Cairo-New York 2009.

Miller 1997

T.S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore 1997.

Morini 2009

E. Morini, *Santità monastica femminile in abiti maschili nell'Oriente cristiano*, in A. Tilatti – F.G.B. Trolese (edd.), *Giustina e le altre. Sante e culti femminili in*

Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII, Atti del VI Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Padova, 4-6 ottobre 2004, Roma 2009, 271-300.

Narro 2015-2016

Á. Narro, *Los beneficiarios de las curaciones de los santos en las primeras collecciones de milagros bizantinas (siglos IV-VII)*, «Revue des Études Tardo-Antiques» V (2015-2016), 89-109.

Narro 2017a

Á. Narro, *Vida y Milagros de Santa Tecla*, Madrid 2017.

Narro 2017b

Á. Narro, *Tópicos retóricos de las primeras colecciones bizantinas de milagros (θαύματα)*, «EClás» CLI (2017), 93-122.

Narro 2018

Á. Narro, *Léxico médico en las colecciones de milagros de santos de época bizantina (ss. V-XV)*, «Panac@» XIX 48 (2018), 199-207.

Narro 2021

Á. Narro, *Tecla de Iconio. La santa ideal, un ideal de santa*, Reus 2021.

ODB 1991

A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vol., New York-Oxford 1991.

Papaioannou 2017

S. Papaioannou, *Christian Novels from the Menologion of Symeon Metaphrastes*, Edited and Translated, Cambridge (Massachusetts)-London 2017.

Patlagean 1992a

Évelyne Patlagean, *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, «Studi Medievali» XVII (1976), 597-623, *La storia della donna travestita da monaco e l'evoluzione della santità femminile a Bisanzio*, in *Ead.*, *Santità e potere*, trad. it. a cura di G. Gatto, Milano 1992, 135-165.

Patlagean 1992b

Évelyne Patlagean, *Il povero*, in G. Cavallo (ed.), *L'uomo bizantino*, Roma-Bari 1992, 3-44.

Payne Smith 1860

The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus, now First Translated from the Original Syriac by R. Payne Smith, Oxford 1860.

Petitmengin *et al.* 1981

P. Petitmengin *et al.* (éd.), *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende*, vol. I, *Les textes et leur histoire: grec, latin, syriaque, arabe, arménien, géorgien, slavon*; vol. II, *La survie dans les littératures européennes*, Paris 1981.

Pétridès 1904

S. Pétridès, *Spoudaei et Philopones*, «Échos d'Orient» VII (1904), 341-348.

Richard 1975

M. Richard, *La Vie ancienne de sainte Marine surnommée Marinos*, in *Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers OSB XII lustra completente oblata*, vol. I, Brugge's Gravenhage 1975, 83-115.

Rizzo Nervo 1992

Francesca Rizzo Nervo, *Dalle donne travestite al travestimento delle donne. Per una tipologia tra agiografia e letteratura*, in Anna Maria Babbi – A. Pioletti – Francesca Rizzo Nervo – Cristina Stevanoni (edd.), *Medioevo romanzo e orientale. Testi e prospettive storiografiche. Colloquio internazionale Verona, 4-6 aprile 1990*, Atti, Soveria Mannelli 1992, 71-90.

Rosenqvist 1995

J.O. Rosenqvist, *Miracles and Medical Learning. The Case of St. Eugenios of Trebizond*, «ByzSlav» LVI (1995), 461-470.

Schermann 1903

Th. Schermann, *Griechische Litaneien*, «Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte» XVII (1903), 333-338.

Schirò 1950

G. Schirò, *Vita inedita di S. Cipriano di Calamizzi dal cod. Sinaitico 552*, «BBGG» n.s. IV (1950), 88-96.

Schirò – Kominis 1976

G. Schirò (ed.), *Analecta hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris*, vol. IV, A. Kominis (ed.), *Canones Decembris*, Roma 1976.

Stiernon 1982

D. Stiernon, *Neophyte le Reclus*, in *Dictionnaire de Spiritualité* XI (1982), 99-110.

Talbot 1996

Alice-Mary Talbot (ed.), *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington, D.C. 1996.

Talbot – Johnson 2012

Alice-Mary Talbot – S.F. Johnson (eds.), *Miracle Tales from Byzantium*, Cambridge-London 2012.

Taragna 2019

Anna Maria Taragna, *La redazione sinaitica della Vita di Andronico e sua moglie Atanasia, monaci in Egitto (Nov. Auct. BHG 123eb)*, «PhilolAnt» XII (2019), 87-147.

Taragna 2025

Anna Maria Taragna, *Nudità e agnizione della santità nel Medioevo greco. Note alle Vite di sante travestite bizantine*, in F. Mosetti Casaretto (ed.), *Atti delle VIII Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo. Torino, 12-14 Giugno 2024 (Nudus. Svelamento ed esposizione del corpo nel Medioevo)* (in c.d.s.).

Tittmann 1808

J.A.H. Tittmann (ed.), *Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, 2 vol., Leipzig 1808 (rist. Amsterdam 1967).

Tomić 2021

Marka Tomić, *The Cult of Saint Zotikos Orphanotrophos and his Images in Byzantium and Beyond*, «Zograf» XLV (2021) 15-44.

Toniolo 1974

E.M. Toniolo, *Omellerie e Catechesi mariane inedite di Neofito il Recluso (1134-1220c.)*, «Marianum» XXXVI (1974), 210-282.

van Cauwenbergh 1914

P. van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, Paris 1914.

Van Pelt 2019

Julie Van Pelt, *Saints in Disguise. A Literary Analysis of Performance in Byzantine Hagiography*, Gent 2019.

Van Pelt 2022

Julie Van Pelt, *Thecla, the First Cross-Dresser? The Acts of Paul and Thecla and the Lives of Byzantine Transvestite Saints*, in Dabiri – Ruani 2022, 197-232.

Van Pelt 2025

Julie Van Pelt, *Saints in Disguise. Performance, Illusion and Truth in Early Byzantine Hagiography*, Leuven 2025 (forthcoming).

Vassiliev 1893

A. Vassiliev, *Anecdota Graeco-Byzantina*, Mosquae 1893.

Vivian 2005

T. Vivian, *Words to Live By: Journeys in Ancient and Modern Egyptian Monasticism*, Kalamazoo, Michigan 2005.

Vivian 2008

T. Vivian, *Witness to Holiness: Abba Daniel of Scetis. Translations of the Greek, Coptic, Ethiopic, Syriac, Armenian, Latin, Old Church Slavonic, and Arabic Accounts, Edited, with an Introduction*, Kalamazoo, Michigan 2008.

Wortley 2010

J. Wortley, *The Genre of the Spiritually Beneficial Tale*, «Scripta & e-Scripta» VIII-IX (2010), 71-91; *The Repertoire of Byzantine "Spiritually Beneficial Tales"*, «Scripta & e-Scripta» VIII-IX (2010), 93-306.

Zakharova 2010

Anna V. Zakharova, *The Miniatures of the Imperial Menologia*, «Nea Rhome» VII [= Ἐξέμπελον. *Studi in onore di Irmgard Hutter*, II] (2010), 131-153.

PAOLO VARALDA

Università degli Studi di Torino, paolo.varalda@unito.it

Osservazioni sui racconti di guarigione dalle malattie nelle raccolte di miracoli di san Mena (*BHG 1256-1269*) e di Mena *καλλικέλαδος* (*BHG 1254m*)*

ABSTRACT

Abu Mina fu uno dei principali centri di pellegrinaggio della tarda antichità, sorto presso la tomba del martire Mena, nella regione della Mareotide, non lontano da Alessandria d’Egitto. A questo celebre santuario è legata una raccolta di miracoli attribuiti al santo, tramandata in diverse lingue. Il presente contributo analizza i tredici miracoli pervenuti in greco (*BHG 1256–1269*), con particolare attenzione ai racconti di guarigione miracolosa da malattie. Per completezza, lo studio considera anche la raccolta di miracoli riferiti a un altro santo omonimo, Mena detto il *καλλικέλαδος* (“dalla bella voce”, *BHG 1254m*), probabilmente identificabile con il precedente e il cui culto si sviluppò in ambito costantinopolitano a partire dal IX secolo.

Abu Mina was one of the main pilgrimage centres of Late Antiquity, established near the tomb of the martyr Menas, in the Mareotis region, not far from Alexandria in Egypt. A collection of miracles attributed to the saint, preserved in several languages, is associated with this renowned sanctuary. This paper analyzes the thirteen miracles

* Questo contributo è stato realizzato nell’ambito del Progetto finanziato dall’Unione Europea - Next Generation EU - PRIN 2022 - Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) Missione 4 - Componente 2, CUP D53D23015110006, *TRAMED. Edition and Translation of Latin Medical Works of Late Antiquity*; Soggetto attuatore: Università di Torino.

transmitted in Greek (BHG 1256–1269), with particular attention to the accounts of miraculous healings from illness. For the sake of completeness, the study also considers the collection of miracles attributed to another saint of the same name, Menas known as the καλλικέλαδος (BHG 1254m), who is likely identifiable with the former and whose cult developed in the Constantinopolitan context from the ninth century onwards.

KEYWORDS

Greek hagiography, Saint Menas, Abu Mina, Pilgrimage, Healing miracles, Saint Menas καλλικέλαδος, Textual criticism

La raccolta di miracoli di Mena è un documento di grande rilevanza per la ricostruzione del culto tributato fin dalla tarda antichità al celebre martire egiziano, uno dei santi più noti di tutta la Cristianità orientale. Di questi brevi racconti possediamo varie sillogi, numericamente divergenti a seconda della lingua in cui sono state trasmesse: tredici in greco e in paleoslavo, diciassette in copto, ventotto in arabo, diciannove in etiopico e uno in antico nubiano.¹ Per quanto attiene ai miracoli greci (*BHG* 1256-1269), due questioni non hanno ancora trovato soluzione: se derivino o no da un originale copto² e quando siano stati composti. La tradizione manoscritta, infatti, li tramanda spesso sotto il nome di un Timoteo, arcivescovo di Alessandria, forse il prelato che guidò la chiesa egiziana dal 381 al 385 ca.,³ ma la loro data di composizione è oggi ritenuta sicuramente più tarda e di solito collocata non prima del regno di Anastasio (491-518),⁴ cioè alla fine del V⁵ o agli inizi del VI secolo.⁶

¹ Sulla redazione copta si veda ora Piwowarczyk 2025a; sulle versioni in altre lingue cf., invece, Varalda 2021, 207s., e *CPG* II/1bis, 321-323, nr. 2527.

² A partire da Drescher 1946, 105, la critica è generalmente concorde sulla priorità della versione copta; cf. anche Peeters 1950, 37; Devos 1960, 275-277; Narro 2018a, 104; Silvano – Varalda 2019, 55; *CPG* II/1bis, 320, nr. 2527. In un contributo di prossima pubblicazione sulla rivista «Vox Patrum», che ho potuto consultare in anteprima grazie alla cortesia dell'autore, Przemysław Piwowarczyk sostiene, invece, con solide argomentazioni, che la raccolta abbia avuto origine da un'antica redazione greca, ora perduta, presto tradotta in copto (cf. Piwowarczyk 2025b).

³ Cf. *CPG* II/1bis, 319, nr. 2527; Peeters 1950, 36, ritiene che si tratti del monofisita Timoteo II Eluro, arcivescovo di Alessandria dal 457 al 460 e dal 475 al 477 (ma contro questa identificazione cf. Efthymiadis 2014, 107). Segnalo, infine, che i diciassette miracoli copti traditi dal cod. New York, Morgan Library and Museum, M.590 (*Coptic Literary Manuscript* 221), a. 893, sono attribuiti a Teofilo, che guidò la Chiesa alessandrina dal 385 al 412 (cf. *CPG* II/1bis, 320, nr. 2527).

⁴ Cf. Drescher 1946, 112, n. 1.

⁵ Cf. Peeters 1950, 36.

⁶ Cf. Efthymiadis 1999, 196s. Si noti, però, che una datazione ancor più bassa (seconda metà VII sec.) è stata proposta da Narro 2018a, 103, che ha individuato in ἀλλοτριὰς μερίδος μὴ προσεγγίσις del *Mir.* 3 (cf. Silvano – Varalda 2019, 60, 22) un riecheggiamento di un passo del *Gradino* I (*PG* LXXXVIII, c. 640C) della *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco (VI o VII sec.; cf. Venetskov 2024, 466). Piwowarczyk

L'intera collezione dei miracoli greci giunse alle stampe solo nell'anno 1900, quando fu pubblicata da Ivan Pomjalovskij sulla base di un unico manoscritto, il cod. *Mosquensis Synodalis graecus* 161 (*Vlad.* 379), di fine X-inizi XI sec.⁷ Studi recenti⁸ hanno però dimostrato che essa circolò in una sessantina di testimoni ed in almeno quattro redazioni diverse, la prima delle quali (α) forse trasmette il testo più affidabile.⁹ Origine della raccolta fu certamente il santuario di Abu Mina,¹⁰ che a partire dalla fine del IV sec. si sviluppò intorno al sepolcro di Mena, soldato di origini egiziane ucciso per la sua fede cristiana sotto Diocleziano.¹¹ Situato

2025b, ipotizza, invece, che la composizione della raccolta dei *Miracula sancti Menae* sia avvenuta in più fasi: dopo il 614 si sarebbe formata la collezione originaria di tredici miracoli in greco, che venne tradotta in copto prima del 641; successivamente la versione copta fu ampliata con l'aggiunta di altri miracoli, mentre quella greca subì una radicale revisione ed in questa redazione rimaneggiata fu trasmessa fino ai giorni nostri.

⁷ Cf. Pomjalovskij 1900, 62-89 (rist. in Detorakis 1995, 165-179); per altre edizioni parziali della raccolta greca cf. Varalda 2021, 208, n. 10.

⁸ Cf. Silvano – Varalda 2019, 56-59; Varalda 2021, 215s.

⁹ I testimoni più integri della redazione α sono, secondo Luigi Silvano (cf. Silvano – Varalda 2019, 58), due codici dell'XI sec., il *Florentinus Laurentianus Plut.* XI 9 (**F**, a. 1020/21) e il *Parisinus graecus* 1468 (**P**₂), e un manoscritto del XII, l'*Angelicanus graecus* 108 (**Ang**); il cod. *Mosquensis* (**M**) edito da Pomjalovskij 1900 è, invece, un rappresentante della recensione β .

¹⁰ La bibliografia su questa famosa località archeologica è molto vasta; per un primo inquadramento mi limito a rinviare a Maraval 1985, 319-322; Grossmann 1989; Grossmann 1998a; Grossmann 1998b; Litinas 2008; Bacot 2020, 17-26.

¹¹ Il prologo dello pseudo-Timoteo alla collezione di miracoli greci (*BHG* 1256) non indica esplicitamente il luogo dove Mena subì il martirio, che dal contesto, però, parrebbe l'Egitto (cf. Pomjalovskij 1900, 62s.; rist. Detorakis 1995, 165). Al contrario, un'opera probabilmente anteriore, la *Passio BHG* 1254-1254c (V-VI sec.), afferma che il giovane soldato fu decapitato a Cotieo in Frigia e i suoi resti furono sparsi qua e là (cf. Krumbacher 1907, 42s.; rist. in Detorakis 1995, 147). Di un ritorno delle spoglie del martire in Nordafrica si parla, invece, nell'*Encomio Clavis Coptica* 0181 (VII o VIII sec.; ed. in Drescher 1946, 35-72; trad. it. in Orlandi 1981, 291-303), nella *Passio* metafrastica *BHG* 1250 (fine X sec.; cf. Miedema 1913, 102s.; rist. in Detorakis 1995, 162), e nella *Passione* greca *BHG* 1251 (XI sec.; cf. Ioannou 1884, 298; rist. in Detorakis 1995, 156). Per un tentativo di ricostruzione degli sviluppi della leggenda di Mena

nel deserto libico¹² a circa 46 km a sud-ovest di Alessandria d’Egitto e a 17 dal lago Mareotide, questo luogo di culto divenne con il tempo uno dei più celebri e frequentati centri di pellegrinaggio del mondo cristiano,¹³ come testimoniano le numerose “ampolle di san Mena” ritrovate in molte regioni del bacino del Mediterraneo¹⁴ e persino nell’Europa centro-settentrionale.¹⁵ Si tratta di piccoli recipienti in terracotta, su cui spesso è raffigurata l’immagine del santo in posizione orante, in abiti militari e affiancato da due animali, che sulla base della tradizione agiografica vengono di solito identificati come cammelli o dromedari.¹⁶ Molte ampolle erano poi corredate da un’iscrizione in greco, per lo più una formula di benedizione, che garantiva il loro valore di eulogie,¹⁷ cioè di oggetti devozionali, che i pellegrini riempivano probabilmente con l’olio delle lampade che ardevano vicino alla tomba di Mena¹⁸ e poi portavano via con sé come ricordo del viaggio o per curare i malati con il prezioso liquido ivi contenuto. A differenza di altre raccolte tardo-an-

sulla base delle fonti agiografiche greche cf. Delehaye 1910; Detorakis 1995, 29-54; Silvano – Varalda 2019, 52-56; Varalda 2021, 208-211.

¹² Sui legami di Mena e del suo santuario con la Libia si veda ora quanto osservato da Piwowarczyk 2025b.

¹³ Per il ruolo di Abu Mina come meta prediletta da numerosi fedeli cf. in particolare Grossmann 2018; Bacot 2020, 27-37; Wipszycka 2025.

¹⁴ Su questo genere di manufatti, oltre agli studi citati in Silvano – Varalda 2019, 53, n. 1, si veda Bacot 2020, 39-42; Wipszycka 2025.

¹⁵ Sulla diffusione delle ampolle in Occidente cf. Anderson 2007; Bangert 2007.

¹⁶ Su questa tipica raffigurazione di san Mena cf. Woodfin 2006, 111-117; Rassart-Debergh 2010, 385; Hausteijn-Bartsch 2020, 61-68; Cannuyer 2022; Hodak 2023, 375-377.

¹⁷ Per una più ampia definizione del termine e per alcuni esempi di eulogie cf. Engemann 1995; Sodini 2011; Ritter 2020.

¹⁸ Sulle quali vedi Tešić Radovanović 2023. I visitatori del santuario, però, riempivano le ampolle anche con olio prelevato da un grande cratere di alabastro posto sotto l’altare della cripta della Basilica Martiriale, nei pressi del sepolcro del santo: cf. Grossmann 1989, 63-70; Ritter 2020, 264; Cannuyer 2022, 68, n. 4; Wipszycka 2025.

tiche o medievali,¹⁹ però, nella collezione di miracoli di san Mena Abu Mina non è tanto il luogo in cui si compiono gli eventi prodigiosi, che avvengono generalmente in località vicine,²⁰ quanto piuttosto il punto di approdo finale, il tempio al quale fedeli riconoscenti e peccatori pentiti accorrono per fare cospicue offerte in ringraziamento del beneficio o del perdono ricevuti.

Dal punto di vista del contenuto i θαύματα di Mena si possono suddividere in cinque gruppi:²¹ il primo comprende miracoli di risurrezione (*Mir.* 1) e di guarigione (*Mir.* 5 e 12). Il secondo e il terzo sono invece costituiti da una serie di racconti che condividono lo stesso schema narrativo: qui il martire interviene per soccorrere persone che si trovano in situazioni di estremo pericolo, perché cadute (*Mir.* 2) o trascinate da coccodrilli nelle acque del lago Mareotide (*Mir.* 7), oppure per salvaguardare la castità di donne che corrono il rischio di essere violentate (*Mir.* 3²² e 6). Agli ultimi due gruppi appartengono, invece, storie di argomento diverso: nel quarto Mena ripristina la giustizia difendendo un ebreo e una vedova dai torti subiti da parte di potenti (*Mir.* 4²³ e 8); nel quinto, infine, egli si adopera per proteggere il patrimonio del suo santuario (*Mir.* 9, 10, 11 e 13).

Dall'esame della tipologia dei miracoli di Mena risulta evidente come, dietro molte delle vicende narrate, si celassero i piccoli o

¹⁹ Si pensi, ad es., alle collezioni di miracoli di Cosma e Damiano (*BHG* 388) o di Ciro e Giovanni (*BHG* 477-479i), ove i prodigi si verificano per lo più nei templi dedicati ai santi a Costantinopoli e a Menouthis, in Egitto.

²⁰ Su questa peculiarità della raccolta di miracoli di san Mena cf. Narro 2017, 94s., e Narro 2018a, 104s.

²¹ Secondo la proposta di Narro 2018a, 106-110.

²² Sulle somiglianze fra il *Mir.* 3 e il trentaquattresimo dei *Miracula sanctae Theclae* (edito in Dagrón 1978, 380-385), cf. Davis 2001, 133-136; Narro 2018a, 108, e Silvano – Varalda 2019, 55, n. 15, e 61, n. 6; sul piccolo *martyrion* consacrato alla santa che sorgeva nei pressi del lago Mareotide e sui suoi rapporti con il vicino santuario di Abu Mina cf. invece Wipszycka 2024.

²³ Sul *Mir.* 4 e sulla funzione qui svolta da Mena di garante del rispetto dei giuramenti cf. Devos 1960; Devos 1984; Devos 1986; Narro 2018a, 108s.

grandi problemi di vita quotidiana che angustiavano i pellegrini in cammino verso Abu Mina: la perdita di oggetti preziosi, le malattie, la sterilità del bestiame, i pericoli del viaggio e, nei casi più gravi, i timori di aggressione per rapina o violenza sessuale. La concretezza dei temi affrontati e il carattere paradossale e aneddótico di alcuni episodi hanno suscitato perplessità nella critica, che ancora di recente ha espresso su questi raccontini giudizi piuttosto severi.²⁴ Se alcune scelte stilistiche dell'autore - il rifiuto di qualsiasi artificio retorico,²⁵ l'inserimento nel tessuto narrativo di motivi forse derivati dalla tradizione folklorica pagana -²⁶ sembrano confinare le nostre storielle nella letteratura popolare di basso livello, tuttavia non bisogna ritenere che la loro composizione non fosse stata stimolata da un forte sentimento di devozione religiosa; chiaro, infatti, appare lo scopo della raccolta: da un lato promuovere il culto di Mena ed il pellegrinaggio sulla sua tomba,²⁷ dall'altro ammonire chi abitava nelle vicinanze del santuario di Abu Mina a non impadronirsi dei suoi beni e a non molestare coloro che vi si recavano per visitarlo.

Come si è detto in precedenza, i miracoli di guarigione non costituiscono nella silloge di *θαύματα* attribuiti a Mena un elemento preponderante;²⁸ qui, infatti, il martire agisce per lo più nelle vesti di militare²⁹ che interviene come protettore dei fedeli dalle ingiustizie e per ristabilire la legalità violata.³⁰ Tuttavia, vista la grande fama di Mena

²⁴ Cf. Lambert – Pedemonte Demeglio 1994, 212, n. 13. Forti riserve sul valore agiografico della raccolta erano, però, già state espresse da Hippolyte Delehaye: cf. Delehaye 1910, 135; Delehaye 1925, 49.

²⁵ Cf. Narro 2017, 97.

²⁶ Su questo aspetto della silloge cf. Silvano – Varalda 2019, 52; 56, n. 1; 71, n. 7; 75, n. 5.

²⁷ Secondo le finalità proprie di questo genere di testi: cf. Maraval 1981.

²⁸ Come giustamente sottolineano Piwowarczyk 2025b e Wipszycka 2025.

²⁹ Su Mena come santo militare cf. Walter 2003, 181-190; Grotowski 2010, 59, n. 8; 90-91 e *passim*; Narro 2019a, 206-208.

³⁰ Si noti che un ruolo analogo, quello di patrono delle vittime di soprusi, è assunto prevalentemente anche da san Teodoro Tirone nell'*Encomium cum miraculis*

anche come santo guaritore,³¹ la tematica della cura dalle malattie non è totalmente assente dalla raccolta dei suoi prodigi.³²

Il dodicesimo miracolo della collezione greca (*BHG* 1268) tratta, ad esempio, di un uomo di Alessandria d'Egitto in preda fin dall'infanzia a possessione diabolica che, come l'epilettico indemoniato di *Ev. Marc.* 9, 14ss., schiumava e digrignava i denti ed era stato spesso gettato dal diavolo nel mare per essere ucciso.³³ Visto il suo comportamento aggressivo, i genitori portano il ragazzo legato al santuario di Abu Mina e trascorrono molti giorni in preghiera davanti alle reliquie del martire, senza ottenere il beneficio sperato. Sfiduciati, decidono di tornare a casa, ma durante il cammino appare loro Mena, con l'aspetto di un uomo comune,³⁴ per invitarli a recarsi di nuovo al santuario. I due, però, confessano di non poterlo fare, non riuscendo a legare il figlio; perciò, chiedono allo sconosciuto di aiutarli ad immobilizzarlo in cambio di un compenso. Il santo, tuttavia, rifiuta l'offerta, consigliando di versarla direttamente ad Abu Mina, e, stesa la sua mano,³⁵

a lui dedicato da Crisippo di Gerusalemme (*BHG* 1765c, seconda metà V sec.): cf. Sigalas 1921, 50-79; *AASS Novembris* IV (1925), 55-72; trad. ingl. e note in Haldon 2016, 58-82.

³¹ Al riguardo cf. Cappozzo 2012, 126.

³² D'altronde, come sottolinea Narro 2018a, 103s., non sembra che la collezione dei miracoli di Mena si sia formata con un piano preciso, ma come una «simple agregación de historias sobre prodigios atribuidos al santo».

³³ Cf. *Ev. Marc.* 9, 22.

³⁴ Nella versione copta del miracolo (*Mir.* 15), Mena si presenta ai genitori dell'indemoniato nei panni di un soldato a cavallo (cf. Drescher 1946, 118), come avviene di solito anche in altre storielle della silloge: cf. Silvano – Varalda 2019, 55, n. 12.

³⁵ D'ora in avanti citerò i miracoli di Mena di cui non esiste un'edizione critica recente riportando sia il testo della redazione α , ricostruito sulla base dei codd. **F**, **P**₂ e **Ang** (cf. *supra*, n. 9), sia quello della recensione β edito da Pomjalovskij 1900 a partire dal cod. **M**.

«Ἐπελάβετο τῆς κεφαλῆς τοῦ δαιμονιῶντος καὶ φέρει αὐτὸν ἕως τοῦ ἁγίου ναοῦ αὐτοῦ καὶ ἀφανῆς ἐγένετο ἀπ’ αὐτῶν. Ἀρπαχθέντος δὲ τοῦ δαίμονος εἰς τὸν ἄερα,³⁶ ἔκραζεν λέγων· “Τί ἐμοὶ καὶ σοί,³⁷ ἄγιε τοῦ θεοῦ;³⁸ Ἐασόν με οἰκεῖν ἐν αὐτῷ, ἐπειδὴ σήμερον ἑπτὰ καὶ δέκατον χρόνον οἰκῶ ἐν αὐτῷ καὶ συνθήκας ἔχω ἀποκτείνειν αὐτόν”» (*recensio α*).³⁹

1 κεφαλῆς **AngP₂** χειρὸς **L** | φέρει **AngP₂** ἐκφέρει **L** || 2 αὐτοῦ **LP₂** αὐτῶν **Ang** || 3 λέγων **AngL** μέγα **P₂** | σοί *correxī* σύ *codd.* || 4 ἐν αὐτῷ **AngL** μετ’ αὐτοῦ **P₂** || 4-5 ἐπειδὴ ... ἐν αὐτῷ *om.* **Ang** || 5 δέκατον χρόνον **L** δέκατος χρόνος **P₂** | οἰκῶ **L** ἐστὶ τῆς συνοικησεῶς μου **P₂** || 5-6 καὶ συνθήκας ... αὐτόν *om.* **AngL**

«Ἐπελάβετο τῆς κεφαλῆς τοῦ δαιμονιῶντος καὶ ἔφερεν αὐτὸν ἕως τοῦ ναοῦ, καὶ ἀφαντος ἐγένετο ἀπ’ αὐτῶν. Ἡρπάγη δὲ ὁ δαιμονίων ἐπὶ τοῦ ἀέρος ἐν μέσῳ τοῦ ναοῦ κραζῶν· “Τί ἐμοὶ καὶ σοί, ἄγιε τοῦ θεοῦ; Ἐασόν με ὅτι συνθήκας τινὰς ἔχω μετ’ αὐτοῦ”» (*recensio β* = Pomjalovskij 1900, 88, 18-22; rist. in Detorakis 1995, 179).

Uscito lo spirito, il giovane cade a terra come morto,⁴⁰ ma i presenti lo sollevano e chiedono pietà per lui al Signore. Allora l’economista del santuario,⁴¹ preso dell’olio dalla lampada che bruciava vicino alle spoglie del martire, lo unge ed egli si alza guarito.⁴² Come ricompensa, i geni-

³⁶ Su questa forma di esorcismo, piuttosto comune nella tradizione agiografica, cf. Wiśniewski 2002.

³⁷ Cf. *Ev. Marc.* 5, 7; *Ev. Luc.* 8, 28.

³⁸ Sull’espressione, più volte attestata nei *Miracula sancti Menae*, cf. Silvano – Varalda 2019, 63, n. 1.

³⁹ «Afferrò la testa dell’indemoniato, lo condusse fino al suo santo tempio e poi divenne invisibile. Ma il demonio, trascinato nell’aria, gridando esclamò: “Che ho a che fare con te, santo di Dio? Lascia che io rimanga in quest’uomo, dal momento che sono diciassette anni oggi che dimoro in lui e ho accordi per ucciderlo”».

⁴⁰ Cf. *Ev. Marc.* 9, 26.

⁴¹ Un accenno a questa figura è presente anche nei *Mir.* 8 e 9; cf. Narro 2018a, 106.

⁴² Sull’uso a fini terapeutici dell’olio benedetto dalla prossimità con i resti dei santi cf. Caseau 2005, 165-167; Narro 2018b, 205; Narro 2019b, 134ss.; Tomczyszyn 2023, 328.

tori donano a Mena la parte di eredità del figlio, che, dopo essere stato tonsurato, rimane ad Abu Mina fino alla sua morte, cinque anni dopo.⁴³

Alla categoria dei racconti di guarigione appartiene anche il più celebre della silloge, quello che ha per protagonisti un paralitico e una muta (*Mir.* 5, *BHG* 1261).⁴⁴ Qui si narra la storia di un uomo, affetto fin da bambino da paralisi agli arti superiori e inferiori,⁴⁵ che, non avendo ricevuto alcun sollievo dalle cure dei medici,⁴⁶ aveva deciso di farsi portare al santuario di Mena, dopo aver sentito parlare dei miracoli da lui compiuti.⁴⁷ Nello stesso luogo era giunta anche una donna priva di parola, ed entrambi rimanevano lì, implorando di guarire. Il tempo

⁴³ Nella recensione β e nella versione copta, l'epilogo del miracolo è lievemente diverso: qui il giovane viene trasportato nella cripta che ospita la tomba di Mena; al momento dell'unzione, una voce si leva dal sepolcro, intimando al demonio di abbandonare il corpo dell'uomo; allora lo spirito esce dalla sua bocca come fuoco (cf. Pomjalovskij 1900, 88, 22-29 = Detorakis 1995, 179 e Drescher 1946, 119).

⁴⁴ La *recensio* α del miracolo è edita in Silvano – Varalda 2019, 66.

⁴⁵ L'*incipit* del *Mir.* 5 richiama due casi di guarigione di uomini incapaci di camminare fin dalla nascita narrati in *Act. Ap.* 3, 1-8 e 14, 8-18. Qui però i due invalidi sono indicati con il termine *χωλός* (cf. *Act. Ap.* 3, 2 e 14, 8: «τις ἀνὴρ χωλός ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ») e non con *κυλλός* come in *Mir. Men.* 5 (cf. Silvano – Varalda 2019, 66, 1: «ἦν τις ἀνθρώπος κυλλός ἐκ παιδὸθεν»). Vista la stretta somiglianza fra i tre passi, sarei indotto a pensare che anche nella redazione originaria del miracolo di Mena vi fosse l'agg. sost. *χωλός* poi corrotto nella trasmissione del testo in un vocabolo quasi omofono come *κυλλός*, che però, alla lettera, indica non una persona paralizzata, ma colpita da deformità agli arti: cf. Danker 2021, 509, che rimanda, fra l'altro a *Ev. Matt.* 15, 30s., ove, secondo la traduzione CEI 2008, i *χωλοί*, "gli zoppi", sono contrapposti ai *κυλλοί*, "gli storpi".

⁴⁶ La polemica contro l'inefficacia della medicina scientifica che spinge il malato a doversi affidare al potere taumaturgico di Cristo e dei santi è un luogo comune diffusissimo nella letteratura cristiana dei primi secoli; sull'argomento, cf., ad es., Déroche 1993, 102ss.; Giannarelli 2002, 7-9; Ferngren 2009, 47; Novembri 2012, 128.

⁴⁷ Come vedremo più oltre, anche la donna samaritana di cui si parla nel *Mir.* 6, per trovare sollievo dalla sua malattia, si reca ad Abu Mina, attratta dalla sua fama di "healing shrine"; sui pellegrinaggi in questo tipo di santuari cf. Talbot 2002; Caseau 2007.

passa e le preghiere non hanno effetto, tanto che il paralitico, gridando, esclama:

«Καθὼς θεωρῶ, ἄγιε τοῦ Θεοῦ, πάντα ὅσα ἤκουσα περὶ σου ψευδῆ εἰσι καὶ οὐκ ἀληθῆ» (*recensio* α = Silvano – Valalda 2019, 66, 6-7).⁴⁸

Ma proprio quella notte gli appare Mena per indicargli il rimedio con cui avrebbe posto fine alle sue sofferenze:⁴⁹

«Εἰ θέλης ὑγιῆς γενέσθαι, ἄπελθε μὴ νοοῦντός τινος καὶ φθάσον τὸ στρώμα τῆς γυναικὸς τῆς βωβῆς καὶ κοιμοῦ μετ' αὐτῆς, καὶ λαμβάνεις τὴν ἰάσιν» (*recensio* α = Silvano – Valalda 2019, 66, 10-12).⁵⁰

Risvegliatosi dal sonno, l'uomo è ovviamente stupito per l'ordine ricevuto e crede che il santo voglia prendersi gioco di lui; perciò si rifiuta di obbedire, per non commettere un peccato di fornicazione, e accusa

⁴⁸ «A quanto vedo, o santo di Dio, tutte le cose che ho udito al tuo riguardo sono menzogne e falsità» (qui come altrove si cita la traduzione del *Mir.* 5 effettuata da Luigi Silvano in Silvano – Valalda 2019, 67). Va inoltre osservato che il testo greco esibito dalla *recensio* β non diverge in questo caso se non per minime varianti (καθὼς = ὡς; ὅσα = ἅ; cf. Pomjalovskij 1900, 74, 3-4; rist. in Detorakis 1995, 171).

⁴⁹ L'apparizione notturna di Mena dimostra chiaramente che il percorso con cui il paralitico giungerà alla guarigione incomincia con un rito di incubazione; su questo metodo terapeutico, già utilizzato nell'antichità e che consisteva nel far dormire i malati in un tempio perché ottenessero in sogno da Dio o dai santi indicazioni su come guarire le loro infermità, cf., ad es., Constantinou 2013; Constantinou 2014; Efthymiadis 2016a; von Ehrenheim 2016; Narro 2019c, 40-44; Wiśniewski 2020, 201-248; Csepregi 2024. Si deve inoltre osservare che anche gli scavi archeologici hanno ritrovato ad Abu Mina tracce di ambienti forse destinati all'*incubatio* vicino alla tomba del martire (cf. Grossmann 2007, 126-128; Csepregi 2024, 100s.); però, come sottolineano von Ehrenheim 2009, 265s., Renberg 2017, II, 768-771, Piwowarczyk 2025b e Wipszycka 2025, la scarsità di testimonianze letterarie sull'argomento non permette di affermare con certezza che in questo santuario fossero abitualmente praticati rituali incubatori.

⁵⁰ «Se vuoi tornare sano, esci dal letto e va', senza che ti veda alcuno, fino al giaciglio della donna muta, e coricati con lei: così otterrai la guarigione». Lo stesso testo si legge nella *recensio* β: cf. Pomjalovskij 1900, 74, 8-11; rist. in Detorakis 1995, 171.

di nuovo il martire per il suo strano comportamento. Ma, dopo una seconda apparizione di Mena in sogno, si lascia convincere e decide di eseguire quanto gli è stato suggerito. Guardatosi intorno per vedere dove la malata giacesse, egli attende che tutti coloro che si trovano nel santuario si assopiscano, e, non visto, si trascina fino al letto della donna; quindi:

«Πιάσας τὸ πάλλιον ἔσυρεν καὶ ἐγύμνωσεν αὐτήν· διωπνισθεῖσα δὲ ἡ βωβή, ἀπὸ τοῦ φόβου ταρασσομένη ἐλάλησεν· “ὦ βία· ἀνὴρ ἦλθεν ἐπάνω μου”. Ἐκεῖνος δὲ ἀπὸ τοῦ φόβου καὶ τῆς ἐντροπῆς θέλων κρεμνησαὶ ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ στρώματος καὶ φυγεῖν, ἀνέστη ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ ὡς πάλιξ δρομαῖος καὶ ἔφυγεν» (*recensio* α = Silvano – Varalda 2019, 66, 21-24).⁵¹

«Πιάσας τὸ πάλλιον ἔσυρεν καὶ ἐγύμνωσεν αὐτήν. Διωπνίσθη καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ταρασσομένη ἡ βωβή ἐλάλησεν· “ὦ βία, ἀνὴρ ἦλθεν ἐπάνω μου”. Ἐκεῖνος ἀπὸ τοῦ φόβου καὶ τῆς ἐντροπῆς θέλων κρεμνησαὶ ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ στρώματος καὶ φυγεῖν, ἀνέστη ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ ὡς πάλιξ δρομαῖος» (*recensio* β = Pomjalovskij 1900, 74, 25-75, 2; rist. in Detorakis 1995, 171).

Tra lo stupore generale, l'uomo racconta allora quanto aveva sognato; poi, come la donna, si allontana, lodando e ringraziando Dio e Mena per il beneficio ricevuto.

Questo curioso episodio non è, tuttavia, esclusivamente connesso con il martire egiziano, ma appare anche in altre leggende agiografiche.⁵² Probabilmente deriva da un analogo *Miracolo* di Cosma e Damiano,⁵³ già noto a Sofronio di Gerusalemme, che lo menziona esplicitamente

⁵¹ «Afferrò la sua veste e la strappò via, denudandola. La muta si svegliò e in preda al panico parlò: “Mi violentano! Un uomo mi è saltato addosso!”. E quello, che per la paura e la vergogna voleva solo balzar giù dal giaciglio e fuggire, in quel preciso istante si rizzò in piedi, guizzante come un ragazzino, e se la diede a gambe».

⁵² Una sintetica panoramica sulla fortuna dell'aneddoto si legge in Devos 1980; sul miracolo copto di san Colluto qui pubblicato alle pp. 367ss. cf. anche Schenke 2013, 246ss.

⁵³ Cf. Deubner 1907, 162-164 (*Mir.* 24); trad. fr. in Festugière 1971, 158s.

senza narrarlo,⁵⁴ e presenta uno stretto parallelismo con un breve frammento copto riguardante un prodigio attribuito a san Mercurio (*Clavis Coptica* 0595).⁵⁵ Della storiella si sono inoltre ricercati antecedenti nella letteratura pagana: Hippolyte Delehayte ha a più riprese sottolineato la somiglianza con le guarigioni di Asclepio registrate sulle stele del suo santuario di Epidauro⁵⁶ ed in particolare con lo ἴαμα A16, in cui si narra dello zoppo Nicanore, che, derubato della sua stampella, si mette sorprendentemente a correre per inseguire il ladro.⁵⁷ Più di recente Stephanos Efthymiadis ha, invece, accostato il miracolo agli epigrammi 11-13bis del IX libro dell'*Anthologia Palatina* che trattano il tema edificante della solidarietà e del reciproco aiuto fra disabili:⁵⁸ qui, infatti, si parla di un cieco che si carica sulle spalle un invalido, in modo che l'uno possa essere guidato nel cammino e l'altro riacquistare il movimen-

⁵⁴ Cf. *Mir. Cyr. et Io.* 30, 13, 4-6 (Fernández Marcos 1975, 305): qui Sofronio, al termine del racconto della guarigione dello iatrosafista Gesio, afferma: «Φασὶ δὲ καὶ Κοσμῶν καὶ Δαμῖανόν τοὺς ἁγίους συνιατροὺς καὶ συμμάρτυρας τοιοῦτόν τι διαπράξασθαι, ὡσπερ τὸ τοῦ παρέτου καὶ τῆς ἀλάλου γυναικός». L'inciso, però, non appare chiarissimo, visto che tra la storia di Gesio e quella del paralitico e della muta non vi sono rapporti diretti. Gascou 2006, 106, n. 609, ha perciò ipotizzato che la frase non sia collocata correttamente, ma si riferisca a *Mir. Cyr. et Io.* 52 ("Περὶ Ζωσίμου τοῦ ἀρχιῆτροῦ ἔχοντος πάρεσιν": cf. Fernández Marcos 1975, 365s.). Tuttavia, come rileva Julia Doroszewska (cf. *The Cult of Saints in Late Antiquity*, E07359 - <http://csa.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E07359>), un tenue legame fra il *Mir.* 24 di Cosma e Damiano e il trentesimo di Ciro e Giovanni si può forse trovare nella difficoltà e nella stranezza delle prove richieste dai santi ai due malati per guarire (al paralitico giacere con una donna, a Gesio caricarsi un basto d'asino sulla schiena e andare in giro gridando: «Io sono pazzo e assolutamente idiota»). Va infine osservato che Sofronio non associa al santuario di Abu Mina un θαύμα simile a quello compiuto da Cosma e Damiano: ciò indica, secondo Piwowarczyk 2025b, che il *Mir.* 5 non apparteneva al nucleo originario della collezione dei miracoli di Mena, ma fu aggiunto in seguito, probabilmente dopo la seconda decade del VII sec.

⁵⁵ Editò in Till 1935, 40s.; su questo testo si vedano anche le osservazioni di Gesa Schenke in *The Cult of Saints in Late Antiquity*, E01848 - <http://csa.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E01848>.

⁵⁶ Cf. Delehayte 1906, 174s.; Delehayte 1910, 131s.; Delehayte 1925, 71.

⁵⁷ Cf. LiDonnici 1995, 96, 111s.

⁵⁸ Cf. Efthymiadis 2016b, 398.

to.⁵⁹ In realtà, il tono ironico e grottesco con cui è descritta la vicenda del paralitico e della muta fa supporre che essa affondi le proprie radici nella tradizione folklorica e popolare⁶⁰ e sia stata inserita fra i *Miracula sancti Menae* per colpire il lettore ed insegnargli che solo Dio, per mezzo dell'intercessione dei santi, è in grado di curare realmente le malattie, anche attraverso modalità inconsuete atte a mettere alla prova la fede dei pazienti.⁶¹

L'ultimo caso di guarigione prodigiosa della raccolta si trova all'interno del lungo *Mir. 6* (BHG 1262). Al centro dell'intreccio vi è una donna samaritana, sofferente da tre anni di emicrania, che, venuta a conoscenza del potere taumaturgico di Mena, decide di recarsi al suo santuario all'insaputa del marito e in compagnia di alcune amiche cristiane.⁶² Giunta la sera, la comitiva stabilisce di fermarsi in un ostello vicino al lago Mareotide;⁶³ non appena le ospiti vi entrano, il locandiere è subito affascinato dalla bellezza della giovane, e, invaghitosi di lei, la invita a separarsi dalle compagne e a riposare da sola in una stanza più appartata e tranquilla, così da non aggravare il male che la affligge. Non sospettando nulla, la donna acconsente e si addormenta, oppressa dal dolore; al suo risveglio, il locandiere si avvicina e le chiede di giacere con lui, ma, di fronte al suo rifiuto, sguaina la spada e minaccia di ucciderla. La giovane, però, resiste e invoca l'aiuto di Mena con queste parole:

⁵⁹ Edizione in Beckby 1958, 18.

⁶⁰ Come dimostra l'analogia con i motivi censiti da Thompson 1955-1958 sotto le sigle D2025.4 ("*Dumbness magically cured by astonishment*") e V113.1 ("*Cripples at shrine frightened and run away without crutches*").

⁶¹ Sul valore pedagogico di alcuni bizzarri racconti agiografici, come il *Mir. 24* di Cosma e Damiano, cf. anche Novembri 2012, 131s.

⁶² Sulle testimonianze letterarie e archeologiche che documentano i pellegrinaggi femminili ad Abu Mina cf. Stafford 2020.

⁶³ Su questo *xenodocheion*, situato a metà strada fra il porto di Philoxenite e il santuario di Mena, cf. ora Wipszycka 2025. Nella versione copta del miracolo (nr. 16) il viaggio delle donne è descritto con maggior precisione: partono al mattino da Alessandria e, dopo aver attraversato in barca il lago Mareotide, approdano la sera a Philoxenite, dove trovano alloggio per la notte (cf. Drescher 1946, 120).

«Οἶμοι τῆ ἀθλία, οἶμοι τῆ ἀβοηθήτω, στενά μοι πάντοθεν,⁶⁴ ἄγιε τοῦ Θεοῦ. Ἐγὼ μετὰ προθυμίας ἔρχομαι πρὸς σε, ὅπως θεωρήσω τὰ θαυμάσιά σου καὶ πιστεύσω καὶ γίνωμαι Χριστιανή, καὶ οὕτως με ἐγκατέλειπας; Οὐχὶ σὺ ἐλυτρώσω τὴν γυναῖκα τὴν στείραν ἐκ χειρὸς τοῦ στρατιώτου ἐν τῆ ἐρήμῳ;⁶⁵ Οὐχὶ σὺ τῶν ἀπελπισμένων ἐγένου ἐλπίς; Καὶ νῦν, ἄγιε τοῦ Θεοῦ, ἐμὲ τὴν τάλαιναν καὶ ταλαίπωρον ἐγκατέλειπας, μάλιστα εἰς χειρὰς ἀποστάτου καὶ ἀσεβοῦς; Ἄγιε τοῦ Θεοῦ, βοήθει μοι,⁶⁶ ὅτι οἶδας πῶς ἔρχομαι πρὸς σε» (*recensio α*).⁶⁷

2 θεωρήσω **AngF** θεωρήσασα **P₂** || **2-3** τὰ θαυμάσιά σου **P₂** σου τὰ θαυμάσια **AngF** || **3** καὶ^{1 om.} **P₂** | γίνωμαι *scr.* γένομαι **P₂** γίνομαι **F** γενῶ **Ang** || **4** ἐγκατέλειπας **FP₂** ἐγκατέλιπας **Ang** | στείραν **AngP₂** στείρα **F** || **6** ἐγκατέλειπας **FP₂** ἐγκατέλιπας **Ang** || **7** τοῦ *ante* ἀποστάτου *add.* **P₂** | ἀσεβοῦς **AngL** ἀσεβεστάτου τούτου ἀνδρός **P₂** || **8** πρὸς σε **AngP₂** ἐν σοί **F**

«Οἶμοι τῆ ἀθλία, οἶμοι τῆ ἀβοηθήτω· στενά με πάντοθεν, ἄγιε τοῦ Θεοῦ. Ἐγὼ μετὰ προθυμίας ἔρχομαι πρὸς σε, ὅπως θεωρήσασα τὰ θαυμάσιά σου πιστεύσω καὶ γίνωμαι Χριστιανή, καὶ οὕτως με ἐγκατέλειπες; Οὐχὶ σὺ ἐλυτρώσω, ὡς ἠκούσθη μου, τὴν γυναῖκα τὴν στείραν ἐκ χειρὸς τοῦ στρατιώτου ἐν τῆ ἐρήμῳ; Οὐχὶ σὺ τῶν ἀπελπισμένων ἐγένου ἐλπίς; Οὐ τῶν ἀβοηθήτων βοήθεια; Καὶ νῦν, ἄγιε τοῦ Θεοῦ, ἐμὲ τὴν τάλαιναν καὶ ταλαίπωρον ἐγκατέλιπες, μάλιστα εἰς χειρὰς ἀποστάτου καὶ ἀσεβοῦς; Ἄγιε τοῦ Θεοῦ, βοήθει μοι, ὅτι οἶδας πῶς ἔρχομαι πρὸς σε» (*recensio β* = Pomjalovskij 1900, 77, 14-21; rist. in Detorakis 1995, 173).

Poi, preso coraggio, incita l'uomo a commettere il crimine, ma quando egli si avventa contro di lei per colpirla, chiede di nuovo la protezione del santo,

⁶⁴ Cf. LXX 2 Reg. 24, 14; Theod. Su. 22, 2.

⁶⁵ Allusione al *Mir.* 3 della collezione greca, per cui vedi Silvano – Varalda 2019, 60-63 (*recensio α*); Pomjalovskij 1900, 68-70 = Detorakis 1995, 168s. (*recensio β*).

⁶⁶ Cf. *Ev. Matt.* 15, 25.

⁶⁷ «Ahimé sventurata, ahimé priva di aiuto! Sono in grande angustia! Santo di Dio, io vengo da te con ardore per vedere i tuoi miracoli, credere anch'io e diventare cristiana, e tu mi hai abbandonata in questo pericolo? Non sei tu che hai liberato la donna sterile dalle mani del soldato nel deserto? Non sei tu la speranza di coloro che non ne hanno? E ora, santo di Dio, hai lasciato me, disgraziata e sventurata, proprio nelle mani di un empio e di un traditore? Santo di Dio, aiutami, perché sai come vengo da te».

e all'improvviso le mani dell'aggressore si paralizzano⁶⁸ e la spada rimane imprigionata nel suo pugno, tanto saldamente da non poter essere estratta nemmeno con la forza.⁶⁹ Nello stesso momento appare Mena, nelle sembianze di un soldato a cavallo;⁷⁰ dopo aver bussato, il martire, come l'angelo del Signore in *Act. Ap. 5, 19*, apre prodigiosamente le porte dell'ostello e raggiunge la camera dove si trova la samaritana. Traccia quindi su di lei il segno di croce per scacciare il terrore che l'aveva assalita e la conduce in un luogo più sicuro. La giovane, tuttavia, non riconosce subito il miracoloso salvatore e gli domanda chi sia. Mena allora rivela la propria identità, suggerendole di trascorrere lì la notte e di proseguire il cammino il giorno seguente. Giunta infine ad Abu Mina, la samaritana chiede all'arcipresbitero di ricevere il battesimo,⁷¹ e, una volta tonsurata, si consacra al servizio del santuario.

Qui, qualche tempo dopo, arriva anche il locandiere, in groppa a un asino e con la spada ancora in mano; fatto scendere dall'animale, l'uomo viene condotto nel tempio del santo, dove rimane per sette giorni, supplicando i presenti di pregare per la sua salvezza. Impietosito

⁶⁸ L'espressione ἐξηράνθησαν αἱ δύο χεῖρες, presente in entrambe le recensioni, rimanda probabilmente a LXX 3 Reg. 13, 4, dove Geroboamo viene colpito immediatamente da paralisi per aver ordinato l'arresto del profeta inviato da Dio a pronunciare un oracolo contro l'altare di Betel. Non si può tuttavia escludere che sul passo abbia influito anche la memoria dell'episodio della guarigione, da parte di Gesù, dell'uomo dalla mano inaridita, narrato in *Ev. Marc. 3, 1*.

⁶⁹ La paresi parziale o totale è una forma di punizione istantanea per i malfattori, che nella raccolta di miracoli di Mena appare altre due volte: nel *Mir. 8* è inflitta a uno spergiuro (per la *recensio β* cf. Pomjalovskij 1900, 83, 29-84, 2; rist. in Detorakis 1995, 176), nel *Mir. 13* a un ladro di maiali (cf. Silvano – Varalda 2019, 74, 9, *rec. α*; Pomjalovskij 1900, 89, 22-24 = Detorakis 1995, 179, *rec. β*).

⁷⁰ La versione copta (cf. Drescher 1946, 121) aggiunge che Mena indossava i panni di uno *spatharius*, un termine che tra la fine del VI e gli inizi del VII sec. è usato semplicemente come sinonimo di "militare"; sulla storia del vocabolo e sull'importanza di questa annotazione per la datazione della raccolta dei *Miracula sancti Menaë*, cf. ora Piwowarczyk 2025b.

⁷¹ Ἀρχιερεσβύτερος indica, in questo contesto, il presbitero, di rango più elevato degli altri, al quale era forse affidata la guida del tempio del santo (cf. Narro 2018a, 106); sull'esatto valore di questo titolo e sulla sua scarsa diffusione nell'Egitto cristiano cf. anche Wipszycka 2009, 328.

dall'atteggiamento del penitente, Mena gli appare in sogno⁷² e, dopo aver accertato la sincerità del suo pentimento, gli consiglia di rivolgersi all'economo e di seguire le sue indicazioni. Questi gli ordina di andare nella cripta, dove giacciono i resti del martire. Lì:

«Ἐλαβεν ὁ ἀρχιερεσβύτερος ἐκ τοῦ ἁγίου ἐλαίου τῆς κανδήλας καὶ ἐσφράγισεν τοὺς βραχίονας αὐτοῦ ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος⁷³ καὶ διὰ τῶν πρεσβειῶν τοῦ ἁγίου μάρτυρος Μηνᾶ παραντίκα ἐγένετο ὑγιῆς ὁ ἄνθρωπος καὶ ἐδόξασε
 5 τὸν θεὸν καὶ τὸν θαυματουργὸν καὶ πανένδοξον μάρτυρα τοῦ Χριστοῦ Μηνᾶν. Εὐθέως οὖν ῥίψας τὴν μάχαιραν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτοῦ, προσέπεσεν τῷ ἀρχιερεσβυτέρῳ καὶ ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ ἀπηγγεῖλεν πάντα ἃ ἦν πεπρακῶς εἰς τὴν γυναικα τὴν σαμαρείτην καὶ πῶς ὁ ἅγιος μάρτυς τοῦ Χριστοῦ Μηνᾶς, ἐλθὼν, ἐλυτρώσατο αὐτὴν ἐκ τοῦ θανάτου καὶ ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ.
 10 Ἀκούσαντες δὲ πάντες, προσέπεσαν τῷ ἁγίῳ μάρτυρι, καὶ αἶνον καὶ δόξαν τῷ θεῷ ἀνέπεμψαν καὶ τῷ ἁγίῳ μάρτυρι, ὅτι οὕτως ταχύς τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτὸν εὐρίσκεται ἀντιλήπτωρ καὶ βοηθὸς ἐν παντὶ τόπῳ καὶ ἐν θαλάσῃ καὶ ἐν ὄρει καὶ σπηλαίοις
 15 καὶ ταῖς ὁπαῖς τῆς γῆς» (*recensio* α).⁷⁴
 1 ἔκ τοῦ ἁγίου ἐλαίου τῆς κανδήλας **AngF** ἔλαιον ἐκ τῆς κανδήλας **P**₂
 || 2-3 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος **AngF** Πατρὸς

⁷² Possibile accenno ad un rito di incubazione, sul quale vd. *supra*, n. 49.

