

Nuova Biblioteca di Scienze Religiose
11

CRISTO E ASCLEPIO

*Culti terapeutici e taumaturgici
nel mondo mediterraneo antico fra pagani e cristiani*

Atti del Convegno Internazionale
Accademia di Studi Mediterranei, Agrigento 20-21 novembre 2006


a cura di

Enrico DAL COVOLO e Giulia SFAMENI GASPARRO

LAS - ROMA

© 2008 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
Tel. 06 87290626 - Fax 06 87290629 - e-mail: las@unisal.it - <http://las.ups.urbe.it>

ISBN 978-88-213-0698-3

Elaborazione elettronica: LAS  *Stampa:* Tip. Abilgraph - Via P. Ottoboni 11 - Roma

Prefazione

Una Omelia del Patriarca di Antiochia, Severo, pervenuta nella traduzione copta dell'originale greco, composto negli anni 513-514,¹ nell'offerirci uno dei tanti racconti agiografici relativi alle straordinarie vicende dei martiri di epoca diocleziana, delinea con tratti vivaci uno scenario di «confronto-scontro» tra Asclepio e Cristo che offre piena giustificazione storica alla scelta del tema oggetto del Convegno agrigentino di cui si presentano qui i risultati. Severo, nel ricordare ai fedeli la propria esperienza di conversione dall'«errore dei Gentili» alla fede cristiana avvenuta – nel periodo della sua giovinezza studiosa di diritto a Berytos – presso il *martyrion* del santo Leonzio di Tripolis, ne evoca il «martirologio» (μαρτυρολόγιον) quale – dichiara – gli è stato narrato da un anziano del luogo. Si tratta dunque della «versione ufficiale» della storia del martire, quale era presente alla coscienza dei fedeli dei primi decenni del VI secolo, i quali pertanto dovevano essere in grado di comprendere il significato del «conflitto di potere» che, per l'azione del santo, si sarebbe verificato negli anni cruciali della cruenta persecuzione di Diocleziano e Massimiano. Quest'ultimo è menzionato come il *rex iniquus* alla cui epoca Leonzio, presentandosi spontaneamente al magistrato quale compagno (κοινωνός) del cristiano Publio catturato dai soldati, viene sottoposto a un crudele tormento, essendo immerso in una padella ripiena di grasso ed olio bollenti. Ma queste sostanze, invece che procurarne la morte, aderiscono al suo corpo come un *remedium medici pretiosum* e curano le ferite provocate dal precedente supplizio. A questo punto si innesca un vivace contraddittorio tra i protagonisti della scena: al martire che denuncia la malvagità e l'ispirazione diabolica del magistrato quest'ultimo oppone una dichiarazione di fede negli dèi tradizionali e nella potenza risanatrice di Asclepio: *Per magnos deos manifestatur quia es homo bonus, o Leonti; propterea deus meus Asclepius descendit in sartagine[m] et sanavit te; etenim huiusmodi emplastrum confecit ille ut sanaret corpora; veni igitur et sacrificia illi,*

¹ Il testo è stato pubblicato in traduzione latina, con ricca introduzione critica, da G. GARITTE, *Textes hagiographiques orientaux relatifs à Saint Léonce de Tripoli. II. L'homélie copte de Sévère d'Antioche*, Le Muséon 79, 1966, 335-386. Per le questioni relative alla vicenda di Severo, accusato proprio di adesione al paganesimo e di pratiche magiche da parte degli avversari, mi sia permesso segnalare il mio contributo *Magia e demonologia nella polemica fra cristiani e pagani (V-VI sec.): La Vita di Severo di Zaccaria Scolastico*, MHNH 6, 2006, 33-92.

ut dimittam te. Leonzio risponde con una dura condanna del culto idolatrico e l'affermazione di essere stato sanato da Cristo. Fallito un tentativo dei sacerdoti di Asclepio di guarire un paralitico, interviene Leonzio che, spalmando sul corpo del malato la cera che ricopriva il suo stesso corpo, ne ottiene la miracolosa guarigione nel nome di Cristo. La partita è dunque vinta da quest'ultimo e riceve piena legittimazione la pratica rituale che, nell'attualità del culto martiriale, si compie nella chiesa di Tripolis, in cui appunto la cera che aveva protetto il corpo di Leonzio, raccolta e custodita in un vaso d'argento, è usata quale farmaco efficace per i malati, come Severo testimonia riferendo alcuni miracoli.

Il documento brevemente evocato esemplifica efficacemente una problematica di fondamentale interesse storico-religioso quale è quella dei processi di trasformazione che, in una dialettica complessa di sostituzione e di utilizzazione di elementi, risemantizzati in un nuovo contesto religioso, segnano la fase decisiva della storia culturale del mondo tardo antico in cui si compie il confronto fra le tradizioni religiose del mondo mediterraneo a struttura politeistica e il nuovo messaggio cristiano. Il problema di tale trasformazione è assai complesso e non può essere certo affrontato in maniera semplicistica in termini di «derivazione» e di «influssi», neppure in quei casi – come quello dei culti terapeutici tradizionali da una parte e dall'altra le varie forme di pratiche di guarigione e miracoli connessi al culto di martiri e santi – in cui le analogie nelle modalità rituali e negli effetti pratici appaiono assai forti. Basti pensare all'utilizzazione gradualmente sempre più ampia della pratica dell'incubazione nei *martyria* e nelle chiese dedicate ai vari santi-medici, di cui è indubbia l'origine «pagana» – nei culti di Asclepio in particolare ma anche in numerosi altri affini – e all'uso di sostanze varie per ottenere la guarigione, come esemplificato dal caso di Leonzio. In tutti questi casi, infatti, è necessario procedere con adeguati strumenti metodologici e duttili criteri interpretativi, al fine di discernere – insieme con le analogie – i significati e le peculiari valenze religiose attribuite nel nuovo scenario cristiano a quelle pratiche, una volta avvenuta la profonda mutazione del referente religioso, dai molti dèi funzionali di un contesto politeistico al Dio di un monoteismo come quello cristiano che identifica in Cristo-Signore, che la riflessione teologica nel suo lungo percorso – non privo di conflitti e diversificazioni su cui naturalmente non è qui il caso di discutere – giunge a riconoscere pari in natura e dignità al Padre, l'unico mediatore fra questo e gli uomini. Martiri e santi, in particolare quelli connessi con la sfera sempre più vasta del monachesimo e delle varie forme di ascetismo, pur oggetto di forme di culto intensamente partecipate

e ricche di manifestazioni rituali, mantengono nella coscienza dei fedeli la loro specifica identità di uomini, meritevoli per l'impegno di dedizione alla fede in Cristo e dotati di particolari carismi, tra cui soprattutto quello delle guarigioni e dei miracoli, per un particolare privilegio divino. All'indagine di questo quadro complesso, in cui continuità e discontinuità coesistono e le diverse identità religiose e culturali, nella persistenza degli elementi peculiari di ciascuna, si modellano e si trasformano nel contatto e nel confronto reciproco in processi di lunga durata, è stato finalizzato il progetto del Convegno Internazionale su «Asclepio e Cristo. Culti terapeutici e taumaturgia nel mondo mediterraneo antico: fra pagani e cristiani», svoltosi ad Agrigento il 20-21 novembre del 2006.

Come emerge chiaramente dai contributi che compongono questo volume, l'indagine si è svolta in diverse direzioni e in pari tempo ha mantenuto una profonda coerenza nei metodi e negli obiettivi. Per un verso sono stati esplorati due ambiti fondamentali sul versante dei culti terapeutici tradizionali, ossia quelli connessi al greco Asclepio (Valentina Calì, *La meloterapia come strumento taumaturgico nel culto di Asclepio*) e all'egiziano Serapide (Laurent Bricault, *Serapide, dio guaritore*) che del primo assume proprio le tipiche connotazioni medicali, a partire dalla sua prima «manifestazione» e dall'«invenzione» del suo culto nell'Alessandria dei primi Tolemei, pur sul solido fondamento dell'antico dio Osiride. In tal modo sono state poste le necessarie premesse per la valutazione di quel confronto-scontro con la nuova proposta cristiana che voleva essere l'obiettivo principale dell'indagine.

Il limitato spazio riservato ai culti terapeutici tradizionali del mondo mediterraneo antico, del resto, è giustificato dalla circostanza che l'Incontro intendeva porsi in precisa continuità con quello svoltosi nella stessa sede nell'anno precedente, che aveva affrontato appunto il tema de «Il culto di Asclepio nell'area mediterranea» (Congresso Internazionale, Agrigento 20-22 novembre 2005). In questa occasione, insieme con il collega Prof. Ernesto De Miro, abbiamo formulato e realizzato in maniera credo soddisfacente un progetto scientifico a largo raggio, inteso a coniugare competenze storico-archeologiche e storico-religiose al fine di rivisitare la problematica della diffusione e delle modalità del culto di Asclepio nel più ampio contesto di culti analoghi presenti nell'area mediterranea e pertinenti alle regioni orientali di essa. Gli Atti di questo Convegno sono in corso di stampa a cura di E. De Miro e mia, per i tipi dell'Editore Giunti. Mi limito ora a notare che, mentre validissime competenze archeologiche hanno concorso a illustrare, anche con nuova documentazione, la diffusione del culto di Asclepio, storici delle religioni quali

Walter Burkert ed Emilio Suárez de la Torre ne hanno esaminato la specifica consistenza nel quadro del politeismo greco e romano. I contributi di Laurent Pernot (*Elio Aristide e Asclepio*) e di Attilio Mastrocinque (*Asclepio e Alessandro di Abonotico*) hanno analizzato le singolari esperienze religiose di due figure emblematiche, per diverse ragioni, del clima spirituale del II sec. dell'Impero, mentre i contributi di Sergio Ribichini (*Culti iatromantici nel Vicino Oriente: dall'età classica al tardoantico*) e di Emanuele Ciampini (*Imhotep, l'Asclepio egiziano e i culti iatromantici egiziani*) hanno allargato la prospettiva nella direzione degli ambiti orientali. Astrologia e magia si sono rivelate aree concomitanti di manifestazione di interessi e attività terapeutiche (Aurelio Pérez Jimenez, *Astrologia, medicina e culto di Asclepio*; Mariangela Monaca, *Iatromagia: esempi dalle gemme magiche*; Anna Scibilia, *Asclepio e la magia: i Papiri Magici Greci*), mentre io stessa ho esaminato l'aspetto di *Asclepio: divinità epifanica e salvatrice*, quale si manifesta nell'esperienza straordinaria del medico Tessalo, maturata tra scienza greca e magia egiziana. Infine Enrico dal Covolo, con il suo intervento su *I cristiani e il culto di Asclepio*, ha avviato il discorso sul terreno che il nostro Incontro ha inteso direttamente esplorare.

Mentre l'intervento di Angela Maria Mazzanti (*La malattia in Filone di Alessandria: valenze antropologiche*) ha aperto uno squarcio su un ambito, quello del giudaismo tardivo, che meriterebbe ulteriori indagini per chiarirne connessioni e influenze nei confronti del cristianesimo anche sul piano della problematica di miracolo e guarigione, i contributi di Enrico dal Covolo (*I cristiani dei primi secoli e la medicina, l'assistenza e la cura dei malati*), di Giovanni Filoramo (*La vittoria di Cristo su Asclepio. Malattia e guarigione nella Storia Filotea di Teodoro di Cirro*), di Ramón Teja, *Cultos y ritos terapéuticos cristianos en la hagiografía de oriente (siglos IV-VI)*), di Mariangela Monaca, (*Aspetti iatromantici e iatromagici nel culto dei santi: vita e miracoli di Santa Tecla*), di Anna Scibilia (*Un'invocazione greca proveniente dall'Egitto cristiano, il Papiro Kairo 10263 ed un procedimento di cristianizzazione, il papiro Rainer 5: analogie e differenze in alcune procedure iatromagiche*) e di Ennio Sanzi (*Il santo martire Colluto: archiatra del corpo e dell'anima. Osservazioni storico-religiose su alcune testimonianze copte*), mi pare abbiano fornito una pertinente esemplificazione delle principali problematiche che il tema propone all'indagine storica. Da parte mia (*Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardo-antico: fra pagani, ebrei e cristiani*) ho cercato di delineare alcune delle direttive fondamentali del variegato quadro emergente dalla confluenza di tradizioni diverse che, pur nella varietà delle rispettive storie e «identità», convergono nella finalità di dare risposta ad alcune fondamentali istanze esistenziali dell'uomo, quali quelle centrate sulla salute, nella sua dimensione fisica insieme e spirituale.

Il nostro Convegno, come il precedente ad esso così strettamente collegato negli interessi e nelle metodologie, si colloca nei *Percorsi di studio* compiuti ormai da molti anni dall'Accademia di Studi Mediterranei agrigentina, per iniziativa del suo Presidente, il Prof. Serafino Mansueto, e della sua vivace ispiratrice, la Presidente onoraria Prof. Assuntina Gallo Afflitto. Se ad entrambi, insieme con il collega Prof. Enrico dal Cavolo, sono lieta di esprimere qui il mio cordiale ringraziamento per averci affidato il compito di organizzare le due giornate di studio di cui questo volume riflette lo svolgimento, non posso tacere il mio particolare debito di riconoscenza e la mia espressione di amicizia per la Prof. Assuntina, al cui entusiasmo, dedizione e intelligenza sono debitori quanti, ormai numerosissimi, studiosi delle più diverse discipline, sono da lei sollecitati ogni anno a riflettere su importanti problemi di ordine culturale. I periodici incontri, da cui è segnato il percorso scientifico dell'Accademia, sono occasione non soltanto di approfondimenti e scambi di esperienze intellettuali ma anche di intreccio e consolidamento di rapporti umani egualmente significativi e produttivi.

Un vivo ringraziamento va anche alla Commissione editoriale della Editrice LAS che accoglie questi Atti nella prestigiosa Collana «Biblioteca di Scienze religiose».

Messina maggio 2008

Giulia Sfameni Gasparro

Abbreviazioni e sigle

AbhMainz	<i>Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Mainz, Geistes und sozialschwissenschaftliche Klasse</i>
ABSA	<i>Annual of the British School at Athens</i>
AnBoll	<i>Analecta Bollandiana</i>
AnnMusGuim	<i>Annales du Musée Guimet</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, edd. H. Temporini - W. Haase, Berlin-New York</i>
AttRegAccLinc	<i>Atti della Regia Accademia dei Lincei</i>
BAGB	<i>Bulletin de l'Association Guillaume Budé</i>
BCH	<i>Bulletin de correspondance hellénique</i>
BIFAO	<i>Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire</i>
BLE	<i>Bulletin de littérature ecclésiastique</i>
ByzZ	<i>Byzantinische Zeitschrift</i>
CCC	<i>Civiltà classica e cristiana</i>
CE	<i>Chronique d'Égypte</i>
CahierOrient	<i>Cahiers d'orientalisme</i>
CRAI	<i>Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
DOP	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
EA	<i>Epigraphica Anatolica: Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens</i>
EPRO	<i>Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain, Leiden</i>
FRLANT	<i>In Gasparro</i>
GLNT	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i>
GRBS	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i>
HThR	<i>Harvard Theological Review</i>
INJ	<i>In Bricault</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JEA	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i>
JECS	<i>Journal of early Christian studies</i>
JHS	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JÖByz	<i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik</i>

JQR	<i>In Gasparro</i>
JRA	<i>Journal of Roman archaeology</i>
JSJ	<i>Journal for the study of Judaism: (in the Persian, Hellenistic and Roman period)</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies. Oxford, Clarendon Press</i>
MHNIH	<i>MHNIH, Revista Internacional de investigación sobre Magia y Astrología antiguas, Málaga</i>
MIFAO	<i>Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire</i>
NT	<i>Novum Testamentum: an international quarterly for New Testament and related studies</i>
NTS	<i>New Testament Studies: an international journal publ. quarterly under the auspices of Studiorum Novi Testamenti Societas</i>
OCA	<i>Orientalia Christiana Analecta</i>
PO	<i>Patrologia Orientalis</i>
RB	<i>Revue biblique</i>
REA	<i>Revue des études anciennes</i>
REB	<i>Revue des études byzantines</i>
RechScRel	<i>Recherches de science religieuse</i>
REG	<i>Revue des études grecques</i>
RHPPh	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
RivAC	<i>Rivista di Archeologia Cristiana</i>
RThL (RTL)	<i>Revue théologique de Louvain</i>
SBL	<i>In Gasparro</i>
SC	<i>Sources Chrétiennes, Paris</i>
SMSR	<i>Studi e materiali di Storia delle religioni</i>
SO	<i>Symbolae Osloenses, auspiciis Societatis Graeco-Latinae</i>
TAPA (TAPhA)	<i>Transactions and Proceedings of the American Philological Association</i>
TU	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche literatur, Leipzig-Berlin</i>
VC	<i>Vigiliae Christianae: a review of early Christian life and language</i>
ZÄS	<i>Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskund</i>
ZKTh	<i>Zeitschrift für Katholische Theologie</i>
ZPE	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn</i>

Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardo-antico: fra pagani, ebrei e cristiani

GIULIA SFAMENI GASPARRO

Un evento taumaturgico, fra i numerosi che scandiscono l'intensa attività di Gesù di Nazaret quale operatore di guarigioni miracolose, può offrire una sorta di griglia tematica per l'esemplificazione di alcune direttrici fondamentali di un discorso storico-religioso sulla problematica enunciata nel titolo di questo intervento. All'inizio della narrazione sui primi episodi della «vita pubblica» di Gesù, dopo il battesimo del Battista, la chiamata dei discepoli e i vari «segni» (σημεία) compiuti a Cana di Galilea¹ e a Gerusalemme² a dimostrazione della sua «gloria» (δόξα), l'Evangelista riferisce di un secondo viaggio a Gerusalemme, in occasione di una festività non precisata.³ Si descrive quindi

¹ Cfr. Jo 2, 1-12 dove, a conclusione del racconto della prodigiosa trasformazione dell'acqua in vino durante il banchetto nuziale a Cana di Galilea, l'Evangelista nota: «Questo inizio dei segni fece Gesù in Cana di Galilea e manifestò la sua gloria, e i suoi discepoli credettero in lui» (Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ). Dopo un primo soggiorno a Gerusalemme (cfr. n. 2), tornato nella stessa cittadina galilea, Gesù compie il suo primo intervento terapeutico a distanza, sanando il figlio del *basilikòs* che giaceva malato a Cafarnao (Jo 4, 43-54). Anche in questa occasione l'intervento miracoloso è definito secondo la tipologia del *semeion*, qui coniugato peraltro - nell'esclamazione di Gesù - con quella del «prodigio» (Jo 4, 48): «Se non vedete segni e prodigi non crederete» (Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε). Cito i testi in una mia traduzione che vuole rimanere il più possibile aderente al dettato originale.

