



Piredda, Anna Maria Giacinta (1996) *La "Malattia dell'anima" negli scrittori cristiani d'Africa*. In: *L'Africa romana: atti dell'11. Convegno di studio*, 15-18 dicembre 1994, Cartagine, Tunisia. Sassari, Editrice Il torchietto. p. 409-424. (Pubblicazioni del Dipartimento di Storia dell'Università di Sassari, 28.1).

<http://eprints.uniss.it/5191/>



**Pubblicazioni del Dipartimento di Storia
dell'Università degli Studi di Sassari**

28.

Atti dell'XI convegno di studio su «L'Africa romana»

Cartagine, 15-18 dicembre 1994

a cura di Mustapha Khanoussi, Paola Ruggeri e Cinzia Vismara

L'Africa romana

Atti dell'XI convegno di studio
Cartagine, 15 - 18 dicembre 1994

*a cura di Mustapha Khanoussi,
Paola Ruggeri e Cinzia Vismara*

*



Editrice Il Torchietto - Ozieri

Anna Maria Piredda

La “malattia dell’anima” negli scrittori cristiani d’Africa

La definizione tradizionale di malattia dell’anima deriva dalla riflessione medico-filosofica antica sulla psicopatologia.¹ Come ha messo in luce Jackie Pigeaud nel suo studio sulla “malattia dell’anima”, l’espressione è “un’analogia” originata dalla supposizione che l’anima, come il corpo, possa essere affetta dalla malattia². La presa di coscienza medica e filosofica, nonché la constatazione dell’interazione tra corpo e anima hanno fatto sì che la medicina e l’etica collaborassero a fornire interpretazioni e spiegazioni di quel complesso fenomeno che rientra propriamente nel territorio della psicopatologia³.

Nell’ambito della cultura cristiana l’approccio al problema della malattia dell’anima non ha interessato soltanto la medicina e l’etica, ma ha investito anche la sfera della teologia e della catechesi⁴. Perciò, in questo contributo si cercherà di analizzare l’evoluzione e l’arricchimento di questa tematica nella letteratura cristiana, limitando l’indagine a Tertulliano e Cipriano, attivi nella grande metropoli di Cartagine nel II e III secolo⁵.

Tertulliano

1. Il *De anima* di Tertulliano, scritto per confutare le teorie degli eretici

¹ J. PIGEAUD, *La maladie de l’âme. Etude sur la relation de l’âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1989², p. 16.

² J. PIGEAUD, *La maladie de l’âme*, p.15.

³ J. PIGEAUD, *La maladie de l’âme*, p. 27.

⁴ Il fondamentale mutamento del concetto di follia, verificatosi nell’età romano-cristiana, è stato studiato da Ferdinando Zuccotti, che ne ha analizzato la trasformazione soprattutto in campo giuridico (“*Furor Haereticorum*”. *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo Impero Romano*, Milano 1992).

⁵ Il rapporto degli autori cristiani antichi con la medicina è di estremo interesse e di attualità, come dimostra il titolo della decima conferenza internazionale organizzata dal “Pontificium Consilium de Apostolatu pro Valetudinis Administris”, che si terrà dal 23 al 25 novembre 1995 a Roma: “*Vade et tu fac similiter*”. *D’Hippocrate au Bon Samaritain*.

sull'anima⁶, è una ricca fonte di notizie su questa tematica⁷. Per la composizione di quest'opera Tertulliano afferma di aver consultato oltre i testi di filosofia⁸ anche quelli di «medicina, sorella, come dicono, della filosofia, la quale rivendica anch'essa per sé questo tipo d'indagine»⁹. E spiega così il ricorso alla letteratura medica:

«È con la medicina, infatti, che questa dottrina dell'anima sembra avere più a che fare, dato il suo interesse per il corpo. E per questo motivo essa si scontra molto decisamente con la filosofia, perché è proprio lei che conosce meglio l'anima, operando per così dire direttamente nel suo domicilio»¹⁰.

Questa affermazione suppone il concetto di corporeità dell'anima, che Tertulliano sostiene con fermezza proprio in questo trattato. Egli fa riferimento, sul piano "scientifico", alle tesi di Sorano di Efeso, il «famosissimo esponente della medicina metodica»¹¹, che ha trattato approfonditamente (*plenissime*) il

⁶ Tertulliano scrisse il *De anima* (negli anni 210-213) per ribadire la divinità dell'anima (per cui aveva già composto il *De censu animae* contro Ermogene) ed affermarne la corporeità. Cfr. TERTULLIAN, *Über die Seele*, Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J.H. Waszink, Zürich 1980 (rist.), pp. 35-45.

⁷ I. Vecchiotti ha definito il *De anima* «un trattato di psicologia 'razionale' in senso cristiano, il primo e per qualche tempo l'unico della serie» (*La filosofia di Tertulliano*, Urbino 1970, pp. 385-386), sostenendo anche che «è uno dei (trattati) più divertenti e bizzarri della letteratura filosofica» (*Ibid.*, p. 386).

⁸ La confutazione delle teorie eretiche, infatti, rivela la dipendenza di Tertulliano dalla *koiné* platonico-stoica e mostra sino a che punto il cristianesimo (con i suoi movimenti antieretici) avesse assorbito e fatto propria quella tradizione di pensiero classica da cui Tertulliano lo voleva invece indipendente; si veda l'introduzione di M. MENGHI a TERTULLIANO, *L'anima (De anima)*, a cura di Martino Menghi, Venezia 1988, p. 20.

⁹ TERT., *De an.* 2,6: *Sed et medicinam inspexi, sororem, ut aiunt, philosophiae, sibi quoque hoc negotium vindicantem*; la traduzione di questo passo e dei seguenti è di M. Menghi (TERT., *L'anima*). Lo stretto rapporto tra medicina e filosofia è stato sottolineato anche da Galeno (cfr. l'Introduzione di M. VEGETTI in *Opere scelte di Galeno*, a cura di I. Garofalo e M. Vegetti, Torino 1978, pp. 9-50). Per Peter Brown lo stoico Tertulliano era un «accanito lettore di testi medici come tanti suoi contemporanei» (*Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, trad. it., Torino 1992, p. 72).

¹⁰ TERT., *De an.*, 2, 6: ... *ad quam magis animae ratio pertinere videatur per corporis curam. Unde et plurimum sorori refragatur, quod animam quasi coram in domicilio suo tractando magis morit.*

¹¹ TERT., *De an.*, 6,6: *Sorano methodicae medicinae instructissimo auctore*. Sul metodismo cfr. J. FIGEAUD, *Les origines du méthodisme d'après Maladies aiguës et Maladies chroniques de Caelius Aurélien*, in *I testi di medicina latini antichi. Problemi filologici e storici*, Atti del I Convegno Internazionale (Macerata - S. Severino M. 26-28 aprile 1984), a cura di I. Mazzini e F.

problema dell'anima¹² ed ha sostenuto «una sostanza corporea dell'anima, quantunque l'abbia privata dell'immortalità»¹³. L'aver privato l'anima dell'immortalità è dovuto, secondo Tertulliano, al fatto che Sorano scrive essendo pagano, dato che «non è di tutti ... credere in ciò che credono i Cristiani»¹⁴.

