

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Nr. 20-2/2025

CLASSICA & CHRISTIANA



EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI

Classica et Christiana

Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine

Fondator: Nelu ZUGRAVU

20/2, 2025

Classica et Christiana

Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani

Fondatore: Nelu ZUGRAVU

20/2, 2025

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

Comitetul științific / Comitato scientifico

Moisés ANTIQUEIRA (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC - PRES Paris Cité Sorbonne)
Immacolata AULISA (Università di Bari Aldo Moro)
Andrea BALBO (Università degli Studi di Torino)
Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari)
Livia BUZOIANU (Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța)
Claudio César CALABRESE (Universidad Panamericana - Campus Aguascalientes)
Dan DANA (Centre National de la Recherche Scientifique/HiSoMA (UMR 5189), Lyon)
Beatrice GIROTTI (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna)
Maria Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)
Fred W. JENKINS (University of Dayton)
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)
Carmela LAUDANI (Università della Calabria)
Patrizia MASCOLI (Università di Bari Aldo Moro)
Dominic MOREAU (Université de Lille)
Sorin NEMETI (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)
Vladimir P. PETROVIĆ (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)
Sanja PILIPOVIĆ (Institute of Archaeology, Belgrade)
Mihai POPESCU (C.N.R.S. - ANHIMA, Paris)
Julijana VISOČNIK (Archdiocesan Archives of Ljubljana)
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

Comitetul de redacție / Comitato di redazione

Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice și Creștine
al Facultății de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
(*director responsabil / direttore responsabile*)

Correspondența / Corrispondenza:

Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine
Bd. Carol I, nr. 11, 700506 - Iași, România
Tel. ++40 232 201634 / Fax ++40 232 201156
e-mail: nelu@uaic.ro

Toate contribuțiile sunt supuse unei duble analize anonime (*double-blind peer review*), efectuate de specialiști români și străini.

All contributions are subject to a double anonymous analysis (*double blind peer review*), carried out by Romanian and foreign specialists.

La redazione sottopone preliminarmente tutti i contributi pervenuti a un procedimento di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*) affidato a specialisti romeni e stranieri.

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAȘI
FACULTATEA DE ISTORIE
CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE

Classica et Christiana

**20/2
2025**

**Actele colocviului internațional *Receptarea Romei și a
Imperiului Roman în cultura română contemporană*
(Iași, 14-16 noiembrie 2024)**

editate de

Nelu ZUGRAVU și Ionuț NISTOR

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
700511 - Iași, tel./fax ++ 40 0232 314947

SUMAR / INDICE / CONTENTS

SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 9

Actele colocviului internațional *Receptarea Romei și a Imperiului Roman în cultura română contemporană*

(Iași, 14-16 noiembrie 2024)

Programul colocviului [The colloquium program] / 11

Florica BOHÎLȚEA-MIHUȚ, Vestigii romane pe mărcile poștale românești din perioada regimului comunist [Roman antiquities on Romanian postage stamps during the Communist regime] / 17

Roxana-Gabriela CURCĂ, Epigraphic Latin in Romanian studies in post-war period / 43

Dan DANA, Un alt latinism interbelic: urmașii francofoni ai Romei [Another interwar Latinism: French-speaking descendants of Rome] / 53

Gabriela E. DIMA, Roma antică în percepția lui Liviu Rebreanu [Ancient Rome as seen by Liviu Rebreanu] / 85

Theodor GEORGESCU, Imaginea Romei în cultura română prin ochii autorilor de limbă greacă veche [The image of Rome in Romanian culture through the eyes of ancient Greek writers] / 97

Marian I. HARIUC, „Și în România se lucrează în vederea sărbătoririi lui Ovidiu”. Bimilenarul nașterii lui Publius Ovidius Naso (1957-1958) [In Romania, Work is also being done in Preparation for the “Celebration of Ovid”: The Bimillenary of the Birth of Publius Ovidius Naso (1957-1958)] / 111

Emanuela ILIE, “Amo, amas, amat...” (1943) de V. Beneș: o distopie totalitară curajoasă, cu un roman și mulți (alți) barbari [“Amo, amas, amat...” (1943) by V. Beneș: a courageous totalitarian dystopia, with a Roman and lots of (other) barbarians] / 131

Gheorghe IUTIȘ, Istoria Romei în manualele școlare din perioada 1920-1948 [The history of Rome in school textbooks from the period 1920-1948] / 149

Sorin NEMETI, Școala de arheologie de la Cluj și studiul religiei romane din Dacia [The archaeology School from Cluj and the study of Roman religion in Dacia] / 159

Ionuț NISTOR, Italian language and civilization at the University of Iași in the first half of the 20th century / 171

Adriana PANAINTE, Provincia Moesia Inferior în istoriografia românească de la Vasile Pârvan la tratatul de *Istoria Românilor* (2001) [The province of Moesia Inferior in Romanian historiography from Vasile Pârvan to the *History of the Romanians* (2001)] / 181

Bogdan POPA, Despre trecutul unui cuvânt. „Daciada”, de la titlu de epopee la competiție sportivă [On the past of a word. “Daciada”, from epos title to sports competition] / 207

Nelu ZUGRAVU, Claudia TĂRNĂUCEANU, Ediții din autorii latini în perioada comunistă – exigențe profesionale, concesiile ideologice [The editions of Latin authors during the Communist period – professional requirements, ideological concessions] / 217

STUDII – STUDI /

Immacolata AULISA, Antichi itinerari di pellegrinaggio al Santuario di San Michele sul Gargano [Ancient pilgrimage routes to the Sanctuary of Saint Michael on the Gargano] / 257

Francesco BOTTI, L'immagine dei Visigoti nella *Cronaca* di Idazio [The description of the Visigoths in the *Chronicle* of Hydatius] / 291

Antonella BRUZZONE, Un capitolo di storia degli studi del Novecento sulla poesia bucolica greca e latina [A chapter of the history of twentieth-century studies on Greek and Latin bucolic poetry] / 309

- Maria Carolina CAMPONE, *Mare undique et undique caelum*: il *topos* del viaggio in mare nell'epistola 49 di Paolino di Nola [*Mare undique et undique caelum*: the *topos* of the sea voyage in Paulinus of Nola's Epistle 49] / 325
- Dalila D'ALFONSO, *Ut iugum continet sirpiculos*: a proposito di 'sirpi' e transumanza in Varro *rust.* 2,2,9 [*Ut iugum continet sirpiculos*: on 'sirpi' and transhumance in Varro *rust.* 2.2.9] / 347
- Beatrice GIROTTI, Pratiche di discredito dalla storiografia pagana del IV secolo d.C.: *muliebritas* vs. *virilitas* nelle rappresentazioni di potere [Practices of discredit in 4th century AD pagan historiography: *muliebritas* vs. *virilitas* in representations of power] / 365
- Alessandro LAGIOIA, "*O misera domus Herculea*": un contributo inedito alla fortuna umanistica del mito di Ercole [*O misera domus Herculea*": an unpublished contribution to the humanistic reception of the myth of Hercules] / 385
- Carmela LAUDANI, Del buon uso della lira: Ermes (Hom. 4) e Teutra (Sil. 11, 288-482) [The good use of the lyre: Hermes (Hom. 4) and Teuthras (Sil. 11, 288-482)] / 421
- Patrizia MASCOLI, Aldelmo di Malmesbury epistolografo [Aldhelm of Malmesbury, epistolographer] / 431
- Manuela MONGARDI, Nuove forme di rappresentazione delle *Augustae* nel III secolo d.C.: il caso dei miliari [New forms of representation of the *Augustae* in the third century AD: the case of milestones] / 443
- Roberto MONTEFINESE, Between sword and cross: the christianization of Roman military culture from persecution to symbolic transformation / 467
- Fabrizio PETORELLA, *Quia non, sicut videt homo, videt deus*. Cecità e guarigione nella *Vita di Severino* di Eugippio [*Quia non, sicut videt homo, videt deus*. Blindness and healing in Eugippius' *Life of Severinus*] / 489