² L'episodio della visita al Tempio, con la cacciata dei venditori di animali e dei cambiavalute, è concluso dall'affermazione di una vasta adesione popolare, in virtù dei *semeia* ivi operati, dei quali peraltro non si specifica la precisa consistenza: «Trovandosi a Gerusalemme nel giorno festivo della Pasqua, molti credettero nel suo nome vedendo i segni di lui, che compivano» (Jo 23-25: Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει).

³ Sulle varie proposte interpretative basti qui segnalare la breve rassegna fornita da Duprez 1970, 131-132. È superfluo sottolineare che il mio discorso non intende entrare nel merito delle questioni esegetiche del testo giovanneo, oggetto di un'imponente letteratura specializzata, pur tenendo conto delle soluzioni più strettamente pertinenti ad esso.

il sito di una «piscina, presso la (porta ?) Probatica, detta in ebraico Bezatha, che aveva cinque portici»,⁴ presso la quale dimorava una folla enorme di malati, ciechi, zoppi, «aridi» (ξηροί), ossia verisimilmente paralitici, in attesa di un «movimento dell'acqua». Tale *kinesis* era procurata, come chiarisce il testo, da un *angelos* che di tempo in tempo (κατὰ καιρός) discendeva nella piscina per agitarne le acque «e chiunque per primo discendeva dopo il moto dell'acqua diventava sano, da qualunque malattia fosse colpito».⁵

L'attenzione del narratore si focalizza quindi su un individuo malato da trentotto anni, a cui Gesù, nella consapevolezza – sottolinea l'evangelista – del lungo tempo della sua malattia, rivolge una domanda sconcertante: «Vuoi diventare sano?».⁶ Nella risposta del malato si apre un ulteriore squarcio sullo scenario movimentato della *kolymbethra*: «Signore, non ho uomo alcuno che, quando l'acqua viene mossa, mi getti nella piscina; nel tempo che io mi avvio, un altro vi giunge prima di me». Segue allora un autorevole comando: «Levati, prendi il tuo lettuccio e cammina», con l'immediata sua realizzazione: «L'uomo divenne sano (ἐγένετο ὑγιής) prese il suo lettuccio e camminava».⁷

Senza entrare nel merito dei problemi esegetici posti da questo brano e dalla sua funzionalità in relazione allo sviluppo successivo della narrazione che, precisando la collocazione dell'evento nel giorno di sabato, innesca il dibattito fra Gesù e i Giudei sulla legittimità della guarigione in rapporto al precetto del riposo festivo,⁸ noterò soltanto un altro dato utile al nostro discorso. L'Evangelista presenta infatti un secondo incontro fra i due protagonisti: «Poi Gesù lo incontrò nel Tempio e gli disse: Ecco, sei stato guarito;

⁴ Jo 5, 1-2: ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ Βηθζαθά, πέντε στοὰς ἔχουσα. I manoscritti recano numerose varianti nella denominazione della *kolymbethra*. È difficile inoltre decidere se «la Probatica» sia denominazione di una «porta» ovvero di un'altra «piscina». Su tutta la questione e sulla lettura «Bezatha» a preferenza di quella adottata nel testo ufficiale (*Bethzatha*) (cfr. ed. Merk 1933, con successive, numerose ristampe) cfr. Duprez 1970, 132-135 e 154-159.

⁵ Jo 5, 3-4.

⁶ Jo 5, 7: Θέλεις ὑγιὲς γενέσθαι;. Anche nei versetti precedenti si usa l'aggettivo υγιής; e dunque l'espressione «diventare sano» per indicare la guarigione. Su quest'uso cfr. Hogan 1992 e già i contributi di Oepke 1938 e Luck 1969. Una dettagliata disamina del linguaggio relativo alla sfera della guarigione «da Omero al Nuovo Testamento» in Wells 1998.

⁷ Jo 5, 8-9: λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ἔγειρε ἄρον τὸν κράβαττον σου καὶ περιπάτει. καὶ εὐθέως ἐγένετο ὑγιὲς ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἤρην τὸν κράβαττον αὐτοῦ καὶ περιεπάτει.

⁸ Jo 5, 10-18. Cfr. 7, 23 sulla medesima questione del riposo sabbatico ancora in rapporto alle guarigioni miracolose di Gesù.

non peccare più affinché non ti capiti qualcosa di peggio».⁹ Il recupero della salute, ottenuto attraverso un intervento autorevole quanto inatteso da parte di una figura taumaturgica, fino a quel momento sconosciuta allo stesso beneficiario di esso, si accompagna all'ammonimento da parte di quest'ultima a «non più peccare», nella prospettiva di un danno maggiore della precedente condizione. Senza che si stabilisca un rapporto diretto, come in numerosi altri casi dell'azione del Rabbi di Nazaret, fra guarigione e remissione dei peccati (là dove talora la seconda precede la prima, che ne costituisce come la sanzione tangibile) né si proponga in maniera esplicita una relazione di causalità tra peccato e malattia,¹⁰ indubbiamente si instaura una trama concettuale in cui tutti questi temi risultano a vario titolo tangenti.¹¹

A suggello del significato storico-religioso del quadro non si trascurerà infine la prospettiva in cui il narratore situa l'evento. All'accusa dei Giudei di «distuggere il sabato» Gesù risponde evocando il modello stesso dell'attività divina: «Il Padre mio opera fino ad oggi, e anch'io opero». L'Evangelista rende quindi esplicito il significato di questa affermazione: l'odio dei Giudei nei confronti di Gesù si motiva «non soltanto perché distruggeva il sabato, ma perché chiamava Dio proprio padre, facendosi uguale a Dio».¹² È così evidente tutta la pregnanza dell'espressione πατήρ ἴδιος per definire la relazione di Gesù con Dio, la quale implica una «eguaglianza» inammissibile nella prospettiva del monoteismo giudaico.

⁹ Jo 5, 14: μετὰ ταῦτα εὕρῃκει αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ἴδε ὑγιὲς γέγονας· μηκέτι ἀμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν σοί τι γένηται.

¹⁰ Essa, come è noto, viene esplicitamente negata da Gesù nell'episodio della guarigione del cieco dalla nascita (Jo 9,1-41). Alla domanda dei discepoli («Rabbi, chi ha peccato, lui stesso o i suoi genitori sicché sia nato cieco?»: Παββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυὸς γεννηθῆ;), Gesù risponde: «né lui ha peccato né i suoi genitori» e indica l'infermità come condizione per la manifestazione delle opere di Dio nel cieco (...Οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ: Jo 9, 2-3). Una breve disamina della nozione di causalità nell'insorgenza delle malattie e dell'atteggiamento nei confronti della medicina nel N.T. nei saggi di Amudsen - Ferngren 1996 e di Ferngren - Amudsen 1996.

¹¹ Un'analisi del testo finalizzata a individuare il rapporto fra malattia e peccato, che risulta implicitamente evocato nell'affermazione finale di Gesù all'uomo sanato a non più peccare, in Thomas 1998, pp. 92-110. Ivi le citazioni di alcuni fra i principali commenti al Vangelo giovanneo.

¹² Jo 5, 16-18: διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ.

Gli elementi compositivi di questo brano appaiono utilizzabili come una sorta di cartina di tornasole che singolarmente riflette alcune tematiche fondamentali della problematica di taumaturgia e culti terapeutici in cui, nell'arco temporale e storico-culturale di cui intendiamo discutere, convergevano a vario titolo le tre componenti del quadro religioso del mondo mediterraneo. Se, come è ovvio, lo scenario è indubbiamente quello giudaico cui appartengono i protagonisti dell'episodio evocato, si può cogliere nel vivo come in esso si innesti, con tutta la sua carica innovativa ma insieme con tutto il peso della tradizione giudaica stessa cui appartiene, il messaggio del *rabbi* ebreo Gesù da cui prenderà le mosse la nuova identità religiosa cristiana. Il referente «paganò», da parte sua, è chiamato in causa da un duplice ordine di fatti.

In primo luogo ad esso rimanda, in prospettiva comparativa, proprio quella che è la singolarità della scena in rapporto al suo contesto culturale e religioso, il giudaismo fortemente istituzionalizzato del I secolo d.C., con il suo esclusivismo teologico e culturale che accentra nel tempio di Gerusalemme ogni forma di osservanza rituale rivolta all'unico Dio di Israele. Infatti la pratica di immersione «salutare» nelle acque della «piscina presso la Probatrica», mosse di volta in volta inaspettatamente da un *angelos*, da un «messaggero» non meglio identificato che la versione latina «normalizza» in senso ortodosso definendolo *angelus... Domini*, certo non può essere definita in termini di «culto terapeutico» per l'assenza di uno specifico referente sovrumano. Essa tuttavia si pone in stretta analogia con i tanti contesti culturali ben radicati e diffusi nelle varie regioni del Mediterraneo a tradizione religiosa di tipo politeistico, con le loro numerose divinità guaritrici, a cominciare dal greco Asclepio le cui pratiche rituali contemplavano un largo uso delle facoltà catartiche e terapeutiche delle acque.¹³ Di fatto, gli interpreti si sono chiesti le ragioni dell'apparente «anomalia» di un impianto architettonico posto in Gerusalemme e finalizzato a una pratica terapeutica a suo modo istituzionalizzata fuori

¹³ Tale componente culturale si riflette anche nell'organizzazione dello spazio sacro e nei relativi impianti architettonici. Basti segnalare in proposito Graf 1992. Per una aggiornata rassegna degli Asclepieia impiantati in tutta l'area mediterranea cfr. Riethmüller 2005 e Melfi 2007. Le fonti letterarie (cfr. Edelstein - Edelstein 1945) frequentemente registrano quell'uso che trova una delle sue più intense e straordinarie esemplificazioni nell'esperienza religiosa del retore Elio Aristide. Sul tema mi sia permesso rimandare alla documentazione discussa nel mio saggio (Sfameni Gasparro 1998, con aggiornamenti 2002). Si veda in questo volume il contributo di L. Pernot. Senza poter documentare in dettaglio il tema del ruolo terapeutico dell'acqua nel mondo antico mi limito a segnalare le osservazioni del breve saggio di Croon 1967 e i contributi nei volumi collettivi Aa.Vv. 1981 e 1994.

del controllo sacerdotale del Tempio, e hanno proposto di risolverlo in termini di una sede «marginale», situata fuori delle mura cittadine, la cui finalità terapeutica sarebbe segno della persistenza di antiche pratiche popolari, di pertinenza semitico-cananea. Gli scavi archeologici sembrano confermare la realtà storica dello scenario delineato nel racconto evangelico e offrire una precisa localizzazione del complesso in questione che peraltro, più che nei due grandi bacini che servivano agli usi del Tempio e, costruiti verisimilmente nel II secolo a.C., cessarono di funzionare sotto Erode il Grande (m. 44 d.C.), sarebbe da identificare in un insieme di piccole vasche o bacini di raccolta delle acque ritrovati presso la chiesa bizantina di Sant'Anna. Soprattutto interessante, inoltre, è la constatazione di un duplice impianto, l'uno anteriore alla distruzione di Gerusalemme del 70 d.C., e l'altro posteriore al 135 d.C., ossia alla fondazione, sulla città distrutta in seguito all'insurrezione giudaica, della città romana di Elia Capitolina. Il primo di tali impianti sarebbe allora identificabile con la sede terapeutica menzionata nel testo evangelico, mentre il secondo risulta in maniera inequivocabile un luogo di culto «pagan» che i reperti archeologici – doni votivi e iscrizioni – mostrano dedicato a Serapide, nella sua tipica funzione di dio guaritore.¹⁴

Se la ricostruzione delle due «fasi» archeologiche è esatta e soprattutto se l'identificazione del primo strato con una sede di «bagni» con finalità terapeutica, a sua volta assimilabile alla «piscina presso la Probatice» evangelica è corretta, si avrebbe il caso singolare della continuità di una sede sacra a carattere terapeutico che, dopo un'identità giudaica, assume, sia pure attraverso uno iato cronologico, una precisa qualità pagana, passando sotto il patrocinio di una tipica divinità guaritrice.¹⁵ In ogni caso, il testo evangelico offre l'evidenza, a mia conoscenza unica, di una installazione con finalità terapeutiche nella città santa, ossia nel cuore stesso di Israele, che peraltro, fin dall'epoca biblica, affidava piuttosto al diretto intervento divino la funzione di «guarigione» dalla malattia ovvero riconosceva la facoltà di mediare tale funzione a figure sacerdotali o più spesso profetiche e carismatiche.

L'episodio in esame illumina dunque una direttrice assai importante del

¹⁴ Su tutta la problematica, dopo Jeremias 1966, si veda Duprez 1970. Cfr. anche Belayche 2001, 160-167 e 2007.

¹⁵ Sulle prerogative terapeutiche del culto di Serapide si veda in questo volume il contributo di L. Bricault. Ampio spazio a tali facoltà, come è noto, era fatto anche nella sfera religiosa isiacca di età ellenistico-romana. Cfr. Sfameni Gasparro 1999, con la relativa documentazione.

quadro che andiamo delineando, ossia quella delle sedi cultuali a carattere terapeutico assai numerose sul versante delle tradizioni dei popoli del Mediterraneo a struttura politeistica, con la loro peculiare nozione della differenziazione funzionale dei poteri nell'ambito di un *pantheon* divino, ossia di una più o meno organica comunità di personaggi sovrumani distinti per nome, attributi e ambiti di competenza sulla vita cosmica e umana. Esso in pari tempo appare articolato su un tema che, comune ai tre contesti religiosi del giudaismo, del cristianesimo e delle varie tradizioni politeistiche, assume significati diversi in ciascuno di essi, pur nella presenza di analogie significative, e comunque presenta un diverso peso nei differenti ambienti e momenti storici. Mi riferisco a quella figura di «operatore» dell'azione taumaturgica, a specifica finalità terapeutica, che assume contestualmente e a vario titolo il ruolo di «mediatore» fra livello divino, da cui proviene il potere di sanare la malattia, e livello umano che di tale potere è oggetto e beneficiario. Tale motivo e più ampiamente l'intero quadro di taumaturgia e pratica cultuale terapeutica, peraltro, si collegano in maniera più o meno esplicita e programmatica a quello della natura e dell'origine della malattia medesima che risulta allora uno dei centri nodali dell'intero quadro.

Quest'ultima questione è di una complessità tale da non poter essere certo illustrata in dettaglio in questa sede, per la varietà delle posizioni dall'uno all'altro contesto e, all'interno di ciascuno di essi, in relazione ai diversi momenti storici e agli ambienti sociali, culturali e religiosi di riferimento. Basti pensare, quale esemplificazione minimale del problema, alla polemica messa in luce nella Grecia del V secolo a.C. dall'opera pseudo-ippocratica *De morbo sacro*. L'autore, in linea con la posizione del grande rappresentante della «medicina scientifica», Ippocrate appunto, indica in cause naturali di squilibrio fisico l'origine della malattia, e critica duramente quanti – nel suo stesso contesto storico-culturale – egli definisce «maghi, purificatori, questuanti e ciarlatani» che al contrario identificano in varie potenze sovrumane le cause dell'epilessia e di diverse altre forme di affezione e attribuiscono ad esse la facoltà di sanare.¹⁶ In tutto il corso della storia dei Greci e dei popoli dell'*oi-*

¹⁶ *De morbo sacro* 10-12: «...τοιούτοι εἶναι ἄνθρωποι οἱοὶ καὶ νῦν εἶσι μάγοι τε καὶ καθαρταὶ καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὁκόσοι προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναι...προβαλλόμενοι τὸ θεῖον... καθαρμούς προσφέροντες καὶ ἐπαιδᾶς...». Trad. di A. Lami, *Ippocrate. Testi di medicina greca*, Milano 1991³, 219. Per la collocazione storico-religiosa di queste affermazioni e dell'intero documento basti segnalare il saggio ancora valido di Lanata 1967. Gli sviluppi della scienza greca, e in particolare della

koumene mediterranea in vario grado progressivamente ellenizzati, la medicina ippocratica, pur largamente diffusa e scientificamente sempre più elaborata, convive con tradizioni religiose che attribuiscono all'una o all'altra divinità il potere di inviare malattie a individui e comunità, talora in punizione di infrazioni o colpe.¹⁷ Alle due estremità di un vasto arco temporale, l'evento omerico della pestilenza inviata nel campo greco da Apollo ne è l'esempio più noto, e peculiare espressione ne sono in epoca tarda (soprattutto a partire del I-II secolo d.C.) le numerose «confessioni dei peccati» attestate epigraficamente in Asia Minore.¹⁸ Si tratta di dediche poste in omaggio a varie divinità (Men, la Madre degli dèi, l'uno o l'altro dei tanti Zeus locali, il dio Santo e Giusto, ovvero Hypsistos¹⁹), dalle quali, dopo l'ammissione della colpa etica o della trasgressione culturale che ha provocato l'infermità, il fedele, preso atto di essere stato giustamente punito, attende la guarigione. Su questo fenomeno, che appare specialmente localizzato in alcune aree microasiatiche (Lidia e Frigia in particolare) e fiorisce tra il I e il III secolo d.C., si è ormai sviluppata una notevole letteratura critica che, insieme con la costituzione di vari *corpora* documentari abbastanza ampi anche se continuamente suscettibili di arricchimenti in conseguenza di successive scoperte,²⁰ ne ha proposto letture diverse. Posto

medicina nel suo delicato rapporto con le tradizioni religiose e le pratiche magiche, sono illustrati in maniera perspicua nei contributi di Lloyd 1975 e 1979 e già in Edelstein 1937. Cfr. anche Miller 1949; Kudlien 1968; Gordon 1995 e Gill 1969 e 2001.