⁷³ Tomczyszyn 2023, 341s., cita il passo come l'unico esempio da lei rinvenuto di unzione di un malato da parte di un esponente di alto livello del personale di un luogo sacro; in realtà, ad Abu Mina questa prassi non doveva essere così rara, come attesta il *Mir.* 12, in cui è l'economo a ungere un indemoniato (cf. *supra*, p. 98).

⁷⁴ «L'arcipresbitero prese un po' del sacro olio della candela e fece il segno di croce sulle braccia del malato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Subito, per intercessione di Mena, santo martire, l'uomo fu guarito e glorificò Dio e il glorioso taumaturgo e martire Mena. Poi, lasciata cadere la spada, si gettò ai piedi dell'arcipresbitero, e, di fronte a tutto il popolo, raccontò ciò che aveva fatto alla samaritana e come il santo martire di Cristo, Mena, fosse giunto in soccorso della donna, salvandola dalla morte e dalle mani dell'aggressore. Udito il racconto, tutti si prostrarono davanti al martire e resero lode e gloria a Dio e al suo servo Mena, che si manifesta con prontezza come soccorritore e aiuto per coloro che lo invocano, ovunque si trovino: in mare, sulle montagne, nelle caverne e nelle profondità della terra».

καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος **P**₂ || **6** ῥίψας **P**₂ ῥίξας **Ang** ῥήξας **F** || **9** πῶς **AngF** ὅπως **P**₂ || **11** πάντες **AngF** οἱ περιστώτες **P**₂ | τῷ ἁγίῳ μάρτυρι **AngF** τῷ ναῶ τοῦ ἁγίου μάρτυρος **P**₂ || **12** τῷ θεῷ ἀνέπεμψαν **FP**₂ ἔδωκαν τῷ θεῷ **Ang** | τοῦ Χριστοῦ *post* ἁγίῳ *add.* **P**₂ | ηὐχαρίστησαν *ante* ὅτι *add.* **P**₂ || **13** τοῖς **AngP**₂ τῆς **F**

«Ἐλαβεν ὁ ἀρχιερεσβύτερος ἔλαιον ἐκ τῆς κανδήλας καὶ ἐσφράγισεν τοὺς βραχίονας αὐτοῦ, καὶ παραυτίκα ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος ὑγιής» (*recensio* β = Pomjalovskij 1900, 79, 5-7; rist. in Detorakis 1995, 174).

Alzatosi, il locandiere rientra a casa, prende tutti i suoi beni, e, dopo averli caricati su un asino, li dona ad Abu Mina, ove dimora ancora la samaritana. Rimasti al servizio del santuario fino alla morte,⁷⁵ entrambi vi sono sepolti, l'una nel vestibolo (νάρθηξ) del tempio del santo,⁷⁶ l'altro in un luogo lì vicino.⁷⁷

Nella tradizione agiografica bizantina, oltre al celebre martire egiziano, festeggiato l'11 novembre secondo il *Sinassario di Costantinopoli* (*recensio* S*),⁷⁸ s'incontra un altro santo guaritore di nome Mena, soprannominato καλλικέλαδος, la cui memoria liturgica, insieme a quella dei compagni Ermogene ed Eugrafo, ricorre il 10 dicembre.⁷⁹ Le fonti letterarie su questo secondo Mena non sono numerose e si riducono a quattro testi principali, tutti in qualche modo dipendenti dal primo. Eccone l'elen-

⁷⁵ Offrire se stessi o i propri figli come servitori di un santuario, in segno di ringraziamento per una guarigione ricevuta, è una pratica ben attestata sia nelle fonti agiografiche sia nei documenti legali; sull'argomento, cf. Schenke 2016.

⁷⁶ Si tratta verosimilmente del nartece che ad Abu Mina svolgeva la funzione di elemento di raccordo tra la Basilica Martiriale e la cosiddetta Grande Basilica; cf. Grossmann 1998a, 285s. La medesima struttura è menzionata anche nel *Mir.* 4: cf. Devos 1960, 283, 1 (*rec.* α) e Pomjalovskij 1900, 71, 21 = Detorakis 1995, 170 (*rec.* β).

⁷⁷ L'epilogo del miracolo nella *recensio* β e nella versione copta è più sintetico, poiché non fornisce alcun dettaglio sulla collocazione della tomba dei due protagonisti: cf. Pomjalovskij 1900, 79, 7-13 (rist. Detorakis 1995, 174) e Drescher 1946, 123.

⁷⁸ Cf. *Syn. Eccl. Cp.*, cc. 211-214.

⁷⁹ Cf. *Syn. Eccl. Cp.*, cc. 293s.

co: una *Passione* epica ancora inedita ed attribuita in alcuni testimoni ad Atanasio di Alessandria (BHG 1270);⁸⁰ la *Passio metaphrastica* BHG 1271;⁸¹ un breve scritto, dal titolo *Inventio et miracula* (BHG 1254m), redatto per la festa dedicata al ritrovamento delle reliquie del santo (17 febbraio);⁸² infine, un *Panegirico*, opera di Teofane, vescovo di Cesarea e amico di Fozio (BHG 1271d).⁸³

La biografia di Mena “dalla bella voce”, così come viene narrata nei documenti appena ricordati, diverge considerevolmente da quella del suo omonimo egiziano. Egli infatti nasce ad Atene, dove riceve un’educazione raffinata, e si segnala ben presto come abile retore, tanto da meritare l’appellativo di *καλλικέλαδος*. La sua perizia oratoria attira l’attenzione dell’imperatore Massimiano, che lo invia ad Alessandria d’Egitto con l’incarico di sedare una rivolta tra cristiani e pagani. Giunto a destinazione, Mena riesce a conquistare il rispetto di entrambe le fazioni e a riportare la pace nella città; successivamente si converte al Cristianesimo e intraprende un’intensa attività di predicazione, che porta alla conversione di numerosi infedeli. Massimiano, irritato per il successo di quest’opera missionaria, manda ad Alessandria Ermogene, un altro ateniese noto per la cultura e l’integrità morale, con l’obiettivo di riportare Mena all’ordine.

L’inviato imperiale tenta inizialmente di convincere il santo a ritornare all’antica religione, ma di fronte alla sua risolutezza ordina che

⁸⁰ Sulla tradizione manoscritta dell’opera si veda la banca dati *online Pinakes*, che, interrogata alla voce «*Menas, Hermogenes et Eugraphus mm. Alexandriae (SS.), Passio*» (maggio 2025), restituisce 19 *items*. Per il presente lavoro, mi sono avvalso del cod. *Parisinus Coislinianus graecus* 368, ff. 53r-60v, il più antico fra quelli ivi censiti (inizi X sec.).

⁸¹ Cf. PG CXVI, cc. 368B-416D.

⁸² Editto da Delehaye 1910, 146-150 sulla base del cod. *Londinensis Add.* 36859 (XII sec.).

⁸³ Pubblicato di recente da Moniou 2024, 279-297; lo stesso contributo alle pp. 298-305 contiene anche l’edizione di un *Canone* per Mena, Ermogene ed Eugrafo, composto da un altro esponente del circolo foziano, Giorgio, metropolita di Nicomedia. Per i due *synaxaria* che completano l’esiguo *dossier* agiografico sui tre martiri, cf., infine, *ibid.*, 265, n. 1.

venga imprigionato e orribilmente torturato; tuttavia, l'apparizione di un angelo induce Ermogene a pentirsi per il suo comportamento. Per rimediare alla crudeltà dimostrata, egli organizza i funerali di Mena, credendolo morto, ma questi si presenta miracolosamente guarito. Di fronte a tale prodigio, il persecutore abbandona il paganesimo, riceve il battesimo da Mena e viene nominato vescovo.

A questo punto l'azione evangelizzatrice promossa dai due compagni prende nuovo slancio, tanto da preoccupare Massimiano, che si reca di persona in Egitto. Subito Mena ed Ermogene vengono condotti davanti al sovrano, ma i tormenti subiti durante l'interrogatorio non fiaccano la loro resistenza. Anche Eugrafo, segretario di Mena, confessa la sua fede cristiana e perciò viene ucciso immediatamente dallo stesso imperatore, che ordina la decapitazione degli altri due prigionieri. I corpi dei tre uomini vengono quindi gettati in mare in una cassa di ferro, che sorprendentemente galleggia sulle acque fino a giungere nei pressi di Bisanzio. Avvertito in sogno dell'arrivo del sarcofago, il vescovo della città si precipita sul litorale accompagnato da sacerdoti e fedeli, e, dopo aver raccolto le preziose reliquie, le trasferisce in chiesa, nascondendole. Alla morte di Massimiano, le spoglie dei tre martiri vengono riportate alla luce e sepolte sulla riva del mare.⁸⁴

Le differenze fra le leggende riguardanti Mena l'egiziano ed il suo omonimo di origini ateniesi hanno indotto la critica a interrogarsi se si tratti di due figure distinte o dello stesso santo, il cui culto si sarebbe trasformato nel corso dei secoli. Fin dagli studi pionieristici di Hippolyte Delehay è stata soprattutto la seconda ipotesi a riscuotere maggiore consenso; per il dotto bollandista, infatti, esistette un solo Mena, ucciso per la sua fede cristiana sotto Diocleziano, sulla cui tomba, situata nella regione della Mareotide, sorse uno dei più grandi santuari della tarda antichità.⁸⁵

⁸⁴ Presso il muro dell'acropoli, aggiunge la *Passio metaphrastica* (cf. PG CXVI, c. 416B).

⁸⁵ Cf. Delehay 1910, 136-145; seguono la ricostruzione dello studioso, fra gli altri, anche Leclercq 1933, cc. 341-345; Detorakis 1995, 29s.

La venerazione per questo celebre santo militare non rimase tuttavia confinata all'ambito nordafricano, ma si diffuse presto in altre aree: raggiunse, ad esempio, la città frigia di Cotieo, dove fu redatta la più antica versione a noi pervenuta del racconto del suo martirio (la *Passio BHG* 1254-1254c), e toccò anche Costantinopoli; qui, prima del 420, fu costruita una chiesa in suo onore, nei pressi dell'acropoli e sulle rovine dell'antico tempio di Poseidone.⁸⁶

Con il passare del tempo, nella capitale dell'impero la memoria della leggenda del martire egiziano andò pian piano affievolendosi, parallelamente alla decadenza del santuario di Abu Mina, caduto nel VII sec. sotto la dominazione araba. La comparsa della figura del Καλλυκέλαδος, però, si ebbe solo nel IX sec., quando la chiesa costantinopolitana di San Mena fu arricchita con le reliquie, più o meno autentiche, di colui che si riteneva essere il suo santo patrono, da poco ritrovate nei dintorni. Informazioni su questa straordinaria scoperta ci vengono fornite dal *Sinassario di Costantinopoli (recensio S*)* nella nota dedicata alla commemorazione annuale dell'evento (17 febbraio).⁸⁷ Il *Sinassario* racconta, infatti, che, durante il regno di Basilio,⁸⁸ Mena "dalla bella voce" era apparso una notte ad un soldato di nome Philommates per indicargli il luogo, vicino all'acropoli, in cui era sepolto. Quando l'imperatore venne a conoscenza del fatto, furono ordinate delle ricerche e, là dove era stato segnalato, fu rinvenuto un sarcofago con i resti del santo e con un'iscrizione che ricordava come essi fossero stati deposti lì dentro quattrocento anni prima.

Lo sdoppiamento dell'unico martire storico in due santi distinti, avvenuto, come detto, agli inizi dell'età macedone,⁸⁹ stimolò, dunque, la

⁸⁶ Su questo edificio sacro cf. Janin 1969, 333-335; Maraval 1985, 407; Berger 2011, 81.

⁸⁷ Cf. *Syn. Eccl. Cp.*, c. 470.

⁸⁸ Secondo Delehaye 1910, 142, si tratta dell'imperatore Basilio I (867-886).

⁸⁹ Contemporaneamente allo sviluppo del culto di san Mena, il retore ateniese, anche l'iconografia dell'altro Mena, il soldato egiziano, subì delle modifiche. Inizialmente raffigurato come un giovane vestito con una corta tunica militare, a partire dall'XI sec. cominciò, invece, a essere rappresentato come un anziano

composizione dei pochi testi agiografici su Mena καλλικέλαδος giunti sino a noi. Tra le testimonianze conservate, particolare rilievo ai fini della nostra indagine assume *l'Inventio reliquiarum sancti Menae* (BHG 1254m): il breve scritto, oltre al racconto del miracoloso ritrovamento delle spoglie del santo, tratto dalla *Passio* BHG 1270, include anche una piccola silloge di otto miracoli, cinque dei quali incentrati sulla guarigione dalle malattie.⁹⁰ Questi ultimi presentano una struttura semplice e lineare, e descrivono i diversi prodigi secondo una forma quasi standardizzata. Lo schema del racconto è per lo più lo stesso: i malati, affetti da differenti patologie (emicrania, idropisia, difficoltà di deambulazione, cecità), si avvicinano alle sacre reliquie e vengono immediatamente risanati o attraverso il contatto diretto con i resti del martire⁹¹ o mediante l'uso di rimedi consueti, come *l'ἔλαιον τῆς κανδήλας τοῦ ἁγίου*.⁹² Più raro, invece, è il metodo terapeutico utilizzato nel *Mir.* 5, in cui, un uomo, gonfiatosi come un otre,⁹³ guarisce bevendo *l'ἀπομύρισμα*, cioè il liquido ottenuto dopo aver unto la bara o il corpo di Mena.⁹⁴

Maggiore estensione ha, infine, il *Mir.* 7: protagonista è un cieco, che dopo trentadue anni vissuti nell'oscurità, si reca sulla tomba del Καλλικέλαδος; rimasto lì per sei giorni senza ottenere risultati, egli decide di allontanarsi, ma proprio quella notte, mentre è ancora nel santuario, gli appare Mena come in un rito di incubazione. Il santo dap-

barbuto, in abiti nobiliari, spesso con in mano un'immagine di Cristo; per alcuni esempi di tale evoluzione figurativa cf. Woodfin 2006, 117-121; Hausteine-Bartsch 2020, 68-70. Sui riflessi letterari della trasformazione del santo in chiave aristocratica cf., invece, Kazhdan 1985, 671.

⁹⁰ Cf. Delehay 1910, 147, 32-150, 28.

⁹¹ Cf. *Mir.* 4 e 8: Delehay 1910, 149, 35-150, 2; 150, 24-28.

⁹² Cf. *Mir.* 6: Delehay 1910, 150, 8-13.

⁹³ Cf. Delehay 1910, 150, 3: ἀσκού δίκην πεφουσημένος; un'espressione simile s'incontra anche nella *Vita sanctae Theodorae Thessalonicensis* (BHG 1737) a proposito di una monaca sofferente di gonfiori alle gambe (cap. 60: Paschalidis 1991, 184, 37-186, 2).

⁹⁴ Cf. Delehay 1910, 150, 3-7; sul complesso rituale dell'unzione delle reliquie e sull'impiego a fini curativi della sostanza da esso derivata cf. Ruggieri 1993.

prima lo rimprovera per la sua fretta, ricordandogli quanto breve sia stata la sua attesa nel tempio rispetto alla lunga sofferenza patita; poi gli bacia gli occhi e gli ridona la vista.⁹⁵

A conclusione di questo sintetico *excursus* è opportuno segnalare che tre dei miracoli di Mena καλλικέλαδος, appena analizzati, compaiono, in forma pressoché identica, anche nella *Vita*, databile intorno all'anno 900, di un altro noto taumaturgo, Eustrazio, igumeno del monastero degli Agauri sul Monte Olimpo in Bitinia (*BHG* 645).⁹⁶ Questo dato costituisce un'ulteriore prova dell'estrema mobilità di tali testi, che, nelle diverse fasi della loro trasmissione, potevano essere modificati, riscritti e persino riutilizzati all'interno di differenti tradizioni agiografiche, senza tuttavia smarrire il loro obiettivo originario: invitare il lettore a cercare la guarigione dalle proprie malattie, fisiche e spirituali, attraverso la fede in Dio e l'intercessione dei santi.⁹⁷

⁹⁵ Cf. Delehay 1910, 150, 14-23.

⁹⁶ Cf. *Mir.* 5 = *V. Eustr. hegum.*, cap. 43 (Papadopoulos-Kerameus 1897, 395, 24-28); *Mir.* 7 = *V. Eustr. hegum.*, cap. 48 (*ibid.*, 396, 12-22); *Mir.* 8 = *V. Eustr. hegum.*, cap. 45 (*ibid.*, 396, 1-4). Sulla possibile dipendenza della *Vita Eustratii* dall'*Inventio reliquiarum sancti Menae* cf. Ruggieri 1993, 30; il problema, tuttavia, resta aperto: mi propongo di affrontarlo in uno studio specifico, i cui risultati saranno oggetto di una futura pubblicazione.

⁹⁷ Sul rapporto fra miracoli e medicina nel pensiero medievale greco e latino si vedano le interessanti osservazioni di Berolli 2018.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Anderson 2007

W. Anderson, *Menas Flasks in the West: Pilgrimage and Trade at the End of Antiquity*, «Ancient West & East» VI (2007), 221-243.

Bacot 2020

Sejna Bacot, *Saint Ménas, soldat et martyr. Sa vie, ses miracles, son sanctuaire*, Bagnolet 2020.

Bangert 2007

Susanne Bangert, *Menas Ampullae: A Case Study of Long-Distance Contacts*, in Anthea Harris (ed.), *Incipient Globalization? Long-Distance Contacts in the Sixth Century*, Oxford 2007, 27-33.

Beckby 1958

H. Beckby (Hrsg.), *Anthologia Graeca. Buch IX-XI*, München 1958.

Berger 2011

A. Berger, *Konstantinopel. Geschichte, Topographie, Religion*, Stuttgart 2011.

Berolli 2018

C. Berolli, «Primat du corps, mais primauté de l'âme à sauver du péché». *La relation entre miracles et médecine scientifique selon Jacques Le Goff*, in B. Campos Rubillar – L. Ciolfi – M. Panoryia (edd.), *Un large Moyen Âge? L'œuvre de Jacques Le Goff et les études byzantines. Actes de la journée d'études internationale, EHESS, Paris, 1 décembre 2014*, Paris 2018, 145-160.

Cannuyer 2022

Chr. Cannuyer, *Trois ampoules de saint Ménas inédites: autour des origines de l'icotype du saint entouré de chameaux*, in Chr. Cannuyer (ed.), *Orients pluriels. Liber amicorum Samir Arbache publié à l'occasion de son 75e anniversaire*, Bruxelles-Lille 2022, 67-98.

Cappozzo 2012

M. Cappozzo, *Saints guérisseurs dans l'Égypte copte*, «RSO» n.s. LXXXV, fasc. 1/4 (2012), 125-157.

Caseau 2005

Béatrice Caseau, *Parfum et guérison dans le christianisme ancien et byzantin: des huiles parfumées des médecins au myron des saints byzantins*, in Véronique Boudon-Millot – B. Pouderon (edd.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris 2005, 141-191.

Caseau 2007

Béatrice Caseau, *Ordinary Objects in Christian Healing Sanctuaries*, in L. Lavan – Ellen Swift – T. Putzeys (edd.), *Objects in Context, Objects in Use. Material Spatiality in Late Antiquity*, Leiden-Boston 2007, 625-654.

Constantinou 2013

Stavroula Constantinou, *Healing Dreams in Early Byzantine Miracle Collections*, in S.M. Oberhelman (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece: From Antiquity to the Present*, Farnham-Burlington, VT 2013, 189-197.

Constantinou 2014

Stavroula Constantinou, *The Morphology of Healing Dreams: Dream and Therapy in Byzantine Collections of Miracle Stories*, in Christine Angelidi – G.T. Calofonos (edd.), *Dreaming in Byzantium and Beyond*, Farnham-Burlington, VT 2014, 21-34.

CPG II/1bis

Clavis Patrum Graecorum. Volumen II. Saeculum Quartum. Patres Postnicaeni. Tomus 1. Scriptores Alexandrini et Aegyptii, cura et studio M. Geerard. Deuxième édition, revue et mise à jour par J. Noret, Turnhout 2023.

Csepregi 2024

Ildikó Csepregi, *Incubation in Early Byzantium. The Formation of Christian Incubation Cults and Miracle Collections*, Turnhout 2024.

Dagron 1978

G. Dagron (avec la collaboration de Marie Dupré La Tour), *Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, Bruxelles 1978.

Danker 2021

F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London 2021⁴.

Davis 2001

S.J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford 2001.

Delehaye 1906

H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1906².

Delehaye 1910

H. Delehaye, *L'invention des reliques de saint Ménas à Constantinople*, «AB» XXIX (1910), 117-150.

Delehaye 1925

H. Delehaye, *Les recueils antiques de Miracles des saints*, «AB» XLIII (1925), 5-85.

Déroche 1993

V. Déroche, *Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L'exemple des Miracles de saint Artémios*, in Catherine Jolivet-Lévy – M. Kaplan – J-P. Sodini (edd.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, Paris 1993, 95-116.

Detorakis 1995

T. Detorakis, *Μηνᾶς ὁ Μεγαλομάρτυς ὁ ἅγιος τοῦ Μεγάλου Κάστρου. Αἰτιολογικά - Ὑμνολογικά - Ἱστορικά*, Herakleion 1995.

Deubner 1907

L. Deubner, *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig-Berlin 1907.

Devos 1960

P. Devos, *Le juif et le chrétien. Un miracle de Saint Ménas*, «AB» LXXVIII (1960), 275-308.

Devos 1980

P. Devos, *Un étrange Miracle copte de saint Kolouthos. Le paralytique et la prostituée*, «AB» XCVIII (1980), 363-380.

Devos 1984

P. Devos, *Bons juifs et mauvais chrétiens. Saint Nicolas – Saint Ménas*, «AB» CII (1984), 157-162.

Devos 1986

P. Devos, *Saints garants de la foi jurée: André, Ménas, Nicolas*, «AB» CIV (1986), 315-326.

Drescher 1946

J. Drescher, *Apa Mena. A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas. Edited, with Translation and Commentary*, Le Caire 1946.

Efthymiadis 1999

S. Efthymiadis, *Greek Byzantine Collections of Miracles. A Chronological and Bibliographical Survey*, «SO» LXXIV (1999), 195-211.

Efthymiadis 2014

S. Efthymiadis, *Collections of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries)*, in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. II. Genres and Contexts*, Farnham-Burlington, VT 2014, 103-142.

Efthymiadis 2016a

S. Efthymiadis, *L'incubation à l'époque mésobyzantine: problèmes de survivance historique et de représentation littéraire (VIIIe-XIIIe siècles)*, in O. Delouis – Sophie Métivier – Paule Pagès (edd.), *Le saint, le moine et le paysan. Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan*, Paris 2016, 155-169.

Efthymiadis 2016b

S. Efthymiadis, *The Disabled in the Byzantine Empire*, in Chr. Laes (ed.), *Disability in Antiquity*, London-New York, 388-402.

von Ehrenheim 2009

Hedvig von Ehrenheim, *Identifying Incubation Areas in Pagan and Early Christian Times*, «Proceedings of the Danish Institute at Athens» VI (2009), 237-276.

von Ehrenheim 2016

Hedvig von Ehrenheim, *Pilgrimage for Dreams in Late Antiquity and Early Byzantium: Continuity of the Pagan Ritual or Development within Christian Miracle Tradition?*, «Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies» II (2016), 53-95.

Engemann 1995

J. Engemann, *Eulogien und Votive*, in E. Dassmann – J. Engemann (Hrsgg.), *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Bonn, 22.-28. September 1991. Teil 1*, Münster-Città del Vaticano 1995, 223-233.

Fernández Marcos 1975

N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la Incubatio cristiana*, Madrid 1975.

Ferngren 2009

G.B. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore, MD 2009.

Festugière 1971

A.-J. Festugière, *Sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges, traduits et annotés*, Paris 1971.

Gascou 2006

J. Gascou, *Sophrone de Jérusalem: Miracles des saints Cyr et Jean (BHG I 477-479), traduction commentée*, Paris 2006.

Giannarelli 2002

Elena Giannarelli, *I cristiani, la medicina, Cosma e Damiano*, in Elena Giannarelli (ed.), *Cosma e Damiano dall'Oriente a Firenze*, Firenze 2002, 7-65.

Grossmann 1989

P. Grossmann, *Abū Mīnā I. Die Gruftkirche und die Gruft*, Mainz 1989.

Grossmann 1998a

P. Grossmann, *The Pilgrimage Center of Abū Mīnā*, in D. Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden-Boston-Köln 1998, 281-302.

Grossmann 1998b

P. Grossmann, *Abū Mīnā*, in M. Krause (Hrsg.), *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur*, Wiesbaden 1998, 269-293.

Grossmann 2007

P. Grossmann, *Late Antique Christian Incubation Centres in Egypt*, in H. Brandenburg – S. Heid – Chr. Marksches (edd.), *Salute e guarigione nella tarda antichità. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma - 20 maggio 2004)*, Città del Vaticano 2007, 125-140.

Grossmann 2018

P. Grossmann, *Pilgerunterkünfte in Abū Mīnā*, in Despoina Ariantzi – Ina Eichner (Hrsgg.), *Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln*, Mainz 2018, 201-210.

Grotowski 2010

P.L. Grotowski, *Arms and Armour of the Warrior Saints. Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261)*, Leiden-Boston 2010.

Haldon 2016

J. Haldon, *A Tale of Two Saints. The Martyrdoms and Miracles of Saints Theodore 'the Recruit' and 'the General'. Critical Introduction, Translation and Commentary*, Liverpool 2016.

Haustein-Bartsch 2020

Eva Haustein-Bartsch, *Vom jugendlichen Märtyrer zum älteren Kriegerheiligen – der heilige Menas von Ägypten*, in Liliya Berezhnaya (Hrsg.), *Die Militarisierung der Heiligen in Vormoderne und Moderne*, Berlin 2020, 59-81.

Hodak 2023

Suzana Hodak, *Coptic Literature as a Source of Coptic Art. Part Two, Second Fascicule: Martyrs (and Other Saints)*, in Diliانا Atanassova – F. Feder – Heike Sternberg el-Hotabi (Hrsgg.), *Pharaonen, Mönche und Gelehrte. Auf dem Pilgerweg durch 5000 ägyptische Geschichte über drei Kontinente. Heike Behlmer zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 2023, 361-393.

Ioannou 1884

T. Ioannou, *Μνημεῖα ἀγιολογικά*, Venezia 1884.

Janin 1969

R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. I^{ère} partie. Le siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique. T. III. Les églises et les monastères*, Paris 1969².

Kazhdan 1985

A. Kazhdan, *The Noble Origins of Saint Menas*, «Βυζαντινά» XIII (1985), 669-671.

Krumbacher 1907

K. Krumbacher, *Miscellen zu Romanos*, München 1907.

Lambert – Pedemonte Demeglio 1994

Chiara Lambert – Paola Pedemonte Demeglio, *Ampolle devozionali ed itinerari di pellegrinaggio tra IV e VII secolo*, «AntTard» II (1994), 205-231.

Leclercq 1933

H. Leclercq, *Ménas (saint)*, in *DACL* XI/1 (1933), cc. 324-397.

LiDonnici 1995

Lynn R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Atlanta, GA 1995.

Litinas 2008

N. Litinas, *Greek Ostraca from Abu Mina (O. Abu Mina)*, Berlin-New York 2008.

Maraval 1981

P. Maraval, *Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage: l'exemple des Miracles de Cyr et Jean*, in *Hagiographie, cultures et société, IV^e-XII^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, 383-397.

Maraval 1985

P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe. Préface de G. Dagron*, Paris 1985.

Miedema 1913

R. Miedema, *De Heilige Menas*, Rotterdam 1913.

Moniou 2024

Dimitra I. Moniou, *Two Friends of Photios Praise St Menas and Companions: The Praise of Sts Menas Kallikelados, Hermogenes and Eugraphos by Theophanes of Caesarea and the Canon of George of Nikomedia*, «MEG» XXIV (2024), 265-306.

Narro 2017

Á. Narro, *Tópicos retóricos de las primeras colecciones bizantinas de milagros (θαύματα)*, «EClás» CLI (2017), 93-122.

Narro 2018a

Á. Narro, *Tipología de los milagros griegos de San Minás (BHG 1256-1269)*, in Mireia Movellán Luis – J.J. Pomer Monferrer (edd.), *Mite i miracle a les literatures antigues i medieval*, Reus 2018, 99-110.

Narro 2018b

Á. Narro, *Léxico médico en las colecciones de milagros de santos de época bizantina* (ss. V-XV), «Panace@. Revista de Medicina, Lenguaje y Traducción» XIX, nr. 48 (2018), 199-207.

Narro 2019a

Á. Narro, *El culto a las santas y los santos en la antigüedad tardía y la época bizantina*, Madrid 2019.

Narro 2019b

Á. Narro, *Holy Water and Other Healing Liquids in the Byzantine Collections of Miracles*, in J.J. Pomer Monferrer – Helena Rovira (edd.), *Aigua i vi a les literatures clàssiques i la seua tradició*, Reus 2019, 121-143.

Narro 2019c

Á. Narro, *Sueños y visiones iniciáticas en las Vidas de los santos estilitas*, «EBiz» VII (2019), 33-53.

Novembri 2012

Valeria Novembri, *La polémique contre les médecins et la médecine des païens dans l'hagiographie chrétienne: le dossier des saints Côme et Damien*, in A. Capone (ed.), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)*, Turnhout 2012, 117-135.

Orlandi 1981

T. Orlandi, *Omèlie copte scelte e tradotte, con una introduzione sulla letteratura copta*, Torino 1981.

Papadopoulos-Kerameus 1897

A. Papadopoulos-Kerameus, *Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, IV, ἐν Πετροπόλει 1897.

Paschalidis 1991

S.A. Paschalidis, *Ὁ βίος τῆς ὀσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκη. Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὀσίας Θεοδώρας*, Θεσσαλονίκη 1991.

Peeters 1950

P. Peeters, *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1950.

Piwowarczyk 2025a

P. Piwowarczyk, *A New Fragment of the Coptic Miracles of St. Menas* (Berlin Ms. or oct. 409, fols. 27-28), «Journal of Coptic Studies» XXVII (2025), c.s.

Piwowarczyk 2025b

P. Piwowarczyk, *Prolegomena to the Study of the Miracles of St Menas*, «VoxP» 2025, c.s.

Pomjalovskij 1900

I. Pomjalovskij, *Žitie prepodobnago Paisija velikago i Timotheja patr. aleks. pověstvovanie o čudesah sv. velikomučenika Miny*, Petropoli 1900.

Rassart-Debergh 2010

Maggy Rassart-Debergh, *Les représentations de saint Ménas aux Kellia*, «CE» LXXXV (2010), fasc. 169-170, 382-390.

Renberg 2017

G.H. Renberg, *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, 2 voll., Leiden-Boston 2017.

Ritter 2020

M. Ritter, *Do ut des: The Function of Eulogiai in the Byzantine Pilgrimage Economy*, in Anna Collar – T. Myrup Kristensen (edd.), *Pilgrimage and Economy in the Ancient Mediterranean*, Leiden-Boston 2020, 254-284.

Ruggieri 1993

V. Ruggieri, *Ἀπομυρρίζω (μυρρίζω) τὰ λείψανα, ovvero la genesi di un rito*, «JÖByz» XLIII (1993), 21-35.

Schenke 2013

Gesa Schenke, *Das koptisch hagiographische Dossier des heiligen Kolluthos, Arzt, Märtyrer und Wunderheiler, eingeleitet, neu ediert, übersetzt und kommentiert*, Lovanii 2013.

Schenke 2016

Gesa Schenke, *The Healing Shrines of St. Phoibammon: Evidence of Cult Activity in Coptic Legal Documents*, «ZAC» XX (2016), 496-523.

Sigalas 1921

A. Sigalas, *Des Chryssippos von Jerusalem Enkomion auf den hl. Theodoros Teron*, Leipzig-Berlin 1921.

Silvano – Varalda 2019

L. Silvano – P. Varalda, *Per l'edizione dei Miracula sancti Menae (BHG 1256-1269)*, «PhilolAnt» XII (2019), 51-85.

Sodini 2011

J.-P. Sodini, *La terre des semelles: images pieuses ramenées par les pèlerins des Lieux saints (Terre sainte, Martyria d'Orient)*, «JS» s.n. (2011), 77-140.

Stafford 2020

Grace Stafford, *Evidence for Female Pilgrims at Abu Mina*, in Mirela Ivanova – H. Jeffery (edd.), *Transmitting and Circulating the Late Antique and Byzantine Worlds*, Leiden-Boston 2020, 11-43.

Syn. Eccl. Cp.

H. Delehaye (ed.), *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiunctis Synaxariis selectis*, Bruxellis 1902 (= *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*).

Talbot 2002

Alice-Mary Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts*, «DOP» LVI (2002), 153-173.

Tešić Radovanović 2023

Danijela Tešić Radovanović, *The Role of the Lamp in the Cult of Saint Menas in Abu Mina: Preliminary Considerations*, in D. Benoci – D. Lombardo – Federica Tagliatesta (edd.), *RACTA II 2021: Ricerche di Archeologia Cristiana, Tarda Antichità e Alto Medioevo. Il Colloquio Internazionale tra dottorandi e dottori di ricerca: Roma, 1-3 febbraio 2021*, Oxford 2023, 184-190.

Thompson 1955-1958

S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, 6 voll., Bloomington, IN 1955-1958.

Till 1935

W. Till (Hrsg.), *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden. Texte, Übersetzungen und Indices*, I, Roma 1935.

Tomczyszyn 2023

Karolina Tomczyszyn, *“Anoint Your Chest and Eat Some of the Wax-Salve”: The Non-Liturgical Use of Holy Oils in the Early Byzantine East*, «GRBS» LXIII (2023), 325-349.

Varalda 2021

P. Varalda, *Il ricco Eutropio e i piatti. La versione greca di uno dei Miracula sancti Menae (BHG 1258)*, «BBGG» III s., XVIII (2021), 207-236.

Venetskov 2024

M. Venetskov, *“The Perfect Imperfect Perfection of the Perfects”. Longing for Perfection in the Ladder of John Sinaites*, in J. Leemans – G. Roskam – P. Van Deun (edd.), *Longing for Perfection in Late Antiquity: Studies on Journeys between Ideal and Reality in Pagan and Christian Literature*, Leiden-Boston 2024, 466-495.

Walter 2003

Chr. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot 2003.

Wipszycka 2009

Ewa Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe-VIIIe siècles)*, Varsovie 2009.

Wipszycka 2024

Ewa Wipszycka, *Sainte Thècle dans la Maréotide*, in A.J. Connor – J.H.F. Dijkstra – Francisca A.J. Hoogendijk (edd.), *Unending Variety. Papyrological Texts and Studies in Honour of Peter Van Minnen (P.L. Bat. 42)*, Leiden-Boston 2024, 207-211.

Wipszycka 2025

Ewa Wipszycka, *Philoxenite: Pilgrims on the Road to Abu Mina*, in T. Derda – M. Gwiazda (edd.), *Philoxenite on Lake Mareotis: A Town and Pilgrimage Station on the Way to the Sanctuary of Saint Menas (Abu Mena)*. I. *History and Topography*, Leuven 2025, c.s.

Wiśniewski 2002

R. Wiśniewski, *Suspended in the Air. On a Peculiar Case of Exorcism in Late Ancient Christian Literature*, in T. Derda – J. Urbanik – M. Węcowski (edd.), *Ἐπεργεσίας χάριτι. Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by Their Disciples*, Warsaw 2002, 363-380.

Wiśniewski 2020

R. Wiśniewski, *Christian Divination in Late Antiquity*. Translated by D. Jasiński, Amsterdam 2020.

Woodfin 2006

W.T. Woodfin, *An Officer and a Gentleman: Transformations in the Iconography of a Warrior Saint*, «DOP» LX (2006), 111-143.*

* Quando questo lavoro era già pronto per la stampa, è stato pubblicato online, a cura di P. Piwowarczyk, un fascicolo monografico della rivista «Vox Patrum» dal titolo *The Miracles of St Menas in the Traditions of the Christian East* (vol. XCIV, 2025); oltre al saggio di P. Piwowarczyk, *Prolegomena to the Study of the Miracles of St Menas*, 35-64, che, come detto, ho potuto utilizzare anticipatamente nella versione dattiloscritta inviata dall'autore (cf. *supra*, n. 2), rivestono particolare rilievo per lo studio della collezione dei miracoli greci i contributi di Ewa Wipszycka, *The Birth of the Cult of St Menas*, 9-34; Julia Doroszewska – F. Doroszewski, *Menacing Menas? Saint Menas as a Military Saint and Divine Trickster in His Greek Miracle Collection (BHG 1256-1269)*, 65-100, e J. Stradomski, *Medieval Slavic Translations of the Miracles of Saint Menas: Sources and Textual Problems*, 101-126, ai quali rimando per ulteriori approfondimenti.

ISABELLA BONATI

Universidade de Lisboa, Centros de Estudos Clássicos, isabella.bonati82@gmail.com*

Vt saepe homines aegri morbo gravi...
 Dai latini *aegri* ed *aegroti* al greco
 αἴγροι: significati e *technicality*

ABSTRACT

Il presente articolo offre un'indagine linguistica di due vocaboli patologici latini: *aeger* ed *aegrotus* quando definiscono una malattia fisica. Per quanto il significato di questi aggettivi sia sovrapponibile, l'analisi delle occorrenze in letteratura rivela una differenza nel grado di *technicality* di essi e l'appartenenza a registri linguistici distinti: *aeger* si riscontra nella poesia alta e nella prosa tecnica, mentre *aegrotus* ricorre in generi meno 'elevati', quali la commedia e la satira. Di spiccato interesse è poi la comparsa di αἴγροι – translitterazione in greco di *aegri* adattata al sistema morfologico della lingua di arrivo – in alcuni 'ostraca medici' rinvenuti nel *praesidium* romano di Mons Claudianus, nel deserto orientale egiziano. Questo articolo farà inoltre luce sul valore socio-linguistico di tali attestazioni, in parallelo con le occorrenze del vocabolo *aegri* in altri papiri documentari di contesto militare.

* * Questo studio è stato condotto nel contesto del mio progetto di ricerca *History of medicine and diseases: From the ancient testimony of Greek papyri to modern practice* (Ref. 2021.00964.CEECIND/CP1702/CT0007, DOI: <https://doi.org/10.54499/2021.00964.CEECIND/CP1702/CT0007>) supportato dalla Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) presso il Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

The present article offers a linguistic investigation of two Latin pathological terms: aeger and aegrotus when referring to a physical disease. Although the meaning of these adjectives overlaps, the analysis of their occurrences in literature reveals a difference in their degree of technicality and their belonging to distinct linguistic registers: aeger is found in high poetry and technical prose, whereas aegrotus occurs in less 'elevated' genres, such as comedy and satire. Of particular interest is the appearance of αἴγροι – a Greek transliteration of aegri adapted to the morphological system of the target language – in some 'medical ostraca' unearthed in the Roman praesidium of Mons Claudianus, in the Eastern Egyptian Desert. This article will also shed light on the socio-linguistic value of such attestations, in parallel with the occurrences of the word aegri in other documentary papyri from a military context.

KEYWORDS

Ancient medicine, medical ostraca, papyrology, Mons Claudianus, Eastern Egyptian Desert, linguistic analysis, pathological terms, Latin loan-words in Greek, bilingual background

La narrazione e, in senso generale, ogni prodotto di scrittura sono costituiti di parole: le parole sono i mattoni dell'architettura narrativa. Senza questi mattoni la narrazione non può esistere. Per quanto, di primo acchito, queste affermazioni possano sembrare scontate, esse racchiudono una profonda verità: scandagliare le attestazioni, le svariate accezioni e sfumature semantiche dei vocaboli si pone come un passo imprescindibile per un'adeguata comprensione del testo, sia esso letterario o documentario. In questo risiede una delle ragioni della rilevanza di un puntuale studio lessicale. Il presente articolo, pertanto, si propone di fornire un'indagine linguistica di alcuni vocaboli di malattia latini: gli attributi *aeger* ed *aegrotus* quando sono applicati a uno stato di malattia fisica. Questi termini possono anche ricorrere in contesti figurati, senza però perdere la stretta connessione con la valenza primaria di essi. È il caso della citazione che ho scelto per intitolare questo contributo. Si tratta di una frase estrapolata da Cicerone, *In Catilinam I* 31,8-9, ove *aegri* viene utilizzato in modo metaforico in riferimento alla 'patologia' rappresentata dai congiurati. Catilina è visto come un *morbis* in rapporto allo stato. I suoi seguaci sono dipinti essi stessi come una malattia pernicioso qualora essi non siano giustiziati: «come spesso gli uomini afflitti da una grave malattia», oppressi da una febbre bruciante, trovano un apparente sollievo bevendo acqua ghiacciata, per essere in seguito prostrati in modo più aggressivo, così il *morbis* della congiura, seppure momentaneamente alleviato dalla condanna di Catilina, rischia di aggravarsi se i suoi complici restano in vita (*hic morbus qui est in re publica relevatus istius poena, vehementius, reliquis vivis, ingravescet*). Il linguaggio metaforico medico è adoperato come un mezzo per concettualizzare i pericoli verso la *salus rei publicae*. Il passo è dunque emblematico per sottolineare il rilievo del lessico medico in generi testuali non medici; nel caso precipuo, in un'opera politica di età tardo-repubblicana.

Gli aggettivi *aeger* ed *aegrotus* rientrano nella stessa famiglia di termini, e alla medesima area semantica, dei sostantivi *aegritudo* ed *aegrotatio*, 'malattia', nonché di verbi quali *aegresco*, 'ammalarsi', ed *aegroto*, 'essere ammalato'.

Sotto un profilo diacronico, *aeger* ed *aegrotus* hanno lasciato traccia in italiano nelle corrispondenti voci dotte *egro* ed *egroto*. A queste si aggiunge il raro *egrotante*, dal participio presente *aegrotans* del sullodato verbo *aegrotare*¹.

Gli aggettivi *aeger* ed *aegrotus* hanno significato equipollente. Ciononostante, è rimarchevole il fatto che l'analisi delle occorrenze in letteratura riveli una differenza nel grado di *technicality* di questi vocaboli e l'appartenenza a registri linguistici distinti. *Aegrotus* sembrerebbe una retroformazione da *aegrotare*, il quale a sua volta deriva da *aeger*. L'etimologia di *aegrotare* è una *vexata quaestio* e si ritiene che questo verbo sia una forma ibrida di componenti greche e latine². In base a questa ipotesi, il suffisso latino *-otare* avrebbe origine dal greco *-ώσσειν / -ώττειν*. Tale suffisso è produttivo nel linguaggio medico greco (vd., e.g., *καρδιώττειν*, 'avere bruciore di stomaco', e *τυφλώττειν*, 'essere cieco'). Questa congettura presuppone l'esistenza del verbo **αίγρωττειν*, il quale però non ricorre in alcuna fonte in greco a noi pervenuta; **αίγρωττειν* sarebbe stato latinizzato come **aegrottare*, con *-t-* gemiata, poi semplificato in *aegrotare*, con *-t-* scempia.

È stato asserito da David Langslow (1999, p. 205) che *aegrotus* rappresenti un «ordinary everyday medical word», sebbene con una valenza medica vera e propria, e che il vocabolo venga adoperato in «ordinary down-to-earth medical contexts» (*ibid.*, n. 62). Sta di fatto che *aegrotus* non è documentato nella letteratura medica³, mentre *aegrotare* è usato solo raramente. Autori di medicina latini quali Celso e Scribonio Largo si riferiscono ai pazienti ammalati con *aeger*. Per citare nuova-

¹ Vd. all'indirizzo https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/parole/egro.html.

² Per una discussione e una rassegna critica degli studi sull'argomento rimando a Szemerényi 1993, pp. 196-199 e Weillbach 2020, pp. 66-74. Su *aegrotare* ed *aegrotus*, vd. anche le precedenti osservazioni di Leumann 1959, pp. 177-178.

³ *Aegrotus* è presente solo tre volte in Plinio il Vecchio, ma queste menzioni si trovano al di fuori dei libri 'medici': cf. *NH* VII 84, 90 e 148, in cui l'aggettivo è riferito a specifici individui malati nel contesto del libro VII, dedicato all'antropologia e, nella fattispecie, alla descrizione della vita degli statisti romani.

mente Langslow (*ibid.*, p. 207), l'alternativa *aegrotus* ~ *aeger* potrebbe essere considerata come un'isoglossa che caratterizza «different types of Latin medical discourse, which we could tentatively label 'lay-colloquial-informal' and 'specialist-elevated-formal', respectively». *Aegrotus* è quindi attestato in generi testuali il cui linguaggio è più vicino a un registro colloquiale, come la commedia, il mimo e la satira, mentre è evitato nella prosa artistica e nella poesia alta. *Aeger*, al contrario, ricorre nella letteratura 'elevata' o specializzata e questo corrobora il sapore tecnico di esso⁴.

È meritevole di accurate considerazioni la comparsa della forma greca αἴγροι, esclusivamente al plurale, in un dato contesto sociolinguistico. Da un punto di vista semantico, l'attributo sostantivato αἴγροι, analogamente al latino *aegri*, è applicato a individui affetti da uno stato di generale malattia. Sotto una prospettiva morfologica, αἴγροι è la translitterazione in greco del nominativo plurale latino *aegri* adattata al sistema morfologico della lingua di arrivo. Il termine rappresenta una formazione ibrida che combina una radice latina e una desinenza greca⁵ ed è attestato in sei ostraca che coprono un periodo compreso tra la fine del I sec. d.C. e la metà del II sec. d.C. Questi ostraca sono annoverabili tra i documenti di contenuto medico rinvenuti nel *praesidium* romano di Mons Claudianus, in una parte remota del deserto orientale egiziano. Il sito era costituito da una cava di granodiorite e fu amministrato dall'esercito romano tra la metà del I sec. e la seconda metà del III sec. d.C., raggiungendo l'apogeo nella prima metà del II sec. d.C.: in questo periodo si colloca la datazione della maggioranza dei materiali scrittori rinvenuti *in loco*. Il sito di Mons Claudianus è straordinariamente

⁴ Vd. Weilbach 2020, pp. 71-73, con il diagramma nr. 2, in cui viene illustrata la distribuzione in percentuale di *aeger*, *aegrotare* ed *aegrotus* nei differenti generi testuali. Lo studioso inoltre suppone che *aegrotus* fosse utilizzato da un determinato gruppo di parlanti e che possa quindi essere descritto come un 'socioletto' (p. 71).

⁵ Sulle formazioni ibride greco-latine, cf. Magni 2017, pp. 283-284 con bibliografia. Su queste forme nei papiri, vd. Filos 2010, pp. 221-252 e 2013, pp. 320-323. Sul caso specifico di αἴγροι, cf. Langslow 2000, p. 38, Maravela 2018, pp. 25-26 e Bonati 2026 (*forthcoming*), alla sezione 2.1.

ben conservato. Grazie all'aridità del deserto, è sopravvissuta un'ampia varietà di reperti archeologici. Tra questi, decine di migliaia di testi scritti su frammenti di ceramica, i cosiddetti ostraca. Questi ostraca preservano documenti, sia ufficiali sia privati, che forniscono dati preziosi sull'insediamento e l'amministrazione delle cave. Lo studio degli ostraca permette di tracciare un quadro di numerosi aspetti della realtà quotidiana che rimangono inespresi in altre fonti. Tra essi, i testi che comprendono riferimenti alla sfera medica possono essere classificati come 'ostraca medici'⁶. Il corpus degli 'ostraca medici' è costituito da circa quaranta documenti da suddividersi in due macro-categorie: lettere private e resoconti amministrativi, ovvero liste di ammalati ed elenchi del personale. Tali registri dettagliati erano necessari per fornire un'indicazione precisa del personale assente per ferita o malattia in un certo giorno, a volte specificando le ragioni cliniche che rendevano un individuo inabile al servizio. Gli ostraca di Mons Claudianus forniscono un contributo apprezzabile alla conoscenza delle patologie nell'Egitto romano e offrono uno sguardo vivido sulla medicina praticata nel luogo. Sono quindi un tesoro ricco di informazioni sotto molteplici punti di vista. Fattori come la dieta, la sovrappopolazione, le patologie e le ferite accidentali influenzavano lo stato di salute degli occupanti dell'insediamento.

Gli ostraca in cui ἀἴγροι ricorre sono i seguenti:

- in *O.Claud.* IV 697,10, 698,15 e 699,14 il termine appare in resoconti del personale di età traianea (98-117 d.C.), che registrano, in tutti e tre i casi, un totale di «7 malati» (ἀἴγροι ζ);
- *O.Claud.* IV 721 è un elenco completo e datato risalente al periodo antonino (137/138 o 147/148 d.C., vd. rr. 1-2 | [Αν]τῶνιν[νον], «anno I [o XI] di Antonino»), che annovera, al r. 7, «due malati» (ἀἴγροι β);
- *O.Claud.* II 191,1 e 192,1 (entrambi databili al periodo compreso tra il 138 e il 154 d.C.) sono frammentari elenchi di lavoratori ina-

⁶ Sugli 'ostraca medici' di Mons Claudianus, cf. Bonati 2026 (*forthcoming*).

bili al servizio in una data specifica a causa di una malattia che non viene precisata. Questi elenchi sono esplicitamente intestati con il *titulus αἰγροι*, seguito dal mese, dal giorno (30 del mese di Hathyr, vd. r. 1 Αθὺρ λ) e dai nominativi dei malati, caduti in lacuna dopo il r. 3. Nel primo ostracon il termine è preservato integralmente e distintamente leggibile, mentre nel secondo le prime due lettere non sono conservate (|γροι)⁷.

Il fatto che αἰγροι non sia attestato in nessun altro scritto greco suggerisce che questa parola fosse un prodotto esclusivo e isolato del *milieu* sociolinguistico di Mons Claudianus. Il termine può essere quindi classificato come un ‘prestito linguistico localizzato’⁸. L’importazione diretta di un termine latino in greco illustra la ricettività della lingua greca all’influenza del latino e testimonia, nella fattispecie, l’impatto e il livello di integrazione del latino nel greco utilizzato nel sito. Questo dato è inoltre coerente con il resto della documentazione su papiro del periodo imperiale, in cui si evidenzia spesso che i prestiti latini registravano una certa frequenza nei campi dell’amministrazione, dell’esercito e della vita quotidiana⁹. Va anche sottolineato che i medici connessi con l’esercito romano operavano in un contesto parlato prevalentemente latino¹⁰. Il latino era, infatti, la lingua dominante della *militia* romana¹¹, e, nel caso puntuale della *chora* egiziana – esempio preclaro di contatto linguistico –, aggiunse il proprio influsso alla diglossia greco-egizia, per cui il greco e il demotico rimasero le lingue principali della comu-

⁷ Vd. le immagini, rispettivamente, al link <https://api.nakala.fr/iiif/10.34847/nkl.fd8ekai5/dccda5a8692a2d34e1d374001463ba45046768d9f> e <https://api.nakala.fr/iiif/10.34847/nkl.337c0572/bcf23180e7d0e682cbbcdce30ce0bc600a4900111>.

⁸ Definizione di Adams 2003, p. 458: «a localised loan-word».

⁹ Su questi prestiti, con relativi rimandi bibliografici, vd. Rochette 1997, pp. 32-33, nonché 2010, p. 292 e Adams 2003, p. 29.

¹⁰ Sul tema dei medici nell’esercito si rimanda alla seguente selezione di studi: Scarborough 1968, pp. 254-261; Nutton 1969, pp. 260-270 e 2004, pp. 182-190; Jackson 1988, pp. 112-137; Israelowich 2016, pp. 215-230.

¹¹ Per una discussione sull’argomento, si veda Adams 2003, pp. 599-623.

nicazione orale. È altamente verosimile che i medici militari usufruissero del latino coi propri pazienti e in circostanze ufficiali¹². Il fatto che l'esercito fosse un ambito privilegiato per il latino medico consente di parlare specificamente di un 'latino medico di settore militare'¹³. Questo aspetto rafforza l'idea della portata del latino medico sul greco adoperato per veicolare contenuti patologici, farmacologici e terapeutici nell'ambiente multilinguistico di Mons Claudianus¹⁴.

L'arco temporale degli ostraca enumerati poco sopra è limitato a circa cinquant'anni, ma la rara occorrenza di αἴγροι nei documenti non è necessariamente un'indicazione di un uso sporadico di questo vocabolo nel parlato¹⁵, perlomeno all'epoca che coincide con le attestazioni negli scritti. In aggiunta, l'esame paleografico degli ostraca in cui αἴγροι ricorre conferma che essi furono vergati da una mano greca esperta, quindi da scribi di origine greca che erano probabilmente bilingui o

¹² Cf. Langslow 2000, p. 38: «it is significant that the type of doctor about which we are best informed in the Roman Empire practised in a decisively Latin-speaking context: I refer to the military doctors in the Roman army [...]. Whatever their first language, they must have used Latin with some or all of their patients and in official contexts».

¹³ Si deve al più volte citato Langslow 2000, p. 38 la definizione di «army medical Latin».