Alla teoria della corporeità l'apologeta cristiano accosta la concezione platonica dell'immortalità e della divisione dell'anima in due parti: razionale ed irrazionale¹⁵. Ritene però che soltanto la parte razionale sia stata generata da Dio, mentre quella irrazionale debba essere concepita «come succedanea, come ciò che sopraggiunse per istigazione del serpente»¹⁶. L'irrazionalità si è insediata nell'anima con il peccato originale ed in seguito è cresciuta nell'anima «a guisa di sua natura per essere sopraggiunta subito, all'origine della sua vera natura»¹⁷. Peccato ed irrazionalità sono dunque strettamente connessi, perché provengono dal Diavolo:

FUSCO, Roma 1985, pp. 321-338; M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis 1987, pp. 261-278; D. GOUREVITCH, *Le vie della conoscenza: la medicina nel mondo romano*, in *Storia del pensiero medico occidentale. I. Antichità e medioevo*, a cura di M. Grmek, Bari 1993, pp. 130-135.

¹² Il trattato in quattro libri di Sorano (II sec. d.C.) sull'anima (cfr. TERT., *De an.*, 6,6) non ci è pervenuto, ma molti problemi inerenti la malattia dell'anima sono stati da lui trattati nei testi sulle *Malattie acute* e sulle *Malattie croniche*, pervenuti a noi nella traduzione latina di Celio Aureliano (V sec. d.C.). Sulla fedeltà di questa traduzione e sull'originalità di Celio Aureliano rispetto a Sorano, le tesi sono discordanti: J. PIGEAUD, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1987, pp.129-141; Id., *La maladie de l'âme*, cit., pp. 100-112 e *passim*; L. ZURLI, *Le praefationes ai Passionum libri di Celio Aureliano*, in *Prefazioni, prologhi, proemi di opere tecnico-scientifiche latine*, a cura di C. Santini e N. Scivoletto, vol. I, Roma 1990, pp. 409-410. All'altra importante opera di Sorano, *Sulle malattie delle donne* (*gyn.* 1,33,1), Tertulliano si rifà in questo trattato (*De an.* 27) per quanto riguarda la teoria del concepimento (cfr. la nota di Menghi in TERT., *L'anima*, p. 239, n. 231).

¹³ TERT., *De an.*, 6,6: ... *corporealem animae substantiam vindicat, etsi illam immortalitate fraudavit.*

¹⁴ TERT., *De an.*, 6,6: *Non enim omnium est credere quod Christianorum est.*

¹⁵ Cfr. l'introduzione di Menghi (pp. 22-25).

¹⁶ TERT., *De an.*, 16,1: *Inrationale autem posterius intellegendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsum illud transgressionis admissum.* Mi è sembrato opportuno, in questo passo, discostarmi dalla traduzione di Menghi per lasciare il termine "serpente" del testo latino, perché permette di capire meglio il concetto di peccato originale.

¹⁷ *Ibid.* Cfr. *De an.*, 41,1: *Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo.* Tertulliano definisce il male di origine demoniaca con l'espressione "naturale quodammodo", perché connesso con la caduta dell'uomo: cfr. C. TIBILETTI, *Nota sul presunto modernismo di Tertulliano (De Testimonio animae)*, in "Augustinianum" 33, 1993, p. 462. Sul rapporto tra l'uomo e il mondo demonico nel cristianesimo e nel paganesimo del II-IV secolo, cfr. E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca d'angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, trad. it., Firenze 1990 (rist.), pp. 37-68.

«la parte irrazionale proviene dal Diavolo, da cui appunto proviene il peccato, che è estraneo a Dio, cui è estraneo tutto ciò che è irrazionale»¹⁸.

La capacità razionale dell'individuo, invece, fa parte della sua anima:

«l'*animus*, o la *mens*... non la concepiamo [*scil.* noi Cristiani] altrimenti che come un potere ingenito, insito e peculiare dell'anima fin dalla nascita, grazie a cui essa agisce, grazie a cui pensa, avendo il quale da se stessa si muove con sé in se stessa»¹⁹.

Questa peculiarità dell'anima è stata intesa in maniera errata da coloro i quali hanno visto nell'*animus* un altro agente, che muove la sostanza dell'anima ed è insieme il motore dell'universo²⁰. Per l'autore cristiano, invece, la mente «non è altro che un luogo elevato e sovrapposto all'anima»²¹; per questo motivo sostiene che «quando l'uomo è fuori di senno, lo è senza che la sua anima sia altrove, ma con la mente che soffre insieme con l'anima, anche se è l'anima soprattutto che soffre»²². L'apologeta trova conferma di questa teoria nel fatto che «una volta che l'anima se n'è andata, non viene trovata neppure la mente; a tal punto la mente segue ovunque l'anima, che non rimane nell'uomo neppure al momento della morte»²³.

Contro le concezioni dei filosofi classici, ma «evidentemente anche contro i platonici contemporanei»²⁴, Tertulliano afferma che intelletto e anima

¹⁸ TERT., *De an.*, 16,2: ...*igitur a diabolo inrationale, a quo et delictum, extraneum a deo, a quo est inrationale alienum*. Tertulliano è il primo autore che dà a Satana l'epiteto di *diabolus* (J.-C. SCHMITT, *Medioevo "superstizioso"*, trad. it., Bari 1992², p. 21); di questo nome dà il significato: *de ipso etiam nomine diaboli delatorem* (*De an.* 35,3).

¹⁹ TERT., *De an.*, 12,1: ... *et animus sive mens est ... non aliud quid intellegimus quam suggestum animae ingenitum et insitum et nativitus proprium, quo agit, quo sapit, quem secum habens ex semetipsa secum moveat in semetipsa...*

²⁰ Tertulliano allude in questo passo a Platone, anche se non lo nomina (cfr. TERT., *L'anima*, cit., p. 229, n. 83), ed agli gnostici Valentiniiani (TERT. *De an.* 12,1: *ut volunt qui etiam universitatis motatorem animum decernunt, illum deum Socratis, illum Valentini Unigenitum ex patre ΒΥΘΩΙ et matre ΣΙΓΗΙ*). Sull'intero capitolo 12 cfr. I. VECCHIOTTI, *La filosofia di Tertulliano*, cit., pp. 416 ss. Per quanto concerne lo gnosticismo si veda a cura di M. SIMONETTI: *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Vicenza 1993.

²¹ TERT., *De an.*, 18,5: ...*neque animum aliud quid esse quam animae suggestum et structum...*

²² TERT., *De an.*, 18,9: ... *cum dementit homo, anima dementit non peregrinante, sed compatiante tunc animo - ceterum animae principaliter casus est*.

