

## CONOSCENZE MEDICHE AMBROSIANE, OVVERO LA MEDICINA NEI PADRI DELLA CHIESA: QUESTIONI DI METODO

Vorrei proporre alcune osservazioni di metodo che mi sembrano utili a chi si accinga a studiare un insieme di immagini riferentesi ad un ambito specialistico qual è, ad esempio, quello della medicina; e credo che le considerazioni seguenti, scontate forse in certi casi, debbano essere tenute presenti nell'analisi dei capitoli a contenuto tecnico dell'opera di qualunque autore e in particolare di un Padre della Chiesa. Quest'ultima specifica si rende necessaria, in quanto la produzione dei Padri presenta, com'è noto, caratteristiche spesso divergenti dalla pratica degli scrittori pagani e che consistono in massima parte nella rielaborazione del pensiero antico alla luce della nuova fede, con tutto ciò che questa operazione comporta. Nel corso del lavoro farò particolare riferimento ad Ambrogio e al campo della medicina, perché è quello al quale sto da qualche tempo dedicando le mie ricerche, ma mi auguro che il mio contributo possa offrire delle indicazioni di massima generalizzabili a tutti gli autori e a tutti i testi con caratteristiche tecniche.

1. – La lettura delle opere di Ambrogio rivela nel vescovo una gran quantità di interessi negli ambiti più disparati: vi si possono trovare diffuse conoscenze di tipo giuridico, agricolo, botanico, zoologico, medico, unitamente ad osservazioni pertinenti su metalli e pietre, questioni di astronomia e altre informazioni di varia natura <sup>1</sup>. Di fronte a una tale ampiezza di orizzonti, credo che sia oggi inevitabile – pena il rischio di ac-

<sup>1</sup>) Vd. sinteticamente F.H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford 1935, pp. 16-21.

contentarsi di raggiungere risultati approssimativi – rinunciare all'idea di un singolo erudito, capace di dominare ogni questione in gioco, a favore di una pluralità di studiosi, ciascuno alle prese con un proprio settore specifico d'indagine<sup>2</sup>, i contributi dei quali andranno poi a disegnare con maggior precisione i contorni della cultura e della personalità dell'autore.

Se, dunque, da un lato quello delle conoscenze tecniche è uno dei settori che tende ad essere trascurato, appunto per le difficoltà che comporta (competenza nella dottrina e del suo particolare lessico), d'altra parte negli autori non tecnici è anche uno dei terreni di studio più fertili e meno indagati, che si dimostra tanto più interessante quanto maggiore è la presenza di elementi di ambito specialistico in opere di natura prevalentemente letteraria. Ovviamente ci si potrà limitare a una rilevazione di dati, ma per meglio definire la statura dell'autore sarà certamente più utile analizzare tali elementi per valutare quali nozioni tecniche egli avesse, con quanta proprietà facesse uso di termini tecnici o espressioni tecniche, *last but not least* per poter giudicare quali fini stilistici persegua l'uso di tecnicismi.

Un'ulteriore complicazione è dovuta al fatto che per tali ricerche sarebbe vantaggioso poter disporre di lessici tecnici delle varie discipline, che in gran parte ancora mancano<sup>3</sup>. Tuttavia nel campo della medicina, per esempio, sono già stati fatti con successo tentativi di indagine di tecnicismi e immagini mediche in autori non tecnici. Le principali analisi delle conoscenze mediche e dell'uso di immagini mediche sono opera di studiosi italiani: utili contributi alla comprensione di luoghi a contenuto medico controversi o fraintesi nell'opera di Plauto, Lucilio, Lucrezio, Catullo e Orazio ha dato Innocenzo Mazzini<sup>4</sup>, mentre di recente è stata af-

<sup>2</sup>) A fronte del classico volume di taglio linguistico-lessicale *Lingue tecniche del latino*, Bologna 1983, tanto più encomiabile in quanto opera del solo Cesidio De Meo, vd. il recente I. Mastrorosa - A. Zumbo (a cura di), *Letteratura scientifica e tecnica di Grecia e Roma*, direzione e coordinamento di C. Santini, Roma 2002, felice risultato di un lavoro d'équipe, cui ciascuno ha contribuito sulla base delle proprie specifiche competenze.

<sup>3</sup>) Per conoscere gli strumenti e lo stato delle ricerche al proposito si possono consultare le appendici bibliografiche relative ad ogni disciplina nel volume miscelaneo *Letteratura scientifica e tecnica di Grecia e Roma*, citato alla nota precedente. Per la medicina è fondamentale il volume di D. Langslow, *Medical Latin in the Roman Empire*, Oxford 2000.

<sup>4</sup>) Cfr. I. Mazzini, *La medicina nella letteratura latina. I. Osservazioni e proposte interpretative su passi di Lucilio, Lucrezio, Catullo e Orazio*, «Aufidus» 4 (1988), pp. 45-73; Id., *La medicina nella letteratura latina. II. Esegesi e traduzione di Horat. Epod. 11, 15-16 e Od. I 13, 4-5*, in P. Janni - I. Mazzini, *La traduzione dei classici greci e latini in Italia oggi*, Atti del Convegno Nazionale (Macerata, 20-22 aprile 1989), Macerata 1991, pp. 99-114; Id., *La medicina nella letteratura latina. III. Plauto: conoscenze mediche, situazione e istituzioni sanitarie, proposte esegetiche*, in I. Mazzini (a cura di), *Civiltà materiale e letteratura nel mondo antico*, Macerata 1992, pp. 67-114; Id., *Le malattie in Orazio. Sintesi e proposte di lettura in alcuni luoghi*, in P. Defosse (éd.), *Hommages à Carl Deroux*, Bruxelles 2002, II - Prose et linguistique, Médecine, pp. 549-556.

frontata da Paola Migliorini l'analisi delle conoscenze mediche in Seneca, Lucano, Persio e Petronio <sup>5</sup>. I due studiosi hanno peraltro seguito strade differenti, l'uno principalmente volto a evidenziare come l'ignoranza di cose mediche possa portare editori e traduttori a soluzioni equivocate o errate, l'altra a mettere in luce le conoscenze mediche degli autori in esame e il loro utilizzo letterario.

2. – Com'è noto, riferimenti al mondo della medicina si trovano con grande frequenza in tutta la letteratura classica antica, già a partire dai poemi omerici, e sono stati oggetto di studio, ad esempio, in Platone <sup>6</sup>, Plutarco <sup>7</sup>, Luciano <sup>8</sup>. Per quanto riguarda il mondo latino, invece, oltre ai contributi già segnalati di Mazzini e Migliorini, sono ancora sporadici i tentativi di affrontare l'utilizzo letterario del tema della medicina negli autori cristiani di età tardoantica, probabilmente perché tale studio è reso più complesso dal fatto che entrano in gioco il problema della fede cristiana e il rapporto del cristianesimo con le conoscenze pagane <sup>9</sup>.

I cristiani delle origini accostarono i temi della medicina soprattutto attraverso le filosofie correnti, stoicismo e medio-platonismo, che per molti aspetti si mostravano compatibili con la loro fede, *in primis* per la visione monoteistica e per una dottrina provvidenziale <sup>10</sup>, pur tenendosi

<sup>5</sup>) Vd. P. Migliorini, *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età neroniana*, Frankfurt am Main 1997; Ead., *Lingua e conoscenze tecniche in Plinio il Giovane*, in Mazzini (a cura di), *Civiltà materiale e letteratura nel mondo antico cit.*, pp. 115-134; Ead., *La terminologia medica come strumento espressivo della satira di Persio*, «Quaderni di Anazetesis» 2, Pistoia 1990; sulla poesia satirica cfr. anche M. Labate, *Le necessità del poeta satirico: fisiopatologia di una scelta letteraria*, in Mazzini (a cura di), *Civiltà materiale e letteratura nel mondo antico cit.*, pp. 55-66.

<sup>6</sup>) Un rapidissimo *excursus* sulla metafora medica da Omero a Origene è stato compilato da S. Fernández, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Roma 1999, pp. 19-58.

<sup>7</sup>) J. Boulogne, *Plutarque et la médecine*, in ANRW II.37.3, Berlin - New York 1993, pp. 2762-2792, e F. Fuhrmann, *Les images de Plutarque*, Paris 1964, pp. 41-43. Cfr. anche P. Ballér, *Medical Thinking of the Educated Class in the Roman Empire: Letters and Writings of Plutarch, Fronto and Aelius Aristides*, in «From Epidauros to Salerno», «PACT» 34 (1992), pp. 19-24.

<sup>8</sup>) V. Langholf, *Lukian und die Medizin: zu einer tragischen Katharsis bei den Abderiten (De historia conscribenda § 1)*, in ANRW II.37.3, Berlin - New York 1993, pp. 2793-2841.

<sup>9</sup>) Un'ampia panoramica sul tema si trova in O. Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore 1991.

<sup>10</sup>) Cfr. D.W. Amundsen, *Medicine and Faith in Early Christianity*, «BHM» 56 (1982), pp. 327-328, ora in Id., *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore - London 1996, pp. 127-128; K.-H. Leven, *Attitudes Towards Physical Health in Late Antiquity*, in J. Woodward - R. Jütte (eds.), *Coping with Sickness: Perspectives on Health Care, Past and Present*, Sheffield 1996, pp. 74-78, 83, dove l'autore osserva come nel tardo antico la ricezione della medicina da parte dei cristiani fosse integrata nella

ben saldi ad una concezione del corpo e della sua salute, quale si trova nel Nuovo Testamento: in sintesi, il corpo è sì parte del mondo materiale, ma è stato creato da Dio in un piano provvidenziale, che è comunque buono<sup>11</sup>; e la medicina, in quanto anch'essa dono di Dio e parte del piano provvidenziale, è per l'uomo una benedizione<sup>12</sup>. Il cristiano per parte sua ha il dovere di riconoscere che tanto la malattia quanto la guarigione provengono da Dio, sono un mezzo per la conversione, e che le medicine sono efficaci, perché vengono da Lui<sup>13</sup>.