¹⁷ Il tema è affrontato con buona documentazione in Temkin 1991. Non è necessario insistere sulle decisive connotazioni storico-culturali della nozione di «natura» e della sua correlazione con quella di «miracolo» come superamento o infrazione delle «leggi naturali». In proposito utili argomentazioni in Grant 1952. Una recente breve disamina del tema di «segni e miracoli» in Grecia in Giammarco Razzano 2000.

¹⁸ Le coordinate storico-religiose generali del tema, esaminato nell'intera gamma delle sue accezioni e nei più diversi contesti storici, nella vasta indagine di Pettazzoni 1929-1936.

¹⁹ Una più o meno forte connotazione terapeutica inerisce al culto del «dio (o Zeus) Altissimo», ampiamente diffuso in ambito mediterraneo fin dal periodo classico, figura (o figure) in cui è difficile fare le parti fra la dimensione (e origine) ellenica e le eventuali influenze giudaiche, l'una e le altre di volta in volta individuabili in relazione ai tempi e luoghi di manifestazione di esso, che solo in particolari contesti presenta la tipologia della «confessione». Sul problema, ancora aperto, mi limito a rimandare alla vasta documentazione raccolta e discussa in Mitchell 1999, di cui non condivido peraltro la tendenza a omogeneizzare il complesso documentario sotto un'unica rubrica, date le notevoli differenze di luoghi e tempi (cfr. Kraebel 1969), e soprattutto la definizione di «quasi-monotheistic» per una forma di culto di cui, fra l'altro, è appunto contestabile il carattere uniforme e il riferimento ad un'unica figura divina. Osservazioni pertinenti in Belayche 2005.

²⁰ Mi limito qui a segnalare la raccolta di Petzl 1994, cui si aggiunga la documentazione

in evidenza il significato sociale, oltre che strettamente religioso, dell'uso di deporre stele, spesso anche figurate, con l'ammissione delle trasgressioni, rituali o etiche, nei confronti dell'una o dell'altra divinità presso la sede sacra di questa,²¹ si è proposto di privilegiare il significato di «riconciliazione» con la divinità stessa che la manifestazione pubblica dell'evento implicherebbe.²² A parere dello Schnabel, inoltre, il fenomeno sarebbe da riconnettere, per contrasto, con la progressiva diffusione del cristianesimo nelle aree microasiatiche, cui i rappresentanti delle tradizioni religiose locali avrebbero cercato di opporsi rafforzando il controllo delle divinità sui fedeli attraverso il meccanismo della «confessione».²³

Senza dubbio un ruolo importante nella ritualità connessa alla manifestazione pubblica della trasgressione e al «riscatto» di essa attraverso la deposizione della stele con riconoscimento ed esaltazione della potenza divina è affidato al personale sacro dei templi, come risulta dalle numerose menzioni di sacerdoti e sacerdotesse e soprattutto dalla loro raffigurazione sulle stele medesime. In ogni caso un appello forte è fatto alla «giustizia» divina,²⁴ chiamata in causa nei conflitti di ordine sociale ed economico che talora affiorano dalla documentazione ovvero nello specifico e caratterizzante motivo della «punizione» inflitta al colpevole. Ai nostri fini comunque interessa soprattutto la connessione, esplicita in molti casi ma talora legittimamente ipotizzabile pur nel silenzio della fonte, tra infrazione e malattia, una volta che la «punizione» è percepita spesso nell'evento dell'infermità, cui la «riconciliazione» con la divinità offesa pone fine, e in alcuni casi in quello irrimediabile della morte.²⁵ Senza poter analizzare in dettaglio questa vasta documentazione, basti notare come essa illumina uno scenario di culti locali solo parzialmente ellenizzati, dalle forti connessioni agrarie e pastorali secondo i casi, rivolti a divinità di-

sul culto della coppia *Hosios e Dikaios* (Frigia) ovvero dell'unico personaggio del dio *Hosios e Dikaios* (Meonia) offerta da Riel 1991, 1992 e 1993. Si vedano anche le osservazioni generali sul fenomeno di Chaniotis 1995. Un'ampia illustrazione della situazione storica, culturale e religiosa dell'Anatolia in età romana è offerta nei due densi volumi di Mitchell 1993. In particolare per le «stele di confessione» cfr. vol. I, 191-195. In Riel 2003 un'aggiornata discussione sulla stretta interazione fra aspetti religiosi e socio-economici dei centri sacri a carattere rurale, da cui provengono le «stele di confessione».

²¹ Cfr. Gordon 2004.

²² Tale è la tesi interpretativa di Rostad 2002.

²³ Schnabel 2003.

²⁴ Cfr. Chaniotis 2004.

²⁵ Si vedano, ad esempio, le iscrizioni in Petzl 1994, nn. 37, 54, 68-69 e 72.

verse cui in ogni caso sono riconosciute peculiari capacità terapeutiche, una volta che ad esse il fedele si rivolge nell'esplicita o implicita consapevolezza che, giuste punitrici della trasgressione nell'infliggere la malattia, possono guarirla una volta riconosciuti i loro poteri. Una vivace testimonianza di questo rapporto tra «colpa», malattia quale punizione divina, e (richiesta di ovvero ringraziamento per) guarigione è offerta da un'iscrizione da Kula, in Lidia, nella quale il dedicante, con semplice quanto efficace immediatezza, manifesta la chiara percezione – a livello esistenziale – di tale dialettica: «A Zeus sabazio e alla Madre Hipta – recita il testo – Diokles figlio di Trophimos (dedicai). Poiché presi le colombe degli dèi, fui punito negli occhi e registrai la potenza (divina)». L'iscrizione è incisa su una stele che, al di sotto di un piccolo frontone, reca due grandi occhi posti sopra due colombe.²⁶

Tra i personaggi di questo variegato scenario religioso che più nette mostrano tali facoltà terapeutiche si può segnalare la dea lidia dal duplice volto, greco-iranico, Artemis Anaitis²⁷ che risulta invocata spesso come guaritrice delle malattie agli occhi,²⁸ e appare in molti casi connessa ad un'altra divinità di ambito lidio e frigio quale Men, venerato in alcuni centri con l'appellativo di Tiamou.²⁹ Tra i vari esempi si può segnalare una stele dedicata ad entrambe le divinità «per l'integrità dei piedi», apposta su una stele che eloquentemente reca anche due piedi in rilievo.³⁰ L'uso di raffigurazioni anatomiche è abbastanza frequente³¹ e, anche in assenza di esplicite menzioni della guarigione, fornisce un evidente indizio della dimensione prevalentemente terapeutica

²⁶ Testo in Guarducci, *Epigrafia*, vol. III, 62 s. e fig. 31.

²⁷ Una breve argomentazione sul significato storico della presenza della dea di antica origine iranica nell'Anatolia ellenistica e romana in Debord 1986.

²⁸ Cfr. Diakonoff 1979 nn. 2-3 e n° 5.

²⁹ Si veda il ricco *corpus* documentario costituito da Lane 1971-1978 (quattro volumi).

³⁰ Lane 1971, n° 59, 40 s. Cfr. ibi n° 74, 48 s. in cui la stele reca in rilievo due seni e contiene la dedica di una donna che pone il suo «voto» di ringraziamento o «preghiera» (ἐὐχὴ) ὑπὲρ τῶν μαστῶν.

³¹ Ancora in relazione a Men Tiamou e di Anaita si può segnalare la stele che reca due seni, una gamba e due occhi in rilievo accompagnati da un'iscrizione in cui i dedicatari pongono la dedica «per i figli e le greggi» (Lane 1971, n° 35 p. 23), rivelando la preoccupazione fondamentale di una comunità sociale in cui i valori essenziali da salvaguardare erano la salute e il benessere della famiglia e di quel patrimonio animale che costituiva la sua principale se non unica risorsa economica. Cfr. Lane 1971, n° 31, 21: raffigurazione di una gamba in rilievo e dedica a Men Axiettenos; n° 32, 21 s.: dedica a Men *Ouranios* con raffigurazione di due occhi; n° 65: una gamba a rilievo e dedica a Men Axietteno. Nell'iscrizione Lane 1971, n° 47, 30 la punizione è indicata nello stato di «follia» (*mania*) da cui una donna è colpita.

del culto delle divinità in questione. Tale dimensione emerge anche nel caso di alcuni fra i molti Zeus oggetto di culti locali frigi a prevalente carattere agrario o pastorale³² e soprattutto nelle numerose attestazioni della popolarità della coppia formata da *Hosios* e *Dikaios* ovvero dell'unico personaggio *Hosios* e *Dikaios*.³³ Questo personaggio o questi personaggi, titolari di numerosi santuari rurali in Asia Minore sono spesso invocati per la guarigione di malattie degli occhi³⁴ che si confermano come una delle più comuni patologie ovvero con la formula più generica «per la salute» (ὑπὲρ σωτηρίας) che può avere i più diversi significati,³⁵ e risultano associati a numerose divinità, tra cui soprattutto Helios e Apollo, per le loro ovvie connessioni con la nozione di giustizia, Men, l'uno o l'altro Zeus locali, la Madre degli dèi. Un'altra figura femminile dalle connotazioni «materne» dotata di poteri terapeutici è la *Meter Phileis*, dal cui santuario presso Filadelfia provengono numerose iscrizioni che ne esaltano il benefico potere guaritore di malattie agli occhi, al petto e agli arti (gambe, piedi).³⁶ Traspare ad ogni modo da questa complessa tipologia religiosa la forte e diffusa nozione di un rapporto peculiare fra il mondo divino, con le sue molteplici potenze funzionali, e il regime della salute, essendo questo affidato alla giusta collera di quelle potenze, qualora l'uomo, in maniera volontaria ma anche involontaria, infranga le regole etiche o rituali di cui esse sono ritenute garanti. In pari tempo, restaurato da parte dell'uomo mediante le opportune pratiche rituali il corretto rapporto con la divinità, da essa appare legittimo attendere la reintegrazione della condizione di «sanità». Nelle forme peculiari del riconoscimento pubblico dell'infrazione, dell'imposizione rituale dello scettro divino da parte del sacerdote e quindi della dedica della stele iscritta e figurata sembra realizzarsi – nei contesti in questione – una dimensione *sui generis* di «culto terapeutico». Le precise modalità di tale culto in larga misura sfuggono all'indagine in mancanza di ulteriori notizie ma esso

³² Cfr. Robert 1983, § 3 *Zeus Orochorites*, 523-526: lo Zeus così denominato risulta oggetto di due dediche che recano rispettivamente l'immagine di un braccio (n° 24 e fig. 2) e di un piede (n° 25 e fig. 3), in cui lo studioso opportunamente individua l'espressione di un omaggio per l'avvenuta guarigione. Anche il culto dello Zeus Thallos (ibi § 4: *Zeus Thallos*, pp. 526-529) sembra aver avuto una dimensione terapeutica, espressa nell'immagine di un rilievo anatomico (spalla), indizio probabile di una guarigione.

³³ Sulla questione dell'alternanza delle due possibili forme cultuali, per un'unica divinità definita dai due appellativi o per due figure denominate l'una Santo e l'altra Giusto, rispettivamente in Frigia e in Meonia, si veda la discussione di Riel 1991 e 1992.

³⁴ Riel 1991 n° 15-16.

³⁵ Riel 1991 nn. 19, 23, 29, 33, 36-37, 39, 79, 89, 92.

³⁶ Petzl 1994, nn. 83-85, 89-90, 93 e 95.

si propone all'attenzione dello storico come una componente significativa di un vasto panorama che attribuisce la malattia ad un intervento divino in funzione punitiva e in pari tempo attende la risoluzione della crisi esistenziale provocata dall'infermità fisica da un ulteriore intervento della divinità, canalizzato attraverso una specifica ritualità culturale.

Non è possibile ora analizzare in dettaglio il vasto campo delle pratiche magiche, fondate sulla nozione della causalità divina o demonica del male fisico e della ricerca della guarigione mediante attività divinatorie di ogni tipo,³⁷ uso di sostanze varie – minerali, animali e vegetali,³⁸ – di amuleti,³⁹ di formule e rituali diversi,⁴⁰ consegnatici soprattutto da una ricca letteratura papiracea di prevalente provenienza egiziana, redatta in greco,⁴¹ demotico⁴²

³⁷ Tra i contributi più pertinenti al tema segnalo soltanto Eitrem 1991, Gordon 1997; Graf 1999; Jordan 2002. Per il vasto contesto storico-culturale in cui si situa questo motivo cfr. i saggi raccolti in Ciraolo-Seidel 2002.

³⁸ Circa le capacità terapeutiche delle pietre, si ricorda la ricca letteratura dei «Lapidari», tra cui particolarmente significativa l'opera *Kerygmata* che sembra risultato della convergenza di due tradizioni, l'una di attribuzione «orfica» (gli *Orphei Lithica Kerygmata*) e l'altra confluita nello scritto *Peri lithon* di Socrate e Dionigi. Tale opera è soprattutto interessata alla componente medica e divinatoria delle «virtù» straordinarie delle diverse specie di pietre enumerate. Non è trascurata peraltro tutta la vasta gamma di facoltà ad esse di volta in volta pertinenti, da quelle erotiche alle capacità di produzione di consenso e successo sociale. Si veda l'edizione critica di Halleux - Schamp 1985. Breve introduzione al tema in Melero 2000. Sulle facoltà terapeutiche delle piante cfr. Delatte 1961³; Scarborough 1991. Il rapporto fra pietre ed erbe (cfr. Bidez 1935), sempre in una prospettiva di tipo medicale-magico è fondamentale nelle *Kyranides* ermetiche (ed. Kaimakis 1976), che introducono anche il terzo fattore del quadro, ossia quelle raffigurazioni incise sulle pietre, che ne potenziavano le facoltà terapeutiche. Cfr. n. seguente.

³⁹ Tra questi, un posto importante occupa la ricchissima produzione gemmaria, con incisioni di formule e nomi divini potenti, come quello «universalmente valido» di Iao, oltre che con immagini di dei, dèmoni e altri personaggi pertinenti al patrimonio magico. Su questo tema, mi sia permesso rimandare soltanto ai risultati di un Incontro di studio su «Gemme gnostiche e cultura ellenistica» (ed. Mastrocinque 2002) e alla Silloge curata da Mastrocinque 2003 e in particolare, per le valenze storico-religiose di questa produzione, ai miei contributi a queste pubblicazioni (Sfameni Gasparro 2002a e 2003). Per le virtù terapeutiche delle gemme cfr. Lancellotti 2000 e 2001; Mastrocinque 2006.

⁴⁰ Sulla componente terapeutica della letteratura magica consegnataci dai Papiri cfr. Scibilia 2000; Rodriguez Moreno 2000.

⁴¹ L'edizione fondamentale delle *Papyri Graecae magicae* (PGM) rimane quella di Preisendanz 1928-1931, cui si aggiungono le successive raccolte di Merkelback-Totti 1990-1992 e di Daniel-Maltomini 1990-1992. Utile strumento la traduzione inglese delle PGM, con le sezioni demotiche non accolte nell'edizione da Preisendanz, a cura di Betz 1986, 1992². Vasto repertorio bibliografico della letteratura magica papiracea in Brashear 1995.

⁴² Cfr. Bresciani 1987 e Ritner 1995.

e copto,⁴³ quest'ultima a forte prevalenza cristiana⁴⁴ a testimonianza della capacità di trasformazione e superamento delle frontiere culturali e religiose da parte di quella vasta e variegata «corrente magica» che percorre lo scenario delle culture del mondo mediterraneo antico. Oggetto ormai da vari decenni di una rinnovata attenzione da parte degli storici delle religioni, riflessa in una letteratura in continuo progresso,⁴⁵ il fenomeno della magia tardo-antica nel suo volto multiforme e poliedrico, mostra un preminente interesse per la dimensione terapeutica, quale risulta focalizzato in una famosa definizione pliniana. L'autore latino, nella vasta enciclopedia di «scienze naturali» costruita su un complesso intreccio di tradizioni scientifiche e nozioni popolari, denuncia quella che a suo parere è una sorta di «epidemia» pervasiva dei più diversi contesti storico-culturali, pur avendo le sue radici nel mondo iranico con i suoi Magi.⁴⁶ La magia, di fatto, «la più fraudolenta delle arti, ha avuto potere grandissimo per moltissimi secoli. Nessuno si meraviglierà della sua grandissima autorità dal momento che, unica fra le arti, abbracciò e unificò in sé tre altre arti dotate di un fortissimo dominio sulla mente umana. Nessuno potrà aver dubbi sul fatto che essa è nata originariamente dalla medicina e sotto la parvenza di apportare salvezza si è insinuata come medicina più alta e più santa; così alle promesse più dolci e desiderabili ha aggiunto le forze della religione per le quali soprattutto ancora oggi, il genere umano diventa cieco, e, per aggiungere anche questo punto di forza, si è incorporate ancora le arti astrologiche; e non vi è nessuno che non sia avido di sapere il proprio futuro e che non creda che questo provenga nel modo più certo dal cielo».⁴⁷

⁴³ Kropp 1930-1931; Pernigotti 1995.

⁴⁴ Ricca silloge di testi in traduzione inglese in Meyer-Smith 1994.