²³ TERT., *De an.*, 18,10: *Quod anima digressa nec animus in homine inveniatur; ita illam ubique sequitur, a qua nec in fine subremanet*.

²⁴ M. MENGHI in TERT., *L'anima*, p. 24. Per quanto concerne il rapporto tra eresia e filosofia,

rappresentano un'unica sostanza e che il primato tra l'uno e l'altra spetta all'anima, di cui l'intelletto non è che una facoltà, seppure molto importante²⁵. Quindi, istituendo un paragone con la crescita e lo sviluppo dei semi dei frutti, dichiara che «anche l'anima è uniforme quanto al seme, multiforme quanto al prodotto»²⁶, perché le sue facoltà si sviluppano a seconda delle interferenze del mondo circostante. Pertanto ritiene che sia «importante prendere in considerazione l'ambiente»²⁷: un'affermazione fatta sulla base della tradizione classica, con riferimenti particolari al *Timeo* ed alle *Leggi* di Platone²⁸, ad Empedocle, a Sallustio, e avvalorata con un'allusione a San Paolo che «bolla i Cretesi come bugiardi»²⁹.

Tertulliano non esclude, inoltre, che abbiano un certo peso nello sviluppo delle capacità intellettive «le condizioni del corpo e lo stato di salute»; poiché

«l'obesità impedisce il pensiero, mentre l'esilità lo facilita; la paralisi consuma la mente, mentre la tisi la risparmia»³⁰.

Carlo Tibiletti ha messo in luce che il *De anima*, pur essendo stato scritto contro gli gnostici, riguarda tuttavia anche i filosofi: «Essendo associate nell'errore le dottrine di queste due categorie, ne risulta che l'antitesi cristiani-filosofi non è meno rigorosa dell'altra cristiani-eretici» (*Note in margine a idolatria eresia e filosofia in Tertulliano*, in "Augustinianum" 32/1, 1992, p. 79).

²⁵ TERT., *De an.*, 20.

²⁶ TERT., *De an.*, 20,2: ...*ita et animam licebit semine uniformem, fetu multiformem.*

²⁷ TERT., *De an.*, 20,2: *Nam et hic etiam de locis interest.*

²⁸ TERT., *De an.*, 20, 3: «E del resto anche Platone nel *Timeo* (cfr. *Tim.* 24, c-d) afferma che Minerva all'atto di fondare quella città non abbia guardato altro che la natura di quella regione avendo promesso uomini sapientissimi; perciò nelle *Leggi* (cfr. *Leges* 704 b ss.) egli raccomanda a Megillo e a Clinia di scegliere con attenzione il luogo di fondazione di una città». Riporta gli stessi esempi platonici, nella medesima sequenza, GALENO in *Quod animi* 9 (IV 806 Kühn). Ma Tertulliano non fa alcun accenno a Galeno, il grande medico dell'antichità, quasi suo contemporaneo (gli ultimi anni della vita di Galeno, morto nel 199 d.C., corrispondono ai primi anni dell'attività letteraria di Tertulliano), che aveva ripreso le posizioni della medicina ippocratica per quanto riguarda l'influsso dell'ambiente nello sviluppo psicofisico dell'uomo. L'importanza del trattato pseudo-ippocratico *Arie, Acque, Luoghi* nel *Quod animi* è stato sottolineato da Mario Pinna (*La teoria dei Climi. Una falsa dottrina che non muta da Ippocrate a Hegel*, Roma 1988, p. 85), il quale ha rilevato che, per confermare le teorie ippocratiche, Galeno «cita vari passi di argomento simile tratti da opere di Platone (*Timeo, Leggi*) e di altri autori, facendo quindi intendere che tali conoscenze facevano parte ormai di una tradizione fortemente consolidata» (cfr. inoltre Id., *Ippocrate fondatore della teoria dei climi*, in *Temi e discussioni di geografia antica*, a cura di S. Fasce, Genova 1994, pp. 79-96).

²⁹ TERT., *De an.*, 20,3: ... *mendaces Cretas etiam apostolus inurit.*

³⁰ TERT., *De an.*, 20,4: *Fortassean et de corpore et valetudine aliquid accedat. Opimitas sapientiam impedit, exilitas expedit, paralyssis mentem prodigit, pthisis servat.* Sul termine *pthisis* in campo medico cfr. M. GRMEK, *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*, trad. it., Bologna 1985, pp. 314-324.

E non tralascia, inoltre, di considerare gli altri «accidenti», al di fuori della costituzione fisica e della salute, che possono «acuire» oppure «ottundere» la mente:

«L'acuiscono le dottrine, le discipline, le arti e le esperienze, le occupazioni, gli studi; la ottundono invece l'ignoranza, la pigrizia, l'inerzia, i piaceri, l'inesperienza, l'ozio, i vizi e oltre a queste cose, anche altri fattori se ve ne sono che abbiano potere sull'anima»³¹.

Come si può notare, confluiscono in questa sintesi sia le concezioni dei medici, che propugnavano un'origine somatica per i disturbi mentali³², sia quelle dei filosofi, in particolare degli stoici, che definivano come malattie dell'anima le passioni³³. Tertulliano, comunque, pur dimostrando di essere a conoscenza del dibattito "scientifico" sulla patologia dell'anima, nell'individuare le cause che determinano lo sviluppo delle facoltà mentali, conclude la sua esposizione ribadendo il concetto già espresso:

«Ora, secondo noi Cristiani (*secundum nos*), hanno potere sull'anima Dio, nostro Signore, e il Diavolo suo rivale, mentre secondo l'opinione comune, la provvidenza, il fato, la necessità, la fortuna e il libero arbitrio»³⁴.

La dicotomia tra razionale ed irrazionale non trascende mai il livello meramente religioso. In questa prospettiva, il ragionare distorto del peccatore viene a sovrapporsi alla follia patologica vera e propria, comprendendole

³¹ TERT., *De an.*, 20,4: *Acuunt doctrinae disciplinae artes et experientiae negotia studia; obtundunt inscitiae ignaviae desidiae libidines inexperientiae otia vitia, super haec, si et aliquae praesunt potestates.*

³² Si vedano di J. PIGEAUD *La maladie de l'âme e Folie et cures de la folie, cit.*

³³ Anche Galeno, pur ritenendo che la malattia dell'anima fosse il risultato di fattori fisici, non esclude un influsso esterno (*Quod animi* IV 821 Kühn: «In effetti la massa della malvagità non entra dal di fuori, come dicono gli stoici, nelle nostre anime, ma la parte più grande gli uomini malvagi ce l'hanno da sé, e la parte che viene dal di fuori è molto più piccola» (la traduzione è tratta da: GALENO, *Le passioni e gli errori dell'anima. Opere morali*, a cura di M. Menghi e M. Vegetti, Venezia 1984, p. 128). Per questo «finale ripiegamento galenico, sul ritorno dal primato del temperamento e con esso del medico sul governo psico-fisico dell'uomo, a quello della parola educativa», Mario Vegetti ipotizza che Galeno non volesse rompere con il codice antropologico platonico oppure non credesse più «nella possibilità della medicina di realizzare il progetto complessivo che pure egli aveva concepito e anche fondato» (*ibid.*, p. 138).