Vladimir P. PETROVIĆ, A new votive Roman inscription from Rogatica dedicated to Liber Pater (East Dalmatia) / 509

Daniela SCARDIA, *Audacter facio*: il confronto tra santi nell'*Hom. 6 in Is. 1-2* di Origene [*Audacter facio*: The comparison between saints in Origen's *Homily 6 on Isaiah 1-2*] / 517

Enrico SIMONETTI, *Lacrimae sua verba sequuntur*: Pathos elegiaco e reticenza emotiva nell'*Eroide* di Ipermestra [*Lacrimae sua verba sequuntur*: Elegiac pathos and emotional reticence in the *Herois* of Hypermnestra] / 551

CRONICA – CRONACA / 567

PUBLICAȚII – PUBBLICAZIONI / 571

SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI*

<i>ActaMN</i>	<i>Acta Musei Napocensis</i> , Cluj-Napoca.
<i>AIIAI</i>	<i>Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol”</i> , Iași.
<i>AISC</i>	<i>Anuarul Institutului de Studii Clasice</i> , Cluj.
<i>ANRW</i>	<i>Ausstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> , Berlin-New York.
<i>AȘUI.Istorie</i>	<i>Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași</i> , S.N., Istorie.
<i>BSAS</i>	<i>Bulletin de la Société archéologique de Sousse</i> , 1903-
<i>CCSL</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout, 1953 sqq.
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienna-Leipzig, 1860 sqq.
<i>DACL</i>	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i>
<i>EDR</i>	<i>Epigraphic Database Rome</i> .
<i>GCS</i>	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte</i> , Leipzig-Berlin.
<i>PCBE</i>	<i>Prosopographie chrétienne du Bas-Empire</i> , éd. par A. Mandouze et al., 4 voll., Paris-Rome 1982-2013.
<i>PIR</i>	<i>Prosopographia Imperii Romani. Saec. I.II.III</i> .
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i> .
<i>RRMAM</i>	D. French, <i>Roman Roads and Milestones of Asia Minor</i> , Vol. III, British Institute at Ankara, 2012-2016.
<i>SAI</i>	<i>Studii și Articole de Istorie</i> , București.
<i>SC</i>	<i>Sources Chrésiennes</i> , Paris-Lyon.
<i>SCIVA</i>	<i>Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie</i> , București.
<i>TD</i>	<i>Thraco-Dacica</i> , București.
<i>ThLL</i>	<i>Thesaurus linguae Latinae</i> .

* Cu excepția celor din *L'Année Philologique* și *L'Année Épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'Année Épigraphique*.

QUIA NON, SICUT VIDET HOMO, VIDET DEUS. CECITÀ E GUARIGIONE NELLA VITA DI SEVERINO DI EUGIPPPIO

Fabrizio PETORELLA*
(Università di Pisa)

Parole chiave: Vita di Severino, cecità spirituale, guarigione, miracoli, agiografia tardoantica.

Riassunto: *Fonte eccezionale per comprendere le vicende che hanno interessato il Norico in epoca tardoantica, la Vita di Severino di Eugippio è anche e soprattutto un'opera agiografica che rispetta pienamente i canoni propri del genere letterario a cui appartiene; al santo protagonista vengono, dunque, attribuiti miracoli di varia natura, che non possono essere facilmente ricondotti a schemi comuni. È, tuttavia, singolare come, in un contesto tanto multiforme, uno specifico tema – quello della guarigione dalla cecità – ritorni in più occasioni, declinato in maniere e contesti molto differenti. Proprio i passi della Vita di Severino dedicati a questo argomento costituiranno l'oggetto del presente articolo; un'attenta analisi permetterà di individuare il fil rouge che li unisce e di ricostruire il messaggio che Eugippio intende trasmettere, attraverso di essi, al suo pubblico. Come si vedrà, rielaborando abilmente un diffuso topos agiografico, il biografo sviluppa un raffinato discorso sulla cecità spirituale, all'interno del quale gli insegnamenti di Severino giocano un ruolo di assoluto primo piano.*

Keywords: Life of Severinus, spiritual blindness, healing, miracles, Late Antique hagiography.

Abstract: *Quia non, sicut videt homo, videt deus. Blindness and healing in Eugippius' Life of Severinus. An exceptional source for understanding the events that affected Noricum in Late Antiquity, Eugippius' Life of Severinus is also, and above all, a hagiographic work which fully respects the canons proper to its literary genre. Its protagonist is thus portrayed as an exceptional saint, able to perform miracles of various kinds which cannot easily be traced back to common patterns. However, it is singular that, in such a multiform context, a specific theme – that of healing from blindness – returns on several occasions, declined in very different manners and contexts. It is precisely the passages of the Life of Severinus devoted to this topic that will constitute the subject of the present article. A careful analysis will allow to identify the fil rouge which links*

* fabrizio.petorella@fileli.unipi.it

them and to reconstruct the message that Eugippius intends to convey through them to his audience. As will be seen, skillfully re-elaborating a widespread hagiographic topos, the biographer develops a refined discourse on spiritual blindness, within which Severinus' teachings play an absolutely prominent role.

Cuvinte-cheie: Viața Sfântului Severin, orbire spirituală, vindecare, miracole, hagiografie antică târzie.

Rezumat: *Quia non, sicut videt homo, videt deus. Orbire și vindecare în Viața Sfântului Severin de Eugip.* O sursă excepțională pentru înțelegerea evenimentelor care au afectat Noricum în Antichitatea târzie, Viața Sfântului Severin a lui Eugip, este, de asemenea și mai presus de toate, o lucrare hagiografică care respectă pe deplin canoanele proprii genului său literar. Astfel, protagonistul său este portretizat ca un sfânt excepțional, capabil să realizeze miracole de diferite tipuri, care nu pot fi atribuite cu ușurință unor modele comune. Cu toate acestea, este singular faptul că, într-un context atât de multiform, o temă specifică – cea a vindecării de orbire – revine în mai multe rânduri, declinată în maniere și contexte foarte diferite. Tocmai pasajele din Viața Sfântului Severin consacrate acestei teme vor constitui subiectul articolului de față. O analiză atentă va permite identificarea acelui fil rouge care le leagă și reconstituirea mesajului pe care Eugip intenționează să îl transmită prin intermediul lor publicului său. După cum se va vedea, reelaborând cu abilitate un topos hagiografic foarte răspândit, biograful dezvoltă un discurs rafinat asupra orbirii spirituale, în cadrul căruia învățăturile lui Severin joacă un rol absolut proeminent.

1. L'opera

Nel 509 d.C., in un monastero di Napoli¹ giunge una missiva indirizzata da un nobile laico ad un prete, in cui si narrano le vicende di un pio monaco vissuto in un convento sul monte Titano, nell'odierna Repubblica di San Marino. La vita del sant'uomo suscita un notevole interesse tra i religiosi, tanto che ben presto qualcuno comincia a produrre delle copie dello scritto e a diffonderle. Davanti al successo di questa biografia – una delle tante che popolano l'universo letterario tardoantico – il presbitero Eugippio avverte la necessità di affidare alla pagina scritta la memoria di quanto Dio ha compiuto per mezzo di San Severino, le cui spoglie riposano presso il cenobio napoletano da ormai quasi vent'anni. Così, su richiesta dell'autore della lette-

¹ Si tratta del monastero fondato dallo stesso Eugippio in *castello Lucullano* (Eugipp., *Sev.* 46.2; l'edizione di riferimento per l'opera è Vetter 1963) in seguito all'esodo dei Romani dal Norico e alla traslazione delle spoglie di Severino a Napoli. Su quest'ultimo evento, il biografo avrà cura di soffermarsi alla fine della *Vita* (cfr. Eugipp., *Sev.* 46).

ra, egli comincia a raccogliere una serie di testimonianze ed arriva, infine, a comporre un dettagliato *commemitorium* – che nelle sue intenzioni sarebbe soltanto una raccolta di materiale preparatorio per una biografia di taglio più raffinato, affidata alla penna del colto diacono Pascasio; quest'ultimo non troverà, però, nulla da aggiungere al testo e convincerà Eugippio a pubblicarlo senza ulteriori modifiche².