¹⁴ Sul multilinguismo nel mondo greco-romano vd., e.g., Werner 1992, pp. 1-20; Fournet 2009, pp. 418-451; Mullen – James 2012. Per una raccolta di studi più recenti sul multilinguismo nell'antichità, cf. Jonker – Berlejung – Cornelius 2021, che però esclude il caso rilevante dell'Egitto greco-romano.

¹⁵ Vd. le più ampie osservazioni di Filos 2010, p. 234: «a simple calculation of the attestations of the hybrid compounds reveals that half of the forms are *hapax legomena* in the Greek papyri and of these the largest group are also *hapax legomena* in Greek in general. These numbers point, at first glance, to a sporadic appearance of the hybrids in writing, but are not necessarily proof of limited use in speech. On the contrary, even the infrequent appearance of some of these forms in writing might be an indication of some degree of consolidation in language use; cf. similar hybrid formations in modern languages (usually including borrowed English lexical material), which are broadly used in colloquial speech, but probably appear less frequently in writing».

che, almeno, non mancavano di una qualche conoscenza del latino¹⁶. In generale, si è osservato che i prestiti e i composti ibridi tendono a mostrare le peculiarità di un *background* bilingue¹⁷.

Riferendosi al *titulus* αἴγροι in *O.Claud.* II 191,1 e 192,1, Langslow (2000, p. 38, n. 106) si domanda se «the use of αἴγροι by Greek speakers might be relevant to the formation of Latin *aegrotare*». Questa ipotesi è allettante quanto problematica. Alla luce della piuttosto tarda collocazione cronologica di αἴγροι rispetto alle più antiche testimonianze di *aegrotare* ed *aegrotus* (circa II sec. a.C.)¹⁸, sembra inverosimile che αἴγρ- possa avere preso parte alla formazione di *aegrotare* e dell'aggettivo da esso derivato.

Alcuni studiosi considerano αἴγροι come un termine tecnico dell'amministrazione romana¹⁹, ma potrebbe piuttosto e in primo lu-

¹⁶ L'analisi della paleografia può suggerire, infatti, l'origine degli scribi o, perlomeno, la lingua cui erano maggiormente avvezzi. La grafia può anche essere spia di un contesto bilingue, in particolare quando la forma delle lettere greche mostra un'influenza dei caratteri latini o viceversa. Per esempio, Cuvigny 1997, p. 21 puntualizza che i sullodati *O.Claud.* II 191 e 192 sono vergati in una corsiva completamente greca («l'écriture de 191 et 192 est une cursive expérimentée purement grecque»), mentre gli elenchi preservati da *O.Claud.* II 193-210 sono attribuibili a una stessa mano e presentano caratteristiche latine (p. 22: «les listes 193-210 sont toutes de la même main [...] qui pourrait être celle d'un latiniste peu accoutumé à écrire le grec»). Quanto alle liste nr. 193-210, Adams 2003, p. 607 avanza le seguenti considerazioni: «the writer seems to have been a Latin speaker, literate in Latin, who could have used Latin for the record. That he did not do so shows that it was not merely the linguistic competence of the scribes available which determined the choice of language. Greek was acceptable for record keeping even if there was a scribe to hand who could have used Latin». Vd. anche p. 74.

¹⁷ Cf. Adams 2003, p. 29: «loan-words are relevant to bilingualism, in that the original transfer is usually effected by someone who knows the donor as well as the receiving language». Vd. anche Filo 2010, p. 228. Sul bilinguismo nell'Egitto greco-romano si rimanda a Rochette 1996a, pp. 153-168 e 1996b, pp. 57-79.

¹⁸ *Aegrotare* compare già nel *De agri cultura* di Marco Porcio Catone, mentre *aegrotus* nelle *Saturae* di Lucilio.

¹⁹ Cf. Marganne 2014, p. 100 («we have a case of the intrusion of a Latin administrative term in Greek documents probably written by a Greek-speaking official who knew only the Greek alphabet») e Maravela 2018, p. 25 («one wonders

go rientrare sotto la dicitura di ‘latino medico di settore militare’, come la sottoscritta propende a ritenere²⁰, poi adottato dai segretari incaricati di compilare le liste.

L'appartenenza di *aegri* al vocabolario dell'esercito romano²¹ pare essere confermata o, almeno, supportata dal parallelo con analoghi elenchi di ammalati, in questo caso vergati in latino e provenienti da forti dislocati in varie aree dell'Impero, come Vindolanda, Masada e Bu Njem. Tali documenti sono accomunati dalla tipologia testuale, dalla simile funzione delle liste, e dal contesto: il fatto di essere stati scritti in località isolate e periferiche, il che li rende parimenti significativi sotto una prospettiva sociolinguistica. Il confronto con questi testi è notevole in quanto *aegri* – e nessun altro sinonimo – è adoperato per rendicontare i ‘malati’.

Li riporto di seguito, coi dati principali per ciascuno:

- *P.Masada 723* (= *ChLa XLVI 1366* = *P.Yadin 723, 73/74 d.C.*)²² è un papiro rinvenuto a Masada, in Palestina, che conserva parte di una lista stilata all'interno di un ospedale militare. Il testo riguarda l'assegnazione delle forniture mediche ai pazienti. Al r. 5, l'intestazione *numerus aegrorum* introduce il nome dei singoli individui definiti *aegri* con le relative quantità di *oleum cibarium*, una qualità scadente di olio d'oliva, che furono ad essi destinate. Questa parte è preceduta (rr. 1-4) dalla menzione di bende di lana che erano probabilmente riservate ai *vulnerati*, i ‘feriti’;

whether we are dealing with an occasional linguistic product of Greek scribes with knowledge of Latin who transliterated a technical term of the Roman administration. If so the word should be viewed as an administrative *terminus technicus* employed within a confined setting»).

²⁰ In linea, ancora una volta, con l'ottica di Langslow 2000, p. 38.

²¹ Come Langslow 1999, p. 206, n. 64 suggerisce.

²² Cf. Cotton – Geiger 1989, pp. 57-61 e Bernini 2018, pp. 312-323.

- *T.Vindol.* II 154 (ca. 92–97 d.C.)²³ è una tavoletta di legno dal *praesidium* romano di Vindolanda, nell’Inghilterra settentrionale, a sud del Vallo di Adriano. La tavoletta, insieme ad altre, attesta l’esistenza di un *valetudinarium* nel forte (una struttura interpretabile come un primo luogo di assistenza medica destinato ai legionari stanziati in tale zona di frontiera). Questo documento è particolarmente interessante in quanto registra una serie di categorie di soldati ammalati: (righe 22–24) *aegri* XV | *uolnerati* VI | *lippientes* X): *aegri*, i ‘malati’ (15), *uolnerati*, i ‘feriti’ (6), e *lippientes* (10), ovvero coloro che soffrono della condizione oftalmica chiamata *lippitudo*, una forma di congiuntivite o infiammazione degli occhi. Questa tripartizione è degna di nota perché la malattia degli occhi è distinta da altre malattie e ciò suggerisce una marcata diffusione della patologia nel sito²⁴.
- *ChLa* III 219 (= *Rom.Mil.Rec.* 63 = *CPL* 112, 105 d.C.) è un papiro conservante porzioni di un rapporto di forza della *Cohors I Veterana Hispanorum equitata*. Dopo aver fornito un inventario dettagliato del personale, comprese le perdite e i soldati assenti dal servizio, alcuni *aegri* sono menzionati nell’ultimo rigo, ma il numero di essi è caduto in lacuna (colonna II, r. 44: *ex eis aegri in is[*]).
- *ChLA* IX 357 (= *Rom.Mil.Rec.* 8 = *P.Dura* 102, 224 d.C.) è un papiro da Dura Europos (odierna Siria), nel confine orientale dell’Impero²⁵, con una lista di nominativi di soldati della *Cohors*

²³ Cf. Bowman – Thomas 1991, pp 62.73, che considerano questa tavoletta alla stregua del «most important military document ever discovered in Britain» (p. 62).

²⁴ Cf. Badian 1997, p. 39, n. 4, e Jackson 1990a, p. 13. Questo aspetto è in linea con il fatto che la *lippitudo* è riconosciuta come una malattia comune e fastidiosa nel mondo romano, come confermato dalla presenza di iscrizioni su stampi per *collyria* che preservano riferimenti al trattamento di essa, svariati dei quali provengono dall’antica Britannia (vd., per esempio, Jackson 1990b, pp. 276-278). Cf. anche Pardon-Labonnelie 2004, pp. 651.664.

²⁵ Cf. Bruckner – Marichal 1977, pp. 20-27.

I Palmyrenorum raggruppati per *centuriae*. Nella frammentaria colonna X, r.10, *leger* è verosimilmente da integrarsi con *a]eger*²⁶.

- *ChLa* X 443 (III sec. d.C.) è un papiro di origine sconosciuta che conserva due colonne frammentarie di un resoconto delle forze. All'inizio della seconda colonna (r. 3), dopo gli *absentes* (r. 2), è conteggiata la somma dei malati (*aegr[i] il[i]*).

Vi sono poi diversi resoconti giornalieri su ostraca da Bu Njem (antica Golas o Gholaias), un'oasi sul *Limes Tripolitanus*, che datano al III sec. d.C. (ca. 253-259 d.C.). Questi documenti includono numerose voci per registrare gli 'ammalati' (con ortografia *eger/egri*)²⁷, alcuni riportandone solo il numero totale, mentre altri anche il nome proprio.

L'unica eccezione all'uso coerente di *aegri* in un documento latino di contesto militare è *ChLa* XLIII 1248 (= *C.Ep.Lat.* I 232, 401 d.C.), un altro papiro con certificati di servizio militare. La terza colonna fornisce un elenco di undici soldati che sono stati congedati perché 'anziani' (*senex*, rr. 13, 15 e 19) o a causa di alcuni disturbi, come nel caso di *colicus* ('che soffre di coliche', rr. 11 e 17) o perché *debilis* ('infermo', rr. 12 e 18). Al rigo 14, un certo Isidorus è detto *aegrotus* e non *aeger*, per indicare genericamente 'malato'.

L'occorrenza del prestito linguistico αἴγροι nei resoconti di Mons Claudianus è ancora più significativa se si considera la parallela atte-

²⁶ Come proposto da Davies 1968, p. 32. Ai rr.12 e 14, alcuni studiosi (vd. lo stesso Davies *ibid.* e Fink 1971, p. 16) hanno espanso l'abbreviazione *ns* come *n(on) s(anus)*, 'non sano'. Questa presunta litote rappresenterebbe un modo alternativo per esprimere il concetto di *aeger*, ma manca, ad ora, un parallelo in altri testi documentari. Un 'malato' è menzionato in un altro *strength report* da Dura Europos, *ChLA* VII 350 (= *Rom.Mil.Rep.* 66 = *P.Dura* 95, 250 o 251 d.C.): fr. B, colonna II, r.6 *aeger remansit*. La presenza dell'espressione *n[o]n secuti* al r.2 ha indotto Bruckner – Marichal 1977, p. 20 a interpretare *ns* come *n(on) s(ecutus)*, anche perché «jusqu'ici seul *aeger* [...] se reconte dans les textes parallèles». Infine, un ulteriore riferimento a *aegri* in un papiro militare da Dura Europos potrebbe comparire in *ChLA* VI 321 D (= *Rom.Mil.Rec.* 89 = *P.Dura* 66, 216 d.C.), una lettera privata. Nella prima colonna, r.7, *[aegri et imm]unes* è un'integrazione verosimile. Vd. Bruckner – Marichal 1975, p. 49 *ad l.* e Bernini 2018, p. 315, n. 13.

²⁷ Cf. Marichal 1992, pp. 51-52, 84-88, 265 e indice *s.v.* *eger, egri*.

stazione di parole greche che si sovrappongono semanticamente alla medesima nozione: ἄρρωστοι e ἀσθενοῦντες:

- ἄρρωστοι è conservato in 14 ostraca contenenti liste di malati che iniziano con il mese, il giorno e l'intestazione ἄρρωστοι (*O.Claud.* I 83-94; 96; 117, ca. 100-120 d.C.). Tuttavia, il termine si trova anche in tre liste generali del personale (*O.Claud.* IV 708,27; 714,19; 717,8, ca. 98-117 d.C.);
- ἀσθενοῦντες appare come *titulus* in un elenco di malati (*O.Claud.* I 118, ca. 100-120 d.C.), è l'unica parola parzialmente sopravvissuta in *O.Claud.* I 122 (ca. 100-120 d.C.: ἀσθενοῦ[ντες]), forse della stessa tipologia documentale²⁸, ed è presente in quattro liste del personale: IV 696,2 (ca. 138-161 d.C.); 709,7 e 12; 710,8; 754,4 e 6 (ca. 98-117 d.C.).

Sia ἄρρωστοι sia ἀσθενοῦντες ricorrono nel vocabolario degli scrittori medici antichi, nonché in altri papiri documentari dal periodo tolemaico in poi²⁹. Apparentemente, le tre parole per 'malato' erano usate a Mons Claudianus come sinonimi, in modo intercambiabile³⁰.

Un ulteriore termine da ricondurre a questa categoria semantica merita anch'esso attenzione: καυσάριος. Tra gli 'ostraca medici', esso affiora in un elenco di personale (*O.Claud.* II 212,15, ca. 137-145 d.C.), dove è riferito a un uomo di nome Silas (Σιλας καυσάριος)³¹. Il greco

²⁸ Cuvigny 1992, p. 109 ipotizza che l'ostracon appartenga al medesimo dossier del nr. 118, insieme al quale è stato rinvenuto.

²⁹ Per ἄρρωστος vd., e.g., *P.Lond.* VII 2131,1 (III sec. a.C.), un piccolo frammento contenente un riferimento a π]αίδες ἄρρωστ[οῦ]ντ[ες] e *BGU X* 1942 (II-I sec. a.C.), una lista con nominativi di lavoratori nel settore tessile. Cf. Horsley 1983, p. 63. Per ἀσθενοῦντες vd., e.g., *P.Ant.* I 43,7 (II-IV sec. d.C., Antinoopolis), una lettera privata.

³⁰ Cf. Cuvigny 1992, p. 78.

³¹ La semplificazione fonetica di -ις per -ιος è un fenomeno sovente documentato nel linguaggio dei papiri romani e bizantini e rappresenta una fase intermedia verso i suffissi nominali -ις e -ιϜ che diventeranno comuni nel greco di

καυσάριος è un prestito dal latino *causarius*. Nel lessico medico latino, esso equivale a ‘malato’, ‘indisposto’ ed è adoperato sia come aggettivo sia come sostantivo (di solito al plurale). Nel ‘latino medico di settore militare’, esso si applica ai soldati ‘congedati dal servizio per malattia’ o perché ‘invalidi’³². È quindi ragionevole supporre che la controparte greca rifletta il valore di *causarius*³³. Come αἴγροι, καυσάριος emerge solo in fonti papirologiche e in nessun altro testo greco³⁴. Anche in questo caso, documenti quotidiani su papiro e ostracon testimoniano la presenza di un latinismo nel greco di periodo imperiale.

Per concludere, i prestiti linguistici αἴγροι e καυσάριος rispecchiano l’impatto della terminologia latina sulla popolazione di lingua prevalentemente greca di Mons Claudianus. Questi esemplari sono un ottimo indicatore del bilinguismo praticato nei siti militari da Diocleziano in avanti e contribuiscono all’ipotesi che i documenti amministrativi abbiano assorbito elementi del vocabolario tecnico di contesto medico.

epoca successiva. Cf. Georgakas 1948, pp. 243-260. Per tale fenomeno nei papiri, cf. Gignac 1981, pp. 25-29.

³² Per entrambi i significati, cf. *LSJ s.v.*

³³ Cf. Cuvigny 1997, p. 33 *ad l.*

³⁴ Il vocabolo καυσάριος ha altre due attestazioni papiracee: *O.Claud.* IV 854,5 (ca. 186/187 d.C.), una lettera da Mons Claudianus indirizzata da due lavoratori a Probus, il *Procurator Caesaris*, che però non può essere annoverata tra gli ‘ostraca medici’, e *SB VI* 9230,15-16 (tardo III sec. d.C., Syene), una missiva inerente al lavoro nelle cave scambiata tra due ἐργοδῶται, Dioskoros e Ammonas. Vd. Daris 1960, p. 215 e 1971, p. 52.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Adams 2003

J.N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge 2003.

Badian 1997

E. Badian, *A Note on Doc. Masada 723*, in B. Kramer – W. Luppe et alii (edd.), *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses: Berlin, 13.–19. 8. 1995*, Stuttgart 1997, pp. 37-42.

Bernini 2018

A. Bernini, *Fasce di lana in un papiro latino (P.Masada 723 riedito)*, «APF» LXIV (2018), pp. 312-323.

Bonati 2026 (*forthcoming*)

I. Bonati, *The Words and the Context of Medicine in the 'Medical Ostraca' from Mons Claudianus*, in I. Bonati – G.A.F. Silva (edd.), *The Words of Medicine: Technical Terminology in Material and Textual Evidence from the Greco-Roman World*, Berlin-Boston 2026 (*forthcoming*).

Bowman – Thomas 1991

A.K. Bowman – J.D. Thomas, *A Military Strength Report from Vindolanda*, «JRS» LXXXI (1991), pp. 62-73.

Bruckner – Marichal 1975

A. Bruckner – R. Marichal, *Chartae Latinae Antiquiores VI*, Basel 1975.

Bruckner – Marichal 1977

A. Bruckner – R. Marichal, *Chartae Latinae Antiquiores IX*, Basel 1977.

Cotton – Geiger 1989

H.M. Cotton – J. Geiger (edd.), *Masada II, The Yigael Yadin Excavations 1963–1965, Final Reports: The Latin and Greek Documents (= O.Masada)*, Jerusalem 1989.

Cuvigny 1992

H. Cuvigny, *La mort et la maladie*, in J. Bingen – A. Bülow-Jacobsen et alii (edd.), *Mons Claudianus. Ostraca graeca et latina. Vol. I (Nos. 1-190)*, Cairo 1992, pp. 75-109.

Cuvigny 1997

H. Cuvigny, *La mort et la maladie*, in J. Bingen – A. Bülow-Jacobsen et alii (edd.), *Mons Claudianus. Ostraca graeca et latina. Vol. II (Nos. 191-416)*, Cairo 1997, pp. 19-41.

Daris 1960

S. Daris, *Il lessico latino nella lingua greca d'Egitto*, «Aegyptus» XC (1960), pp. 177-314.

Daris 1971

S. Daris, *Il lessico latino nel greco d'Egitto*, Barcellona 1971.

Davies 1971

R.W. Davies, *The Roman Military Diet*, «Britannia» II (1971), pp. 122-142.

Filos 2010

P. Filos, *Greek Papyri and the Greco-Latin Hybrid Compounds*, in T. V. Evans – D. Obbink (edd.), *The Language of the Papyri*, Oxford 2010, pp. 221-252.

Filos 2013

P. Filos, *Latin Loanwords in Greek*, in G.K. Giannakis (ed.), *Brill Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics II*, Leiden 2013, pp. 320-323.

Fink 1971

R.O. Fink, *Roman Military Records on Papyrus*, Cleveland 1971.

Fournet 2009

J.L. Fournet, J. L., *The Multilingual Environment of Late Antique Egypt: Greek, Latin, Coptic, and Persian Documentation*, in R.S. Bagnall, *The Oxford Handbook of Papyrology*, Oxford 2009, pp. 418-451.

Georgacas 1948

D.J. Georgacas, *On the Nominal Endings -ις, -ιv in Later Greek*, «CPh» XLIII (1948), pp. 243-260.

Gignac 1981

F.T. Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods – II Morphology*, Milano 1981.

Horsley 1983

G.H.R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity: a Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1978. Vol. 3*, North Ryde 1983.

Israelowich 2016

I. Israelowich, *Medical Care in the Roman Army during the High Empire*, in W.V. Harris (ed.), *Popular Medicine in Greco-Roman Antiquity: Explorations. Columbia Studies in the Classical Tradition*, Leiden 2016, pp. 215-230.

Jackson 1988

R. Jackson, *Doctors and Diseases in the Roman Empire*, London 1988.

Jackson 1990a

R. Jackson, *Roman Doctors and their Instruments: Recent Research into Ancient Practice*, «JRA» III (1990), pp. 5-27.

Jackson 1990b

R. Jackson, *A New Collyrium Stamp from Cambridge and a Corrected Reading of the Stamp from Caistor-by-Norwich*, «Britannia» XXI (1990), pp. 275-283.

Jonker – Berlejung – Cornelius 2021

L.C. Jonker – A. Berlejung – I. Cornelius (edd.), *Multilingualism in Ancient Contexts*, Stellenbosch 2021.

Langslow 1999

D.R. Langslow, *The Language of Poetry and the Language of Science: The Latin Poets and Medical Latin*, in J.N. Adams – R.G. Mayer (edd.), *Aspects of the Language of Poetry (Proceedings of the British Academy, 93)*, Oxford 1999, pp. 183-225.

Langslow 2000

D.R. Langslow, *Medical Latin in the Roman Empire*, Oxford 2000.

Leumann 1959

M. Leumann, *Kleine Schriften: Herausgegeben zum siebzigsten Geburtstag am 6. Oktober 1959*, Zurich-Stuttgart 1959.

Magni 2017

E. Magni, *Suffix Borrowing and Conflict through Latin-Greek Hybrid Formations*, «Pallas» CIII (2017), pp. 283-291.

Maravela 2018

A. Maravela, *Medical Micro-language: The Contribution of Papyri to the Study of Medical Greek*, in N. Reggiani – F. Bertonazzi (edd.), *Parlare la medicina: fra lingue e culture, nello spazio e nel tempo. Atti del Convegno Internazionale (Università di Parma, 5-7 Settembre 2016)*, Firenze 2018, pp. 12-29.

Marganne 2014

M.H. Marganne, *At the Crossroads of Greek and Roman Medicine: The Contribution of Latin Papyri: 1. Medical Texts*, in B. Maire (ed.), *'Greek' and 'Roman' in Latin Medical Texts. Studies in Cultural Change and Exchange in Ancient Medicine*, Leiden-Boston 2014, pp. 92-103.

Marichal 1992

R. Marichal, *Les ostraca de Bu Njem (Libya Antiqua, supplément VII)*, Tripoli 1992.

Mullen – James 2012

A. Mullen – P. James (edd.), *Multilingualism in the Greco-Roman Worlds*, Cambridge 2012.

Nutton 1969

V. Nutton, *Medicine in the Roman Army*, «MedHist» XIII (1969), pp. 260-270.

Nutton 2004

V. Nutton, *Ancient Medicine*, London 2004.

Pardon-Labonnelie 2004

M. Pardon-Labonnelie, *La lippitudo dans la littérature classique: de l'oeil qui dégoutte à l'oeil qui dégoûte*, in M. Balin – M. Cecere et alii (edd.), *Lingue tecnica del greco e del latino. Testi medici latini antichi: le parole della medicina, lessico e storia. Atti del VII Convegno internazionale (Trieste, 11-13 ottobre 2001)*, Bologna 2004, pp. 651-664.

Rochette 1996a

B. Rochette, *Sur le bilinguisme dans l'Égypte gréco-romaine*, «CE» LXXI (1996), pp. 153-168.

Rochette 1996b

B. Rochette, *Papyrologica bilingua graeco-latina*, «Aegyptus» LXXVI (1996), pp. 57-79.

Rochette 1997

B. Rochette, *Le latin dans le monde grec. Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces hellénophones de l'Empire romain*, Brussels.

Rochette 2010

B. Rochette, *Greek and Latin Bilingualism*, in E. J. Bakker (ed.), *A Companion to the Ancient Greek Language*, Malden 2010, pp. 281-293.

Scarborough 1968

J. Scarborough, *Roman Medicine and the Legions: a Reconsideration*, «MedHist» XII (1968), pp. 254-261.

Szemerényi 1993

O. Szemerényi, *Etyma Latina VI (32-37)*, in I. Lambert (ed.), *Miscellanea linguistica greco-latina*, Namur 1993, pp. 195-208.

Weilbach 2020

C. Weilbach, *Wie Laien und Fachleute über Medizinisches sprechen. Ein Vergleich medizinischer Äußerungen in Briefen und Fachtexten aus der Zeit der späten römischen Republik bis in die frühe Kaiserzeit*, Heidelberg 2020.

Werner 1992

J. Werner, *Zur Fremdsprachenproblematik in der griechisch-römischen Antike*, in C.W. Müller – K. Sier – J. Werner (edd.), *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart 1992, pp. 1-20.

ALESSANDRA DI PILLA

Università degli Studi di Perugia, alessandra.dipilla@unipg.it

De sanguine suo collyrium fecit.
Cecità e guarigione tra realtà
e metafora in Agostino

ABSTRACT

La pervasività della scienza medica nella cultura tardolatina intercetta le esigenze espressive e comunicative del Cristianesimo e si traduce nella prosa di Agostino in numerose metafore atte a veicolare verità di fede ed insegnamenti cristiani. Il contributo fornisce un'articolata rassegna sulla metafora del collirio e della cecità, sovente impiegata da Agostino in varie sue opere prosastiche.

The pervasiveness of medical science in Late Latin culture intercepts the expressive and communicative needs of Christianity and translates itself into numerous metaphors in Augustine's prose, conveying truths of faith and Christian teachings. This contribution provides a detailed overview of the metaphor of eye drops and blindness, frequently employed by Augustine in various of his prose works.

KEYWORDS

Augustine's prose, medical science in Late Antiquity, medical metaphors, eye drops, blindness.

EUT EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE

ERAT OLIM 2025 (5), 143-181

ISSN 2785-1346 (online)

ISSN 2785-1958 (print)

DOI: 10.13137/2785-1346/37827

<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/37827>

Nei primi celebri capitoli del libro VII delle *Confessiones*, Agostino rievoca il faticoso itinerario degli inizi della sua maturità¹. Pur libero ormai dal dualismo manicheo e dalle credenze astrologiche e consolidato nella conoscenza della fede cristiana, si trova tuttavia in una condizione di grande tormento intellettuale, poiché non riesce a rispondere al quesito sull'origine del male ed è ancora incapace di concepire una realtà che non sia materiale, quale quella di Dio. Il suo spirito non trova ciò che cerca perché non riesce a vedere, è privo di luce e si duole con le parole del salmista: *ante te erat desiderium meum et lumen oculorum meorum non erat mecum*². La superbia tiene Agostino lontano da Dio³. Non appena tenta di concentrare la mente, innumerevoli *imagines corporum* gli sbarrano la strada. Le immagini germinavano, dice Agostino, *de vulnere meo*, poiché Dio ha umiliato il superbo *tamquam vulneratum*⁴. Il volto del superbo Agostino è gonfio al punto che gli occhi non possono aprirsi: *tumore meo separabar abs te et nimis inflata facies claudebat oculos meos*⁵. Ma Dio ha avuto pietà di lui e, per *reformare deformia*, per restituirgli cioè i tratti autentici dell'uomo razionale, si è degnato di curarne la vista con un *acre collyrium*⁶:

Et stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiorum aspectum certus esses. Et residebat tumor meus ex occulta manu medicinae tuae aciesque conturbata et contenebrata mentis meae acri collyrio salubrium dolorum de die in diem sanabatur.

Tappa della cura di questo 'medico nascosto' è la successiva lettura dei libri *Platonicorum*, grazie ai quali Agostino comprende definitivamente

¹ Cf. Aug. *conf.* VII 7-8.

² *Ps.* 37,9-11, cit. in *conf.* VII 7,11 (CCSL 27, p. 35, l. 21).

³ Condizione espressa attraverso *Iob* 15,26: *cum superbe contra te surgerem et currerem adversus Dominum in cervice crassa scuti mei* (l.c.).

⁴ *Ps.* 88,11.

⁵ *conf.* VII 7,11 (p. 35, l. 24-25).

⁶ *Ibid.* 8,12 (p. 36, l. 4-7). La vista impedita dal *tumor* del volto evoca con efficacia lo snaturamento, nell'uomo Agostino, della *imago Dei*.

la natura incorporea di Dio e che l'anima umana non è luce a se stessa, ma è fatta per conoscere la luce divina. Trova in essi consonanze con quanto il prologo di Giovanni afferma del Verbo divino, ma si accorge che nulla vi è detto del Verbo incarnato, del suo umile annientarsi fino alla morte di croce, né dello statuto di figli di Dio donato a quanti lo accolgono e credono in lui. I *sapientes*, dall'altezza dei loro coturni, non odono né accolgono l'invito di Cristo: *Discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde* (Matth. 11, 29)⁷. Ignorano quindi la via stabilita da Dio stesso per poter godere di lui.

Il tema della vista interiore, ammalata o impedita a causa dalla superbia, e di Dio che interviene a curarla applicando un salutare collirio, si colloca al centro dell'immagine, carissima ad Agostino, del *Christus medicus*, che egli impiega per esprimere la sua esperienza e la sua concezione della redenzione⁸. Essa si innesta sulla più ampia metafora agostiniana della conoscenza come 'visione', come 'illuminazione', in cui la luce è condizione essenziale per la comprensione interiore: la cecità nella conoscenza di Dio, per Agostino, non è altro che una parte della cecità rispetto a ogni conoscenza autenticamente umana, 'sapienziale'. Se l'uomo fugge da sé, se lo sguardo della mente è «perso tra le cose», l'occhio del cuore si oscura e non solo Dio resta ignoto, ma anche l'uomo a se stesso⁹.

⁷ Cf. *conf.* VII 9,14 (CCSL 27, p. 36, l. 12-13).

⁸ Sul tema del *Christus medicus* in Agostino, oggetto di una nutrita letteratura che spazia dalla teologia alla spiritualità alla retorica alla ricerca lessicale, si vedano almeno i seguenti contributi: Bardy 1953, Arbesmann 1954a, Arbesmann 1954b, Lesky 1954, Flórez 1958, Oroz Reta 1964, Honecker 1985, Hübner 1985, Doucet 1991, Rassiniere 1991, Cocchini 1995, Lawless 1996, Lawless 1997, Harmless 1997, Blanchard 2005, Bochet 2005, Neusch 2006, André 2007, Dulay 2007, Gollwitzer-Voll 2007, Bochet 2010, Dörnemann 2013, Reisen 2013, Petringa 2021, Sala González 2021, Sala González 2022, Caruana 2023.

⁹ Cf. a riguardo le suggestive riflessioni di Flórez 1958, che fa anche notare (293-294) come Agostino, invocando Dio all'inizio della sua ricerca, consideri prioritaria tale presenza a se stesso: *Deus, noverim me, noverim te* (sol. I 2,3); *Praetende mihi lumen tuum, revoca me ab erroribus; te duce in me redeam et in te* (sol. II 6,9). Nel percorso dell'Agostino alle soglie del battesimo interviene un *secretissimus medicus*,

1. IL *CHRISTUS MEDICUS* E IL *COLLYRIUM*: BREVI CENNI ALLA TRADIZIONE PRIMA DI AGOSTINO

Al tempo di Agostino la figura di Cristo medico aveva già una storia alle spalle, collegata all'ambito della religiosità greco-latina e ben attestata nelle fonti patristiche pre e post-nicene¹⁰. Nel II e III secolo aveva ricevuto impulso dalla polemica sul culto di Asclepio, il venerato 'salvatore e guaritore' dei Gentili. Origene, più di ogni altro scrittore di lingua greca, discute nel *Contra Celsum* le obiezioni di quanti volevano annoverare Cristo tra i vari teurgi-guaritori del sincretismo pagano¹¹. Nella letteratura cristiana latina, il tema viene introdotto da Tertulliano, che rappresenta l'opera di Cristo sulla terra come quella di un *praedicator* e di un *medicator*¹² e usa spesso similitudini prese dalla professione medica per evocare la relazione tra Dio e l'uomo: ad esempio, difendendo contro gli Gnostici il valore del martirio, lo paragona all'azione del medico che, quando taglia e cauterizza, è crudele solo in

che lo sostiene nelle sue aspirazioni (Doucet 1991): ardente di vedere la vera Bellezza, Agostino comprende il limite dell'ascesi filosofica. La Bellezza stessa, in veste di *medicus* (immagine pressoché assente nella speculazione platonica), lo curerà, ma quando lo riterrà opportuno: *Novit autem illa pulchritudo quando se ostendat. Ipsa enim medici fungitur munere, meliusque intellegit qui sint sani, quam iidem ipsi qui sanantur* (sol. I 14,25). A tale medico egli si affida: *Certe dicis quod ille ipse quem videre ardeo, noverit quando sim sanus; faciat quod placet: quando placet sese ostendat; iam me totum eius clementiae curaeque committo* (sol. I 14,26).

¹⁰ Ampio panorama in Sala González 2022 (in particolare 112-121), che prende in considerazione anche la soteriologia dei Manichei, presso i quali Cristo, inviato celeste che favorisce il ritorno delle anime alla loro origine divina, riceveva anche il titolo di 'medico'. Per i padri greci, cf. Dörnemann 2013 e Caruana 2023.

¹¹ Cf. Fernández 1999, in particolare 223 ss. Honecker 1985 osserva che nei padri il motivo del *Christus medicus* non riguarda la terapeutica ma la soteriologia, è sempre una metafora per illustrare la redenzione. Sulla centralità in Agostino di tale accezione soteriologica del titolo di *medicus*, che Cristo riceve in quanto unico mediatore di salvezza, cf. Sala González 2021. Secondo Hübner 1985, i padri anteriori ad Agostino vedevano in Cristo – sia pure in modo secondario – anche l'ideale del medico umano, aspetto che invece, dopo l'Ipponate, andrà perdendosi.

¹² Sulla base di Is. 50,10 e 53,4: cf. Tert. *adv. Marc.* III 17,5 (CSSL 1, p. 531).

apparenza, perché la sua cura dolorosa dona la salute¹³. In Cipriano troviamo Cristo, medico divino, che cura le ferite che l'umanità ha ricevuto dalla caduta di Adamo¹⁴; circa la questione dei *lapsi*, inoltre, Cipriano paragona spesso la pubblica penitenza alla cura, non certo indolore, delle malattie corporali¹⁵. A partire dal IV secolo, il titolo di *medicus* trova un uso apologetico nella contestazione dei culti misterici e delle loro promesse di salvezza e immortalità. Di fronte all'arianesimo, invece, il dogma niceno privilegia i titoli cristologici del simbolo di fede (Signore, Figlio, Unigenito): tuttavia i padri greci non abbandonano il Cristo *medicus*, che ritroviamo ad es. nei Cappadoci¹⁶ o in Cirillo di Gerusalemme¹⁷. Presso i latini il tema compare in Gerolamo¹⁸ e soprattutto in Ambrogio¹⁹, ma va assumendo un tenore che si potrebbe definire ormai convenzionale²⁰.

Nella tradizione antecedente ad Agostino non manca neppure la menzione, nell'ambito della metafora, del medicamento del collirio²¹. A fornire la base è la triplice ammonizione che, in *Apoc.* 3,18, l'angelo del-

¹³ Cf. Tert. *scorp.* 5 (CSEL 20, p. 154 s.).

¹⁴ Cf. Cypr. *elem.* 1 (CCSL 3A, p. 55).

¹⁵ Cf. Cypr. *laps.* 14 (CCSL 3, p. 228).

¹⁶ Cf. ad es., in Gregorio Nazianzeno, l'immagine dell'incarnazione come φαρμακός per le tanto gravi infermità del mondo (Gr. Naz. *or. in natal. Savoris* 38,13, PG 36, c. 325a).

¹⁷ In *catech.* 10,13 (PG 33, c. 677b) Cirillo spiega che il nome Gesù «in ebraico vuol dire salvatore (Σωτήρ)», in lingua greca significa «colui che risana (ὁ ἰώμενος)», rifacendosi a un etimo greco attestato ad es. anche in Eus. *d. e.* 4,10 e in Epiph. *haer.* 29,4.

¹⁸ Gerolamo definisce Cristo *verus medicus* (*Hilar.* 15; *adv. Rufin.* 1,26), *ipse et medicus et medicamentum; verus archiater* (in *Marc.* 1); *quasi spiritualis Hippocrates* (c. *Ioh.* 38): riferimenti in Pease 1914.

¹⁹ Cf. e.g. Ambr. in *psalm.* 118 *serm.* 19,2: *posce ut veniat medicus ille qui descendit de coelo, qui maxime aegrotos requirit* (CSEL 62, p. 423, l. 6-8). Ambrogio mostra in generale grande familiarità con la terminologia e le immagini della medicina del suo tempo (cf. Passarella 2004).

²⁰ Cf. Arbesmann 1954a, 5.

²¹ Cf. il commento di Bettetini 2002, 680.

la chiesa di Laodicea di Frigia rivolge a quella comunità, indebolita nella fede a causa del benessere: secondo alcuni interpreti, le ammonizioni sarebbero collegate alle specifiche attività che rendevano florida la città, tra cui la produzione di un rinomato balsamo per gli occhi: *Suadeo tibi emere a me aurum ignitum probatum, ut locuples fias, et vestimentis albis induaris, et non appareat confusio nuditatis tuae, et collyrio inunge oculos tuos ut videas*²². Cipriano, commentando il passo, rimprovera le ricche matrone che si dipingono gli occhi con il bistro (*stibium*)²³: *ungue oculos tuos non stibio diaboli sed collyrio Christi, ut pervenire ad videndum Deum possis, dum Deum et operibus et moribus promereris (...). Egentem enim et pauperem non vident oculi superfusi nigroris tenebris et nocte contacti*. Per Ambrogio²⁴, l'invocazione del salmista *Adaperi oculos meos, et considera bo mirabilia de lege tua* (Ps. 118,18) è la consapevole supplica di un malato nella vista interiore: *sicut in oculis corporis, ita etiam in oculis animae (est) huiusmodi quaedam passio*. E i diversi gradi di sofferenza dell'occhio possono richiedere, oltre al *collyrium*, una molteplicità di rimedi: *si turbatus est oculus, facile dolor omnis sedatur collyrio: sin vero acies eius humoris suffusione praetexitur, maiora remedia quaeruntur*. Un ulteriore esempio viene dalla poesia di Paolino di Nola²⁵: la presenza del corpo di un martire è tanto più necessaria nei luoghi dove la fede del popolo patisce una notte più profonda; è lì che bisogna accendere le luci più splendide, per indirizzare verso i raggi del sole divino le menti confuse per l'indebolimento degli occhi, liberarle dalla caligine e ungerle con il collirio di Cristo medico (*collyrioque medentis inungere Christi*).

²² L'interpretazione di *Apoc.* 3,18 in riferimento a concrete realtà economiche (attività bancaria, produzione di una pregiata lana nera e di un balsamo per gli occhi) è controversa: tuttavia, per l'ipotesi di un legame di Laodicea con una scuola di oftalmologia e la produzione di farmaci per gli occhi, cf. Hemer 1986, 196-201.

²³ *Cypr. eleem.* 14-15 (CCSL 3A, p. 64, l. 280-281; 282-284).

²⁴ *Ambr. in psalm. 118 serm.* 3,22 (CSEL 62, p. 52, l. 14-20).

²⁵ *Paul. Nol. carm.* 19,34 (CSEL 30, p. 119).

2. AGOSTINO, CECITÀ E RIMEDIO. UN TESTO-GUIDA: IL *SERM.* 360/B (= *SERM. DOLBEAU* 25)

Torniamo ora ad Agostino. Ci soffermeremo sul motivo della vista, offuscata se non del tutto impedita fino alla cecità, a causa della malattia o della sporcizia dell'occhio: ciò che accade all'occhio esteriore è utilizzato a significare il *vulnus* presente nella vista interiore, che rende impossibile all'uomo il compiersi del suo desiderio, ardente e inestirpabile, di vedere Dio. Contemporaneamente, Agostino richiama la possibilità che l'occhio sia curato e guarito ad opera di un medico esperto che somministrerà un collirio adatto, se soltanto il malato, riconoscendosi bisognoso, si lascerà curare: metafora, questa, dell'azione redentrice di Cristo, Verbo divino che ha umiliato se stesso nell'incarnazione e nella morte sulla croce, procurando con il proprio sangue la medicina, appunto il collirio, della salvezza. Agostino immette nell'immagine tradizionale una nuova linfa. La ritiene particolarmente efficace per comunicare la sua concezione della redenzione, che si impernia sul fulcro della *humilitas*, condizione primaria del percorso della salvezza. Nell'abbassamento dell'incarnazione, il *medicus* divino si è reso incontrabile e imitabile.

L'impiego della metafora è documentato in buona misura nei *Sermones*, nel contesto cioè di una predicazione rivolta a uditori della più svariata cultura. Ciò indica da una parte la sua popolarità, dall'altra il fatto che Agostino assegnava ad essa una speciale valenza pedagogica. L'uso metaforico dell'immagine dell'occhio (della sua funzione, patologia, cura e risanamento²⁶) è strettamente legato all'importanza del verbo *videre* e, nello specifico, al tema del *crede ut videas*, centrale per Agostino sia nella disputa con i Manichei, vecchi compagni di strada, sia nella proposta dei fondamenti della fede cristiana ai *gentiles*.

Per illustrare la metafora nelle sue principali articolazioni, prenderemo come guida un testo che, oltre a costituire di essa una delle pri-

²⁶ Per un quadro complessivo dell'uso metaforico di *oculus* nell'opera di Agostino cf. Schlapbach 2019.

me attestazioni in senso cronologico, si rivela in proposito quasi una piccola *summa*: il *serm.* 360/B (= *serm.* Dolbeau 25), omelia pronunciata nell'inverno 403-404 davanti a un'assemblea liturgica composta sia da cristiani che da pagani (*Sermo cum pagani ingrederentur*)²⁷. Sono questi ultimi a cui, in primo luogo, Agostino si rivolge, cercando di iniziarli al mistero di un Dio che *habitat lucem inaccessibilem*²⁸. Partendo dal suddetto *sermo*, intrecceremo o aggungeremo le altre testimonianze presenti altrove nelle opere dell'autore, secondo un criterio tematico.

3. PURIFICAZIONE DELL'OCULUS MENTIS: LA FEDE COME RISPOSTA AL DESIDERIO DI *VIDERE DEUM*

Agostino afferma che l'uomo aspira a contemplare la luce divina, la cui visione Dio ha promesso a coloro che lo amano, secondo *1 Cor.* 2,9: *Quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*. Si tratta di una luce che la mente, introdotta alla conoscenza degli oggetti mediante i sensi corporei, non riesce a raggiungere. Di essa può solo crearsi delle immagini, ingigantendo quanto apprende dai sensi. È infatti una luce di tutt'altro genere, oggetto non degli occhi del corpo, ma dell'intelligenza²⁹. La desiderata visione intellettuale, tuttavia, è ostacolata da un limite: l'organo ad essa deputato, l'occhio interiore, l'occhio spirituale (o *oculus cordis*), non è sano. È offuscato, indebolito sino alla cecità, lesa dalla ferita che ogni uomo possiede in quanto progenie di Adamo peccatore. Ha quindi bisogno di essere curato. Il tema è elaborato da Agostino in analogia con quanto può accadere all'*oculus carnis*, che per sua natura è fatto per recepire la

²⁷ Edizione Dolbeau 2009².

²⁸ Da qui il grande interesse di tale testo, che si collega all'attenzione di Agostino per il tema della conversione dei pagani, particolarmente viva nelle sue opere del decennio 399-409 (Dolbeau 2009², 243-247).

²⁹ Aug. *serm.* 360/B,3 (Dolbeau 2009², p. 249, l. 42-43): *cum sit illa lux longe alterius generis: lux est enim illa non oculorum, sed mentium*.

luce sensibile, ma può esserne impedito perché danneggiato o sporco, al punto che la visione stessa della luce si trasforma in un tormento³⁰:

si fuerint oculi saucii et aliquo humore interno vel extrinsecus irruente aliqua re perturbati, lucem ipsam qua vegetari consueverant poenalem habebunt et ea cruciabuntur qua gaudere consuerunt, sic et ad illam lucem intellegibilem atque immortalem, non oculus carnis, sed oculus cordis mundandus est.

La sporcizia debilitante (*imbecillitas, immunditia*) dell'*oculus cordis* è l'*iniquitas* del peccato, paragonata alla *pituita quae lippitudinem facit* nell'*oculus carnis*³¹. L'atteggiamento che può ottenere all'uomo la guarigione è identificato nella *humilitas*: un riconoscimento del proprio bisogno che si apra ad accordare fiducia all'opera di un medico esperto, cioè ad accogliere l'iniziativa di Dio³². Nel percorso, accanto all'impedimento che il peccato rappresenta per la visione interiore, emerge con forza la natura dell'uomo come desiderio, indomabile e struggente, di *videre Deum*³³:

Quid igitur? Quomodo te paras? Dic: 'Volo videre Deum meum'. Illi dic: 'Videre volo' (...). Pulsa ante ostium positus, pulsa vehementer (...). Pulsa ergo, pulsa, non corporea manu, sed cordis affectu. Dic Domino Deo tuo quod in psalmis cantas: *Tibi dixit cor meum: quaesivi vultum tuum, vultum tuum requiram* (Ps. 26,8).

La risposta al desiderio di vedere Dio consiste nell'indicazione di un metodo: la purificazione dell'occhio interiore attraverso la fede. Emerge

³⁰ Aug. *serm.* 360/B,3 (Dolbeau 2009², p. 249, l. 45-49).

³¹ *Ibid.*,3 (Dolbeau 2009², p. 249, l. 49-51).

³² *Ibid.*,5 (Dolbeau 2009², p. 250, l. 84-85): *Homines propterea mortales facti sunt, ut maiore afflictione poenae erudirentur ad humilitatem*; *ibid.*,7 (p. 252, l. 133-136): *Ut autem plene eum (sc. Deum) portes, ipse te mundabit, cum coeperit habitare, donec perducat oculum illum cordis ad tantam munditiam ut possit videre faciem eius, in quem non visum creditit.*

³³ *Ibid.*,12 (Dolbeau 2009², p. 255, l. 224-229).

il tema, centrale in Agostino, del *crede ut videas*³⁴. La fede è la strada per giungere alla visione. La Scrittura stessa indica la meta e come raggiungerla³⁵:

Tene ista duo: unum in promissione, alterum in actione. In promissione quid? *Beati mundicordes quoniam ipsi Deum videbunt*. In actione quid? *Mundans fide corda eorum*. Crede ergo antequam videas, ut possis gaudere cum videris.

Per coloro che sono già *fideles*, l'anelito a *videre Deum* viene approfondito da Agostino in altra sede, nei termini della possibilità di conoscere, in qualche misura, il Verbo. Ci riferiamo al *Tractatus 18 in Iohannis euangelium* allorché Agostino, in merito alle obiezioni ariane sull'uguaglianza del Padre e del Figlio, commenta *Io. 5, 19-20*³⁶. Egli vorrebbe iniziare i suoi uditori a una personale conoscenza del Verbo, la cui luce, benché attenuata, è presente nel cuore di ogni uomo, che reca impressa l'*imago Dei*. Il cuore possiede orecchi e occhi per riconoscerla. Ecco quindi l'invito a una particolare *exercitatio*, l'esortazione a *redire ad cor*:³⁷

Redi ad cor tuum. In corpore tuo inveniebas alibi oculos, alibi aures: in corde tuo numquid hoc invenis? (...) An in corde non habes oculos? Unde dicit Apostolus: *Illuminatos oculos cordis vestri* (*Eph. 1, 18*). Redi ad cor; vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei.

Grazie a questo 'ritorno', forse in alcuni accadrà «di avvertire un movimento misterioso verso quella fonte donde ci viene, benché attenuata, la luce»³⁸. Ma il *pondus* dei pensieri abituali renderà tale visione insta-

³⁴ *Ibid.*,7 (Dolbeau 2009², p. 252, l. 136-137): *crede ergo antequam videas, ut per fidem mundato corde etiam videre quod credidisti merearis*.

³⁵ *Ibid.*,13 (Dolbeau 2009², p. 256, l. 257-260).

³⁶ *Io. 5,19-20*: *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem. Pater enim diligit Filium et omnia demonstrat ei, quae ipse facit*.

³⁷ *Aug. Io. eu. tr. 18,10* (CCSL 36, p. 186, l. 7-16)

³⁸ *Ibid.*,11 (CCSL 36, p. 186, l. 37 - p. 187, l. 1): *Erectum est aliquid in nobis quo vel tenuiter suspicemur unde lumen veniat nobis?*

bile e insostenibile. Agostino utilizza il paragone con i *lippientes* che, quasi del tutto ciechi, grazie alle cure del medico hanno lentamente cominciato a recuperare la vista. Il medico, per saggiarne la condizione, li pone all'improvviso di fronte alla luce, ma essi, nel vederla, restano abbacinati.³⁹

tales sumus quales lippientes, cum producuntur ad videndum lumen, si forte antea visum omnino non habebant, et incipiunt eundem visum per diligentiam medicorum utcumque reparare. Et cum probare vult medicus quantum salutis eis accesserit, tentat eis ostendere quod videre desiderabant, et non poterant cum caeci essent: et redeunte iam utcumque acie oculorum, producuntur ad lucem; et cum viderint, fulgore ipso reverberantur quodammodo, et respondent medico demonstranti: Iam iam vidi, sed videre non possum.

È dunque necessario che il medico allontani di nuovo il malato dalla luce e gli somministri del *collyrium*, spronandolo a tollerare il dolore della cura in virtù dell'*amor lucis* che è cresciuto in lui per l'esperienza fatta. Il desiderio di vedere è la cura migliore.⁴⁰

Quid ergo facit medicus? Revocat ad solita, et addit collyrium, ut ad illud quod visum est, et videri non potuit, desiderium nutriat, et ex ipso desiderio curetur plenius; et si qua mordacia reparandae sanitati adhibentur, fortiter ferat, ut amore illius lucis accensus dicat sibi: Quando erit ut illud firmis oculis videam, quod sauciis infirmisque non potui? Urget medicum, et rogat ut curet.

Se nel cuore di qualcuno è accaduta una qualche improvvisa visione della luce del Verbo e l'altrettanto repentina ricaduta *ad solita*, Agostino esorta a lasciarsi curare, a non tornare indietro né dalla razionale certezza che ciò che si desidera vedere esiste, né dalla consapevolezza che

³⁹ *Ibid.*,11 (CCSL 36, p. 187, l. 4-14).

⁴⁰ *Ibid.*,11 (CCSL 36, p. 187, l. 14-20).

il cuore, tuttavia, non ha ancora la forza di tenere fisso lo sguardo sulla luce e dunque ha bisogno del *collyrium*:⁴¹

Rogate medicum ut adhibeat collyria mordacia, praecepta iustitiae. Est quod videas, sed non est unde videas. Non mihi antea credebas quia est quod videas; duce quadam ratione adductus es, propinquasti, intendisti, palpitasti, refugisti. Scis certe esse quod videas, sed idoneum non te esse qui videas. Ergo curare.

Il *collyrium* è rappresentato dall'obbedienza ai *praecepta*: una cura che potrebbe essere anche molto dolorosa, se le cattive abitudini sono inveterate. Ma l'alternativa è privarsi della possibilità di vedere la luce e rimanere nelle tenebre, interiori ed esteriori. Se il desiderio della luce non è abbastanza forte, lo sia almeno la paura della notte eterna, del futuro castigo⁴²:

Quae sunt collyria? Noli mentiri, noli periurare, noli adulterare, noli furari, noli fraudare. Sed consuesti, et cum aliquo dolore a consuetudine revocaris: hoc est quod mordet, sed sanat (...). Si curari destiteris, et esse idoneus ad perfruendum hac luce neglexeris valetudine oculorum tuorum, tenebras amabis; et amando tenebras, in tenebris remanebis, et (...) etiam in tenebras exteriores proicieris: *ibi erit fletus et stridor dentium* (Mt. 22, 13). *Si nihil in te faciebat amor lucis, faciat timor doloris.*

Su Io. 5, 19 (*non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*) possediamo anche un'altra riflessione di Agostino, che modula con sfumature ancora differenti l'analogo tema della difficoltà di conoscere il Verbo. Si tratta del *serm.* 126, dedicato anch'esso in chiave anti-ariana all'uguaglianza tra Padre e Figlio, attraverso una complessa esegesi del verbo *videre* riferito al Verbo. Cominciando con il ricordare che nell'avvicinarsi ai misteri del regno di Dio «la fede deve precedere l'intelligenza» (*Nisi credideritis, non intellegetis*), e che «se ti potessi mostrare fin d'ora ciò che potresti vedere, non ti esorterei ad avere fede»,

⁴¹ *Ibid.*,11 (CCSL 36, p. 187, l. 23-28).

⁴² *Ibid.*,11 (CCSL 36, p. 187, l. 28-37).

Agostino esalta il ruolo della ragione, mediante la quale dalle cose che si vedono l'uomo può giungere a credere all'esistenza di ciò che non vede:⁴³

Ne sis ingratus ei qui te fecit videre, unde possis credere quod nondum potes videre. Dedit tibi Deus oculos in corpore, rationem in corde. Excita rationem cordis, erige interiorem habitorem oculorum tuorum; adsumat fenestras suas, inspiciat creaturam Dei. (...) Erige illum, excita illum. (...) Erige ergo rationalem aspectum, utere oculis ut homo: intende caelum et terram (...); intende facta, et quaere factorem. Aspice quae vides, et quaere quod non vides.

L'abitudine e il torpore dell'intelligenza portano l'uomo ad abbassare lo sguardo: «Avevi sotto gli occhi codeste cose, dunque, e le trascuravi. Le meraviglie che Dio opera ogni giorno (...) avevano perduto valore non per la facilità, ma per la continua frequenza».⁴⁴ Ecco lo scopo dei *miracula* compiuti da Cristo: ridestare nell'uomo la consapevolezza che l'*artifex* sommo è il medesimo che agisce nelle realtà ordinarie. La pedagogia del Dio che si è fatto uomo comprende il risveglio della meraviglia per il nesso tra le cose e il loro creatore. La realtà finita e limitata è segno intelligibile del divino. Nell'incarnazione, nell'agire di Cristo, si scopre la medesima dinamica⁴⁵:

Venit ergo parvus ad parvos, venit medicus ad aegrotos, qui poterat venire cum vellet, redire cum vellet, facere quidquid vellet, iudicare ut vellet. (...) Venit suscitare mortuum, mirantibus reddere luci hominem qui erat in luce, qui quotidie qui non erant, producit ad lucem.