³⁴ TERT., *De an.*, 20,5: *Enimvero praesunt, secundum nos [scil. Christiani] quidem deus dominus et diabolus aemulus, secundum communem autem opinionem providentia et fatum et necessitas et fortuna et arbitrii libertas.*

entrambe in una «indistinta tabe psichica»³⁵, di matrice demoniaca³⁶. Per Tertulliano è il diavolo che oscura (*obumbrat*) e corrompe (*depravat*) per invidia tutte le facoltà assegnate dalla nascita all'anima³⁷.

2. La concezione dell'immortalità e della corporeità dell'anima pone a Tertulliano anche il problema della sua punizione dopo la morte, prima del ricongiungimento con il corpo alla resurrezione³⁸. Tale problematica, di natura escatologica, non interessa in maniera specifica questa indagine, ma alcune considerazioni formulate da Tertulliano consentono di capire il suo concetto di sofferenza dell'anima. Con un procedimento retorico di grande effetto, l'apologeta pone il problema della relazione tra corpo e anima ed afferma che quest'ultima può soffrire o godere indipendentemente dal corpo:

«Ma allora l'anima aspetta sempre il corpo, per soffrire o per gioire? Non è forse vero che da sola è in grado di sperimentare entrambe queste sensazioni? Quante volte l'anima da sola, senza sofferenza del corpo è tormentata dalla collera, dall'ira, dalla noia e il più delle volte senza neppure rendersene conto? E alla stessa stregua, quante volte l'anima, nonostante il corpo stia soffrendo, ricerca per sé un piacere segreto e si stacca dalla sua unione col corpo, in quel momento svantaggiosa?»³⁹

³⁵ F. ZUCCOTTI, "Furor Haereticorum", p. 84.

³⁶ Tertulliano afferma nell'*Apologeticum* che i demoni sconvolgono «l'anima con turbamenti e furori improvvisi» e «la mente con eccessi di follia, con furiosi turbamenti ed impetuose passioni» (22, 6; la traduzione è di A. RESTA BARRILE: TERTULLIANO, *Apologetico*, a cura di A. RESTA BARRILE, Verona 1994). Per i cristiani il mondo terreno è dominio di Satana, negazione della ragione e regno della follia (J. DANIELOU, *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, trad. it., Bologna 1993, pp. 381-393). E i demoni vengono identificati con le divinità pagane: soprattutto su Saturno, anche per le complicazioni dovute alle credenze astrali, si è appuntata la critica degli autori cristiani, a partire dagli apologeti, sino ad arrivare alla concezione medievale che ha ritenuto Saturno «responsabile dell'infelice carattere e dell'infelice destino del malinconico» (R. KLIBANSKY - E. PANOFSKY - F. SAXL, *Saturno e la melanconia*, trad. it., Torino 1983, p. 119).

³⁷ TERT., *De an.*, 39,1. L'uomo viene insidiato dal diavolo che cerca di trarlo in inganno attaccandone la ragione: J.B. RUSSEL, *Satana. Il Diavolo e l'inferno tra il I e il V secolo*, trad. it., Milano 1994, p. 83. L'uomo oggetto di un'autentica possessione dei demoni è una dottrina frequente nel giudeo cristianesimo (cfr. J. DANIELOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, trad. it., Bologna 1974, pp.518-524).

³⁸ Una sintesi sulle risultanze degli studi sulla concezione tertulliana della corporeità dell'anima è data da Paolo Siniscalco, che contribuisce al chiarimento di quella che gli studiosi hanno definito «un'aporia» di Tertulliano (*Anima sine materia stabili. Per la storia dell'interpretazione di alcuni passi di Tertulliano* [Apol. 48,4; Test. 4,1], in *Hommage à René Braun*, II, edd. J. Granarolo e M. Biraud, Nice 1990, pp. 111-128).

³⁹ TERT., *De an.*, 58, 4: *Semper autem expestat anima corpus, ut doleat aut gaudeat?*

E sottolinea le tesi enunciate dichiarando:

«Direi il falso se non fosse vero che l'anima da sola ha l'abitudine di gloriarsi e godere delle sofferenze del corpo»⁴⁰.

L'argomentazione è supportata da esempi tratti dalla cultura classica⁴¹, cui è improntata la concezione del ruolo attribuito alla volontà nell'affrontare la sofferenza del corpo e dell'anima. In particolare, si coglie in questo passo del *De anima* l'eco delle posizioni assunte da Cicerone⁴² e da Seneca⁴³ per quanto concerne il rapporto anima-corpo nella malattia. Per Tertulliano, come per i due grandi esponenti dello stoicismo latino⁴⁴, il fatto che l'anima possa provare piacere o dolore dipende dalla volontà:

«l'anima sa provare piacere e dolore senza il corpo dal momento che, se vuole, prova dolore anche all'interno di un corpo non sofferente e, sempre se vuole, prova piacere anche all'interno di un corpo che invece soffre»⁴⁵.

Nonne et de suo sufficit sibi ad utrumque titulum passionis? Quotiens inlaeso corpore anima sola torquetur bile ira taedio plerumque nec sibi noto? Quotiens item corpore afflicto furtivum sibi anima gaudium exquiri et a corporis tunc importuna societate secedit? Come ha fatto notare Peter Brown, Tertulliano «non era minimamente 'dualista': egli infatti insisteva sul controllo rigoroso del corpo perché credeva che, proprio mediante il corpo e le sue sensazioni, fosse possibile sintonizzare direttamente l'anima alle alte frequenze necessarie a vibrare in armonia con lo spirito divino» (*Il corpo e la società*, p.72).

⁴⁰ TERT., *De an.*, 58,5: *Mentior, si non de ipsis cruciatibus corporis et gloriari et gaudere sola consuevit.*

⁴¹ TERT., *De an.*, 58,5. Tertulliano fa riferimento a Muzio Scevola (un esempio frequente presso gli autori cristiani, cfr. inoltre TERT. *Ad nat.* 1,18,3-4; MIN. FEL. 37,3; LACT. *Div. inst.* 5,13,13; AUG. *De civ. Dei* 4,20 e 5,18), a Zenone torturato da Dionisio (cfr. TERT. *Apol.* 50,9), a Ciro (SEN. *Anab.* 1,9,6).

⁴² J. PIGEAUD (*La maladie de l'âme*, pp. 243-315) attribuisce una grande importanza al ruolo avuto da Cicerone come iniziatore del vocabolario latino sulla demenza e considera i libri III e IV delle *Tusculanae disputationes* un testo fondamentale della psicologia classica (*ibid.*, p. 248). Per quanto concerne il rapporto di Cicerone con la medicina si veda inoltre D. GOUREVITCH, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain*, Rome 1984, pp. 439-454.