Come ebbe a dire Edelstein, molti scrittori di filosofia misero in evidenza le analogie tra corpo e anima, tra cura fisica e spirituale<sup>14</sup>, e sotto questo aspetto "medici dell'anima" poterono essere tanto i filosofi pagani quanto i Padri della Chiesa, tanto Seneca quanto sant'Agostino; e la figura cara ai pagani del *medicus amicus* avrà la sua controparte cristiana nel *Christus medicus*<sup>15</sup>. Per questo motivo immagini mediche si trovano assai diffusamente nei primi scrittori cristiani e nei Padri della Chiesa, favorite

ricezione dell'antica paideia; la medicina, che faceva uso di animali velenosi per la preparazione di droghe, serviva come analogia per la teologia cristiana: la cristianità doveva fare un giusto uso della cultura pagana, per trarne profitto ed evitare effetti velenosi. Cfr. C. Gnifka, *XPHEIΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, 1: Der Begriff des 'rechten Gebrauchs'*, Basel - Stuttgart 1984, pp. 71-72.

<sup>11</sup>) Siamo, dunque, lontani da un rifiuto preconcepito della corporeità, che si svilupperà con l'estremizzazione del dualismo paolino tra anima e corpo (ma già di matrice platonica: cfr. P. Courcelle, *Le corps-tombeau* («Platon», «Gorgias» 493a, «Cratyle» 400c, «Phèdre» 250c), «REA» 68 [1966], pp. 101-122). La Chiesa del resto non prese mai posizione nettamente avversa alla fisicità, per salvaguardare il dogma della resurrezione del corpo, stabilito con il Concilio di Nicea. Sulla questione, soprattutto nel mondo greco, vd. D.S. Wallace-Hadrill, *The Greek Patristic View of Nature*, Manchester 1968, pp. 68-75.

<sup>12</sup>) Cfr. Amundsen, *Medicine and Faith in Early Christianity* cit., pp. 333-341.

<sup>13</sup>) *Ivi*, p. 341.

<sup>14</sup>) Cfr. L. Edelstein, *The Relation of Ancient Philosophy to Medicine*, in Id., *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, ed. by O. Temkin - C.L. Temkin, Baltimore 1967, p. 360: «Writers of all philosophical creeds gave a prominent place to the analogy of body and soul, to the similarity between the training of the body and the discipline of the soul, to the consideration of medicine as a counterpart of ethics, and [...] it was perhaps in the usefulness of this comparison for the philosophical argument that lay the greatest debt of philosophy to medicine».

<sup>15</sup>) Sul rapporto tra filosofia e medicina nel mondo romano vd. E. Romano, *Medici e filosofi. Letteratura medica e società altoimperiale*, Palermo 1991, pp. 19-48; sulla figura del *medicus amicus* G. Pisi, *Il medico amico in Seneca*, Roma 1983, e Romano, *Medici e filosofi* cit., pp. 94-113. La letteratura sul tema del Cristo medico è ormai di vaste proporzioni: vd. H. Schipperges, *Zur Tradition des 'Christus Medicus' im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde*, «Arzt und Christ» 11 (1965), pp. 12-20; G. Dumeige, *Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, «Riv. Arch. Cristiana» 47 (1972), pp. 115-141; Amundsen, *Medicine and Faith in Early Christianity* cit., pp. 326-350; G. Fichtner, *Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs*, «FMS» 16 (1982), pp. 1-18. Da ultimo Fernández, *Cristo médico, según Orígenes* cit.

appunto dalla figura del Cristo medico, guaritore del corpo e dell'anima, che subentra al dio Asclepio della tradizione pagana<sup>16</sup>.

2.1. – Dopo lo studio, tuttora imprescindibile, di Adolf von Harnack sulla medicina nei Padri<sup>17</sup>, i lavori principali finora pubblicati sull'argomento riguardano Origene e Agostino: per il primo disponiamo dell'opera di Samuel Fernández<sup>18</sup>, il quale prende l'avvio proprio dall'immagine del Cristo medico, per valutare le conoscenze mediche dell'alessandrino, ma soprattutto per tentare una spiegazione del valore metaforico delle malattie nell'ottica del disegno divino. Fernández ha ben dimostrato come Origene, pur offrendo numerose allusioni alla medicina, in realtà non ricorra mai a fonti mediche scritte<sup>19</sup>. Egli ci testimonia soltanto le conoscenze normali che qualunque uomo colto della sua epoca poteva avere, soprattutto se nato e cresciuto in una città dalla lunga e solida tradizione medica, quale era Alessandria, dove era certamente possibile avere rapporti personali con medici<sup>20</sup>. Per Origene, dunque, la trasmissione orale sembra essere stato il veicolo più probabile delle sue conoscenze tecniche.

Per Agostino, invece, esistono alcuni articoli dei primi anni '50 del secolo scorso<sup>21</sup>, dai quali si può ricavare una scarsa quantità (e qualità) di

<sup>16</sup>) Sul rapporto tra Cristo e Asclepio cfr. E.J. Edelstein - L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, vol. II, Baltimore 1945, in part. pp. 132-138. Più in generale sul rapporto tra medicina e fede vd. i contributi di Amundsen raccolti in *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore - London 1996.

<sup>17</sup>) A. von Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur» 8.4, Leipzig 1892, pp. 37-152.

<sup>18</sup>) Fernández, *Cristo médico según Orígenes* cit. Precedentemente si erano occupati del tema K. Schweiger, *Medizinisches im Werk des Kirchenvaters Orígenes*, med. Diss. Düsseldorf 1983; D.G. Bostock, *Medical Theory and Theology in Origen*, in *Origeniana tertia*, Roma 1985, pp. 191-199.

<sup>19</sup>) L'unica citazione rinvenuta dal *De flatibus* del *Corpus Hippocraticum* è luogo comune in autori di età imperiale: cfr. Fernández, *Cristo médico* cit., p. 57 e nt. 242. Sulla medicina in Origene vd. anche G. Neuschäfer, *Orígenes als Philologe*, Basel 1987, pp. 196-202.

<sup>20</sup>) Cfr. Fernández, *Cristo médico* cit., p. 58: «Es necesario insistir en que no todas las fuentes de un autor son literarias. La comunicación oral es el medio normal de adquisición de información en la antigüedad, de modo especial en una ciudad con una larga tradición cultural y médica como Alejandría. [...] el predicator ha tenido un contacto personal con los médicos de su ambiente, los ha visitado y ha conversado con ellos». Sull'importanza che ancora possedeva Alessandria nella tarda antichità per la scienza vd. Amm. Marc. 22.16.18, da cui sembra possibile dedurre che per un medico il poter affermare di aver studiato ad Alessandria era garanzia sufficiente per la sua abilità: cfr. J. Scarborough, *Ammianus Marcellinus XXII.16.18: Alexandria's medical reputation in the fourth century*, «Clio Medica» 4 (1969), pp. 141-142, su cui cfr. le riserve di V. Nutton, *Ammianus and Alexandria*, «Clio Medica» 7 (1972), pp. 165-176.

<sup>21</sup>) Cfr. G. Bardy, *Saint Augustine et les médecins*, «AThAug» 13 (1953), pp. 327-346; R. Arbesmann, *Christ the Medicus humilis in St. Augustine*, in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*, Paris 21-24 septembre 1954, vol. II, pp. 623-629, e Id., *The con-*

conoscenze mediche, derivategli soprattutto dai medici che ebbe modo di incontrare<sup>22</sup>. In generale si osserva in lui la funzionalità dell'utilizzo retorico di immagini mediche che costituiscono spesso poco più che un pretesto per consentire l'inserzione nel discorso della figura del Cristo medico e per combattere le eresie avvalendosi di analogie certo familiari al pubblico, in particolare il popolo presente alla predicazione<sup>23</sup>.

2.2. – Per quel che riguarda Ambrogio, invece, ci sono fondamentalmente tre studi, uno del 1908 di Wilhelm Gossel, che fu il primo, e sostanzialmente unico, tentativo di reperire fonti, anche mediche, nella sezione dell'*Exameron* riguardante il corpo umano<sup>24</sup>, poi due dissertazioni tedesche di storia della medicina del 1964 e del 1970, rispettivamente di Gerhard Müller e di Annemarie Nagel<sup>25</sup>, che di fatto presentano in forma di parafrasi o traduzione molti dei passi ambrosiani in cui è presente il te-

*cept of «Christus medicus» in Saint Augustine*, «Traditio» 10 (1954), pp. 1-28; J. Courtès, *Saint Augustin et la médecine*, in *Augustinus Magister* cit., vol. I, pp. 43-51. Cfr. anche Sister M.E. Keenan, *Augustine and the Medical Profession*, «TAPhA» 67 (1936), pp. 168-190. Spesso si tratta semplicemente di elenchi di passi in cui compare l'immagine del Cristo medico. In Agostino affronta la questione da un punto di vista lessicale J.-P. Rassinier, *Le vocabulaire médical de saint Augustin. Approche quantitative et qualitative*, in *Le latin médical. La constitution d'un langage scientifique. Réalités et langage de la médecine dans le monde romain*, Actes du III<sup>e</sup> Colloque international «Textes médicaux latins antiques» (Saint-Étienne, 11-13 settembre 1989), textes réunis et publiés par G. Sabbah, Saint-Étienne 1991, pp. 379-395. Esistono anche due lavori su Gerolamo: cfr. A.S. Pease, *Medical Allusions in the Works of St. Jerome*, «HSCPh» 25 (1914), pp. 73-86, e B. Lançon, *Maladie et médecine dans la correspondance de Jérôme*, in *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986), publiés par Y.-M. Duval, Paris 1988, pp. 355-366.

<sup>22</sup>) Cfr. soprattutto Bardy, *Saint Augustine et les médecins* cit. Tra i medici noti ad Agostino un posto particolare spetta a Vindiciano, ricordato dal vescovo di Ippona in *Conf.* 4.3.5; 7.6.8; *epist.* 138.3. Cfr. *PLRE* I, p. 967, s.v. (*Helvius*) *Vindicianus* 2.

<sup>23</sup>) Cfr. Courtès, *Saint Augustin et la médecine* cit., p. 47.