⁴⁵ Tra le numerose voci sul tema si segnalano soltanto alcune monografie e raccolte di contributi che danno la misura della vastità e complessità del problema. Tra le prime cfr. Bernard 1991; Graf 1994; Clerc 1995; Luck 1999; Dickie 2001. Tra le seconde si vedano Neusner et alii 1989; Faraone-Obbink 1991, Meyer-Mireki 1995; Schäfer-Kippenberg 1997, Jordan-Montgomery-Thomassen 1999, Flint-Gordon-Luck-Ogden 1999; Piñero 2001; Pérez Jiménez- Cruz Andreotti 2002; Mireki- Meyer 2002; Bremmer-Veenstra 2002. Ampia silloge delle fonti antiche in Luck 1985. Utile rassegna in Calvo Martínez 2001 e vasto repertorio bibliografico in Brillet-A. Moreau 2000 (= T. IV di Moreau- Turpin 2000).

⁴⁶ Nonostante numerosi interventi critici non risulta del tutto chiaro il processo storico per il quale la denominazione di *magos*, esponente di una casta sacerdotale di ambiente iranico, passando in quello greco ha subito una profonda mutazione di significato per indicare il «mago» come illegittimo «operatore del sacro». Cfr., dopo Nock 1933, Rigsby 1976, Bickerman 1978, Kingsley 1994, Lebedev 1996, Bremmer 1999, Graf 2002.

⁴⁷ Plinio, *NH.* XXX, I, 1, 1-2:*Auctoritatem ei maximam fuisse nemo miretur, quandoquidem*

Del resto tale nozione – al di là di ogni specifica connotazione «magica» – appare profondamente radicata in numerosi contesti culturali vicino orientali, dall'antica Mesopotamia all'Egitto, che pure ha sviluppato anch'esso un ricco patrimonio di conoscenze mediche a fondamento sperimentale, «scientifico»,⁴⁸ e allo stesso Israele. Qui peraltro il tema assume una fisionomia particolare per il suo comporsi con la peculiare identità di un orizzonte religioso in cui sempre più nettamente si afferma il primato di Iahwé su ogni altra potenza sovrumana, fino ad imporsi, attraverso l'azione dei circoli deuteronomici e delle forti pressioni degli ambienti profetici di età esilica e post-esilica, all'epoca del secondo Tempio come Dio unico, destinatario della devozione totale e del culto del popolo di Israele. Ne risulta che, come fonte unica del potere di inviare la malattia, spesso in funzione punitiva, e di sanare è Dio, così da Lui proviene la facoltà di investire di tale potere alcune figure umane di «uomini santi» che assumono dunque la funzione di mediatori potenti ma sempre sottoposti all'unico potere divino, mentre un elemento essenziale di questa prospettiva è costituito dalla connessione fra peccato-malattia, guarigione-remissione del peccato.⁴⁹ In alcuni casi, anche un agente a carattere negativo

sola artium tres alias imperiosissimas humanae mentis complexa in unam se redegit: natam primum e medicina nemo dubitabit ac specie salutari inrepsisse velut altiore sanctioremque medicinam, ita blandissimis desideratissimisque promissis addidisse vires religionis, ad quas maxime etiam nunc caligat humanum genus, atque, ut hoc quoque suggererit, miscuisse artes mathematicas, nullo non audio futura de sese sciendi atque ea e caelo verissime peti credente. Edizione e traduzione di Garofalo 1986, 398-399. La convergenza fra pratica della medicina e uso di rimedi magici è criticata da Plinio a proposito di Asclepiade di Prusa, «maestro di eloquenza al tempo di Pompeo Magno» che, deluso dalla pratica retorica, si sarebbe improvvisato medico senza un'adeguata preparazione e prescriveva ai pazienti i più strani rimedi. E l'autore conclude: «Al successo di Asclepiade contribuirono più di ogni altra cosa le imposture della magia (*Super omnia adiuvare eum magicae vanitates...*)» (NH, XXVI, 7-9 ed. e trad. di P. Cosci in Aragosti et alii 1985, 728-733, in particolare 730 s.). Sul tema della magia in Plinio si veda Ernout 1964. Il processo storico che a Roma vede la progressiva formalizzazione della nozione di «magia», quale è percepibile appunto in Plinio il Vecchio, è delineato in Marco Simón 2001. Nonostante la dura polemica contro le «fatuità» delle dottrine dei maghi, l'autore latino partecipa delle contemporanee teorie terapeutiche in cui convergevano aspetti scientifici e magici. Già Riess 1896 ha segnalato i numerosi paralleli fra le ricette magiche descritte da Plinio e le prescrizioni delle *Papyri Graecae Magicae* (PGM). Cfr. Capitani 1972, in particolare 132-140; Martini 1977. Si veda anche Thérassé 1980; Pinilla de la Peña 2000. Sulla complessa questione delle convergenze di interessi «scientifici» e religiosi nella sfera magica puntuali osservazioni in Calvo Martínez 2000.

⁴⁸ Cfr. Ghaliougui 1973 e 1983; Bardiné 1995; Nunn 1996.

⁴⁹ Senza poter intervenire direttamente su questa problematica, basti segnalare Humbert 1964; Leibowitz 1970; Hogan 1992; North 2001. Per una parziale mutazione dell'atteggia-

entra in gioco, come nel caso ben noto di Giobbe, ma anch'esso per mandato divino e in funzione di messa alla «prova» della fedeltà dell'uomo.

Le tradizioni ebraiche conoscono figure taumaturgiche di antichi Patriarchi e Profeti, come Abramo,⁵⁰ Mosé,⁵¹ Salomone,⁵² Eliseo, Elia⁵³ e nell'attualità del giudaismo tardo quelle di «uomini santi»⁵⁴ come un Onia il Giusto o un Hanina ben Dosa che si collocano rispettivamente nel I secolo a.C. e nel I d.C., cui si attribuiscono guarigioni di vario tipo.⁵⁵ La letteratura giudaica di carattere biblico ed extra-biblico conosce anche il motivo della possessione

mento nei confronti della disciplina medica in età ellenistica, quale è espressa nel Siracide, cfr. Noorda 1979. Si vedano anche Newmeyer 1996 e Navarro Peiro 2001.

⁵⁰ Cfr. Dupont-Sommer 1960 per una vivace analisi di un documento di Qumran, l'*Apocrifo della Genesi*, che narra la vicenda di Abramo presso il Faraone e l'attività terapeutica, in senso esorcistico, del primo nei confronti del secondo.

⁵¹ Le capacità taumaturgiche di Mosé, esaltate in alcuni ambienti tardo-giudaici, trovano eco anche in autori pagani presso cui il personaggio acquisisce spesso le connotazioni di un potente mago. Cfr. Gager 1972 e 1994.

⁵² Cfr. Duling 1975, 1978 e 1985. Il singolare testo, di matrice giudaica ma di posteriore redazione cristiana, dal titolo *Testamento di Salomone*, illustra le facoltà taumaturgiche dell'antico sapiente e la sua capacità di dominio sull'aggressivo mondo dei dèmoni. Una traduzione del testo in Duling 1983a. Cfr. anche Jackson 1988; Johnston 2002. In una serie di amuleti, di probabile origine giudaica ma assai popolari in ambienti cristiani fino ad epoca bizantina, interviene l'immagine di Salomone-cavaliere nell'atto di colpire un personaggio femminile prostrato al suolo, interpretabile quale figura demoniaca. Documentazione e illustrazione del tema in Goodenough 1953, 227-235; Begatti 1972 e già Soblin Dohigny 1891 e Perdrizet 1903. In ultimo Cosentino 2002.

⁵³ Ancora utile la documentazione raccolta e discussa in Fiebig 1911 e 1933 riguardo alle tradizioni giudaiche sulle facoltà taumaturgiche dei profeti e in genere sulle grandi figure della tradizione biblica. Su Elia e Eliseo cfr. anche Grottanelli 2000. Sulla figura di Daniele quale «uomo santo» si veda Satran 1980. Per il particolare configurarsi del tema in Flavio Giuseppe si vedano McCasland 1932; Moehring 1973 e Evans 1995, 213-243 con ulteriore bibliografia. La tipologia del «Saggio nella società giudaica della tarda antichità» è illustrata in Kalmin 1999. Cfr. anche Kalmin 2003. Il tema è affrontato con ampia esemplificazione nei diversi interventi sulla tipologia dell'«uomo divino» nel mondo tardo-antico (cfr. oltre) e rientra fra quelli che alimentano la «propaganda» giudaica e cristiana (Tiede 1984). Sulle connessioni fra prerogative profetiche e potere taumaturgico si veda anche Kolenkow 1980.

⁵⁴ Cfr. Büchler 1968; Sabourin 1972; Green 1979; Lighstone 1985. Un confronto fra la tipologia dei miracoli dei rabbini e quelli di Gesù in Van Canghai 1984.

⁵⁵ Un'aggiornata ripresa del tema in Becker 2002. In particolare, la figura di Hanina ben Dosa è oggetto di numerose indagini fra cui menziono soltanto quelle di Vermes 1972-1973; Vermes 1973, pp. 84-91; Bokser 1985. Per una sintetica presentazione dell'ambiente giudaico in cui si colloca storicamente l'attività di Gesù cfr. Wilcox 1982.

demoniaca come causa della malattia e della pratica esorcistica come strumento di liberazione dalla entità invasiva e dalle sue attività dannose a livello della salute, fisica e mentale, dell'individuo. Come è ben noto, attività taumaturgica nella sua specifica accezione terapeutica e pratica esorcistica molto spesso risultano convergenti nell'azione degli «uomini di Dio» del giudaismo⁵⁶ e nella stessa attività di Gesù di Nazaret,⁵⁷ soprattutto nella prospettiva dei Sinottici, sia pure – in quest'ultimo caso – nella forma essenziale dell'autorevole comando ad abbandonare la persona posseduta rivolta all'agente invasivo e senza la messa in opera di quei rituali più o meno complessi (con l'uso di sostanze varie) che conosciamo praticati sia all'interno dello stesso giudaismo sia nelle varie culture di ambito mediterraneo a struttura politeistica, per non parlare dell'universo della magia «internazionale» che tutti li percorre e in cui a vario titolo tutti hanno travasato elementi delle proprie tradizioni culturali e religiose.

Le ricerche attuali hanno spesso privilegiato questa dimensione della personalità e dell'azione di Gesù⁵⁸ nel contesto di una problematica già sollevata

⁵⁶ Soprattutto la figura di Salomone risulta collegata alla sfera degli esorcismi con finalità terapeutiche, come risulta - tra l'altro - dalla notizia di Giuseppe Flavio sull'uso di un «anello di Salomone» da parte di Eleazaro, un esorcista a lui contemporaneo (AJ VIII, II, 5. 42-49). L'appellativo evangelico di Gesù come «figlio di David» per alcuni interpreti intende collegare il rabbi taumaturgo di Nazaret appunto alla figura di Salomone come esorcista e guaritore. Cfr. i contributi di Duling citati sopra, nota 52, cui si aggiungano Löwestam 1974; Charlesworth 1995.

⁵⁷ La componente esorcistica dell'attività di Gesù è anch'essa oggetto di un'ampia serie di contributi, tra cui si segnalano soltanto, dopo Kee 1967-1968, Twelftree 1986, Edwards 1989, Böcher 1972, Hollenbach 1993, Rousseau 1993, Klutz 1999 e la sintesi ampia di Twelftree 1993. La problematica naturalmente va situata nello sfondo delle contemporanee pratiche esorcistiche giudaiche (Knox 1938; Grappe 2003). Il tema chiama in causa in pari tempo quello della demonologia. Cfr. Conybeare 1896 e 1897; Eitrem 1966²; Kelly 1968; Böcher 1972a.

⁵⁸ La letteratura sul tema dei miracoli evangelici è sterminata e sarebbe del tutto impossibile, oltre che inutile in questa sede, enumerarne sia pure i titoli principali. Senza entrare nel merito delle varie accezioni della nozione del «miracolo» nel mondo antico, mi limito a segnalare l'analisi già menzionata di Grant 1952, i saggi di Berger 1980, Kee 1983 e 1986, 1990²; Kahl 1994 e le raccolte di contributi a cura di Moule 1965 e Wenham-Blomberg 1986. Ampie sintesi in Kollmann 1996 e Kelhoffer 2000. Un ricco materiale è offerto per il mondo pagano da Reitzenstein 1906 e Weinreich 1909. Una raccolta di fonti in traduzione inglese in Cotter 1999. Come è noto, proprio sul tema del miracolo e delle sue cause, divine o demoniache-magiche, si è centrata tanta parte del dibattito fra cristiani e pagani. Cfr. Remus 1980, 1982 e 1983 e, per una discussione più articolata, Sfameni Gasparro 2000, 2001 e 2002b.

in passato e formalizzata in un saggio notissimo di L. Bieler,⁵⁹ relativa alla tipologia dell'«uomo divino» che caratterizza un importante settore della storia religiosa del mondo antico e tardo-antico coinvolgendone tutte le componenti. Non è certo possibile entrare qui nei dettagli di una questione ampiamente dibattuta e tuttora aperta, che coinvolge direttamente l'esegesi neotestamentaria, nella quale molto spesso hanno agito e agiscono in maniera più o meno esplicita o latente, motivazioni di ordine ideologico e più precisamente teologico, ponendosi il problema di una eventuale «dipendenza» dell'immagine evangelica di Gesù dal supposto «modello» pagano del *theios aner*.⁶⁰

Fra gli aspetti essenziali del tema basti indicarne l'indubbia rilevanza nel panorama culturale dell'*oikoumene* mediterranea, dai primi secoli d.C. alla tarda antichità, e la varietà delle funzioni e prerogative delle figure riconducibili a vario titolo ad una tipologia che, proprio per questa varietà, attende ancora di essere adeguatamente fondata su basi storiche e in ogni caso appare tutt'altro che monolitica e statica. Ai fini del presente discorso è sufficiente sottolineare come l'evento taumaturgico, nella sua particolare dimensione terapeutica, era percepito da ebrei, pagani e cristiani come collegabile anche a singole personalità di «mediatori», i quali a diverso titolo erano investiti di un superiore potere che li abilitava a tale funzione. La rilevanza e il significato di tali figure sono naturalmente assai diversi nei vari ambiti e strutturalmente condizionati dai quadri religiosi di riferimento. In ambito giudaico, come si è detto, la nozione di Iahwé quale unica fonte del potere taumaturgico restringe notevolmente la sfera di competenza degli «uomini santi» che ne sono investiti e che comunque si pongono quali semplici mediatori di esso, in virtù della loro sottomissione alla volontà divina e per l'esercizio delle virtù. La figura di Gesù, già nella letteratura evangelica – come emerge dal brano citato all'inizio del mio discorso – mentre per un verso si situa nella linea tradizionale del monoteismo giudaico nel suo porsi in dipendenza dal Padre, tuttavia si caratterizza in una dimensione nuova rispetto ai Profeti e carismatici biblici e alle contemporanee figure di taumaturghi giudaici, per essere dotato di un potere che promana da lui stesso, in quanto «uguale al Padre», e per il suo porsi come fonte dell'autorità concessa ai discepoli di compiere in suo nome guarigioni ed esorcismi. Proprio da questa specialissima situazione scaturisce la «novità» del

⁵⁹ Bieler 1935-1939.

⁶⁰ La questione, ampiamente dibattuta e tuttora aperta, è stata affrontata da diverse angolazioni in alcuni miei contributi, cui mi sia permesso rimandare per la relativa documentazione. Cfr. Sfameni Gasparro 2005 e, con aggiunte, Ead. 2006, e Ead. in stampa a.

messaggio cristiano, quale si definirà nel corso di un lungo processo storico, nell'articolata varietà delle posizioni delle diverse comunità e nella istituzionalizzazione progressiva delle sue strutture organizzative. Tale processo storico conosce, come sua componente ampia e qualificante, proprio l'esercizio della facoltà terapeutica, anche nella dimensione esorcistica, da parte di singole figure di «uomini santi», a partire dagli Apostoli e dai primi discepoli quali si configurano nella letteratura canonica e quali, come è ben noto, operano nella ricca letteratura apocrifia in cui questo aspetto è amplificato *ad libitum* e modulato su una varietà di registri che l'attuale indagine scientifica contribuisce ad illustrare sempre più chiaramente.⁶¹ Né devo ora insistere sulla continuità del tema nell'ambito dell'esperienza martiriale, ascetica e monastica e della relativa letteratura in cui le diverse ma pure sotto vari profili connesse figure del martire, dell'asceta e del monaco vengono a confluire nella vasta rubrica della «santità», di cui espressione e segno della sanzione divina risulta proprio l'evento taumaturgico, spesso caratterizzato in senso terapeutico.⁶² Aggiungo soltanto che, proprio in questo contesto, come mostrano alcuni contributi a questo Incontro, viene ad aggregarsi alla prospettiva cristiana – soprattutto a partire dal IV secolo – un elemento che, mentre la distingue da quella giudaica (in cui un caso eccezionale è costituito dalla «piscina presso la Probatica» del testo evangelico esaminato e sporadiche anche se significative sono le forme di «venerazione» presso le tombe dei Patriarchi⁶³), l'avvicina singolarmente alla dimensione più diffusa e radicata della pratica taumaturgica e terapeutica delle tradizioni politeistiche, ossia l'uso di sedi stabili di culto dedicate a tale pratica, in nome e per conto dell'una o dell'altra divinità guaritrice. Mi riferisco naturalmente al progressivo instaurarsi e diffondersi dell'uso di chiese, monasteri o altre sedi quali luoghi di manifestazione dell'attività terapeutica di «santi», siano essi asceti, monaci o altri «uomini santi» viventi e operanti in prima persona, ovvero già defunti, spesso tuttavia presenti con le loro spoglie nei luoghi in questione, meta di pellegrinaggi tra le cui finalità la ricerca della

⁶¹ Utili suggestioni nei saggi raccolti in Bovon et alii 1981 e negli studi collettivi editi a cura di Bremmer 1995, 1996, 1998 e 2000. Si vedano inoltre Bovon 1995 e 2001. La forte connotazione terapeutica dell'attività apostolica si modella in varia misura sul parametro della figura di «Cristo medico», nella duplice azione spirituale e fisica, quale viene sempre più nettamente definendosi in larghi settori del cristianesimo dei primi secoli. Cfr. Dumeige 1972 e, in particolare per il tema in Agostino, Abersmann 1954 e 1954a.