Dio si è incarnato affinché, nell'unico Cristo, l'uomo avesse sia di che vedere sia di che credere⁴⁶:

⁴³ Aug. *serm.* 126, 3 (nella nuova ed. di Dolbeau 2021, p. 19, l. 25 – p. 20, l. 39 *passim*).

⁴⁴ *Ibid.*, 4: *Videbas ergo ista, et postponebas. Quotidiana miracula Dei non facilitate, sed assiduitate viluerant* (Dolbeau 2021, p. 20, l. 44-45).

⁴⁵ *Ibid.*, 4 (Dolbeau 2021, p. 21, l. 61 - p. 22, l. 66 *passim*).

⁴⁶ *Ibid.*, 5 (Dolbeau 2021, p. 22, l. 69-76 *passim*).

Duo ergo vides, divina et hominem. Si divina non possunt fieri nisi a Deo, vide ne in homine lateat Deus. Attende, inquam, quae vides, crede quae non vides. (...) Parvane signa, parvane indicia sunt creatoris ipsa creatura? Venit, etiam fecit miracula. Non poteris videre Deum, poteris hominem. Deus factus est homo, ut in uno tibi esset et quod videres et quod crederes.

La nascita miracolosa di Dio da una Vergine, *miraculum temporale*, rende ragionevole credere in colui che ancora non si vede, Dio Verbo⁴⁷:

In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum (Io. 1, 1). Audis, et nondum vides. Ecce venit, ecce nascitur, ecce corpus assumit, ecce de femina procedit, qui fecit masculum et feminam. (...) Iamne vides? Iam, inquam, vides carnem? Interrogo, sed carnem ostendo (...) Iam, inquam, vides carnem? Interrogo, sed carnem ostendo. (...) Ecce in ipso partu, ecce iam duo sunt, et quod videas, et quod non videas, sed ut per ipsum quod vides, credas quod non vides.

L'umanità di Cristo, tanto disprezzata, è il *medicamentum* offerto a quanti hanno gli occhi ammalati, affinché in lui cerchino il Verbo e, al tempo opportuno, possano giungere alla visione della coeternità del Figlio con il Padre⁴⁸:

Attulit ergo tibi temporale miraculum, ut tu eum quaeras et mireris aeternum. (...) Etenim ipse qui (...) attulit, inquam, miraculum temporale, sed ipse est aeternus, ipse est patri coaeternus, ipse est qui *in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum (Io. 1, 1)*. Sed hoc videre non poteris. Fecit tibi unde sanareris, ut videre posses quod non videbas. Quod contemnis in Christo, nondum est contemplatio sanati, sed medicamentum aegroti.

Il *collyrium carnis* può dischiudere la visione del Verbo. È grazie ad esso che gli occhi interiori possono intuire la divinità di Cristo, come Agostino augura ai suoi ascoltatori⁴⁹ :

⁴⁷ *Ibid.*,5 (Dolbeau 2021, p. 22, l. 76 - p. 23, l. 84 *passim*).

⁴⁸ *Ibid.*,6 (Dolbeau 2021, p. 23, l. 91-98 *passim*).

⁴⁹ *Ibid.*,7 (Dolbeau 2021, p. 23, l. 105 - p. 24, l. 107).

Iamne, putamus, est aliquis qui intellegat? Iamne, putamus, est aliquis in quo proficit collirium carnis ad intuendum utcumque splendorem divinitatis?

La *purgatio oculos*, la cura risanatrice, consiste ancora una volta nell'osservanza dei comandamenti, segno dell'amore a Cristo. È infatti a coloro che lo amano che Cristo "si mostrerà"⁵⁰:

Aspicias Christum hominem et Deum. Ostendit tibi hominem, servat tibi Deum. Et uide quia Deum tibi servat, qui se tibi hominem ostendit. *Qui diligit me, inquit, mandata mea custodit. Qui diligit me, diligitur a patre meo, et ego diligam eum. Et tamquam diceretur: 'Quid ei dabis, quem diligis?' Et ostendam, inquit, me ipsum illi (Io. 14,21). (...)* Audi mandata, purga oculos. (...) Tamquam custodientem mandata mea, et tamquam sanato per mandata mea, ostendam me ipsum illi.

La difficoltà per l'uomo di riconoscere il Verbo, in connessione con il *topos* della limitata capacità dell'occhio interiore, compare anche nel *Tractatus 35 in Iohannis euangelium*, a proposito di Io. 8, 13-14: *Et si ego testimonium perhibeo de meipso, verum est testimonium meum*. Qui Agostino coinvolge nella metafora della vista e della luce il tema della profezia. I Farisei vogliono sapere chi è Gesù. La sua risposta: *Ego sum lux mundi: qui me sequitur, non ambulabit in tenebris, sed habebit lumen vitae (Io. 8, 12)*, non viene ritenuta attendibile, perché manca di prove e di attestazioni che possano legittimarla: *Tu de te testimonium dicis; testimonium tuum non est verum (Io. 8, 13)*⁵¹. Le prove che i Giudei cercano si trovano nelle profezie: come lucerne che hanno brillato nella notte, esse hanno testimoniato l'identità di Cristo, luce del mondo, a occhi malati, che ancora non erano in grado di sostenere il fulgore del giorno. La lucerna più splendente di tutte, come Cristo stesso riconobbe, fu Giovanni Battista⁵²:

⁵⁰ *Ibid.*,14 (Dolbeau 2021, p. 29, l. 224-237 *passim*).

⁵¹ Cf. Aug. *Io. eu. tr.* 35,1-3 (CCSL 36, p. 317-318 *passim*).

⁵² *Ibid.*,2 (CCSL 36, p. 317, l. 3-7).

Antequam veniret Dominus noster Iesus Christus, multas ante se lucernas propheticas accendit et misit. De his etiam erat Ioannes Baptista, cui tam magnum ipsum lumen, quod est Dominus Christus, perhibuit testimonium quale nulli hominum.

Giovanni era ben consapevole di non essere egli stesso la luce. Agostino esorta i suoi ascoltatori a crescere nella fede: è tempo ormai di comprendere anch'essi che *aliud esse lumen quod illuminat, aliud esse quod illuminatur*⁵³. La vera luce che illumina ogni uomo è Cristo: *Nos omnes de plenitudine eius accepimus* (Io. 1, 16). La luce non solo illumina, ma dimostra se stessa con auto-evidenza. Con una lucerna accesa, esemplifica Agostino, puoi vedere una tunica in una stanza, ma non accendi un'altra lucerna per vedere quella che è già accesa⁵⁴. Il verbo di Dio, la sapienza di Dio, *qui illuminat nec illuminatur*⁵⁵, illumina tutti coloro che hanno occhi sani, ovunque si trovino, dando testimonianza a se stesso⁵⁶. La sua luce splende anche per quanti non credono, per gli ostili, ma gli occhi del loro cuore sono ciechi⁵⁷. Agostino esalta il valore della profezia del Battista, che ha aperto la strada a Cristo: il Verbo di Dio si è reso bisognoso della testimonianza di una lucerna (*talis ergo venit, ut oporteret ei lucernam testimonium perhibere*)⁵⁸, perché gli occhi degli uomini, intolleranti della luce del pieno giorno, non lo rifiutassero. Siamo già nella logica dell'incarnazione. Le profezie sostengono la veridicità di quanto appare scandaloso e inconcepibile: per salvare l'uomo il *Verbum* si è fatto *infirmum* e *mortale*. Ed ecco ricomparire il tema della

⁵³ *Ibid.*,3 (CCSL 36, p. 318, l. 18-19).

⁵⁴ Cf. *ibid.*,4 (CCSL 36, p. 319, l. 10-13).

⁵⁵ *Ibid.*,3 (CCSL 36, p. 319, l. 28-29).

⁵⁶ *Ibid.*,4 (CCSL 36, p. 319, l. 30-32): *Ergo testimonium sibi perhibet lux: aperit sanos oculos, et sibi ipsa testis est, ut cognoscatur lux.*

⁵⁷ *Ibid.*,4 (CCSL 36, p. 320, l. 34-36): *Audi de illis ex Evangelio ipso prolatam sententiam* (Io. 1,5): *Et lux lucet in tenebris, et tenebrae eam non comprehenderunt.*

⁵⁸ *Ibid.*,6 (CCSL 36, p. 320, l. 18-19).

caro mortalis di Cristo, del suo corpo offerto quale *collyrium* per guarire l'umana cecità⁵⁹:

Infirmus factus est infirmis, per infirmitatem sanavit infirmitatem; per mortalem carnem, carnis abstulit mortem; de corpore suo collyrium fecit luminibus nostris.

L'utilità delle profezie non è cessata con la venuta di Cristo. Esse offrono risposta autorevole agli interrogativi dei Gentili⁶⁰ e confortano la fede spesso debole e incerta degli stessi credenti che, pur essendo già *lux in Domino*, vivono ancora immersi in *nocte saeculi*⁶¹.

4. CREDE UT VIDEAS: LA PROPOSTA DEL MEDICO E LE OBIEZIONI DEL MALATO

Torniamo ora al *serm.* 360/B (= *serm.* Dolbeau 25). Abbiamo osservato come sia intenso l'invito a credere *prima* di poter vedere, e di credere *per* poter vedere. Sentiamo quasi l'eco di quanto poteva avvenire allorché un pagano, in qualche modo attratto e colpito, si avvicinava alla Chiesa, portando con sé dubbi e domande. Il tema, di centrale importanza, è qui esposto da Agostino con grande efficacia e acume retorico e, diremmo, anche con un pizzico di umorismo: viene 'sceneggiato', in un *crescendo* che cattura l'attenzione, l'incontro tra un cieco e un medico. Il dubbio sulla priorità della fede era, ricordiamo, argomento centrale nella predicazione dei Manichei. A questo riguardo, è interessante notare che nel *Contra Faustum Manichaeum*, per composizione molto vicino alla

⁵⁹ *Ibid.*,6-7 (CCSL 36, p. 320, l. 21 - p. 321, l. 24).

⁶⁰ La 'prova delle profezie' *ad contradicentes paganos* trova spazio nel prosieguito del *Tractatus* (cf. 35,7-8). Sul valore della profezia veterotestamentaria anche per le *gentes*, evidenziato da Agostino anche nella disputa con i Manichei, cf. Massie 2011, in particolare 300-312.

⁶¹ Aug. *Io. eu. tr.* 35,6 (CCSL 36, p. 321, l. 24-25): *Quia ergo Dominus venit, et in nocte saeculi adhuc sumus, oportet ut et prophetias audiamus.*

data del *serm.* 360/B⁶², troviamo impiegate analoghe modalità narrative. Nel libro XIII dell'opera, Fausto cerca di destituire l'autorevolezza delle parole profetiche *Nisi credideritis, non intellegetis* (Is. 7, 9) ricreando una scena di pre-catechesi, in cui un *gentilis* si trova ad argomentare con un presunto predicatore 'cattolico': Agostino lo imita dipingendo un'analoga situazione, in cui però il *gentilis* discute con un autentico cattolico⁶³. Nel 'quadretto' di *serm.* 360/B il *gentilis* è identificato con il malato, per il quale la richiesta cristiana di credere prima di vedere può costituire una potenziale forte obiezione alla cura, rappresentando invece l'unico ragionevole *modus operandi* del medico⁶⁴:

Non ascendat in cor tuum vana cogitatio: 'Quid est quod dicunt christiani: Crede, crede?' Medicus hoc dicit, qui novit quid agatur in oculo tuo. Nunc et resiste manibus medici et dic: 'Non credo, nisi mihi ostenderit'. Respondebit tibi medicus: 'Non est cui ostendam; hoc volo in te sanare quo possis videre quod me iam cupis ostendere'.

Agostino propone ai suoi ascoltatori di immaginare che l'uomo sia cieco dalla nascita, che sia consapevole della propria condizione di bisogno (gli è necessaria una guida che lo conduca) e del fatto che gli è

⁶² Il C. *Faust.* è collocabile nell'arco degli anni 398-403: cf. Dulay-Massie 2018, 92.

⁶³ Una scena simile, che coinvolge anch'essa il tema della vista (ogni uomo riconosce l'esistenza di ciò che vede con gli occhi del corpo, ma molti negano quella di Dio, che si può vedere solo con l'anima) compare in Aug. *serm.* 374 augm. (= *serm.* Dolbeau 23),8 (Dolbeau 2009², p. 543, l. 151-168 *passim*): *Mirum si non aegrotat iste animus, mirum si non saucios vel etiam extinctos habet oculos suos! Unde reparentur? Unde sanentur? Medicinae ianua fides est. Ut enim quod non videt videat, crediturus est esse quod videat, sed nondum se talem esse qui videat (...). Medicus ad aegrum venit saucios habentem oculos, aut fortasse iam perditos (...), sed tamen tantus est medicus qui possit <cura>tione antiquam pelleret caecitatem: promittit esse aliquid quod possit ostendere, si se ille patiat curari (...). Et ille: 'Ego nisi videro, non curabor'. Quam absurda et perversa responsio: prius videre velle ut curetur, qui utique si videre posset, causa non esset quare curaretur. Crede ergo medico demonstraturo, ut non resistas curaturo.* Cf. Griffith 2006, 107-112.

⁶⁴ Aug. *serm.* 360/B,14 (Dolbeau 2009², p. 256, l. 261-265).

precluso ciò di cui gli altri godono⁶⁵. Il medico, ricordandogli la dura realtà, tenta di vincere la sua ritrosia, suscitando in lui il *desiderium videndi*⁶⁶. Il desiderio, tuttavia, è soffocato dall'ostinazione (*'non me curabis, nisi mihi demonstraveris quod visurus sum'*), in un uomo palesemente privo di ragionevolezza (*absurdus et aversus ab omni ratione veritatis*) e che pretende di procedere a rovescio, invertendo i passi del percorso⁶⁷:

Quid putabis medicum responsurum? 'Oportet te curari ut videas, non videre ut cureris. Perversus es, praeposterus es. Prius illud fiat quod non vis, ut pervenire possis ad id quod vis. Si haberes oculos quibus possem ostendere quod dico, non opus esset ut curareris'.

Può tuttavia accadere, osserva Agostino, che il malato si mostri persuaso e chieda in cosa consista la cura (*'Et quid sum factururus? Cura ut vis'*). Il medico lo informa che userà *collyria* alquanto pungenti (*acriora*)⁶⁸ che gli procureranno bruciore (*acrimonia*). La terapia arrecherà dolore, che il paziente è esortato a sopportare nella prospettiva della guarigione, del ritorno cioè della vista (*illuminatio*)⁶⁹:

'Adhibiturus sum quaedam acriora collyria, quae tibi detergant caliginem, de quorum acrimonia sensurus es aliquem dolorem. Sed oportet te dolorem salutarem perferre patienter nec anxium atque impatientem doloris repellere manus meas. Novi enim quid agam in oculis tuis, ut sint oculi qui modo nec oculi dicendi sunt. Novi quid agam, et ideo tibi praedico aliquid te molestum passurum cum fructu illuminationis'.

⁶⁵ Cf. *ibid.*,14 (Dolbeau 2009², p. 256, l. 265-271).

⁶⁶ *Ibid.*,14 (Dolbeau 2009², p. 256, l. 271 - p. 257, l. 272): *Excitat in illo desiderium videndi quod nescit, volens eum curare, ut possit videre quod non videt.*

⁶⁷ *Ibid.*,14 (Dolbeau 2009², p. 257, l. 274-278).

⁶⁸ Per il nesso *acre collyrium* relativo alle malattie dell'occhio, cf. Veg. *mulom.* 2,11,3: *collyrio acri iniungis assidue, ut caligo ex oculis possit auferri* (ThLL III s.v. *collyrium*, 1668,32-33); Cael. Aur. *acut.* 2,8,35: *cum acriora collyria tumentes oculos in dolores atque lacrimas (...) cogere videamur* (*ibid.*,1668,40-42).

⁶⁹ Aug. *serm.* 360/B,14 (Dolbeau 2009², p. 257, l. 279-285).

La paura di soffrire fa vacillare il malato, che ritorna sui suoi passi, mentre il medico, con atteggiamento quasi di supplice, insiste sul fatto che il dolore non è commensurabile all'esito promesso, ovvero la felicità di vedere la bellezza del mondo. Nell'intento del medico di stimolare nel malato una sana invidia per coloro che già possiedono la vista, si può forse cogliere una sfumatura dell'idea agostiniana che la fede prende le mosse dal fascino di un'attrattiva⁷⁰:

'Hoc est quod quaero; rogo te: curare. Videbis, expelletur caligo, resplendet tibi lumen illud quod audis videntes nominare et non vides. Audis enim : lux, color, fulgor ; nomina haec audis. Haec nomina aliquarum rerum sunt, res ipsas non vides. Illi qui vident beatiores te sunt. Suffer ergo aliquid doloris compensatione magnorum gaudiorum'.

Il dibattito tra il medico e il cieco, mostra Agostino, non ha affatto un esito scontato. Il vivace 'quadretto' si chiude con la constatazione che la possibilità della *salus* dipende dalla decisione del malato che, se rifiuta di curarsi, diviene il peggior nemico di se stesso⁷¹:

Si consenserit, curabitur et videbit. Si non consenserit, prius volens videre quam curari ut sit unde videat, absurdissimus et inimicus salutis suae deseret medicum.

5. CRISTO, *MEDICUS HUMILIS*

A questo punto è giunto il momento, nell'invito che il *sermo* 360/B rappresenta per chi ascolta, di ribadire fuor di metafora chi sia il medico e in cosa consista la cura che guarirà l'occhio interiore dell'uomo. Il *medicus salutaris* è Cristo, la *caligo cordis* sarà eliminata in coloro che,

⁷⁰ *Ibid.*,14 (Dolbeau 2009², p. 257, l. 257-293).

⁷¹ *Ibid.*,14 (Dolbeau 2009², p. 257, l. 293-296).

mediante la fede in lui, diverranno figli di Dio. La fede purifica il cuore, i *mundicordes* saranno beati perché otterranno la visione di Dio⁷²:

Adtende nunc medicum salutarem venisse ad nos Dominum nostrum Iesum Christum, invenit caecitatem cordis nostri, promisit lucem (...). Quare non videt homo? Quia adhuc vult esse homo. Incipiat ergo curari ipse homo, ut ex homine fiat inter filios Dei, quia *dedit eis potestatem filios Dei fieri* (Io. 1,12). Hoc est: *dedit eis potestatem* ut curentur, ut detergeatur caligo cordis (...). Dominus subiecit statim: *credentibus in nomine eius* (Io. 1,12). Si ergo *credentibus potestatem dedit filios Dei fieri* (...), fide mundat corda eorum ut possint esse mundicordes, quia ipsi Deum videbunt.

L'affidarsi alle cure di Cristo medico significa prestare ascolto ai suoi salutari precetti, che liberano dalle schiavitù del mondo. Gli *acria collyria* sono immagine dei *praecepta*, mentre il dolore bruciante che gli occhi avvertono alla loro somministrazione allude al faticoso distacco dalla consuetudine dei piaceri⁷³:

Beati ergo vos, fratres, qui creditis; (...) non videtis, sed creditis; nondum sani estis, sed adhuc curamini. Salus vestra in spe est, nondum in re. Perseverate sub manibus medici, *praecepta eius tamquam acria collyria tolerate*, abstinete vos a perniciosis voluptatibus mundi (...). Sed *consuestis in istis gaudere, et cum vos ab istis abstinere coeperitis, consuetudinis infractae aviditas dolebit*. Sed ipsa sunt *acria collyria*, quibus oculi curantur.

Nel delineare l'identità di Cristo medico, Agostino pone l'accento sulla sua umiltà: egli è medico *humilis*. L'incarnazione del Verbo indica che è il medico ad aver preso l'iniziativa di andare incontro al malato. Si tratta di un medico abile che, come i buoni medici del corpo, non si ferma alla superficie ma va in profondità sino a identificare la causa originante del male⁷⁴ e sa trattarla nei modi consoni a un malato grave quale è

⁷² *Ibid.*,15 (Dolbeau 2009², p. 257, l. 297 - p. 258, l. 311 *passim*).

⁷³ *Ibid.*,16 (Dolbeau 2009², p. 258, l. 312-321 *passim*).

⁷⁴ *Ibid.*,17 (Dolbeau 2009², p. 258, l. 329 - p. 259, l. 334): *In omnibus corporis membris causam quaerunt boni medici unde trahuntur illa omnia quae difficillime tolerantur. Et ideo multi imperiti, curantes accidentes causas et non curantes originalem,*

l'uomo peccatore. La diagnosi del morbo interiore si apprende dalla Scrittura, la cui autorevolezza in questo campo è pari, se non maggiore, a quella degli insegnamenti di Ippocrate per le malattie corporali⁷⁵. Si tratta anche di un medico esperto del soffrire: pur non essendo malato, non avendo cioè conosciuto il peccato, Cristo ha voluto sperimentare su di sé il dolore della cura⁷⁶.

In forza dell'umiltà di Cristo, all'immagine del collirio che medica gli occhi si affianca quella del curativo 'calice amaro': dopo averlo bevuto per primo nella sua passione e morte, Cristo lo porge ora come farmaco all'uomo⁷⁷. L'insistenza sul significato salvifico della *humilitas* di Cristo ci ricorda che, nel *sermo* in questione, Agostino si sta rivolgendo a un'assemblea in cui sono presenti anche dei pagani. Le loro incertezze e obiezioni potevano riguardare non solo la proposta della fede quale via alla conoscenza e alla visione, ma anche la sconcertante immagine che la salvezza giunge da un Dio che si fa uomo, patisce e muore tra gli oltraggi. Agostino spiega con chiarezza che la *salus* è frutto dell'umiliazione dell'incarnazione, grazie alla quale si è reso possibile l'incontro tra il medico e il malato: Dio si è abbassato sino alla statura dell'uomo. L'*humilitas* è dunque l'atteggiamento che Dio stesso indica anche all'uomo, reso superbo dal peccato. Eppure la misericordia del Dio che si è fatto *humilis* non viene compresa, bensì derisa e disprezzata⁷⁸:

ad tempus videntur mederi, sed manente quasi fonte morborum, rursus in rivis calamitatis emanat quod in origine perseverat. Audi ergo unde aegrotet homo, unde non oculos tantum, sed nulla membra sana habeat.

⁷⁵ *Ibid.*,17 (Dolbeau 2009², p. 259, l. 334-337): *Audi unde aegrotet, accipe de Scripturis ubi ars medici scripta est. Non enim tibi certior est qui de Hippocrate tibi legit morbum, quam ille qui de divina Scriptura tibi demonstrat unde intus aegrotet.*

⁷⁶ *Ibid.*,16 (Dolbeau 2009², p. 258, l. 321-324).

⁷⁷ *Ibid.*,16 (Dolbeau 2009², p. 258, l. 324-325): *Calicem quendam amarum dabat tumentis et inflato superbia; ille humilis veniens passus est omnia humilia a superbis hominibus.*

⁷⁸ *Ibid.*,17 (Dolbeau 2009², p. 258, l. 326-329; p. 259, l. 340-343).

Humilitas Christi medicamentum est superbiae tuae. Noli irridere unde curaris. Dignare esse humilis, propter quem Deus factus est humilis. Hac enim medicina te sanandum esse iudicavit, qui bene novit et unde aegrotas et unde sanandus sis (...). Oculum cordis tui premit iniquitas, non curris ad medicum. Quamquam, dum non poteris currere ad medicum, ipse medicus ad te venit et, quod est gravius, hoc ipsum quod ad te venit irrides, misericordiam eius pro nihilo habes.

In un *crescendo* venato di ironia, Agostino incalza quanti si dicono scandalizzati da un Dio medico *in cruce suspensus*. A parlare è il *tumor* della *superbia*, che li rende ciechi circa la loro reale condizione di malati e non tollera la medicina che viene offerta, cioè la via della *humilitas*, nell'imitazione del *medicus* stesso⁷⁹:

Ideo humilis venit Deus, ne homini non esset imitandus. Altum enim quomodo imitareris? Non imitato eo, quomodo sanareris? Venit ergo humilis, quia noverat quale tibi poculum daret. Amarum quidem aliquantulum, sed salubre. Tu autem ferentem poculum irrides adhuc et dicis tibi: 'Qualem Deum habiturus sum? Natum, passum, sputis illitum, spinis coronatum, in cruce suspensum?'. Infelix anima! Humilitatem medici vides, tumorem superbiae tuae non vides. Inde tibi displicet humilis, superbiae tuae displicet, morbo tuo displicet medicamentum quod tibi dat medicus.

Traendo le conclusioni sul *serm.* 360/B, la metafora dell'occhio malato chiarisce ai pagani, a chi ancora indugia sulla soglia della conversione, i motivi per cui non è irragionevole accogliere l'invito della Chiesa a credere *prima* di vedere e *per* vedere. La fede come *collyrium* purificatore è presupposto della *visio*, insieme al *poculum humilitatis* da bere sull'esempio di Cristo. La *visio Dei* sarà la ricompensa che il credente, in forza della speranza, meriterà compiutamente al termine del cammino terreno⁸⁰:

⁷⁹ *Ibid.*,17 (Dolbeau 2009², p. 259, l. 344-352).

⁸⁰ *Ibid.*,19 (Dolbeau 2009², p. 261, l. 394-395); 20 (p. 261, l. 407-408; p. 262, 413-414); 26 (p. 266, l. 532-534).

Et per ipsam fidem omnes sanantur, nec est aliud collyrium illius caliginis oculi spiritalis (...). Evigilent aliquando et curentur qui adhuc nolebant curari. Credant: videbunt (...). Meritum visionis fides est. Merces fidei visio est. Quid quaeris ante opus mercedem? Crede ergo, et ambula in fide: salus tua in spe est (...). Bibant ergo superbi poculum humilitatis, humiliato Christo. Dignentur esse humiles, iam cognoscant medicamentum suum, veniant et credant.

Circa l'*humilitas* del Verbo, in tutt'altro contesto (*serm.* 265/F = *serm. Lambot* 25, per il giorno dell'Ascensione), Agostino dirà che l'umiliazione dell'incarnazione ha anche reso possibile agli uomini di diventare fratelli di Cristo⁸¹:

Ascendit enim, sicut audistis, ad Patrem suum et ad Patrem nostrum, ad Deum suum et ad Deum nostrum (cfr *Io.* 20,17). Unde meruimus fraternitatem Christi? Nullo modo attenderemus eius fraternitatem, si non suscepisset infirmitatem nostram. Ideo enim nos fratres, quia ille homo.

Il Signore si è fatto simile agli uomini non appena come fratello, ma ha addirittura assunto la forma di servo. Cristo ha agito come un *dominus* che ha avuto cura dei suoi servi ammalati, per riottenerli abili al loro compito, quello cioè di servire lui. Per curarli, ha versato il suo sangue, collirio risanatore⁸²:

Plerumque et dominus servit servis aegrotis, ut possit habere servos sanos qui illi serviant: ut sanentur servit aegrotis. Aegrotis servit Dominus noster. Nonne aegrotis de sua infirmitate medicamenta confecit? Pro aegrotis sanguinem fudit, de collyrio sanguinis sui oculos caecorum inunxit.

⁸¹ Aug. *serm.* 265/F, 1 (Lambot 1952, p. 97, l. 2 - p. 98, l. 6).

⁸² Aug. *serm.* 265/F, 1 (Lambot 1952, p. 98, l. 14-19).

6. CECITÀ E COLLIRIO: LA FERITA DEL PECCATO E L'AMORE AL NEMICO

Se il *serm.* 360/B, si diceva all'inizio, offre una piccola *summa* delle principali sfaccettature della metafora della cecità e della sua cura nell'uso agostiniano, in altri contesti troviamo ulteriori importanti valenze e sfumature, con cui il quadro può essere reso più completo. È il caso, ad esempio, della esplicita associazione della metafora con il precetto evangelico dell'amore al nemico. Nella *Enarratio in Psalm. 39 (Sermo ad populum)*, giunto a commentare il v. 13 (*Comprehenderunt me iniquitates meae, et non potui ut viderem*), Agostino ammaestra i credenti per riaccenderne il cuore, offuscato dalla frequenza del peccato. L'*iniquitas* ottunde la vista interiore, come accade quando l'occhio esteriore è oppresso da elementi estranei che lo disturbano e gli rendono impossibile volgersi verso la luce⁸³:

Est aliquid quod videamus: quid premit ut non videamus? Nonne iniquitas? Oculum tuum, ne istam lucem videre posses, premebat fortassis humor irruens, premebat fortasse fumus, pulvis, aliquid iniectum; et levare oculum saucium non poteris ad istam lucem.

L'occhio malato non guarirà da solo, il cuore impuro non avrà la forza di elevarsi verso Dio. La necessità della cura si scontra ancora una volta con la *superbia*, che vorrebbe *videre* prima di *credere*⁸⁴. Il *collyrium* ordinato dal medico per la pulizia dell'occhio è qui metafora di un *mordax praeceptum*, cioè di una specifica e difficile declinazione della fede: *dilige inimicum tuum*⁸⁵. Praticato con perseveranza senza arrendersi al dolore e alla fatica che comporta, nella certezza che provenga dal *medicus* (*in*

⁸³ Aug. *en. Ps.* 39,21 (CCSL 38, p. 440, l. 2-6).

⁸⁴ *Ibid.*, 21 (CCSL 38, p. 440, l. 6-12): *Quid ergo, cor saucium levabis ad Deum? Nonne prius sanandum est ut videas? Nonne superbus inveniris, cum dicis: Primo videam, et sic credam? (...) Lucem ostensus sum, immo vero ipsa se lux ostendere vult. Cui? Caeco non potest, non videt. Unde non videt? Gravato oculo multis peccatis.*

⁸⁵ Cf. Mt. 5,44; Lc. 6,27.35.

*tribulationibus, in angustiis, in tentationibus fortis esto, perdura: medici manus est), esso purificherà il cuore*⁸⁶:

Removeantur ergo iniquitates, dimittantur peccata, levetur pondus ab oculo, sanetur quod saucium est, adhibeatur mordax praeceptum quasi collyrium. Prius effice quod tibi praecipitur: sana cor, munda cor, dilige inimicum tuum. Et quis diligit inimicum suum? Hoc iubet medicus; amarum est, sed salubre.

Analogo legame tra *collyrium* e amore al nemico compare nel *serm.* 317 (*De Stephano martyre*). Ottemperando al precetto, Stefano morì perdonando i suoi uccisori. Si fece imitatore di Cristo, che per primo dette l'esempio. Il sangue sacrificale di Cristo, che sulla croce chiese perdono per i carnefici giudei come per dei ciechi inconsapevoli dei propri atti, sarebbe divenuto collirio per curare anche la loro cecità⁸⁷:

Maxime ergo, fratres, exemplo huius martyris, inimicos nostros amare discamus (...). Ostendit primus ipse Dominus in cruce, quod monuit. Undique enim Iudaeis frementibus, irascentibus, iridentibus, insultantibus, crucifigentibus, ait: *Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt* (Lc. 23,34). Caecitas enim me crucifigit. Caecitas crucifigebat: et crucifixus eis de sanguine suo collyrium faciebat.

§ 7. DE SANGUINE SUO COLLYRIUM FECIT CAECIS: GIUDEI E GENTILI

Più volte ricorrente nell'opera di Agostino è l'immagine del sangue di Cristo quale *collyrium* che, rifiutato da una parte dei Giudei, estende la sua salvifica azione alla cecità delle Genti. La troviamo nel *serm.* 136, dedicato all'episodio della guarigione del cieco nato (*Io.* 9, 1-41).⁸⁸ Tale

⁸⁶ Aug. *en. Ps.* 39,21 (CCSL 38, p. 440, l. 14 - p. 441, l. 19).

⁸⁷ Aug. *serm.* 317,2,2 (PL 38, c. 1435-1436).

⁸⁸ L'interpretazione agostiniana dell'episodio è ricca anche di riferimenti al percorso sacramentale verso il battesimo (*illuminatio*): cf. Cocchini 1995. Tale suggestione è sviluppata soprattutto in Aug. *Io. eu. tr.* 44, ove i momenti della

guarigione è certamente un impressionante prodigio, che si addice al modo di agire del medico divino, che dichiara il motivo della propria venuta nel mondo⁸⁹:

Magnus terror! *Ut qui non vident, videant* (Io. 9, 39): bene. Salvatoris officium est, professio medicinae est: *Ut qui non vident, videant*.

Ma ancor più interessanti, per Agostino, sono le enigmatiche e amare parole aggiunte subito dopo da Gesù (*Quid est, Domine, quod addidisti: 'Ut qui vident, caeci fiant'?*). Esse sono destinate ai Giudei, che lo vorrebbero lapidare per aver risanato l'uomo nel giorno di sabato, credendo in tal modo di onorare la Legge⁹⁰:

Quid est tamen: *Qui vident?* Iudaei sunt. Ergo vident? Secundum verba sua vident, secundum veritatem non vident. Quid est ergo: *vident?* Videre se putant, videre se credunt. Videre enim se credebant, quando contra Christum Legem defendebant.

In sottofondo, un tema di base: la differenza tra chi ammette la propria cecità e chi invece non la riconosce. La vista dei ciechi che si ritengono sani è destinata a peggiorare: i *Legis intellectores* sono arrivati sino a crocifiggere l'autore stesso della Legge. Questo accresciuto accecamento che Israele si procurò in una parte dei suoi membri sarebbe tornato a beneficio di tutti gli altri popoli del mondo che giacevano nelle tenebre, aprendo le porte della salvezza ai Gentili: Cristo *de sanguine suo collyrium fecit caecis*⁹¹:

vicenda del cieco nato suggeriscono le tappe dell'itinerario pre-catechetico e catechetico del non credente, che attraverso l'incontro con Cristo guaritore passa dallo *status* di peccato (oscurità e cecità) all'illuminazione e alla visione, cioè alla fede, per giungere al lavacro del battesimo (Lawless 1996). Su Aug., *Io. eu. tr.* 44 cf. anche Reisen 2013.

⁸⁹ Aug. *serm.* 136,4 (PL 38, c. 752).

⁹⁰ Aug. *serm.* 136,4 (PL 38, c. 752).

⁹¹ Aug. *serm.* 136,4 (PL 38, c. 750).

Vt plenitudo Gentium intraret, caecitas ex parte Israel facta est (Rom. 11,25). Totus orbis caecus iacebat, sed venit ille, ut qui non vident, videant; et qui vident, caeci fiant. Ignoratus est a Iudaeis, crucifixus est a Iudaeis; de sanguine suo collyrium fecit caecis. Duriore facti, caeci facti qui se iactabant videre lucem, crucifixerunt lucem. Quanta caecitas! Lucem occiderunt: sed crucifixa lux caecos illuminavit.

La cecità di una *pars Israel* che ha permesso l'accesso dei Gentili alla fede è per Agostino un evento misterioso. Su di esso si interroga nella *Enarratio in Psalm. 65*. Con questo *canticum resurrectionis* i cristiani gioiscono per la resurrezione di Cristo, già compiuta nel capo e destinata a coinvolgere il suo corpo, la Chiesa. La resurrezione è il *signum potentissimum* distintivo del Signore, l'evento gratuito che solo salva e giustifica. Parte dei Giudei, che ritenevano di risorgere essi soli alla vita eterna in forza delle opere della Legge e della giustificazione delle Scritture, non riconobbero tale segno: «da quando Cristo è stato crocifisso, una cecità è capitata a una parte di Israele, affinché entrasse la totalità delle Genti (Rom. 11, 25).»⁹² I Giudei, malati senza rendersene conto, arrivarono alla follia di uccidere il *medicus*⁹³:

Et cum adhuc aegroti essent, sanos se esse putabant, et inde periculosius aegrotabant. Nam si vel mitius aegrotassent, non quasi phrenetici medicum occidissent.

Alla radice del loro accecamento c'era la superbia (*elatio*), come si evince dalle dure parole di Cristo che fanno séguito alla guarigione del cieco nato:⁹⁴

⁹² Aug. en. Ps. 65,1 (CCSL 39, p. 839, l. 48-50): *Crucifixus est Christus; caecitas ex parte Israel facta est, ut plenitudo Gentium intraret, hoc apostolo dicente.*

⁹³ *Ibid.*,4 (CCSL 39, p. 842, l. 66-69).

⁹⁴ *Ibid.*,5 (CCSL 39, p. 843, l. 20-25). Nel loro valore simbolico, i miracoli di guarigione relativi alla vista interpellano in particolare quanti si rifiutano di accettare l'evidenza dell'origine divina di Cristo (Dulay 2007, 103-133).

Ego inquit, veni, ut qui non vident, videant; et qui vident, caeci fiant (Io. 9, 39). Vide in una parte bonitatem; in alia quasi malitiam. Sed quid illo melius? Quid misericordius? Quid iustius? Quare ergo, qui non vident, videant? Propter bonitatem. Quare, et qui vident, caeci fiant? Propter elationem.

Convinti di vedere, i Giudei si trovavano invece immersi nella cecità del peccato⁹⁵:

Et vere videbant, et facti sunt caeci? Non videbant, sed videre sibi videbantur. Nam ecce videte, fratres: cum dicerent ipsi Iudaei: Num sumus caeci? Ait illis Dominus: Si caeci essetis, peccatum non haberetis; modo autem quia dicitis: Videmus, peccatum vestrum in vobis manet (Io. 9, 40-41).

Il loro esempio mostra che il *collyrium* non può sanare chi ritiene di vedere e non si riconosce malato: *Ad medicum venisti; videre te dicis? Cessabunt collyria; semper caecus remanebis: confitere te caecum, ut illuminari mereari*⁹⁶. Superbi, i Giudei videro in Cristo solo la *forma servi* e lo uccisero. In tal modo si sarebbe compiuto il divino disegno sull'ingresso dei Gentili:⁹⁷

Ergo quid fecisti, o Christe, adversus superbos? (...) Abscondisti Deum: obiecisti hominem. Quare hoc? Ut caecitas ex parte Israel fieret, et plenitudo Gentium intraret.

I *superbi* non riconoscono la salvezza, gli *humiles* vi accedono. Tuttavia, anche l'accecamento dei *superbi* avveniva per la loro possibile futura *illuminatio*⁹⁸:

Venite, et videte opera Domini (Ps. 65, 5). O Gentes, o ultimae nationes, relinquitte Iudaeos mentientes, venite confitentes (...). Crucifixus excaecavit crucifigentes. Quid ergo fecistis, filii hominum? (...) Vos machinati estis consilia perdendi, ille excaecandi et salvandi; excaecandi superbos, salvandi

⁹⁵ *Ibid.*,5 (CCSL 39, p. 843, l. 25-30).

⁹⁶ *Ibid.*,5 (CCSL 39, p. 842, l. 30-32).

⁹⁷ *Ibid.*,5 (CCSL 39, p. 843, l. 36-40).

⁹⁸ *Ibid.*,10 (CCSL 39, p. 847, l. 1-16 *passim*).

humiles: ad hoc autem superbos ipsos excaecandi, ut caecati humilarentur, humilati confiterentur, confessi illuminarentur.

Il nostro tema è presente, ma in forma più sobria, anche nella *Enarratio in Psalm. 43*. Tale salmo, che oppone ai trionfi del passato le tribolazioni del presente, è il lamento del popolo di Israele, dei «figli di Core», prima salvati dall'Egitto e collocati nella terra promessa e poi «respinti e coperti di vergogna». Poiché 'Core' si traduce 'Calvario', il luogo della crocifissione, Agostino applica il Salmo ai «figli della passione di Cristo». Nel suo insieme, esso prefigura la spoliazione, la povertà, l'abbandono di ogni immagine di soddisfazione temporale a cui è chiamato il cristiano che ama gratuitamente Cristo, gratuito salvatore dei peccatori. La Chiesa conosce gli eventi di liberazione non solo del passato, ma anche del futuro, «quando il popolo sarà portato via da questo Egitto del mondo sotto la guida di Cristo che apparirà nella gloria.»⁹⁹ Dio non ha mai abbandonato il suo popolo, ma *medio tempore*, cioè nel presente, i credenti si interrogano, e ricevono in risposta che le tribolazioni saggiano la gratuità e la radicalità della loro sequela¹⁰⁰:

Haec sunt futura, illa praeterita. In medio quid? Tribulationes. Quare? Vt appareat animus colens Deum, quantum colat Deum; ut videatur utrum gratis colat eum a quo salutem gratis accepit.

La gratuità dell'amore per Cristo è messa alla prova dalla persecuzione e dalla derisione, dai Giudei che con disprezzo augurano ai cristiani di morire crocifissi, similmente al loro maestro¹⁰¹:

Posuisti nos in opprobrium vicinis nostris (...) Posuisti nos in similitudinem in nationibus (Ps. 43,14.15). Quid est, in similitudinem? Quando maledicentes homines similitudinem dant de eo quem detestantur: Sic moriaris, sic puniaris. Quanta tunc dicta sunt talia? Sic crucifigaris. Hodieque non desunt

⁹⁹ Aug. *en. Ps. 43,15* (CCSL 38, p. 487, l. 12-13): *Quae futura? Educendus populus de ista Aegypto saeculi, duce Christo apparente in gloria sua.*

¹⁰⁰ *Ibid.*,15 (CCSL 38, p. 487, l. 16-19).

¹⁰¹ *Ibid.*,14 (CCSL 38, p. 486, l. 1-9).

hostes Christi, illi ipsi Iudaei, contra quos quando defendimus Christum, dicunt nobis: Sic moriaris quomodo ille.

I Giudei aborriscono la croce perché non ne comprendono in nessun modo il mistero salvifico. Sono come dei ciechi che, mentre vengono curati, non vedono il collirio *in manu medici*. Agostino afferma il valore salvifico universale della croce di Cristo, morto anche per risanare i suoi uccisori¹⁰²:

Caecus quando inungitur, collyrium in manu medici non videt. Nam crux ipsa et pro ipsis persequentibus facta est. Inde sunt postea sanati, et in eum crediderunt quem ipsi occiderunt.

La cecità dei Giudei e l'immagine del *collyrium* tornano inoltre, con lo stile di indagine ragionata proprio dell'opera, nella tredicesima delle *Quaestiones in Matthaeum*¹⁰³. Commentando l'incomprensione delle sue parabole da parte dei Giudei (*Mt.* 13, 13-15), Gesù richiama le parole di *Is.* 6, 9-10: Agostino si ferma sul versetto profetico *et oculos suos clauserunt, ne quando oculis videant* (*Mt.* 13, 15), chiedendosi il perché della cecità dei Giudei. Fu dovuta a una loro colpa, per la quale meritavano di non comprendere, oppure erano impossibilitati a credere per divina decisione, dato che il profeta (che Gesù cita in *Io.* 12, 19-40), afferma anche che Dio *Excaecavit oculos eorum et induravit cor eorum, ut non videant oculis et intellegant corde et convertantur et sanem eos*? Agostino è certo che, riguardo a Dio, «dobbiamo assolutamente ritenere che in lui non c'è colpa», non c'è malizia¹⁰⁴. Occorre dunque ammettere che i Giudei meritavano l'accecamento, per altri peccati, qualunque siano stati. Viene avanzata come «non incompatibile» la spiegazione che alcuni di essi fossero vicini al 'vedere', ma rimasero momentaneamente ciechi a causa della superbia, per poi convertirsi in seguito (come attestato in *Act.* 2, 36-4), secondo un

¹⁰² *Ibid.*, 14 (CCSL 38, p. 486, l. 11-14).

¹⁰³ CCSL 44B, p. 134-137.

¹⁰⁴ Aug. *qu. Mt.* 13,2 (CCSL 44B, p. 135, l. 28-29): *Deus potius extra culpam debet intellegi.*

destino di salvezza preparato anche per loro¹⁰⁵. La cecità, l'incapacità di intendere il linguaggio delle parabole, altrove definita *obscuritas linguarum*, appare in tale logica una prima forma di somministrazione della 'cura': Cristo – insiste Agostino – nutriva l'intento di essere ascoltato, sperava che il suo invito all'umiltà e alla conversione sarebbe stato accolto. Ed ecco il paragone con l'uso dei farmaci per il corpo, i *colliria*. Prima di curare e di guarire, versati nell'occhio malato, essi offuscano e quasi tolgono la vista, ma solo così risultano poi efficaci:¹⁰⁶

Nam quibus non profuit ad conversionem illa caecitas, quae per linguam paraboliarum fiebat, ita de illis propheta alio loco dicit (...): *In aliis linguis et in aliis labiis loquar populo huic, et nec sic me exaudient, dicit Dominus (Is. 28, 11)*. Non enim diceretur: *Nec sic me exaudient*, nisi ad hoc fieret ut vel sic exaudirent, id est ut eis ad humilem confessionem et sollicitam inquisitionem et oboedientem conversionem et ferventem dilectionem valeret. Est vero ista ratio etiam medicinae corporalis. Nam et pleraque medicamenta prius affligunt ut sae-pient, et ipsa colliria quae ad oculos pertinent, si ea opus est intrinsecus infundi, nisi sensum videndi prius claudant et perturbent, prodesse non possunt.

8. UNA SINTESI: L'INCARNAZIONE COME COLLYRIUM. CARO TE CAECAVERAT, CARO TE SANAT

L'immagine del *Christus medicus* che, umilmente, viene incontro all'uomo dagli occhi malati si dispiega in tutta la sua profondità quando Agostino si immerge del mistero dell'incarnazione¹⁰⁷ commentando

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*,2 (CCSL 44B, p. 135-136 *passim*): *An forte non absurde dicimus quosdam Iudaeorum fuisse sanabiles, sed tamen tanto superbiae tumore periclitatos, ut eis expediret primo non credere et ad hoc fuisse caecatos (...) ut crucifigerent eum (...) atque post eius resurrectionem converterentur (...), quoniam tanta erat eorum superbia, ut tali esset humiliatione deicienda?*

¹⁰⁶ *Ibid.*,3 (CCSL 44B, p. 136-137 *passim*).

¹⁰⁷ Sul tema del Cristo medico in quanto riassuntivo, in Agostino, dell'intera economia della salvezza, nella sua duplice dimensione di incarnazione e redenzione, cf. Neusch 2006.

L'annuncio del prologo del vangelo di Giovanni. Possiamo qui citare, a conclusione del nostro percorso, due *loci* dei *Tractatus in Iohannis evangelium* nei quali, partendo da punti diversi, egli arriva a tale prologo. Nel primo caso, la nascita del Verbo nella carne è definita come il *collyrium* che ha permesso agli uomini di *videre maiestatem eius per eius humilitatem*¹⁰⁸:

Quia vero *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*, ipsa nativitate collyrium fecit, unde tergerentur oculi cordis nostri, et possemus videre maiestatem eius per eius humilitatem (...). *Sanavit oculos nostros: et quid sequitur? Et vidimus gloriam eius. Gloriam eius nemo posset videre, nisi carnis humilitate sanaretur.*

La condizione umana è descritta come uno stato di cecità. Gli occhi del corpo, offuscati dalla terra (*pulvis*), si medicano con la terra stessa, poiché *omnia collyria et medicamenta nihil sunt nisi de terra*. Così l'occhio del cuore, divenuto *carnalis* per il peccato, è stato guarito dalla carne assunta dal Verbo, che come un medico ha procurato il collirio risanatore¹⁰⁹:

Vnde non poteramus videre? (...) *Irruerat homini quasi pulvis in oculum, irruerat terra, saucierat oculum, videre non poterat lucem: oculus iste sauciatu inungitur; terra sauciatu erat, et terra illuc mittitur ut sanetur. Omnia enim collyria et medicamenta nihil sunt nisi de terra. De pulvere caecatus es, de pulvere sanaris: ergo caro te caecaverat, caro te sanat. Carnalis enim anima facta erat consentiendo affectibus carnalibus, inde fuerat oculus cordis caecatus. Verbum caro factum est: medicus iste tibi fecit collyrium.*

Al *collyrium fidei* fa invece riferimento il secondo caso, con il quale concludiamo la nostra rassegna. Composto dalla saliva di Cristo e dalla terra, dal Verbo e dalla carne, il medicamento applicato agli occhi del cieco nato (cf. *Io. 9,6*)¹¹⁰ dona la possibilità di riconoscere, nell'umanità

¹⁰⁸ Aug. *Io. ev. tr. 2,16* (CCSL 36, p. 19, l. 1-6).

¹⁰⁹ Aug. *Io. ev. tr. 2,16* (CCSL 36, p. 19, l. 7-17).

¹¹⁰ Nell'esegesi patristica, la saliva che esce dalla bocca di Cristo è immagine del Verbo, della divina parola (Origene, Girolamo, Ambrogio); la bocca risanatrice, in

di Cristo, la sua divinità, permettendo a chi lo segue di camminare nella luce, di godere già nel presente della visione di Dio, che un giorno sarà completa, *facie ad faciem*¹¹¹:

Dominus illuminat caecos. Illuminamur ergo modo, fratres, habentes collyrium fidei. Praecessit enim eius saliva cum terra, unde inungueretur qui caecus est natus. Et nos de Adam caeci nati sumus, et illo illuminante opus habemus. Miscuit salivam cum terra: *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*. Miscuit salivam cum terra; ideo praedictum est: *Veritas de terra orta est* (Ps. 84, 12). Ipse autem dixit: *Ego sum via, veritas et vita* (Io. 14,6). Veritate perfruemur, cum viderimus facie ad faciem, quia et hoc promittitur nobis.

La vicenda del cieco nato diviene così emblema della possibilità offerta a ogni figlio di Adamo.

cui l'elemento divino si unisce con la terra, è una figura dell'incarnazione (Didimo, Epifanio di Salamina). È tuttavia soprattutto Agostino a sviluppare l'immagine nel suo insieme: cf. Dulay 2007, 117-119.

¹¹¹ Aug. *Io. eu. tr.* 34,9 (CCSL 36, p. 315, l. 3-11).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Abbreviazioni:

- CCSL : *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout, 1954-
 CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1866-
 PG : *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, Paris 1856-1866.
 PL : *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, Paris 1844-1855.

Edizioni delle opere di Agostino:*En. Ps.*

Enarrationes in Psalmos, edd. D.E. Dekkers – I. Fraipont, Turnhout 1956² (CCSL 38).

Enarrationes in Psalmos 61-70, ed. H. Müller, Berlin 2020 (CSEL 94/2).

Io. eu. tr.

In Iohannis euangelium tractatus CXXIV, ed. C. Willelms, Turnhout 1954 (CCSL 36).

qu. Mt.

Quaestiones XVI in Matthaem, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1954 (CCSL 44B).

Dolbeau 2009²

F. Dolbeau, *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris 2009².

Dolbeau 2021

F. Dolbeau, *Un sermon d'Augustin dirigé contre les Ariens: nouvelle édition critique du s. 126*, «Revue d'études augustinienes et patristiques» LXVII (2021), 1-31.

Lambot 1952

C. Lambot, *Nouveaux sermons de Saint Augustin*, «Revue Bénédictine» LXII (1952), 95-107.

Edizioni di altri autori antichi:

Ambr. *in psalm. 118 serm.*

Ambrosius, *Expositio de psalmo CXVIII*, ed. M. Petschenig, Vindobonae 1913 (CSEL 62).

Paul. Nol. *carm.*

Paulinus Nolanus, *Carmina*, ed. W. Hartel, Vindobonae 1894 (CSEL 30).

Tert. *adv. Marc.*

Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. E. Kroymann, Turnhout 1954 (CCSL 1).

Tert. *scorp.*

Tertullianus, *Scorpiace*, ed. A. Reifferscheid – G. Wissowa, Vindobonae 1890 (CSEL 20).

Cypr. *elem.*

Cyprianus, *De opere et eleemosynis*, ed. M. Simonetti, Turnhout 1976 (CCSL 3A).

Cypr. *laps.*

Cyprianus, *De lapsis*, ed. M. Bévenot, Turnhout 1972 (CCSL 3).

Bibliografia generale:

André 2007

J.-M. André, *Saint Augustin et la culture médicale gréco-romaine*, in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.)*. XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 2007, 597-604.

Arbesmann 1954a

R. Arbesmann, *The concept of 'Christus medicus' in St. Augustine*, «Traditio» X (1954), 1-28.

Arbesmann 1954b

R. Arbesmann, *Christ the 'Medicus humilis' in St. Augustine*, in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*, II, Paris 1954, 623-629.

Bardy 1953

G. Bardy, *Saint Augustin et les médecins*, «Année théologique augustinienne» XIII (1953), 327-346.

Bettetini 2002

Agostino, *Le Confessioni*, a cura di M. Bettetini, Torino 2002.

Blanchard 2005

Y.-M. Blanchard, *Le Christ médecin et la lecture augustinienne du prologue johannique*, in Véronique Boudon-Millot et B. Pouderon (dir.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris 2005, 477-495.

Bochet 2005

I. Bochet, *Maladie de l'âme et thérapeutique scripturaire selon Augustin*, in V. Boudon-Millot – B. Pouderon (dir.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris 2005, 379-400.

Bochet 2010

I. Bochet, *Medicina, medicus*, in C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon III*, Basel-Berlin 2010, 1230-1234.

Caruana 2023

S. Caruana, *Cristo el Médico*, «Augustinus» LXVIII (2023), 255-283.

Cocchini 1995

F. Cocchini, *Pluralità e confluenza di tradizioni esegetiche e di dispute dottrinali nella interpretazione agostiniana di Gv. 9*, «Augustinianum» XXXV (1995), 429-442.

Dörnemann 2013

M. Dörnemann, *Einer ist Arzt, Christus: Medizinales Verständnis von Erlösung in der Theologie der griechischen Kirchenväter des zweiten bis vierten Jahrhunderts*, «Zeitschrift für antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity» XVII/1 (2013), 102-124.

Doucet 1991

D. Doucet, *Sol. I,14,24-15,30 et le médecin complaisant*, «Revue des sciences religieuses» LXV (1991), 33-50.

Dulaey 2007

M. Dulaey, *Symboles des Évangiles (Ier-VIe siècles). "Le Christ médecin et thaumaturge"*, Paris 2007.

Dulay–Massie 2018

Introduction, in Augustin, *Contre Fauste le manichéen, livres I-XII*, sous la direction de M. Dulaey, avec I. Bochet, J. Dubois, A. Massie, P. Mattei, M.-Y. Perrin et G. Wurst, Paris 2018 (Bibliothèque Augustinienne 18/A).