<sup>24</sup>) G. Gossel, *Quibus ex fontibus Ambrosius in describendo corpore humano hauserit* (*Ambros. Exaem. VI 54-74*), Diss. Lipsiae 1908. Secondo l'autore può darsi per certa la lettura del *De usu partium* di Galeno da parte di Ambrogio: cfr. pp. 14-30, in part. p. 29: *Quibus expositis pervenimus ad finem huius disputationis, quam docuisse puto Ambrosium magno studio Galeni de usu partium libros legisse*. Cfr. anche G. Del Guerra, *L'Exameron di Sant' Ambrogio. Esegese medica*, Pisa 1931.

<sup>25</sup>) G. Müller, *Medizin, Arzt, Kranker bei Ambrosius von Mailand*, med. Diss. Freiburg 1964 (purtroppo non ho visto direttamente la tesi, ma solo l'articolo che ne è stato tratto: *Arzt, Kranker und Krankheit bei Ambrosius von Mailand (334-397)*, «Sudhoffs Archiv» 51 [1967], pp. 193-216); A. Nagel, *Die medizinische Anthropologie bei Ambrosius von Mailand*, med. Diss. Düsseldorf 1970. Più recente D.M. Foley, *Ambrose's Adaptation of Medical Knowledge*, «Studia Patristica» 38, ed. by M.F. Wiles and E.J. Yarnold with the assistance of P.M. Parvis, Leuven 2001, pp. 400-404, di una ingenuità francamente disarmante: a parte la brevità in sé del contributo, la cosa più grave è la totale assenza di ogni confronto con fonti, il che sembrerebbe lasciar intendere l'originalità di tutto quel che Ambrogio dice.

ma della medicina, sia dal punto di vista delle conoscenze scientifiche, sia soprattutto per gli aspetti di etica e dell'evoluzione della figura del medico, che viene ad essere assimilato a Cristo; del rapporto medico-paziente e delle novità introdotte nel mondo antico dalla carità cristiana; infine dell'uso metaforico di immagini mediche per significare il peccato e così via. Manca in entrambi ogni tentativo ulteriore di indagine sulle fonti ambrosiane, mentre vi è presente, più o meno esplicita, l'onesta affermazione che il vescovo milanese mostra una notevole familiarità con tematiche mediche ed è quindi importante come testimone della medicina del suo tempo, ma che da lui non è lecito aspettarsi molto di più. Anch'io del resto mi vado convincendo sempre più che lo studio di una disciplina tecnica in un autore non tecnico ha un senso se viene usato come tema, per così dire, "trasversale", che permetta di spaziare all'interno delle opere, non solo e non tanto per valutare il grado di conoscenza che l'autore avesse della scienza in esame, quanto piuttosto per approfondire lo stile, le strategie compositive o le modalità di rielaborazione, la lingua e, in ultima analisi, la personalità dell'autore stesso <sup>26</sup>.

Un ottimo esempio di questo tipo di approccio offre Amneris Roselli in un breve, ma denso, contributo su Origene <sup>27</sup>, in cui la studiosa, analizzando un capitolo della *Philocalia* e un passo del *Peri archôn*, dimostra come l'utilizzo di terminologia e immagini mediche risulti pienamente funzionale alle finalità che Origene doveva essersi prefisso, ossia proporre una valida esegesi all'affermazione di Dio «Indurirò il cuore del Faraone» (*Esodo* 10.27), e al contempo intervenire efficacemente nella polemica antignostica <sup>28</sup>.

Oppure si consideri il riferimento all'issopo fatto da Agostino in *Enarr. in Ps. L 12*:

Hyssopum herbam novimus humilem sed medicinalem: saxo haerere radicibus, inde in mysterio mundandi cordis similitudo assumpta est [...]

<sup>26</sup>) Si vedano le intelligenti osservazioni di G. Rialdi, *Introduzione allo studio della medicina nei Padri della Chiesa*, Pisa 1968, in part. pp. 17-23, dove in sintesi l'autore dice che un tale studio non deve fare dei Padri dei medici o dei maestri di medicina, né si deve cercare in essi qualche traccia di originalità in campo medico; piuttosto bisogna valutare quali fini dottrinali perseguissero con l'uso della medicina, dato che «vi è la preoccupazione di trarre dalla conoscenza medico-scientifica elementi validi per la comprensione di temi teologici».

<sup>27</sup>) Cfr. A. Roselli, *Ἡ τέχνη τοῦ θεοῦ: la pratica terapeutica come paradigma dell'operare di Dio in Phil. 27 e PA III 1*, in L. Perrone (a cura di), *Il cuore indurito del faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Bologna 1992, pp. 65-83.

<sup>28</sup>) Interessante l'osservazione della Roselli, *ivi*, p. 69: «la medicina è risultata, tra le *technai*, quella più adatta a esemplificare la varietà di relazioni che possono configurarsi tra individui diversi, quella che più di ogni altra richiede un continuo adeguamento a situazioni variabili».

Noli herbam contemnere, vim medicamenti attende. Aliquid etiam dicam quod a medicis solemus audire, vel experiri in aegrotis: Hyssopum dicunt purgandis pulmonibus aptum esse. In pulmone solet notari superbia ...

Opportunamente il Courtès commenta osservando come l'informazione scientifica venga in questo caso in soccorso di una esegesi assai sottile<sup>29</sup>.

3. – In ogni caso l'affermazione che Ambrogio mostra un costante interesse per la medicina<sup>30</sup> rischia di essere fuorviante se non è adeguatamente sorretta da un'analisi stringente dei passi in cui compare l'elemento medico. Che molti siano i luoghi a contenuto medico nell'opera ambrosiana è dato di fatto<sup>31</sup>, ma è necessaria una preventiva ricognizione delle possibili fonti, soprattutto greche ma anche latine, per poter distinguere caso per caso i passi che risultano essere traduzione fedele, talora pedissequa, di una fonte (nel qual caso vale la pena piuttosto esaminare il linguaggio impiegato per esprimere quello che propriamente risulta essere interesse per la medicina dell'autore che sta alla base del testo ambrosiano) dai passi che, invece, mostrano un allontanamento dalla fonte e che quindi si rivelano decisamente più importanti per valutare sia gli interessi sia l'originalità di Ambrogio. Qualche esempio per chiarire.

3.1. – Una delle opere più studiate del nostro vescovo è l'*Exameron*, per il quale abbiamo per intero anche il testo che lo ha, per così dire, generato, ossia l'*Hexameron* di Basilio di Cesarea, il che è particolarmente significativo, perché ci consente di seguire passo dopo passo la rielaborazione ambrosiana di una fonte greca. In *Exam.* 5.4.11 troviamo descritta in parallelo la respirazione umana e quella dei pesci<sup>32</sup>:

Et causa manifesta est, quoniam in nobis pulmo per thoracis laxiora penetralia recipit spiritum et, cum ipse sit <poris> plerisque penetrabilis, spiritus infusione interiorem calorem refrigerat. Thorax enim ut suscipit alimenta, ita superflua ciborum et sucos salubres sanguinemque discernit: fit pulmo pervius, unde facilius ad eum potest aspiratio spiritus pervenire. Pisces vero branchias habent, quas nunc plicant et colligunt, nunc explicant atque aperiant. In hac ergo collectione et apertione dum suscipitur aqua et transmittitur ac penetrat, respirationis munus videtur impleri.

<sup>29</sup>) Cfr. Courtès, *Saint Augustin et la médecine* cit., p. 45.

<sup>30</sup>) Cfr. Foley, *Ambrose's Adaptation of Medical Knowledge* cit., p. 400.

<sup>31</sup>) Nell'opera di Ambrogio sono presenti circa un migliaio di passi in cui compaiono cose mediche, da singoli termini a dettagliate descrizioni fisiologiche.

<sup>32</sup>) Per il testo di Ambrogio si fa riferimento all'edizione bilingue *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Milano - Roma 1977-94 (SAEMO).

Questo brano non è certo indice di interessi medici da parte di Ambrogio, che ricalca Basilio, *hex.* 7.1.9:

Καὶ ἡ αἰτία δῆλη. Ὅτι μὲν ἡμῖν ὁ πνεύμων ἐγκεῖται, ἀραιὸν καὶ πολύπορον σπλάγγχον, ὁ δὲ τῆς τοῦ θώρακος διαστολῆς τὸν ἀέρα δεχόμενον, τὸ ἔνδον ἡμῶν θερμὸν διαρριπίζει καὶ ἀναψύχει· ἐκείνοις δὲ ἡ τῶν βραγχίων διαστολὴ καὶ ἐπίπτυξις, δεχομένων τὸ ὕδωρ καὶ διέντων, τὸν τῆς ἀναπνοῆς λόγον ἀποπληροῖ.

Ed è chiaro il motivo: in noi c'è il polmone, organo sottile e molto poroso, che ricevendo l'aria mediante la dilatazione del torace, la diffonde e tempera così il nostro calore interno; nei pesci invece la dilatazione e la contrazione delle branchie, che ricevono e rigettano l'acqua, adempiono la funzione della respirazione. (trad. Naldini<sup>33</sup>)

È evidente come Ambrogio riproduca puntualmente la linea del discorso del Padre Cappadoce, ampliando dove gli paia opportuno, ma mantenendo vivo in filigrana il rapporto diretto con il testo greco, lasciando come richiami verbali i grecismi (*thorax*, ma anche subito dopo *branchiae*), che in qualità di termini-chiave fungono da struttura portante. Piuttosto vale la pena di sottolineare il fatto che il mantenimento di *thorax* è certamente voluto da Ambrogio, che in altri casi fa uso del sostantivo latino *pectus*, assai più comune<sup>34</sup>, mentre per *branchiae* l'utilizzo del prestito è dovuto a necessità, non disponendo il latino di un vocabolo proprio per denominare le branchie dei pesci.

3.2. – Diverso il caso di *Exam.* 6.4.28, in cui sono descritte le proprietà dell'aglio:

tu pro cibo sumis et tuis visceribus infundis internis! Sed medicatur interdum doloribus: sumatur pro medicamento, non pro cibo, sumatur ab aegrotantibus, non ab epulantibus.

Questa informazione sull'aglio come medicina non proviene dall'*Hexaemeron* di Basilio, che Ambrogio ha seguito fino al paragrafo precedente e che riprenderà a seguire al successivo, ma è inserzione originale, e rivela la conoscenza di un uso curativo che ci è noto da fonti mediche: Celso, ad esempio, ne riporta l'utilità contro la tosse secca in 4.10: *si sicca*

<sup>33</sup>) Le traduzioni da Basilio sono prese da Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi (omelie sull'Esamerone)*, a cura di M. Naldini, Milano 1999<sup>2</sup>.