⁶² Lo sviluppo del fenomeno nella Gallia del IV secolo è vivacemente delineato nel saggio di Rousselle 1976.

⁶³ Cfr. Klauser 1974, Frankfurter 1994.

salute occupa un posto più o meno ampio ovvero quello principale.⁶⁴ È parimenti noto che in alcuni casi, come in quello famoso della chiesa dei santi *Ciro e Giovanni* nella località di *Menuthis*, in *Egitto*, questi impianti sacri ad esclusiva o preminente finalità terapeutica sono stabiliti, in una precisa e dichiarata volontà di «sostituzione», su preesistenti sedi di culti «pagani», in questo caso quella, insieme oracolare e medicale, di *Iside*.⁶⁵

La convergenza dei due aspetti, terapeutico e divinatorio-oracolare, di fatto è un altro degli elementi qualificanti dell'intero quadro, sebbene la sua incidenza sia più o meno forte nell'uno o nell'altro contesto storico-culturale, con un arco ampio di possibilità che vanno dalla facoltà di preveggenza spesso riconosciuta a profeti e taumaturghi della tradizione giudaica e agli «uomini santi» cristiani alla fondazione di sedi oracolari istituzionalizzate, peculiare del mondo greco e delle diverse regioni del bacino mediterraneo, in cui – come a *Delfi* e a *Dodona* – la componente terapeutica era solo marginale ovvero, come nel caso di *Asclepio* e degli egiziani *Iside* e *Serapide*, si poneva al centro della prospettiva. Essa, come è noto, risulta coniugata in maniera strutturale con la manifestazione della volontà divina, spesso nelle forme dell'incubazione⁶⁶ e del sogno rivelatore,⁶⁷ con prescrizione di cure e rimedi successivamente messi in opera per l'intervento di un personale sacro addetto al santuario

⁶⁴ Per una perspicua illustrazione delle valenze del tema del «pellegrinaggio» in ambito egiziano tardo, si vedano i saggi raccolti in *Frankfurter 1998*.

⁶⁵ Su questo episodio mi sia permesso segnalare la documentazione discussa nel mio contributo relativo alla «biografia» di *Severo di Antiochia*, redatta da *Zaccaria Scolastico*, che mostra il personaggio coinvolto negli eventi che vedono – ancora nel VI secolo d.C. – confrontarsi pagani e cristiani in un serrato dibattito a proposito delle facoltà taumaturgiche e specificamente terapeutiche delle divinità tradizionali e dei santi martiri cristiani (*Sfameni Gasparro 2006a*). La componente terapeutica nella ricca letteratura agiografica è illustrata con densa esemplificazione nel contributo di *R. Teja* a questo volume. Altri saggi sul tema, come quelli di *G. Filoramo*, *M. Monaca* e *E. Sanzi*, mi esimono dall'insistere su di esso.

⁶⁶ Dopo il «classico» *Deubner 1900*, basti menzionare soltanto *Lefort 1906*; *Gessler 1945*; *Ross 1960*; *Taffin 1960*; *Meier 1966*; *Wacht 1997*.

⁶⁷ Non devo qui insistere sull'«universale» tematica del sogno nelle sue molteplici valenze, nella sua duplice dimensione di esperienza umana e di evento culturalmente definito (cfr. *Guidorizzi 1988a*). Anche limitatamente al mondo antico è disponibile una letteratura amplissima, con ottimi contributi. Mi limito a segnalare pochi titoli che possono fornire alcune direttive fondamentali delle ricerche, pertinenti – ad esempio – al contesto biblico (*Husser 1966, 1999*), a quello greco (*Guidorizzi 1988 e*, per lo specifico rapporto con il fenomeno terapeutico, *Guidorizzi 1988b*, e con la stessa diagnostica medicale, *Oberhelman 1993*). Cfr. anche *Hanson 1980*; *Cox Miller 1994*; *Stroumsa 1999 e 1999a*; *Teja 2002*.

ovvero attraverso un diretto intervento risanatore da parte della divinità. L'intreccio dei due elementi agisce anche nel caso di quelle figure taumaturgiche che rientrano nella discussa tipologia dell'«uomo divino» pagano, sia quando si tratta di personaggi di notevole antichità, la cui dimensione storica risulta fortemente oscurata da elaborazioni leggendarie, quali un Pitagora⁶⁸ o un Empedocle,⁶⁹ sia quando tali figure che agiscono nel movimentato panorama dei primi secoli dell'Impero sono oggetto di più o meno sicure testimonianze documentarie. Esempi emblematici di quest'ultima situazione sono il «saggio» di Tiana, Apollonio, vissuto nel corso del I secolo d.C., di cui Filostrato nella metà del III secolo ha costruito un'immagine fortemente agiografica ma pure densa di referenti storici, e il «Profeta» di Abonotico, Alessandro, oggetto di una vivace «biografia» dai tratti fortemente polemici e denigratori da parte di Luciano, intorno al 180 d.C. In entrambi i casi la componente terapeutica dell'attività dei personaggi, senza essere esclusiva, è abbastanza importante e si collega a vario titolo proprio all'autorità del dio-medico per eccellenza, Asclepio. In Apollonio tuttavia si privilegia la dimensione personalistica della mobile figura del taumaturgo che agisce in luoghi e momenti diversi, secondo le circostanze in cui è coinvolto, mentre Alessandro, dopo un'analoga esperienza di mobilità intesa ad offrire ad un pubblico occasionale le proprie capacità terapeutiche, definisce la propria identità religiosa come fondatore di una sede oracolare nel nome di un nuovo dio a forma serpentina, Glicone, configurato come «novello Asclepio», terzo nell'ordine di una genealogia divina che da Apollo, attraverso appunto Asclepio, conduce alla divinità oracolare del profeta di Abonotico.⁷⁰ L'identità religiosa di quest'ultimo è intimamente

⁶⁸ Nella *Vita di Pitagora*, di Porfirio, l'antico saggio è configurato quale «medico» insieme del corpo e dell'animo, una volta che era capace di placare «con ritmi, canti e formule incantatorie (ἐπωδαῖς)» i *pathe* di entrambi (VP 30). Di lui, insieme con molte attività prodigiose, si esaltano le facoltà terapeutiche, espresse mediante l'uso della musica ma anche dei rimedi magici (ἐπωδαῖς καὶ μαγείαις § 33). Nella prospettiva nettamente apologetica dell'autore neoplatonico Pitagora integra il perfetto ritratto dell'«uomo divino» ellenico, in cui si coniugano insegnamenti filosofici ed etici e impegno nella vita sociale. In un panorama di studi assai vasto segnalo soltanto la recente, densa sintesi della tradizione antica e della moderna esegesi di Riedweg 2005.

⁶⁹ Sulla complessa *facies* del filosofo e «uomo divino» agrigentino, quale si è configurata attraverso un lungo processo storico, con ampia accumulazione di dati leggendarie, e nella quale interviene una significativa componente terapeutica, si veda il saggio di Kingsley 1995.

⁷⁰ Riprendo brevemente in questa sede le argomentazioni svolte, con i necessari supporti documentari e bibliografici, nei miei contributi Sfameni Gasparro 1996 [1997] e 1999a, unificati e ampiamente elaborati in Ead. 2002, 149-202.

collegata al divino referente attraverso l'affermazione della sua discendenza dall'Asclepiade Podalirio, accentuandosi per tale via la dimensione straordinaria del personaggio. La sua formazione contempla un apprendistato presso un medico (ιατρός) che Luciano presenta con le tinte oscure di un mago della peggior specie (γόης),⁷¹ «uno di quelli che promettono sortilegi e incantesimi mirabolanti, cose come filtri per favorire amori, evocazione di spiriti contro i nemici, scoperte di tesori e successioni nelle eredità» (*Alex.* 5). Lo stesso malevolo biografo deve riconoscere che Alessandro «conosceva molti medicamenti efficaci» che prescriveva a quanti si rivolgevano al suo oracolo (*Alex.* 22), che aveva, come proprio manifesto propagandistico – a dire di Luciano – una sorta di proclama, secondo il quale il *manteion* di Glicone «prediceva il futuro, scopriva schiavi fuggiaschi, smascherava ladri e predoni, permetteva di trovare tesori sepolti sotto terra, guariva malati, e qualche volta aveva già resuscitato dei morti» (*Alex.* 24).

Si constata dunque come, nella vasta gamma delle prerogative dell'oracolo, una parte importante era costituita dalla dimensione terapeutica che lo stesso Luciano evoca a più riprese. In alcuni casi si tratta di singoli individui che, afflitti da malanni diversi, chiedono all'oracolo i rimedi guaritori e ricevono risposte nel tipico stile oracolare del responso enigmatico, che evidentemente richiedeva poi l'intervento chiarificatore del personale del tempio, che conosciamo numeroso e specializzato.⁷² Nel linguaggio vivacemente icastico del «biografo» si evoca quindi l'episodio di un personaggio di alto rango, come molti di quelli che si rivolgevano all'oracolo di Glicone, ossia «un fratello di un senatore», il quale «si lamentava per un dolore di stomaco, e Alessandro voleva prescrivergli di mangiare un piedino di maiale condito con la malva, ma sentenziò così: “Cospargi di cumino della malva in una sacra pignatta di maialini”». ⁷³ L'abilità del profeta nel trovare astute soluzioni alle difficoltà insite nella sua attività terapeutica è sottolineata da Luciano che ne intende smascherare le intenzioni fraudolente. «In molto casi – dichiara – pronosticava ai malati la guarigione proprio poco prima della morte, ma quando morivano c'era bell'e pronto un altro responso che sconfessava il precedente:

⁷¹ Questa connessione, in funzione di una caratterizzazione del personaggio in senso preminentemente magico, è privilegiata nella interpretazione di Mastrocinque 1998.

⁷² *Alex.* 23 trad. di Matteuzzi in Ferretto-Matteuzzi 1988, 131 s.: «...già da tempo aveva intorno una quantità di gente, tra collaboratori, servi, informatori, redattori di oracoli, archivisti, segretari, addetti ai sigilli, interpreti...».

⁷³ *Alex.* 25 trad. di Matteuzzi in Ferretto-Matteuzzi 1988, 134 s.

“Non cercare più soccorso contro il tuo funesto male, il destino di morte è chiaro e non puoi sfuggirgli”⁷⁴. Infine, una tipica prescrizione medica sarebbe stata offerta da Alessandro allo stesso Luciano, in occasione di una consultazione intenzionalmente preparata per scoprire gli inganni del «falso profeta».⁷⁵ L'azione terapeutica del profeta di Glicone si esplicava anche a favore di intere comunità, soggette a calamità naturali e pestilenze, che il suo dio assicurava di poter allontanare, attribuendo dunque anche un'efficacia «preventiva» all'intervento del suo rappresentante umano.⁷⁶ Di fatto, nel corso della terribile peste diffusa nell'Impero nel 165-166 dai reduci della campagna militare in Oriente condotta da Lucio Vero, l'oracolo di Alessandro diffuse un responso cui si attribuivano efficaci capacità terapeutiche a difesa delle città sulle cui porte esso veniva iscritto appunto «come antidoto alla peste», e del quale ci è pervenuta una testimonianza epigrafica.⁷⁷

Per la mediazione del medico-stregone, suo maestro, Alessandro di Abo-notico appare collegato da Luciano allo stesso Apollonio, rivelandosi per tale via una linea di continuità tra i due personaggi e i relativi contesti religiosi, peraltro difficilmente precisabile data la scarsa espressività e il carattere polemico della fonte. Al di là del tono sarcastico e fortemente denigratorio del «biografo», che configura lo stesso Tianeone con i tratti ciarlataneschi del mén-tore di Alessandro, il quale sarebbe appartenuto alla cerchia dei suoi discepoli (*Alex.* 5), si percepisce uno sfondo mobile di personaggi carismatici, con più o meno ampie capacità terapeutiche, accompagnati da cerchie di «discepoli»

⁷⁴ *Alex.* 28 trad. di Matteuzzi in Ferretto-Matteuzzi 1988, 136-139.

⁷⁵ *Alex.* 53 trad. di Matteuzzi in Ferretto-Matteuzzi 1988, 166 s.: allo schiavo che aveva dichiarato falsamente che il contenuto della domanda oracolare consisteva in una richiesta di «una cura per un dolore al fianco», viene poi consegnata la seguente risposta: «Ti raccomando di spalmarti con la citmide e con della saliva di cavallo da corsa». Il nome di citmide era stato «inventato» da Alessandro per designare «un ricostituente fatto di grasso di orso» che Luciano dichiara essere uno di quei «medicamenti efficaci» conosciuti dal personaggio e utilizzati per le sue attività terapeutiche (cfr. § 22).

⁷⁶ *Alex.* 36 trad. di Matteuzzi in Ferretto-Matteuzzi 1988, 144-147: «Alessandro... cominciò a spedire in ogni parte dell'impero romano dei “portavoce di oracoli” (χρησιμόφοροι): avvertiva le varie città di guardarsi da pestilenze, incendi e terremoti; e si impegnava in prima persona, naturalmente, a garantire loro un aiuto sicuro per impedire queste calamità».

⁷⁷ *Alex.* 36, 146 s.: «Durante la peste fece arrivare in tutti i paesi un unico oracolo – autofono anch'esso – che consisteva in questo solo verso: “Febo dai lunghi capelli tiene lontani i miasmi del terribile morbo”». Un'iscrizione rinvenuta presso Antiochia sull'Oronte è stata individuata dal Perdrizet (1903a) come pertinente all'oracolo di Glicone, verisimilmente identificabile con quella ricordata da Luciano.

che, per una sorta di processo di «gemmazione», creavano nuovi gruppi i quali compivano analoghe pratiche e, con ogni verisimiglianza, diffondevano connessi insegnamenti di contenuto religioso. Di fatto, nonostante tutta la sua ostilità, Luciano lascia trasparire a più riprese la presenza nell'orizzonte ideologico del Profeta di Abonotico e della sua pratica oracolare di genuini interessi religiosi, non solo per la parallela istituzione di un rituale misterico, sul modello eleusino, ma per la presenza di un insegnamento di marca pitagorica a livello antropologico ed etico, con la nozione della metempsicosi e della progressiva purificazione dell'anima. Tra gli oracoli riferiti dal biografo, di fatto, alcuni risultano collocabili nella tipologia dei cosiddetti «oracoli teologici» che nello stesso periodo cominciano ad affermarsi anche nei grandi santuari oracolari apollinei di Didima e Claro, i quali affrontano i grandi problemi della natura del divino e delle sue modalità di manifestazione nella vita cosmica e umana.⁷⁸

Questa dimensione teologica, a fondamento precipuamente pitagorico, appare centrale nell'immagine del saggio di Tiana delineata da Filostrato, indubbiamente in conformità ad un «progetto» ideologico e religioso formulato all'interno della cerchia di intellettuali che gravitava attorno alla dinastia regnante, quella dei Severi, e in particolare faceva capo all'Imperatrice-filosofa Giulia Domna. Ai nostri fini interessa notare come, alla luce di questo progetto, la figura di Apollonio, nell'indubbio recupero della sua consistenza storica, venga tuttavia rimodellata profondamente rivolgendo una dimensione importante di quella consistenza, ossia la capacità taumaturgica, in direzione della costruzione dell'identità di un riformatore religioso, ispirato dai principi pitagorici, inteso a restaurare e interpretare secondo questi principi i culti tradizionali.

Tra questi assume un rilievo notevole, in coerenza con la situazione contemporanea (del personaggio ma anche del suo biografo), proprio quello a fondamento medicale e oracolare di Asclepio. Apollonio compie la propria educazione culturale e religiosa nella città della Cilicia *Aigai* nel «tempio di Asclepio, in cui il dio stesso si rivela agli uomini», come precisa Filostrato che a più riprese sottolinea il profondo rapporto di familiarità che legava il

⁷⁸ Sul tema segnalò soltanto il saggio magistrale di Nock 1928, che inaugura un ricco filone di ricerche sul tema, per il quale mi sia permesso rimandare al mio volume 2002, 192-197. La letteratura degli «oracoli teologici» trova uno dei suoi sbocchi più significativi nella tradizione riflessa nei noti «Oracoli caldei» attribuiti a Giuliano il Teurgo, nella «Teologia tratta dagli oracoli» di Porfirio e nella tarda raccolta cristiana della «Teosofia di Tubinga».

personaggio al dio, al punto che quest'ultimo avrebbe detto al proprio sacerdote «che era lieto di guarire i malati avendo Apollonio a testimone».⁷⁹ Un ruolo più attivo gli è peraltro attribuito dallo stesso dio, che indirizza ad Apollonio un giovane, malato a causa della sua dissolutezza, per essere ammaestrato sulla retta condotta. Seguendo i consigli insieme etici e dietetici di Apollonio, il malato ottiene la guarigione.⁸⁰ Anche dall'Asclepio di Pergamo sarebbe venuto ai consultanti l'ordine di rivolgersi al sapiente tiano.⁸¹ Dopo aver operato la liberazione di Efeso da una grave pestilenza che infestava la città, avendone scacciato – nelle forme di un vecchio mendicante – il demone maligno che l'aveva provocata,⁸² Apollonio istruisce i fedeli nell'Asclepieo di Pergamo e compie alcune guarigioni.⁸³ Egli poi, nel suo lungo peregrinare per tutta l'*oikoumene* per acquisire sempre più ampia esperienza delle diverse forme di sapienza possedute dai vari popoli «barbari» (Magi persiani, saggi

⁷⁹ *Vit. Apol.* I, 7-8 nella traduzione di Del Corno 1978, 65-67.