⁴³ Nell'*epistola* 78 Seneca sostiene che si deve separare l'anima dal corpo durante la malattia fisica. La visione senecana della malattia fisica e mentale è stata esaminata da J. Pigeaud sotto il profilo filosofico e drammatico (*La maladie de l'âme*, pp. 315-353; 396-439; 503-521).

⁴⁴ Cfr. per la posizione di Tertulliano nei confronti dello stoicismo C. MORESCHINI, *Tertulliano tra Stoicismo e Platonismo*, in *Kerygma und Logos*, Festschrift C. Andresen, Göttingen 1979, pp. 367-379; M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1969², pp. 146 ss.

⁴⁵ TERT., *De an.*, 58,5: *... anima et gaudere et dolere sine carne, quia et in carne et inlaesa si velit dolet et laesa si velit gaudet.*

Il concetto di matrice stoica, secondo il quale la sofferenza dell'anima è frutto di una libera scelta (*ex arbitrio suo*⁴⁶), acquisisce in questo contesto una connotazione teologica: infatti l'affermazione della responsabilità dell'anima ha il preciso intento di opporsi alle teorie gnostiche che attribuivano il peccato al corpo, in quanto parte materiale dell'uomo. Così, partendo dal presupposto che malattia dell'anima e peccato hanno nel libero arbitrio la loro comune origine, si svilupperà in seno al Cristianesimo l'idea di colpevolezza del malato⁴⁷, e al binomio classico medicina-filosofia si sostituirà il binomio medicina-religione⁴⁸.

Cipriano

Il turbamento che la malattia fisica provoca nell'anima è oggetto di analisi nel *De mortalitate*⁴⁹ di Cipriano. Il trattato, scritto nel 252 mentre a Cartagine infuria la peste, non solo ne costituisce la più completa descrizione⁵⁰, ma è anche il primo scritto cristiano in cui risulta rilevato il particolare stato d'animo determinato dalla pestilenza⁵¹.

Nell'antichità, infatti, la mancanza della concezione scientifica del con-

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Secondo F. Zuccotti, l'aver dato alla follia ed al peccato un'eziologia comune ha indotto il cristianesimo a configurare una precisa responsabilità del *furiosus* non solo nell'ambito della morale, ma anche del diritto ("*Furor Haereticorum*", p. 292 e *passim*).

⁴⁸ Pier Angelo Gramaglia ha fatto osservare che per Tertulliano «l'unico manuale enciclopedico per tutti i problemi più rilevanti dell'esistenza umana» dovrebbe essere la Bibbia (*Il linguaggio eresiologico in Tertulliano. L'approccio cattolico all'eresia*, in *XIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana. Eresia ed Eresiologia nella Chiesa Antica*, "Augustinianum" 25, 1985, p. 692). Secondo Tibiletti, infatti, per l'apologeta cristiano la filosofia «non è dottrina che salvi l'uomo essendo essa stessa umana. La salvezza viene da un messaggio celeste portato da Gesù Cristo» (*Note in margine a idolatria*, p. 82).

⁴⁹ Sul titolo del trattato si veda G. STRAMONDO, *Studi sul De Mortalitate di Cipriano*, Studi, testo e traduzione, *index verborum omnium*, Catania 1964, pp. 11-28.

⁵⁰ L'epidemia, secondo J.N. Biraben, scoppiò nell'autunno del 251 e prese il nome di «peste di San Cipriano», perché a lui si deve, in assenza di una descrizione medica, la più completa illustrazione della sintomatologia (*Le malattie in Europa: equilibri e rotture della patocenosi*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, p. 466).

⁵¹ A. QUACQUARELLI, S. Cipriano: "La pestilenza" e la "Lettera ai Tibariti" sulla preparazione al martirio, in *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, Convegno di studio e aggiornamento Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Altioris Latinitatis) Roma, 16-18 marzo 1984, a cura di S. Felici, Roma 1985, p. 29.

tagio⁵² metteva la medicina e la morale di fronte a grandi perplessità nel momento in cui si diffondevano le epidemie⁵³, poiché queste dimostravano l'insufficienza di tutte le teorie riguardanti l'eziologia delle malattie: la realtà endemica, il regime alimentare, la qualità della vita anche sotto il profilo morale⁵⁴. In tal modo la peste, pur essendo una malattia fisica, si è legata al problema dell'anima per l'angoscia determinata dall'incertezza della sua origine, dal disordine radicale dei valori che suscitava nella comunità, dall'ingiustizia con la quale colpiva gli uomini⁵⁵.

Il *De mortalitate* è un testo importante, perché consente di individuare la permanenza delle concezioni classiche e di conoscere la posizione assunta dal Cristianesimo dei primi secoli nei confronti di questo evento. Come ha sottolineato Giuseppina Stramondo la descrizione delle sofferenze e delle atrocità della malattia dipende dalla narrazione lucreziana della «peste» di Atene⁵⁶. L'influsso del poeta latino su questo trattato è determinante, inoltre, per quanto riguarda l'impostazione del problema dell'angoscia causata dalla paura della sofferenza e della morte. Per Cipriano come per Lucrezio la peste è una «prova» per l'anima⁵⁷, ma gli strumenti messi a disposizione per superarla sono differenti: Lucrezio propone la filosofia epicurea⁵⁸, Cipriano la fede in Dio⁵⁹.

⁵² È Tucidide che ha inserito, contro la teoria dei medici, il concetto "storico" di contagio nel parlare della peste di Atene (J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, p. 215). Egli infatti non ha accettato né le spiegazioni religiose né quelle dei medici, inaugurando «un positivismo scettico che descrive i fatti e rifiuta di pronunciarsi sulle cause di questo evento eccezionale» (J. JOUANNA, *La nascita dell'arte medica occidentale*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, p. 62).

⁵³ Nell'antichità i termini «peste» e «pestilenza» sono stati utilizzati per indicare ogni evento epidemico (E. BRUZZONE, *Storia e medicina nella storiografia della peste*, Genova 1987, p. 181). Sulla peste si veda l'opera specifica di J.N. BIRABEN, *Les hommes et la peste dans les pays européens et méditerranéens*, 2 voll., Paris-La Haye 1975-1976.

⁵⁴ Per quanto riguarda la medicina si deve ricordare che si rifiutava di fare della peste un caso particolare tra le malattie (J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, p. 236).

⁵⁵ J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, pp. 25-26.

⁵⁶ Secondo la studiosa possono giustificarsi attraverso la mediazione lucreziana i passi che Cipriano ha in comune con Tucidide, G. STRAMONDO, *Studi sul "De mortalitate"*, p. 68.

⁵⁷ CYPR., *De mort.*, 1: ...et temptationibus non vincitur sed probatur; 16: exercitia sunt nobis ista, non funera. Cfr. LUCR., 6,1156-1159; 6,1231-1234. La peste è una «prova radicale per l'anima», perché pone il problema della relazione tra la malattia fisica ed il comportamento (J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, p. 240).