<sup>34</sup>) Cfr. J. André, *Le vocabulaire latin de l'anatomie*, Paris 1991, pp. 219-220. L'autore osserva che *thorax* gode di ampia diffusione soprattutto nella letteratura scientifica, in particolare tra i medici dei secoli IV e V.

*tussis est ... adiuvat ... sorbere cum spica alii contriti duos vini cyathos*; o contro la malattia celiaca dello stomaco in 4.19: *cibique inflantes et acres utiliores sunt, adeo ut lacti quoque recte contritum allium adiiciatur*<sup>35</sup>. Ulteriormente interessante è poi osservare come in questo caso l'inserimento nell'ipotesto basiliano di una particolare indicazione terapeutica trascini dietro di sé altro materiale di derivazione medica. Dopo aver proposto l'aglio come cura, Ambrogio aggiunge (*Exam.* 6.4.28):

Medicamentum quaeris et ieiunium fugis, quasi maius aliud remedium reperire possis. Ieiuni hominis sputum si serpens gustaverit, moritur. Vides quanta vis ieiunii sit, ut sputo suo homo terrenum serpentem interficiat et merito spiritalem.

Il passaggio dall'aglio al digiuno trova qui la sua giustificazione nell'essere entrambi mezzi curativi (*medicamentum-remedium*), l'uno fisico, l'altro spirituale, ed è in linea con la prassi compositiva di Ambrogio, che nel dare la propria impronta, traducendo un testo altrui, non manca occasione di rilevare il parallelismo corpo/anima. Dal punto di vista del contenuto si può osservare che la potenza della saliva di un uomo digiuno contro i serpenti, che non è propriamente argomento medico, è attestata, ad esempio, in Plinio, *nat. hist.* 28.35: *Omnium vero in primis ieiunam salivam contra serpentes praesidio esse docuimus*. Plinio peraltro ne nota anche l'efficacia contro i foruncoli al loro comparire (*nat. hist.* 28.36): *Incipientes furunculos ter praesignare ieiuna saliva*, passo che forse richiama Celso 5.18b: *Sed levis papula etiam, si ieiuna saliva cotidie defricatur, sanescit*<sup>36</sup>. Evidentemente questi passi sono testimoni di un livello poco scientifico, legato all'ambito popolare e magico (indicativo, in questo senso, è il *ter pliniano*)<sup>37</sup>, ma non per questo sono da escludersi nella valutazione delle conoscenze mediche di Ambrogio<sup>38</sup>, considerato il ben noto rifiorire di pratiche magiche in età tardoantica, spesso connesse proprio con la medi-

<sup>35</sup> Osserva la Nagel, *Die medizinische Anthropologie bei Ambrosius* cit., p. 39, che l'aglio è ancor oggi un popolare mezzo di prevenzione contro le patologie vascolari e i disturbi intestinali. Analogamente il miele, menzionato in *Exam.* 5.21.70 come rimedio per curare le ferite interne, è tuttora impiegato come tonico, soprattutto per la sua facile digeribilità.

<sup>36</sup> Sull'effetto della saliva umana sui serpenti vd. anche Nicandr. *Theb.* 86; Lucr. 4.638-639; Plin. *nat. hist.* 7.15; Veg. 2.22.10.

<sup>37</sup> Sull'impiego della saliva nella medicina antica e popolare vd. R. Muth, *Trägen der Lebenskraft. Ausscheidungen des Organismus im Volksglauben der Antike*, Wien 1954, pp. 82-117.

<sup>38</sup> Per un caso di persistenza in Ambrogio di una credenza popolare, originata tuttavia in ambito medico-filosofico, e cioè quella dell'utero vagante, mi permetto di rinviare al mio «Peridrome matricis»: *nota esegetica ad Ambrogio*, *Expos.* ps. CXVIII 19.1.2, «ACME» 55 (2002), pp. 251-262.

cina<sup>39</sup>; né forse è da sottovalutare anche l'influenza che poté esercitare su Ambrogio l'episodio evangelico della guarigione del cieco nato, avvenuta presso la piscina di Siloe: egli fu, infatti, sanato con un intervento miracoloso da Cristo, che lo guarì con del fango fatto con la propria saliva<sup>40</sup>.

3.3. – Un caso più elaborato è la lunga sezione del *De Noe* 7.22-9.29, in cui è descritto il fenomeno della digestione: qui il testo ambrosiano è debitore delle *Quaestiones in Genesin* di Filone di Alessandria, che sono per buona parte tradotte alla lettera, ma con un utilizzo a tratti piuttosto audace di vocaboli con cui Cicerone nel *De natura deorum* e Apuleio nel *De Platone et eius dogmate* avevano a loro volta tradotto passi del *Timeo* platonico, che stanno alla base delle *Quaestiones* filoniane stesse. E su questa intelaiatura è facile riconoscere l'apporto originale di Ambrogio, che interviene aggiungendo dettagli, riguardanti in particolare gli intestini, che mirano ad una forte coesione concettuale dell'allegoria filoniana costruita sull'interpretazione dell'arca di Noè come immagine del corpo umano, e che rivelano la sua conoscenza più che ordinaria su un tema medico specifico<sup>41</sup>. In questo caso la lettura allegorica della *Genesi* permette ad Ambrogio di mettere bene in evidenza la perfezione della nostra costituzione, che ci mantiene in buona salute se ci nutriamo con moderazione, ma ci porta alla rovina (è il diluvio dell'uomo) se indulgiamo negli eccessi (*Noe* 9.29):

Haec cum ita fabre naturali institutione ad dei praeceptionem composita videntur, tamen nisi a nobis edendi agendique mensura servetur, tamquam exuberantibus passionibus generatur diluvium et quaedam totius labes corporis; intemperantia enim accendit libidinem, cruditatem generat, corruptelam creat.

4. – Nei pochi casi esaminati si è già imposta da sé la questione del tipo di lessico presente nelle immagini di medicina: a questo proposito vale la pena analizzare, come avevamo accennato, i vocaboli che Ambrogio impiega per distinguere quelli che sono pertinenti all'ambito medico da quelli che, invece, non lo sono, e quelli che sono di fatto termini biblici e, quindi, importati *sic et simpliciter* per fedeltà al testo sacro. Anche in questo caso alcuni esempi chiariranno le mie affermazioni.

<sup>39</sup>) Cfr. A. Thivel, *Théorie et expérience dans les sectes médicales à Rome*, in P. Mudry - J. Pigeaud (éds.), *Les Écoles médicales à Rome*, Actes du II<sup>e</sup> Colloque international sur les «Textes médicaux latins antiques» (Lausanne, septembre 1986), Geneve 1991, p. 127.

<sup>40</sup>) Cfr. *Io*, 9.

<sup>41</sup>) Cfr. il mio *Medicina in allegoria: Ambrogio, Filone e l'arca di Noè*, in I. Gualandri (a cura di), *Tra IV e V secolo. Studi sulla cultura latina tardoantica*, Milano 2002, pp. 189-252.

4.1. – Ambrogio utilizza una sola volta in tutta la sua opera sia il sostantivo *lippitudo* sia il verbo *lippire*, che indicano un'inflammazione oculare, da identificarsi probabilmente con la congiuntivite, caratterizzata da abbondanza di umori e cisposità<sup>42</sup>. Il verbo *lippire*, usato in forma participiale a connotare lo stato patologico degli occhi<sup>43</sup>, è inserito in un contesto allegorico. Nel commentare *Cant.* 7.12-13 «*Ibi dabo ubera mea tibi. Dederunt mandragorae odorem*», la menzione della mandragora trascina con sé una digressione sull'erba e la ripresa di un passo biblico dalla *Genesi* (30.14), dove si narra del dono della mandragora fatto da Ruben alla madre Lia (*Expos. ps. CXVIII* 19.24)<sup>44</sup>:

Plerique discernunt quendam inter mandragoras sexum, ut et mares et feminas putent esse, sed feminas gravis odoris. Significat ergo gentes, quae ante faetebant, cum essent infirmiores evirata quadam inbecillitate perfidiae, bonis odoris fructus ferre coepisse, postquam in adventum domini crediderunt. [...] Mandragoras Ruben primogenitus adtulerat matri suae Liae, quae lippientibus oculis synagogae figuram accepit, quia Christi gratiam videre non potuit hebetato debilis mentis obtutu.

La cisposità degli occhi di Lia si trova sempre in *Genesi* 29.17 (*Vulg.*) *Lia lippis erat oculis*<sup>45</sup>: grazie alla malattia ella diviene immagine della sinagoga, che, debole di vista, non ha potuto vedere la grazia di Cristo. Ambrogio sembra essere stato il primo ad utilizzare in contesto metaforico il verbo *lippire*<sup>46</sup>, mettendo in connessione la malattia con la mandragora, la cui efficacia nella cura di malattie oculari è testimoniata da Plinio il Vecchio, *nat. hist.* 25.147. Ma è chiaro che il verbo, per quanto pertinente alla medicina, è biblico e non così indicativo di interessi ambrosiani per l'arte come lo è, invece, il sostantivo *lippitudo*, che è inserito in un contesto molto descrittivo, dove vengono lodate le ciglia e la protezione che esse offrono all'occhio, insieme alle palpebre e alle sopracciglia (*Noe* 7.18)<sup>47</sup>:

<sup>42</sup> Cfr. Migliorini, *Scienza e terminologia medica* cit., p. 69 e nt. 340. La *lippitudo* è descritta da Celso in 6.6.1 e 29.

<sup>43</sup> Cfr. *TbLL* VII.2, col. 1472. Utile Cels. 7.7.1B: *lippientes oculi*.

<sup>44</sup> Sulla mandragora cfr. Plin. *nat. hist.* 25.147 e 194, dove però l'odore acre è attribuito al maschio; Diosc. *mat. med.* 4.75 (la femmina è odorosa); Isid. *orig.* 17.9.30. La radice è menzionata ancora da Ambrogio in *Exam.* 3.9.39 (ma è traduzione da Basil. *hex.* 5.4.6), dove è ricordata per la sua virtù soporifera, per la quale cfr. anche Ser. Samm. 989; Cael. Aurel. *acut.* 2.4.20. Cfr. anche D. Fausti, *Le metamorfosi della mandragora: usi medici e magici*, «Euphrosyne» 26 (1998), pp. 81-94.