Fernández 1999

S. Fernández, *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*, Roma 1999.

Flórez 1958

R. Flórez, *La ceguera humana en el conocimiento de Dios según San Agustín*, «Augustinus» III (1958), 291-301.

Gollwitzer-Voll 2007

W. Gollwitzer-Voll, *Christus Medicus - Heilung als Mysterium. Interpretationen eines alten Christusnamens und dessen Bedeutung in der Praktischen Theologie*, Paderborn-München-Wien- Zürich 2007.

Griffith 2006

S.B. Griffith, *Medical Imagery in the 'New' Sermons of Augustine of Hippo*, in F. Young, M. Edwards and P. Parvis (ed.), *Studia Patristica XLIII. Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, Leuven-Paris-Dudley, MA 2006, 107-112.

Hemer 1986

C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, Sheffield 1986.

Honecker 1985

M. Honecker, *Christus medicus*, «Kerygma und Dogma» XXXI (1985), 307-323.

Hübner 1985

J. Hübner, *Christus medicus: ein Symbol des Erlösungsgeschehens und ein Modell ärztlichen Handelns*, «Kerygma und Dogma» XXXI (1985), 324-335.

Lawless 1996

G.P. Lawless, *The Man Born Blind: Augustine's Tractate 44 on John 9*, «Augustinian Studies» XXVII/2 (1996), 61-79.

Lawless 1997

G.P. Lawless, *Listening to Augustine: Tractate 44 on John 9*, «Augustinian Studies» XXVIII/1 (1997), 51-66.

Neusch 2006

M. Neusch, *Le Verbe fait chair. Un grand médecin venu du ciel*, «Itinéraires augustiniens» XXXV (2006), 15-25.

Massie 2011

A. Massie, *Peuple prophétique et nation témoin. Le peuple juif dans le 'Contra Faustum Manichaeum' de saint Augustin*, Paris 2011.

Oroz Reta 1964

J. Oroz Reta, *San Agustín y la medicina*, in *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos* (Madrid-Barcelona, 4-10 de abril de 1961), Madrid 1964, 617-626.

Passarella 2004

R. Passarella, *Conoscenze mediche ambrosiane ovvero la medicina nei Padri della Chiesa: questioni di metodo*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano» LVII (2004), 70-91.

Pease 1914

A.S. Pease, *Medical Allusions in the Works of St. Jerome*, «Harvard Studies in Classical Philology» XXV (1914), 73-86.

Petringa 2021

M.R. Petringa, *Il vocabolario della medicina in Agostino*, in M.T. Santamaría Hernández (ed.), *Estudios sobre Galeno Latino y sus fuentes*, Cuenca 2021, 41-58.

Rassinier 1991

J.P. Rassinier, *Le vocabulaire médical de saint Augustin*, in G. Sabbah (éd.), *Le latin médical: la constitution d'un langage scientifique. Réalités et langage de la médecine dans le monde romain. Actes du IIIe Colloque International "Textes Médicaux Latins Antiques"*, Saint- Etienne 1991, 379-395.

Reisen 2013

H. van Reisen, *¡Abre los ojos de tu corazón! La predicación de Agustín sobre la curación del ciego de nacimiento*, «Augustinus» LVIII (2013), 179-197.

Sala González 2021

R. Sala González, *Médico y Liberador. Introducción a la soteriología de San Agustín*, Madrid 2021.

Sala González 2022

R. Sala González, *Significado de Cristo Médico en san Agustín*, «Estudio Agustiniano» LVII/1 (2022), 111-135.

Schlapbach 2019

K. Schlapbach, *Oculus*, in C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon IV*, Basel-Berlin 2019, 286-290.

GIUSEPPE IAZZETTA

Università degli Studi di Napoli "Federico II", giuseppe.iazzetta@unina.it

La digressione 'scientifica' sulla *pestilentia* di Amida in Ammiano Marcellino (XIX 4, 2-7)

ABSTRACT

All'interno del libro XIX delle *Res Gestae* di Ammiano Marcellino, dedicato in gran parte alla campagna militare antipersiana condotta nel 359 d.C., durante il regno di Costanzo II, il racconto raggiunge l'apice della tensione drammatica nel capitolo 4: tra la fine di luglio e gli inizi di agosto, durante la tregua dall'assedio sasanide, la situazione nella piazzaforte romana di Amida fu resa insostenibile da una *pestilentia*. Le poche righe dedicate all'eziopatogenesi e alla fine del contagio delimitano il breve *excursus* 'scientifico' di argomento medico sul morbo in questione (XIX 4, 2-7), in cui lo storico, testimone oculare degli eventi, riporta una dossografia eziologica tripartita, oltre ad una tassonomia epidemiologica con la relativa sintomatologia.

In Book XIX of Ammianus Marcellinus' Res Gestae, largely devoted to the anti-Persian military campaign conducted in 359 A.D., during the reign of Constantius II, the narrative reaches the apex of dramatic tension in Chapter 4: between the end of July and the beginning of August, during the respite from the Sasanian siege, the situation in the Roman stronghold of Amida became untenable due to pestilentia. The few lines devoted to the etiopathogenesis and the end of the epidemic define the brief 'scientific' excursus on Amida's plague (XIX 4, 2-7), in which the historian, an eyewitness to the events, reports a tripartite aetiological doxography, as well as a typological classification of the disease and its symptoms.

EUT EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE

ERAT OLIM 2025 (5), 183-207

ISSN 2785-1346 (online)

ISSN 2785-1958 (print)

DOI: 10.13137/2785-1346/37828

<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/37828>

KEYWORDS

Ammianus Marcellinus, Amida's plague, scientific digression, siege of Amida, remarks on the causes and varieties of plagues, pandemios, epidemios, loemodes.

Fornisco per iniziare il testo ammiano che sarà oggetto della presente discussione:

Amm., XIX 4, 1-8

*Pestilentia Amidae orta, intra decimum diem exiguo imbre sedatur. Et de causis ac generibus pestilentiae*¹.

[1] *Sed in civitate, ubi sparsorum per vias cadaverum multitudo humandi officia superaret, pestilentia tot malis accessit verminantium corporum lue tabifica vaporatis aestibus varioque plebis languore nutrita. Quae genera morborum unde oriri solent, breviter explicabo.* [2] *Nimietatem frigoris aut caloris vel umoris aut siccitatis pestilentias gignere philosophi et illustres medici tradiderunt. Unde accolentes loca palustria vel umecta tusses et oculares casus et similia perferunt, contra confines caloribus tepore febrium arescunt. Sed quanto ignis materies ceteris est efficacior, tanto ad perimendum celerior siccitas.* [3] *Hinc cum decennali bello Graecia desudaret, ne peregrinus poenas dissociati regalis matrimonii lucraretur, huiusmodi grassante pernicie telis Apollinis periere complures, qui sol aestimatur.* [4] *Atque ut Thucydides exponit, clades illa, quae in Peloponnesiaci belli principis Athenienses acerbo genere morbi vexavit, ab usque ferventi Aethiopiae plaga paulatim proserpens Atticam occupavit.* [5] *Aliis placet auras, ut solent, aquasque vitiatas foetore cadaverum vel similibus salubritatis violare maximam partem vel certe aëris permutationem subitam aegritudines parere leviores.* [6] *Affirmant etiam aliqui terrarum halitu densiore crassatum aëra emittendis corporis spiraminibus resistentem necare nonnullos, qua causa animalia praeter homines cetera iugiter prona Homero auctore et experimentis deinceps multis, cum talis incesserit labes, ante novimus interire.* [7] *Et prima species luis pandemos appellatur, quae efficit in aridioribus locis agentes caloribus crebris interpellari, secunda epidemos, quae tempore ingruens acies hebetat luminum et concitat periculosos umores, tertia loemodes, quae itidem temporaria est, sed volucris velocitate letabilis.* [8] *Hac exitiali peste quassatis paucis intemperantia aestuum consumptis, quos multitudo*

¹ Risale all'edizione di Adrien de Valois (1681) la suddivisione del testo ammiano in capitoli dotati di titoli esplicativi che ne riassumono il contenuto, come viene affermato nella terza pagina della *praefatio* (vd. al riguardo Gallettier-Fontaine 1968, 49 e Kelly 2009, 233-242). Rolfe 1935, I, 2, n. 1 attribuisce questi titoli a un generico primo editore. Va tuttavia rilevato che una suddivisione in capitoli (*breviaria librorum*) è presente nell'edizione di François Le Preux del 1591, ristampata nove anni dopo, mentre l'edizione di Gruterus (1611) è corredata di un *conceptus librorum*.

*augebat, tandem nocte, quae diem consecuta est decimum, exiguis imbribus disiecto concreto spiritu et crassato sospitas retenta est corporum firma*².

Il libro XIX delle *Res Gestae* è dedicato in gran parte ai momenti culminanti dell'assedio sasanide alla piazzaforte romana di Amida (Ἀμιδα), l'odierna città di Diyarbékir nella Turchia sud-orientale, durato circa 73 giorni, dal 24 luglio al 4-5 ottobre del 359 d.C. La presenza fisica di Ammiano all'interno della fortezza è da lui stesso esplicitata già in XVIII 8, 13-14: lì, infatti, si era rifugiato in seguito all'attacco al drappello di Ursicino in marcia verso Samosata e nel corso della conquista persiana di Amida era riuscito a mettersi in salvo (XIX 8, 5)³. Dopo la concessione di una tregua (XIX 2, 14) Ursicino, che si trovava all'esterno, consigliava di attaccare a sorpresa, di notte, gli assediati persiani con soldati armati alla leggera, ma incontrò l'opposizione del nuovo *magister equitum per Orientem* Sabiniano⁴, fermo a Edessa, suo superiore e fedele interprete delle direttive 'immobilistiche' dell'imperatore Costanzo II, che in cuor suo voleva impedire all'ex *magister equitum* ogni azione gloriosa (XIX 3). La narrazione raggiunge l'apice della tensione drammatica nel capitolo 4: tra la fine di luglio e gli inizi di agosto del 359, durante la tregua dall'assedio sasanide la situazione fu resa insostenibile da una *pestilentia*⁵, una vera e propria 'endemia', causata dalla putrefazione dei cadaveri in preda ai vermi, dalla calura estiva e dalle esalazioni, e dall'astenia della folla (XIX 4, 1: *Sed in civitate, ubi sparsorum per vias cadaverum multitudo humandi officia superaret, pestilen-*

² Edizione di riferimento: *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*, edidit W. Seyfarth, Leipzig 1978 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).

³ Vd. Santini 2007, 289-305. Cfr. anche Dillemann 1961, 101-110, sul ruolo dello storico antiocheno come testimone oculare. Per una panoramica generale sull'invasione persiana del 359 e l'assedio di Amida vd. Blockley 1988, 244-260; Matthews 1989, 57-67; Dodgeon-Lieu 1991, 187-200 e Alonso 2022, 3-18.

⁴ Cfr. Amm. XVIII 5, 5.

⁵ All'interno del capitolo 4 Ammiano adopera *pestilentia*, *pernicies*, *clades*, *morbus*, *aegritudo*, *labes*, *lues* e *pestis*. Per la *variatio* lessicale latina inerente alla peste vd. Bodson 1991, 215-241; Stok 2000, 55-89 e Günther 2021, 108-126.

tia tot malis accessit verminantium corporum lue tabifica vaporatis aestibus varioque plebis languore nutrita), ed estintasi dopo nove giorni con un'esi-gua pioggia provvidenziale (XIX 4, 8). Questa descrizione è sicuramente coerente con XIX 2, 14-15, dove campeggiano la debilitazione fisica e psicologica degli assediati, l'assenza di ulteriori spazi per seppellire i cadaveri e l'impotenza dei medici.

Le poche righe dedicate all'eziopatogenesi e alla fine del contagio delimitano il breve *excursus* 'scientifico' di argomento medico sul morbo in questione (paragrafi 2-7)⁶, in cui le osservazioni personali dell'autore passano anche attraverso un filtro letterario. La digressione, una vera e propria pausa narrativa rispetto alla cronaca dell'assedio, è introdotta dalla formula transitoria *Quae genera morborum unde oriri solent, breviter explicabo* (XIX 4, 1), che ne chiarisce indubbiamente l'intento didascalico e la *brevitas* strutturale⁷. Già in Lucrezio (VI 1090-1093: *Nunc ratio quae sit morbis, aut unde repente / mortiferam possit cladem conflare coorta / morbida vis hominum generi pecudumque caterois, / expediam*) l'evento della peste ateniese del 430 a.C. è inserito nella più ampia trattazione della causa naturale (*ratio*) delle malattie e della *morbida vis*. In ambito storiografico l'unico precedente di Ammiano sembra essere rappresentato dalla *Biblioteca Storica* di Diodoro Siculo, che introduce con una specifica formula un *excursus* eziologico sulla recrudescenza della peste ad Atene nel 426 a.C. (XII 58, 2: Ἐπιζήτουςης δὲ τῆς ἱστορίας τὴν τῆς περὶ τὴν νόσον δεινότητος αἰτίας, ἀναγκαῖόν ἐστιν ἐκθέσθαι ταῦτα), e ne elenca quattro cause, diversamente da Tucidide (II 48, 3),

⁶ L'unico commento storico-filologico è in de Jonge 1982, 65-80. Per una serie di studi sul passo rinvio a Grimm 1965, 82-87; Sabbah 1982, 131-149; Arena 2023, 21-61. Per uno studio sulle malattie nelle *Res Gestae*, tra cui la peste di Amida, vd. anche Bralewski 2023, 29-48. Per una trattazione generale sugli *excursus* 'scientifici' nelle *Res Gestae* segnalo, invece, Solari 1949, 17-21; Caltabiano 1989, 289-296 e den Hengst 1992, 39-46 = Id. 2010, 236-247.

⁷ La *brevitas* è evidente anche in altre digressioni 'scientifiche' ammiane: XVII 7, 9 (*Adesse tempus existimo, pauca dicere quae de terrae pulsibus coniectura veteres collegerunt*); XIX 4, 1 (*quae genera morborum unde oriri solent breviter explicabo*); XX 11, 26 (*Quae species unde ita figurari est solita, expositio brevis ostendet*) e XXIII 6, 85 (*Restat ut super ortu lapidis huius, pauca succinctius explicentur*).

che, nell'accostarsi alla descrizione dell'evento calamitoso del 430 a.C., consapevolmente prende le distanze dal deliberare sulle sue presunte cause e origini limitandosi alla sintomatologia fisica, psicologica e agli effetti morali. Soltanto nel libro VII (47, 2 e 87, 1-2), nel contesto della fallimentare spedizione ateniese in Sicilia, lo storico ateniese si sofferma, in due casi, sull'eziologia nosologica.

Come in altri *excursus* dossografico-eziologici di argomento 'scientifico', contenuti nelle *Res Gestae* (XVII 7, 11-12; XX 11, 26 e 29; XXI 14, 3-5; XXII 15, 5-8; XXV 2, 6; 10, 3), Ammiano adotta il metodo delle «spiegazioni multiple» (paragrafi 2-6), una sorta di *πλεοναχὸς τρόπος* che ripercorre tre anonimi filoni di pensiero, senza soffermarsi, però, sulla semeiotica del morbo amideno. Questa modalità si riscontra, come già anticipato, in Diodoro Siculo per l'epidemia ateniese del 426 a.C. (XII 58, 2-6), a cui si affianca il dettagliato resoconto di quella che colpì l'esercito cartaginese a Siracusa nel 396 a.C. (XIV 70, 4-6; 71, 1-4). Nell'ambito dell'epica didascalica latina, invece, ci sono affinità con Lucrezio che affronta l'eziologia dei morbi epidemici (VI 1117-1139)⁸.

Nel paragrafo 2 viene riportato il parere di *philosophi* e *illustres medici*, i quali sostengono che le *pestilentiae* dipendono, da un lato, da un eccesso di freddo o umidità, che connota le zone paludose e provoca tosse, affezioni oculari e malattie simili; dall'altro, da un eccesso di caldo o siccità, tipico delle zone aride, che determina, invece, febbri ardenti. Quanto il fuoco (*ignis materies*) è più efficace degli altri elementi, tanto più la siccità annienta. È stata rilevata un'affinità con la teoria 'sensoriale' galenica, rielaborazione della teoria 'umorale' ippocratica. Secondo Fiorentini, infatti, Ammiano farebbe riferimento all'eccesso di ciascuna delle quattro qualità galeniche (caldo, freddo, secco e umido: *De temperamentis* I 1 = I 510 Kühn)⁹, ma già nella teoria medica di Alcmeone di Crotone, vissuto intorno al 500 a.C., la malattia era concepita come uno squilibrio delle qualità costitutive dell'uomo, tra cui

⁸ Cfr. Hardie 2009, 231-263 e Bernstein 2019, 996 e 1005.

⁹ Fiorentini 2020, 48. Sulle quattro qualità galeniche vd. Boudon-Millot 2016, 244s.

caldo/freddo e secco/umido. Sull'identità dei filosofi e degli illustri medici Sabbah ha formulato l'ipotesi che essi comprendessero Ippocrate, Aristotele, Lucrezio, Plutarco e Oribasio, oltre che Omero e Tucidide esplicitamente citati¹⁰, e tra questi solo Ippocrate e Aristotele, secondo de Jonge, sarebbero stati letti come fonti dirette¹¹. Non dimentichiamo che nel mondo antico tra filosofia e medicina c'era una linea di confine particolarmente fluida e non così netta.

Questa prima δόξα è sicuramente intrisa della teoria del determinismo geo-climatico di ascendenza ippocratica: già Ippocrate (o lo Pseudo-Ippocrate), infatti, in *Sulle Arie, acque e luoghi*, parlava delle tipologie di malattie, dell'impatto, della gravità e delle conseguenze connesse con l'ambiente e le condizioni geografiche e meteorologiche. Esse, dunque, venivano descritte e classificate relativamente a paesi caldi e freddi, ai venti di diversa provenienza e alla qualità delle acque¹². Quindi l'influenza dei venti, delle acque potabili e delle stagioni doveva giocare per le patologie un ruolo eziologico decisivo, se si tiene conto che i principali quadri nosologici della società greca erano costituiti da malattie dell'apparato respiratorio e di quello digestivo, nonché da febbri malariche (paludismo). Nel testo ammianeo si distingue la sintomatologia pestilenziale delle zone fredde e umide da quella delle zone aride e secche, mentre in molte fonti antiche tosse, affezioni oculari e febbri fanno parte di un quadro clinico generale delle epidemie (Thuc., II 49, 2-3; Diod. Sic., XII 58, 5; XIV 71, 2; Lucr., VI 1145-1146; 1172-1173; Verg., *georg.*, III 497 e 505; Luc., VI 95-97; Sil., XIV 601 ss.; Civr., *mortal.*, 8 e 14). Le febbri, come si vedrà nel paragrafo 7, rientrano tra i sintomi della *prima species luis (pandemos)*, mentre le affezioni oculari, insieme alle secrezioni di umori nocivi, sono incluse nella sintomatologia della *secunda species luis (epidemos)*.

Nei paragrafi 3-4 viene sviluppato il tema delle conseguenze dell'eccesso del fuoco e del calore, attraverso due riferimenti letterari greci:

¹⁰ Sabbah 1970, 210, n. 239.

¹¹ de Jonge 1982, 66.

¹² Cfr. anche Vitr. I 4, 4-6.

il primo è all'*Iliade* (come anche nel paragrafo 6), con un accenno al rapimento di Elena da parte di Paride (*peregrinus*), causa della guerra di Troia, e alla comparazione tra le frecce di Apollo e i raggi solari. Come è noto, Crise, sacerdote di Apollo, recatosi invano nell'accampamento acheo per chiedere la restituzione della figlia Criseide, dopo essere stato scacciato commissiona la sua vendetta al dio, che, adirato, scaglia i suoi dardi¹³ prima sui muli e i cani, poi sugli uomini. In Omero la descrizione della strage derivante dal λοιμός si risolve in cinque versi (*Il.*, I 48-52, ma un accenno è anche in I, 9-10) e il decimo giorno Achille, ispirato da Era, convoca l'assemblea. Nell'approccio metaforico di Omero la connessione dello scoppio della peste con le frecce di un dio non è un'associazione casuale, in quanto spiegava l'eziologia sconosciuta della malattia, segno visibile di punizione per le mancanze dei mortali nei confronti degli dèi. Nel testo ammiano è esplicito il riferimento ai *tela* (in Hom., *Il.*, I 48: ἰόν; 51: βέλος; 53: κηλα) e alla concezione razionalistica, che risale ad Eraclito Allegorista, in base alla quale Apollo è assimilato al Sole e ai suoi effetti e le frecce scoccate rappresentano di conseguenza i raggi solari¹⁴, come già evidenziato nelle *Auctiores Observationes in Ammianum Marcellinum et in eumdem Collectanea variarum lectionum* di Lindembrog pubblicate postume nell'edizione di Hadrianus Valesius del 1681¹⁵. Il secondo riferimento letterario è, invece, alla *Guerra del Peloponneso* tucididea (II 48, 1), con il rimando alla

¹³ L'arco e le frecce come strumento di diffusione della pestilenza da parte del dio ritornano anche in Stazio (*Theb.*, I 629-630) e in Servio (*ad Verg.*, *Aen.*, III 138).

¹⁴ Heraclit., *All.*, XI 1 e 5: Εἰ δὲ θέρους μὲν ὁμολογεῖται κατ' ἐκείνων εἶναι τὸν χρόνον, αἱ δὲ νόσοι περὶ τὴν θέρειον ὥραν συνίστανται, τῶν δὲ λοιμικῶν παθημάτων προστάτης Ἀπόλλων, τί λοιπὸν ἢ δοκεῖν τὸ συμβεβηκὸς οὐ θεοῦ μῆνιν, ἀλλὰ συντυχίαν ἀέρος γενέσθαι. [...] κοῖλα δ' αὐτοὺς τενάγῃ καὶ τόπος ἐλώδης ἐξεδέχετο, καὶ διὰ τοῦτο θέρους ἐνσταντος ἡ λοιμικὴ νόσος ἐγκατέσκηψε; XIII 1 e 5: Ἀρχὴ δὲ ταύτης τῆς δόξης Ὅμηρος, εἰπὼν τὰς ἡλιακὰς ἀκτῖνας ἀλληγορικῶς βέλη [...] εἰ γὰρ οὖν δι' ὀργὴν ἐτόξευεν, ἐγγὺς ἔδει τοῖς τιρωσκομένοις ἐσθάναι τὸν βάλλοντα (Hom., *Il.*, I 48-49). Νῦν δ' ἀλληγορῶν τὸν ἥλιον εἰκότως ἀπῶθεν αὐτοῦ τὴν φορὰν τῆς λοιμικῆς ἀκτίνος ὑπεστήσατο.

¹⁵ Valesius 1681, 32; cfr. anche Kelly 2008, 60s.

rovente Etiopia¹⁶, da cui divampò la peste (*clades illa*), qui intesa come 'strage, calamità', secondo un uso lessicale tipico dei contesti militari, probabilmente mutuato da Lucrezio in riferimento al morbo ateniese (VI 1125:...*clades nova*...). Se da un lato il riferimento ad Omero, qui «depositario autorevole di sapienza e di conoscenze»¹⁷, si inserisce nel contesto allusivo 'iliadico' della narrazione ammiana dell'assedio di Amida¹⁸, l'imperituro *exemplum* autoptico tucidideo avvalora l'esperienza dello storico, conferendole uno *status* autorevole e canonico. La citazione di Tucidide, menzionato esplicitamente anche nella digressione sulla Persia (XXIII 6, 75), potrebbe, tuttavia, essere indiretta¹⁹ e non si escludono per il paragrafo 4 echi gelliani (II 1, 5: *In illius etiam pestilentiae vastitate, quae in belli Peloponnesiaci principis Atheniensium civitatem internecivo genere morbi depopulata est...*)²⁰. L'eccessiva calura con conseguenti esalazioni richiama il sintagma del paragrafo 1 (*vaporatis aestibus...*), già usato in XVIII 9, 2 per l'esalazione di vapori caldi che rendeva maleodorante una copiosa fonte d'acqua potabile nel centro di Amida²¹. L'importanza dell'*aestus* nell'eziologia pestilenziale è, comunque, frequente negli autori antichi: Thuc., VII 87, 1-2; Diod. Sic., XII 58, 3-5; XIV 70, 4-6; Lucr., VI 1138; Verg., *georg.*, III 479; Liv., XXV 26, 7; Ov., *met.*, VII 529; Plut., *Per.*, XXXIV 5.

¹⁶ L'idea che le pestilenze provengano dall'Africa si ritrova anche in Galeno (*De diff. febr.*, I 6 = VII, pp. 289-291 Kühn).

¹⁷ Lana 1993, 25.

¹⁸ La menzione della peste è preceduta dalla morte del figlio di Grumbate, un novello Patroclo, con la conseguente tregua di sette giorni, paragonabile ai giochi funebri (XIX 1, 9-11); dall'allusione a una parte della *Doloneide*, quando una sortita gallica fa strage di Persiani (XIX 6, 11). Su questo aspetto vd. Santini 2007, 293s.; Kelly 2008, 59-61 e Bernstein 2019, 994-1012. Nelle *Res Gestae* Omero è citato sedici volte e in due soli casi (XV 8, 17; XXIII 6, 62) si riportano dei versi: per l'argomento in questione rinvio a Camus 1967, 34-36 e Lana 1993, 25-26.

¹⁹ Grimm 1965, 84; Fornara 1992, 423s.

²⁰ Cfr. Hertz 1874, 285.

²¹ La stessa espressione è utilizzata ancora da Ammiano in XXVI 7, 2 a proposito del clima arido della Cilicia.

Nel paragrafo 5 Ammiano riferisce che *alii* ritengono cause delle pestilenze l'aria e l'acqua inquinate dai cadaveri in decomposizione o almeno che un brusco cambiamento dell'aria (*aëris permutationem subitam*) produca affezioni piuttosto lievi. *Factore cadaverum* richiama *verminantium corporum lue tabifica* del paragrafo 1 e conferma l'ammassarsi dei cadaveri insepolti. Già Diodoro Siculo (XIV 71, 2), a proposito della peste diffusasi nell'accampamento cartaginese a Siracusa nel 396 a.C., afferma che per il fetore dei cadaveri privi di sepoltura e per i miasmi delle paludi il male si manifestava con una serie di sintomi. Il *pestiferus odor* derivante dai cadaveri putrefatti è anche nella descrizione liviana della peste di Siracusa del 212 a.C. (XXV 26, 10-11)²², in Ovidio (*met.*, VII 548-551)²³ nella sezione della peste di Egina con conseguente 'inquinamento' dell'aria, mentre in Lucano (VI 88-90; 100-102), a proposito della pestilenza nel campo dei Pompeiani assediati a Durazzo, si fa riferimento anche alla contaminazione dell'acqua; *l'intemperies caeli* e le *corruptae aquae* sono, infine, incluse da Quintiliano (*inst.*, VII 2, 3) tra i luoghi comuni della retorica forense sull'origine delle pestilenze. *L'aëris permutatio* del testo ammiano, causa di affezioni alquanto lievi, sembra richiamare la τροπή ἀέρος dello Psuedo-Galeno (*Def. med.*, 166, p. 66 Kollesch).

In questo paragrafo Ammiano farebbe riferimento in parte alla teoria miasmatica dell'aria patogena di ascendenza ippocratica, sistematizzata da Celso (I 2, 3; 10, 4; II 1, 9; III 7, 1-2)²⁴. Ippocrate (*Flat.*, VI, pp. 97-98 Littré = p. 94, 1-15 Heiberg), infatti, influenzato dalla dottrina pneumatica, afferma che le malattie, tra cui le febbri epidemiche, derivano dall'aria, designata anche come μίασμα, quando è malsana. Anche se nei letterati non mancano riferimenti alla trasmissività, la

²² Cfr. anche Liv., III 6, 3.

²³ Cfr. anche Ov., *met.*, VII 570-571, dove si afferma che molti bevvero l'acqua contaminata dai cadaveri.

²⁴ Arena 2023, 40ss. Su questa teoria vd. Jouanna 2012, 121-136 e Groisard 2022, 127-146. Cfr. anche Amm., XXVII 4, 14, passo in cui si afferma che i montanari traci godono di buona salute per la purezza dell'aria. Per von Scala 1898, 147s. quest'ultimo passo deriva, come Amm., XIX 4, 2 e 5, 7, da Aët., V 30, 7 Mansfeld-Runia.

medicina antica rifiuta, infatti, l'idea di contagio e aderisce alla teoria dell'aria patogena. Nel *De natura hominis* (IX 5, p. 190, 12-15 Jouanna), attribuito a Polibo, genero di Ippocrate, l'aria introduce nel corpo un principio corruttivo ma non trasmissibile; quindi non ciò che mangiamo, ma ciò che respiriamo arreca qualche esalazione (ἀπόκρισις) patogena. In Lucrezio, la cui fonte è forse il medico Asclepiade di Bitinia, autore di un *De lue*²⁵, l'insorgenza dei morbi epidemici viene addebitata, in prima istanza, a *semina* nocivi e casuali che si insinuano dall'esterno, in quanto essi si spostano attraverso il cielo (VI 1093-1100). La causa di questi morbi, tra cui la peste di Atene (VI 1138:... *mortifer aestus*), un'emanazione mortifera, è attribuita, quindi, all'aria miasmatica, che si insinua nelle acque, nelle messi di uomini e animali, o rimane sospesa (VI 1125-1128)²⁶. Nel *De pestilentia* di Svetonio (fr. 153 A, pp. 237-239 Reifferscheid), riportato da Isidoro di Siviglia (*nat.*, XXXIX 1-2), si considerano i *pestifera semina rerum* il canale privilegiato della contaminazione dell'aria e dell'acqua. La teoria miasmatica viene accolta da Galeno nel II secolo d.C., con un leggero slittamento: egli infatti parla non di umori ma di qualità dei corpi (caldo, freddo, secco e umido) e la malattia è la conseguenza di uno squilibrio che provoca un eccesso di una di esse. Tuttavia, anche per Galeno l'aria può trasportare i λοιμῶν σπέρματα «semi di un'epidemia» (*De diff. febr.* I 6 = VII, p. 291 Kühn), che attraverso la respirazione vanno a contaminare il corpo sano, il quale tuttavia per ammalarsi deve avere una sorta di predisposizione, essere dunque un terreno favorevole al morbo, il che spiega perché alcune persone a contatto con altre o con aria malsana si ammalano, mentre altre no (il riscontro empirico è

²⁵ Stando a Celio Aureliano (*acut.* I 12), medico della metà del V secolo d.C., nel *De lue* Asclepiade di Bitinia affermava il carattere allotrio delle pestilenze e una fonte di contaminazione comune a tutti gli esseri viventi.

²⁶ Cfr. anche Diod. Sic., XII 45, 2 e Plut., *Per.*, XXXIV 5. Per l'analisi del passo lucreziano vd. Paolucci 2000, 109-118; Rover 2021a, 80-104; Ead. 2021b, 35-41 e Verde 2021, 62-79. Nel mondo latino la teoria dell'aria patogena ha avuto molta fortuna: Varr., *rust.*, I 12, 2; Verg., *georg.*, III 478-481; *Aen.*, III 137-139; Ov., *met.*, VII 528-529; 556-557; Sen., *Oed.*, 36 ss.; Sil., XIV 585; Quint., *inst.*, VII 2, 3; Tac., *ann.*, XVI 13, 2.

negli accampamenti presso zone paludose). Nello Pseudo-Galeno si danno varie interpretazioni della peste, tra cui la corruzione e il cambiamento dell'aria²⁷.

Nel paragrafo 6 viene citata l'opinione di *aliqui*, secondo i quali le esalazioni della terra piuttosto dense appesantiscono l'aria e impediscono la respirazione dei corpi. A supporto di questa affermazione c'è l'epizoozia, in base alla quale gli animali periscono proni a terra prima degli uomini, dato offerto già dall'*Iliade* (I 50-52): *Homero auctore*, ma la teoria è presente anche in Ovidio (*met.*, VII 536 ss.), Seneca (*Oed.*, 133-153; *nat.*, VI 27, 4), Silio Italico (XIV 594-596) e Oribasio (*synops.*, VI 25, 3, p. 199 Raeder). Per quanto riguarda le esalazioni terrestri, invece, esse sono menzionate dallo storico nelle δόξαι di altre digressioni 'scientifiche', come quella sull'arcobaleno (XX 11, 26) e quella sulle comete (XXV 10, 3). Inoltre, tra i *mirabilia* della digressione sulla Persia, Ammiano cita, a proposito delle regioni dell'Assiria, un'esalazione letale, che si configurava come una *lues*, simile a uno *spiritus* che nei pressi di Ierapoli di Frigia determinava la morte di tutti gli esseri viventi, tranne che degli eunuchi (XXIII 6, 17). Se a Lucano l'aria pestilenziale che grava sul campo di Pompeo rammenta le esalazioni mefitiche di Nisida (VI 90-93), Seneca (*nat.*, VI 27, 2; 28, 1-3), invece, in un *excursus* eziopatogenetico sulla *pestilentia*, all'interno della trattazione sismologica, parla di aria ctonia nociva, celata nelle viscere della terra, che si sprigiona dalle eruzioni vulcaniche e dai terremoti, senza discostarsi dalla teoria miasmatica di derivazione ippocratica e aristotelica²⁸. In Quintiliano (*inst.*, VII 2, 3) il *noxius terrae halitus* rientra tra le quattro cause delle pestilenze, nell'ambito dei luoghi comuni della retorica forense.

Nel paragrafo 7 alle tre distinte e anonime δόξαι sull'origine delle *pestilentiae* segue un elenco delle tre *species luis*, una classificazione ti-

²⁷ Ps.-Gal., *Def. med.*, 166, p. 66 Kollesch: Λοιμός ἐστι νόσημα ἐπὶ πάντας ἢ τοὺς πλείστους παραγινόμενον ὑπὸ διαφθορᾶς ἀέρος ὥστε τοὺς πλείστους ἀπόλλυσθαι [...] λοιμός ἐστι τροπὴ ἀέρος ὥστε μὴ τετηρηκέναι τὰς ὥρας τὴν ἰδίαν τάξιν μετὰ τοῦ καὶ πολλοὺς ἀποθνήσκειν ἐκ τοῦ αὐτοῦ νοσήματος.

²⁸ Per l'analisi e l'interpretazione di questo passo rinvio a Pisi 1989, 81-93.

pologica, come per i terremoti (Amm., XVII 7, 13-14), con una precisa nomenclatura. Da notare, innanzitutto, la *variatio* lessicale: Ammiano adopera il termine *lues*²⁹, già presente al paragrafo 1, in XXIII 6, 17 e 76 e XXX 2, 11 (cfr. anche *Hist. Aug., Ver.*, VIII 1), e risalente alla tradizione poetica (Verg., *Aen.*, III 139; Ov., *met.*, VII 523; Sen., *Oed.*, 29; Ps.-Sen., *Herc. Oet.*, 1358; Luc., VI 101; Sil., XIV 582; Val. Fl., V 15). La tassonomia epidemiologica ammiana comprende *pandemos* (πάνδημος), morbo 'pandemico' che connota le zone calde e aride e provoca attacchi febbrili; *epidemos*, calco dal greco ἐπίδημος, è riferito al morbo 'epidemico' che imperversa in certi periodi stagionali, fiacca la vista e mette in moto secrezioni di umori nocivi; infine *loemodes* (neologismo, calco dal greco λοιμώδης), una forma 'pestilenziale' periodica e molto rapida nel portare la morte³⁰. *Pandemos*, secondo Sabbah un sinonimo più raro dell'aggettivo 'endemico'³¹, è un *hapax* ammiano e in greco è attestato sia in Galeno³² sia in Oribasio di Pergamo a proposito delle malattie pandemiche, cioè 'comuni', che si verificano in modo discontinuo e sono causate da cibi guasti, acque infette, luoghi paludosi o in prossimità di esalazioni nocive e dall'aria troppo fredda o troppo calda, che fa mutare i temperamenti³³. *Epidemos*, un altro *hapax* ammiano, per

²⁹ Secondo Festo (107, 6 Lindsay) *lues* si ricollega al verbo greco λύω, ma potrebbe trattarsi di un deverbale del latino *luo* «espio».

³⁰ Per le occorrenze di questa terminologia in fonti mediche greche e latine rimando alla discussione in Arena 2023, 44s. con note. Reff 2005, 50 ha, invece, limitato la portata del paragrafo 7 alla malaria.

³¹ Sabbah 1982, 143; cfr. anche Seyfarth 1968, II, 188, n. 40.

³² Gal., in Hippocr. *Epid.* I, *praef.* XVII A, 1, p. 11 Kühn = p. 9 Wenkebach: δηλον οὖν] ὡς ἐκ τοῦ γένους τῶν ἐπιδημίων νοσημάτων, ὅσα κακοθηέστατα γίνεται καὶ λοιμώδη καλεῖται· τὸ δὲ τῶν ἐπιδημίων ἐκ τοῦ τῶν πανδήμων τε καὶ παγκοίων γένους ἐστίν, ὃ ταῖς σποράδεσι νόσοις ἀντιδιαίρεται.

³³ Orib., *Syn.*, VI 24, 1-8, pp. 199-200 Raeder: Περὶ τῶν πανδήμων νοσημάτων. Πανδήμος καὶ κοινὰς νόσους τὰς πολλοῖς ἅμα συμπιπτούσας ὀνομάζουσιν, ὡν ὥσπερ ἡ γένεσις, οὕτω καὶ ἡ αἰτία κοινή. Κοινὰ τε οὖν ἐδέσματα πονηρὰ τίκτουσι νοσήματα κοινὰ καὶ ὕδατος μοχθηροῦ πόσις ταλαιπωρία τε ἀμετροὶ καὶ πόνοι συνήθεις ἔλλειφθέντες ἔνδειαί τε καὶ πλησμοναί, λιμοῦ κατασχόντος ἢ εὐθηνίας γενομένης. Καὶ χωρίου δὲ φύσις κοινὰ νοσήματα πολλάκις ἐπήνεγκεν,

Arena è affine ad *epidemion* che si trova in Vindiciano (*medic.*, 44, p. 234, 15 Wellmann), forse archiatra sotto Valentiniano³⁴. Infine, *loemodes* compare in Ippocrate (*Vict. acut.* 2 Littre) e nello Pseudo-Sorano (*quaest. med.*, 129, pp. 239-240 Fischer: *quid est λοιμώδης febris? Λοιμώδεις febres pestilentiosae dicuntur. Fiunt enim cum nimio ardore inferuntque vomica cholericum cum ventris fluxu et exanthemata eis nascuntur et pulsus citatus est*). È più probabile, tuttavia, che Ammiano abbia presente Galeno, che tra le malattie ‘comuni’ include quelle pandemiche, quelle epidemiche e i morbi pestilenziali³⁵.

Queste tre *species* corrispondono alle tre teorie eziologiche riportate nei paragrafi precedenti: calore estenuante della prima; processo di decomposizione dei cadaveri della seconda ed esalazioni mefitiche terrestri della terza. Va rilevato, inoltre, lo squilibrio degli elementi cosmogonici nelle teorie sopraelencate: il fuoco nella prima; l’aria e l’acqua nella seconda; la terra nella terza³⁶. Mentre Sabbah considerava la peste di Amida una *loemodes* sulla base delle affinità espressive *terrarum halitu densiore crassatum aera* (XIX 4, 6) e *exiguus imbribus disiecto concreto spiritu*

ένιότε μὲν ἐλάδους, ένιότε δ’ ἔχοντος βάραθρον παρακείμενον ἀναθυμίασιν δηλητηριώδη καὶ πονηρὰν ἀναπέμπον. Ταῦτα μὲν οὖν <οὐ> συνεχῶς εἴωθε συμπίπτειν· ὁ δὲ περιέχων ἡμᾶς ἀήρ συνεχῶς ἡμῶν τρέπει τὰς κράσεις, ἦτοι θερμότερος ἀμέτρος ἢ ψυχρότερος ἢ ξηρότερος ἢ ὑγρότερος γινόμενος· [...] ἀναγκαῖον οὖν συνδιατίθεσθαι ταῖς κατὰ τὴν κράσιν ἐξαλλαγαῖς αὐτοῦ τὰ τῶν ζῶων σώματα. Ταῦτα οὖν ὁ γινώσκων οὐ προγνώσεται μόνον τὰς γενησομένας νόσους ἐν ἐκάστη τῶν καταστάσεων, ἀλλὰ καὶ κωλύσει γενέσθαι, ταῖς τοῦ περιέχοντος ἀμέτροις κράσει τὴν ἐναντίαν ἐπιτεχνώμενος διαίταν.

³⁴ Arena 2023, 45.

³⁵ Gal., in Hippocr. *Epid.* I, *praef.* XVII A, 1, pp. 12-13 Kühn = p. 10 Wenkebach: τῶν δὲ κοινῶν τὰ μὲν ἐνδημὰ [τε] ἐστὶ, τὰ δὲ ἐπιδημὰ τε καὶ ἐπιδήμια, διὰ τεττάρων ἢ πέντε συλλαβῶν, ὡς εἴρηται, γραφόμενα καὶ λεγόμενα. Τούτων δὲ τὰ χαλεπώτατα λοιμώδη καλεῖται, τὴν αἰτίαν ἐκ τῆς περὶ τὸν ἀέρα καταστάσεως ἔχοντα καὶ αὐτὰ, καθάπερ ὅλον τὸ γένος τῶν ἐπιδημίων νοσημάτων. γέγραφε δὲ <κατὰ τοῦτο τὸ βιβλίον> καὶ λοιμώδεις τινὰς καταστάσεις, ὡσπερ καὶ τὴν ἐν τῷ τρίτῳ [διότι καὶ τῷ γένει ὁ λοιμὸς ἐπιδημίων ἐστὶ νόσημα]. Cfr. anche Gal., in Hippocr., *Vict. acut.*, I 8, pp. 122-123 Helmreich.

³⁶ Arena 2023, 27 e 54-55.

et crassato (XIX 4, 8)³⁷, recentemente Arena, sulla scia di Boutier³⁸, ha ipotizzato che essa si trattasse di *epidemos*, considerato l'esiguo numero di decessi e la ridottissima estensione temporale³⁹.

Il paragrafo 8 (*explicit*) si ricongiunge ad anello col paragrafo 1 (*incipit*): mentre si era fiaccati da questa piaga esiziale (*exitialis pestis*)⁴⁰ e pochi - il cui numero aumentava per il sovraffollamento - erano stati uccisi dall'eccesso di calore (*intemperantia aestuum*)⁴¹, nella notte successiva al decimo giorno⁴² una pioggia purificatrice (espressione concreta della $\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$ stoica secondo Sabbah)⁴³ dissolse l'esalazione (*spiritus*) densa e spessa e fece sì che gli ammalati guarissero. A detta di Pigoli questa pioggia avrebbe «'disinfettato' l'ambiente saturo di germi, i quali potevano proliferare indisturbati grazie anche alla calura del deserto asiatico»⁴⁴.

La natura del morbo sorto nella piazzaforte di Amida, sul quale sono state formulate numerose ipotesi nosologiche, secondo Arena va ricondotta a una transitoria assenza di condizioni igienico-sanitarie adeguate (quindi dissenteria bacillare, proposta già da Sabbah, o qualsiasi forma di shigellosi) e non a patologie infettive (tifo, vaiolo, malaria, peste bubbonica)⁴⁵. Probabilmente ebbe un ruolo fondamentale l'acqua contaminata: già in XVIII 9, 2 lo storico menziona l'esalazione di vapori caldi che rendeva non potabile una fonte generalmente

³⁷ Sabbah 1982, 148.

³⁸ Boutier 2003-2006, 97.

³⁹ Arena 2023, 55.

⁴⁰ *Pestis* col significato di epidemia compare a partire da Ennio (*Ann.*, 559 v² = 573 Skutsch); cfr. anche Catull., LXIV 76; Verg., *georg.*, III 471; Sen., *Oed.*, 4; 55; 155.

⁴¹ Congettura del filologo tedesco Heraeus, accolta da Seyfarth, rispetto a *intemperanti aestu* del manoscritto fuldense V (*Vat. Lat.* 1873).

⁴² Da notare il parallelismo con Achille che convoca l'assemblea il decimo giorno per placare la pestilenza scatenata da Apollo (*Hom. Il.*, I 53-54).

⁴³ Sabbah 1982, 148s.

⁴⁴ Pigoli 2009, 29.

⁴⁵ Vd. Arena 2023, 55, oltre alla rassegna delle ipotesi avanzate a pp. 33-35; cfr. anche Gaudin 1988, 39-41.

bevibile, al centro della rocca, mentre in XIX 5, 4 si aggiunge che delle gallerie sotterranee consentivano di attingere di nascosto l'acqua dal fiume Tigri. Come ha evidenziato Arena anche alcuni passi oribasiani dedicavano particolare attenzione alla qualità dell'acqua, anche attraverso processi di purificazione⁴⁶.

L'approccio 'scientifico' della digressione sulla peste di Amida, tuttavia, manca in XXIII 6, 24, un passo della digressione sulla Persia: secondo Ammiano durante l'espugnazione di Seleucia (165 d.C.) da parte di Avidio Cassio, legato di Lucio Vero, non soltanto venne sottratta una statua di Apollo Comeo, portata nel tempio di Apollo Palatino a Roma, ma i soldati trovarono nel tempio un piccolo foro, che, una volta aperto, da un adito chiuso con le magiche arti caldee emanò la *labes primordialis* «germe della pestilenza», causa dell'epidemia ventennale (peste antonina)⁴⁷.

L'*excursus* ammiano costuisce senza dubbio un elemento ritardante, una pausa narrativa attraverso la quale viene annullata la tensione drammatica del racconto, ed è concepito come un elemento strutturale, al centro tra la tregua e il confronto tra i due comandanti Ursicino e Sabiniano e la fuga di Ammiano da Amida poco prima della conquista persiana⁴⁸. Esso contiene molto di più di un "curioso origen", come afferma Guzmán Armario⁴⁹: è una sorta di sintesi delle discussioni mediche in corso su un fenomeno allora tanto misterioso. Premesso che

⁴⁶ Arena 2023, 48, n. 80.

⁴⁷ Secondo *l'Historia Augusta* (*Ver.*, VIII 1, 1-2) l'epidemia sarebbe stata provocata dall'accidentale apertura di una cassa d'oro conservata nel tempio di Apollo a Babilonia, da cui si sprigionò un vapore che fu alla base del contagio della Partia e, quindi, del mondo intero. La fonte, che sembra essere comune al biografo e ad Ammiano, riconduce l'eccezionalità dell'evento a una dimensione magico-religiosa, in quanto Apollo era riconosciuto tradizionalmente come il dio che puniva un'empietà con un'epidemia (Marcone 2002, 808, n. 25).

⁴⁸ de Jonge 1982, 67; Richter 1989, 213. Secondo Sabbah 1982, 148 questa digressione, interrompendo la narrazione, sembra riflettere la tregua che si erano concessi Romani e Persiani (Amm. XIX 2, 14).

⁴⁹ Guzmán Armario 2013, 28, n. 20.

secondo Libanio (*Ep.* 983 Wolf = 1063 Förster) Ammiano in età teodosiana recitava a Roma parti della propria συγγραφή, questo, come gli altri *divertissement* eruditi, sulla base delle sue caratteristiche formali e retorico-stilistiche, tipiche dei trattati divulgativi di età tardoantica, assolve anche una funzione didascalica: si riportano e parafrasano varie δόξαι, lasciando però nell'anonimato gli assertori delle spiegazioni riunite ai fini della *inquisitio rerum naturae* e della *scientia plena*, senza alcun contributo personale. La natura delle notizie compendiate in questa, come nelle altre digressioni di argomento scientifico, costruite in chiave enciclopedica⁵⁰, va considerata, infatti, sostanzialmente erudita e libresco, frutto dell'assimilazione degli *auctores* e di specifici *fontes* medici e letterari. Del resto, come ha affermato Norden «dobbiamo convincerci che proprio questi *excursus* facevano particolare impressione ai suoi uditori, ai quali egli leggeva la sua opera a puntate; e li impressionavano gradevolmente»⁵¹. In virtù del proprio 'bilinguismo' e 'biculturalismo' Ammiano, nelle vesti di un dotto collettore di opinioni su un argomento di natura medico-scientifica, manifesta il proprio ideale di cultura: preservare quanto è stato tramandato, rafforzando così l'«armonia intellettuale»⁵² col proprio pubblico di ascoltatori/lettori, che si basava sulla comune conoscenza e ammirazione degli *auctores*. Gli ipotesti greci e latini di riferimento sono *lecta* incastrati con una finissima arte allusiva come tessere di un mosaico in una sorta di 'biblioteca' consultabile⁵³.

⁵⁰ Secondo il giudizio di Paschoud 1989, 40 sulle digressioni ammiane, che comprendono molti campi del sapere, «elles constituent une sort d'encyclopédie, et témoignent d'une ambition totalisante, inattendue et sans précédent à une telle échelle, d'adjoindre au récit des événements un panorama de l'environnement physique et social». Sulla «cultura enciclopedica» di Ammiano vd. anche Solari 1949, 17-21 e Camus 1967, 74-99.

⁵¹ Norden 1986, I, 652; cfr. anche Grimm 1965, 86.

⁵² Sabbah 1978, 514s.

⁵³ Thompson 1969², 35 è stato il primo a definire il metodo di lavoro ammiano 'a mosaico', una definizione che ha avuto grande fortuna: cfr. anche Dillemann 1961, 88; Gualandri 1968, 211; Fornara 1992, 438; Salemme 1989, 37 e Kelly 2008, 214-216.

Si può affermare che in questa sezione digressiva, che va inclusa, a buon diritto, nella letteratura «loimologica», per usare un'espressione di Marcone⁵⁴, l'esperienza autoptica dello storico antiocheno si fonde con una documentazione letteraria specifica, ricca ed elaborata, che spazia dalla storiografia, all'epica, alla filosofia e alla medicina⁵⁵. La peste è un motivo che attraversa l'intero orizzonte letterario, un τόπος che, fin dall'antichità, in contesti storico-culturali differenti si è adattato alla più svariata gamma di generi e stili. Per questo *excursus*, infatti, non si esclude né la presenza di informazioni libresche né la diretta frequentazione dello storico con i professionisti della *ιατρικὴ τέχνη*, due ipotesi valide e complementari⁵⁶. Essendo *in primis* un soldato Ammiano fu sicuramente a contatto col personale medico del campo, citato anche in XIX 2, 15. Si pensi, inoltre, ad Oribasio di Pergamo⁵⁷, che, in qualità di archiatra di Giuliano, come è noto, compose su commissione (πρόσταγμα) dell'imperatore⁵⁸ un'epitome degli scritti di Galeno (non pervenuta, ma ancora letta da Fozio, che ne tramanda il proemio in *Bibl.*, cod. 216, 173b-174a, pp. 306-307 Bianchi-Schiano); un'epitome enciclopedica dei migliori medici, le *Collectiones medicae*, di cui restano 26 libri; infine, una *Synopsis ad Eustathium filium*, un prontuario con funzione didascalica in 9 libri, utile, nel caso di viaggi o emergenze, a tutti coloro che avesse-

⁵⁴ Marcone 2002, 804. Per il binomio peste-letteratura vd. anche Stok 2013, 55-75 e Perilli 2020, 351-382.

⁵⁵ Cfr. anche Barnes 1998, 75, che, considerando l'opera ammiana un'enciclopedia, interpreta il passo della peste di Amida non come un resoconto storico o scientifico, ma unicamente come una dossografia. Grimm 1965, 85, constatata la difficoltà di risalire a una fonte diretta, ha ipotizzato la dipendenza di Ammiano da un compendio medico non pervenuto e che le fonti fossero esclusivamente greche, dato che non vengono menzionati per nome autori latini.

⁵⁶ Arena 2023, 43.

⁵⁷ Ammiano lo incontrò probabilmente durante le campagne di Giuliano contro gli Alemanni (Amm. XVI 2, 8). Sia lo storico sia Oribasio, comunque, presero parte alla sfortunata spedizione giuliana contro i Persiani.

⁵⁸ Giuliano dimostrò un certo interesse per la professione medica, sicché concesse agli architri, nel maggio del 362, l'esenzione dai *munera* curiali (CTh XIII 3, 4; Iul., *ep.*, 75b). Vd. anche Criscuolo 1999, 51-66.

ro una formazione medica⁵⁹. Proprio nella *Synopsis* (VI 25, pp. 199-200 Raeder), ad esempio, si riporta il Περὶ λοιμοῦ di Rufo di Efeso, rappresentante della medicina pneumatico-eclettica, vissuto in età traiana. L'interesse di Ammiano per la medicina emerge anche nei resoconti di alcune morti 'imperiali' (si pensi a Costanzo II e Valentiniano) e in XXII 16, 18, in cui si elogia la scuola medica di Alessandria d'Egitto, paese che lo storico visitò personalmente e che ebbe come principali esponenti Erasistrato di Ceo ed Erofilo di Calcedonia⁶⁰. In conclusione possiamo affermare che con la dimensione medico-scientifica del resoconto sulla pestilenza di Amida convive una dimensione letteraria con echi di varia provenienza.

⁵⁹ Per la ricezione di Galeno in età tardoantica rinvio a Bouras-Vallianatos 2019, 38-56.

⁶⁰ Su questo aspetto vd. Scarborough 1969, 141s. e Nutton 1972, 165-176. Per i passi in cui emerge l'interesse ammiano per la medicina vd. Guzmán Armario 2013, 23-34.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Alonso 2022

F. J. Alonso, *Composición literaria y explicación histórica en Amiano Marcelino: la invasión persa*, «Latomus» LXXXI/1 (2022), 3-18.

Arena 2023

G. Arena, *Epidemus, pandemus e loemodes: le malattie infettive in Ammiano Marcellino*, in G. Arena (ed.), *Le malattie infettive tra passato e presente. Shock e resilienza dalle antiche epidemie al Covid-19*, Roma 2023, 21-61.

Barnes 1998

T. D. Barnes, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, Ithaca 1989.

Bernstein 2019

N. W. Bernstein, *The Siege of Amida and Epic Tradition: Ammianus Marcellinus*, *Res Gestae* 19.1-9, «Mnemosyne» LXXII/6 (2019), 994-1012.