La *Vita di Severino* si presenta, dunque, come un testo privo di velleità letterarie, atto semplicemente a far sì che i membri di un cenobio napoletano non dimentichino chi è stato il loro patrono. Eugippio, che evidentemente non è digiuno di retorica come vorrebbe far credere, sa bene che in una biografia la prima questione da affrontare riguarda le origini del protagonista³; eppure, nella sua lettera al diacono Pascasio confessa di non avere informazioni al riguardo: Severino ha sempre preferito tacere della sua patria terrena, per non cadere nel peccato della vanagloria⁴. La *Vita* si apre, però, con indica-

² A permettere di ricostruire così agevolmente la genesi della *Vita di Severino* sono proprio la lettera a Pascasio che Eugippio premette al suo *commemitorium* e la successiva risposta del colto diacono, entrambe tradite insieme con l'opera.

³ È lo stesso Eugippio a sottolineare l'importanza della questione in *Epist. Eugipp.* 7: *Sane patria, de qua fuerit oriundus, fortasse necessario a nobis inquiratur, unde, sicut moris est, texendae cuiuspiam vitae sumatur exordium* («È quasi inevitabile che ci venga chiesto di dove [scil. Severino] fosse originario: normalmente è da qui che si inizia quando si scrive la vita di qualcuno», trad. Genovese 2007, 54). *Topos* retorico tipico dell'encomio (cfr. in particolare Ps.-Hermog., *Prog.* 7.5 e Nicol., *Prog.* pp. 50-52), la lode delle origini del *laudandus* conosce sviluppi significativi nell'agiografia tardoantica; si veda al riguardo Petorella 2023, 125-129.

⁴ Si vedano, al riguardo, le severe parole che in *Epist. Eugipp.* 9 Severino rivolge al presbitero Primenio – il quale, facendosi portavoce di molti seguaci del santo, si è permesso di interrogarlo sulle sue origini: *“quid prodest”, inquit, “servo dei significatio sui loci vel generis, cum potius id tacendo facilius possit evitare iactantiam, utpote sinistram, qua nesciente cupit omne opus bonum Christo donante perficere, quo mereatur dextris socius fieri et supernae patriae civis adscribi? quam si me indignum veraciter desiderare cognoscis, quid te necesse est terrenam cognoscere, quam requiris? verum tamen scito, quia deus, qui te sacerdotem fieri praestitit, ipse me quoque periclitantibus his hominibus interesse praecepit”* («“Che vantaggio trae”, disse “un servo di Dio dall'indicare il posto in cui è nato o la propria famiglia, quando tacendoli può evitare più facilmente la vanagloria? La vanagloria è come la sinistra, nella cui ignoranza egli desidera compiere ogni opera buona con l'aiuto di Cristo, per meritare di trovarsi alla destra ed essere annoverato tra i cittadini della patria celeste. Ora, se tu sai che io, per quanto indegno, anelo veramente a quest'ultima, che bisogno hai di conoscere quella terrena, come mi domandi? Tuttavia, sappi veramente che Dio, che ti ha chiamato al sacerdozio, ha

zioni relative al tempo ed al luogo in cui il santo ha operato – un *incipit* che in poche righe delinea uno scenario ben lontano dalla quiete del Golfo di Napoli: il magistero spirituale di Severino è sin da subito messo in relazione con la morte di Attila, evento che sconvolge il debole equilibrio delle regioni danubiane, portando ad un'incertezza che ben presto evolve in scontri militari⁵. Il Norico, terra in cui il santo porterà la Parola del Signore, è flagellato dalle lotte tra i *warlords* barbari e dalle scorrerie dei predoni; al contempo, i contadini della regione devono far fronte a carestie e catastrofi naturali. In questo clima, Severino accompagna la sua attività di predicazione con un intenso impegno politico: nel susseguirsi di aneddoti che lo vedono protagonista, egli si fa strumento della grazia divina consigliando i sovrani barbari ed ammonendoli a rispettare i cattolici⁶. Nelle terre di confine dell'area danubiana, il santo diviene, così, il vero rappresentante della *civilitas* romana; il suo ministero costituisce una risposta alla crisi sociale affrontata dai contadini di lingua latina, i qua-

anche comandato a me di prendermi cura di questi uomini che si trovano nel pericolo"», trad. Genovese 2007, 54-55, con aggiustamenti). Nelle righe successive, Eugippio avrà comunque cura di marcare la distanza tra il santo e le genti barbare del Norico asserendo che *loquela tamen ipsius manifestabat hominem omnino Latinum* (*Epist. Eugipp.* 10: «Tuttavia, si sentiva dal suo [scil. di Severino] modo di parlare che era un autentico latino», trad. Genovese 2007, 55).

⁵ Cfr. Eugipp., *Sev.* 1.1: *Tempore, quo Attila, rex Hunnorum, defunctus est, utraque Pannonia ceteraque confinia Danuvii rebus turbabantur ambiguis. tunc itaque sanctissimus dei famulus Severinus de partibus Orientis adveniens in vicinia Norici Ripensis et Pannoniorum parvo, quod Asturis dicitur, oppido morabatur* («Quando morì Attila, re degli Unni, le due province della Pannonia e le altre terre di confine del Danubio erano turbate da uno stato di grande incertezza. In quel tempo, Severino, il santissimo servo di Dio, giunse dall'Oriente alle vicinanze del Norico Ripense e delle province della Pannonia e soggiornava in una piccola città chiamata *Asturae*», trad. Genovese 2007, 64, con aggiustamenti).

⁶ Secondo la felice definizione di Muhlberger 1996, 107, «The *Life* is a vivid account of how Severinus organized the defense of the province against barbarians north of the Danube, created a relief system to care for refugees and other victims of warfare, and negotiated with barbarian kings on behalf of the Roman population». Nel corso della *Vita*, Severino ha modo di rivolgere le sue ammonizioni a Flacciteo, re dei Rugi (*Eugipp.*, *Sev.* 5), al suo successore Feleteo, detto anche Feva, e a sua moglie Giso (*Eugipp.*, *Sev.* 8, 31 e 40), ad un giovane Odoacre (*Eugipp.*, *Sev.* 7 e 32), a Gibuldo, re degli Alamanni (*Eugipp.*, *Sev.* 19), ed a Ferderuco, fratello di Feleteo (*Eugipp.*, *Sev.* 42). Per una lettura storica del ruolo politico esercitato da Severino si veda anche Guidetti 2007, 137-139.

li si affidano sia alla sua *leadership* carismatica, sia alle sue sensazionali qualità taumaturgiche.

2. La guarigione dalla cecità nella *Vita di Severino*

Nei rapporti tra l'Apostolo del Norico ed il suo gregge, i miracoli occupano, infatti, un ruolo tutt'altro che secondario. Fonte eccezionale per comprendere le vicissitudini di una regione periferica e contesa, la *Vita di Severino* è anche e soprattutto un'opera agiografica che rispetta pienamente i canoni propri del genere letterario a cui appartiene⁷; non mancano, dunque, aneddoti relativi ai prodigi compiuti dal santo – i quali, nell'economia del racconto, hanno anche il merito di legittimare la sua autorità politica e spirituale agli occhi di contadini e potenti. I miracoli che Eugippio attribuisce a Severino sono, com'è usuale all'interno di un'opera agiografica, di varia natura e non si lasciano facilmente ricondurre a schemi comuni⁸. È, tuttavia, singolare come, in un contesto tanto multiforme, uno specifico tema – quello della guarigione dalla cecità – ritorni in più occasioni, declinato in maniere e contesti molto differenti. Proprio i passi della *Vita di Severino* dedicati a questo argomento costituiranno l'oggetto del presente articolo; un'attenta analisi permetterà di individuare il *fil rouge* che li unisce e di ricostruire il messaggio che Eugippio intende trasmettere, attraverso di essi, al suo pubblico.

La guarigione dalla cecità è *topos* fin troppo diffuso nell'agiografia cristiana⁹. Alla sua origine non possono che esserci gli episodi

⁷ Sulle caratteristiche letterarie e le peculiarità dell'agiografia cristiana di epoca tardoantica si vedano almeno i fondamentali Monaci Castagno 2010 e Van Uytfaenge 2011.