<sup>45</sup> In questo caso Ambrogio è più vicino alla *Vulgata* che non alla *Vetus* (*Lugd.*), dove si legge *oculi ... infirmes*.

<sup>46</sup> Cfr. *TbLL* VII.2, col. 1472.

<sup>47</sup> Cfr. anche la descrizione data in *Exam.* 6.9.59-60.

Pili ipsi, qui orbem oculorum praetexunt et velut quadam acie praetendunt, ne sorde aliqua et pulveris caligine pupilla laedatur, et ipsi excipiunt, si quid fuerit inlatum quod oculum possit laedere, si lippitudine intercedant, quam dedecet, si palpebra contractior fuerit, si radantur supercilia, quae pretiosorum monilium specie velut intexta gemmis refulgent.

Anche *lippitudo* è termine tecnico noto fin da Plauto e ben attestato pure in ambito letterario<sup>48</sup>. È stato osservato che i sostantivi in *-tudo* hanno una tendenza marcata a essere usati con significati speciali nella terminologia tecnica, in primo luogo medico-agricola<sup>49</sup>; ne consegue che un autore può caricare di una veste tecnica un contesto, segnalando la sua volontà e il suo gusto, grazie alla scelta di un nome in *-tudo*, in particolare laddove siano possibili alternative<sup>50</sup>. Il contesto di Ambrogio appare piuttosto tecnico, soprattutto se si confronta con il citato passo del *De Noe* il capitolo in cui Celso descrive i sintomi della malattia (6.6.27):

Nonnumquam lippitudo fit [...] In hoc genere valetudinis quidam crassas durasque palpebras et ficulneo folio et asperato specillo et interdum scalpello eradunt.

È evidente la similarità nel riferire nello stesso ordine il nome della malattia, l'indurimento delle palpebre, seppure espresso con differente terminologia, e il verbo *radere*, semplice in Ambrogio (*radantur*), composto in Celso (*eradunt*). Peraltro si osservi che il verbo, che in Celso descrive la precisa terapia, in Ambrogio non è più riferito alle palpebre, ma alle sopracciglia, per indicare una perdita di bellezza. Pur non essendo mia intenzione dimostrare che Ambrogio avesse presente il passo celsiano citato (6.6.27), tuttavia mi sembra degno di nota il suo tentativo di dare una patina di tecnicità al brano, utilizzando elementi che caratterizzano il linguaggio tecnico.

4.2. – Un altro esempio in *Exameron* 3.7.30, dove sulla scorta di Basilio si ha un lungo paragrafo sulla vanità della condizione umana, costruito sulla affermazione di Isaia 40.6-8 «*Omnis caro faenum et omnis gloria hominis ut flos faeni*». Il discorso vale per i semplici, come anche per i ricchi

<sup>48</sup>) Cfr. *TbLL* VII.2, col. 1473. Cfr. Plaut. *Rud.* 632: *ab lippitudine usque siccitas ut sit tibi*; Cic. *Tusc.* 4.81: *citius ... repentinus oculorum tumor sanatur quam diuturna lippitudo depellitur*. Frequente in Celso e Plinio: cfr. i lessici *s.v.*

<sup>49</sup>) Cfr. M.T. Sblendorio Cugusi, *I sostantivi latini in -tudo*, Bologna 1991, p. 34.

<sup>50</sup>) Cfr., per converso, il caso analizzato dalla Migliorini (*Scienza e terminologia medica* cit., pp. 67-68) di Sen. *epist.* 64.8, in cui – proprio in riferimento a patologie oftalmiche – al tecnico *aspritudo* è preferito il più letterario *asperitas*. Vd. anche Sblendorio Cugusi, *I sostantivi latini in -tudo* cit., pp. 73-74.

e i potenti: un imprevisto, infatti, può ribaltare qualunque situazione fiorente, e la conclusione è posta drammaticamente in questi termini:

repentinus lateris dolor effusis gaudiis luctuosam gravis successionem  
maerens admiscuit.

Il corrispondente passo di Basilio si presenta più ricco nell'esemplificazione delle conseguenze e decisamente più tecnico (*hex.* 5.2.11):

Καὶ τί μετὰ τοῦτο; Μία νύξ, ἡ πυρετὸς εἷς, ἡ πλευρίτις, ἡ περιπνευμονία,  
ἀνάρπαστον ἐξ ἀνθρώπων ἀπάγουσα τὸν ἄνθρωπον οἴχεται.

E dopo ciò che cosa avviene? Una sola notte, una febbre, una pleurite, un'inflammatione polmonare, viene a rapirlo e a sottrarlo dal numero degli uomini. (trad. Naldini)

Ambrogio semplifica la serie di patologie basiliane (febbre, pleurite, polmonite), riducendole di fatto al solo *lateris dolor*. Tale sintagma è tipicamente usato in medicina proprio per indicare la pleurite<sup>51</sup>, per cui qui possiamo sia riconoscere la rielaborazione ambrosiana del passo basiliano, divenuto più letterario (evidentemente l'attenzione è sulla conseguenza negativa, più che sulla casistica delle patologie), ma dobbiamo anche, per rendere giustizia al vescovo, recuperare la menzione di una malattia ben precisa, che viene fatta ricorrendo a un sintagma che per i latini valeva come termine tecnico, o «phrasal term», secondo la felice definizione che David Langslow ha dato di queste locuzioni<sup>52</sup>: nell'edizione bilingue delle opere di sant'Ambrogio, infatti, *lateris dolor* è stato inefficacemente reso come «fitta al fianco»<sup>53</sup>.

4.3. – Talvolta il vocabolo può essere di origine biblica, e in questo caso frequente è l'uso di grecismi legati a miracoli: per la paralisi in Ambrogio non si trova mai il nome della malattia, ma solo l'aggettivo *paralyticus*. Peraltro sia il sostantivo che l'aggettivo *paralyticus* godono di ampia diffusione presso i cristiani, appunto perché famose erano le guarigioni operate da Gesù sui paralitici, narrate in Matteo, Marco e Luca<sup>54</sup>. I vocaboli greci *παράλυσις* e *παράλυτικός* dei Vangeli sono accolti senza ri-

<sup>51</sup>) Cfr. I. Mazzini, *La medicina dei Greci e dei Romani*, vol. II, Roma 1997, pp. 342-343.

<sup>52</sup>) Cfr. Langslow, *Medical Latin* cit., pp. 206-268.

<sup>53</sup>) Cfr. Sant'Ambrogio, *I sei giorni della creazione (Exameron)*, introd., trad., note e indici di G. Banterle, Milano - Roma 1979 (SAEMO 1), p. 141.

<sup>54</sup>) Cfr. *Vulg. Matth.* 4.24: *obtulerunt ei ... lunaticos et paralyticos et curavit eos*; 8.6: *puer meus iacet in domo paralyticus*; 9.2: *offerebant ei paralyticum iacentem in lecto* (cfr. anche *Marc.* 2.3-12; *Luc.* 5.18-25).

serve fin da Tertulliano; cfr. *Apol.* 21.17: *cum ille ... caecos illuminaret, leprosos purgaret, paralyticos restringeret*; e *adv. Marc.* 4.40, dove, trattando di Cristo che guarisce il paralitico, la citazione di Isaia 35.3 «*manus dimissae et genua dissoluta*», è spiegata così: *hoc erit paralysis*<sup>55</sup>. Così anche in Ambrogio troviamo l'aggettivo *paralyticus* sempre in connessione con il miracolo delle guarigioni, come in *Expl. ps. xxxv* 15: *Videbat sanari paralyticos, caecis refundi lumen, mortuos resuscitari*. Ma non è tanto questo il dato interessante, quanto il fatto che, salvo errori, non si trova nelle opere ambrosiane la perifrasi usata comunemente dai latini per indicare la paralisi, ossia *resolutio nervorum*<sup>56</sup>. Eppure egli doveva avere presente tale espressione, come altri contesti lasciano chiaramente intendere. Si veda, ad esempio, *Expos. Luc.* 5.10:

Non otiosa huius paralytici nec angusta medicina est, quando dominus et orasse praemittitur, non utique propter suffragium, sed propter exemplum [...] inter ceterorum remedia debilium paralytici istius medicina describitur. Primum omnium quod ante diximus unusquisque aeger petendae precatores salutis debet adhibere, per quos nostrae vitae conpago resoluta actuumque nostrorum clauda vestigia verbi caelestis remedio reformatur.

La *conpago resoluta* certamente allude alla paralisi<sup>57</sup>, così come il verbo *reformare* sembra essere adeguato a significare il recupero della salute, come si può dedurre dallo stesso Ambrogio (*Ios.* 3.17):

Est resina spiritalis, quae fracturam animae tuae solidet et divulsa connectat, resoluta constringat. Haec enim spiritalis resina conroborat et quaedam conminuta animae membra conponit, ut sine offensione societur. [...] Fides sincera resina est. [...] Huius resinae medicamento claudus erigitur, paralyticus reformatur, mortua resuscitatur.

<sup>55</sup>) Ambrogio dà una diversa interpretazione del versetto di Isaia: cfr. *Fuga s.* 7.37: *Esaias clamat: Conualescite, manus remissae et genua dissoluta, id est non corporis, sed animae genua conualescite, ut directum ad caeli altissima mentis vestigium possit adtolli*; *Expl. ps. XLVII* 12: *Conualescite, manus remissae et genua dissoluta. Cum enim solutus quis fuerit ab ista compage terrena, tunc fortior ad vitam resurgit aeternam*. Emerge chiaramente come per Ambrogio la dissoluzione del corpo è quella che sopraggiunge con la morte: cfr. anche *Iac.* 1.8.38 e *Interpell.* 3.3.9.

<sup>56</sup>) Cfr., per esempio, *Cels.* 2.1.12.

<sup>57</sup>) Ovviamente il discorso vale in questo contesto. Diversamente *Iac.* 2.9.39: *Qui licet membra resolutus tamen adtolle se animo et erigens spiritu corporis sui tamquam citharae harmoniam dissoluta membrorum compage destructam alta mente despiciens non requirebat, sed otiosam iacere humi patiebatur*. In questo caso, riferendosi a 2 *Macc* 7, Ambrogio descrive lo strazio fisico a cui fu sottoposto uno dei sette ragazzi che si rifiutarono di mangiare carni suine proibite.