Blockley 1988

R. C. Blockley, *Ammianus Marcellinus on the Persian Invasion of A. D. 359*, «Phoenix» XLII/3 (1988), 244-260.

Bodson 1991

L. Bodson, *Le vocabulaire latin des maladies pestilentiennes et épizootiques*, in G. Sabbah (ed.), *Le latin médical. La constitution d'un langage scientifique. Réalités et langage de la médecine dans le monde romain*, Saint-Étienne 1991, 215-241.

Boudon-Millot 2016

V. Boudon-Millot, *Galien de Pergame, un médecin grec à Rome*, Paris 2012, trad. it. *Galeno di Pergamo. Un medico greco a Roma*, Roma 2016 (da cui si cita).

Bouras-Vallianatos 2019

P. Bouras-Vallianatos, *Galen in Late Antique Medical Handbooks*, in P. Bouras-Vallianatos-B. Zipsler (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Galen*, Leiden-Boston 2019, 38-61.

Boutier 2003-2006

M.-G. Boutier, *Un «beau type latin» d'origine grecque en Wallonie: *EPIDEMIA*, «Les dialectes de Wallonie» XXXI-XXXIII (2003-2006), 83-109.

Bralewski 2023

S. Bralewski, *"Terrible Diseases" Spreading Among the Romans in Res Gestae by Ammianus Marcellinus*, «Przegląd Nauk Historycznych. The Review of Historical Sciences» XXII/1 (2023), 29-48.

Caltabiano 1989

M. Caltabiano, *Il carattere delle digressioni nelle Res Gestae di Ammiano Marcellino*, in A. Garzya (ed.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità, Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli 1989, 289-296.

Camus 1967

P.-M. Camus, *Ammien Marcellin, témoin des courants culturels et religieux à la fin du IV^e siècle*, Paris 1967.

Criscuolo 1999

U. Criscuolo, *Giuliano Imperatore e la tradizione medica*, in A. Garzya-J. Jouanna (ed.), *I testi medici greci. Tradizione e ecdotica. Atti del III Convegno Internazionale, Napoli 15-18 ottobre 1997*, Napoli 1999, 51-66.

de Jonge 1982

P. de Jonge, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XIX*, Groningen 1982.

den Hengst 1992

D. den Hengst, *The scientific digressions in Ammianus' Res Gestae*, in J. Den Boeft-D. den Hengst-H. C. Teitler (ed.), *Cognitio Gestorum. The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus*, Amsterdam 1992, 39-46 = Id., *The scientific digressions in Ammianus' Res Gestae*, in D. Burgersdijk-J. van Waarden (ed.), *Emperors and Historiography. Collected Essays on the Literature of the Roman Empire by Daniël den Hengst*, Leiden-Boston 2010, 236-247.

Dillemann 1961

L. Dillemann, *Ammien Marcellin et les pays de l'Euphrate et du Tigre*, «Syria» XXXVIII/1 (1961), 87-158.

Dodgeon-Lieu 1991

M. H. Dodgeon-S. N. C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226-363): A Documentary History*, London-New York 1991.

Fiorentini 2020

M. Fiorentini, *Caelum pestilens. Riflessi delle pandemie antiche nel diritto romano*, in G. P. Dolso-M. D. Ferrara-D. Rossi (ed.), *Virus in fabula. Diritti e Istituzioni ai tempi del covid-19*, Trieste 2020, 47-60.

Fornara 1992

Ch. W. Fornara, *Studies in Ammianus Marcellinus, II: Ammianus' knowledge and use of Greek and Latin literature*, «Historia» XLI (1992), 420-438.

Galletier-Fontaine 1968

Éd. Galletier-J. Fontaine, *Ammien Marcellin, Histoires, Tome I (Livres XIV-XVI)*. Texte établi et traduit par Éd. Galletier avec la collaboration de J. Fontaine, Paris 1968.

Gaudin 1988

O. Gaudin, *Remarques sur le texte «La peste d'Amida» (Ammien Marcellin, 19, 4) - Guy Sabbah in Mémoires III: Médecins et médecin dans l'Antiquité, Centre Jean Palerne, Saint-Étienne 1982, in G. Sabbah (ed.), Études de médecine romaine, Saint-Étienne 1988, 39-41.*

Grimm 1965

J. Grimm, *Die literarische Darstellung der Pest in der Antike und in der Romania*, München 1965.

Grosard 2022

J. Grosard, *L'air comme cause de maladie dans la médecine grecque antique. Classification, contamination, prévention*, «Les Études philosophiques» CXL/1 (2022), 127-146.

Gualandri 1968

I. Gualandri, *Fonti geografiche di Ammiano Marcellino XXII, 8*, «Parola del passato» XXIII (1968), 199-211.

Günther 2021

S. Günther, *Contagium, morbus, pestilentia, and Co.: Epidemic Language in Latin Historians*, «Latinitas Sinica» IX (2021), 108-126.

Guzmán Armario 2013

F. J. Guzmán Armario, *El mundo de la medicina antigua en Amiano Marcelino*, in F. J. Guzmán Armario (ed.), *Soldado y griego. Estudios sobre Amiano Marcelino*, Cadiz-Granada 2013, 23-34.

Hardie 2009

P. Hardie, *Lucretian Receptions. History, the Sublime, Knowledge*, Cambridge 2009.

Hertz 1874

M. Hertz, *Aulus Gellius und Ammianus Marcellinus*, «Hermes» VIII (1874), 257-302.

Jouanna 2012

J. Jouanna, *Air, Miasma and Contagion in the Time of Hippocrates and the Survival of Miasmas in Post-Hippocratic Medicine (Rufus of Ephesus, Galen and Palladius)*, in J. Scarborough (ed.), *Studies in Ancient Medicine*, Leiden 2012, 121-136.

Kelly 2008

G. Kelly, *Ammianus Marcellinus. The Allusive Historian*, Cambridge 2008.

Kelly 2009

G. Kelly, *Adrien de Valois and the Chapter Headings in Ammianus Marcellinus*, «Classical Philology» CIV/2 (2009), 233-242.

Lana 1993

I. Lana, *Ammiano Marcellino e la sua conoscenza degli autori greci*, in F. Conca-I. Gualandri-G. Lozza (ed.), *Politica, cultura e religione nell'Impero romano (secoli IV-VI) tra Oriente e Occidente. Atti del Secondo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli 1993, 23-40.

Marcone 2002

A. Marcone, *La peste antonina. Testimonianze e interpretazioni*, «Rivista Storica Italiana» CXIV/3 (2002), 803-819.

Matthews 1989

J. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, London 1989.

Norden 1986

E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, I, Leipzig 1898, trad. it. *La prosa d'arte antica. Dal VI secolo a.C. all'età della rinascenza*, I, Roma 1986 (da cui si cita).

Nutton 1972

V. Nutton, *Ammianus and Alexandria*, «Clio Medica» VII/3 (1972), 165-176.

Paolucci 2000

P. Paolucci, *Un'interpretazione 'eclettica' della genesi delle malattie: Lucr. 6, 1090-1137*, in S. Sconocchia-L. Toneatto (ed.), *Le lingue tecniche del greco e del latino*, III, Bologna 2000, 109-118.

Paschoud 1989

F. Paschoud, «*Se non è vero, è ben trovato*»: *tradition littéraire et vérité historique chez Ammien Marcellin*, «Chiron» XIX (1989), 37-54.

Perilli 2020

P. Perilli, *Naufragio con spettatore: epidemie e società nel mondo antico*, «Documenti geografici» I (2020), 351-382.

Pigoli 2009

G. Pigoli, *I dardi di Apollo. Dalla peste all'AIDS, la storia scritta dalle pandemie*, Torino 2009.

Pisi 1989

G. Pisi, *La peste in Seneca tra scienza e letteratura*, Roma 1989.

Reff 2005

D. T. Reff, *Plagues, Priests, and Demons. Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old World and the New*, Cambridge 2005.

Richter 1989

U. Richter, *Die Funktion der Digressionen im Werk Ammians*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft» XV (1989), 209-222.

Rolfe 1935

J. C. Rolfe, *Ammianus Marcellinus with an English Translation by J. C. Rolfe, I*, London-Cambridge Mass. 1935.

Rover 2021a

C. Rover, *Oltre la peste: i morbi nella φυσιολογία lucreziana*, «Atene e Roma» XV 1-4 (2021), 80-104.

Rover 2021b

C. Rover, *Morbis. Malattia e fisiologia in Lucrezio*, «B@BELONLINE. Rivista online di Filosofia», Volume speciale VII (2021), 35-41.

Sabbah 1970

G. Sabbah, *Ammien Marcellin, Histoires, Tome II (Livres XVII-XIX)*. Texte établi, traduit et annoté par Guy Sabbah, Paris 1970.

Sabbah 1978

G. Sabbah, *La méthode d'Ammien Marcellin: Recherches sur la construction du discours historique dans les Res gestae*, Paris 1978.

Sabbah 1982

G. Sabbah, *La peste d'Amida (Ammien Marcellin 19, 4)*, in G. Sabbah (ed.), *Médecins et Médecine dans l'Antiquité*, Saint-Étienne 1982, 131-149.

Salemme 1989

C. Salemme, *Similitudini nella storia. Un capitolo su Ammiano Marcellino*, Napoli 1989.

Santini 2007

C. Santini, *Dalla parte degli assediati: Ammiano a Amida*, «Mediterraneo Antico» X (2007), 289-305.

Scarborough 1969

J. Scarborough, *Ammianus Marcellinus XXII, 16, 18: Alexandria's medical reputation in the Fourth Century*, «Clio Medica» IV (1969), 141-142.

Solari 1949

A. Solari, *Le digressioni erudite di Ammiano Marcellino*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, ser. VIII, Rendiconti classe scienze morali storiche e filologiche» IV (1949), 17-21.

Seyfarth 1968

W. Seyfarth, *Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte*. Lateinisch und deutsch und mit cinem Kommentar von Wolfgang Seyfarth, II (Buch 18-21), Berlin 1968.

Stok 2000

F. Stok, *Il Lessico del contagio*, in P. Radici Colace-A. Zumbo (ed.), *Letteratura scientifica e tecnica greca e latina. Atti del Seminario internazionale di studi (Messina, 29-31 ottobre 1997)*, Messina 2000, 55-89.

Stok 2013

F. Stok, *Peste e letteratura*, in *Medicina e letteratura. Atti del Convegno (Salerno, 25 ottobre 2012)*, Salerno, *Ordine dei medici e degli odontoiatri della provincia di Salerno*, Salerno 2013, 55-75.

Thompson 1969²

E. A. Thompson, *The Historical Work of Ammianus Marcellinus*, Groningen 1969².

Valesius 1681

Hadr. Valesius, *Ammiani Marcellini Rerum Gestarum Qui De XXXI. Supersunt Libri XVIII. ope MSS. Codicibus emendati a Henrico Valesio et auctoribus Adnotationibus illustrati. Necnon Excerpta veteris de Gestis Constantini et Regum Italiae. Editio Posterior, Cui Hadrianus Valesius, Historiographus Regius, Fr. Lindembrogii JC in eundem Historicum ampliores Observationes, et Collectanea Variozum Lectionum adjecit; et beneficio codicis Colbertini Ammianum multis in locis emendavit, Notisque explicuit: Disceptationem suam de Hebdomo, ac Indicem rerum memorabilium sujuinxit. Praefixit et Praefationem suam, ac Vitam Ammiani a Claudio Chiffletio JC compositum*, Parisiis 1681.

Verde 2021

F. Verde, *Dell'uso (filosofico) del passato: Lucrezio esegeta di Tucidide*, «Atene e Roma» XV (2021), 62-79.

von Scala 1898

R. von Scala, *Doxographische und stoische Reste bei Ammianus Marcellinus: Ein Beitrag zur Geschichte der allgemeinen Bildung des 4. Jahrhunderts n. Chr.*, «Festgabe zu Ehren Max Büdinger's von seinen Freunden und Schülern», Innsbruck 1898, 117-150.

GERMANA PATTI

CPIA Catania 1, germanapatti@gmail.com

Il medico svelato: analisi comparata dell'aneddoto di Democede e Atossa in Hdt. 3, 133-134,1 e in Sen. *dial.* 5,39,4. Contesti medici e riflessioni filosofiche

ABSTRACT

Il presente contributo si propone di esaminare in chiave comparativa il resoconto erodoteo della guarigione di Atossa ad opera di Democede di Crotona (Hdt. 3,133-134,1) e un *exemplum* anonimo tratto dal terzo libro del *de ira* di Seneca (*dial.* 5,39,4), muovendo dall'ipotesi che quest'ultimo costituisca una rielaborazione – diretta o mediata – del medesimo episodio storico. L'indagine si concentra, in particolare, sulla trasformazione narrativa e funzionale che l'aneddoto subisce nella versione senecana, laddove l'aggiunta di elementi non attestati nella fonte erodotea, e tra essi soprattutto il dettaglio dello scalpello nascosto in una spugna, determina un mutamento profondo della sua finalità: da cronaca di un successo medico, rilevante anche per l'ascesa sociale del protagonista, a *exemplum* filosofico-morale volto a illustrare, in chiave stoica, la *prudencia* nella gestione delle passioni. Attraverso l'analisi di tale rielaborazione, il contributo intende mettere in luce non solo le divergenti intenzionalità di Erodoto e Seneca, ma anche le modalità attraverso cui un materiale di origine storica possa essere trasfigurato e funzionalizzato a scopi retorici e didattici nel contesto della trattatistica filosofica romana.

The present paper aims to examine, from a comparative perspective, Herodotus' account of the healing of Atossa by Democedes of Croton (Hdt. 3,133–134,1) alongside an anonymous exemplum found in book 3 of Seneca's de ira (dial. 5,39,4), starting from the hypothesis that the latter constitutes a direct or mediated reworking of the

EUT EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE

ERAT OLIM 2025 (5), 209-230

ISSN 2785-1346 (online)

ISSN 2785-1958 (print)

DOI: 10.13137/2785-1346/37829

<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/37829>

same historical episode. The analysis focuses in particular on the narrative and functional transformation the anecdote undergoes in Seneca's version, where the addition of elements not attested in the Herodotean source—chief among them the detail of the scalpel hidden inside a sponge—results in a profound shift in its purpose: from a chronicle of a medical success, significant also for the protagonist's social advancement, to a philosophical-moral exemplum illustrating, from a Stoic perspective, the prudentia required in the management of the passions. By analysing this reworking, the paper seeks to highlight not only the differing intentions of Herodotus and Seneca, but also the ways in which material of historical origin can be transfigured and repurposed for rhetorical and didactic aims within the context of Roman philosophical treatises.

KEYWORDS

Erodoto, Seneca, exemplum, Democede di Crotona, Atossa, prudentia stoica, cura dell'anima.

1. L'EXEMPLUM SENECANO COME STRUMENTO RETORICO, FILOSOFICO E TERAPEUTICO

All'interno della riflessione filosofica senecana l'*exemplum* assume una funzione centrale: non solo strumento argomentativo e pedagogico, ma vero e proprio dispositivo terapeutico per la cura dell'anima¹. Lungi dall'essere una semplice illustrazione di un principio teorico (*praecep-*

¹ L'analisi dell'uso senecano degli *exempla* ha da sempre rappresentato un campo fertile per la ricerca, con contributi che ne hanno esplorato la dimensione retorica e storica, focalizzandosi in particolare sulle fonti e le interdipendenze stilistiche e concettuali con l'opera retorica del padre. I primi studi, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, come quelli di Rossbach 1888, Schendel 1908 e Klotz 1909 e 1942, mostrano un'impostazione di ampia prospettiva, mirata ad una visione d'insieme piuttosto che all'analisi del singolo *exemplum*. Il confronto con le opere retoriche di Seneca padre è stato ad esempio oggetto di indagine da parte di Rolland 1906 e Preisendanz 1908. La riflessione sugli *exempla* senecani è stata inserita invece in analisi più ampie sugli *exempla* romani da Piton 1906, Alewell 1913 e Litchfield 1914 che ha analizzato gli *exempla virtutis* come indicatori di mutamenti valoriali nella società romana. La *Quellenforschung* più specifica sugli *exempla* senecani nel Novecento si è avvalsa di confronti lessicali, semantici e contenutistici in Helm 1939, Münzer 1963, Bogun 1968, Giacchero 1980, 175ss.; Setaioli 1981, 379ss.: Helm e Münzer si sono concentrati sugli *exempla* repubblicani, Giacchero e Setaioli su quelli dei *reges* persiani, evidenziando la rielaborazione senecana di fonti erodotee per fini critici, e Bogun sugli *exempla peregrina*, sottolineando la varietà delle fonti e la capacità del filosofo di modificarle per scopi pedagogico-morali o politici. Kühnen 1962 in particolare ha evidenziato l'influsso della retorica greco-romana e della *Popularphilosophie* in alcuni *exempla* romani. Le innovazioni di Seneca sono state messe in luce da Mayer 1991, che ha rilevato nuovi *exempla* tratti dalla contemporaneità e la tendenza a rinnovare quelli noti attraverso un'organizzazione in elenchi crescenti. Numerosi poi sono gli studi monografici dedicati a singoli *exempla* o personaggi significativi, come quello di Ramondetti 1996b sugli *exempla* del terzo libro del *de ira*, che ha esplorato i collegamenti allusivi tra banchetti persiani, Alessandro Magno e Caligola, Degl'Innocenti Pierini 2012 su Augusto, D'Angelo 2008 su Mindiride, Costa 2012 su Catone e Cesare, Patti 2013 su Scipione l'Africano, per citarne alcuni, privilegiando esegesi che tengono conto della funzione retorico-letteraria, delle influenze diatribiche, delle problematiche filologiche e stilistiche, e delle declamazioni storiche. Alcuni studi hanno esaminato inoltre la coerenza del giudizio senecano su specifici personaggi (ad es. Filippo II per Molinier 1995). Infine, riferimenti agli *exempla* senecani sono presenti anche in studi più ampi (Albertini 1923, Giancotti 1957, Stewart 1953, Lana 1955, Trillitzsch 1962, Abel 1967, Griffin

tum), l'esempio incarna un modello di condotta — positivo o negativo — utile alla formazione morale dell'individuo.

La tradizione retorica aveva già riconosciuto all'*exemplum* un valore probatorio: l'*anonimo* della *Rhetorica ad Alexandrum* (1429a 21 sg.) e Aristotele (*Rhet.* 1355b 35 sgg.) lo includono esplicitamente tra le *πίστεις*, le prove a supporto dell'argomentazione, sottolineandone il valore dimostrativo²; nel contesto romano, però, l'*exemplum* acquisisce un ulteriore spessore etico, divenendo veicolo di ammaestramento morale. Ennio, Cicerone e Orazio ne avevano fatto strumento di riflessione pratica, e Seneca si inserisce pienamente in questa linea di continuità. Egli ne eredita la struttura tripartita (esordio, narrazione, conclusione)³, ma ne rinnova l'uso: gli *exempla* senecani sono spesso dinamizzati da

1976, Costa 2013), che ne hanno tratto elementi per la datazione, allusioni politiche, o ne hanno riconosciuto la componente essenziale in opere etiche.

² Per un'analisi delle forme e funzioni retoriche del *παράδειγμα/exemplum* nell'antichità rimando a Alewell, 1913; Kornhardt 1936; Fuhrmann 1973, pp. 449-452; Demoen 1997, pp. 125-158.

³ Nel *corpus* dei dialoghi senecani, si osserva una struttura espositiva che ricalca un modello già presente in Valerio Massimo, il quale a sua volta riflette la prassi della formazione retorica scolastica. In tale impostazione, l'*exemplum* non è mai isolato, ma strettamente integrato al *praeceptum* tramite una sezione iniziale introduttiva (*exordium*) e una chiusura esplicativa o riflessiva (*peroratio*), che può assumere la forma di una *sententia*, di un aforisma o di un commento filosofico. Questo inquadramento consente al racconto esemplare di acquisire una portata generalizzabile e rende naturale il passaggio a un nuovo *argumentum*. Tuttavia, l'inserimento dell'*exemplum* non sempre segue rigidamente questa cornice: talvolta il legame tra precetto e esempio si realizza tramite semplici connessioni linguistiche o sintattiche. In altri casi, è un avverbio di transizione (*Übergangswort*) a fungere da ponte narrativo come in *epist.* 21, 3 dove l'aneddoto su Epicuro è introdotto dal verbo *refero*, in funzione di connettore discorsivo. Non mancano, infine, casi in cui l'*exemplum* compare senza alcuna preparazione testuale, introdotto bruscamente (*ex abrupto*). Un caso emblematico è in *de ira* 5, 12, 4-7, dove il racconto relativo alla temperanza di Platone viene accostato senza mediazioni alla parte precedente del discorso. Sulle diverse tipologie di conclusione vd. Bogun 1968, 58ss. Una breve lista di *Übergangswörter* in Alewell 1913, 92ss. Tale struttura tripartita dell'*exemplum* è stata individuata anche in altri autori latini, rimando a Guerrini 1980, 77ss. per gli *exempla* in Valerio Massimo, Gazich 1995, 17s. per gli *exempla* delle elegie di Propertio.

elementi dialogici, domande retoriche, personificazioni, o si trasformano in brevi diatribe animate da forte *pathos* e tensione educativa.

Nell'*exemplum* senecano, pertanto, convergono finalità retorica, dimensione filosofica e prassi terapeutica: esso diventa parte integrante del processo di cura dell'anima, in linea con l'analogia medico-filosofica che permea molte opere del filosofo: in particolare nel *de ira*, dove Seneca assume esplicitamente le sembianze di un *medicus animorum*, l'*exemplum* si configura come strumento operativo nella lotta contro le passioni, intese come vere e proprie patologie interiori da trattare con razionalità, misura e, se necessario, anche con stratagemmi⁴.

In questo orizzonte ermeneutico si colloca nel *de ira* 5,39,4 l'*exemplum* di un anonimo medico intento a curare la figlia di un re con un bisturi nascosto sotto una spugna: un episodio la cui struttura e lessico sembrano, a mio avviso, riecheggiare da vicino il celebre resoconto erodoteo della guarigione di Atossa da parte di Democede di Crotona (Hdt. 3,133-134).

2. IL RACCONTO ERODOTEO: CONTESTO, CONTENUTO, RICEZIONE

Nel terzo libro della sua opera Erodoto (3,133-134,1) narra di un intervento curativo operato dal celebre medico Democede di Crotona in favore di Atossa, figlia di Ciro e consorte del sovrano Dario. Democede, originario di Crotona e figlio di Callifonte, è unanimemente riconosciu-

⁴ Questa funzione si conferma nel più ampio *corpus* senecano, dove gli *exempla* non si riducono a stereotipi morali, ma assumono un carattere dinamico, polemico, talvolta persino drammatico. Se da un lato Seneca si colloca nel solco della diatriba cinico-stoica, già incline a utilizzare la metafora medica come analogia della correzione morale, dall'altro egli opera una rielaborazione personale di questi *τόποι*, arricchendoli di profondità psicologica e flessibilità espressiva. Ne sono esempio le figure di Demetrio il Cinico o Stilbone, figure storiche trasfigurate in paradigmi di *sapientia* e di virtù stoica. Su questo tema del filosofo/medico rimando a Pigeaud 1981; Fillon-Lahille 1984; Armisen-Marchetti 1990; Liebersohn 2015, 161ss. per una trattazione più esaustiva. Un ampio repertorio di tematiche ciniche in un'ottica diacronica si legge in Fuentes González 1998.

to dalle fonti come uno dei medici più eminenti della sua epoca⁵, e la sua notorietà fu tale che Cassio Dione, nel tratteggiare esempi di professionisti medici di grande fama, lo menzionò esplicitamente accanto a Ippocrate, evidenziando in tal modo il suo elevato prestigio: Dio. 38,18,5 νῦν δ' ὅμοιον πέπονθαζ ὥσπερ εἰ Ἱπποκράτης ἢ Δημοκίδης ἢ καὶ ἄλλοι τις τῶν πάνυ ἰατρῶν⁶ ... Questa associazione con la figura per antonomasia della medicina greca classica ne sottolinea l'eccezionalità della reputazione, collocandolo al vertice del sapere medico tra VI e V secolo a.C. e, in particolare, l'episodio narrato da Erodoto riveste un'importanza fondamentale per la conoscenza della figura di questo medico greco e per la sua vicenda alla corte persiana⁷.

La condizione clinica da cui era affetta Atossa, secondo il resoconto erodoteo, era un φῦμα⁸, termine medico antico che sovente designa un rigonfiamento innaturale, un'escrescenza (un foruncolo, un tumore o un ascesso). Erodoto descrive l'evoluzione di questa patologia: inizialmente localizzata sul seno (ἐπὶ τοῦ μαστοῦ), essa si manifestò con un'apertura (ἐκτραγὲν) e, aspetto di notevole gravità, mostrava una preoccupante e progressiva tendenza alla diffusione (ἐνέμετο πρόσω):

⁵ Sulla vita di Democede di Corinto vd. E. Wellman, *RE* V, 1 (1903), 132. Per ulteriore bibliografia su questo medico rimando a Squillace 2008, 30 n. 10; 42ss. Sulla natura del rigonfiamento di cui soffrì la regina vd. anche Panaino 2021, 96ss. e la bibliografia ivi discussa.

⁶ 'Tu ora ti trovi nella medesima situazione di un Ippocrate, di un Democede o di un altro famoso medico...', cfr. Norcio 1995, 292s.

⁷ Oltre al dettaglio medico della patologia, Erodoto integra sapientemente tale guarigione all'interno di un contesto narrativo e storico-politico più ampio. Egli, infatti, inserisce l'episodio nel quadro delle vicende che condussero Democede dalla Grecia alla Persia e, successivamente, alla sua missione diplomatica in Magna Grecia, collegando in tal modo il destino del medico alle crescenti mire espansionistiche persiane verso l'Occidente ellenico. Sebbene la narrazione erodotea presenti taluni elementi novellistici o τόποι narrativi (come l'ascesa dello schiavo/prigioniero di talento) che hanno indotto alcuni studiosi a considerare la piena attendibilità del racconto con una certa cautela, l'effettiva storicità della figura di Democede, attestata anche in altre fonti, conferisce al nucleo della vicenda una solida base di verità storica. A tal proposito rimando a Squillace 2008, 30.

⁸ Cfr. *TGL* IX 1134-1136.

Hdt. 133, 1 Ἐν χρόνῳ δὲ ὀλίγῳ μετὰ ταῦτα τάδε ἄλλα συνήνεκε γενέσθαι. Ἀτόση τῆ Κύρου μὲν θυγατρὶ, Δαρείου δὲ γυναικὶ ἐπὶ τοῦ μαστοῦ ἔφυ φῦμα, μετὰ δὲ ἐκραγὲν ἐνέμετο πρόσω. Ὅσον μὲν δὴ χρόνον ἦν ἔλασσον, ἡ δὲ κρούπτουσα καὶ αἰσχυνομένη ἔφραζε οὐδενί, ἐπεῖτε δὲ ἐν κακῷ ἦν, μετεπέμψατο τὸν Δημοκῆδεα καὶ οἱ ἐπέδεξε⁹.

Atossa, inizialmente, aveva tenuto nascosto il male per pudore finché era rimasto piccolo e chiuso; solo in seguito, peggiorando la sua condizione, si vide costretta a rivolgersi a Democede. Per quanto riguarda il tipo di intervento operato da Democede su Atossa, Erodoto, sebbene sia preciso sulla localizzazione e progressione del φῦμα, risulta vago circa le terapie specifiche utilizzate dal medico sulla regina e si limita a scrivere soltanto che Democede in persona, curandola, la guarì:

Hdt. 133, 2 Ὁ δὲ (scil. Δημοκῆδης) φὰς ὑγιέα ποιήσειν ... 134,1 Ὡς δὲ ἄρα μιν μετὰ ταῦτα ἰώμενος ὑγιέα ἀπέδεξε ...

In un distinto contesto testuale, all'interno del *de ira*, opera in tre libri indirizzata al fratello maggiore Novato con l'intento di combattere l'ira¹⁰, Seneca ricorre a un *exemplum* anonimo di un medico che, trovatosi a curare la figlia di un re per un rigonfiamento alla mammella, attuò una strategia peculiare: egli nascose un bisturi sotto una spugna al fine

⁹ Da qui in avanti per il testo di Erodoto si fa riferimento a Asheri – Medaglia – Fraschetti 1990, 166ss.

¹⁰ Specificamente, nella terza *argumentatio*, che si estende nei capitoli 39-40, il filosofo rivolge l'allocuzione al fratello Novato, proponendo strategie molteplici per placare l'ira altrui (*alienam iram leniamus*), asserendo esplicitamente *nec enim sani esse tantum volumus, sed sanare* («né vogliamo soltanto essere sani, ma guarire»). In coerenza con questa impostazione, Seneca utilizza una metafora medica per illustrare il principio fondamentale: come un medico prudente attende la riduzione di un'inflammatione (*nec oculos tumentis temptamus vim rigentem movendo incitaturi, nec cetera vitia dum fervent: initia morborum quies curat*) prima di intervenire, riconoscendo che l'irato nella sua fase iniziale è sordo alla ragione (*surda est et amens*), così è imperativo concedere tempo (*dabimus illi spatium*) affinché la veemenza dell'ira diminuisca prima di qualsivoglia azione. Da qui in avanti le citazioni degli *exempla* dei *Dialogorum libri* sono tratte dall'edizione di Reynolds 1977.

di ingannare la paziente e poter così procedere all'intervento chirurgico necessario senza suscitargli timore o opposizione:

dial. 5,39,4 Medicum aiunt, cum regis filiam curare deberet nec sine ferro posset, dum tumentem mammam leniter fovet, scalpellum spongia tectum induxisse.

L'*exemplum* culmina con la sentenza *Quaedam non nisi decepta sanantur* a dimostrazione di come, a volte, l'inganno sia necessario per guarire un paziente, e suggerisce come anche nell'affrontare l'ira si debba ricorrere a stratagemmi per ottenere la guarigione.

Numerose sono le somiglianze tra il racconto di Erodoto e quello di Seneca: entrambe le donne sono figlie di re (Hdt. 3,133,1 Ἀπόσση τῆ Κύρου μὲν θυγατρὶ, Δαρείου δὲ γυναικὶ ~ Sen. *dial. 5,39,4 cum regis filiam curare deberet*), soffrono di problemi al seno (Hdt. 3,133,1 Ἀπόσση ... ἐπὶ τοῦ μαστοῦ ἔφυ φῦμα ~ Sen. *dial. 5,39,4 dum tumentem mammam leniter fovet*), ed entrambe vengono guarite da un medico (Hdt. 3,133,2 Ὁ δὲ φὰς ὑγίεια ποιήσεν ~ Sen. *dial. 5,39,4 scalpellum spongia tectum induxisse: repugnasset puella remedio palam admoto, eadem, quia non expectavit, dolorem tulit*).

Simile anche la diagnosi della malattia. Erodoto scrive che era spuntato alla donna un ascesso al seno e si serve del termine φῦμα, Seneca adopera *tumeo* per indicare un generico gonfiore alla mammella: Hdt. 133,1 ἐπὶ τοῦ μαστοῦ ἔφυ φῦμα ~ Sen. *dial. 5,39,4 dum tumentem mammam leniter fovet*. Ma se Erodoto resta vago riguardo alle terapie seguite dal medico sulla regina, e ricorda soltanto che Democede guarì Atossa 'grazie alle sue cure' (Hdt. 133,2 Ὁ δὲ (scil. Δημοκίδης) φὰς ὑγίεια ποιήσεν ... 134,1 Ὡς δὲ ἄρα μιν μετὰ ταῦτα ἰώμενος ὑγίεια ἀπέδεξε ...)¹¹, Seneca nel suo *exemplum* è invece piuttosto preciso nel ricordare

¹¹ C'è chi ha ritenuto il racconto erodoteo su Democede, Atossa e Dario fittizio sia perché la storia dello schiavo che grazie alle sue doti supera i rivali e ottiene un ruolo di prestigio alla corte del sovrano è ampiamente attestata in ambiente greco e in ambiente orientale; sia perché Erodoto è particolarmente avaro di informazioni sul fatto. A tal proposito vd. Squillace 2008, 30. Sulla natura del rigonfiamento di cui soffrì la regina vd. anche Panaino 2021, 96 ss.

le terapie seguite dal medico per guarire la regina: il medico fece degli impacchi lenitivi, e poi intervenne chirurgicamente sulla mammella gonfia con un bisturi nascosto nella spugna degli impacchi per non spaventare la donna (Sen. *dial.* 5,39,4 *nec sine ferro posset, dum tumentem mammam leniter fovet, scalpellum spongea tectum induxisse*).

Queste corrispondenze tra la patologia (una “mammella gonfia” che richiede un’incisione, richiamando il φῦμα erodoteo che si apre e viene trattato¹²) e il contesto (un medico che cura la figlia di un sovrano) aprono la strada a un’ipotesi interpretativa finora trascurata: Seneca (o una sua fonte intermedia¹³) potrebbe aver rielaborato in chiave filosofica e morale un episodio di origine storiografica, trasformandolo da cronaca di successo medico in *exemplum* di prudente strategia educativa¹⁴L’a-

¹² La corrispondenza lessicale tra φῦμα (il cui corrispettivo latino è *tuber* o *vomica*) e *tumeo* è ben illustrata da un passo di Plauto *Pers.* 312, ove Tossillo chiede a Sagaristione perché ha il collo gonfio: *Quid hoc hic in collo tibi tumet?: tumeo* con valore generico; e l’amico risponde di avere un ascesso, ossia una *vomica*: *ibid.* *Vomicast, pressare parce*. Cfr. Forcellini 1940, 433.

¹³ L'*exemplum* del medico di *dial.* 5,39,4 si inserisce nel più ampio e dibattuto tema delle fonti cui il filosofo attingeva per i suoi *exempla*. La critica ha ampiamente discusso se Seneca prediligesse l’accesso diretto alle opere o se facesse ricorso a raccolte intermedie, quali i florilegi: difatti se per taluni aneddoti, la presenza in gnomologi o la formula introduttiva (*constat, ut aiunt*) suggeriscono con elevata probabilità una derivazione da florilegi e la notoria circolazione di altri *exempla* rende plausibile tale ipotesi; tuttavia non si intende in questa sede addentrarsi nella *vexata quaestio* se, per lo specifico episodio in esame, Seneca abbia attinto direttamente a una fonte primaria (quale, per ipotesi, una narrazione storica riconducibile al filone erodoteo) o lo abbia piuttosto ricavato da una collezione preconstituita. Tale disamina, per quanto di indubbio interesse per la storia della tradizione aneddottica, esula infatti dagli obiettivi del presente contributo, il quale si concentra sull’analisi filologico-letteraria dell’*exemplum* nella sua configurazione senecana, indagandone la funzione retorica, filosofica e morale nel contesto del *de ira*, indipendentemente dalla sua provenienza ultima. Su questo argomento rimando comunque a Albertini 1923, 222 n.7, Bourgery 1942, 80s.; Giaccherio 1980, 175ss.; Setaioli 1981, 379ss.; Ramondetti 1996a, 239ss..

¹⁴ L’indagine sulla trasmissione e rielaborazione dei saperi medico-scientifici nell’antichità classica trae spesso beneficio dal confronto tra fonti di diversa natura e provenienza. Se da un lato i trattati specialistici offrono un lessico tecnico e una visione interna delle pratiche mediche, dall’altro le opere storiografiche, filosofiche o

nonima “figlia di un re” andrebbe pertanto identificata con Atossa e l’anonimo medico con Democede di Crotona¹⁵.

2.1 IL RAPPORTO TRA SENECA ED ERODOTO: *EXEMPLA* E RIUSI CULTURALI

Benché Seneca non citi mai esplicitamente Erodoto, numerose sono le tracce indirette di una conoscenza - diretta o mediata - della sua opera all’interno dei *Dialogi*. In particolare, diversi *exempla* relativi a personaggi orientali (come Serse, Cambise, Artaserse) mostrano affinità tematiche e narrative con le *Storie*, tanto che la critica moderna ha spesso ipotizzato l’uso, da parte di Seneca o delle sue fonti, o del testo erodoteo o di florilegi e raccolte aneddotiche ispirate alla storiografia greca arcaica. In tal senso, il confronto con Erodoto può essere considerato emblematico del processo di trasfigurazione cui Seneca sottopone i materiali narrativi antichi: ciò che in Erodoto funge da episodio storico o etnografico, viene rielaborato da Seneca entro una cornice argomentati-

letterarie arricchiscono il quadro con aneddoti e riferimenti medici inseriti in contesti narrativi o argomentativi differenti. È proprio in quest’ultima dimensione che si annidano connessioni inattese, le quali, se adeguatamente indagate, possono gettare nuova luce sia sull’evento descritto sia sul processo di ricezione e trasformazione delle fonti.

¹⁵ L’ipotesi che l’*exemplum* del medico di Seneca, il cui racconto presenta significativa similitudine con l’episodio erodoteo di Democede e Atossa (3,133-134,1), trovi effettivamente origine nella narrazione di Erodoto, è ulteriormente confortata dalla constatazione che l’opera senecana, e in particolare il terzo libro del *de ira*, rappresenta un *locus* privilegiato per la presenza di *exempla* di matrice erodotea. Seneca fa ricorso a una lunga lista di *exempla* di sovrani orientali tratti proprio da Erodoto, evocando figure quali Cambise, Dario, Serse e Ciro (*dial.* 5,14-23). La frequente attestazione di tali *exempla* di origine erodotea nel medesimo trattato e nello stesso libro in cui compare l’aneddoto del medico, suggerisce a mio avviso una familiarità di Seneca con il testo erodoteo (o con raccolte/florilegi che attingevano ad esso) e rafforza la probabilità che anche il racconto del medico, pur rielaborato e arricchito di dettagli senecani (come quello dello *scalpellum* nascosto nella spugna), derivi da quella tradizione. Questa evidente matrice erodotea di altri *exempla* nel *de ira* fornisce dunque un importante supporto contestuale all’identificazione della fonte per l’episodio citato.

va filosofica, dove *l'exemplum* perde la sua specificità storica per assurgere a paradigma morale¹⁶.

Tale dinamica rientra nella più ampia strategia senecana di utilizzare materiali narrativi preesistenti (storici, letterari, mitologici) come veicoli di ammaestramento etico, attraverso processi di anonimizzazione, semplificazione strutturale, e astrazione morale. Il rapporto con Erodoto, in questa prospettiva, appare esemplare non per la sua frequenza esplicita, ma per la funzione che assolve nel sistema degli *exempla*: fornire archetipi narrativi riplasmabili secondo le esigenze della trattatistica filosofica latina di età imperiale.

3. RIELABORAZIONE E ANONIMIZZAZIONE: UNA STRATEGIA FILOSOFICO-RETORICA

Secondo l'interpretazione proposta *l'exemplum* senecano di *dial.* 5,39,4 si configura come una significativa operazione di riscrittura e rifunzionalizzazione del materiale storico in chiave filosofica e retorica. Tale trasformazione si realizza anche attraverso una serie di scelte strutturali e stilistiche che denotano una consapevole strategia autoriale e rivelano al contempo le direttrici principali del pensiero senecano. Anzitutto, si osserva l'omissione sistematica dei nomi propri (Atossa, Democede, Dario), sostituiti da perifrasi che conferiscono ai personaggi una dimensione archetipica (*medicum... regis filiam*). Questa operazione

¹⁶ Un contributo importante in questa direzione è stato offerto da Citti 2015, che ha mostrato come il celebre dialogo tra Serse e Demarato (Hdt. 7,101-104) sia riecheggiato in Seneca in modo deformato e retoricamente rifunzionalizzato, ad esempio in *De beneficiis* 6,31-32. Lì, il confronto tra legge e tirannide, centrale nell'episodio erodoteo, viene reinterpretato da Seneca all'interno di una riflessione sulla gratitudine e la virtù, con evidenti spostamenti di prospettiva. Analogamente, l'aneddoto della cura di Atossa da parte di Democede, che in Erodoto è trattato come resoconto storiografico con elementi medico-biografici, viene verosimilmente assunto da Seneca — o da una fonte intermedia — come base per un *exemplum* volto a illustrare la *prudencia* nell'arte terapeutica dell'anima. Sulla presenza del racconto erodoteo in Seneca rimando anche alla n. 1 e alla n. 14.

di anonimizzazione, lungi dall'essere un semplice espediente retorico, risponde a una precisa esigenza dell'*exemplum*, il cui valore persuasivo e didattico si fonda proprio sulla trasferibilità e sull'universalità del modello offerto. Non si tratta, del resto, di una procedura estranea a Seneca né alla tradizione retorica dell'antichità: l'omissione del nome di chi ha compiuto un gesto esemplare, qualora esso fosse già noto o ritenuto tale, era pratica legittimata dalla consuetudine scolastica e letteraria. Rientrano infatti in questa categoria gli *exempla* a tal punto radicati nell'immaginario comune da poter essere evocati per allusione, come dimostra il riferimento alle *decantatae... fabulae* di Lucilio nell'*epistula* 26, 4. Analoghi casi si rinvencono nei *Dialogorum libri*, nei quali la tradizione culturale e letteraria spesso consente, per via comparativa, di risalire all'identità originaria del protagonista e, conseguentemente, di procedere a una più consapevole analisi intertestuale. Così, ad esempio, nella *Consolatio ad Marciam* 13, 1, Seneca riferisce un episodio in cui un padre greco accetta con esemplare fermezza la morte del figlio, senza nominarlo esplicitamente, ma lasciando intendere il valore universale del gesto: *dial.* 6,13,1 *Ne nimis admiretur Graecia illum patrem qui in ipso sacrificio nuntiata filii morte tibicinem tantum tacere iussit et coronam capiti detraxit, cetera rite perfecit*; il personaggio viene unanimemente identificato con il greco Senofonte, perché sia Valerio Massimo 5, 10, *ext.* 2, sia Plutarco *Moral.* 118C-D gli attribuiscono un comportamento simile in seguito notizia della morte del figlio Grillo a Mantinea nel 362 a.C. Nel secondo libro del *de ira* Seneca ricorda la fine di Pompeo e il coinvolgimento in essa del giovane Tolomeo XIII apostrofato nel testo con un generico 'puer': *dial.* 4,2,3 *Quis non Theodoto et Achillae et ipsi puero non puerile auso facinus infestus est?*. L'episodio era, senza dubbio, ampiamente noto nell'antichità, circostanza che ha consentito a Seneca di omettere il nome del faraone e di dar vita a un raffinato gioco di parole basato sulla contrapposizione "puero / non puerile"¹⁷.

¹⁷ Tra le numerose fonti storiche che ricordano la fine di Pompeo c'è Caes. *bell. civ.* 3,103-104; Lucan. 8,456 ss.

Un secondo elemento di rilievo è rappresentato dall'uso del verbo *aiunt*, che introduce la parte centrale e narrativa dell'*exemplum*, quella che veicola il nucleo tematico dell'intervento medico. Tale forma verbale, ricorrente in altri *exempla* dei *Dialogi*¹⁸, suggerisce un'origine anonima ma culturalmente condivisa, e quindi una certa notorietà del fatto narrato: si pensi all'*exemplum* sulla *crudelitas* di Annibale nel secondo libro del *de ira* 5, 4 che definì uno straordinario spettacolo la vista di una fossa piena di sangue umano (*Hannibalem aiunt dixisse, cum fossam sanguine humano plenam vidisset, 'o formosum spectaculum!'*): la *crudelitas* attribuita da Seneca ad Annibale trova piena conferma nella tradizione moralistica romana e affonda le sue origini in Livio (21, 1, 4; 4, 9; 23, 5, 12), dove viene delineato il carattere del generale cartaginese, evidenziandone sia le grandi virtù che i numerosi vizi, tra cui spicca una disumana crudeltà (*inhumana crudelitas*).

La combinazione dell'anonimato e dell'uso di *aiunt* pare indicare, dunque, che Seneca faccia leva su un patrimonio aneddótico ben radicato nella tradizione, quale potrebbe essere rappresentato dall'aneddoto riportato da Erodoto.

L'aspetto forse più significativo della rielaborazione senecana tuttavia risiede nell'aggiunta di un dettaglio assente nel racconto erodoteo, vale a dire il gesto con cui il medico «nascose il bisturi nella spugna con cui faceva impacchi lenitivi alla figlia del re». Non si tratta, qui, di un semplice ampliamento narrativo, bensì dell'inserimento di un elemento trasformativo, che conferisce all'aneddoto una nuova valenza, orientandolo verso una lettura allegorica e filosofica. Il bisturi occultato nella spugna non rappresenta tanto un'informazione di ordine tecnico

¹⁸ Altro *exemplum* noto alla tradizione e introdotto sempre dal verbo *aiunt* è quello sul filosofo Democrito sempre in *dial.* 4,10,5 che mai era stato visto in pubblico senza ridere (*Democritum contra aiunt numquam sine risu in publico fuisse*): l'ilarità di Democrito, quale emblema di una prospettiva ottimistica sull'esistenza umana, è ampiamente documentata nella letteratura: cfr. Hor. *epist.* 2,1,194; Lucian., *Peregr.* 7,8; Elian. *VH* 4,20; inoltre, come risulta da Stobeo 20, 53, negli insegnamenti di Sozione, maestro di Seneca, Democrito con il suo atteggiamento sempre sorridente identificava la visione ottimistica della condizione umana.

— non riguarda solo la modalità chirurgica dell'incisione¹⁹ — quanto un elemento che richiama la strategia psicologica del medico, la sua *prudencia* nell'evitare che la paziente, spaventata, si opponesse all'intervento. La spugna, simbolo di cura e di sollievo, viene così trasformata in strumento di un "inganno benevolo", necessario per superare la resistenza di chi, pur essendo malato, teme la terapia (*dial.* 5,39,4 *Quaedam non nisi decepta sanantur*).

4. IL LESSICO DELLA PASSIONE: *TUMOR*, *CURA*, *DOLOR*

Nell'*exemplum* di *dial.* 5,39,4 l'immagine del bisturi, potente nella sua semplicità, si carica immediatamente di valenza metaforica: il *tumor*

¹⁹ Nel caso specifico dell'aneddoto del medico, la plausibilità tecnica del gesto chirurgico — incisione del φῦμα, evacuazione dell'umore, trattamento della piaga — trova corrispondenze nelle descrizioni contenute anche in fonti mediche antiche come il *Corpus Hippocraticum* (si veda *Aff.* 34). Questo dato suggerisce non solo la verosimiglianza del racconto, ma anche la familiarità di Seneca con le nozioni e la terminologia medica, la quale, pur non essendo finalizzata a una trattazione scientifica, viene impiegata con efficacia nel rafforzare l'argomentazione filosofica. Il trattato sulle *Affezioni* (*Aff.* 34, Littré VI, 244-246) espone in effetti ambedue le tecniche di intervento ricordate per la cura dei φύματα: l'incisione (che si ritrova nel racconto senecano) o l'apertura spontanea (che si ritrova nel racconto erodoteo). Queste tecniche sono seguite dall'evacuazione dell'umore con un farmaco e dalla cura come una piaga. Il testo ippocratico specifica in modo chiaro: ὅταν δὲ τμηθῆ, ἢ αὐτόματον ῥαγῆ, φαρμάκω ἀνακαθαίρειν τὸ ὑγρόν· ὅταν δὲ πυρρόοοντα παύσῃται, ὡς ἔλκος ἰησθαι. Tale corrispondenza diretta con il testo ippocratico, unitamente all'ipotesi che l'aneddoto senecano possa risalire proprio all'episodio erodoteo di Democede, rafforza l'idea non solo della verosimiglianza medica del racconto, ma anche della familiarità di Seneca con le nozioni e la terminologia medica. È stato ampiamente dimostrato che Seneca possedesse una solida cultura medica: egli non solo attinge a nozioni e concetti medici, come la teoria miasmatica di derivazione ippocratica per spiegare fenomeni patologici, o la teoria umorale, ma utilizza anche una terminologia specifica, pur non essendo la sua finalità una trattazione scientifica. La sua conoscenza medica, infatti, viene impiegata con efficacia nel rafforzare l'argomentazione filosofica. Su questo argomento vd. Courtil 2020, 41ss.

corporis si fa figura del *tumor animi*, e la strategia medica diventa paradigma dell'azione filosofica.

Il gonfiore fisico (*tumentem mammam*) richiama un'anomalia visibile, un'eccedenza patologica che rende necessario l'intervento incisivo. Ma ciò che interessa Seneca non è la patologia del corpo, bensì la sua trasposizione simbolica: la passione, come la mammella infiammata, è un rigonfiamento dell'anima, una sua deformazione, che richiede taglio e cura. È proprio attorno al lessico del *tumor* che si struttura il pensiero etico di Seneca sulle passioni. Nel suo vocabolario filosofico, *tumor* non è un semplice ornamento retorico, ma un termine carico di valore epistemologico: consente di identificare e nominare le emozioni disordinate come *affectus hypertrophici*, rigonfiamenti patologici dell'animo²⁰. Il *tumor animi* è, per Seneca, una deviazione dalla misura naturale della ragione, un inganno percettivo che altera il profilo etico del soggetto. In *dial.* 3,20,1, il filosofo respinge con forza l'idea che l'ira possa rappresentare una forma di grandezza o di forza d'animo: *non est enim illa [scil. ira] magnitudo: tumor est*. Non si tratta di energia morale, ma di un'illusione di potenza, come un'infiammazione che distende e defor-

²⁰ Sulla funzione epistemologica della metafora clinica nella filosofia antica si veda Pigeaud 1981, in particolare 25ss. L'autore mostra come la malattia dell'anima, lungi dall'essere una semplice immagine, rappresenti un vero strumento di comprensione del disordine morale. Sul piano pedagogico, Armisen-Marchetti 1990, in particolare 101ss ha chiarito il ruolo del linguaggio medico nella costruzione dei testi consolatori senecani. Per una lettura in chiave retorico-filosofica del lessico delle passioni, si veda infine Fillon-Lahille 1984, 134ss. Per un'analisi recente della concezione senecana dell'ira, con particolare attenzione alla profilassi e al controllo di questa passione, si veda Setaioli 2021, 119 ss. L'autore mette in luce come il pensiero di Seneca si inserisca nel quadro delle concezioni mediche coeve, in particolare in relazione a Galeno e Posidonio. In tale contesto, il concetto di *tumor* diventa una metafora efficace per descrivere l'ira come una forma di gonfiore interiore che richiede di essere contenuto o estirpato. Setaioli mostra come Seneca impieghi questa immagine per evidenziare la natura insidiosa dell'ira e la necessità di riconoscerne tempestivamente i segni per limitarne gli effetti. La profilassi dell'ira viene così intesa come un metodo per affrontare questo *tumor* attraverso una serie di precetti ed *exercices spirituels*, tra cui l'auto-riflessione (anche mediante la metafora dello specchio) e l'uso di *exempla* tratti da figure come Ippia, Alessandro e Cesare.

ma la carne, rendendola più grande, ma malata. Il *tumor* è dunque una crescita innaturale, appariscente, ma patologica: ciò che sporge, ciò che deborda, ciò che denuncia un'interiorità alterata.

Questa prospettiva si radica nella visione stoica delle passioni come *morbi*, malattie dell'anima. Il lessico clinico è onnipresente: le passioni sono *aegrotationes animi*, come Seneca ribadisce in più luoghi. In *dial.* 4,35,3 per esempio, i segni dell'ira sono presentati come sintomi corporei: *tumescunt venae, frenditur dentibus, pallor cum rubore contendit*. Anche quando il termine *tumor* non è esplicitamente usato, esso risuona attraverso l'immaginario clinico del gonfiore, del disordine somatico, dell'alterazione dei tratti fisici. Il corpo, deformato dalla passione, diventa specchio dell'anima malata.

Il filosofo, in questo quadro, assume la funzione di *medicus animorum*: il suo compito è diagnosticare, intervenire, guarire. Come il medico dell'*exemplum*, anche il *sapiens* deve saper incidere con prudenza e intelligenza, nascondendo il bisturi della parola sotto la spugna della discrezione. La *cura*, per Seneca, non è repressione violenta ma trattamento proporzionato, che conosce il dolore, ma lo dosa con finezza. Il lessico clinico si intreccia stabilmente con quello morale: il filosofo non domina, ma tratta; non impone, ma educa; non punisce, ma guarisce. Non è un caso che, in *epist.* 27, Seneca ricorra esplicitamente alla metafora clinica per descrivere il rapporto tra filosofo e discepolo. In un passaggio denso di autoconsapevolezza, egli afferma: *epist.* 27,1 *Non sum tam improbus, ut curationes aeger obeam, sed tamquam in eodem valitudinario iaceam*, paragonando la sua condizione a quella di un paziente che, pur malato, si impegna a curare altri degenti. L'immagine del *valitudinarium*, l'ospedale dei corpi e delle anime, richiama con forza il ruolo terapeutico della filosofia, intesa come pratica condivisa, come cura reciproca. Allo stesso modo, in *epist.* 94 Seneca insiste sul fatto che la filosofia non è esercizio speculativo, ma arte della guarigione morale: la filosofia, come la medicina, si misura non su astratte definizioni, ma sull'effetto che produce sul paziente. Solo se è capace di affrontare i mali dell'anima – l'ira, il dolore, la paura, il desiderio – può dirsi veramente utile.

In questa economia semantica, il *dolor* gioca un ruolo fondamentale. Associato spesso al *tumor*, esso non è semplicemente afflizione, ma passaggio necessario della terapia: *vulnus interius* da affrontare con fermezza e umanità. Il dolore dell'incisione – come nel caso della «*mammella gonfia*» – è la condizione per il riequilibrio dell'anima. La parola del filosofo, come il ferro del chirurgo, incide e fa male, ma proprio per questo rende possibile la *sanatio*. Senza *dolor*, non c'è *cura*.

Il *tumor animi* è allora più di una semplice immagine: è un concetto diagnostico, che nomina la patologia morale e ne prepara la guarigione. Come nel caso della *patologia della regina*, è proprio l'eccesso visibile, la deformità evidente, a segnalare la necessità dell'intervento sapiente. Il filosofo, come il medico, opera tagli precisi, ma sempre finalizzati alla salvezza del paziente. Ed è in questo equilibrio tra *dolor* e *cura*, tra ferita e guarigione, che si gioca l'etica terapeutica di Seneca.