⁸ Nella *Vita*, Severino si rivela in grado di operare guarigioni miracolose (come in Eugipp., *Sev.* 14 e 26) e di prevedere il futuro (ad esempio, in Eugipp., *Sev.* 7 e 21), ma anche di compiere prodigi più insoliti, come scacciare locuste (Eugipp., *Sev.* 12), prevenire inondazioni (Eugipp., *Sev.* 15) o prescrivere cure per malattie non ancora manifestatesi (Eugipp., *Sev.* 38).

⁹ Il successo di questo *topos* non si limita, per giunta, alle sole biografie dei santi: guarigioni prodigiose dalla cecità hanno luogo anche in numerose *passiones* (si vedano, ad esempio, *Passio S. Apollin.* 3, in cui è narrato il primo miracolo compiuto da Apollinare nei pressi di Ravenna, oppure *Mart. Steph.* 4, dove una fanciulla cieca dalla nascita afferma di vedere Cristo al momento del battesimo di suo padre); tra gli episodi analoghi riportati nelle raccolte di miracoli, particolarmente interessante è quello che Sofronio inserisce a conclusione dei *Miracoli di Ciro e Giovanni* (*Mir. Cyr. et Jo.* 70.8-10), nel quale il futuro patriarca di Gerusalemme, col-

evangelici in cui è Cristo a restituire la vista – tra i quali i più celebri sono senz'altro quello del cieco di Gerico, narrato da Marco e da Luca¹⁰ (di due miracolati parla, invece, Matteo¹¹), e quello del cieco nato, che figura nel solo *Vangelo di Giovanni*¹². L'interpretazione di tali aneddoti si fonda, sin dai primi secoli dell'esegesi cristiana, sull'equazione tra cecità del corpo ed infermità dell'anima: ecco che, dunque, Origene, commentando il passo matteo sui due ciechi di Gerico, li eleva a simbolo degli uomini che ignoravano Dio¹³ (e, secoli più tardi, Agostino li identificherà con i popoli dei Giudei e dei Gentili, destinati, nell'economia della salvezza, a convertirsi alla vera fede¹⁴); ad ogni modo, l'idea che al recupero della vista corrisponda una *mutatio animi* è già attestata nei *Vangeli* – come mostra, ad esempio, la conversione del cieco di Gerico, il quale, non appena guarito, comincia subito a seguire Gesù¹⁵.

La frequenza con cui i santi protagonisti delle prime agiografie cristiane si vedono attribuita la facoltà di guarire i ciechi rende impossibile ricostruire in maniera accurata le modalità attraverso le quali questo tipo di miracolo viene generalmente descritto dai biografi; proprio il successo del *topos* permette, però, di supporre che esso

pito da una grave malattia agli occhi, assiste in sogno ad uno scambio di battute tra i due martiri, desiderosi di dissuaderlo dall'insano desiderio di accostarsi ai versi del cieco Omero e, di conseguenza, alla cultura profana (sull'interpretazione di questo passo cfr. Agosti 2011).

¹⁰ Si vedano, rispettivamente, *Mc* 10.46-52 e *Lc* 18.35-43.

¹¹ Cfr. *Mt* 20.30-34.

¹² Cfr. *Gv* 9. Altri episodi in cui Gesù guarisce dei ciechi sono in *Mc* 8.22-26, *Mt* 9.27-31, 12.22, 15.30-31 e 21.14 e *Lc* 7.21. Si noti, inoltre, che – sebbene Quintiliano metta in guardia i declamatori dal ricorso a temi *supra fidem* (*Inst.* 2.10.4-5) e Fortunaziano definisca la guarigione dalla cecità un *argumentum minus verisimile* (*Rhet.* 1.4) – il tema del cieco che riacquista la vista è attestato anche in alcune declamazioni latine di epoca tardoantica (cfr. Santorelli 2017, 16-17). Sulle terapie effettivamente praticate nell'antichità per la cura di patologie oftalmiche e sulle credenze relative alla guarigione prodigiosa dei non vedenti cfr. le fonti raccolte in Trentin 2013, 95-98.

¹³ Cfr. Orig., *Hom. in Jos.* 6.4.

¹⁴ Si veda Aug., *Serm.* 88.11.10. Sulla cecità spirituale dei Gentili cfr. anche l'esortazione che Clemente Alessandrino rivolge a Tiresia in *Protr.* 119.3.

¹⁵ Cfr. *Mc* 10.52 e *Lc* 18.43. L'idea che il recupero della vista possa coincidere con una *mutatio animi* è, inoltre, già nota al mondo classico (si pensi alla leggendaria notizia biografica riportata in Isoc., *Enc. Hel.* 64, secondo cui Stesicoro, divenuto cieco per aver composto un'*Elena* in cui l'eroina era tacciata di adulterio, sarebbe poi miracolosamente guarito dopo averla riabilitata con una *Palinodia*).

fosse ben noto ad Eugippio – ed anzi, che quest’ultimo avesse avuto la possibilità, nel corso delle sue letture, di incontrarne le più disparate declinazioni. Tra i testi che, a tale riguardo, poterono servire da ispirazione per il biografo di Severino, particolarmente interessante è un passo tratto dalla *Vita di Ilarione* – ultima, in ordine di composizione, tra le tre *Vitae* geronimiane che a partire dalla fine del IV secolo riscossero notevole successo negli ambienti monastici di lingua latina¹⁶:

Facidia uiculus est Rhinocorurae, urbis Aegypti. De hoc decem iam annis caeca mulier adducta est ad beatum Hilarionem, oblataque ei a fratribus - iam enim multi cum eo monachi erant - omnem substantiam se expendisse ait in medicos. Cui respondit: «Si, quae in medicos perdidisti, dedisses pauperibus, curasset te uerus medicus Iesus.». Clamante autem illa et misericordiam deprecante expuit in oculos eius, statimque Saluatoris exemplum uirtus eadem secuta est sanitas¹⁷

«Facidia è un quartiere di Rhinocorura, città dell’Egitto. Da lì fu condotta al beato Ilarione una donna, cieca già da dieci anni. Gli fu presentata dai suoi confratelli (ché già molti eremiti abitavano con lui), e disse che aveva speso in medici tutto il suo patrimonio. Le rispose Ilarione: “Se tu avessi donato ai poveri tutto quello che hai buttato via in medici, ti avrebbe curato il vero medico, Gesù”. E poiché quella gridava e scongiurava misericordia, Ilarione toccò con la saliva gli occhi di lei, e subito il medesimo miracolo della guarigione seguì al gesto che rinnovava l’esempio del Salvatore»¹⁸.

Il brano, sotto molti aspetti paradigmatico delle modalità con cui la guarigione dalla cecità viene presentata nell’agiografia tardoantica, ha il merito di mostrare bene il debito che aneddoti di questo genere intrattengono con il modello evangelico. L’infermità della donna nasce chiaramente da una mancanza di fede, che l’ha portata, negli anni, a rivolgersi ai medici di questo mondo, non sapendo che solo una sincera

¹⁶ L’opera fu composta poco dopo la *Vita di Malco* e 10 o 12 anni dopo la *Vita di Paolo* (che risale, all’incirca, al 376). Sulla datazione delle tre biografie cfr. de Vogüé 2007, 75-79 (al loro successo in ambito monastico sono, invece, dedicate le pagine 81-84).

¹⁷ Hier., *Vita Hilar.* 9.1-3.