⁵⁸ Cfr. J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, pp. 211-242.

⁵⁹ L'opera ciprianea, come ha messo in evidenza la Stramondo, è ispirata «ad una fede saldissima nell'immortalità, che riesce a scuotere anche la nostra moderna angoscia» (*Studi sul "De mortalitate"*, p. 73).

La grandezza d'animo del cristiano consiste nell'affrontare gli assalti del male e della morte⁶⁰:

«Quando, dunque, la malattia, la debolezza, la desolazione infuriano, allora la nostra virtù si perfeziona, allora la fede se avrà resistito alla tentazione riceverà la corona»⁶¹.

All'angoscia provocata dalla malattia soccombe chi non ha speranza in Dio, per questo motivo hanno giustamente paura della morte coloro i quali non sono battezzati e vivono nel peccato⁶². Infatti, anche se a causa dell'epidemia muoiono senza alcuna distinzione cristiani e gentili⁶³, giusti ed ingiusti⁶⁴, la loro sorte futura sarà differenziata:

«I giusti sono chiamati al riposo, gli ingiusti sono ghermiti per il supplizio»⁶⁵.

Il problema dell'ingiustizia determinata dalla peste, che Lucrezio aveva risolto proponendo come unico responsabile il *casus*⁶⁶, viene ora impostato in chiave escatologica⁶⁷. Così Cipriano può affermare che:

«Questa mortalità è una peste per i Giudei, i gentili, i nemici di Cristo, è una morte salutare per i servi di Dio»⁶⁸.

⁶⁰ CYPR., *De mort.*, 14: *Contra tot inpetus vastitatis et mortis inconcussis animi virtutibus congregi quanta pectoris magnitudo est.*

⁶¹ CYPR., *De mort.*, 13: *Quando ergo infirmitas et imbecillitas et vastitas aliqua grassatur, tunc virtus nostra perficitur, tunc fides si temptata perstiterit coronatur.*

⁶² CYPR., *De mort.*, 14. Antonio Quacquarelli ha definito questo «un brano di prosa d'arte», per il richiamo dell'anafora *Mori timeat* e l'alternarsi melodico delle sillabe brevi e lunghe (S. Cipriano: "La pestilenza". p. 32).

⁶³ CYPR., *De mort.*, 8.

⁶⁴ CYPR., *De mort.*, 15.

⁶⁵ CYPR., *De mort.*, 15: *Ad refrigerium iusti vocantur, ad supplicium rapiuntur iniusti.* Per il significato del termine *refrigerium*, cfr. A. HAMMAN, *Refrigerium*, in *DPAC* 2, 1984, coll. 2977-2978, Ch. MOHRMANN, *Etudes sur le latin des chrétiens*, II, Paris 1961, pp. 81-92.

⁶⁶ LUCR., 6, 1246: *Optimus hoc leti genus ergo quisque subibat.* Il poema lucreziano è un'antiteodicea, cfr. J. PIGEAUD, *La maldie de l'âme*, p. 239 e passim.

⁶⁷ Secondo Cipriano, sinché il cristiano rimane in questo mondo sarà soggetto alle sofferenze nel corpo e nell'anima, perché deve combattere ogni giorno contro il diavolo (*De mort.* 4: *Ceterum quid aliud in mundo quam pugna adversus diabolum cotidie geritur*); egli deve porsi pertanto come meta la gioia futura (*ibid.* 8).

⁶⁸ CYPR., *De mort.*, 15: *Mortalitas ista iudaeis et gentilibus et Christi hostibus pestis est, Dei servis salutaris excessus est.*

È per preparare i cristiani a questa morte salutare che Cipriano ha scritto il *De mortalitate*. Infatti all'inizio del trattato, che è stato giustamente definito da Antonio Quacquarelli «una catechesi che deve preparare alla morte»⁶⁹, Cipriano dichiara di non rivolgersi alla maggior parte dei cristiani di Cartagine, che ha «sentimenti saldi, una solida fede, un'anima devota»⁷⁰, ma ad «alcuni del popolo» che

«resistono con minor coraggio e dimostrano di non avere nel proprio cuore la forza divina ed invincibile, a causa della debolezza d'animo o della scarsa fede o delle attrattive di questa vita o della debolezza dovuta al sesso oppure, ed è più grave, della lontananza dalla verità»⁷¹.

Nella sua qualità di vescovo egli si sente obbligato ad intervenire per scuotere energicamente «l'apatia delle menti deboli» (*delicatae mentis ignavia*)⁷². E lo fa esortando quelli che «militano»⁷³ nelle schiere del Signore a conoscere se stessi, affinché non vi sia «nessuna ansia» e «nessun turbamento» di fronte alle tempeste ed alle bufere del mondo⁷⁴. Cipriano affianca all'insegnamento filosofico⁷⁵ quello evangelico e sostiene che il Signore ha preparato i cristiani ad affrontare la pestilenza, quando ha predetto le sciagure della fine del

⁶⁹ A. QUACQUARELLI, *S. Cipriano: "La pestilenza"*, p. 28. L'opera è stata definita da Victor Saxer «più che un'esortazione allo stoicismo cristiano... una teologia della morte, vista come chiamata di Dio, *accersitio dominica*» (*Cipriano di Cartagine*, in «DFAC» 1, 1983, col. 679).

⁷⁰ CYPR., *De mort.*, 1: ...*mens solida est et fides firma et anima devota*.

⁷¹ CYPR., *De mort.*, 1: ...*tamen quia animadverto in plebe quosdam vel inbecillitate animi vel fidei parvitate vel dulcedine saecularis vitae vel sexus mollitie vel, quod magis est, veritatis errore minus stare fortiter nec pectoris sui divinum adque invictum robur exerere*.

⁷² CYPR., *De mort.*, 1. L'aggettivo *delicatus* indica debolezza e quindi effeminatezza, la connotazione negativa del termine è strettamente legata alla concezione dell'omosessualità nel mondo latino classico e cristiano (cfr. E. CANTARELLA, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988, pp. 129-266).

⁷³ Sergio Tanzarella precisa che nelle opere di Cipriano si può notare come il tema della non violenza trovi «a fronte di un uso massiccio del linguaggio militare, inattesi e singolari sviluppi» (*Rifiuto del servizio militare e della violenza nel cristianesimo africano tra la fine del III e l'inizio del IV secolo*, in "Augustinianum" 34/2, 1994, p. 459).

⁷⁴ CYPR., *De mort.*, 2.

⁷⁵ Il conoscere se stessi implica il riconoscimento del cambiamento che avviene a causa della malattia. Per l'utilizzazione del precetto delfico da parte dei cristiani, cfr. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-meme de Socrate à Saint Bernard*, Paris 1974-75, voll. I-III.

mondo⁷⁶. Ed egli è certo che tutto ciò stia cominciando ad avverarsi «mentre il mondo muore» (*mundo transeunte*)⁷⁷.