5. CONCLUSIONE

In definitiva, attraverso il confronto tra il racconto erodoteo e l'*exemplum* senecano, questo studio ha cercato di mostrare le dinamiche di riscrittura e rifunzionalizzazione cui può essere soggetto un materiale storico quando viene inserito nel contesto della trattatistica filosofica romana. In particolare, il caso di Democede e Atossa evidenzia come Seneca operi una trasfigurazione narrativa e concettuale, volta a illustrare i principi della *prudentia*, dell'inganno benefico e della terapia dell'anima, secondo i canoni della riflessione stoica. Il recupero e l'anonimizzazione di un episodio noto, arricchito di nuovi dettagli funzionali alla narrazione, si configura così come uno strumento di persuasione e ammaestramento, coerente con il progetto educativo e retorico dell'autore.

L'operazione senecana non si limita, dunque, a riproporre un evento imbellettandolo, ma attraverso una aggiunta gli affida una riflessione sul valore della cura - sia essa fisica o spirituale - e sulla necessità di guidare l'essere umano verso la virtù con discernimento, misura e, talvolta, con discreta astuzia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Abel 1967

K. Abel, *Bauformen in Senecas Dialogen*, Heidelberg 1967.

Albertini 1923

E. Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris 1923.

Alewell, 1913

K. Alewell, *Über das rhetorische ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ*, Leipzig 1913.

Armisen-Marchetti 1990

Mireille Armisen-Marchetti, *Le discours consolatoire chez Sénèque*, Paris 1990.

Asheri – Medaglia – Frascchetti 1990

D. Asheri – S.M. Medaglia – A Frascchetti (a c. di), *Erodoto Le Storie. III, La Persia*, Roma 1990.

Bogun 1968

V. Bogun, *Die außerrömische Geschichte in den Werken Senecas*, Köln 1968.

Bourgerie 1942

Bourgerie, *Dialogues. De ira*, I, Paris 1942.

Citti 2015

F. Citti, *Serse e Demarato: exemplum storiografico e declamazione storica in Seneca*, *SIFC* 88, 2015, pp. 92-108.

Costa 2012

S. Costa, «*Dabimus te in omnem memoriam*»: osservazioni sulla fortuna di Giulio Cano in Seneca, Plutarco e Boezio, *Acme* 65, 2012, pp. 221-239.

Id. 2013

S. Costa, *Quod olim fuerat. La rappresentazione del passato in Seneca prosatore*, Hildesheim 2013.

Courttil 2020

J-Ch. Courttil, *La théorie des humeurs chez Sénèque: un exemple d'éclectisme médical?*, *Pallas*, 113, 2020, pp. 41-57.

D'Angelo 2008

Rosa Maria D'Angelo, *Per il testo e l'esegesi di Seneca dial. 4,25,2*, *AC* 77, 2008, pp. 227-235.

Degl'Innocenti Pierini 2012

Rita Degl'Innocenti Pierini, *Magnitudinem exuere. Augusto privato in Seneca*, breu. uit. 4,2 ss., Paideia 67, 2012.

Demoen 1997

K. Demoen, *A paradigm for the analysis of paradigms: the rhetorical exemplum in ancient and imperial Greek theory*, *Rhetorica* 15, 1997, pp. 125-158.

Fillon-Lahille 1984

Janine Fillon-Lahille, *La colère chez Sénèque et la philosophie stoïcienne*, Paris 1984.

Fuentes González 1998

P.P. Fuentes González, *Les diatribes de Télès: introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments*, Paris 1998.

Fuhrmann 1973

M. Fuhrmann, *Das Exemplum in der antiken Rhetorik*, in R. Koselleck-W.D. Stempel (hrsgg.), *Geschichte-Ereignis und Erzählung*, München 1973, pp. 449-52.

Gazich 1995

R. Gazich, *'Exemplum' ed esemplarità in Properzio*, Milano 1995

Giacchero 1980

Marta Giacchero, *Le reminiscenze erodotee in Seneca e la condanna di Caligola*, *Sandalion* 3, 1980, pp. 175-189.

Giancotti 1957

F. Giancotti, *La cronologia dei «Dialoghi di Seneca»*, Torino 1957.

Griffin 1976

Miriam T. Griffin, *Seneca. A Philosopher in politics*, Oxford 1976.

Guerrini 1980

R. Guerrini, *Tipologia di 'fatti e detti mirabili'*, *MD* 4, 1980, pp. 77-96.

Helm 1939

R. Helm, *Valerius Maximus, Seneca und die Exemplosammlung*, *Hermes* 74, 1939, pp. 130-154.

Klotz 1909

A. Klotz, *Zur Literatur der Exempla und zur Epitoma Liuii*, *Hermes* 44, 1909, pp. 198-214.

Id. 1942

Id., *Studien zu Valerius Maximus und den Exempla*, München 1942

Kornhardt 1936

H. Kornhardt, *Exemplum. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Göttingen 1936.

Kühnen 1962

F.J. Kühnen, *Seneca und die römischen Geschichte*, Köln 1962.

Lana 1955

I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Torino 1955.

Liebersohn 2015

Y. Liebersohn, *The Stoic Philosopher as a Healer of Souls, Ancient Philosophy* 35 (2015), pp. 161–180.

Litchfield, 1914

H.W. Litchfield, *National Exempla uirtutis in Roman Literature*, HSCPh 25, 1914, pp. 1-71.

Mayer 1991

R.G. Mayer, *Roman historical exempla in Seneca*, in P. Grimal (ed.), *Sénèque et la prose latine*, Vandœuvres/Genève 1991 (Entretiens de la Fondation Hard 36), pp. 141-169.

Molinier 1995

A. Molinier, *Philippe le bon roi, de Cicéron à Sénèque*, REL 73, 1995, pp. 60-79.

Motto-Clark 1993

A.L. Motto-I.R. Clark, *Exemplary villains in Seneca's prose*, BStudLat 23, 1993, pp. 309-319.

Münzer 1963

F. Münzer, *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, Stuttgart 1963.

Norcio 1995

G. Norcio, *Dio Cassius, Storia romana*, BUR Rizzoli, Milano 1995.

Panaino 2021

A. Panaino, *Democede, un medico greco alla corte di Dario di Persia. A proposito di due episodi terapeutici tra competizione e narrazione*, in AA.VV., *Luigi Bolondi felicitations volume: studies in medicine and Its History – Studi medici e di storia della medicina in onore di Luigi Bolondi*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2021.

Patti 2013

Germana Patti, *L'exemplum di P. Cornelio Scipione l'Africano in Sen. dial. 12 12 6: una proposta di esegesi*, RPL 2013, pp. 178-186.

Pigeaud 1981

J. Pigeaud, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique grecque*, Paris 1981.

Piton 1906

O. Piton, *Die typischen Beispiele aus der römischen Geschichte bei den bedeutenderen römischen Schriftstellern von Augustus bis auf die Kirchenväter*, Schweinfurt 1906.

Pohlenz

M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I, Firenze 1967.

Preisendanz 1908

K. Preisendanz, *De L. Annaei Senecae rhetoris apud philosophum filium auctoritate*, *Philologus* 67, 1908, pp. 68-112.

Ramondetti 1996

Paola Ramondetti, *Struttura di Seneca, «De ira», II-III: una proposta d'interpretazione*, Bologna, 1996.

Ead. 1996b

Ead., *Il tema della cena nel De ira di Seneca*, *AAT* 130, 1996, pp. 213-253.

Reynolds 1977

L.D. Reynolds, *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*, Oxonii 1977.

Roller 2018

M.B. Roller, *Models from the Past in Roman Culture*, Cambridge 2018.

Rolland 1906

E. Rolland, *De l'influence de Sénèque le père et des rhéteurs sur Sénèque le philosophe*, Gand 1906.

Roszbach 1888

O. Roszbach, *De Senecae philosophi librorum recensione et emendatione*, *Bresl. Philol. Abh.*, II, 1888.

Schendel 1908

H. Schendel, *Quibus auctoribus romanis L. Annaeus Seneca in rebus patriis usus sit*, *Adler* 1908.

Setaioli 1981

A. Setaioli, *Dalla narrazione all'«exemplum». Episodi erodotei nell'opera senecana*, *Atti del convegno internazionale «Letterature classiche e narratologia»* 3, Perugia 1981, pp. 379-396.

Id. 2021

Id., *De ira* 2,18-36 *De la prophylaxie au contrôle de la colère*, in V. Laurand, Er. Malaspina, Fr. Prost (a c. di), *Lectures plurielles du «De ira» de Sénèque. Interprétations, contextes, enjeux*, Berlino 2021, pp. 119-149.

Squillace 2008

G. Squillace, *I mali di Dario e Atossa: modalità di intervento, tecniche terapeutiche, modelli di riferimento di Democede di Crotona*: (nota a Erodoto III 129-134, 1), in Giovanna De Sensi Sestito, G. Squillace, *L'arte di Asclepio: medici e malattie in età antica*: atti della giornata di studio sulla medicina antica: Università della Calabria 26 ottobre 2005, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.

Stewart 1953

Z. Stewart, *Seyanus, Gaetulicus, and Seneca*, *AJPh* 74, 1953, pp. 70-85.

Trillitzsch 1962

W. Trillitzsch, *Senecas Beweisführung*, Berlin 1962.

Van der Poel 2009

M.G.M. Van der Poel, *The use of exempla in Roman declamation*, *Rhetorica* 27, 2009, pp. 332-353.

GIULIO VACCARO

Università degli Studi di Perugia, giulio.vaccaro@unipg.it

Confini di lingua e di cultura. Marcello Empirico tra latino volgare e rustica romana lingua

ABSTRACT

Analisi dell'impasto linguistico presente nel *De medicamentis* di Marcello Empirico, con particolare attenzione agli aspetti che hanno avuto continuità nelle lingue romanze, marcando la discontinuità con il latino 'classico'.

Analysis of the linguistic mix of Marcellus Empiricus' De medicamentis, with particular attention to the aspects that have had continuity in the Romance languages, marking the discontinuity with 'classical' Latin.

KEYWORDS

Marcellus Empiricus' *De medicamentis*, Late Latin, Romance languages.

Conflitti di lingua e di cultura è il titolo di un troppo spesso dimenticato libro di Benvenuto Terracini (1957; ma la prima edizione, in spagnolo, è del 1951), nel quale «assistiamo all’inserimento della linguistica storica nella storia della cultura» (Beccaria 1963, 198-99). Il richiamo nel mio titolo al volume terraciniano è volutamente duplice. Da un lato vi è un implicito richiamo a uno dei temi principali del volume, quello di *Come muore una lingua*, là dove una delle lingue oggetto dell’analisi di Terracini è proprio quel gallico di cui il *De medicamentis* di Marcello Empirico è considerato una delle più importanti fonti, almeno dal punto di vista della conservazione del lessico. Dall’altro il richiamo è evidente anche nella differenza, ossia nella sostituzione dell’originario *conflitti* con *confini*: una sostituzione che non è, evidentemente, neutra, ma nasce da una riflessione che interessa proprio l’epoca a cavallo tra lo scorcio finale del IV secolo e l’inizio del V, ossia i termini entro cui si racchiudono gli estremi cronologici dell’opera (e della vita, di cui poco o nulla sappiamo) di Marcello Empirico¹. Questi decenni sono innanzitutto un momento di cesura, un *confine* insomma non generato da alcun *conflitto* ma dal crollo di un sistema a un tempo politico e linguistico: un momento, insomma, in cui il venir meno di una latinità forte fa emergere tendenze linguistiche disgreganti e strati linguistici rimasti sommersi o confinati ai margini, probabilmente presenti già nell’epoca precedente nel latino parlato (almeno in determinate zone della latinità) ma che, proprio in quest’epoca, diventano propri anche del latino scritto.

Valgano, in ogni modo, al discorso che farò due premesse epistemologiche, che – per quanto ovvie – devono comunque essere esplicitate. La prima è che i caratteri che qui si analizzeranno non sono (o almeno: non sono necessariamente) una caratteristica del solo *De medicamentis*, ma sono presenti – quando più e quando meno – in una relativamente vasta costellazione di testi *grosso modo* coevi; l’altra è che guardare a un testo come il *De medicamentis* dal di là del confine del latino tardo, ovve-

¹ Per un profilo biografico di Marcello Empirico, si veda oggi Stock 2008.

ro dalla foce del fiume² (ossia dal punto di vista del romanista), fa sì che i fenomeni che si evidenzieranno saranno solo quelli che avranno avuto poi un esito in prospettiva romanza. I fenomeni, soprattutto lessicali, che si esauriscono all'interno del testo o che non hanno comunque avuto continuatori sono testimonianze mute che ci documentano un punto, o al più una piccola area, senza che da essi si possa inferire nulla più di una descrittiva presenza.

Mi soffermerò, dunque, su alcuni aspetti che investono i vari piani della lingua, sia dal punto di vista della storia linguistica interna (fonologia, morfologia, sintassi) sia dal punto di vista della storia linguistica esterna (essenzialmente il lessico, ma con qualche elemento di testualità), ponendoli, vista la prospettiva adottata, non in continuità con il latino classico, quanto piuttosto in discontinuità da esso e come prodromi di forme protoromanze o romanze.

* * *

In generale, come dicevo, se c'è un aspetto per cui l'opera di Marcello Empirico è nota agli studi è proprio per la sua componente lessicale, ovvero per essere una delle non molte testimonianze scritte di una qualche ampiezza di gallico (Geyer 1893; Bolelli 1942; André 1985; De Luca 2016; Tabacco 2018).

Come queste testimonianze vadano intese, tuttavia, è aspetto ben più complesso da valutare. Per la gran parte, infatti, le analisi condotte su Marcello Empirico si sono concentrate sulle numerose formule di guarigione che l'autore introduce nel suo ricettario (si vedano, per esempio, Barbato 2019 e Strinna 2021). Esse appartengono alle tipologie linguistiche più disparate e possono dunque essere in latino (per esempio «Nec mula parit nec lapis lanam fert / Nec huic morbo caput cre-

² Riprendo qui la metafora usata da Maas 1950: anche i fenomeni linguistici di epoca tanto arcaica, a ben vedere, sono come la tradizione dei testi.

scat aut, si creuerit, tabescat», VIII 191)³; in greco (per esempio «Φεῦγε φεῦγε κριθή, ἀκριθήν σε διώκει», VIII 193); formule contenenti – insieme a parti incomprensibili – alcuni elementi linguistici di varia provenienza – latini, greci, talora forse anche celtici (per esempio «INMON DERCOMARCOS AXATISON», VIII 171⁴); infine formulari assolutamente oscuri, il cui valore taumaturgico agli occhi di chi li usava doveva risiedere non nel senso compiuto delle parole e della frase nel suo insieme ma piuttosto nell'oscurità misteriosa della stessa o anche nell'effetto fonetico che era in grado di produrre attraverso l'uso di allitterazioni, rime, ripetizioni di determinati gruppi di lettere, ecc., secondo una tradizione che sarà propria poi dell'intera medicina guaritoria a livello popolare e anche a tanta letteratura magica (per esempio «SICYCVMA CVCVMA VCVMA CVMA VMA MA A», X 34)⁵.

L'opera si caratterizza, inoltre, per presentare un discreto numero di note metalinguistiche, evidenziate perlopiù attraverso l'avverbio *Gallice*. Sono così ricondotti a quest'ambito termini che non parrebbero essere stati produttivi in ambito romanzo (mentre hanno – benché di rado – continuatori nelle lingue celtiche) come *baditis* 'ninfea' («Herba est, quae Graece nymphaea, Latine claua Herculis, Gallice baditis appellatur», XXXIII 63)⁶; *bricumum* 'artemisia' («Artimisia herba est, quam Gallice bricumum appellant», XXVI 41)⁷; *calliomarcus* 'tossilagine' («Herba, quae Gallice calliomarcus, Latine equi ungula uocatur», XVI

³ Tutte le citazioni dell'opera sono tratte da Niedermann 1968: l'edizione è compresa anche in digilibLT (digiliblt.uniupo.it), cui si rimanda per la documentazione esaustiva dei lessemi citati in questo contributo.

⁴ Sulla possibile origine celtica, cfr. Fleuriot 1974.

⁵ Per un'analisi di queste tipologie, si veda l'amplissima introduzione di Barbato 2019.

⁶ *ThLL*, s.v.; Du Cange, s.v.; André 1985, s.v., con attestazioni solo in Marcello Empirico; l'etimo è identificabile nel protoceltico **baditi*, con continuatori in gallesse e in gaelico.

⁷ *ThLL*, s.v., che documenta anche la glossa *briginus*; cfr. anche André 1985, s.v.

101)⁸; *calocatanos* 'papavero silvestre' («papauer siluestre, quod Gallice calocatanos dicitur», XX 68)⁹; *gilarus* 'timo' («Serpullum herbam, quam Galli gilarum dicunt», XI 10)¹⁰; *ratis* 'felce' («Herbae pteridis, id est filiculae, quae ratis Gallice dicitur», XXV 37)¹¹; *visumarus* 'trifoglio' («Trifolium herbam, quae Gallice dicitur uisumarus», III 9), derivato da un protoceltico *wisus*, con collaterali in gallesse e nel gaelico *semar*¹².

Hanno invece esiti romanzi ODOCUS 'ebbio' («Herba, quae Graece acte, Latine ebulum, Gallice odocos dicitur», VII 13), che in forme incrociate con OLĒRE/OLESCĒRE presenta vari continuatori nelle lingue galloromanze (lionese *ugo*, francoprovenzale *órgo*, provenzale *alegue*, provenzale alpino *oulege*: REW 6039¹³) e in alcuni dialetti italiani settentrionali (*oles* e *ules* a Brescia¹⁴); e GIGĀRUS 'calla' («Polypum emendat herba proserpinalis, quae Graece draconteum, Gallice gigarus appellatur», X 58¹⁵). L'origine gallica di questa forma è, in realtà, tutt'altro che certa (si veda anche André 1985, s.v.), tanto che Bertoldi (1937) ha ipotizzato piuttosto un etimo etrusco e *GDLI*, s.v. pensa invece a una base «di origine mediterranea»: in generale, il lessema, già attestato in italiano antico¹⁶, è ancora oggi radicato nell'intera penisola italiana, prevalentemente nell'area costiera della Toscana e del Lazio (*gìgaro* in Versilia, *gìgara* nel Lazio), pur con un ampio ventaglio di geosinonimi¹⁷.

⁸ *ThLL*, s.v. *calliomarcus*, Du Cange s.v. e André 1985, s.v. (con ipotesi etimologica), con attestazioni nel solo Marcello Empirico.

⁹ *ThLL*, s.v. e André 1985, s.v. con attestazione del solo Marcello Empirico.

¹⁰ *ThLL*, s.v. e André 1985, s.v. con attestazione del solo Marcello Empirico.

¹¹ *ThLL*, s.v. *ratis*² e André 1985, s.v. *ratis*

¹² Du Cange, s.v. *visumarius* (sic) e André 1985, s.v.

¹³ *ThLL*, s.v.; cfr. anche Bolelli 1942, 157.

¹⁴ Penzig s.v. *Sambucus ebulus*; Penzig registra anche *odico* (con l'indicazione «antico»), per cui non riscontro tuttavia attestazioni in *Corpus OVI*.

¹⁵ *ThLL*, s.v., con ulteriori attestazioni in glossari latini.

¹⁶ *TLIO*, s.v. *gichero* [Morlino].

¹⁷ Penzig, s.v. *Arum italicum*.

Una situazione non dissimile da quella di *gigaro* si riscontra per lo zoonimo ALAUDA 'allodola' («subuenit auis galerita, quae Gallice alauda dicitur», XXVIII 50), diffuso in latino già a partire da Plinio il Vecchio¹⁸ e base di buona parte dei continuatori romanzi¹⁹ al posto del latino GALERĪTUS/GALERĪTA²⁰.

Ai casi sopra menzionati si giustappongono infine due casi ugualmente marcati con l'avvervio *Gallice*, ma per cui non è indicato alcun corrispondente né *Graece* né *Latine*: BLUTTHAGIO («Herbam, quae Gallice dicitur blutthagio, nascitur locis umidis», IX 132²¹) e VERNETUS («Herbam, quae Gallice uernetus dicitur, conteres et exprimes», IX 131), composto da VERNA 'ontano' (attestato anche in latino medievale, cfr. Du Cange, s.v.) e dal suffisso -ETO-, che indica il luogo in cui nasce qualcosa (quindi il *verneto* sarebbe 'l'erba che nasce negli alneti')²².

Con l'eccezione di *alauda*, che compare già in Plinio, tutti gli altri termini per cui viene segnalata da Marcello Empirico una marca di "gallicità" sono o *hapax* in senso stretto (ovvero termini che compaiono una sola volta nel *corpus* delle opere note della latinità) oppure lessemi che compaiono solo in Marcello Empirico e in glossari che derivano dall'o-

¹⁸ *ThLL*, s.v. *alauda* per le molteplici attestazioni in latino tardo. Il termine è attestato già in italiano antico (cfr. *TLIO*, s.v. *allodola* [Beltrami], con prima attestazione in Bonvesin de la Riva) e di lì si continua nell'italiano contemporaneo (cfr. *GDLI*, s.v. *allodola*).

¹⁹ Cfr. REW 313; per l'area italiana cfr. *LEI*, s.v.

²⁰ In area italiana la forma *allodola* è in concorrenza con il tipo *calandra/galandra*, forse di origine greca; cfr. *LEI*, s.v. *CALANDRA/*CALANDRIA.

²¹ *ThLL*, s.v. Incerto cosa indichi il nome, forse il ranuncolo (per un panorama Stannard 1973, 52): mancano, in ogni caso, conservazioni romanze.

²² *Vernetto*, anche come nome collettivo di 'bosco di ontani', non pare avere continuazioni in area italo-romanza, se non nella toponomastica piemontese; ha invece continuatori in area romanza *verna* (REW 9232, cfr. fr. *verne*, prov. *verna*, catal. *vern*, it. sett. *verna*; ancon. *vergna*), pure di origine gallica (André 1985, s.v.); il lessema *verna* è registrato anche in *GDLI* s.v. *verna*², con la marca «Dial.» ma senza esempi e in *GRADIT*, s.v. *verna*², marcato però «bot. com.»; mancano, in ogni modo, attestazioni in it. antico.

pera sua: benché non si tratti, insomma, di *hapax* in senso documentario, essi sono sicuramente *hapax* in senso storico.

Va tuttavia aggiunto che, oltre a questi termini, che riguardano – come si è visto – essenzialmente fitonimi e (in un solo caso) uno zoonimo, vi sono altri lessemi di verosimile ascendenza celtica che Marcello riporta nel testo, senza però contrassegnarli con l'avverbio *Gallice*.

È il caso di lessemi come *brigantes* 'parassiti responsabili di patologie degli occhi' («etiam uermiculos habeant aut brigantes», VIII 127)²³; come *geusiae* 'parte del gozzo' («circa angulos geusiarum et radices dentium», XI 37; «ad sedandum dolorem dentium et ginguiarum et geusiarum adhibentur», XII 19; «orificia geusiarum», XV 90)²⁴, che – incrociandosi con una base del tipo *GUTTIUM – ha dato vita a vari continuatori anche in area italo romanza (il tipo settentrionale *gos* e il tipo toscano *goggio*²⁵); come, infine, due lessemi indicanti la birra, *cervesia* e *curmi*. Il primo, che si presenta nelle tre varianti formali *cervisa* («in potionem ceruisae aut curmi mittat», XVI 33), *cervisia* («Quod si in ea prouincia faciendum fuerit hoc medicamentum, in qua ceruisia non est», XXVIII 13) e *cervesia* («ipsasque factas infundes in ceruesiae nouae sextariis duobus et mellis cyatho», XXVIII 13), è un lessema ben attestato in latino a partire da Plinio il Vecchio, con continuatori in tutte le lingue romanze occidentali (franc. *cervoise*, prov. *cerveza*, catal. *cervesa*, sp. *cerveza*, portogh. *cerveja*, friul. *serveza*, engad. *ġervasa*²⁶) ma documentato anche in italiano antico nelle forme *cervisia* (< lat. CERVISIAM) e *cervesa/cervogia*, di probabile derivazione dal francese (< *cerveise*, *cervoise*)²⁷; l'altro termine è *curmi* (attestato nel già citato passo di XVI 33 «in potionem ceruisae aut curmi

²³ *ThLL*, s.v. *brigantes*; Bolelli 1942, 156. Il termine è privo di continuatori romanzi.

²⁴ Bolelli 1942, 156. Cfr. *ThLL*, s.v.

²⁵ *REW* 3750.

²⁶ *REW* 1830.

²⁷ Cfr. *TLIO*, s.v. *cervogia* e *GDLI*, s.v. *cervogia*. L'italiano contemporaneo *birra* (< ted. *bier*) è attestato solo a partire dal Cinquecento (*GRADIT*, s.v. *birra* colloca la prima attestazione nel 1521; *GDLI*, s.v. dà come prima attestazione quella nei *Discorsi* su Dioscoride di Pietro Andrea Mattioli).

mittat»²⁸), diffuso nelle lingue celtiche (antico irlandese *cuirm*, antico gallese *curum*) e anche in greco (κοῦρμι). I due lessemi non parrebbero essere concorrenti onomasiologici, bensì due forme lessicalizzate l'una, *curmi*, nell'accezione di 'birra ricavata dall'orzo', l'altra, *cervesia*, come 'birra ricavata dal frumento'.

In un caso, infine, il fitonimo *berula* 'crescione' («Latine berulam, Graece cardamin uocant», XXXVI 51) è segnalato addirittura con l'avverbio *Latine*: per questa parola, tuttavia, la trafila dal gallico **berura*²⁹ trova conferme anche nell'areale moderno di distribuzione, limitato alle aree francesi (*berle*, *byor*), provenzali (*berlo*), iberiche settentrionali (*berraña*, *berro*) e italiano-settentrionali (Piemonte, Lombardia e alcune zone della Sicilia orientale³⁰).

Questa ricognizione sui termini genericamente gallici (e se alcuni sono realmente tali per altri le prove sono carenti) rende evidente il problema di fondo, ossia cosa intenda Marcello Empirico quando usa l'avverbio *Gallice*. Rimane insomma da chiarire se, a prescindere dall'etimo (che, là dove identificato, coincide effettivamente con una base gallica o protoceltica), esso si riferisca a una variazione interna al sistema o esterna al sistema: l'autore indica, infatti, con l'avverbio *Gallice* anche alcune parole prive di un'etimologia celtica convincente³¹, mentre d'altra parte vocaboli da lui impiegati senza alcun contrassegno specifico – e dunque percepiti verosimilmente dallo scrittore come parte del comune lessico latino – hanno buone probabilità di essere effettivamente di origine gallica.

²⁸ Attestato in Marcello Empirico e in alcuni glossari: cfr. *ThLL*, s.v.

²⁹ *REW* 1054; Bolelli 1942, 157

³⁰ Cfr. *LEI*, s.v. BERULA, che attesta le due tipologie *berla* e *berlanda* (quest'ultima con la successiva riduzione del tipo *lander/landra*). L'esito *berula*, pure attestato in italiano, è un recupero colto.

³¹ Come nota Bolelli 1942, 157-158 alcune di queste voci (*bricumus*, *gigarus*, *gilarus* e *visumarus*) sono «date come galliche da autori antichi o attribuite al gallico solo per ragioni indiziarie». Anche Blom 2009, 245-246, ritiene dubbia l'origine di *blutthagio*, *gigarus* (per cui vedi *supra*), *gilarus* e *calocatanos*.

In questi casi si potrebbe essere di fronte a parole entrate nel lessico del latino della Gallia (e spesso anche di altre aree) da lungo tempo, al punto tale da essere ormai pienamente acclimate all'interno della latinità senza alcuna percezione dell'originaria lingua di provenienza.

Non è certo, in ultima analisi, se ci troviamo di fronte alla segnalazione di una variante diasistemica che agisce sul fronte dell'origine della parola e ne segnala, quindi, una provenienza linguisticamente alloglotta oppure se siamo di fronte a un'indicazione metalinguistica orientata sul piano della variabile diatopica interna alla lingua: se si è, insomma, in presenza di un consapevole uso di forme percepite al più come regionali ma senz'altro come componenti interne al sistema linguistico latino. È, d'altronde, un problema parallelo rispetto a quello in cui ci si imbatte nei testi della latinità medievale quando s'incontrano indicazioni del tipo «vulgariter», «qui vulgus dicit», ecc. per cui rimane incerto se si indichi un'alterità di tipo linguistico (ovvero se ci si trova di fronte a lessemi volgari "tradotti" in latino, come per esempio nel tipo *azzurrus*, ampiamente documentato in documenti latini medievali) oppure di fronte a un uso diafasicamente marcato in senso basso.

Più che contrassegnare l'origine linguistica celtica di una parola, in ogni caso, mi parrebbe che l'avverbio *Gallice* abbia in Marcello Empirico un'accezione soprattutto geografica – ovviamente non priva talora di una connotazione diafasica orientata verso il polo basso –, indicando dunque non parole originariamente celtiche o galliche, bensì parole tipiche del "latino regionale" delle Gallie, delle quali al più poteva serbarsi la consapevolezza di un'origine non latina. In parallelo va sottolineato, infatti, che dove Marcello ricorre a una formula metalinguistica del tipo *nos dicimus* indica, di norma, l'equivalente latino rispetto al nome greco³², segno che *nos* dovrebbe, in effetti, rappresentare la la-

³² I 46 «Corona ex herba hiera botane, quam nos uerbenam dicimus»; VIII 163: «Herba, quam Graeci sarcocollam, nos argimoniam appellamus»; VIII 188: «Ad nyctalopas abolendas lygnitem lapidem, quem nos carbunculum dicimus»; IX 21: «Herbae polygoni, quam nos sanguinalem dicimus»; IX 81: «Herbam, quam Graeci polygonon, nos aliquot uocabulis, sed praecipue sanguinalem dicimus»; XV 99: «xiphiae radices, quod nos gladiolum appellamus»; XXIII 10: «Pollion

tinità. Un termine come *Gallice* parrebbe allora ancor più decisamente da intendersi come marcato elettivamente all'interno di una diatopia intralinguistica (ossia delle possibili alternative interne a un sistema) prima che come marcatore di alterità linguistica. In questo senso, mi pare di poter dire che Marcello Empirico non senta di essere parte di un sistema né di bilinguismo né di diglossia o dilalia, ma senta piuttosto di scrivere consapevolmente all'interno di un sistema linguistico pienamente latino o almeno intenzionalmente tale.

Il *De medicamentis*, tuttavia, testimonia dal punto di vista lessicale anche la presenza di alcuni elementi innovanti rispetto al latino classico che si sono poi affermati nelle lingue romanze. Ciò riguarda, per esempio, parole scarsamente diffuse in latino classico o documentate solo in testi tardi, per es. CACCĀBUS 'pentola' (pure già attestato nei graffiti pompeiani, in Varrone, in Publilio Siro e in vari autori della tarda latinità³³), poi diffusesi per esempio nel catal. antico *cacaum* 'bacino del molino d'acqua', nel catal. *cacau*, nell'astur. *cácabu* 'coccio', nell'aragon. *cácabo* 'pozzanghera', nel port. *caco* 'marmitta', nel logud. *kák(k)au* e, soprattutto, nell'italiano meridionale, in particolare nella forma *caccavella*, ben documentata a partire dal Settecento³⁴.

Una testimonianza preziosa di Marcello Empirico riguarda tuttavia soprattutto l'ampia documentazione di concorrenti onomasiologici in cui si oppongono, o più spesso si giustappongono, esiti classici, esiti tardi ed esiti di latino volgare.

herba uel tamarici folia aut eiusdem semen aut cortex uel herba, quam nos uitrum, Graeci isatidam uocant»; XXVI 8: «optimum remedium est scolopendros, quam nos saxifragam appellamus»; XXVII 13: «Ceratitidos, quam herbam nos fabiolam marinam appellamus». L'unico caso dubbio è a XXVI 8 («Eodem modo data hierobotane prodest, quam nos uettonicam dicimus») in cui, in effetti, *vettonica* è parola originariamente gallica (André 1985, s.v.) ma entrata in latino a partire da Plinio il Vecchio e «devenu usuel» (*ibid.*).

³³ *ThLL*, s.v.

³⁴ Cfr. *REW* 1445 e *LEI* s.vv. CACCABUS e CACCABELLUS. Scarse le attestazioni antiche: *caccabo* compare solo in romanesco antico nelle glosse volgari all'Arukh (non comprese nel *Corpus TLIO*, che infatti non registra la voce).

Alternano dunque in Marcello Empirico le forme latine classiche del tipo CAPUT (largamente maggioritaria) e quelle volgari del tipo TESTA («Capilli muliebres super testam combusti», VIII 77; «Saepiae testa interior, quae mollis est, diligentissime trita», VIII 158; «testae echinorum», XV 54; «Saepiae testa minutissime contusa», XV 56; «Cucumeris ueri semen in testa pones», XXVI 36); non è documentata invece la forma intermedia del tipo *CAPITIAM (> sp. *cabeza*).

Allo stesso modo alternano le forme classiche del tipo EDERE, sparite dall'orizzonte linguistico romanzo, tranne che in alcuni cultismi del tipo *edibile*; quelle del tipo COMEDERE (per esempio «unam cocleam maiorem semicoctam comederit die primo», III 6; «Qui ciconeae pullum elixatum comederit», VIII 47; «Oleastri folia si bene decocta ex melle comedenda dentur empyicis», XVI 92), assai diffuse nella latinità³⁵ e rimaste vitali solamente nella penisola iberica (> sp., port. *comer*³⁶); le forme di tipo espressivo come MANDUCARE³⁷ (per esempio «quantum potuerit debet manducare et deuorare», XVII 21; «sine pane manducare debet», XXIII 55), da cui derivano il catal. *manugar*, il prov. *manğuga*, *mangar*, il fr. *manger*, il sardo *mandigare*, l'it. *manducare* (è invece un francesismo *mangiare*), il veglioto *manonca* e il rum. *mănînc*³⁸; forme del tipo *commanducare*³⁹, prive di continuatori romanzi.

Compaiono nel *De medicamentis* anche lessemi come CABALLINUS («in fimo caballino», VII 3; «ac postea ollam ipsam cooperies fimo caballino recenti ita, ut spiramen illud ollae per calamum liberum sit, hoc est ut supra molem illam fimi caballini», VIII 127; «fimus caballinus», X 26; «Stercus caballinum exprimitur», X 67; «Stercus caballinum», XIV 53; «Fimum caballinum conbures», XXVII 44; «Dens caballinus», XXXIII 38; «Dentes caballini», XXXIV 20), attestate sporadicamente già

³⁵ *ThLL*, s.v.

³⁶ *REW* 2077.

³⁷ *ThLL*, s.v.

³⁸ *REW* 5292.

³⁹ *ThLL*, s.v.

in Persio e in Plinio⁴⁰, e in Marcello Empirico maggioritarie sul concorrente *equinus*; come zoonimo compare invece sempre *equus*.

Non manca traccia di alcuni fenomeni fonetici già attestati in altre fonti del latino volgare, prima tra tutte l'*Appendix Probi*, come per esempio la sincope della postonica non finale⁴¹.

È il caso di *herba peduclaria* < (HERBAM) PEDUCULARIAM, a sua volta allotropo del lat. *pedicularia* (per esempio «quam herbam peduclariam, quod eos necat, quidam appellant», I 8; «herbae peduclariae semine», I 27; «ipsius herbae peduclaris semine», I 27; «herbam peduclariam si quis commanducet», XII 6; «herbae peduclariae», XII 14, XII 15, XII 16 e *passim*), base da cui muovono i fitonimi italiani *erba pidocchiaia* (scarsamente diffuso in area toscana, dove prevale il nome di *erba pidocchio*) e *erba pidocchiara* (diffuso invece nel resto d'Italia).

Lo stesso fenomeno si registra in *porcacla* («suco porcaclae», I 62; «Porcacla adsidue commanducata stridorem dentium tollit», XII 44; «lentisci uel porcaclae», XX 26; «Porcacla, hoc est alium Gallicum», XX 39; «Porcacla quoque ex aqua feruefacta», XXVII 120; «Porcacla quoque trita cum polenta», XXX 16; «Porcaclae sucus», XXXIII 33), allotropo del lat. *portulaca*. Dalla base PORCACLAM attestata da Marcello Empirico derivano il fitonimo francese antico *pourchaille* e i nomi italiani del tipo *porcacchia*, diffusi in antico nell'area mediana (dove in Buccio di Ranallo si riscontra anche la locuzione *non valere una porcacchia* 'non avere nessun valore'), alto-meridionale e meridionale estrema e invece scarsamente documentati anche in area toscana⁴²; in quest'ultima area infatti sembrerebbe prevalere – come in port. (*verdoega*, *beldroega*) e in prov. (*bortolaiga*) – il latinismo *portulaca*, attestato sia in testi di carattere medico (il volgarizzamento fiorentino tardo-duecentesco dell'*Antidotarium*

⁴⁰ *ThLL*, s.v.

⁴¹ Per il contributo dell'*Appendix Probi* alla fonetica del latino tardo è fondamentale Loporcaro 2007.

⁴² *REW* 6679.1. Per le attestazioni in italiano antico, cfr. *TLIO*, s.v. [Ravani]; alla documentazione citata nella voce andranno oggi aggiunte le occorrenze nel volgarizzamento pisano del *Thesaurus pauperum* (Zarra 2018).

Nicolai e un volgarizzamento toscano dell'opera di Pietro Ispano) sia in testi di carattere pratico, come la *Gabella delle porti* di Firenze⁴³.

Il fenomeno, naturalmente, interessa anche forme prive di continuatori romanzi come *panucla* < PANUCULAM («has panuclas», XV 11).

Sono documentati inoltre anche fenomeni di rfonologizzazione come semivocale palatale j della Ę dinanzi a vocale non palatale, come nel tipo COCLĚARIUM > COCLJARIUM («Porri sectiui sucum cocliaria duo et unum mellis permixta», I 59; «in unum cocliarium plenum», XV 86; «Dantur inde tussicis cocliaria quina uel sena», XVI 8 e *passim*), alla base dei numerosissimi continuatori assimilabili al tipo toscano *cucchiario* e ai tipi tanto settentrionali quanto mediano-meridionali e insulari del tipo *cucchiario* o *cucchiara* (in quest'ultimo caso con metaplasmo dei neutri plurali ai femminili singolari)⁴⁴.

Notevole anche il fenomeno di labiovelarizzazione nelle attestazioni di CÖĀGŪLUM, documentato nel *De medicamentis* sia nella forma latina classica («Carcinomata curantur coagulo leporis», IV 59; «Coagulum agninum», X 29; «Coagulum leporinum», XXVII 57 e *passim*) sia nella forma *quagulum*, in cui la sequenza CÖ- si è trasformata in labiovelare: «Quagulum ceruinum siue leporinum» (XVI 81); «de quagulo haedino [...], antequam illo quagulo stringatur» (XXVII 37); «Quagulum ceruinum degluttitum sanguinem ex intimis profluentem facile stringit. Idem facit et quagulum leporis» (XXXI 32); «extrahenda leporis quagulum» (XXXIV 30); «Cuiuscumque animalis quagulum» (XXXIV 43). Il tipo QUĀGŪLUM, con successiva sincopa della postonica, è alla base degli esiti a trafila popolare del tipo *quaglio* (e parallelamente di *quaglia-*

⁴³ REW 6679.2. Per le attestazioni in italiano antico, cfr. *TLIO*, s.v. [Ravani].

⁴⁴ Per un panorama sulla documentazione italo-romanza, cfr. *LEI*, s.v. COC(H) LEĀLE, COCHLEĀR / COCHLEĀRIUM / COCHLEĀRIA; è da ricercare invece nel lat. volg. *COCILARIUM l'etimo delle forme di origine veneziana del tipo *sculier* (cfr. *VEV* 5, s.v.). La carta 982 dell' AIS mostra come gli esiti siano compatti nell'Italia peninsulare, mentre un lobo dell'Italia nordorientale che ha il suo estremo orientale nel punto 10 (Camischolas, nel cantone svizzero dei Grigioni) e prosegue poi per l'area alpina fino al Friuli presenta invece la forma *sedon*, che muove da una possibile base gotica **skeitho*.

re < *QUĀGŪLĀRE), ben diffusi in tutta l'area italiana (e più in generale nel dominio romanzo⁴⁵) e delle forme del tipo *caglio* (e parallelamente di *cagliare*) con riduzione del nesso labiovelare originale di fronte a vocale atona. È invece un latinismo, attestato già in epoca antica, il tipo *coagulo*⁴⁶.

Lascia invece qualche dubbio l'interpretazione di una forma come *colicoli* 'cavoli' per il lat. *cauliculi*, anche se la presenza in undici occorrenze («Rubi coliculi teneri discoquuntur», XIV 15; « coliculi seminis idem», XV 64; «anethi, apii, coliculi, cucurbitae», XV 65 e *passim*⁴⁷) fa escludere che si possa essere di fronte a un occasionalismo o a un mero errore di copia. È dubbio, tuttavia, se *colicoli* rappresenti una monottongazione del dittongo AU in ō (che compare, del resto, anche in Celso, che attesta la forma «cōles») oppure se si tratti della monottongazione in ǒ che darà vita agli esiti romanzi. Quest'ultimo fenomeno, infatti, parrebbe avere una cronologia più tarda, da collocare almeno nel VII/VIII secolo, giacché gli esiti monottongati non partecipano del fenomeno della dittongazione spontanea (AURUM > *ŌRUM > oro non *uoro), al pari di germanismi tardi del tipo BROT > brodo (e non *bruodo). La monottongazione di AU, insomma, parrebbe essere fenomeno di almeno due secoli successivo al *De medicamentis*. Per di più, nel caso specifico, le due vocali dovevano essere percepite, almeno originariamente, come

⁴⁵ Per la distribuzione degli esiti nell'area italo-romanza, cfr. LEI, s.v. COĀGŪLUM; per un panorama sulla Romània, cfr. REW 2006 (COAGŪLUM) e 2005 (COAGŪLĀRE). Sia *caglio* sia *quaglio* sono attestati in italiano antico: cfr. TLIO, che raccoglie entrambi gli esiti s.v. *caglio* [Mosti], da integrare però con i risultati che emergono da un nuovo scrutinio del *Corpus OVI*.

⁴⁶ La voce TLIO [Guadagnini], che riporta il solo significato di 'caglio', documentato tra l'altro da due soli testi, è oggi superata dalle nuove acquisizioni presenti nel *Corpus OVI*, che hanno grandemente allargato la documentazione disponibile all'epoca della redazione della voce (2003). Lo scrutinio dei materiali ricavabili dal *Corpus OVI* mostra dunque una diffusione più pervasiva del latinismo, soprattutto nei volgarizzamenti che muovono da una base latina; i due lessemi, inoltre, parrebbero avere semasiologia speculare.

⁴⁷ Si segnalano anche nove controesempi della forma dittongata *cauliculi* («Oleastri cauliculi teneri decocti», IV 49 e *passim*)

eterosillabiche, come mostrano chiaramente sia gli esiti antichi non monottongati del tipo *caulo*, sicuramente trisillabi, o *caulicchio* (si veda il napoletano *caulecchione* ‘cavolo di cattiva qualità’, documentato ancora nell’Ottocento nel *Vocabolario napoletano* di Emmanuele Rocco) sia il fatto che in varie aree italiane si sviluppi una *v* epentetica per evitare l’incontro vocalico, come nell’it. moderno *cavolo*, per il quale Rohlf s (1969, § 41) propone un’origine «dall’Italia meridionale (cfr. il calabrese *távuru* ‘toro’)»⁴⁸. Tuttavia da CAULICŪLUM (o forse da CŌLICŪLUM) derivano anche forme con *o*, documentate nel Duecento in area senese nel *Libro* di Mattasalà di Spinello (1233-1243) e nel tardo duecentesco Statuto del comune di Montagutolo dell’Ardinghesca (1280-1297), vicino Sovicille, in provincia di Siena⁴⁹.

Aspetti interessanti emergono anche dal punto di vista della formazione delle parole. Frequentissime sono, per esempio, le forme diminutivi in -ŪLUS / -ŪLA, tipiche del latino volgare, come *burdunculus* ‘lingua di bue’ («quam alii burdunculum uocant, alii linguam bouis», V 17⁵⁰), il già citato *cauliculi* / *coliculi* ‘cavoli’, *fasciculus* ‘fascia’ («Vertiginem capitis abolit uettonicae fasciculus», III 7 e *passim*⁵¹), *ossicula* («Ossicula in capite porci», II 7), *ramusculum* ‘ramoscello’ («Hyoscyami ramusculum in aquae sextariis tribus», III 8 e *passim*), *scripulum* ‘piccolo peso’ («Aeris floris scripulus unus», V 12 e *passim*), ecc. Alcune di esse, attestate nel *De medicamentis*, sono alla base dei successivi derivati roman-

⁴⁸ Cfr. LEI, s.v. CAULIS / CŌLIS / CAULUS. Per l’italiano antico, cfr. TLIO, s.v. *cavolo* [Coluccia]. Anche in questo caso la documentazione della voce (redatta nel 2003) è largamente superata da quella ricavabile da uno scrutinio diretto del *Corpus OVI*, che documenta riccamente forme originariamente monottongate, all’epoca presenti solo nel *Tesoro de’ rustici* di Paganino Bonafè e nel *Glossario latino-eugubino*, anche in altri testi umbri (in cui la forma presenta dittongamento, coerentemente con gli esiti attesi di ō) e nella *Mascalcia* sabino-abruzzese, in cui la forma è invece *coli* (da intendere probabilmente *cōli* per effetto della metaforesi da -ī).

⁴⁹ Cfr. TLIO, s.v. [Codebò], con documentazione da integrare dal *Corpus OVI*.

⁵⁰ ThLL, s.v. *burdunculus*.

⁵¹ ThLL, s.v. *fasciculus*. Ha avuto trafile dotta l’it. *fascicolo*, attestato già in epoca medievale (cfr. TLIO, s.v. *fascicolo* [Romanini]).

zi: è il caso di AURICULAM («auriculam uel dentem», I 5; «in nares uel in auriculam», I 59 e *passim*), che – con monotongazione del dittongo AU iniziale e sincope della postonica – sostituirà in tutta la Romània il lat. classico *auris* (port. *orelha*, sp. *oreja*, catal. *orella*, prov. *aurelha*, fr. *oreille*, friul. *orele*, sardo *oriya*, vegl. *orakla*, rum. *oreche*, it. *orecchio*)⁵²; di CICERICULUM («Quotiens stomachi morsus sentire coeperis, glycerizae sucum de surculo eius trahito aut ipsam sub lingua ad magnitudinem cicericuli habeto», XX 108), che dà vita all'it. *cicerchia* 'varietà di cece', che ha invece continuatori solo in area italo-romanza⁵³; di LĒNTĪCULA / *LĒNTĪCULA 'lenticchia' («lenticula ex aqua cocta», I 33 e *passim*), che si continua pure in quasi tutta l'area romanza, tranne che in friulano, in rumeno e in veglioto (port. *lentilha*, sp. *lenteja*, catal. *llentia*, prov. *lentilha*, fr. *lentille*, sardo *lentidza*, it. *lenticchia*)⁵⁴; di RADĪCŪLA 'radice' («radiculam conmanducare», I 9 e *passim*), alla base del tipo it. *radicchio* (con cambiamento di genere), del sardo *raigla* e del friul. *ardile*, *radigle*⁵⁵; e infine di GENĪCŪLUM / GENŪCŪLUM 'ginocchio' («usque ad genicula ponat», XXVII 34; «doloribus geniculorum», XXXVI 34), pur esso continuatosi in tutta l'area romanza (port. *geolho*, *joelho*, sp.a. *hinojo*, catal. *genoll*, prov. *genolh*, fr. *genou*, friul. *dzouoli*, sardo *benuju*, rum. *genunchiū*, it. *ginocchio*)⁵⁶.

Abbastanza diffusi sono anche i diminutivi in - ŐLUM/- ŐLAM, già assai diffusi nel latino arcaico (per esempio *linteolum*, VIII 84, IX 17, XXVII 129 e *passim*; *gladiolum*, XV 99, XIX 52, XXVI 96). Non è chiaro, però, se all'epoca di Marcello Empirico si fosse già compiuta la rifonologizzazione della Ő del suffisso con successiva accentazione piana e riduzione della vocale precedente a J, come nel caso di COCLEARIUM > COCLIARIUM: quindi se per una forma del tipo LĪNTEŐLUM 'lenzuolo' si fosse di fronte a una pronuncia del tipo *lintèolum* (priva di continuatori

⁵² REW 793. Per gli esiti it., cfr. *LEI*, s.v. *auricula*.

⁵³ REW 1902 e *LEI*, s.v. CICERCULA / CICERCULUM.

⁵⁴ REW 4980.

⁵⁵ REW 6996.

⁵⁶ REW 3737.

romanzi) o già a una pronuncia del tipo *lintiòlum*, alla base dell'it. *lenzuolo* e di tutti i continuatori romanzi con l'eccezione del rumeno (port. *lençol*, sp. *lenzuolo*, catal. *llençol*, prov. *lensol*, fr. *lincoul*, friul. *lintsul*, sardo *lentolu*, vegl. *lenzul*)⁵⁷; oppure per una forma del tipo GLADIÖLUS 'iris' se si sia di fronte a una pronuncia del tipo *gladiolus*, alla base dell'it. *gladiolo*, che è parola a trafile dotta, o a forme allotropiche a trafile popolare del tipo *gladiòlus*, alla base dell'it. *giaggiòlo*, del fr. *glaïeul* e del prov. *glaujol*, *graujol*⁵⁸.

Notevole è anche la documentazione di verbi in -IZARE e della successiva serie di deverbali in -IZATIO(NEM)⁵⁹, secondo un meccanismo ancora oggi altamente produttivo soprattutto in italiano e in spagnolo⁶⁰: la serie è completa nel caso di *gargarizare* («Bene facit [...] gargarizare trium cyathorum mensura admixta mellis libra una», I 9; «naribus tepidum infundes uel gargarizabis», V 8; «tene et gargariza in sole calido», V 9 e *passim*⁶¹) e del deverbale *gargarizatio/gargalizatio* («post longam gargarizationem», V 15; «aqua maluarum illic incoctarum gargalizationi plurimum prodest», XIV 36)⁶² mentre sono presenti solo *reumatizantis*, *reumatizantia* e *reumatizantem* («Si uero umore capitis reumatizantis oculi grauabuntur», VII 20; «Ad carbunculos sane et anthracas et schardas aliaque reumatizantia», VII 21; «Stomachum reumatizantem et dolentem», XX 36).

⁵⁷ REW 5070.

⁵⁸ Per le sole forme a trafile popolare, REW 3772. La forma a trafile popolare *ghiaggiuolo* è attestata in Toscana fin dal Trecento, come documenta la voce *TLIO* [Fortunato]. Per il latinismo *gladiolo* il *GRADIT* data la prima attestazione al 1499 (la data è quella della *Hypnerotomachia Poliphili*: cfr. *GDLL*, s.v. *gladiolo*).

⁵⁹ Per la situazione latina cfr. Dardano 2008 e Tronci 2015 e 2017, con ulteriore bibliografia.

⁶⁰ Per l'italiano contemporaneo, cfr. Dardano 2009: 47-48 e 53-54; per l'italiano antico si vedano i dati raccolti in Tronci 2019.

⁶¹ *ThLL*, s.v. *gargarizo*. Il lessema compare anche nella forma *gargaliz-* («aut etiam gargaliza», XI 16 e *passim*).

⁶² *ThLL*, s.v.

Qualche nota, infine, sulla sintassi, per quanto parlare di sintassi per un testo latino sia assai complesso vista la abbondante libertà nella costruzione frasale garantita dalla sostanziale buona salute del sistema delle declinazioni. In generale, infatti, nel *De medicamentis*, il sistema flessivo sembra avere ancora una eccellente tenuta: a qualche caso minimo di forme dativali rese analiticamente con AD + accusativo (per esempio «quem ad te misi» nell'epistola a Cornelio Celso), – comunque non del tutto ignote neppure al latino classico e ben diffuse a partire dalle traduzioni latine dei *Vangeli* – si aggiunge un più marcato slabbramento nelle rese con DE + ablativo, che paiono andare a coprire già lo spazio che poi sarà delle preposizioni derivate da DE nelle lingue romanze: «nihil incurrerit de sale asperum» (I 17); «de uulua ueniunt» (I 25); «Ossa de capite uulturis alligari prodest capiti dolenti» (I 81); «Ossa de persicis etiam duracinis franges» (I 97) e *passim*.

Si nota una certa estensione dell'accusativo generalizzato nelle frasi nominali (per esempio «Ad idem trochiscus: Croci dragmas duas, myrrae – [Vnc.] II, chalcanti – [Vnc.] II, cymini – [Vnc.] II, opii dragmas II, turis – [Vnc.] I, crocomagmatis dragmas II, aluminis scissi – [Vnc.] I», V 3), secondo un modulo già diffuso, d'altronde, in un testo spesso accorpato alle fonti del latino volgare come il *Satyricon* di Petronio.

Più interessante, invece, l'uso dell'infinito sostantivato («Bene facit et senapi ex aceto tritum, sed non excastratum, gargarizare trium cyathorum mensura admixta mellis libra una», I 9; «Si aliquod animal intrauerit, praecipuum remedium est murinum fel aceto dilutum instillare», IX 124).