¹⁸ Trad. Moreschini 1975, 91-93, con aggiustamenti.

conversione avrebbe potuto salvarla¹⁹; ad ogni modo, vinto dalle preghiere della cieca (che, affidandosi a lui, pare rivelare un tardivo desiderio di conversione), Ilarione decide di guarirla, imitando il gesto compiuto dal Cristo per donare la vista al cieco nato nel celebre brano giovanneo²⁰. Il racconto di Girolamo ben si presta, dunque, a riassumere le logiche comunemente sottese alla guarigione dalla cecità all'interno delle prime opere agiografiche cristiane. Qui come altrove, il miracolo si fonda sulla contrapposizione tra un peccatore (la donna, colpevole di aver trascurato la carità verso i poveri) ed un *leader* spirituale (lo schivo Ilarione, che infine accetta di ripetere il gesto compiuto da Cristo nel *Vangelo di Giovanni*): conformemente ai canoni dell'agiografia, l'autore mira, così, a fare del santo un modello di vita degno di essere seguito, una guida affidabile nel lungo cammino verso la perfezione²¹; a questo esempio positivo viene, però, abilmente

¹⁹ Lo schema richiama episodi evangelici come quello dell'emorroissa (*Mt* 9.20-22, *Mc* 5.25-34 e *Lc* 8.43-48). La polemica nei confronti dei medici è un *topos* comune nell'agiografia; cfr. al riguardo Novembri 2013.

²⁰ Cfr. *Gv* 9.6. La scelta di alludere a questo specifico episodio evangelico sottende una precisa presa di posizione; la chiave per comprendere l'atteggiamento del santo – qui come in innumerevoli altri passi agiografici di natura simile – risiede proprio nell'*incipit* del racconto di Giovanni (*Gv* 9.1-3): Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς. καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥαββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ («Passando, vide un uomo cieco dalla nascita e i suoi discepoli lo interrogarono: “Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?”. Rispose Gesù: “Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è perché in lui siano manifestate le opere di Dio”»); le traduzioni italiane dei testi biblici citate in questo articolo sono tratte dall'edizione CEI 2008 – mentre per gli scritti neotestamentari si segue NA28). La risposta di Gesù inaugura, dunque, un nuovo modo di intendere la guarigione dalla cecità, che supera le logiche terrene a cui si rifanno i discepoli per sostituire alle dinamiche della punizione quelle della conversione. Col suo ostentato richiamo al passo giovanneo, Girolamo non fa che inserire l'aneddoto su Ilarione in questo solco, mostrando chiaramente come l'*imitatio Christi* praticata dal pio monaco vada ben al di là della mera ripetizione di un gesto teatrale: come il cieco dell'episodio evangelico (cfr. *Gv* 9.17-38), anche la donna guarita da Ilarione dovrà necessariamente diventare discepola del Cristo; dopo anni di cecità spirituale, ella ha ormai scelto – grazie alla mediazione di un santo cristiano – le cure del *verus medicus*.

²¹ Su questo fine, diffuso nell'agiografia cristiana tardoantica e delineato già nel finale della *Vita di Antonio* (Athan., *Vit. Anton.* 94, oggetto di un'ampia analisi in Urbano 2008) cfr. Van Uytanghe 2011. Sulla figura e sul ruolo dello *holy man* in epoca tardoantica si vedano almeno i fondamentali Brown 1971, Brown 1981 e du Toit 1997.

contrapposta la figura del cieco, nella cui umile condizione il lettore cristiano può facilmente ritrovare sé stesso ed i suoi difetti. Il *topos* della cecità spirituale serve, insomma, a mettere in guardia il pubblico da una condotta poco adatta ai seguaci di Cristo, sottolineando al contempo l'assoluta necessità di una conversione per chiunque si trovi nel peccato. È solo tenendo conto di queste dinamiche che si può analizzare (ed apprezzare) il primo degli aneddoti sulla guarigione dalla cecità narrati da Eugippio nella *Vita di Severino*:

*Bonosus quoque, monachus beati Severini, barbarus genere, qui responsis eius inhaerebat, oculorum imbecillitate plurimum praegravatus medelam sibi praestari eius oratione poscebat, aegre ferens adventicios et externos salutaris gratiae sentire praesidia sibi nullam remediorum opem aliquatenus exhiberi. cui servus dei: "non tibi", inquit, "expedit, fili, corporeis luminibus aciem habere perspicuam et exterioribus oculis clarum praeferre conspectum: ora magis, ut optutus vegetetur interior". talibus igitur monitis informatus dedit operam corde magis videre quam corpore meruitque absque ullo fastidio mirabiliter in orationis effici iugitate continuus et quadraginta fere annis in monasterii excubiis perseverans eodem quo conversus est fidei calore transivit*²².

«Anche Bonoso, monaco del beato Severino, di origini barbare, che era molto legato ai suoi insegnamenti, particolarmente gravato da un'infermità degli occhi, pretendeva che gli fosse concessa una cura dalle preghiere del santo, mal sopportando che estranei e forestieri ricevessero l'aiuto della grazia che salva e che a lui non venisse offerto, in una certa misura, alcun rimedio. Il servo di Dio gli disse: "Figlio, per te non è conveniente avere vista acuta negli occhi fisici, e preporre la chiara visione dell'occhio della carne. Prega piuttosto che si rafforzi la vista interiore". Istruito da queste ammonizioni, Bonoso si impegnò a vedere con il cuore piuttosto che con la carne ed ottenne la meravigliosa capacità di rimanere nella preghiera senza vacillare; perseverando nel servizio del monastero all'incirca per quarant'anni, passò a miglior vita con la stessa fede ardente che aveva quando si era convertito»²³.

Con toni analoghi a quelli attribuiti da Girolamo ad Ilarione, Severino sale qui in cattedra per rivelare ad un suo sottoposto il vero valore della vista interiore. Bonoso è un discepolo fedele agli insegnamenti del santo, ma la debolezza dei suoi occhi non è che l'immagine concreta della fragilità della sua fede; la sua vera cecità nasce dal-

²² Eugipp., *Sev.* 35.

²³ Trad. Genovese 2007, 102-103, con aggiustamenti.

l'invidia nei confronti di quanti beneficiano delle virtù taumaturgiche dello *holy man* – un sentimento fin troppo terreno per un monaco desideroso di elevarsi al di sopra delle logiche umane²⁴. In questa situazione a tratti paradossale, strumento della guarigione diviene il *dictum* che Eugippio fa pronunciare a Severino, un messaggio morale destinato a guidare i passi incerti di Bonoso – e, implicitamente, del lettore che in lui si identifica – verso la salvezza. L'esempio negativo del monaco invidioso si traduce, così, grazie all'intervento del santo, in un modello di impegno e devozione tali da meritare un premio inestimabile per un vero cristiano²⁵. Le parole che concludono l'aneddoto riassumono perfettamente il senso della cecità spirituale di Bonoso: la fede ardente acquisita dal monaco al momento della sua conversione era stata messa in crisi dal desiderio di ottenere la guarigione del corpo; tuttavia, attenendosi agli insegnamenti di Severino, egli ha saputo guarire dalla sua vera malattia, tornando finalmente a «vedere con il cuore piuttosto che con la carne» (*corde magis videre quam corpore*).

Alla sua morte, dunque, Bonoso ha ormai totalmente riacquisito la vista interiore grazie agli ammonimenti di Severino. Con le sue parole, il santo opera una vera e propria guarigione miracolosa, aiutando il suo discepolo a ritrovare la fede e ponendo fine ad una malattia spirituale invalidante, che precluderebbe ogni possibilità di salvezza. La volontà, da parte di Eugippio, di rielaborare un abusato *topos* agiografico è qui del tutto evidente: a differenza di quanto comunemente accade in aneddoti miracolistici di questo genere (e in quegli stessi brani evangelici da cui essi traggono ispirazione), la guarigione del corpo e quella dell'anima, in questo caso, non coincidono²⁶.

²⁴ Del resto, il fatto che Bonoso sia *barbarus genere* implica, nell'ottica di Eugippio, una predisposizione all'avidità; cfr., al riguardo, la descrizione di Ferderuco in Eugipp., *Sev.* 44.1.

²⁵ Restando in ambito monastico, il premio in questione ricorda quanto chiesto a Dio da Pacomio in *Vit. Pach. G1* 22. Si noti che, al momento della redazione della *Vita di Severino*, Dionigi il Piccolo non ha ancora pubblicato la sua traduzione latina della *Vita di Pacomio* – come mostra la prefazione dell'opera, che allude alla morte violenta di Simmaco, suocero di Boezio (525); cfr. al riguardo van Cranenburgh 1969, 38.