⁸⁰ *Vit. Apol.* I, 9 trad. Del Corno 1978, 67 s. Il giovane, pur essendo malato di idropisia, nella sua dissolutezza continuava a bere smoderatamente. Sottolineando gli interessi etici del dio guaritore, Filostrato nota: «Per questo motivo era trascurato da Asclepio che non lo visitava neppure in sogno». Alle rimostranze dell'ammalato, il dio gli appare consigliandogli di rivolgersi ad Apollonio, il quale gli fornisce le opportune indicazioni dietetiche. Non si tratta quindi di un'azione terapeutica di carattere taumaturgico bensì di un intervento ispirato da una sapienza che coniuga presupposti etici e conoscenze medicali. Del resto, come è ben noto, la «medicina del tempio», nel caso di Asclepio e delle altre divinità guaritrici, insieme con l'intervento «miracoloso», spesso nelle forme della manifestazione onirica del dio, contemplava l'applicazione di tutto un bagaglio di conoscenze mutate dalla scienza medica. Sulla collaborazione, piuttosto che l'opposizione conflittuale, tra i due contesti cfr. Koelbing 1980; De Filippis Cappai 1991; Longo 1992; Horstmanshoff 2004; Perilli 2005 e 2006; Petzl 2006. Del resto tale conciliazione è presente anche nell'esperienza personale dei due massimi rappresentanti della tradizione scientifica, Ippocrate (Jouanna 1989) e Galeno (Boudon 1988).

⁸¹ *Vit. Apol.* IV, 1 trad. Del Corno 1978, 181. All'arrivo di Apollonio in Asia Minore, i principali centri religiosi, quali gli oracoli apollinei di Colofone e di Didima, e il santuario di Pergamo, dedicato ad Asclepio, ne esaltano la grande sapienza. «Infatti - afferma Filostrato - a molti che imploravano guarigione il dio aveva ingiunto di recarsi da Apollonio, dicendo che questa era la sua volontà e così piaceva alle Moire».

⁸² *Vit. Apol.* IV, 10 trad. Del Corno 1978, 186 s. La scena dell'espulsione del demone, sotto le mentite spoglie del mendicante cieco, implica la lapidazione e il successivo smascheramento della vera identità del personaggio.

⁸³ *Vit. Apol.* IV, 11 trad. Del Corno 1978, 197: «Si recò dunque a Pergamo, dove con grande piacere fece visita al tempio di Asclepio; qui istruì i fedeli del dio sui riti per ottenere sogni di facile interpretazione, e molti anche ne guarì».

indiani etc.) e in pari tempo per diffondere la propria saggezza e riformare i costumi etici e culturali delle popolazioni greche ed ellenizzate, compie per suo conto alcuni interventi terapeutici. Si ricorda il «risveglio» di una fanciulla ritenuta morta, operato da Apollonio con la recitazione di alcune «parole segrete», sottolineandosi peraltro che si tratta non di una miracolosa «resurrezione» bensì della percezione, da parte del saggio, di una «morte apparente».⁸⁴ Il biografo, peraltro, non insiste molto sull'aspetto dell'attività taumaturgica del suo «eroe», che poteva facilmente prestarsi all'accusa di pratiche magiche, tanto spesso ricorrente nella vicenda dei vari «uomini divini». Tra le finalità dell'opera di Filostrato, di fatto, risulta preminente proprio quella di sostituire all'immagine di Apollonio quale *magos* o addirittura *goes* (stregone-ciarlatano) che si era affermata in molti ambienti, quella del sapiente, asceta e riformatore religioso, le cui capacità carismatiche a carattere divinatorio e taumaturgico non si fondavano sull'oscura e pericolosa scienza magica ma scaturivano dalla sua pietà e dal rapporto intimo con la divinità, maturato in un processo di perfezionamento intellettuale ed etico. Tale preoccupazione traspare anche da alcune lettere attribuite allo stesso Apollonio e tramandate da vari canali fra cui lo stesso Filostrato.⁸⁵ Mentre esprime un grande apprezzamento della scienza medica, che Pitagora avrebbe definito «la più divina» fra le scienze, in quanto rivolta alla cura dell'anima insieme con il corpo,⁸⁶ Apollonio si fa un vanto di liberare gli uomini dalle malattie, sull'esempio di Asclepio.⁸⁷ E ciò in polemica con il retore Eufrate, in pari tempo rivendicando – contro le accuse di essere un «mago»⁸⁸ mosse dall'avversario – la natura superiore e divina della propria sapienza, secondo l'accezione originaria e positiva del medesimo termine (*magos*), in quanto designazione dei Magi, sapienti cultori degli dèi,⁸⁹ che può essere applicata a suo parere anche ai filosofi discepoli di

⁸⁴ *Vit. Apol.* IV, 45 trad. Del Corno 1978, 218.

⁸⁵ Edizione con introduzione e commento critico in Penella 1979.

⁸⁶ *Ep.* 23 ed. Penella, 46 s.

⁸⁷ *Ep.* 8 ed. Penella, 38 s.

⁸⁸ Sul carattere tipico di tale accusa nei confronti dei profeti e taumaturghi nel mondo antico cfr. Heintz 1997.

⁸⁹ *Ep.* 17 ed. Penella, 44 s.: «I Persiani chiamano Magi gli uomini divini. *Magos* infatti è il cultore degli dèi ovvero colui che è divino (*theios*) per natura». Nonostante l'avvenuta trasformazione semantica e concettuale in ambito greco, questa distinzione e l'accezione positiva del termine, presente, ad esempio, nell'*Alibiade* platonico (121a), permane a lungo nella tradizione greco-romana. Si pensi all'auto-difesa di Apuleio che rivendica, in una prospettiva sapienziale, il valore della *mageia* come scienza delle cose divine (*Apol.* 25-26).

Pitagora e ai seguaci di Orfeo.⁹⁰ Emerge in tal modo in primo piano un'altra delle direttrici del quadro brevemente delineato, ossia quella che conduce al vasto universo della magia.⁹¹ Nell'accezione greco-romana del termine, si tratta di quel complesso di conoscenze e di pratiche intese ad acquisire, da parte di individui specializzati nelle relative tecniche, un potere operativo che promana dal mondo sovrumano popolato da dèi, demoni e entità a vario titolo potenti (anime dei defunti) ma che, debitamente conosciuto, viene utilizzato dall'operatore in obbedienza alle finalità proprie o di quanti a lui si rivolgono, per ottenere una serie di benefici ovvero agire in maniera offensiva e malefica contro avversari.

Senza poter analizzare in dettaglio questa problematica, è sufficiente ribadire come essa intervenga a pieno titolo sia all'interno di ciascuno degli ambiti storico-culturali in questione in relazione più o meno ampia con la sfera della pratica terapeutica, sia nel confronto-scontro che tanto spesso ne caratterizza i rapporti, soprattutto a partire dal momento in cui emerge e si impone con forza sullo scenario dei multiformi ma pure per molti versi omogenei scenari religiosi del Mediterraneo, a struttura politeistica, il messaggio cristiano che intende sostituirsi ad essi, senza compromessi, per affermare la credenza in un Dio unico. Non è necessario insistere sull'identità egualmente monoteistica del giudaismo e delle tensioni o franchi conflitti che essa aveva suscitato e continuava a suscitare nel rapporto con le altre culture tradizionali. È infatti ben noto come il carattere fortemente «nazionale» dell'identità religiosa giudaica aveva permesso di negoziare – come peculiare elemento culturale – la specificità del suo credo monoteistico con i poteri politici stranieri con cui di volta in volta si era misurata e ai quali spesso aveva dovuto soggiacere, fino a quello di Roma che ne aveva riconosciuto appunto il diritto a mantenere quell'identità nazionale, con una serie di «privilegi», tra cui – ad esempio – quello dell'esenzione dal prestare omaggio culturale all'Imperatore. A ciò si aggiunga che il proselitismo giudaico, piuttosto limitato a circostanze e ambienti particolari, se per un verso indubbiamente alimentava tensioni politiche e culturali, dall'altro – proprio per il suo carattere non programmatico e la limitata incidenza sociale – non turbava gli equilibri complessivi delle culture contemporanee. Ben diversa si è rivelata ben presto la posizione dei cristiani, con la forte istanza missionaria e la connessa radicalità delle conversioni, subito collegata con la critica serrata delle strutture tradizionali, sotto il profilo

⁹⁰ *Ep.* 16 ed. Penella, 42 s.

⁹¹ Cfr. sopra.

delle credenze e del culto. Nel conseguente conflitto tra i due fronti, mentre l'intero panorama dei politeismi tradizionali, con particolare insistenza sulla loro dimensione taumaturgica e terapeutica, viene demonizzato dai cristiani e assimilato nella sua ritualità alla pratica magica nei suoi aspetti più negativi, l'attività di miracoli e guarigioni connessa alla stessa figura di Gesù di Nazaret e ai suoi primi discepoli e nell'attualità perseguita dai cristiani viene segnata, nella percezione degli avversari pagani, dal marchio negativo dell'inganno e della magia. Con la progressiva affermazione e la finale vittoria del nuovo messaggio, infine, le diverse forme di culto «pagano» a vario titolo ancora presenti nel panorama dell'Impero ormai cristiano, tra cui soprattutto vitali quelle connesse con i numerosi dèi guaritori ancora operanti nelle loro sedi, spesso caratterizzate dalla componente oracolare, sono coinvolte in questo giudizio totalmente negativo. Demonizzate e ridotte al rango di pratiche magiche, queste forme cultuali sono represses per l'azione dei tanti «uomini santi» che, attraverso prodigi e soprattutto guarigioni, operano le ultime conversioni offrendo insieme il recupero della sanità fisica e spirituale agli uomini che a loro si rivolgono.

Bibliografia

- Aa.Vv. 1981 Aa.Vv., *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche Orient 1*, Travaux de la Maison de l'Orient 2, Lyon 1981.
- Aa.Vv. 1994 Aa.Vv., *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, BCH Supplément 28, Paris 1994.
- Abersmann 1954 Abersmann R., *The Concept of «Christus medicus» in St. Augustine*, Traditio 10, 1954, 1-29.
- Abersmann 1954a Abersmann R., *Christ the Medicus humilis in St. Augustine*, in *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien Paris, 21-24 septembre 1954, *Communications II*, Paris 1954, 623-629.
- Amudsen -Feringren 1996 Amudsen D.W. - Feringren G.B., *The Perception of Disease and Disease Causality in the New Testament*, in ANRW II, 37, 3, 1996, 2934-2956.
- Aragosti et alii 1985 Aragosti A. et alii, *Gaio Plinio Secondo. Storia naturale*, vol. III** *Botanica. Libri 20-27*, in Conte G.B. - Ranucci G. (a cura di), *Gaio Plinio secondo. Storia naturale*, Torino 1985.
- Bardinet 1995 Bardinet Th., *Les Papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris 1995
- Becker 2002 Becker M., *Wunder und Wundertäter im frühbrabbinischen Judentum. Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus*, Tübingen 2002.

- Begatti 1972 Begatti B., *I Giudeo-cristiani e l'anello di Salomone*, RechScRel 60, 1972, 151-160.
- Belayche 2001 Belayche N., *Judaea-Palestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen 2001.
- Belayche 2005 Belayche N., *De la polysémie des épicleses. "ΥΨΙΣΤΟΣ dans le monde gréco-romain*, in Belayche N. - Brulé P. et alii (eds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Recherches sur les rhétoriques religieuses 5, Turnhout 2005, 427-442.
- Belayche 2007 Belayche N., *Les dévotions à Isis et Sérapis dans la Judée-Palestine romaine*, in L. Bricault - M.J. Versluys - P.G.P. Meyboom (eds.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman world*, Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14 2005, Leiden 2007, 448-448-469.
- Berger 1980 Berger K., *Hellenistisch-heidnische Prodigiën und die Vorzeichen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik*, in ANRW, II, 23, 2, Berlin-New York 1980, 1428-1469.
- Bernand 1991 Bernand A., *Sorciers grecs*, Paris 1991.
- Betz 1986, 1992² Betz H.D. (cur.), *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spell*, Chicago 1986, 1992².
- Bickerman 1978 Bickerman E.J., *Darius I, Pseudo-Smerdis, and the Magi*, Athenaeum 56, 1978, 239-261, rist. in Bickerman E.J., *Religions and Politics in Hellenistic and Roman Periods*, a cura di Gabba E. - Smith M., Como 1985, 619-641.
- Bidez 1935 Bidez J., *Plantes et pierres magiques d'après le Ps.Plutarque, De fluviiis*, in *Mélanges offerts à M. Octave Navarre par ses élèves et ses amis*, Toulouse 1935, 25-40.
- Bieler 1935- 1939 Bieler L., *QEIOS ANHR. Das Bild des "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Wien 1935-1939; rist. Darmstadt 1967.
- Böcher 1972 Böcher O., *Christus Exorcista: Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart 1972.
- Böcher 1972a Böcher O., *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte*, Stuttgart 1972.
- Boesch Gajano -Modica 2000 Boesch Gajano S. - Modica M. (a cura di), *Miracoli. Dai segni alla storia*, Roma 2000.
- Bokser 1985 Bokser B.M., *Wonder-Working in the Rabbinic Tradition. The Case of Hanina ben Dosa*, JSJ 16, 1985, 42-92.
- Boudon 1988 Boudon V., *Galen et le sacré*, BAGB 1988, 327-337.
- Boudon 2003 Boudon V., *Aux marges de la médecine rationnelle: médecins et charlatans à Rome au temps de Galien (IIe s. de notre ère)*, REG 116, 2003, 109-131.
- Bovon 1995 Bovon F., *Miracles, magie et guérison dans les Actes apocryphes des apôtres*, JECS 3, 1995, 245-259.
- Bovon 2001 Bovon F., *Milagro, magia, curación en los Héchos apócrifos de los apósto-*

- los, in Piñero 2001, 263-287.
- Bovon et alii 1981 Bovon F. et alii, *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève 1981.
- Brashear 1995 Brashear W., *The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928-1994)*, in ANRW II, 18, 5, 1995, 3381-3684.
- Bremmer 1995 Bremmer J.N. (ed.), *Apocryphal Acts of John*, Kampen 1995.
- Bremmer 1996 Bremmer J.N. (ed.), *The Apocryphal Acts of Paulus and Thecla*, Kampen 1996.
- Bremmer 1998 Bremmer J.N. (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism*, Leuven 1998.
- Bremmer 1999 Bremmer J.N., *The Birth of the Term 'Magic'*, ZPE 126, 1999), 1-12; rist. in Bremmer - Veenstra 2002, 1-11.
- Bremmer 2000 Bremmer J.N. (ed.), *The Apocryphal Acts of Andrew*, Leuven 2000.
- Bremmer- Veenstra 2002 Bremmer J.N. - Veenstra J.R. (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven-Paris-Dudley, MA 2002.
- Bresciani 1987 Bresciani E., *I grandi testi magici demotici*, in Roccati-Siliotti 1987, 313-329.
- Büchler 1968 Büchler A., *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B.C.E. to 70 C.E.. The Ancient Pious Men*, New York 1968.
- Calvo Martínez 2000 Calvo Martínez J.L., *La magia como religión y ciencia en el Helenismo Tardío*, in Peláez 2000, 15-29.
- Calvo Martínez 2001 Calvo Martínez J.L., *Cien años de investigación sobre la magia antigua*, MHNH 1 (2001), 7-60.
- Capitani 1972 Capitani U., *Celso, Scribonio Largo, Plinio il Vecchio e il loro atteggiamento nei confronti della medicina popolare*, Maia N.S. 24, 1972, 120-140.
- Chaniotis 1995 Chaniotis A., *Illness and Cures in the Greek Propitiatory Inscriptions and Dedications of Lydia and Phrygia*, in van der Eijk Ph. J. - Horstmanshoff H.F.J. - Schrijvers P.H. (eds.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, vol. II, Amsterdam-Atlanta 1995, 323-344.
- Chaniotis 2004 Chaniotis A., *Under the watchful eyes of the gods: divine justice in Hellenistic and Roman Asia Minor*, in St. Colvin (ed.), *The Graeco-Roman East. Politics, Culture, Society*, Yale Classical Studies vol. XXXI, Cambridge 2004, 1-43.
- Charlesworth 1995 Charlesworth J.H. , *The Son of David: Solomon and Jesus (Mark 10.47)*, in Borgen P. - Giversen S. (eds.), *The New Testament and Hellenistic Judaism*, Aarhus 1995, 72-85.
- Ciraolo-Seidel 2002 Ciralo L. - Seidel J. (eds.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden-Boston-Köln 2002.
- Clerc 1995 Clerc J.-B., *Homines Magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Bern 1995.