Nell'intrico di riferimenti ai miracoli, operati questa volta dagli apostoli, tra lo storpio risanato e la morta risuscitata emerge ancora la figura di un paralitico<sup>58</sup>, la cui malattia era anticipata dal neutro plurale *resoluta* e che appunto viene guarito, *reformatur*.

4.4. – Ancora: la citazione di Isaia 1.6 «οὐκ ἔστιν μάλαγμα ἐπιθεῖναι οὔτε ἔλαιον οὔτε καταδέσμοις», tradotta da Gerolamo con *non est circumligata* [scil. *plaga*] *nec curata medicamine neque fota oleo*, compare in Ambrogio nella sola *Expositio psalmi CXVIII*, una prima volta in 16.37, poi in 21.1, laddove è spiegato il significato della ventunesima lettera ebraica: *Incipit littera «Sin», quae Latine dicitur «super vulnus»*. Ambrogio mantiene il grecismo *malagma*<sup>59</sup>: «*non est malagma inponere neque oleum neque alligaturam*». Sempre in *Expos. ps. CXVIII* 21.1 il termine è ripetuto (*super vulnus malagma, super vulnus alligatura, quibus omnes vulnus fovetur*) e nel paragrafo seguente l'immagine della ferita spirituale lo porta ad assumere valore figurato (*Expos. ps. CXVIII* 21.2): *Sunt legis vincula quae non adurant, sed magis liberent alligatos, et malagma spiritale, quo conlisa animae quaedam membra solidentur*. In questo caso è particolarmente evidente la reticenza ambrosiana a “esportare” un vocabolo biblico dal contesto in cui si trova. Proprio a proposito di questi capitoli ambrosiani Isabella Gualandri ha giustamente osservato come vadano rilevati sia il rifiuto da parte di Gerolamo, da lui giustificato nel suo commentario a Isaia<sup>60</sup>, di impiegare nella sua versione della Bibbia *malagma*, perché cattiva traduzione del termine ebraico, sia la scomparsa di *alligatura* (gr. κατάδεσμος) «che evidentemente ha per lui un sapore non letterario»<sup>61</sup>. Conclude la studiosa: «In questi casi, dunque, il termine biblico di sapore non letterario è adoperato in maniera che ne evidenzia l'aspetto di citazione, di espressione per così dire non ambrosiana, anche quando esso viene più e più volte ripetuto perché sia ben memorizzato dai fedeli. Non è facile stabilire se con questo Ambrogio intenda sottolinearne l'appartenenza al testo sacro, o se, invece, per istinto di letterato, tenda ad isolarlo all'interno di un tessuto espressivo in cui lo avverte come dissonante: probabilmente l'una e l'altra cosa»<sup>62</sup>.

<sup>58</sup>) Le tre guarigioni, cui Ambrogio fa riferimento, sono narrate in *Act.* 3.2-10; 9.33-34; 9.37-41.

<sup>59</sup>) In altri casi Ambrogio usa *fomentum*.

<sup>60</sup>) Cfr. *Hier. in Is.* 1.6.

<sup>61</sup>) Cfr. I. Gualandri, *Il lessico di Ambrogio: problemi e prospettive di ricerca*, in L.F. Pizzolato - M. Rizzi (a cura di), *Nec timeo mori*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997), Milano 1998, p. 301 (per l'analisi dei passi ambrosiani vd. pp. 301-303).

<sup>62</sup>) Cfr. *ivi*, p. 303.

5. – È chiaro che a questo punto, di fronte a una casistica così varia, per affermare l'interesse di Ambrogio nei confronti della medicina e le sue personali conoscenze tecniche è necessario riuscire ad individuare i passi che rivelino la sua impronta, senza limitarsi a constatare quel che appare a un primo approccio. E bisogna, quindi, capire quanto facesse parte del suo bagaglio culturale, quanto fosse attinto da fonti letterarie o precedenti esegesi e poi riversato nella sua opera<sup>63</sup>, e quanto, invece, risalisse alla sua esperienza, nel senso che laddove non sia rinvenibile una fonte scritta, medica, letteraria o biblica, è da presupporre una conoscenza di altro tipo, con conseguente opportunità di ricercare altre possibili fonti di informazioni. E nell'ambito delle materie scientifiche la ricerca può risultare più complessa rispetto non dirò alle discipline oggetto di studio a scuola, ma, ad esempio, alla dottrina giuridica, che grazie ai dati biografici di Ambrogio – è cosa nota che esercitò l'avvocatura e ricoprì incarichi amministrativi – possiamo dare per scontata<sup>64</sup>.

Interessante sarebbe, appunto, valutare quante e quali conoscenze mediche potessero far parte del bagaglio culturale di un vescovo del IV secolo – e più in generale della classe colta – e come potessero essere acquisite<sup>65</sup>. È stato ampiamente osservato come gli autori patristici, soprat-

<sup>63</sup> È ben nota, infatti, la dipendenza di Ambrogio da testi greci, tanto che già Gerolamo lo considerava polemicamente un traduttore: cfr. Hier. *Did. Spir. prol.; epist.* 84.7; *epist.* 112.20. Sul giudizio negativo di Gerolamo su Ambrogio vd. A. Paredi, *S. Gerolamo e S. Ambrogio*, in *Mélanges É. Tisserant*, vol. V, Città del Vaticano 1965, pp. 183-198; M. Testard, *Jérôme sur un 'aveu' du "De officiis" de l'évêque de Milan*, in *Jérôme entre l'Occident et l'Orient* cit., pp. 227-254, e G. Nauroy, *Jérôme, lecteur et censeur de l'exégèse d'Ambroise*, *ivi*, pp. 173-203. Va peraltro rilevata la conoscenza notevolmente superiore alla media che Ambrogio aveva del greco, su cui cfr. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose* cit., pp. 1-21, e P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948<sup>2</sup>, pp. 137-194. Agostino stesso non lo padroneggiava con sicurezza: cfr. H.-I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, a cura di C. Marabelli, Milano 1987, pp. 45-59 (trad. it. di *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958<sup>4</sup>).

<sup>64</sup> Vd., per esempio, B. Moroni, *Lessico teologico per un destinatario imperiale. Terminologia giuridico-amministrativa e cerimoniale di corte nel De fide di sant'Ambrogio*, in Pizzolato - Rizzi (a cura di), *Nec timeo mori* cit., pp. 341-363.

<sup>65</sup> Paolino ci informa genericamente sugli studi di Ambrogio in *Vita Ambr.* 5, dicendo che era *edoctus liberalibus disciplinis*. Questo sembra poterci far escludere l'apprendimento della medicina a scuola: infatti, benché prima della stabilizzazione boeziana del quadrivio molte e varie fossero le discipline ammesse tra le scientifiche, l'arte medica, in quanto professione remunerata, era troppo connessa con la pratica per poter essere ammessa tra le arti liberali. Come afferma J. André, *Être médecin à Rome*, Paris 1987, pp. 37-39, la medicina divenne *ars liberalis* più di fatto che in teoria per gli studi che esigeva e per il sapere che rappresentava. Per la circolazione della dottrina medica in età tardoantica vd. I. Mazzini, *Formazione professionale dei medici ed educazione sanitaria di massa nel mondo occidentale nei secoli IV-VI*, in M. Rotili (a cura di), *Memoria del passato e urgenza del futuro: il mondo romano fra V e VII secolo*, Atti delle VI giornate di studio sull'età romanobarbarica (Benevento, 18-20 giugno 1998), Napoli 1999, pp. 39-55.

tutto in età tardoantica, avessero familiarità non solo con miracoli, metafore mediche e analogie tra salute del corpo e dell'anima, ma anche con la medicina razionale <sup>66</sup>: Basilio e Gregorio Nazianzeno, che della medicina studiarono almeno la parte teorica, dimostrano in effetti una conoscenza di base della medicina ippocratica e galenica <sup>67</sup>.

La familiarità che Ambrogio mostra con la medicina è attestata, ad esempio, dalla conoscenza delle scuole di medicina (in *Expl. ps. XXXVII* 1 cita la scuola degli Empirici e altre da questa derivate <sup>68</sup>); dal fatto che nomina malattie quali *caecitas, calculus, cholera, frenesis*; che utilizza spesso termini anatomici (*cerebrum, femur, praeputium, renes* ...) in senso sia letterale sia traslato <sup>69</sup>; che indica procedure mediche (*amputare, aspergere, circumcidere, resecare* ...); che usa termini botanici e farmacologici (*helleborus, mandragora, olea, oleum, resina* ...). Inoltre con grande frequenza compare la metafora della ferita, che può essere medicata con olio e vino se di lieve entità <sup>70</sup>, o per la quale è necessario ricorrere nei casi più gravi alla pratica chirurgica del taglio e della cauterizzazione di ascendenza ippocratica <sup>71</sup>. Il nostro vescovo, inoltre, richiama più volte l'immagine del

<sup>66</sup>) Cfr. G. Ferngren - D.W. Amundsen, *Medicine and Christianity in the Roman Empire*, in *ANRW* II.37.1, Berlin - New York 1993, pp. 2957-2980. Per medicina razionale si intende la trattazione scientifica e sistematica, libera da influssi di ambito magico-superstizioso, che caratterizza parte del *Corpus Hippocraticum* ma soprattutto l'opera di Galeno.

<sup>67</sup>) Cfr. Leven, *Attitudes Towards Physical Health in Late Antiquity* cit., p. 80. Su Gregorio Nazianzeno vd. R. Radford Ruether, *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*, Oxford 1969, in part. pp. 88-89. Che Basilio abbia studiato medicina è cosa molto probabile: cfr. P. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley - Los Angeles - London 1998, p. 220 nt. 164. Ricordiamo anche che il fratello più giovane di Gregorio, Cesario, fu medico assai stimato alla corte di Costanzo II e dei successori di Giuliano l'Apostata: cfr. G. Marasco, *I medici di corte nell'impero romano: prosopografia e ruolo culturale*, «Prometheus» 24 (1998), p. 249 (n. 10: *Caesarius*). In generale sulle conoscenze mediche di Basilio vd. Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians* cit., pp. 171-177.