Qualche considerazione in più può essere fatta sull'ordine delle parole. Generalmente il modello pragmatico-testuale si fonda su ricette rette da futuri (per esempio «Porriginem potentissime hac potione purgabis», IV 27), da congiuntivi esortativi (per esempio «Dolores oculorum tempore hiemis frigore contractos qualiter curare debeas», VIII 23) o da imperativi futuri (per esempio «Glycerizae surculum paruuum sub lingua habeto», XVII 41), secondo un modello discorsivo tipico ancora oggi del ricettario (*si prendano due uova e si montino a neve; prendi tre*

*uova e rompile in una terrina*⁶³), sicché l'ordine delle frasi viene a comprendere di solito solamente l'oggetto e il verbo, quindi un ordine OV (per esempio «Trifolium herbam, quae Gallice dicitur uisumarus, aqua frigida macerato et eam aquam diebus decem bibito», III 9; «Radicem unam caulis quanto amplioem et uetustioem in furno siccabis», VII 6; «Cuminum teres et uino mixtum dabis bibendum ieiuno», XX 40). Dove il soggetto sia espresso, tuttavia, l'ordine di norma non è quello atteso SOV quanto quello OSV o addirittura OVS («Vlcera recentia et uniuersa uitia ulcerum in capite sanant uermes», IV 38) o VS (per esempio «Ad caliginem et aspritudinem oculorum siccamque perturbationem sine tumore, quam xerophthalmiam Graeci appellant, facit hoc collyrium», VIII 69; «Facit uero hoc medicamentum non solum ad stomachi et lateris dolorem», XX 2). Da un punto di vista pragmatico, dunque, è sistematico il ricorso a frasi topicalizzate, con posizionamento in principio di frase del tema, pur se non coincidente con il soggetto logico: si tratta, insomma, di una sorta di dislocazione a sinistra ante litteram (es.: *il papauero silvestre lo prende chi ha mal di denti*), particolarmente evidente in un caso di estensione del nominativo in prima posizione: «Herba, quam Graeci sarcocollam, nos argimoniam appellamus» (VIII 163).

In un caso, tra l'altro, potremmo essere di fronte a una finta topicalizzazione in accusativo («Herbam, quae Gallice dicitur blutthagio, nascitur locis umidis», IX 132), nel senso che l'elemento posto in principio di frase, ancorché all'accusativo, è in realtà il soggetto grammaticale del verbo⁶⁴.

Qualche considerazione conclusiva: il latino quale appare dal *De medicamentis* presenta tracce abbastanza marcate di evoluzione in senso (latino) volgare. In generale la fonologia (dato per ammesso che la for-

⁶³ Cfr. Alba – Ricotta 2023.

⁶⁴ Non si può a mio avviso del tutto escludere che si tratti di un errore prodottosi (anche per poligenesi) all'interno di un testo ad altissimo tasso di formularità e dunque estremamente predicibile nelle strutture, in cui si tende, dunque, a ripetere la costruzione con l'accusativo in prima posizione.

ma dei testimoni coincida, o almeno coincida in gran parte, con quella dell'originale) sembra quella maggiormente conservativa, soprattutto se paragonata a testi più o meno coevi, come l'*Appendix Probi*, o poco successivi (ma comunque già successivi al 568) come i glossari *Abstrusa*. Più rilevanti, invece, sembrano le modificazioni intervenute sotto il profilo sintattico (anche partendo dal presupposto che la sintassi è comunque l'aspetto più conservativo della lingua), mentre marcatamente innovativo è – come d'altronde atteso – il fronte lessicale.

L'opera di Marcello Empirico mi pare possa, quindi, ricadere sotto l'etichetta di opera di *confine*, e anzi di un confine triplice in cui si incontrano il gallico – seppur in forma di relitto –, il latino e quella vasta nebulosa che può andare di volta in volta, a seconda del tempo e dall'angolazione da cui la osserviamo, sotto i nomi di "latino volgare", "latino circa romançum" o "rustica romana lingua". Non sarà inutile notare, tuttavia, che tutti gli aspetti innovativi sono assai più radicati nel *De medicamentis* e quasi del tutto assenti nelle lettere mediche dello stesso Marcello Empirico: segno questo di una maggiore libertà nei testi che si allontanano in modo programmatico dalle tradizioni discorsive del trattato o della lettera e si orientano invece verso quelle del ricettario, in cui – mutuando alcune etichette dalla linguistica italiana – una sorta di "latino dell'uso medio" viene a sostituirsi al "latino standard".

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AIS

K. Jaberg – J. Jud, *Sprach-und Sachatlas Italiens und der Südschweiz*, Zofingen 1928-1940.

Alba – Ricotta 2023

M. Alba – V. Ricotta, “Togli... toglì... e metti”: ripetizione e variazione nei testi di cucina, in *Repetita iuvant, perseverare diabolicum. Un approccio multidisciplinare alla ripetizione*, a cura di D. Mastrantonio et al., Siena 2023, 85-96.

André 1985

J. André, *Noms de plantes gaulois ou prétendus gaulois dans les textes grecs et latins*, «Etudes Celtiques», 22 (1985), pp. 179-198.

Barbato 2019

M. Barbato, *Incantamenta Latina et Romanica. Scongiuri e formule magiche dei secoli V-XV*, Roma 2019.

Beccaria 1963

G.L. Beccaria, *Benvenuto Terracini*, «Belfagor», 18/2 (1963), 194-205.

Bertoldi 1937

V. Bertoldi, *Il ‘gigarus’ di Marcello e il ‘cicarō’ di Petronio*, «Etudes Celtiques» 2 (1937), 28-32.

Blom 2009

A. Blom, *Review of ‘W. Meid - P. Anreiter, Heilpflanzen und Heilsprüche. Zeugnisse gallischer Sprache bei Marcellus von Bordeaux. Linguistische und pharmakologische Aspekte, Wien 2005’*, «Keltische Forschungen» 4 (2009), 245-248.

Bolelli 1942

T. Bolelli, *Le voci galliche nel lessico latino e romanzo*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia», II, 11 (1942), 148-162.

Corpus OVI

Corpus ovi dell’italiano antico [vers. 16 giugno 2025], diretto da P. Larson et al. <<http://gattoweb.ovi.cnr.it/>>.

Dardano 2009

M. Dardano, *Costruire parole. La morfologia derivativa dell’italiano*, Bologna 2009.

Dardano 2008

P. Dardano, *Contatti tra lingue nel mondo mediterraneo antico: i verbi in -issare / -izare del latino*, in *Circolazioni linguistiche e culturali nello spazio mediterraneo*, a cura di V. Orioles e F. Toso, Genova 2008, 49-61.

De Luca 2016

S. De Luca, *La questione degli elementi culturali celtici nell'opera di Marcello Empirico*, «ὄριος - Ricerche di Storia Antica», n.s. 8 (2016), pp. 88-101.

Fleuriot 1974

L. Fleuriot, *Sur quelques textes gaulois. Deux formules de Marcellus de Bordeaux*, «Etudes Celtiques», 14 (1974), 57-66.

GDLI

Grande Dizionario della Lingua Italiana, diretto da S. Battaglia e G. Barberi Squarotti, Torino 1961-2001.

Geyer 1893

P. Geyer, *Spuren gallischen Lateins bei Marcellus Empiricus*, «Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik», 8 (1893), 469-481.

GRADIT

Grande Dizionario Italiano dell'Uso, ideato e diretto da T. De Mauro, Torino 2000-2007.

LEI

Lessico etimologico italiano, fondato da M. Pfister, Wiesbaden 1979-, in versione digitale <<https://online.lei-digitale.it/>>.

Loporcaro 2007

M. Loporcaro, *L'Appendix Probi' e la fonetica del latino tardo*, in *L'Appendix Probi: nuove ricerche*. Atti del Seminario di studi (Università di Bergamo, 20-21 maggio 2004), a cura di F. Lo Monaco e P. Molinelli, Firenze 2007, 95-124.

Maas 1950

P. Maas, *Textkritik*, Leipzig 1950.

Niedermann 1968

Marcellus, *De medicamentis. Über Heilmittel*, herausgegeben von M. Niedermann, übersetzt von J. Kollesch und D. Nickel, 2 Aufl., Berlin 1968 [= *Corpus Medicorum Latinorum*, V].

Penzig

O. Penzig, *Flora popolare italiana: raccolta dei nomi dialettali delle principali piante indigene e coltivate in Italia*, Genova 1924.

REW

W. Meyer Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1935³.

Stannard 1973

J. Stannard, *Marcellus of Bordeaux and The Beginnings of Medieval Materia Medica*, «Pharmacy in History», 15/2 (1973), 47-53.

Stock 2008

F. Stok, *Marcellus of Bordeaux*. «Encyclopedia of Ancient Natural Scientists», ed. by P. Keyser, G. Irby-Massie, New York 2008, 527-530.

Strinna 2021

G. Strinna, *Stupidus stupuit. Una nuova interpretazione di tre scongiuri controversi*, «Critica del testo», XXIV (2021), pp. 9-26.

Tabacco 2018

R. Tabacco, *Liduna e malina in Marcello Empirico: nota critica a De medicamentis 36,49*, «Bollettino di studi latini», XLVIII (2018), 183-188.

Terracini 1951

B. Terracini, *Conflictos de lengua y de cultura*, Buenos Aires 1951.

Terracini 1957

B. Terracini, *Conflitti di lingue e di cultura*, Vicenza 1957.

TLIO

Tesoro della Lingua Italiana delle Origini, fondato da P.G. Beltrami e diretto da P. Squillacioti, <tlio.ovi.cnr.it>.

Tronci 2015

L. Tronci, *Greco -ίζω e latino -issol-izol-idio. Note preliminari per lo studio di un caso di contatto interlinguistico*, in *Contatto interlinguistico tra presente e passato*, a cura di C. Consani, Milano 2015, 173-195.

Tronci 2017

L. Tronci, *Dynamics of linguistic contact. Ancient Greek -ízein and Latin -is-sāre/-izāre/-idiāre*, «SKY Journal of Linguistics», 30 (2017), 75-108.

Tronci 2019

L. Tronci, *Spunti per una descrizione dei verbi in -eggiare e -izzare. I dati dell'italiano antico in prospettiva diacronica e comparativa*, «Écho des études romanes», 15 (2019), 5-29.

VEV 5

Parole veneziane. V. Cucina e tavola nel Vocabolario storico-etimologico del veneziano (VEV), a cura di M. Esposto, Venezia 2022.

Zarra 2018

G. Zarra, *Il «Thesaurus pauperum» pisano. Edizione critica, commento linguistico e glossario*, Berlin 2018.

APPENDICE

Note sul *nomen vasis* $\kappa\alpha\kappa(\kappa)\acute{\alpha}\beta\eta$ tra papirologia, medicina e lessicografia della cultura materiale*

di Isabella Bonati

Universidade de Lisboa, Centros de Estudos Clássicos, isabella.bonati82@gmail.com

Per l'etimologia, l'analisi delle attestazioni letterarie e l'indagine puntuale di $\kappa\alpha\kappa(\kappa)\acute{\alpha}\beta\eta$ e derivati si rimanda allo studio condotto da Bonati 2016, pp. 87-105, rispetto a cui queste pagine si pongono come un aggiornamento e un ampliamento. Verranno però ripresi i dati e le osservazioni rilevanti per la presente discussione.

Il *nomen vasis* greco $\kappa\alpha\kappa(\kappa)\acute{\alpha}\beta\eta$ denota una profonda casseruola in terracotta o in materiale metallico, bronzo o stagno, impiegata sia in contesto domestico e quotidiano, per bollire e cuocere i cibi, sia in campo medico e farmacologico, per la preparazione dei rimedi. Questo duplice ambito di utilizzo dell'oggetto, che viene confermato

* Questo studio è stato condotto nel contesto del mio progetto di ricerca *History of medicine and diseases: From the ancient testimony of Greek papyri to modern practice* (Ref. 2021.00964.CEECIND/CP1702/CT0007, DOI: <https://doi.org/10.54499/2021.00964.CEECIND/CP1702/CT0007>) supportato dalla Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) presso il Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Dedico queste pagine alla memoria della compianta Dottoressa Simona Russo, con la quale ho avuto l'onore di condividere stimolanti discussioni inerenti alla comune passione per la papirologia e la lessicografia della cultura materiale.

dal complesso delle fonti scritte, tanto greche quanto latine, risulta molto utile per la comprensione generale del termine e la possibile identificazione nel corrispondente contenitore. Per questo motivo, verrà dato spiccato rilievo alle informazioni deducibili dagli scritti di *materia medica*.

Nei *testimonia* latini, il vocabolo è traslitterato in forma *caccabus* (anche al diminutivo *caccabulus*). La forma originaria in greco è il femminile *κακκάβη*, con doppia consonante, e registra le prime attestazioni letterarie tra il V e il IV sec. a.C. La pressoché esclusiva presenza di questo *nomen vasis* nel lessico dei comici, ad indicare un'ordinaria componente della batteria da cucina, sembra suggerire che, a quell'epoca, il termine appartenesse al registro familiare della lingua. Nei secoli successivi, si riscontra un'oscillazione tra la forma con consonanti geminate e la forma scempia *κακάβη*. Al femminile si accosta poi il maschile *κάκ(κ)αβος*, che però è disapprovato dai grammatici antichi¹. Il diminutivo consueto in letteratura è *κακκάβιον*.

Merita accennare alle tipologie testuali in cui il vocabolo compare, nonché delineare elementi della storia cronologica di esso. La prima attestazione si trova nel fr. 19 K.-A. (Antiatt. 104,33 Bekk. *κακκάβη· Ἐρμιππος Δημόταις*) dei *Δημόται* di Ermippo (V sec. a.C.). Di quasi tutti gli altri frammenti di commedia che preservano *κακκάβη* il testimone principale è Ateneo, che ne raggruppa la gran parte in una sezione dei *Δειπνοσοφισταί* dedicata ai *μαγειρικὰ σκεύη* (IV 169c-f). Tra essi, si ricordino a titolo d'esempio il fr. 495 K.-A. delle *Σκηναὶ καταλαμβάνουσαι* di Aristofane, ove è chiamata *κακκάβη* la *χύτρα*, e il fr. 180,4-7 K.-A., dal *Παράσιτος* di Antifane (IV secolo a.C.). In questo frammento, il *κάκκαβος* è dapprima definito *ἰσοτράπεζος εὐγενής* (r.2), «ampio come un tavolo, nobile», con iperbole comica, e poi è messo in relazione a due altri recipienti, la *λοπάς* e il *σίτυβος*, dei quali quest'ultimo non è altro-

¹ Cf., e.g., Phot. κ 83 Th. s.v. *κακκάβην· δεῖ λέγειν, οὐχὶ κάκκαβον· σημαίνει δὲ τὴν χύτραν*.

ve attestato ([A] κάκκαβον λέγω· / σὺ δ' ἴσως ἂν εἴποις λοπάδ'. [B] ἐμοὶ δὲ τοῦνομα / οἶει διαφέρειν, εἴτε κάκκαβόν τινες / χαίρουσιν ὀνομάζοντες εἴτε σίττυβον; / πλὴν ὅτι λέγεις ἀγγεῖον οἶδα).

Dopo l'*exploit* nei commediografi, si registra un sostanziale silenzio delle fonti greche nei secoli seguenti, con sporadiche eccezioni. Nel panorama latino, la prima occorrenza della traslitterazione *caccabus* si ha nel I sec. a.C., in Varrone (*L. V 127,4 vas ubi coquebant cibum, ab eo caccabum appellarunt*), ma è solo a partire dal I sec. d.C. che il termine inizia ad avere una diffusione consistente. Il vocabolo è adoperato alcune volte in prosa e in poesia, per esempio in Petronio², Stazio³, e in un *carmen* epigrafico da Pompei, un frammento di mimo (vv. 211-212 Bonaria = *CIL IV 1896 ubi perna cocta est, si convivae apponitur / non gustat pernam, lingit ollam aut caccabum*). Tuttavia, questo nome di contenitore rivela un impiego spiccato e preponderante in contesti tecnici e in settori specialistici. In particolare, nella trattatistica gastronomica – nel solo *De re coquinaria* di Celio Apicio *caccabus* e il diminutivo *caccabulus* contano quasi un centinaio di occorrenze –, negli scritti di veterinaria (Pelagonio e Vegezio) e nella letteratura medica.

Il termine penetra nel lessico della ricetta latina, quale recipiente destinato alla cottura dei preparati terapeutici, a partire da Scribonio Largo (I sec. d.C.), e si consolida nelle opere di autori di medicina posteriori (Plinio il Giovane, Marcello Empirico, Celio Aureliano). Questa fortuna in campo medico segna la riaffermazione del vocabolo nelle fonti greche: *κακ(κ)άβη* ricorre in modo significativo in Galeno (II sec. d.C.), seguito dai maggiori scrittori di *materia medica* (Oribasio, Aezio, Alessandro di Tralles e Paolo d'Egina). Il fatto che Galeno abbia operato a Roma potrebbe avere contribuito al rinnovato impiego di questo *nomen vasis* negli scritti in greco. Tra i brani galenici in cui esso ricorre, solo in rari casi si può risalire alla fonte, e in questi si tratta di autori che hanno esercitato nell'am-

² Cf. *Sat.* 55, 6,8 e 74, 5,3.

³ Cf. *Silv.* IV 9,45.

biente della medicina romana. Pertanto, in *De comp. med. per gen.* II 22 (XIII 559,13 Kühn) il termine si trova all'interno di un *excerptum* da Heras di Cappadocia⁴, che fu attivo a Roma tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C., mentre i passi di *De comp. med. per gen.* II 7 e 8 (XIII 508,9 e 509,6 Kühn) sarebbero da ricondursi ad Andromaco il Giovane, che fu, come il padre, medico di Nerone⁵. Una prova indiretta della non appartenenza di κακκάβη al lessico della letteratura medica greca in un'epoca non troppo anteriore a Galeno potrebbe derivare dall'assenza del vocabolo nei medici più antichi, e soprattutto negli scrittori ippocratici, che si collocano in un'epoca in cui il sostantivo è certamente diffuso, dal momento che coincide con l'*exploit* di esso in commedia. Oltre a questi testi di natura tecnica, cui si aggiungono gli *Hippiatrica* e i *Geoponica*, il termine risulta attestato quasi esclusivamente nelle opere grammaticali e negli *etymologica*.

La rivitalizzazione di questo *nomen vasis* nella lingua greca scritta, avvenuta in primo luogo e prevalentemente in medicina e in altri settori specialistici, è stata verosimilmente favorita dall'utilizzo del prestito *caccabus* nel mondo latino. Pare quindi che, dapprima nella lingua latina, poi in quella greca, *caccabus* / κακκάβη abbia assunto una certa *technicality* in questi settori. Sebbene le attestazioni nei commediografi mostrino un uso del vocabolo quale ὄνομα κύριον nella lingua corrente, la documentazione papirologica (vd. *infra*) sembrerebbe indirizzare verso uno *status* 'tecnico' del termine nel lessico della cultura materiale. Il fatto che in certi momenti della storia linguistica greca κακκάβη risulti attestato solo in modo sporadico (III sec. a.C.-II sec. d.C.) non significa che il termine fosse scomparso dalla lingua. Tale penuria di attestazioni prima dell'ingresso del sostantivo nel mondo latino, e della conseguente rivitalizzazione in quello greco, potrebbe essere piuttosto imputabile al fatto che esso non venne accolto nella lingua letteraria 'alta', forse anche

⁴ Su Heras e il passo in questione, vd. Fabricius 1972, pp. 183-184.

⁵ Su Andromaco e il passo in questione, vd. Fabricius 1972, pp. 185 e 187.

a causa della sua natura non propriamente eufonica⁶. La mancanza di una ‘vita letteraria’ non implica dunque l’assenza di una ‘vita linguistica’ del termine, e questo smentisce quanto è stato affermato, ovvero che si tratti di un «mot qui demeure isolé en grec»⁷.

In ambito documentario, la più antica attestazione del vocabolo si trova in un’iscrizione proveniente dal santuario di Asclepio a Lebena: IC I xvii 2 (II sec. a.C.). L’iscrizione è incisa su due blocchi di pietra (*a* e *b*) che conservano parte di un decreto riguardante le suppellettili (blocco *a*) e gli *instrumenta medica* (blocco *b*) del tempio. Tra gli σκεῦα κεράμια elencati nel blocco *a*, al r. 9, parzialmente in lacuna, è annoverato anche un κάκα[βος (variamente integrato come κάκ[καβος, κάκ[αβος / -ας, cf. comm. *ad l.*, r. 9, p. 154).

Di considerevole valore documentario sono anche due pareti anforiche recanti iscrizioni rinvenute a Gigthi (odierna Bou Grara), nell’antica *Africa Proconsularis*. La scrittura è una corsiva databile al II sec. d.C. sulla base del raffronto con papiri e tavolette del periodo. I due ostraca in questione preservano dei conti in latino⁸. La forma scempia *cacabus* compare in tutto quattro volte. Nel testo 1 (*ed.pr.*, p. 214), il r. 9 *a l(ibris ?) iiii in cacabu bilibre in die* e il r. 14 *b(ilibres) vi in cacabu b(ilibris) i* sono tradotti rispettivamente (p. 215) «from 4 pounds (?), *bilibres* in a *cacabus* in a day» e «6 *bilibres* in a *cacabus*, 1 *bil.*», sebbene l’*ed.pr.* (comm. *ad l.*, r. 9, p. 218) supponga che *bilibris* possa anche riferirsi a *cacabus*, col significato «in a two-pound *cacabus*». Nel testo 2 (*ed.pr.*, pp. 219-224), il termine ricompare nella col. II, r. 14 ([. . .]. *cacabu bilib()*) e nella col. IV, r. 16 (*in cacabu b(ilibres) xiiI*], «in a *cacabus bilibres* 12(?) [»]). Un aspetto degno di attenzione è che le suddette attestazioni sono cronologicamente in linea col diffondersi del termine in contesto latino a partire dal I sec. d.C.

⁶ Isidoro di Siviglia (*Orig.* XX 8,3 *caccabus et cucuma a sono fervoris cognominantur*) propone una paretimologia onomatopeica che chiama in causa il borbottio del contenuto prodotto durante la cottura.

⁷ Cf. Masson 1967, 84-85.

⁸ *Ed.pr.* in Ast – Bagnall 2011-2012, part. pp. 214-224.

Quanto all'evidenza papirologica greca, $\kappa\alpha\kappa(\kappa)\acute{\alpha}\beta\eta$ con le sue varianti ricorre in papiri sia documentari sia medici, a conferma della doppia funzione dell'oggetto nella vita quotidiana e in campo farmacologico. Allo stato attuale, le occorrenze documentarie su papiro sono una decina, come si osserva in questa tabella:

nr.	papiro	data	provenienza	tipo di documento	definizione
1.	<i>SB XXVIII</i> 1706,2,3	96-192 d.C. o 150-199 d.C. ⁹	Narmouthis	lista	$\kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}\beta\eta\alpha$
2.	<i>ChLA XI</i> 480,4	III sec. d.C.	Arsinoites	lettera]κακαβο[
3.	<i>P.Alex.</i> 31,3 ¹⁰	III sec. d.C.	?	lista	$\kappa\alpha\kappa\alpha\beta(\iota-) [$
4.	<i>P.Lond.</i> V 1657,6	IV-V sec. d.C.	?	lista	$\pi\acute{\omega}\mu\alpha$ $\kappa\alpha\kappa\alpha\beta\iota\omicron(\upsilon)$
5.	<i>P.Oxy.</i> X 1290,2	V sec. d.C.	Oxyrhynchos	lista	$\kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}\beta\iota\omicron\nu\alpha$
6.	<i>P.Berl.Sarisch.</i> 21,19	V-VI sec. d.C.	Hermopolis ?	lista	$\pi\acute{\omega}\mu\alpha\ \kappa\alpha\kappa\alpha\beta$
7.	<i>SB XX</i> 14528,5	V-VI sec. d.C.	?	lista	$\kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}\beta\iota<\alpha>\ \gamma$
8.	<i>P.Prag.</i> II 178, col. I, r. 14	V-VI sec. d.C.	?	inventario monastico	$\kappa\alpha\kappa\iota\acute{\alpha}\beta\eta\alpha$
9.	<i>P.Apoll.</i> 95,5	ca. 650-699 d.C. ¹¹	Apollonopolites	lista	$\kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}\beta\eta\alpha [$

1. = *O.Narm.Dem.* II 66¹². In questo elenco di consegna in demotico, $\kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}\beta\eta\alpha$ è il solo termine greco oltre all'antroponimo Ἡρώων (r. 1), nome del destinatario degli oggetti della lista. Tra questi, svariate pentole e derrate alimentari. Il diminutivo plurale $\kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}\beta\eta\alpha$ (r. 3) è accompagnato da un'indicazione di quantità in demotico corrispondente alla cifra 'due'. Al r. 2 compare un altro nome di contenitore di origine greca, seppure translitterato in demotico: *lwps* = $\lambda\omicron\pi\acute{\alpha}\varsigma$,

⁹ Per questa datazione, cf. Gallo 1997, pp. LI-LIII.

¹⁰ Riedito in Fournet 2016, pp. 1396-1399.

¹¹ Cf. BL VIII, p. 10.

¹² Cf. Gallo 1997, p. 63, nonché *Id.* 1989, pp. 103-104.

un tipo di ‘casseruola’ (vd. *infra*). Questo ostracon fa parte di un archivio di età romana rinvenuto da Achille Vogliano nel 1938 durante una delle campagne di scavo a Medinet Madi. L’archivio fu ritrovato all’interno del tempio principale della località, dedicato alla dea serpente Renenutet, e comprende circa 1500 ostraca che riguardano il santuario e il suo personale. I subalterni sono tenuti a svolgere diversi servizi, tra cui lo stoccaggio e la consegna di materiali quali pentole, strumenti e prodotti alimentari. Gli ostraca di Narmouthis non solo gettano luce sul funzionamento logistico di un tempio della *chora* egiziana in epoca imperiale, ma, precipuamente le liste, hanno uno spiccato interesse lessicologico. Accanto a parole demotiche nuove o rare, il greco è adoperato per qualche *terminus technicus* del lessico della cultura materiale (cf. Gallo 1997, p. XLII), come nel caso in questione.

2. Il papiro contiene un frammento di lettera in lingua latina ma scritta in caratteri greci. La lettera annovera diversi nomi di utensili tra i quali $\omega\lambda\lambda\alpha$ (cf. lat. *olla*) e $\kappa\alpha\kappa\alpha\beta\omicron$], rispettivamente ai rr. 3 e 4.

3. $\kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}\beta\iota\upsilon\omicron\nu$ *ed.pr.* Si tratta di una lista di strumenti da cucina, per i quali, cf. *l’editio altera* di Fournet 2016, pp. 1396-1398.

4. Lista di utensili che *l’ed.pr.* suggerisce trattarsi dell’inventario «of an ironmonger’s stock». Tra questi oggetti figurano vari tipi di contenitori, coltelli, supporti per lampade, tazze, e sigilli accompagnati dall’indicazione della quantità. Al r. 6 il genitivo $\kappa\alpha\kappa\alpha\beta\iota\omicron(\nu)$ è riferito al termine $\pi\tilde{\omega}\mu\alpha$, attestando così che il contenitore poteva essere dotato di un coperchio.

5. Breve lista di contenitori e altri oggetti di impiego quotidiano seguiti dalle rispettive quantità: tra essi, al r. 2, $\kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}\beta\iota\omicron\nu \alpha$. Gli articoli di questo elenco sono verosimilmente di uso femminile, cf. Russo 1999, p. 10. Tra i contenitori menzionati, il $\tau\upsilon\kappa\epsilon\lambda\lambda\alpha\rho\omicron\nu$ (*l. \tau\upsilon\kappa\epsilon\lambda\lambda\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu*) al r. 5 sembra interpretabile come un ‘cofanetto a tre scomparti’, cf. Bonati 2016, pp. 239-245, part. p. 242.

6. Per la provenienza, cf. *BGU XIX*, p. 1, nota 6. Il documento contiene un lungo elenco inventariale redatto sul *recto* in due colonne nonché, in parte, sul *verso*. Al r. 19 della col. I sul *recto* compare un

πῶμα κακα[β]. Sulla base del parallelo offerto dal nr. 4, pare verosimile l'integrazione πῶμα κακα[βίου], se si suppone la presenza del diminutivo κακάβιον, o comunque il genitivo di altra forma del vocabolo. Questa testimonianza fornisce un'ulteriore conferma dell'utilizzo di un coperchio in relazione al contenitore in esame.

7. Frammento di lista inventariale di beni casalinghi che enumera, al r. 5, κακάβι<α> γ.

8. Inventario di oggetti liturgici e di uso comune appartenuti a una chiesa conventuale. L'inventario è costituito da cinque frammenti ed è vergato su due colonne di testo. Tra gli oggetti compaiono olio santo, olio per lampade, beni tessili e libri con la specificazione della quantità, quando preservata. Al r. 14 della col. I si distingue chiaramente la sequenza κακ, mentre le tracce della lettera a ridosso della lacuna si adattano meglio all'occhiello di un *alpha*, come consente di osservare il controllo dell'immagine digitale disponibile *online*¹³, piuttosto che a un *kappa*, come, invece, propone l'*ed.pr.* (p. 135). La presenza del termine in questo inventario, dunque, appare altamente verosimile. La lacuna impedisce di stabilire se esso fosse declinato al singolare (κακά[βιον] o, piuttosto, al plurale (κακά[βια]), come le cifre dell'elenco sembrerebbero suggerire, nonché se la forma fosse al diminutivo.

9. Si tratta di una lista di oggetti e di prodotti costituita da due frammenti di papiro (A e B). Nel fr. A, mutilo a destra, si legge κακκάβια [(r. 5), che l'*ed.pr.* traduce «des perdrix» (p. 198). Tale interpretazione è probabilmente motivata dal fatto che in Ateneo (IX 390a, cf. *LSJ* 861, s.v. κακκάβη, B) κακκάβη è anche il nome della pernice, parallelamente a κακκαβίς (cf. *Alcm.* fr. 39,3 Page = 91,3 Calame), ma la tipologia della lista esclude questo significato. La lacuna di destra potrebbe avere contenuto l'indicazione della quantità. In alternativa, si può avanzare l'ipotesi che il contenitore sia stato seguito dal nome in genitivo del proprio contenuto.

¹³ Vd. all'indirizzo <https://psi-online.it/documents/pprag;2;178>.

A queste occorrenze si aggiungono due testimonianze in copto, più precisamente in dialetto saidico, ove il termine figura come un prestito dal greco.

10. *P.Mon.Epiph.* 549 (VII sec. d.C.; Tebe): al r. 7 di questo inventario di vasellame metallico scritto su un ostracon e rinvenuto nel monastero di Epifanio, compare $\kappa\alpha\kappa\kappa\alpha\beta\eta\tau\epsilon$, seguito dal quantitativo, che *l'ed.pr.* traduce «pot 1» (p. 293). La terminazione del vocabolo potrebbe sottintendere una forma – non attestata – quale * $\kappa\alpha\kappa\kappa\alpha\beta\eta\tau\iota\omicron\nu$ (cf. Förster, *WB*, p. 366, e nota 6).

11. *P.Ryl.Copt.* 238: il vocabolo in esame è verosimilmente attestato anche in questo inventario completo riguardante i beni appartenenti a un'istituzione – una chiesa o un monastero – dedicata a San Teodoro. L'inventario è redatto dal diacono Ignazio ed è databile al VII o VIII sec. d.C. su base paleografica. Al r. 26 sembra essere menzionata 'una piccola casseruola': $\omicron\gamma\kappa\omicron\gamma\iota\ \eta\kappa\alpha\beta\kappa\alpha\beta\eta\nu\omicron(\eta)\ \alpha$. La forma $\eta\kappa\alpha\beta\kappa\alpha\beta\eta\nu\omicron(\eta)$ potrebbe celare la traslitterazione di $\kappa\alpha\beta\kappa\acute{\alpha}\beta\iota\omicron\nu$, l. $\kappa\alpha\kappa\acute{\kappa}\acute{\alpha}\beta\iota\omicron\nu$. *L'ed.pr.* (p. 114, nota 2) propone invece trattarsi di un sottostante «? $\kappa\alpha\upsilon\kappa\acute{\alpha}\lambda\iota\omicron\nu$ », da intendersi come $\beta\alpha\upsilon\kappa\acute{\alpha}\lambda\iota\omicron\nu$. La variante grafica $\kappa\alpha\upsilon\kappa\acute{\alpha}\lambda\iota\omicron\nu$ non ha occorrenze nei papiri greci. Da questa interpretazione deriva la traduzione «a small water pot» (p. 114), che pare però da ritenersi errata se l'ipotesi della presenza di $\kappa\alpha\kappa\acute{\kappa}\acute{\alpha}\beta\iota\omicron\nu$ è corretta.

Come si è già anticipato, anche i papiri paraletterari di contenuto medico hanno marcata rilevanza per una comprensione puntuale del significato e la contestualizzazione di $\kappa\alpha\kappa(\kappa)\acute{\alpha}\beta\eta$ e derivati. Di seguito, dunque, riporto le occorrenze di questo *nomen vasis* in tale contesto:

nr.	papiro	data	provenienza	tipologia testuale	definizione
12.	<i>P.Mich.</i> XVII 758, fol. F verso,5-6	IV sec. d.C.	?	<i>receptarium</i>	ἐνβαλλεῖ (l. ἔμβαλλε) εἰς τὴν ἰ [κακὰβ]ην
13.	<i>P.Ant.</i> III 132, fr. 2a,2	VI sec. d.C.	Antinoupolis	<i>receptarium</i>	εἰς κακὰβ]ην
14.	<i>P.Scholl.</i> rr. 14,16,19 e 24	VI sec. d.C.	?	<i>receptarium</i>	στέατος εἰς κακκα[βινά]ρ(ιον) (r. 16) καταφέρεις τὸ κακκαβινά]ρ(ιον) (r. 19) μεταβάλλετε (l. μεταβάλλεται) εἰς τὸ ἰ [κα] κκ[αβι]νά]ρ(ιον) ἐκ δευτέρου καὶ αἰψεις (l. ἔψεις) αὐτό (rr. 23-24)
15.	<i>P.Ant.</i> III 186, fr. 1,2 e fr. 5,2	VI sec. d.C.	Antinoupolis	trattato galenico	τὴν κακκὰ]β]ην ἔ[νεκα (fr. 1,2) λυθῆ] [καλῶς ταῦτα, θές κάτω τὴν κακκὰβ]ην] (fr. 5,2)

12. Nel fol. F verso del cosiddetto *Michigan Medical Codex*¹⁴, un notevole esemplare di codice papiraceo che preserva frammenti di 13 *folia* (A-M) di un sofisticato *receptarium*, la presenza del vocabolo è esito di integrazione editoriale: ἐνβαλλεῖ (l. ἔμβαλλε) εἰς τὴν ἰ [κακὰβ]ην (rr. 5-6). Questi righe contengono le istruzioni per introdurre il succo del legno di palma nell'impiastrato denominato φοινικίνη, la cui ricetta inizia sul *recto* dello stesso fol. F. Questo medicamento è ben noto nella letteratura medica antica. Il passaggio qui descritto trova paralleli soprattutto in Galeno (*De comp. med. per gen.* I 4 [XIII 378,14-15 Kühn] ἔμβαλλε ἐν τῇ κακκὰβ]η, κινῶν ξύλω φοίνικος) e in Aezio (XV 13 [44,17-18 Zervos]

¹⁴ *Ed.pr.* in Youtie 1996, part. pp. 53-55.

ἔμβαλλε εἰς τὴν κακάβην καὶ ἔψε κινῶν σπάθη φοινικίνη). Sulla base di questi *loci paralleli*, l'integrazione risulta plausibile. Se tale, questa costituirebbe la più antica occorrenza di κακ(κ)άβ- in un papiro medico.

13. Tre frammenti di un codice papiraceo contenente porzioni di un manuale farmacologico. Il papiro è vergato in una scrittura semicorsiva databile al VI sec. d.C. I fr. 2 e 3 sono troppo mutili per essere integrati in modo soddisfacente. Segni di riempimento e tratti orizzontali sono impiegati per separare le diverse sezioni del testo. Sono preservate tracce di prescrizioni terapeutiche e un inventario di *materia medica* con le proprietà delle relative sostanze. Al r. 2 del fr. 2 si legge] εἰς κακάβ[ην. È altamente probabile che i righi precedenti, ora perduti, siano stati occupati dai dettagli del rimedio medicinale che veniva posto a cuocere nella κακάβη, in linea con le testimonianze fornite dalla letteratura medica. Si può ipotizzare che la lacuna di sinistra abbia ospitato un indicatore verbale denotante l'azione di mettere la pentola sul fuoco, cf. Bonati 2016, pp. 102-103.

14. = *P.Lips.* inv. 390, fr. D verso e C verso. Cinque frammenti (*P.Lips.* inv. 390, fr. A-E = *P.Scholl.* 13-15) di un codice papiraceo che preservano tre ricette mediche. Il codice è databile al VI sec. d.C. su base paleografica. Il piccolo formato di questo *receptarium* e il fatto che i testi delle prescrizioni siano versioni di ricette già note nella letteratura medica adattate ad esigenze personali suggeriscono che il codice sia stato utilizzato da uno specialista della χώρα per il quotidiano esercizio della professione (cf. *ed.pr.*, pp. 230-231)¹⁵. *P.Scholl.* 14 contiene la prescrizione per un impiastro al miele (ἢ ἀπὸ μέλιτος). Al r. 19 si legge l'abbreviazione κακκαβίναϙ/, per κακκαβινάριον. Da un punto di vista lessicale, questa forma rappresenta un *unicum*. Sul diminutivo con semplificazione fonetica -ιν viene innestato il suffisso -άριον di origine latina, da *-arium*: si ha quindi un doppio suffisso di diminutivo. Potrebbe forse essere avanzata l'ipotesi di un errore *in scribendo*, ripetuto a pochi righe di di-

¹⁵ Per *l'editio princeps* del frammentario codice, conservato alla Leipzig University Library, si rimanda a Werner 2012, in particolare alle pp. 239-244 per il frammento in questione (nr. 14).

stanza. D'altro lato, la lingua dei papiri è ricca di *hapax* di forma¹⁶. Alla luce di questa considerazione, la formazione *κακκαβινάριον* potrebbe non stupire.

Al r. 16 si distinguono le prime cinque lettere del termine, ma il resto è caduto in lacuna. L'integrazione dell'editore *κακκα[βινάριον]* è alquanto verosimile sulla base della forma attestata al r. 19. Un fattore a favore di tale interpretazione è che il testo si riferisce al medesimo contenitore in due fasi della preparazione del rimedio in immediata successione. Al r. 24, a ridosso della lacuna di sinistra, è visibile la sequenza *ινάρι* seguita dal segno di abbreviazione */*. La lacuna è preceduta da tracce compatibili con la parte superiore delle aste di due *kappa*. Lo spazio tra *κ[* e *ιν* è equipollente alla distanza delle medesime lettere in *κακκαβινάριον* al r. 19, come si può verificare osservando l'immagine del reperto (cf. *ed.pr.*, Taf. X). La presenza del vocabolo è inoltre accertata dal seguente *ἐκ δευτέρου*, 'per la seconda volta': l'espressione è riferita al contenitore menzionato nei righe precedenti. L'utilizzo del *κακκαβινάριον* scandisce i vari passaggi descritti nella *σκευασία* della ricetta: 1) dopo avere posto gli ingredienti – monossido di piombo e lardo – nel *κακκαβινάριον* si procede alla prima fase di cottura (rr. 15-16); 2) poi, cotti questi ingredienti insieme a resina e cera di terabinto, si leva il *κακκαβινάριον* dal fuoco e lo si mette a raffreddare nell'acqua (rr. 17-20, in particolare rr. 19-20 *καταφέρεις τὸ κακκαβινάριον*) | [..]

¹⁶ Un esempio interessante coinvolge alcuni diminutivi in *-ίδιον*, un suffisso molto produttivo nella lingua dei papiri. In *O.Claud.* I 120 (100-120 d.C.), ai rr. 1-2, viene richiesto un *διαστολείδειν* (*l. διαστολίδιον*). Questa forma dello strumento chirurgico chiamato *διαστολεύς* è un *addendum lexicis* che innesta il suffisso *-ίδιον* su *διαστόλιον*, diminutivo, appunto, di *διαστολεύς*. Si tratta quindi, a tutti gli effetti, di un 'doppio diminutivo'. Costruzioni simili, che, parimenti, sono *hapax* di forma, sono offerte da *κολοιρίδια* (*l. κολλυρίδια*) in *O.Claud.* I 174,7 (101-125 d.C.) e da *ὕπαγκωνίδιον* in *PSI Com.* 11 5 (= *PSI XII* 1355), r. 4 (13-14 d.C.). Su questo vocabolo, cf. *l'ed.alt.* di Russo 2013, p. 46, con nota al r. 4. La differenza in questi ultimi due casi è che i termini *κολλ(ο)ύριον* e *ὕπαγκώνιον*, seppure essi stessi costruiti a partire da un suffisso di diminutivo (*-ιον*), erano entrati nella lingua come tali, ovvero con un diminutivo già desemantizzato all'origine, e questo rende incerto se considerare i derivati *κολλυρίδιον* e *ὕπαγκωνίδιον* alla stregua di 'doppi diminutivi'.

[.] [.] αὐτὸ εἰς τὸ νήρον); 3) infine (rr. 20-24), aggiunto il miele e pestato il composto nel mortaio, il rimedio è trasferito nel κακκαβινάριον per la seconda volta, e viene cotto ulteriormente (rr. 23-24 μεταβάλλετε [l. μεταβάλλεται] εἰς τὸ | [κα]κκ[αβι]νάριον) ἐκ δευτέρου καὶ αἴψεις [l. ἔψεις] αὐτό).

15. In due luoghi di questo codice papiraceo che preserva porzioni del trattato di Galeno *De compositione medicamentorum per genera*, il termine κακκάβη viene integrato sulla base del testo galenico¹⁷.

I dati offerti dai papiri integrano e confermano la storia cronologica del termine già delineata. Le quattro occorrenze di *cacabus* negli ostraca latini di Gigthi predatano le attestazioni nelle fonti papiracee greche, con l'eccezione del nr. 1, ove il plurale κακκάβια è inserito in una lista in demotico. Nei papiri in greco, κακ(κ)άβ- ricorre in modo uniforme tra il III e il VII sec. d.C. Le occorrenze in copto si collocano, invece, tra il VII e l'VIII sec. d.C.

La forma standard del termine nella lingua dei papiri documentari è il diminutivo κακ(κ)άβιον. Nel nr. 2, trattandosi di un testo latino in caratteri greci, si ha, invece, il maschile κακαβο[, come controparte del latino *cacabus*. Analogamente agli ostraca di Gigthi, il termine ha la scempia. Si può forse pensare che, nel latino scritto della vita quotidiana, la forma scempia fosse prevalente, mentre il greco parrebbe favorire la forma geminata. Come si è già sottolineato, infine, il doppio diminutivo κακκαβινάριον nel nr. 14 è un *hapax*.

Le occorrenze nei papiri medici convalidano la vita tecnica del termine in ambiti specialistici, mentre i papiri documentari fanno emergere un carattere 'tecnico' di questo *nomen vasis* nel lessico della cultura materiale.

Le informazioni ricavabili dalle attestazioni papirologiche di κακκάβη e derivati sono veramente scarse. Le evidenze documentarie

¹⁷ Per il fr. 1,2 τὴν κακκάβην ἔνεκα, cf. Gal. *De comp. med. per gen.* I 5 (XIII 398,5 Kühn); per il fr. 5,2 λυθῆ [καλῶς ταῦτα, θές κάτω τὴν κακκάβην], cf. *ibid.* II 8 (XIII 509,6 Kühn).

non sempre permettono di specificare il contesto, per esempio culinario o quotidiano, mentre i papiri medici forniscono indizi maggiormente sicuri per risalire a un ambito tecnico. I testi documentari – liste di beni e lettere private – non offrono indicazioni specifiche che qualifichino, per esempio, il materiale di fabbricazione e le dimensioni del contenitore o la tipologia dei contenuti. Il vocabolo, invece, è spesso seguito dalla cifra che esprime la quantità. I nr. 4 e 6 documentano che l'utensile era munito di coperchio. La presenza di un coperchio è comprovata da un passo di Oribasio (*Coll.* V 33, 3,3 [CMG VI 1/1, 152,8 Raeder] *πωμάσας τὸ κακκάβιον ἕως τελείας πέψεως*) nel descrivere la preparazione dell'ὑδροροσᾶτον, l'acqua di rose', ma di nuovo siamo in ambito medico.

I dati sulla natura e le caratteristiche materiali dell'oggetto sono desumibili da altre tipologie di fonti, principalmente in Columella e negli scrittori di medicina latini¹⁸. Si comprende che il *caccabus* poteva essere *aeneus*, raramente *argenteus*, più spesso *fictilis*. Il più delle volte l'attributo *fictilis* (*vel sim.*, *e.g.*, *testeus*) è accompagnato da *novus*, per la necessità che la ceramica non fosse precedentemente utilizzata, o fosse ben pulita, in modo da evitare l'interazione tra i residui assorbiti dalle pareti del contenitore e i nuovi contenuti messi a cuocere. Quando l'aggettivo *novus* (o *καινός*) compare da solo, esso verosimilmente sottintende che il contenitore fosse in terracotta.

Quanto alle dimensioni, talvolta viene indicato di preparare i medicinali *in caccabum amplum*. Nella letteratura medica greca non si accenna a dettagli in merito. Tuttavia, un diverso *range* di misure emerge da altre fonti in greco, grazie all'uso degli attributi *μικρός* e *μέγας*. Questa aggettivazione si ritrova soprattutto nelle fonti bizantine, eminentemente negli inventari monastici, per evidenti necessità pratiche. Un esempio interessante è il *Typicon monasterii Christi Pantocratoris in Constantinopoli* 1060-1062. Nella sezione relativa all'ospedale annesso al monastero sono annoverati dei *κακάβια* 'da cucina' e 'altri piccoli

¹⁸ Cf. Bonati 2016, pp. 98-105.

per i preparati terapeutici¹⁹. Ciò implica un variare delle dimensioni del contenitore in base alla destinazione d'uso. A questo proposito, è utile ricordare che il vocabolo compare anche in inventari su papiro e su ostracon di chiese e monasteri bizantini, come nel nr. 8, ove l'oggetto è elencato senza alcuna specificazione o accenno all'impiego, e nei due inventari in copto citati *supra* (nr. 10 e 11). Nel nr. 11, se, di fatto, vi è una menzione a un κακκάβιον, esso è definito 'piccolo', e questa costituirebbe l'unica attestazione papiracea in cui un aggettivo qualificativo è riferito al recipiente in questione.

L'identificazione fra il nome κακκάβη e una determinata *res* non è esente da incertezze. In mancanza di descrizioni puntuali o di prove dirette, come le epigrafi doliari, un confronto tra i termini a cui è rapportato l'oggetto nelle fonti letterarie e le evidenze archeologiche può fornire elementi per formulare delle ipotesi. Le associazioni più significative e ricorrenti si hanno con due tipi di 'pentole': la χύτρα e la λοπάς²⁰. La prima è una pentola apode e dal profilo globulare, dalle dimensioni variabili, spesso dotata di manici e coperchio, utilizzata nella vita quotidiana per la cottura dei cibi, nonché in farmacologia per i *medicamenta*. La seconda sembra essere stata una capiente 'casseruola', non molto profonda, con pronunciato battente per coperchio e prese sulla spalla. Si può forse supporre che la κακκάβη abbia avuto una morfologia intermedia tra la χύτρα e la λοπάς, con caratteristiche di entrambe, senza essere identica né all'una né all'altra, per quanto funzionalmente intercambiabile. È dunque verosimile che si sia trattato di una 'casseruola' dal corpo profondo e arrotondato, somigliante a una χύτρα, ma, forse, con un'imboccatura più ampia, labbro verticale e prominente, e incavo per accogliere il coperchio, come la λοπάς.

¹⁹ ἀποκείσονται δὲ καὶ τρουλλία χαλκᾶ καὶ κακάβια τοῦ μαγειρείου καὶ ἕτερα μικρὰ τῶν σκευασιῶν καὶ μοχλία καὶ ὄλμοι εἰς τὴν τοῦ Ξενῶνος χρεῖαν καὶ λέβης μέγας εἰς καὶ μικρὸς ἕτερος, cf. Gautier 1974, pp. 92-93.

²⁰ Cf. Bonati 2016, pp. 103-105 per una discussione al riguardo e i rimandi ai testi. Per la χύτρα, cf. ancora *Ead.* 2016, pp. 198-229.

Nelle convenzioni del lessico archeologico, la denominazione *caccabus* viene applicata a esemplari prevalentemente bronzei o ceramici, con o senza manici e coperchio. Tra questi, si menzionino alcune ‘pentole’ restituite dagli scavi di Pompei²¹. Questi reperti mostrano che il contenitore, quando non veniva direttamente appoggiato sulle ceneri ardenti o sul fuoco²², poteva essere posto su un tripode o altro supporto, similmente alla χύτρα²³. La connessione con il tripode e alcuni *interpretamenta* antichi hanno portato a credere che il *caccabus* fosse dotato di tre piedi. Tra questi, in particolare, Dionys. Gramm. κ 4 Erbse (= Phot. κ 84,1-2 Th.) s.v. κακκάβη: ὄν ἡμεῖς κάκκαβον· ἔστι δὲ **λοπαδῶδες**, ἔχων ἐξ ἑαυτοῦ τρεῖς πόδας, in cui il recipiente, oltre ad essere rapportato per morfologia alla *λοπάς* (**λοπαδῶδες**), è detto che abbia «*di per sé tre piedi*» (ἔχων ἐξ ἑαυτοῦ τρεῖς πόδας). Tale interpretazione spiega la traduzione «three-legged pot» che si legge in *LSJ* 861, s.v. κακκάβη, nonché in altri dizionari ed etimologici moderni²⁴. Sebbene non sia escluso che vi fossero esemplari con tre piedi incorporati con funzione autoportante, tuttavia non si può affermare che il termine definisse esclusivamente questa tipologia di oggetto, anche considerando la difficoltà, che si aveva già nei tempi antichi, nell’identificazione dei *nomina vasorum*²⁵.

La κακκάβη adoperata per i preparati terapeutici deve essere stata analoga, per tipo e morfologia, a quella da cucina. Si presume che le dimensioni variassero in relazione alla destinazione d’uso, come suggerisce il *Typicon* di Costantinopoli menzionato *supra*. Quando i rimedi

²¹ Vd., e.g., i due esemplari conservati al Museo Archeologico Nazionale di Napoli e inventariati rispettivamente come *MANN* 023322, in ceramica, su tripode, rinvenuto nella Casa del Poeta Tragico (I sec. d.C.) e *MANN* 073120, in bronzo.

²² Cf., e.g., Gal. *De comp. med. per gen.* I 4 (XIII 383,12-13 Kühn) ἀνθοραξί δὲ διαπύροις ἐπικειμένης ἢ κατὰ φλογὸς ἀκάπνου e *Gr.* VIII, cap. 25, sez. 1, l. 1-2 (223,2-3 Beckh) βάλει [...] εἰς κάκκαβον ὀστράκινον, καὶ εἰς θερμοσποδιᾶν θές.

²³ Cf. Bonati 2016, pp. 214-215.

²⁴ Cf. anche, e.g., Montanari, *GI*, s.v.; Frisk, *GEW*, I, p. 757, s.v.; Beekes, *EDG*, I, p. 619, s.v.

²⁵ Sulla questione rimando a Bonati 2016, pp. 5-9.

venivano bolliti direttamente all'interno, le dimensioni saranno state relativamente contenute. La letteratura medica documenta, poi, un ulteriore impiego: la κακκάβη diventa strumento per una modalità di cottura a vapore nella preparazione dei cosiddetti τηκτὰ φάρμακα o *medicamenta liquabilia*. Questi *medicamenta* sono così denominati in quanto gli ingredienti venivano fatti sciogliere in un doppio recipiente: un vaso più piccolo posto in una κακκάβη riempita di acqua calda e messa sul fuoco²⁶. Ne deriva che la κακκάβη in questione deve avere avuto un'ampiezza sufficiente da servire come διπλὸν σκεῦος.

²⁶ Cf., e.g., Gal. *De comp. med. per gen.* III 5 (XIII 629,2-6 Kühn) βέλτιον δὲ ταύτην ἐπὶ διπλοῦ σκεύους τήκειν. ὀνομάζομεν δὲ οὕτως, ὅταν ἐν κακκάβῃ θερμὸν ὕδαρ ἔχουση σκεῦος ἕτερον ἐνίσταται μετὰ τῶν τηκτῶν ἔχον καὶ τὴν χαλβάνην, ὑποκαιομένης τῆς κακκάβης.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Ast – Bagnall 2011-2012

R. Ast – R.S. Bagnall et alii, *Two Latin Accounts on Amphora Walls from Gigthi*, «AnPap» XXIII-XXIV (2011-2012), pp. 205-236.

Bonati 2016

I. Bonati, *Il lessico dei vasi e dei contenitori greci nei papiri*. Specimina per un repertorio lessicale degli angionimi greci, Berlin-Boston 2016.

Fabricius 1972

C. Fabricius, *Galens Exzerpte aus älteren Pharmakologen*, Berlin 1972.

Fournet 2016

J.L. Fournet, *La culture matérielle dans les papyrus: une nouvelle entreprise lexicographique*, in T. Derda – A. Łajtar – J. Urbanik (edd.), *Proceedings of the 27th International Congress of Papyrology*, III, Warsaw 2016, pp. 1393-1404.

Gallo 1989

P. Gallo, *Ostraca demotici da Medinet Madi*, «EVO» XII (1989), pp. 99-123.

Gallo 1997

P. Gallo, *Ostraca demotici e ieratici dall'archivio bilingue di Narmouthis*, II, Pisa 1997.

Gautier 1974

P. Gautier, *Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, «REB» XXXII (1974), pp. 1-145.

Masson 1967

É. Masson, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, Paris 1967.

Youtie 1996

L.C. Youtie, *P.Michigan XVII. The Michigan Medical Codex (P.Mich. 758 = P.Mich. inv. 21)*, ed. by A.E. Hanson, Atlanta 1996.

Russo 1999

S. Russo, *I gioielli nei papiri di età greco-romana*, Firenze 1999.

Russo 2013

S. Russo, *Lista di beni*, «Comunicazioni dell'Istituto Papirologico "G. Vitelli"» XI (2013), pp. 43-48.

Werner 2012

C. Werner, *Drei medizinische Rezepte (P.Lips. Inv. 390a-e)*, in L. Popko – N. Quenouille – M. Rücker (edd.), *Von Sklaven, Pächtern und Politikern. Beiträge*

zum Alltag in Ägypten, Griechenland und Rom Δουλικά ἔργα zu Ehren von Reinhold Scholl, Berlin-New York 2012, pp. 230-249.