- Conybeare 1896 Conybeare F.C., *The Demonology of the New Testament*, JQR 8, 1896, 576-608.
- Conybeare 1897 Conybeare F.C., *Christian Demonology*, in JQR 9 1897, 59-114; 444-470; 581-603.
- Cosentino 2002 Cosentino A., *La tradizione del re Salomone come mago ed esorcista*, in Mastrocinque 2002, pp. 41-59.
- Cotter 1999 W. Cotter, *Miracles in Graeco-Roman Antiquity. A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories*, London 1999.
- Cox Miller 1994 P. Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994.
- Croon 1967 J.H. Croon, *Hot Springs and Healing Gods*, Mnemosyne S. IV, 20, 1967, 225-246.
- dal Covolo- Gian- dal Covolo E. - Giannetto L. (a cura), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito dai primi secoli cristiani al Medioevo: contributi e attualizzazioni ulteriori*, Convegno internazionale di studi Oasi "Maria Santissima" di Troina, 29 ottobre-1° novembre 1999, Troina 2000.
- netto 2000
- dal Covolo-Giannet- dal Covolo E. - Giannetto L. (a cura), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale?*, Troina 1998.
- to 1998
- Daniel - Maltomini Daniel R.W. - Maltomini F., *Supplementum Magicum*, voll. I-II, Opladen 1990-1992.
- 1990-1992
- De Filippis Cappai De Filippis Cappai C., *Il culto di Asclepio da Epidaurò a Roma: medicina del tempio e medicina scientifica*, CCC 12, 1991, 271-284.
- 1991
- Debord 1986 Debord P., *La survie des cultes iraniens en Anatolie. L'exemple d'Anaïtis en Lydie*, in *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Besançon 25-26 avril 1984, Centre de Recherches d'Histoire ancienne, vol. 68, Lire les polythéismes 1, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 329, Paris 1986, 85-91.
- Delatte 1961, 1969³ Delatte A., *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Mém. Ac. Roy. Bel., vol. 54, 4, Brussels 1961, 1969³.
- Del Corno 1978 Del Corno D., *Filostrato. Vita di Apollonio di Tiana*, Milano 1978, 1988².
- Deubner 1900 Deubner L., *De incubatione capita quattuor*, Leipzig 1900.
- Diakonoff 1979 Diakonoff I., *Artemidi Anaëiti anesthesen. The Anaëtis-dedications in the Rijksmuseum van Oudbeden at Leyden and related material from Eastern Lydia. A Reconsideration*, BABESCH 54, 1979, 139-155.
- Dickie 2001 Dickie W., *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, London-New York 2001, 2003².
- Duling 1975 Duling D.C., *Solomon, Exorcism, and the Son of David*, HThR 68, 1975, 235-252.
- Duling 1978 Duling D.C., *The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's*

- Christological apologetic*, NTS 24, 1978, 392-410.
- Duling 1983 Duling D.C., *Testament of Salomon (First to Third Century A.D.)*, A New Translation and Introduction, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I, *Apocalyptic Literature and Testaments*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1983, 935-987.
- Duling 1985 Duling D.C., *The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus's Antiquitates Judaicae* 8. 42-49, HTR 78, 1985, 1-25.
- Dumeige 1972 Dumeige G., *Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, Rivista di Archeologia Cristiana 48 [Miscellanea in onore di Luciano De Bruyne e Antonio Ferrua S.J., II], 1972, 115-141.
- Dupont-Sommer 1960 Dupont-Sommer A., *Exorcismes et guérisons dans les écrits de Qoumrân*, in *Congress Volume Oxford 1959*, Supplements to Vetus Testament VII, Leiden 1960, 246-261.
- Duprez 1970 Duprez A., *Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean, V*, Paris 1970.
- Edelstein 1937 Edelstein L., *Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic*, in Bull.Hist. Med. 5, 1937, 201-246 rist. in Id., *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, ed. by O. Temkin - C.L. Temkin, Baltimore 1967, 205-246.
- Edelstein- Edelstein 1945 Edelstein E.J. - Edelstein L., *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, voll. 1-2, Baltimore 1945; rist. New York 1965; Baltimore 1998.
- Edwards 1989 Edwards M.J., *Three Exorcisms and the New Testament World*, Eranos 87, 1989, 117-126.
- Eitrem 1991 Eitrem S., *Dreams and Divination in Magical Ritual*, in Faraone-Obbink 1991, 175-187.
- Eitrem 1966² Eitrem S., *Some Notes on the Demonology in the New Testament*, Symbolae Osloenses Suppl. 20, Oslo 1966².
- Ernout 1964 Ernout A., *La magie chez Plinie l'Ancien*, in M. Rénard-R. Schilling (eds.), *Hommages à Jean Bayez*, Coll. Latomus LXX, Bruxelles 1964, 190-195.
- Evans 1995 Evans C.A., *Jesus and his Contemporaries. Comparative Studies*, Leiden-New York-Köln 1995.
- Faraone - Obbink 1991 Faraone Ch.A. - Obbink D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford 1991.
- Ferngren - Amudsen 1996^o Ferngren G.B. - Amudsen D.W., *Medicine and Christianity in the Roman Empire: Compatibilities and Tensions*, in ANRW II, 37, 3, 1996, 2957-2980.
- Ferretto - Matteuzzi 1988 Ferretto C. - Matteuzzi M., *Luciano di Samosata. Il Negromante. L'Alessandro*, Genova 1988.
- Fiebig 1911 Fiebig P., *Jüdische Wundergeschichten des Neutestamentlichen Zeitalters*,

- Tübingen 1911.
- Fiebig 1933 Fiebig P., *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters* (Kleine Texte 78), Bonn 1933.
- Flint - Gordon - Luck - Ogden 1999 Flint V. - Gordon R. - Luck G. - Ogden D., *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, London 1999.
- Frankfurter 1990 Frankfurter D., *Tabitha in the Apocalypse of Elijah*, JTS n.s. 41, 1990, 15-25.
- Frankfurter 1994 Frankfurter D., *The Cult of the Martyr in Egypt before Constantine. The Evidence of the Coptic Apocalypse of Elijah*, VC 48, 1994, 25-47.
- Frankfurter 1998 Frankfurter D. (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (RGRW 134), Leiden-Boston-Köln 1998.
- Gager 1972 Gager J.G., *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville 1972.
- Gager 1994 Gager J.G., *Moses the Magician: Hero of an Ancient Counter-Culture?*, Helios 21, 1994, 179-188.
- Garofalo 1986 Garofalo I., *Gaio Plinio secondo. Storia naturale*, vol. IV, *Medicina e farmacologia. Libri 28-31*, in G.B. Conte, G. Ranucci (a cura di), *Gaio Plinio secondo. Storia naturale*, Torino 1986.
- Gessler 1945 Gessler J., *Notes sur l'incubation et ses survivances*, Le Muséon 58, 1945, 661-670.
- Ghaliougui 1973 Ghaliougui P., *Magic and Medical Science in Ancient Egypt*, Amsterdam 1973.
- Ghaliougui 1983 Ghaliougui P., *The Physicians of Pharaonic Egypt*, DAIKairo, Sonderschrift 10, Mainz am Rhein 1983; trad. fr. Paris 1983.
- Giammarco Razzano 2000 Giammarco Razzano M.C., *Segni e miracoli. Riflessioni sulla Grecia classica*, in Boesch Gajano- Modica 2000, 49-72.
- Gil 1969 Gil L., *Therapeia. La medicina popular en el mundo clasico*, Madrid 1969.
- Gil 2001 Gil L., *Medicina, religion y magia en el mundo grieco*, in Piñero 2001, 117-139.
- Goodenough 1953 Goodenough E.R., *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, vol. II, *The Archeological Evidence from the Diaspora*, New York 1953.
- Gordon 1995 Gordon R., *The healing event in Graeco-Roman folk-medicine*, in van der Eijk Ph. J. - Horstmanshoff H.F.J. - Schrijvers P.H. (eds.), *Clio Medica. Ancient medicine in its socio-cultural Context*, Amsterdam-Atlanta 1995, 363-374.
- Gordon 1997 Gordon R., *Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri*, in Schäfer-Kippenberg 1997, 65-92.
- Gordon 2004 Gordon R., *Raising a sceptre: confessions-narratives from Lydia and Phrygia*, JRA 17 (2004), 177-196.
- Graf 1992 Graf F., *Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia*, in O. Reverdin - B. Grange (edd.), *Le sanctuaire Grec*, Entretiens Hardt 1990), Genève 1992, pp. 159-199.
- Graf 1994 Graf F., *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*,

- Paris 1994; trad. it. Bari-Roma 1995.
- Graf 1999 Graf F., *Magic and divination*, in Jordan - Montgomery - Thomassen 1999, 283-298.
- Graf 2002 Graf F., *Theories of magic in Antiquity*, in Mirecki-Meyer 2002, 93-104.
- Grant 1952 Grant R.M., *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952.
- Grappe 2003 Grappe G., *Jésus exorciste à la lumière des pratiques et des attentes de son temps*, RB 110, 2003, 178-196.
- Green 1979 Green W.S., *Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition*, in ANRW II, 19, 2, 1979, 619-647.
- Grottanelli 2000 Grottanelli C., *I miracoli di Elia ed Eliseo nei libri biblici dei Re*, in Boesch Gajano - Modica 2000, 29-47.
- Guarducci 1987 M. Guarducci, *Epigrafia greca*, vol. III, Roma 1987.
- Guidorizzi 1988 Guidorizzi G. (a cura), *Il sogno in Grecia*, Bari 1988.
- Guidorizzi 1988a Guidorizzi G., *Sogno e funzioni culturali*, in Id. 1988, VII-XXXVIII.
- Guidorizzi 1988b Guidorizzi G., *Sogno, diagnosi, guarigione: da Asclepio a Ippocrate*, in Guidorizzi 1988, 87-102.
- Halleux - Schamp 1985 Halleux R. - Schamp J., *Les lapidaires grecs*, Paris 1985.
- Hanson 1980 Hanson J.S., *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, in ANRW II, 23, 2, 1980, 1395-1427.
- Heintz 1997 Heintz F., *Simon «le magicien». Actes 8, 5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'antiquité*, Paris 1997.
- Hogan 1992 Hogan L.P., *Healing in the Second Temple Period* (NT et Orbis Antiquus 21), Freiburg-Göttingen 1992.
- Hollenbach 1993 Hollenbach P.W., *Help for Interpreting Jesus' Exorcisms*, SBL 1993 Seminar Papers, 19-128.
- Horstmanshoff 2004 Horstmanshoff H.E.J., *Asclepius and Temple Medicine in Aelius Aristides' Sacred Tales*, in Horstmanshoff H.E.J.- Stoll (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near-Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden-Boston 2004, 325- 341 .
- Humbert 1964 Humbert P., *Maladie et médecine dans l'Ancien Testament*, RHPH 44, 1964, 1-29.
- Husser 1966, 1999 Husser J.-M., s.v. *Songe*, in *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. XII, Paris 1996; trad. ingl. *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World*, Sheffield 1999.
- Jackson 1988 Jackson H.M., *Notes on the Testament of Solomon*, JSJ (1988), pp. 19-60.
- Jeremias 1966 Jeremias J., *The Rediscovery of Bethesda*, Louisville 1966.
- Johnston 2002 Johnston S.I., *The Testament of Solomon from Late Antiquity to the Renaissance*, in Bremmer-Veenstra 2002, 35-49.
- Jordan 2002 Jordan D.R., *Two Papyri with Formulae for Divination*, in Mirecki-

- Meyer 2002, 25-36.
- Jordan-Montgomery - Thomassen 1999 Jordan D.R. - Montgomery H. - Thomassen E. (eds.), *The world of ancient magic. papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen 1999.
- Jouanna 1989 Jouanna J., *Hippocrate de Cos et le sacré*, Journal des Savants Janvier-Juin 1989, 3-22.
- Kaimakis 1976 Kaimakis D., *Die Kyraniden*, Meisenheim am Glan 1976.
- Kahl 1994 Kahl W., *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting*, Göttingen 1994.
- Kalmin 1999 Kalmin R., *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*, London-New York 1999.
- Kalmin 2003 R. Kalmin, *Holy Men, Rabbis, and Demonic Sages in Late Antiquity*, in R. Kalmin - S. Schwartz (eds.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Leuven 2003, 213-249.
- Kee 1967-1968 Kee H.C., *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*, NTS 14, 1967-1968, 232-246.
- Kee 1983 Kee H.C., *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociobistorical Method*, New Haven 1983.
- Kee 1986, 1990² Kee H.C., *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge 1986, 1990², trad. it. Brescia 1993.
- Kelhoffer 2000 Kelhoffer J.A., *Miracle and Mission. The Authentication of the Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark*, WUNT. 2. Reihe, 112), Tübingen 2000.
- Kelly 1968 Kelly H.A., *The Devil, Demonology, and Witchcraft. The Development of Christian Belief in Evil Spirits*, Garden City 1968.
- Kingsley 1994 Kingsley P., *Greeks, Shamans and Magi*, Studia Iranica 23, 1994, 187-198.
- Kingsley 1995 Kingsley P., *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995.
- Klauser 1974 Klauser T., *Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heilungsverehrung. Neue Einsichten und neue Probleme*, in Id., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte Kirchengeschichte und christliche Archäologie*, JAC Ergänzungband 3, Münster W. 1974, 221-229.
- Klutz 1999 Klutz T.E., *The Grammar of Exorcism in the Ancient Mediterranean World. Some Cosmological, Semantic, and Pragmatic Reflections on How Exorcistic Prowess Contributed to the Worship of Jesus*, in C.C. Newman - J.R. Davila - G.S. Lewis (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical origins of the Worship of Jesus*, Leiden-Boston-Köln 1999, 157-165.
- Knox 1938 Knox W.L., *Jewish Liturgical Exorcism*, HTR 31, 1938, 191-203.
- Koelbing 1980 Koelbing H.M., *Le médecin hippocratique au lit du malade*, in Grmek M.D. (ed.), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9*

- septembre 1978), Paris 1980, 322-330.
- Kolenkow 1980 Kolenkow A.B., *Relationships between Miracle and Prophecy in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, in ANRW II, 23, 2, 1980, 1470-1506.
- Kollmann 1996 Kollmann B., *Jesus und die Christen als Wundertäter*, FRLANT 170, Göttingen 1996.
- Kraabel 1969 Kraabel A.T., "ΥΨΙΣΤΟΣ and the Synagogue of Sardis, GRBS 10, 1969, 81-93.
- Kropp 1930-1931 Kropp A.M., *Ausgewählte Koptische Zaubertexte*, voll. 1-3, Bruxelles. Fondation égyptologique Reine Elisabeth, 1930-1931.
- Kudlien 1968 Kudlien F., *Early Greek Primitive Medicine*, Clio Medica 3, 1968, 305-336.
- Lanata 1967 Lanata G., *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma 1967.
- Lancellotti 2000 Lancellotti M.G., *Gemme magiche e terapeutica: osservazioni storico-religiose*, in dal Covolo E. - Giannetto I. 2000, 199-208.
- Lancellotti 2001 Lancellotti M.G., *Médecine et religion dans les gemmes gnostiques*, RHR 218, 2001, 427-456.
- Lane 1971-1978 Lane E.N., *Corpus monumentorum religionis dei Menis (CMRDM)*, voll. I- IV (EPRO 19), Leiden 1971-1978.
- Lebedev 1996 Lebedev A., *Pharnabazos, the Diviner of Hermes. Two Ostraka with Curse Letters from Olbia*, ZPE 112, 1996, 268-278.
- Lefort 1906 Lefort T., *Notes sur le culte d'Asclépios. Nature de l'incubation dans ce culte*, Musée Belge 10, 1906, 21- 37; 101-126.
- Leibowitz 1970 Leibowitz J., *Some Aspects of Biblical and Talmudic Medicine*, Jerusalem 1970.
- Lighstone 1985 Lighstone J.N., *Magicians, Holy Men and Rabbis: Patterns of the Sacred in Late Antique Judaism*, in Green W. Scott (ed.), *Approaches to Ancient Judaism*, vol. V, *Studies in Judaism and Its Greco-Roman Context*, Atlanta 1985, 133-148.
- Lloyd 1975 Lloyd G.E.R., *Aspects of the Interrelation of Medicine, Magic and Philosophy in Ancient Greece*, in Apeiron 9, 1, 1975, 1-17.
- Lloyd 1979 Lloyd G.E.R., *Magic, Reason and Experience*, Cambridge 1979; trad. it. *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Torino 1982.
- Löwestam 1974 Löwestam E., *Jésus Fils de David chez les Synoptiques*, in Studia Theologica 28, 1974, 97-109.
- Longo 1992 Longo V., *I segreti del tempio di Asclepio in Epidauro: tradizione religiosa e tradizione laica*, in Atti dell'Accademia ligure di scienze e arti 48, 1992, 438-446.
- Luck 1969, 1973²; 1984 Luck U., s.v. ὑγιής, ὑγιαίνω, in Kittel G. - Friedrich G. (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. VIII, Stuttgart 1969, 1973², 308-314; ed. it. a cura di Montagnini F. - Scarpato G. - Soffritti O., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, Brescia

- 1984, 39-54.
- Luck 1985 Luck G., *Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of ancient texts translated, annotated, and introduced*, Baltimore-London 1985, trad. it. voll. I-II, Milano 1997-1999.
- Luck 1999 Luck G., *Ancient Pathways and Hidden Pursuits. Religion, Morals, and Magic in the Ancient World*, Ann Arbor 1999.
- Marco Simón 2001 Marco Simón F., *La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma augustea y julio-claudia*, MHNH 1, 2001, 105-132.
- Marcone 2006 Marcone A. (a cura), *Medicina e società nel mondo antico*, Atti del convegno di Udine (4-5 ottobre 2005), Firenze 2006.
- Martini 1977 Martini, *Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio*, Milano 1977.
- Mastrocinque 1998 Mastrocinque A., *Alessandro di Abonothheichos e la magia*, in Blanc N. - Buisson A. (eds.), *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, Paris 1999, 341-352.
- Mastrocinque 2002 Mastrocinque A. (a cura), *Atti dell'Incontro di Studio Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Verona, 22-23 ottobre 1999, Bologna 2002.
- Mastrocinque 2003 Mastrocinque A. (a cura), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Bollettino Italiano di Numismatica, Monografia 8.2.I, Roma 2003.
- Mastrocinque 2006 Mastrocinque A., *Medicina e magia. Su alcune tipologie di gemme propiziatorie*, in Marcone 2006, 91-100.
- McCasland 1932 McCasland S.V., *Portents in Josephus and in the Gospels*, JBL 51, 1932, 323-335.
- Meier 1966 Meier C.E., *The Dream in Ancient Greece and its Use in Temple Cures (Incubation)*, in Von Grunebaum G.E. - Caillois R. 1966, 303-318; trad. fr. *Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce*, in Caillois R. - Grünebaum G.E., *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris 1967, 290-304.
- Melero 2000 Melero A., *La magia de las piedras*, in Peláez 2000, 41-52.
- Melfi 2007 Melfi M., *Asclepio in Grecia. I santuari*, Roma 2007.
- Merkelback - Totti 1990-1992 Merkelback R. - Totti M., *Abrasax. Ausgewählte Papyri Religiösen und magischen Inhalts*, Bd. 1-3, Opladen, 1990, 1991, 1992.
- Meyer - Smith 1994 Meyer M.W. - Smith R., *Ancient Christian Magic Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco 1994; rist. Princeton 1999.
- Meyer - Mirecki 1995 Meyer M. - Mirecki P. (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln 1995.
- Miller 1949 Miller H.W., *On Ancient Medicine and the Origin of Medicine*, TAPhA 80, 1949, 187-202.
- Mireki - Meyer 2002 Mireki P. - Meyer M. (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, (RGRW 141) Leiden-Boston-Köln 2002.
- Mitchell 1993 Mitchell St., *Anatolia*, vol. I *The Celts and the Impact of Roman Rule*; vol. II, *The Rise of the Church*, Oxford 1993.
- Mitchell 1999 Mitchell St., *The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and*