La visione pessimistica della fine del mondo, sviluppata da Cipriano in molte sue opere, riecheggia sia la concezione apocalittica giudeocristiana, sia la dottrina biologica dell'universo, che affonda le sue radici nel pensiero filosofico greco⁷⁸. Essa, però, è anche un sintomo dell'angoscia esistenziale diffusa nel terzo secolo⁷⁹ ed evidentemente acuitasi in occasione della pestilenza. A questa angoscia il vescovo di Cartagine vuole opporre una "serenità" cristiana che si ottiene con la fede e si raggiunge dopo la morte: nell'immortalità si potrà avere "la serenità certa" (*fida tranquillitas*), che è solo quella eterna⁸⁰.

L'uso in questo contesto del termine *tranquillitas*, con cui in latino era stato tradotto il greco *euthymia*⁸¹, permette di apprezzare l'operazione cultura-

⁷⁶ Cipriano fa un riferimento implicito alla *praemeditatio*, la concezione esposta da Cicerone nelle *Tusculanae disputationes* (3,15,31), secondo la quale un male previsto è meno doloroso (sulla dipendenza di Cicerone da Posidonio su questo concetto di origine greca, cfr. J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, pp. 276-287). La presenza nel *De mortalitate* di motivi tratti dalle *Tusculanae* di Cicerone è stata segnalata dalla Stramondo, che ha evidenziato opportunamente anche le divergenze (*Studi sul "De mortalitate"*, pp. 55 ss). Il concetto ricorre anche in Seneca (cfr. ad esempio *De tranq.*, 11,6).

⁷⁷ CYPR., *De mort.*, 2. Cipriano riferisce al presente le profezie apocalittiche contenute in *Mt 24* e *Lc 21,31*.

⁷⁸ Jean Daniélou (*Le origini del cristianesimo latino*, pp. 241-248) ha messo in evidenza come questa dottrina, che «non deve nulla al cristianesimo» (p. 245), fosse diffusa al tempo di Cipriano ed ha affermato che: «Si tratta, infatti, di una concezione biologica del mondo, molto antica nel pensiero greco, che si trova già in Esiodo» (p. 246). Clementina Mazzucco, nell'analizzare il concetto della vecchiaia del mondo all'interno dell'*Ad Demetrianum*, ha rilevato che la posizione di Cipriano non è solo negativa, ma ha lo «scopo di esortare urgentemente a questa scelta di fede, a cessare di riporre le proprie speranze nel mondo» (*Due visioni cristiane del mondo e due stili: Cipriano "Ad Demetrianum" 3-5 e Ambrogio "Epistula" XVIII 23-29*, in "Civiltà classica e cristiana" 1, 1980, p. 229). Secondo la Stramondo (*Studi sul "De mortalitate"*, cit., p. 71) la concezione ciprianea della fine del mondo riecheggia la «visione lucreziana di un mondo sconvolto dalle forze della natura matrigna e non madre delle creature mortali». L'influsso di Lucrezio su Cipriano era stato segnalato da C. PASCAL, *Lucrezio e Cipriano (Ad Demetrianum III)*, in "Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica" 31, 1903, pp. 505-507.

⁷⁹ Per il tema dell'angoscia si veda E.R. DODDS, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, cit.

⁸⁰ CYPR., *De mort.*, 3.

⁸¹ SEN., *De tranquil.*, 2,3: *Hanc stabilem animi sedem Graeci euthymian vocant, de qua Democriti volumen egregium est, ego tranquillitatem voco*. Cfr. R. LAURENTI, *L'euthymia di Democrito in Seneca*, in "Syculorum Gymnasium" N.S. 33, 1980, (= Atti del Convegno Internazionale "Democrito e l'atomismo antico", Catania 18-21 aprile 1979), pp. 534-555. Sui rapporti tra Cipriano e Seneca: G. STRAMONDO, *Studi sul "De mortalitate"*, pp. 59-67). Del resto per

le promossa da Cipriano in quest'opera: egli infatti, trasportando il concetto medico-filosofico di *euthymia*⁸² all'interno della catechesi cristiana, gli conferisce una connotazione religiosa ed al tempo stesso inserisce il *De mortalitate* nel filone della letteratura relativa al rapporto del corpo-anima per dare una risposta nuova a queste problematiche.

L'autore cristiano sa che la forza dell'anima può essere piegata dalle sofferenze del corpo, lo sostiene nel *De lapsis*, quando concede all'apostata come unica scusante quella di essere stato costretto ad abiurare per le torture subite, perché in quel caso «non l'animo ma il corpo venne meno nel dolore»⁸³. Proprio la consapevolezza dell'influsso esercitato dalle sofferenze del corpo sull'anima, induce Cipriano a mettere in parallelo nel *De mortalitate* la pestilenza ed il martirio. Così la peste, anche se fa parte degli aspetti negativi di questo mondo⁸⁴, nondimeno ha avuto un aspetto positivo per i cristiani: li ha esortati a «desiderare volentieri il martirio» ed ha insegnato loro a «non temere la morte»⁸⁵.

In questa prospettiva la pestilenza costituisce una sorta di allenamento ed addirittura un aiuto divino per chi potrebbe incontrare maggiori difficoltà ad affrontare i tormenti del martirio⁸⁶; e la paura della morte, che essa suscita, diventa sia uno stimolo per i cristiani tiepidi, sia un invito alla fede per i pagani.

Cicerone la *tranquillitas* riguarda la parte razionale dell'anima: ...*in particeps rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam* (Tusc., 4, 5, 11).

⁸² È stato Democrito ad aver dato al termine *euthymia* la dignità di concetto filosofico; sulla ricca tradizione in campo filosofico e medico di questo concetto si veda J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, pp. 441- 522.

⁸³ CYPR., *De laps.*, 13: ...*nec animus sed corpus in dolore defecit*.

⁸⁴ CYPR., *De mort.*, 16. Peter Brown sostiene che per Cipriano «la paura della morte e delle sofferenze fisiche» erano «i nemici più pericolosi che i cristiani dovevano vincere» (*Il corpo e la società*, p. 179). Per il cristianesimo la malattia è comparsa nel mondo in seguito al peccato originale, divenendo in seguito lo stato normale del genere umano: in questa concezione è evidente l'influsso del demoniaco (Sulla concezione della medicina e della malattia nel cristianesimo dei primi secoli cfr. H. CLARK KEE, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, trad. it., Brescia 1993; D.W. AMUNDSEN - G.B. FERGREN, *The Early Christian Tradition*, in *Caring and Curing. Health and Medicine in the Western Religious Traditions*, New York 1986, pp. 40- 64; I. NOYE, *Maladie*, in "Dictionnaire de Spiritualité" 10, 1980, coll. 137-149).

⁸⁵ CYPR., *De mort.*, 16.