<sup>68</sup>) Cfr. *Expl. ps. XXXVII* 1: *Ipsa est enim prima et valida secta medicinae, quam experientia, non coniectura formavit. Ideoque ab experientia empirici primo medici sunt vocati et ex ea secta ceterae derivatae sunt atque ab ea sucum quandam suae sumpsere virtutis*. È pur vero che l'osservazione ambrosiana riflette la genesi storica della nascita delle diverse scuole, ma non è prova dell'esistenza ancora nel IV secolo di una divisione dei medici in sette: cfr. F. Stok, *La scuola medica empirica a Roma*, in *ANRW* II.37.1, Berlin - New York 1993, pp. 640-641.

<sup>69</sup>) Vd., soprattutto in riferimento ai cinque sensi, G. Madec, *L'homme intérieur selon Saint Ambroise*, in *Ambroise de Milan. XVI<sup>e</sup> centenaire de son élection épiscopale. Dix études*, rass. par Y.M. Duval, Paris 1974, pp. 283-308.

<sup>70</sup>) In questo caso, però, Ambrogio richiama spesso il vangelo di Luca 10.34: *alligavit vulnera eius infundens oleum et vinum*.

<sup>71</sup>) Sulla scia di Origene (*Hom. in ps. XXXVII* 1.1), Ambrogio ricorda che proprio dalla cura delle ferite ebbe inizio l'arte medica (*Expl. ps. XXXVII* 1): *Unde enim medicina nisi de vulnere sumpsit exordium? Dum prima aetas generis humani docet alios quod sibi profuit et, quemadmodum vulnus suum sanaverit, aliis ostendit, usus artem fecit et aegritudo magiste-*

buon medico, del medico amico, che abbiamo già visto essere tipica della letteratura pagana<sup>72</sup>, ma qui cristianizzata, in cui la cura dell'anima assume una prospettiva escatologica. Infine tratta della competenza del medico e del rapporto medico-paziente, della fiducia che si deve riporre nel medico e della volontà del paziente di essere curato<sup>73</sup>.

5.1. – Tanta parte di tutto questo sembrerebbe derivare da una esperienza diretta di medici e di pratiche mediche, il che è di per sé assai probabile, dal momento che ogni uomo in una situazione contingente di infermità si trova ad essere in contatto con chi possa e sappia fornirgli cure e assistenza. Nel 1871 il corpo del vescovo milanese venne riesumato e l'analisi delle sue ossa permise di stabilire che probabilmente egli fu affetto da spondiloartrite anchilosante, e dovette subire un blocco progressivo delle articolazioni costali, che ebbe come conseguenza una insufficienza cardio-respiratoria<sup>74</sup>; egli stesso ebbe modo di osservare la cagionevolezza del suo stato di salute, analogo a quello del fratello Satiro, *ut cum alter aegresceret, alter in morbum incurreret; et cum alter revaleretur, uterque con-surgeret* (exc. fr. 1.79); Agostino ricorda come Ambrogio fosse solito leggere in silenzio, *causa servandae vocis, quae illi facillime obtundebatur*<sup>75</sup>; inoltre pare che soffrisse anche di dolori allo stomaco<sup>76</sup>. Non è pertanto da escludersi che anch'egli, come Origene e Agostino, fosse stato personalmente in contatto con medici o con cultori dell'arte, oltre che per motivi di salute<sup>77</sup>, anche perché egli ebbe sempre a che fare con tutti gli strati sociali, da quelli più umili fino all'aristocrazia e alla corte imperiale.

*rium*. Per la procedura del taglio e della cauterizzazione in Ippocrate vd. V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Torino 1986, pp. 161-180.

<sup>72</sup>) Cfr. *supra*, p. 72 e nt. 15.

<sup>73</sup>) Sul rapporto tra medico e paziente nella letteratura latina vd. S. Sconocchia, *Il rapporto "medico-paziente" negli autori classici latini*, in O. Galeazzi (a cura di), *Healing. Storia e strategie del guarire*, Firenze 1993, pp. 225-239.

<sup>74</sup>) Cfr. C.B. Ballabio, *La malattia di S. Ambrogio e in S. Ambrogio*, Milano 1973, pp. 5-11. In precedenza G. Judica Cordiglia, *La malattia e la morte di sant'Ambrogio*, «Sc. Catt.» 69 (1941), pp. 148-154.

<sup>75</sup>) Aug. *conf.* 6.3.3. Ambrogio stesso riconosceva la fragilità della sua voce; cfr. *Apol. alt.* 5.28: *Per fragilitatem vocis omnem seriem non possum explere tractatus*; *Sacr.* 1.6.24: *fragilitatem vocis nostrae*.

<sup>76</sup>) Lo dice Banterle a proposito di *Expl. symb.* 9 *infirmis stomachi*: cfr. Sant'Ambrogio, *Spiegazione del credo - I sacramenti - I misteri - La penitenza*, introd., trad., note e indici di G. Banterle, Milano - Roma 1982 (SAEMO 17), p. 39 nt. 44, dove il curatore richiama *Exam.* 3.9.39: *quid de opio loquar, quod etiam nobis cotidiano prope usu innotuit, quoniam dolores eo gravissimi interiorum saepe viscerum sopiuntur?* La salute cagionevole emerge anche in *Ambr. epist.* 51.10 e *epist.* 49.4 (verosimilmente l'ultima lettera scritta): *cum animum tertium et quinquagesimum iam perduxerim in hoc corpore situs, in quo tam graves iamdudum sustinemus gemitus ...* Cfr. infine Paul. *Vita Ambr.* 38.2.

<sup>77</sup>) Considerazioni simili, del resto, sono state avanzate in passato anche a proposito di Gregorio Nazianzeno da Ruether, *Gregory of Nazianzus* cit., pp. 88-89: «Metaphors and

5.2. – Sappiamo che nel periodo imperiale la condizione del medico venne gradualmente mutando, fino ad arrivare ad costituire una possibilità di carriera e di avanzamento sociale<sup>78</sup>. Una figura rilevante sotto questo aspetto è il medico Dysarius, il cui nome compare nell'epistolario di Simmaco (*epist.* 3.37 e 9.44) e nei *Saturnalia* di Macrobio. L'epistola 3.37 è per noi di particolare interesse, essendo una lettera di raccomandazione in favore di un parente di Dysarius, scritta su richiesta del medico e indirizzata ad Ambrogio. In essa il medico è menzionato come *clarissimus vir, qui inter professores medendi summam iure obtinet locum*, e l'appellativo *clarissimus* lo rivela membro dell'ordine senatorio. A questo onore lo aveva sicuramente portato la brillante carriera fatta in qualità di *medicinae professor* o di *archiater* nella città di Roma, e non trascurabile fu anche l'amicizia e la protezione della famiglia aristocratica dei Simmachi<sup>79</sup>.

Anche il padre del poeta Ausonio, dopo aver esercitato la professione di medico a Bordeaux poté ottenere, grazie all'influenza assunta a corte dal figlio, la prefettura ordinaria dell'Ilirico<sup>80</sup>.

Inoltre sappiamo che nel IV secolo in ogni città dell'impero vi era il collegio degli *archiatri*, a corte si trovava il medico personale dell'imperatore, *amicus* dell'imperatore stesso e che per questo poteva far parte del *consilium principis*<sup>81</sup>: è noto come alcuni medici, soprattutto se legati al-

similes drawn from medicine are probably found more often than any other type of image. The constant use of medical images may be explained in part by Gregory's own preoccupation with his health, making this kind of figure particularly congenial to him».

<sup>78</sup>) Sul ruolo dei medici nell'impero vd. G. Marasco, *I medici di corte nella società imperiale*, «Chiron» 28 (1998), pp. 267-285. Sull'educazione medica: I.E. Drabkin, *On medical education in Greece and Rome*, «BHM» 15 (1944), pp. 333-351; J. Kollesch, *Ärztliche Ausbildung in der Antike*, «Klio» 61 (1979), pp. 507-513; M. Vegetti - P. Manuli, *La medicina e l'igiene*, in *Storia di Roma. IV. Caratteri e morfologie*, Torino 1989, pp. 389-429. Per valutare la presenza di medici non va, inoltre, trascurata la testimonianza delle epigrafi: cfr. H. Gummerus, *Der Ärztestand im römischen Reiche nach den Inschriften*, Helsingfors 1932; M. Kobayashi - A. Sartori, *I medici nelle epigrafi, le epigrafi dei medici*, «ACME» 52 (1999), pp. 249-258.

<sup>79</sup>) Sulla figura di Dysarius vd. N. Marinone, *Il medico Disario in Simmaco e Macrobio*, «Maia» 25 (1973), pp. 344-345. I rapporti epistolari tra Ambrogio e Simmaco sono stati studiati da M. Forlin Patrucco - S. Roda, *Le lettere di Simmaco ad Ambrogio. Vent'anni di rapporti amichevoli*, in G. Lazzati (a cura di), *Ambrosius episcopus*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elezione di sant' Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano, 2-7 dicembre 1974), Milano 1976, vol. I, pp. 284-297 (sull'epistola di raccomandazione per Dysarius cfr. p. 294).

<sup>80</sup>) Cfr. J.F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425*, Oxford 1975, pp. 51-55.

<sup>81</sup>) Cfr. V. Nutton, *Archiatri and the Medical Profession in Antiquity*, «Pap. Brit. School Rome» 45 (1977), pp. 191-226; S. Cosentino, *La figura del medicus in Italia tra tardoantico e altomedioevo. Tipologie sociali e forme di rappresentazione culturale*, «Medicina nei secoli» 9 (1997), pp. 369-370.

l'ambiente della corte, avessero una parte importante anche nella vita politica: basti pensare a Oribasio, il medico personale di Giuliano l'Apostata<sup>82</sup>, o a Vindiciano, medico di un Valentiniano, che fu *comes archiatrorum*, e proconsole d'Africa sotto Teodosio<sup>83</sup>.