²⁶ Interessante il parallelo con l'insegnamento che Pacomio rivolge ai discepoli in *Vit. Pach. G1* 47 (come mostrato nella nota precedente, non è il caso di citare qui la traduzione latina della *Vita di Pacomio* ad opera di Dionigi il Piccolo, in quanto successiva alla redazione della *Vita di Severino*): Ἐλεγεν δὲ καὶ ταύτην τὴν

Il racconto si fonda, anzi, su un raffinato gioco di prospettive che va ben al di là di questa semplice equivalenza: è proprio attraverso il desiderio di poter guarire dalla cecità del corpo che Bonoso rivela la sua cecità spirituale (una malattia di cui, oppresso dalla sua eccessiva attenzione per le cose terrene, è del tutto inconsapevole); allo stesso modo, le parole con cui Severino rifiuta di guarire i deboli occhi del monaco sono in realtà la cura per la sua vista interiore. Nella prospettiva adottata da Eugippio, l'apostolo del Norico non ha, insomma, più bisogno dei gesti teatrali di Ilarione (e dello stesso Cristo): per guarire, il malato deve acquisire piena consapevolezza della sua infermità, 'aprendo gli occhi' sotto l'abile guida del taumaturgo. L'intervento di quest'ultimo viene, così, totalmente spiritualizzato, tanto da perdere ogni implicazione corporea. Ciò che ne risulta è un miracolo del tutto *sui generis*, in cui alla *mutatio animi* non fa da contraltare alcuna guarigione del corpo: grazie alle parole di Severino, Bonoso saprà perseverare con fede nel servizio del monastero per circa quarant'anni; le sue pupille, però, resteranno irrimediabilmente offuscate.

Al tema della vista spirituale Severino dedica una nuova riflessione alcuni paragrafi più avanti. Anche in questo caso si tratta di un monito rivolto ai discepoli; il momento è, tuttavia, ben più rilevante. Il santo è, infatti, ormai prossimo alla morte e sta impartendo gli ultimi insegnamenti ai suoi confratelli:

*sed orate, ut quae humanis aspectibus digna sunt aeternae discretio-
nis examinatione firmentur, quia non, sicut videt homo, videt deus. il-
le siquidem, sicut divinus sermo denuntiat, "omnium corda scrutatur*

διδασχὴν, μετὰ τὰ ἰάματα τὰ φανερά τῶν σωμάτων καὶ πνευματικὰ ἰάματα <εἶναι> · « Ἀνὴρ γὰρ τυφλὸς τῇ διανοίᾳ, φησὶν, ἀνθ' ὧν οὐ βλέπει τὸ φῶς τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν εἰδωλολατρείαν, εἰ μετὰ ταῦτα τῇ εἰς τὸν Κύριον πίστει ὁδηγηθεὶς ἀναβλέψει ἐπιγινῶναι τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν, ἃρα τοῦτο οὐκ ἔστιν ἰασίς καὶ σωτηρία ; » («Insegnava anche che, oltre alle guarigioni visibili dei corpi, esistono anche le guarigioni spirituali: "Se infatti – diceva – un uomo è cieco nella mente, poiché non vede la luce di Dio a causa dell'idolatria, e in seguito, guidato dalla fede nel Signore, torna a vedere e riconosce *il solo vero Dio* (Gv 17,3), questa non è forse una guarigione e una salvezza?"», trad. d'Ayala Valva 2016, 182). Il passo apre una serie di quattro domande retoriche basate su un insistito parallelo tra guarigione del corpo e guarigione dell'anima. Con queste parole, Pacomio vuole «relativizzare il valore dei miracoli» (d'Ayala Valva 2016, 307, nota 289), dimostrando che un monaco che sappia guidare i peccatori verso la conversione è già un taumaturgo; all'inizio del suo elenco di malattie spirituali, trova posto la più invalidante di tutte, quella da cui si deve necessariamente guarire se si vuole raggiungere la σωτηρία.

*et omnes mentium cogitationes antevenit". assiduis ergo precibus hoc sperate, ut oculos cordis vestri deus inluminet eosque, sicut optavit beatus Heliseus, aperiat, quo possitis agnoscere, quanta nos circumstent adiumenta sanctorum, quanta fidelibus auxilia praeparentur*²⁷.

«Ma pregate, perché quel che è degno all'occhio dell'uomo si rafforzi alla prova del giudizio eterno: Dio non vede come vede l'uomo. Dal momento che Egli, come afferma la Parola divina, "scruta i cuori di tutti e previene tutti gli intimi pensieri". Tra assidue preghiere, dunque, sperate questo, che Dio illumini gli occhi del vostro cuore e, come chiese il beato Eliseo, li apra in modo che possiate riconoscere quanti siano intorno a noi gli aiuti dei santi, quante risorse vengano preparate per i fedeli»²⁸.

Il passo è un vero e proprio prontuario di citazioni scritturistiche²⁹ sul tema della vista interiore. L'insegnamento impartito a Bonoso viene qui sviluppato in chiave universale: il male spirituale che tormentava il monaco invidioso è in realtà la condizione originaria di tutti gli uomini, incapaci di discernere ciò che è degno agli occhi del Signore perché troppo legati al loro fallace giudizio³⁰; di qui l'esortazione alla preghiera, intesa come l'unico modo per elevarsi, in una prospettiva escatologica in cui la salvezza è preclusa ai 'ciechi'. Le dinamiche della guarigione sembrano ora del tutto affidate a Dio, che appare il solo a poter illuminare le menti di coloro che troppo confidano nelle cose terrene. Tuttavia, il precedente aneddoto relativo alla cecità spirituale – nel quale Bonoso guarisce, come si è visto, grazie ai moniti di Severino – non può che rappresentare un'utile chiave di lettura per comprendere il brano in questione: col suo enigmatico riferimento agli *adiumenta sanctorum* ed ai *fidelibus auxilia*, il biografo si discosta coscientemente dall'espressione paolina che ha appena

²⁷ Eugipp., *Sev.* 43.4.

²⁸ Trad. Genovese 2007, 110, con aggiustamenti.

²⁹ Severino cita, nell'ordine, *1Sam* 16.7, *1Par* 28.9 (*Rm* 8.27), *Ef* 1.18 e *2Re* 6.17.

³⁰ Si noti che, in Eugipp., *Sev.* 43.2, il santo ha rifiutato qualsiasi paragone tra il suo discorso e le parole pronunciate in punto di morte da Giacobbe (*Gen* 49). Il riferimento all'episodio veterotestamentario conferisce a questa professione di umiltà particolare valore: nel benedire la sua discendenza, il patriarca biblico dimostra, infatti, di essere cieco nel corpo, ma di saper vedere con gli occhi dello spirito (cfr. anche *Gen* 48.8-11). Sulle parole che aprono il discorso di Severino cfr. von der Nahmer 2001, 134, nota 32.

citato³¹, rielaborandola ed alterandone in parte il significato³²; il lettore che abbia ancora in mente il ruolo svolto da Severino nella guarigione spirituale del ‘cieco’ Bonoso potrà evidentemente cogliere in queste parole un’allusione ai preziosi insegnamenti impartiti dai santi, i quali, agendo come mediatori tra umano e divino (in piena conformità col ruolo ad essi attribuito dal pensiero cristiano nella Tarda Antichità³³), guidano l’uomo nel suo percorso di guarigione³⁴. All’origine della *mutatio animi* c’è l’intervento di Dio, che consente al fedele (e soprattutto al lettore) di riconoscere nel protagonista della *Vita* il vero modello da seguire. Come il servo di Eliseo³⁵, l’uomo ha, dunque,

³¹ Il testo paolino in questione, citato per esteso (*Ef* 1.18-19), recita: πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας [ὑμῶν] εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστὶν ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις, καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ («*scil.* Dio) illumini gli occhi del vostro cuore per farvi comprendere a quale speranza vi ha chiamati, quale tesoro di gloria racchiude la sua eredità fra i santi e qual è la straordinaria grandezza della sua potenza verso di noi, che crediamo, secondo l’efficacia della sua forza e del suo vigore»; nella *Vulgata*, Girolamo traduce il passo con *inluminatos oculos cordis vestri ut sciatis quae sit spes vocationis eius quae divitiae gloriae hereditatis eius in sanctis et quae supereminens magnitudo virtutis eius in nos qui credidimus secundum operationem potentiae virtutis eius*).