- Christians*, in Athanassiadi P. - Frede M. (eds.), *Pagan Monotheism in late Antiquity*, Oxford 1999, 81-148.
- Mochring 1973 Mochring H.R., *Rationalisation of Miracles in the Writings of Flavius Josephus*, in F.L. Cross (ed.), *Studia Evangelica* 6 (TU 112), Berlin 1973, 376-383.
- Monaca 2002a Monaca M., *Gemme magiche e divinazione*, in Mastrocinque 2002, 135-152.
- Moreau - Turpin 2000 Moreau A. - Turpin J.-C. (eds.), *La magie*, Actes du Colloque International de Montpellier 25-27 mars 1999, T. I, *Du monde babylonien au monde hellénistique*, T. II, *La magie dans l'antiquité grecque tardive. Les mythes*, T. III, *Du monde latin au monde contemporain*, T. IV, *La magie. Bibliographie générale*, edd. Brillet P. - Moreau A., Montpellier 2000.
- Moule 1965 Moule C.F.D. (ed.), *Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London 1965.
- Navarro Peiro 2001 Navarro Peiro Á., *Magia, medicina y milagro en el Judaísmo postbíblico*, in Piñero 2001, 237-260.
- Neusner et alii 1989 Neusner J. et alii (eds.), *Religion, Science and Magic: In Concert and in Conflict*, New York 1989.
- Newmeyer 1996 Newmeyer S.T., *Talmudic Medicine and Graeco-Roman Science: Cross-Currents and Resistance*, in ANRW II, 37, 3, 1996, 2895-2911.
- Nock 1928 Nock A.D., *Oracles théologiques*, REA 30, 1928, 280-290; rist. in Id. 1972, vol. I, 160-168.
- Nock 1933 Nock A.D., *Paul and the Magus*, in Foakes Jackson F.J. - Lake K. (eds.), *The Beginnings of Christianity*, vol. 5, 1933, 164-188; rist. in Id., 1972, vol. I, 308-330.
- Nock 1972 Nock A.D., *Essays on Religion and the Ancient World*. Selected and edited, with an Introduction, Bibliography of Nock's writings, and Indexes, by Z. Stewart, voll. I-II, Oxford 1972.
- Noorda 1979 Noorda S., *Illness and Sin, Forgiving and Healing. The Connection of Medical Treatment and Religious Beliefs in Ben Sira 38, 1-15*, in Vermaseern M.J. (ed.), *Studies in Hellenistic Religion* (EPRO 78), Leiden 1979, 215-224.
- North 2001 North R., *Medicina y Terapias en el Antiguo Testamento*, in Piñero 2001, 77-115.
- Nunn 1996 J. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, Norman 1996.
- Oberhelman 1993 Oberhelman S.M., *Dreams in Graeco-Roman Medicine*, in ANRW II, 37, 1, 1993, 121-156.
- Oepke 1938, 1968 Oepke A., s.v. *ἰάομαι, ἴασις, ἴαμα, ἰατρός*, in Kittel G. - Friedrich G. (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. III, Stuttgart 1938, 195-215; ed. it. a cura di Montagnini F. - Scarpato G. - Soffritti O., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IV, Brescia 1968, 667-724.
- Peláez 2000 Peláez J. (ed.), *El dios que hechiza y encanta. Magia y Astrología en el*

- Mundo Clásico y Helenístico, Cordova 2000.
- Penella 1979 Penella R.J., *The Letters of Apollonius of Tyana. A Critical Text with Prolegomena Translation and Commentary*, Mnemosyne, Suppl. 56, Leiden 1979.
- Perdrizet 1903 Perdrizet P., Σφραγὶς Σολομῶνος, REG 16, 1903, 42-61.
- Perdrizet 1903a Perdrizet P., *Une inscription d'Antioche qui reproduit un oracle d'Alexandre d'Abonotichos*, CRAI 1903, 62- 66.
- Pérez Jiménez - Cruz Andreotti 2002 Pérez Jiménez A. - Cruz Andreotti G. (eds.), *Daimon páedros: Magos y prácticas mágicas en el Mundo Mediterráneo*, Madrid- Malaga 2002.
- Perilli 2005 Perilli L., «*Il dio ha evidentemente studiato medicina*». *Libri di medicina nelle biblioteche antiche: il caso dei santuari di Asclepio*, in A. Naso (ed.), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci*, Atti del Convegno internazionale, Firenze 2005, 427-510.
- Perilli 2006 Perilli L., *Asclepio e Ippocrate, una fruttuosa collaborazione*, in Marco- ne 2006, 26-54.
- Pernigotti 1995 Pernigotti S., *La magia copta: i testi*, in ANRW II, 18, 5, 1995, 3685-3730.
- Pettazzoni 1929-1936 Pettazzoni R., *La Confessione dei peccati*, voll. I-III, Bologna 1929-1936.
- Petzl 1994 Petzl G., *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, EA 22, 1994, VII-XXI, 1-175.
- Petzl 2006 Petzl G., *God and Physician: Competitors or Colleagues?*, in Marconi 2006, 55-62.
- Piñero 2001 Piñero A. (ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en el tiempos del Nuevo Testamento*, Madrid 2001.
- Piñero 2001a Piñero A., *La magia en el Antiguo Testamento*, in Id. 2001, 41-75.
- Pinilla de la Peña 2000 Pinilla de la Peña A., *Prácticas mágicas en la obra de Plinio el Viejo*, in Pelaez 2000, 217-224.
- Preisendanz 1928-1931 Preisendanz K., *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Berlin, 1928-1931, voll. 1-2; 2a ed. a cura di Henrichs A., Stuttgart 1973-1974.
- Reitzenstein 1906 Reitzenstein R., *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906.
- Remus 1980 Remus H., *'Magic or Miracle'? Some Second Century Instances*, *The Second Century* 1-2, 1980, 127-156.
- Remus 1982 Remus H., *Does Terminology distinguish Early Christian from Pagan Miracles?*, JBL 101, 1982, 531-551.
- Remus 1983 Remus H., *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the second Century*, *Patristic Monograph Series No 10*, Philadelphia 1983.
- Ricl 1991-1992 Ricl M., *Hosios kai Dikaios*, EA 18, 1991, 1-70; 19, 1992, 71-102; 20, 1992, 95-100.
- Ricl 1997 Ricl M., *CIG 4142. A forgotten Confession-Inscription from North-West Phrygia*, EA 29, 1997, 35-43.

- Ricl 2003 Ricl M., *Society and Economy of Rural Sanctuaries in Roman Lydia and Phrygia*, in EA 35, 2003, 77-101.
- Riedweg 2005 Riedweg Chr., *Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*, Translated from the Germany by St. Rendall, Ithaca-London 2005 (ed. orig. München 2002).
- Riess 1896 Riess E., *Pliny and Magic*, Journal of Philology 17, 1896, 77-85.
- Riethmüller 2005 Riethmüller J.V., *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, Heidelberg 2005.
- Rigsby 1976 Rigsby K., *Teiresias as Magus in Oedipus Rex*, GRBS 17, 1976, 109-114.
- Ritner 1995 Ritner R.K., *Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context*, in ANRW II, 18, 5, 1995, 3333-3379.
- Robert 1983 Robert L., *Documents d'Asie Mineure XXIII- XXVIII*, BCH 107, 1983, 497- 599.
- Roccati - Siliotti 1987 Roccati A. - Siliotti A. (eds.), *La magia in Egitto*, Milano 1987.
- Rodríguez Moreno 2000 Rodríguez Moreno I., *Prácticas terapéuticas en los papyros mágicos griegos*, in Peláez 2000, 79-90.
- Ross 1960 Ross E., *De incubationis ritu per ludibrium apud Aristophanem detorto*, Opuscula Atheniensia 3, 1960, 55- 97.
- Rostad 2002 Rostad A., *Confession or Reconciliation? The Narrative Structure of the Lydian and Phrygian 'Confession Inscriptions'*, SO 77, 2002, 145-164.
- Rousseau 1993 Rousseau J.J., *Jesus, an Exorcist of a Kind*, SBL 1993 Seminar Papers, 129-153.
- Rousselle 1976 Rousselle A., *Du sanctuaire au thaumaturge: la guérison en Gaule au IV^e siècle*, Annales Économies Sociétés Civilisations 31, 1976, 1085-1107.
- Sabourin 1972 Sabourin L., *"Miracles" hellénistiques et rabbiniques*, Bulletin de Théologie Biblique 2, 1972, 283-308.
- Satran 1980 Satran D., *Daniel: Seer, Philosopher, Holy Man*, in Collins J.J. - Nickelsburg G.W.E. (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism* (SBL Septuagint and Cognate Studies 12), Ann Arbor 1980, 33-48.
- Scarborough 1991 Scarborough J., *The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots*, in Faraone-Obbink 1991, 138-174.
- Schäfer -Kippenberg 1997 Schäfer P. - Kippenberg H.G., *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York-Köln 1997.
- Schnabel 2003 Schnabel E.J., *Divine Tyranny and Public Humiliation: A Suggestion for the Interpretation of the Lydian and Phrygian Confession Inscriptions*, NT 45, 2003, 160-188.
- Scibilia 2000 Scibilia A., *Le componenti medicali della prassi magica: esempi dai Papiri Magici Greci*, in dal Covolo - Giannetto 2000, 209-225.
- Sfameni Gasparro 1996 [1997] Sfameni Gasparro G., *Alessandro di Abonutico lo "pseudo-profeta" ovvero come crearsi un'identità religiosa. I. Il profeta "eroe" e "uomo divino"*, SMSR 62 (= n.s. 20, 1/2), 1996, Omaggio a Dario Sabbatini

- tucci, Roma 1997, 565-590; rist. con modifiche in Ead. 2002, 149-202.
- Sfameni Gasparro 1998 Sfameni Gasparro G., *Elio Aristide e Asclepio, un retore ed il suo Dio: salute del corpo e direzione spirituale*, in dal Covolo E. - Giannetto L. (cur.), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale?*, Troina 1998, 123-143; rist. con modifiche in Ead. 2002, 203-253.
- Sfameni Gasparro 1999 Sfameni Gasparro G., *Iside salutaris: aspetti medicali e oracolari del culto isiaco tra radici egiziane e metamorfosi ellenica*, in Blanc N. - Buisson A. (eds.), *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, Paris 1999, 403-415 rist. in Ead. 2002, 327-342.
- Sfameni Gasparro 1999a Sfameni Gasparro G., *Alessandro di Abonutico lo "pseudo-profeta" ovvero come costruirsi un'identità religiosa. II. L'oracolo e i misteri*, in Bonnet C. - Motte A. (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Rome, Academia Belgica, 25-27 settembre 1997, Bruxelles-Brussel-Rome 1999, 275-305; rist. con modifiche in Ead. 2002, 149-202.
- Sfameni Gasparro 2000 Sfameni Gasparro G., *Tra religione e magia: il confronto tra pagani e cristiani sul tema delle guarigioni miracolose nella testimonianza di Giustino (II secolo d. C.)*, in dal Covolo-Giannetto 2000, 119-153.
- Sfameni Gasparro 2001 Sfameni Gasparro G., *Magie et démonologie dans les Papyrus Graecae Magicae* in Gyselen R. (ed.), *Res Orientales, XIII, Démons et merveilles d'Orient*, Bures-sur-Yvette 2001, 1-17.
- Sfameni Gasparro 2002 Sfameni Gasparro G., *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Biblioteca di Scienze religiose 171, Roma 2002.
- Sfameni Gasparro 2002a Sfameni Gasparro G., *Religione e magia nel mondo tardo-antico: il caso delle gemme magiche*, in Mastrocinque 2002, 243-269.
- Sfameni Gasparro 2002b Sfameni Gasparro G., *Magie et magiciens: le débat entre chrétiens et païens aux premiers siècles ap. J.C.*, in Gyselen R. (ed.), *Res Orientales, XIV, Charmes et sortilèges, magie et magiciens*, Bures-sur-Yvette 2002, 239-266.
- Sfameni Gasparro 2003 Sfameni Gasparro G., *Le gemme magiche come oggetto d'indagine storico-religiosa*, in Mastrocinque A. (cur.), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Bollettino Italiano di Numismatica, Monografia 8.2.I, Roma 2003, 13-45.
- Sfameni Gasparro 2005 Sfameni Gasparro G., *Il sofista e l'uomo divino: Filostrato e la costruzione della «vera storia» di Apollonio di Tiana*, in Ead. (ed.), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico*, *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe / Temi e proble-*

- mi della Storia delle religioni nell'Europa contemporanea 2*, Atti del II Seminario Internazionale Messina 21-22 Marzo 2003, Cosenza 2005, 247-309.
- Sfameni Gasparro 2006 Sfameni Gasparro G., *Il sofista e l' «uomo divino»: Filostrato e la costruzione della «vera storia» di Apollonio di Tiana*, in Cordovana O.D. - Galli M. (a cura di), *Arte e memoria culturale nella seconda Sofistica*, Catania 2006, 271-288.
- Sfameni Gasparro 2006a Sfameni Gasparro M., *Magia e demonologia nella polemica fra cristiani e pagani (V-VI secolo): La Vita di Severo di Zaccaria Scolastico*, MHNH 6 2006, 33-92.
- Sfameni Gasparro in stampa a Sfameni Gasparro G., *L'«uomo divino» nel mondo mediterraneo antico: realtà storica o costruzione storiografica? Aspetti e problemi di una tipologia di «mediatore religioso»*, in Congreso Internacional sobre Historia de las Religiones: Homo religiosus. Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo, Palma de Mallorca, 13-15 octubre 2005 (Atti in stampa).
- Sfameni Gasparro 2007 Sfameni Gasparro G., *Theos soter. Aspetti del culto di Asclepio dall'età ellenistica alla Tarda Antichità*, in Atti della Giornata di studio tematica "Salvezza e guarigione nella Tarda Antichità", Roma 20 maggio 2004, Seminari di Archeologia cristiana, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana (PIAC).
- Sfameni Gasparro in stampa c Sfameni Gasparro G., *Asclepio divinità epifanica e salvatrice: l'esperienza di Thessalos fra medicina, religione e magia*, in Atti del Convegno Internazionale "Il culto di Asclepio nell'area mediterranea", Agrigento 20-22 novembre 2005.
- Soblin Dohigny 1891 Soblin Dohigny Al., *Phylactère Alexandrin Contre les Épistaxis*, REG 4, 1891, 287-296.
- Stroumsa 1999 Stroumsa G.G., *Dreams and Magic among Pagans and Christians*, in Id., *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen 1999, 191-203.
- Stroumsa 1999a Stroumsa G.G., *Dreams and Visions in early Christian Discourse*, in Id., *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen 1999, 204-237.
- Taffin 1960 Taffin A., *Comment on rêvait dans les temples d'Esculape*, BAGB 1960, 325-366.
- Temkin 1991 Temkin O., *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore-London 1991.
- Teja 2002 Teja R. (ed.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, Aguilar de Campoo 2002.
- Thérasse 1980 Thérasse J., *Croyance et crédulité des romains d'après Pline l'Ancien et les écrivains latins*, in *Mélanges d'Études anciennes offerts à M. Lebel*, Québec 1980, 283-319.
- Thomas 1998 Thomas J.Chr., *The Devil, Disease and Deliverance. Origins of Illness in New Testament Thought*, Sheffield 1998.

- Tiede 1984 Tiede D.L., *Religious Propaganda and the Gospel Literature of the Early Christian Mission*, in ANRW II, 25, 2, 1984, 1705-1729.
- Twelftree 1986 Twelftree G.H., ΕΙ ΔΕ...ΕΓΩ ΕΚΒΑΛΛΩ ΤΑ ΔΑΙΜΟΝΙΑ..., in Wenham D. - Blomberg C. (eds.), *Gospel Perspectives*, vol. 6, *The Miracles of Jesus*, Sheffield 1986, 361-400.
- Twelftree 1993 Twelftree G.H., *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, WUNT 2/54, Tübingen 1993.
- Van Canghai 1984 Van Canghai J.M., *Miracles des rabbins et miracles de Jésus*, RThL 15, 1984, 28-53.
- Vermes 1972-1973 Vermes G., *Hanina ben Dosa*, JJS 23, 1972, 28-50; 24, 1973, 51-61.
- Vermes 1973 Vermes G., *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, London 1973; trad. it. Roma 1983.
- Wacht 1997 Wacht M., s.v. *Incubation*, in RAC XVIII, Lief. 138, Stuttgart 1997, 179-265.
- Weinreich 1909 Weinreich O., *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen 1909.
- Wells 1998 Wells L., *The Greek Language of healing from Homer to New Testament Times*, Berlin-New York 1998.
- Wenham - Blomberg 1986 Wenham D. - Blomberg C. (eds.), *Gospel Perspectives*, vol. 6 *The Miracles of Jesus*, Sheffield 1986.
- Wilcox 1982 Wilcox M., *Jesus in the Light of his Jewish Environment*, in ANRW II, 25, 1, 1982, 131-195.