Ma abbiamo notizie anche di altri personaggi che, pur non essendo medici, si occuparono di medicina e furono in stretto contatto con la corte: lo storico Eutropio, autore del *Breviarium*, fu noto anche come scrittore di medicina<sup>84</sup>, e Marcello, detto Empirico, autore di un *Liber de medicamentis*, che ebbe probabilmente un incarico in Occidente, e ricoprì la carica di *magister officiorum* di Teodosio I nel biennio 394-395<sup>85</sup>.

Ambrogio poté avere forse rapporti con personalità simili, che gravitarono intorno agli imperatori: il recente studio prosopografico che Gabriele Marasco ha fornito sui medici di corte nell'impero romano consente di individuare almeno dodici figure di medici attivi nell'età tardoantica, sebbene non di tutti sia possibile ricostruire o precisare l'ambiente in cui operarono<sup>86</sup>.

5.3. – Ma non solo con medici di corte fu in contatto Ambrogio: sicuramente ebbe rapporti anche con figure religiose, che praticavano l'arte della medicina<sup>87</sup>, o che la coltivavano come profani: non va, infatti, trascurato il fatto che con l'avvento del cristianesimo l'assistenza ai malati si impone come dovere del singolo e della comunità e spesso al vescovo «è affidata la cura degli infermi e da lui dipendono i diaconi e le diaconesse

<sup>82</sup> Cfr. Marasco, *I medici di corte nell'impero romano* cit., pp. 254-255 (n. 31: *Oribasius*).

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, pp. 259-260 (n. 46: *Helvius Vindicianus*).

<sup>84</sup> Cfr. J.F. Matthews, *Galic Supporters of Theodosius*, «*Latomus*» 30 (1971), p. 1075.

<sup>85</sup> Cfr. Marasco, *I medici di corte nell'impero romano* cit., p. 262 (n. 55: *Marcellus Empiricus*); Langslow, *Medical Latin* cit., pp. 66-67. Sul fatto che Marcello non fosse che un profano vd. C. Opsomer - R. Halleux, *Marcellus ou le mythe empirique*, in Mudry - Pigeaud (éds.), *Les Écoles médicales à Rome* cit., pp. 161-163 (interessante anche l'osservazione a p. 163: «On observe donc, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, un intérêt médical dans les hautes sphères de l'Empire»).

<sup>86</sup> Cfr. Marasco, *I medici di corte nell'impero romano* cit. Vd. anche il contributo di L. Cracco Ruggini, *Iatrosostica pagana, 'filosofia' cristiana e medicina (IV-VI secolo)*, in F. Chausson - É. Wolff (éds.), *Consuetudinis amor. Fragments d'histoire romaine offerts à J.-P. Callu*, Roma 2003, pp. 189-216.

<sup>87</sup> B. Lançon, *La guérison miraculeuse dans l'hagiographie de l'Antiquité tardive (IVe-VIe siècles)*, «*Letton d'informations*» 21 (décembre 1992), p. 11, studiando testi agiografici tardoantichi, ha trovato in Occidente almeno quattro medici divenuti vescovi: di essi sono ricordati, come punti comuni, l'anargirato (dato che la guarigione è dovuta alla grazia divina, è impensabile farsi pagare) e l'abbandono della medicina dopo l'elezione. Dello stesso autore vd. anche «*Magna theriaca*». *La médecine dans la pensée des lettrés chrétiens de l'Antiquité tardive (IVe-VIe siècles)*, in *Tradición e Innovación de la medicina latina de la antigüedad y de la alta edad media*, Actas del IV Coloquio Internacional sobre los «*Textos médicos latinos antiguos*», artículos reunidos y editados por M.E. Vázquez Buján, Santiago de Compostela 1994, pp. 331-341.

che devono assistere i malati»<sup>88</sup>. Nella diocesi di Milano sappiamo, ad esempio, che lavorò per un certo tempo un diacono medico dalle notevoli capacità, di nome Geronzio. Costui peraltro, cacciato da Ambrogio per indegnità morale, si stabilì in seguito a Costantinopoli, dove sfruttando la sua abilità di medico si fece amici alcuni membri della corte, grazie ai quali fu poi nominato vescovo di Nicomedia<sup>89</sup>.

Un altro personaggio che Ambrogio ammirava e che forse ha lasciato qualche traccia nella sua opera è Martino<sup>90</sup>, il quale, pur se compì guarigioni miracolose<sup>91</sup>, non era certo digiuno di conoscenze mediche scientifiche, che aveva potuto acquisire durante il servizio nell'esercito alle dipendenze di Costanzo II e Giuliano<sup>92</sup>.

Fondamentale fu poi la spinta caritativa dei cristiani, che fecero sorgere i primi ospedali, prima nel mondo orientale, poi anche in occidente: famosa è rimasta la fondazione del primo ospedale pubblico a Cesarea nel 370 per volontà di Basilio<sup>93</sup>, mentre dall'epistolario di Gerolamo ci è giunta notizia delle iniziative private di Fabiola e di Pammachio, che crearono due strutture ospedaliere a Roma e a *Portus Romanus*<sup>94</sup>. Né va di-

<sup>88</sup>) A. Castiglioni, *Storia della medicina*, Milano 1936, p. 229. Cfr. anche A. Quacquarelli, *Lavoro e asceti nel monachesimo prebenedettino del IV e V secolo*, Bari 1982, pp. 17-19, 62, 132 e 136-138. Sulle funzioni dei diaconi si può vedere il volume di U. Falesiedi, *Le diaconie. I servizi assistenziali della Chiesa antica*, Roma 1995. Che alcuni vescovi praticassero la medicina durante l'esercizio delle loro funzioni ecclesiastiche è esplicitamente affermato (purtroppo senza alcun riferimento a fonti) da Leven, *Attitudes Towards Physical Health in Late Antiquity* cit., pp. 78-79. Non va, infine, dimenticato il provvedimento del 30 gennaio 368 degli imperatori Valentiniano, Valente e Graziano, confermato da Teodosio II e Onorio, con cui si prescrive la presenza a Roma di 14 archiatri, uno per ogni distretto, stipendiati e con l'obbligo di curare gratuitamente i poveri (*C. Theod.* 13.3.8), su cui cfr. Cosentino, *La figura del medicus* cit., pp. 364-365.

<sup>89</sup>) Sul fatto, narrato da Sozomeno *Hist. Eccl.* 8.6.3-7, pp. 358-359 Bidez-Hansen, cfr. G. Dagron, *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino 1991, p. 468 (trad. it. di *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974), e N. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley - Los Angeles - London 1994, p. 253. Vd. anche C. Pasini (a cura di), *Le fonti greche su sant' Ambrogio*, Milano - Roma 1990 (SAEMO 24/1), pp. 176-178 e 198.

<sup>90</sup>) Cfr. Ambr. *epist.* 22.2; Paul. *Vita Ambr.* 14. Su Martino cfr. A. Rousselle, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris 1990, in part. pp. 111-114.

<sup>91</sup>) Cfr. Sulp. *Vita Mart.* 16: si narra di cinque guarigioni che peraltro, secondo Rousselle, *Croire et guérir* cit., p. 115, si possono mettere in relazione con trattamenti medici dell'epoca.

<sup>92</sup>) Cfr. Sulp. *Vita Mart.* 2.2; Rousselle, *Croire et Guérir* cit., p. 111 e bibliografia ivi citata. Sulla medicina militare vd. almeno R. Jackson, *Doctors and diseases in the Roman Empire*, London 1988, pp. 112-137 («The surgeon and the army»).

<sup>93</sup>) Cfr. M.M. Fox, *The Life and the Times of St. Basil the Great as Revealed in his Work*, Washington 1939, pp. 151-155, e S. Giet, *Les idées et l'action sociales de s. Basile*, Paris 1941, pp. 417-423.

<sup>94</sup>) Cfr. Hier. *epist.* 84 e 66.11. Sulla nascita degli ospedali vd. P. van Minnen, *Medical Care in Late Antiquity*, in P.J. van der Eijk - H.F.J. Horstmannshoff - P.H. Schrijvers, *An-*

menticato che nell'Alto Medioevo il medico dotto sarà il monaco, che oltre a tramandare il sapere trascrivendo i testi può curare gli infermi con le piante medicinali fornite dall'orto del monastero <sup>95</sup>.

Sembra, dunque, ragionevole ipotizzare relazioni tra vescovi, o comunque altre personalità religiose, e la pratica della medicina, cosa che, almeno in parte, può giustificare non tanto la presenza cospicua nella letteratura patristica di immagini ad essa legate, quanto la precisione di alcuni dettagli.

6. – Con questo contributo mi auguro di aver ben messo in luce quali siano le coordinate entro le quali si dovrebbe muovere la ricerca di chi si occupi di medicina, o di una qualunque altra disciplina tecnica, in un autore non tecnico, in particolare un Padre della Chiesa; quali siano i problemi in cui ci si può imbattere nell'analisi delle immagini e del lessico in esse impiegato; come valga la pena ricostruire attorno all'autore un ambiente che risulti plausibile come fonte di informazioni. Tutto questo perché il quadro culturale possa riuscire il più completo possibile <sup>96</sup>.

RAFFAELE PASSARELLA  
raffaele.passarella@unimi.it

*cient Medicine in its Socio-cultural Context*, Papers read at the congress held at Leiden University (13-15 April 1992), Amsterdam 1995, pp. 153-169, e T.S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore - London 1985. Sui compiti del vescovo e sulle modalità di assistenza ai malati vd. J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1958, pp. 697-698. Non ho trovato traccia di cenni a ospedali nell'opera di Ambrogio.

<sup>95</sup>) Vd. P. Pizzamiglio, *Le scienze e la patristica*, in A. Quacquarelli (a cura di), *Complementi Interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989, pp. 185-221, 218-219, e J. Agrimi - C. Crisciani, *Carità e assistenza nella civiltà cristiana medievale*, in M.D. Grmek (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale*, 1. *Antichità e Medioevo*, Roma - Bari 1993, pp. 217-259.

<sup>96</sup>) Solo quando il lavoro era già in bozze sono venute a conoscenza di due contributi di I. Mazzini, *La letteratura cristiana antica e la medicina. Saggio di indagine su «Realien» e linguaggio medici nella letteratura cristiana*, I, «LEC» 70 (2002), pp. 353-372; II, «LEC» 71 (2003), pp. 241-261, che presentano osservazioni di metodo in parte simili alle mie.