³² Si noti che *adiumenta* ed *auxilia* sono due termini del lessico militare (in *Rer. gest.* 23.2.1, Ammiano Marcellino li usa come sinonimi). In *Ef* 1.18-19, Paolo non ricorre in alcun modo a questo genere di metafora; si tratterebbe, dunque, di una genuina – e volontaria – innovazione dell’omileta (o, più probabilmente, del biografo che ne ricostruisce il discorso).

³³ Sulla funzione di mediatori tra umano e divino comunemente riconosciuta ai santi dal pensiero cristiano tardoantico cfr. Marsengill 2020.

³⁴ Pare, invece, troppo riduttiva l’interpretazione di Régerat 2001, 139, il quale, senza considerare l’episodio relativo a Bonoso (ed evidentemente basandosi solo sull’eco paolina di *Ef* 1.18), si limita a leggere in queste due espressioni «une allusion à la communion des saints».

³⁵ Avendo scoperto che Eliseo sfrutta le sue qualità divinatorie per riferire al re d’Israele i piani segreti degli Aramei, il sovrano di Aram invia un esercito ad assediare la città in cui si trova il profeta (*2Re* 6.8-14). A tale vista, il servo di Eliseo si mostra particolarmente spaventato; tuttavia, grazie alle preghiere del suo padrone, egli ‘apre gli occhi’ e riesce a scorgere i cavalli e i carri di fuoco inviati da Dio a sostegno del profeta (*2Re* 6.17). Su richiesta di quest’ultimo, il Signore accecherà i nemici, permettendo ad Eliseo di portarli dal re d’Israele (*2Re* 6.18-20). Con la cursoria allusione a questo episodio veterotestamentario – che sarà, poi, come si è visto, contaminato con *Ef* 1.18 –, Severino (o, più probabilmente, Eugippio) inaugura la metafora militare completata in seguito dal riferimento agli *adiumenta* ed agli *auxilia*.

bisogno di un aiuto divino che gli apra gli occhi, facendogli riconoscere la superiorità del suo esercito, fatto di *adiumenta* ed *auxilia*³⁶; in questo autentico miracolo di guarigione, però, il santo – come già il profeta biblico – non può che giocare un ruolo fondamentale.

Il processo di spiritualizzazione del miracolo raggiunge, così, il culmine nell'ultima omelia pronunciata da Severino. Se nel caso di Bonoso la consapevolezza di un male fisico costituiva il primo passo per il riconoscimento di un'infermità spirituale, qui la caratterizzazione corporea manca del tutto. Scopo del santo diviene guidare gli uomini verso la piena coscienza della loro condizione: alle parole parenetiche di Severino deve seguire un completo abbandono nel Signore, il quale, a Sua volta, mostrerà al fedele gli *adiumenta* e gli *auxilia* del Suo grande esercito. Tale parabola rivela la complessità di un percorso di guarigione che coinvolge, in un legame indissolubile, il cristiano, la Divinità e lo *holy man*; avviandosi a concludere la sua opera, Eugippio sceglie di legittimare ulteriormente il ruolo del santo nel cammino che conduce l'uomo verso la guarigione spirituale.

Eppure, se è vero che tutti gli uomini sono ciechi, nella *Vita di Severino* alcuni sembrano essere più ciechi di altri. È quanto scopre il lettore qualche pagina più avanti, quando Eugippio, nel descrivere i solenni funerali del protagonista e la deposizione delle sue reliquie nel mausoleo napoletano, racconta di una guarigione miracolosa di carattere ben più tradizionale:

*Tunc et Laudicius quidam caecus, inopinato psallentis populi clamore percussus, sollicite suos quid esset interrogat. respondentibus, quod cuiusdam sancti Severini corpus transiret, compunctus ad fenestram se duci rogat, de qua poterat a sanis eminus multitudo psallentium atque vehiculum sancti corporis contemplari. cumque fenestrae nixus incumberet et oraret, protinus vidit, singillatim demonstrans omnes notos atque vicinos. quo facto cuncti, qui audierant, gratias deo lacrimantibus gaudiis retulerunt*³⁷.

«Sempre in quel frangente un cieco, di nome Laudicio, spaventato per l'inaspettato clamore della gente che cantava salmi, domandava con insistenza alla sua famiglia cosa stesse succedendo. Alla risposta che stava passando il corpo di un certo san Severino, interiormente toccato chiese di essere condotto alla finestra, dalla quale coloro che godevano

³⁶ Come si è accennato, si tratta di due termini tratti dal lessico militare; cfr. al riguardo la nota 32.

³⁷ Eugipp., *Sev.* 46.4.

di buona vista potevano vedere la moltitudine che cantava salmi e il veicolo del corpo del santo. E quando, appoggiandosi alla finestra, si sporse e pregò, subito tornò a vedere, e indicò uno per volta tutti quelli che conosceva e i suoi vicini. Al che, tutti coloro che ascoltarono l'accaduto, piangendo di gioia, resero grazie a Dio»³⁸.

Questa guarigione dalla cecità, fisica e spirituale a un tempo, sembra proprio riprendere quell'abusato *topos* agiografico che Eugippio ha finora mostrato di voler rielaborare³⁹. La contraddizione è, però, solo apparente. Lo schema narrativo adottato dall'autore rivela, infatti, come l'aneddoto non smentisca assolutamente il processo di spiritualizzazione del miracolo delineato finora – ed anzi, arrivi a costituire un ulteriore e definitivo esempio della validità di quanto insegnato da Severino nel suo discorso di commiato: tutto parte dal desiderio di conoscenza di Laudicio, che subito si concretizza nella volontà di comportarsi come quei *sani* che possono 'vedere' il santo anche a distanza⁴⁰; mettendo mirabilmente in pratica il monito di Severino, il cieco – che è pienamente conscio della sua condizione – prega ed ottiene immediatamente la guarigione. Davanti ai suoi occhi si staglia ora l'esercito della *multitudo psallentium*, alla cui testa viaggia lo stesso *holy man*⁴¹. La conclusione dell'episodio pare, a sua volta, invitare velatamente il pubblico a seguire l'esempio dei primi che hanno sentito parlare della guarigione di Laudicio: in piena conformità con quanto affermato da Severino nella sua ultima omelia, il lettore dovrà ora render grazie al solo vero taumaturgo⁴². Nelle pagine finali della *Vita*, Eugippio inserisce, dunque, un miracolo che, pur presentando carat-

³⁸ Trad. Genovese 2007, 115, con aggiustamenti.

³⁹ Interessante è il parallelo con la *Vita di Ambrogio*, che riporta ben due episodi in cui un cieco è guarito dal contatto con delle reliquie (Paul. Med., *Vita Ambr.* 14 e 52; si noti che, nel caso di Laudicio, il miracolo avviene, invece, 'a distanza', senza che il malato abbia bisogno di toccare la bara): il primo degli aneddoti in questione riguarda le spoglie mortali dei martiri Gervasio e Protasio, che Ambrogio scopre in Paul. Med., *Vita Ambr.* 14.1-2 e che proprio Severino ritroverà ed accoglierà con i dovuti onori in Eugipp., *Sev.* 9.1-3.

⁴⁰ Un'immagine che risulta ancora più forte se si considera che il santo è ormai, per usare la nota espressione di Brown 1981, 50, un «invisible companion».

⁴¹ Come nota Régerat 1991, 294, nota 2, la scena ricorda un *adventus* imperiale (immagine che in parte riprenderebbe la metafora militare sviluppata in Eugipp., *Sev.* 43.4; si vedano al riguardo le note 32 e 35).