⁸⁶ CYPR., *De mort.*, 15. I soggetti a rischio sono le donne ed i fanciulli, a causa della debolezza dovuta all'età o al sesso. È però vero che proprio le persecuzioni ed il martirio hanno messo le donne su un piano di parità rispetto agli uomini, permettendo loro di superare la debolezza del sesso: CYPR., *De laps.*, 2; *Ep.*, 6, 3, 1; 76,6,2 (cfr. C. MAZZUCCO, "E fui fatta maschio". *La donna nel Cristianesimo primitivo*, Torino 1989, pp. 104 ss.).

La fede appare dunque nel *De mortalitate* come l'unica terapia per l'anima prostrata dalla malattia del corpo e depressa per la paura della morte⁸⁷.

Nel complesso l'opera consente di valutare la funzione svolta da Cipriano nel rielaborare le tematiche proprie della tradizione medico-filosofica e trasferirle all'interno della catechesi cristiana. Infatti Cipriano, anche se non fa mai alcun riferimento esplicito alla filosofia classica⁸⁸, guarda alla teoria stoica dell'analogia tra medicina e paretisi nella cura della malattia dell'anima⁸⁹. Per quanto concerne, però, i destinatari della sua terapia egli si pone obiettivi diversi e, di contro alla guarigione elitaria proposta dallo stoicismo, offre la salvezza eterna all'intera comunità⁹⁰.

L'impatto che questa originale catechesi ha avuto sulla società del tempo ci è stato testimoniato nella *Vita Cypriani* da Ponzio, il quale racconta anche come Cipriano abbia fatto seguire all'esortazione una faticosa opera di organizzazione per soccorrere i cittadini di Cartagine, cristiani e non:

«Furono dunque distribuiti subito i compiti secondo le qualità degli uomini e delle loro condizioni. Molti, che a causa della povertà non potevano spendere, offrivano più del denaro, pagando con il proprio lavoro un prezzo più caro di ogni ricchezza»⁹¹.

⁸⁷ CYPR., *De mort.*, 24: «Liberi dalla paura della morte, pensiamo all'immortalità che la segue» (cfr. SEN., *Ep.*, 78, 5: «Niente ci rattrista più se ci liberiamo della paura della morte»). La paura della morte, ripetutamente e sistematicamente denunciata dagli epicurei e discussa ampiamente da Seneca, è un preciso sintomo patologico per la medicina dell'antichità; Rufo di Efeso (110-180 d.C.), conscio più dei medici precedenti degli aspetti psicologici della malattia, riteneva che lo stato patologico andasse analizzato e curato «secondo metodi che oggi verrebbero definiti al contempo psicologici e medici» (H. CLARK KEE, *Medicina*, p. 93). Sul tema filosofico della paura della morte si veda P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it., Torino 1988, pp. 49 ss.

⁸⁸ Cipriano non cita alcun autore classico. «La cultura antica, contro la quale Tertulliano aveva combattuto, ... sembra non esistere più per l'antico professore di retorica, da quando si è convertito ed è divenuto, poco dopo, vescovo» (H. HAGENDAHL, *Cristianesimo latino e cultura classica*, trad. it., Roma 1988, p. 60).

⁸⁹ L'analogia tra medicina e paretetica è un elemento importante della pedagogia stoica (J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, p. 371).

⁹⁰ Cfr., SEN., *De prov.*, 4, 1: «La buona fortuna capita anche alla plebe ed a persone senza valore: ma è proprio dell'uomo grande sottomettere le disgrazie e le paure dei mortali». Gli intellettuali pagani aborrivano l'impronta popolare che caratterizzava il Cristianesimo.

⁹¹ PONT., *Vita Cypri.*, 10, 2: *Distribuita sunt ergo continuo pro qualitate hominum atque ordinum ministeria. Multi qui paupertatis beneficio sumptus exhibere non poterant, plus sumptibus exhibebant, compensantes proprio labore mercedem divitiis omnibus cariores.*

L'iniziativa svolta sul piano sociale e culturale da Cipriano per combattere la psicosi collettiva costituisce un momento importante perché segna il nuovo modo di porsi dell'etica cristiana nei confronti della malattia⁹². Il fatto che la malattia diventi una prova morale non solo per il malato, ma anche per chi lo assiste⁹³, apre la via alla concezione medievale della malattia come mezzo di redenzione⁹⁴. La novità apportata da Cipriano spiega la fortuna che il *De mortalitate* ha avuto presso i contemporanei e nelle epoche successive⁹⁵. La concezione di Cipriano, secondo la quale la disperazione può essere superata solo con la fede, mi richiama alla mente Kierkegaard:

«La disperazione è un pregio o un difetto? Da un punto di vista puramente dialettico è l'uno e l'altro... La possibilità di questa malattia è la prerogativa dell'uomo di fronte all'animale; rendersi conto di questa malattia è la prerogativa del cristiano di fronte al pagano; esser guarito da questa malattia è la beatitudine del cristiano»⁹⁶.

⁹² La carità praticata da Cipriano e dai cristiani durante questa pestilenza ha lasciato perplessi i pagani (Eus., *Hist. eccl.*, 7, 22, 7-8). Infatti i filosofi pagani ammettevano una filantropia civica, ma scoraggiavano la carità privata che era basata sulla pietà o sull'emozione piuttosto che sulla ragione (D.W. AMUNDSEN- G.B. FERNGREN, *The Early Christian Tradition*, p. 48). Cipriano non sembra dimostrare, inoltre, molta stima verso i medici, poiché ritiene che la pestilenza permetta di vedere «se i medici non abbandonino i malati che li invocano» (*De mort.* 16). Non si trova nella sua opera, come del resto in quella degli altri autori africani prima di Agostino, il nome di nessun medico esercitante in Africa (cfr. N. BENSEDDIK, *La pratique médicale en Afrique au temps d'Augustin*, in *L'Africa romana*, Atti del VI convegno di studio, Sassari, 16-18 dicembre 1988, a cura di A. Mastino, Sassari 1989, p. 668).

⁹³ CYPRIANUS, *De mort.*, 16. La cura del malato è vista più come un mezzo per procurarsi la redenzione che come un mezzo per promuovere in lui guarigione e benessere; cfr. J. AGRIMI-C. CRISCIANI, *Carità e assistenza nella civiltà cristiana medievale*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, pp. 217- 259.

⁹⁴ Secondo Mirko Grmek il cristianesimo, legando l'eziologia della malattia al peccato, l'ha trasformata in un mezzo di redenzione: «Opposta alla *sanitas*, l'*infirmitas* è nondimeno una via verso la *salus*» (*Il concetto di malattia*, in *Storia del pensiero medico occidentale*, p. 345).

⁹⁵ Ebbe fortuna la traduzione del *De mortalitate* fatta dal Villecourt in Francia, durante il colera del 1832 (A. QUACQUARELLI, *S. Cipriano: "La pestilenza"*, p. 40).

⁹⁶ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*. Traduzione dal danese di M. Corssen, Milano 1995, p. 21.