⁴² Del resto, il nome stesso di Laudicio è molto evocativo: la *laus* collettiva che conclude l'aneddoto ne chiarisce il significato. Il passo contiene l'unica attestazione italiana del nome *Laudicius* menzionata dalla PCBE (vol. 2, 1232).

teristiche facilmente ravvisabili in numerose altre agiografie, deve qui essere letto in continuità con gli insegnamenti del protagonista. La prospettiva escatologica di natura universale delineata da Severino in punto di morte lascia spazio ad un aneddoto che per molti aspetti la riassume, per mezzo di uno schema narrativo semplice e destinato a colpire la sensibilità del lettore. Il cieco del racconto non è più (o non è solo) il beneficiario di un miracolo che mette fine ad un'infermità fisica e spirituale; un pubblico che abbia ancora in mente l'ultima omelia di Severino può facilmente riconoscere in Laudicio il simbolo dell'uomo che, guidato dal santo, procede dall'originaria condizione di cecità alla salvezza eterna attraverso la preghiera.

3. Conclusioni

Al termine dell'opera, Eugippio pone, dunque, ancora una volta l'accento sulla grave malattia spirituale a cui Severino ha dedicato le sue ultime riflessioni. Di notevole impatto per il lettore, la guarigione di Laudicio mostra chiaramente come il discorso sulla cecità iniziato con l'aneddoto relativo a Bonoso non possa esaurirsi all'interno dell'originaria comunità di cui il santo è stato guida: insieme con le spoglie di Severino, a Napoli sono giunti anche i suoi insegnamenti sul valore della vista interiore – che sembrano trovare nel cieco guarito il loro primo sostenitore in terra partenopea; il nuovo cenobio che si è costituito intorno alle reliquie del santo dovrà saper mettere in pratica questi precetti, perfezionando grazie ad essi il proprio percorso di fede e, al contempo, guidando sempre più persone verso la definitiva guarigione dalla cecità spirituale.

I passi della *Vita di Severino* dedicati al tema della vista interiore non possono che svolgere, in quest'ottica, un ruolo di primo piano: all'interno di un'opera pensata per custodire e trasmettere la memoria del patrono della locale comunità monastica, Eugippio sviluppa un raffinato discorso sulla cecità spirituale, accostando precetti, moniti ed aneddoti in un gioco di rimandi e consapevoli rielaborazioni; un *topos* diffuso nell'agiografia tardoantica viene qui declinato più volte e con modalità differenti, fino a comporre un quadro raffinato di cui il pubblico – guidato dalle parole dello stesso Severino – dovrà saper decodificare le varie sfumature. La *Vita* si inserisce, così, pienamente in quel percorso dalla malattia alla guarigione che, stando agli ultimi insegnamenti del biografato, ogni uomo deve sperare di poter

affrontare: attraverso i racconti di Eugippio, le parole e le gesta di Severino giungono anche a coloro che non hanno avuto la fortuna di incontrare il santo e di ascoltarne i sermoni, dando il via a percorsi di salvezza del tutto nuovi. Chiamato a riconoscere fino in fondo la propria infermità spirituale, il lettore dovrà superarla seguendo l'esempio di quanti, prima di lui, hanno saputo far propri i moniti dell'Apostolo del Norico – e sono, infine, riusciti ad 'aprire gli occhi'; i miracoli compiuti da Severino potranno, allora, trascendere la dimensione biografica per dare finalmente origine ad una nuova guarigione dalla cecità spirituale.

Bibliografia

- Agosti 2011 = G. Agosti, *Le brume di Omero. Sofronio dinanzi alla paideia classica*, in *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. IV*, a c. di L. Cristante e S. Ravalico, Trieste, 33-50.
- Brown 1971 = P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, JRS 61, 80-101.
- Brown 1981 = P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago.
- d'Ayala Valva 2016 = *Pacomio, servo di Dio e degli uomini. Fonti greche sulla vita di Pacomio e dei suoi discepoli*, a c. di L. d'Ayala Valva, Magnano.
- de Vogüé 2007 = A. de Vogüé, *Introduction. L'apport des Vies à l'histoire du monachisme*, dans Jérôme, *Trois Vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, introduction par P. Leclerc, E. M. Morales, A. de Vogüé ; texte critique par E. M. Morales ; traduction par P. Leclerc ; notes de la traduction par E. M. Morales et P. Leclerc, Sources Chrétiennes 508, Paris, 73-84.
- du Toit 1997 = D. S. du Toit, *Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament – 2. Reihe 91, Tübingen.
- Genovese 2007 = Eugippio, *Vita di Severino*. Introduzione, traduzione e note a c. di A. Genovese, Roma.
- Guidetti 2007 = M. Guidetti, *Vivere tra i barbari, vivere con i Romani. Germani e arabi nella società tardoantica. IV-VI secolo d.C.*, Milano.

- Marsengill 2020 = K. Marsengill, *Images of Holy Men in Late Antiquity in Light of Pseudo-Dionysius the Areopagite: Framing Spiritual Ascent and Visualising Spiritual Hierarchy*, in *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c.500-900*, ed. by F. Dell'Acqua and E. S. Mainoldi, *New Approaches to Byzantine History and Culture*, London, 133-176.
- Monaci Castagno 2010 = A. Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Brescia.
- Moreschini 1975 = C. Moreschini, *Vita di Ilarione*, in *Vite dei Santi*, a c. di C. Mohrmann. Vol. IV: *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, Milano.
- Muhlberger 1996 = S. Muhlberger, *Eugippius and the Life of St. Severinus, Medieval Prosopography* 17.1, 107-124.
- Novembri 2013 = V. Novembri, *La polémique contre les médecins et la médecine des païens dans l'hagiographie chrétienne : le dossier des saints Côme et Damien*, in *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)*, a c. di A. Capone, Turnhout, 117-135.
- Petorella 2023 = F. Petorella, *Santi, filosofi e letterati. Retorica e persuasione nel βίος tardoantico*, *Studi sul Mondo Antico* 19, Milano.
- Régerat 1991 = Eugippe, *Vie de Saint Séverin*. Introduction, texte latin, traduction, notes et index par P. Régerat, Paris.
- Régerat 2001 = P. Régerat, *Église et prédication dans la Vita Severini*, in *Studia Patristica, Vol. XXXV: Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, ed. by M. F. Wiles and E. J. Yarnold, with the assistance of P. M. Parvis, Leuven, 132-141.
- Santorelli 2017 = B. Santorelli, *Cecità e insegnamento retorico antico*, *Lexis* 35, 10-27.
- Trentin 2013 = L. Trentin, *Exploring visual impairment in ancient Rome*, in *Disabilities in Roman antiquity. Disparate bodies a capite ad calcem*, ed. by C. Laes, C. F. Goodey, and M. Lynn Rose, Leiden-Boston, 89-114.
- Urbano 2008 = A. Urbano, Jr., "Read It Also to the Gentiles": *The Displacement and Recasting of the Philosopher in the Vita Antonii*, *ChHist* 77, 877-914.

- van Cranenburgh 1969 = *La vie latine de Saint Pachôme, traduite du grec par Denys le Petit. Édition critique* par H. van Cranenburgh, O.S.B., Subsidia Hagiographica 46, Bruxelles.
- Van Uytfanghe 2011 = M. Van Uytfanghe, *L'origine et les ingrédients du discours hagiographique*, *SEJG* 50, 35-70.
- Vetter 1963 = E. Vetter, *Eugippii vita sancti Severini*, in *Eugippius. Das Leben des heiligen Severin, lateinisch und deutsch*. Einführung, Übersetzung und Erläuterungen von R. Noll, Schriften und Quellen der alten Welt 11, Berlin, 41-116.
- von der Nahmer 2001 = D. von der Nahmer, *Agiografia altomedievale e uso della Bibbia*, Napoli.

Abbreviazioni

- CEI 2008 = Conferenza Episcopale Italiana, *La sacra Bibbia* [<https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/>; ultima visualizzazione: 29/04/2025].
- NA28 = Eb. und Er. Nestle, *Novum Testamentum graece*, herausgegeben von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, und B. M. Metzger, 28. revidierte Auflage, Stuttgart 2012.

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iași, România
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156



ISSN: 1842-3043
e-ISSN: 2393-2961

EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI