

Tra medicina e religione: amuleti tardoantichi contro il mal di testa

Lavinio Del Monaco

Quest'ultima sezione del convegno è dedicata all'analisi di alcuni testi perlopiù incisi su metallo e ascrivibili alla categoria delle cosiddette "epigrafi magiche", cioè le *defixiones* e i *phylakteria*. Tali documenti rappresentano, per così dire, i due poli opposti della magia antica: infatti le *defixiones*, cioè le maledizioni, avevano una funzione aggressiva nei confronti dei rivali nei processi, nelle gare sportive, in amore o in altri ambiti; al contrario i *phylakteria*, cioè gli amuleti, avevano una funzione benefica esprimendo richieste di favore e di protezione di vario tipo in cui potevano convergere le credenze mistico-religiose di una data epoca, ivi compresa la fede giudaico-cristiana nelle testimonianze più tarde. In effetti, se le *defixiones* datano già a partire dal VI sec. a.C., i *phylakteria* sono attestati soprattutto nell'età imperiale e tardoantica visto che l'arco di tempo che coprono va dal II sec. a.C. fino a tutta l'età bizantina con una concentrazione dal III al VI sec. d.C., cioè l'epoca oggetto di studio in questo nostro convegno.

Sotto il profilo metodologico, la critica moderna distingue due diverse tipologie di testi magici, abbiano essi una funzione defissoria oppure profilattica, vale a dire i cosiddetti "prontuari" e la "magia applicata"¹. Quanto ai prontuari, restano in realtà poche testimonianze perlopiù conservate su papiro e solo raramente trascritte su materiale durevole come le laminette metalliche; a queste però si aggiungono i libri magici di età bizantina, comprendenti ad esempio testi demonologici, trattati alchemici o collezioni di esorcismi, noti da manoscritti di età medievale e rinascimentale. Ogni prontuario doveva fornire una serie di precetti ben precisi per la realizzazione di un incantesimo (la cosiddetta *πρᾶξις*) ed era dotato di un titolo che esprimeva il suo scopo, reso in greco tramite la preposizione *πρός*

¹ Questo è il criterio classificatorio utilizzato da Kotansky 1994 e, prima di lui, da Daniel – Maltomini 1990-1992, che per l'appunto separano *formularies* (i prontuari) e *applied magic* (la magia applicata).

seguita dall'accusativo: conosciamo ad esempio titoli come πρὸς ῥιγοπυρέτιον καθημερινόν (“contro la febbre quotidiana”), πρὸς ῥεῦμα ὀφθαλμῶν (“contro il flusso degli occhi”, cioè la congiuntivite) oppure πρὸς ἡμίκρανον (“contro l’emicrania”). In effetti, molte potevano essere le occasioni che spingevano a realizzare un oggetto di magia applicata attraverso l’uso di un prontuario, come la difesa dai pericoli o dalle calamità naturali per assicurarsi un buon raccolto². Tuttavia i prontuari più utilizzati erano quelli legati alle esigenze quotidiane della vita, che si sperava potessero proteggere dalle malattie, dalle fobie, dal malocchio e quindi dagli spiriti maligni. Almeno questo è quello che si evince dalla documentazione epigrafica in nostro possesso, cioè gli oggetti della magia applicata, visto che spesso le iscrizioni fanno riferimento a malattie che evidentemente erano diffuse e che si cercava di scongiurare.

Gli amuleti medici occupano dunque un ruolo precipuo nell’ambito della magia iscritta e sono per noi una fonte importantissima non solo per la comprensione della mentalità religiosa, ma anche del lessico medico nella Tarda Antichità.

Il rapporto tra medicina e religione ha ovviamente radici lontane: basti qui ricordare alcuni testi epigrafici dal santuario di Asclepio ad Epidauro, le cosiddette *sanationes*³, che contengono racconti di guarigioni miracolose operate dalla divinità. Di certo la nascita della medicina ippocratica, con il suo metodo scientifico, razionale e laico, dovette rappresentare un argine alla diffusione di tali credenze; pur tuttavia tale argine non eliminò mai completamente quelle usanze, che anzi – come si diceva – proprio nell’età tardoantica trovarono terreno fertile nel sincretismo religioso che associava credenze pagane, giudaiche e cristiane. Gli amuleti medici consistono, infatti, in vere e proprie preghiere esorcistiche rivolte agli dei o a Dio o agli angeli nelle quali confluiscono spesso frammenti liturgici tratti dalla tradizione vetero e neotestamentaria. Parallelamente, assai di frequente una certa malattia (in greco νόσος) veniva considerata il risultato di un influsso malefico di un demone, che poteva addirittura essere identificato con la malattia medesima; non a caso questi amuleti sono perlopiù indirizzati contro “demoni” (δέμονες) o “spiriti

² Ricordo, ad esempio, due tabelle bronzee provenienti dalla Francia meridionale in cui si invoca una richiesta di protezione di un vigneto dalla grandine (χάλαζαν) e dalle neve (νιφάδα), cfr. Bevilacqua 2010, pp. 31-32.

³ Cfr. in generale Guarducci 1987, pp. 301-307.

maligni” (πνεύματα πονηρά) contrassegnati da nomi specifici esattamente come le entità angeliche. Una delle malattie più attestate è l’epilessia (ἐπίληψις); lo stesso Ippocrate nel breve trattato a lui attribuito (Περὶ τῆς ἱερῆς νόσου, “*Sulla malattia sacra*”) aveva esortato a non considerarla una forma di possessione divina individuando delle cause di natura fisiologica, senza però riuscire a contrastare le credenze religiose tradizionali. Tuttavia in questa sede abbiamo voluto selezionare alcuni testi epigrafici in cui compare un’altra malattia, di certo meno grave dell’epilessia ma non meno interessante vista la sua enorme diffusione e la sua diffusa ricorrenza, allora come ora: sto parlando del mal di testa.

Il lessico greco relativo al mal di testa⁴, che conosciamo attraverso le fonti letterarie, epigrafiche e papiracee, è assai vario: si va da parole generiche, come ἀσθένεια τῆς κεφαλῆς (“debolezza di testa”), νόσος τῆς κεφαλῆς (“malattia della testa”) o πονοκέφαλος (“affaticamento di testa”), a termini più specifici quali κεφαλαλγία (“dolore del capo”) e soprattutto ἡμικρανία o ἡμικρανον (propriamente il “centro della testa”, cioè “dolore al centro della testa”, la nostra emicrania). Gli amuleti medici che attestano questo tipo di malattia finora noti sono dieci; essi consistono in otto lamine metalliche in oro, argento e bronzo, e in due gemme d’agata, che coprono un arco di tempo che va dal I-II sec. al VII-VIII sec. d.C. e presentano una distribuzione geografica assai ampia. Per motivi di completezza li elenchiamo nella tabella di seguito

	Provenienza	Supporto	Cronologia
1	Carnuntum (Austria)	Lamina d’argento	I-II d.C.
2	Alessandria (Italia)	Lamina d’oro	II d.C.
3	Asia Minore o Siria ?	Lamina d’oro	II d.C.
4	Ignota	Gemma d’agata	III d.C.
5	Anapa (Gorgippa)	Gemma d’agata	III d.C.
6	Siria	Lamina d’oro	IV-V d.C.
7	Capua (Italia)	Lamina d’argento	IV-V d.C.
8	Capua (Italia) ?	Lamina d’argento	IV-V d.C.
9	Menois (Nirim)	Lamina di bronzo	VI-VII d.C.
10	Reggio Calabria (Italia)	Lamina di bronzo	VII-VIII d.C.

⁴ Cfr. Giannobile 2005-2006, p. 60; Giannobile 2006, p. 343.

Iniziamo la nostra analisi dalle epigrafi capuane pubblicate più di recente, per leggere seppure cursoriamente alcuni tra i testi più significativi. Si tratta di due laminette d'argento databili tra IV e V d.C. su cui è inciso un testo assai simile certamente attinto da un prontuario comune⁵; l'amuleto A (fig. 1) è stato rinvenuto nei pressi dell'anfiteatro di Capua nel 2008 nel corso di scavi archeologici regolari, l'amuleto B (fig. 2) fu donato negli anni '70 da un privato al museo di Napoli ma la sua provenienza sembrerebbe sempre Capua. Particolarmente significativo il fatto che, in entrambi i casi, gli amuleti capuani accuratamente arrotolati fossero inseriti all'interno di un contenitore cilindrico di bronzo che aveva la funzione di un astuccio. *Per incidens*, ricordiamo che gli amuleti venivano conservati e probabilmente portati con sé dalla persona che ne era in possesso perché potessero proteggerla dalla malattia citata nel testo; dopo la morte del proprietario, l'epigrafe veniva invece inserita nel corredo funerario del defunto quasi a testimoniare la sua specifica appartenenza.

Nell'amuleto A, dopo l'invocazione a Dio, a lin. 3 compare la consueta formula esorcistica mediante il verbo ἐξορκίζω (“scongiuro”, “esorcizzo”) seguito dall'accusativo σήν (che sta per il pronome σε) e un riferimento generico a πᾶν πνεῦμα πονηρόν, cioè ad “ogni spirito malvagio”. Quindi segue una serie di malanni fisici e spirituali che evidentemente il proprietario dell'amuleto cercava di allontanare: “ogni malattia” (πᾶσαν νόσον), “ogni allucinazione della paura” (πᾶν ἔνδυαλμα φόβου) e delle “sofferenze della vita” (ποιρίου τοῦ βίου). A lin. 11 compare la parola attesa, cioè κεφαλαργία (il “dolore alla testa”), qui significativamente associata ad un altro male – πληγή (letteralmente “colpo”) – che è stato interpretato come *ictus*; infine, la menzione del demone infernale *Euieon* “che va verso la parola” (ρήμμα) evoca verosimilmente l'afasia connessa all'*ictus*. Il testo si conclude con il ricordo del nome del proprietario dell'amuleto, Κρήσκη(ν)ς (latino *Crescens*), che si definisce “servo del Signore e dei suoi angeli”.

⁵ Bevilacqua 2011.

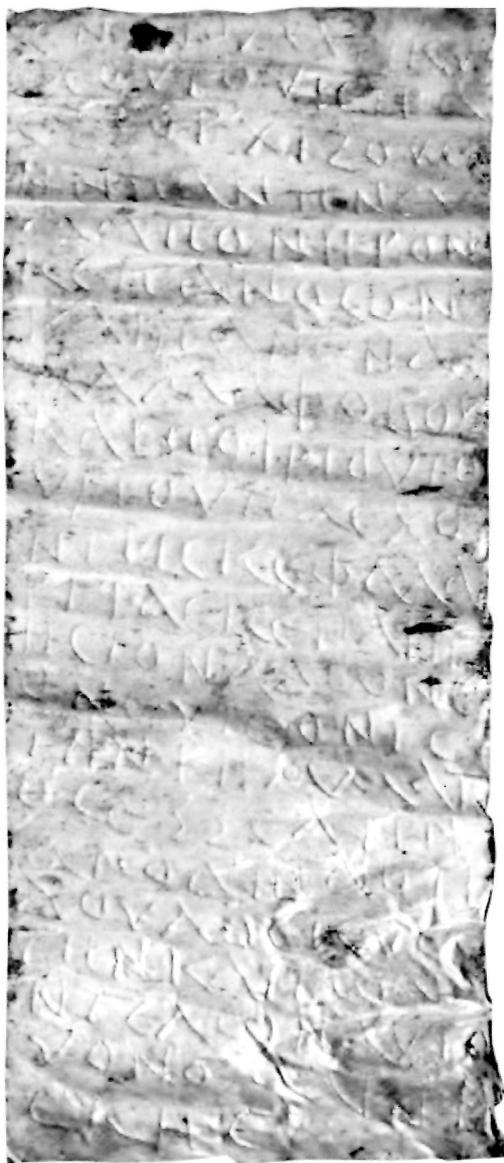


Figura 1: amuleto A da Capua (Bevilacqua 2011, p. 40)

Molto simile è l'amuleto B, che però è conservato in frammenti. All'inizio ci doveva essere una sequenza di nomi angelici, che però non sembra coincidere con la normale successione della tetrarchia angelica (Μιχαήλ, Γαβριήλ, Ούριήλ e Ραφαήλ): si legge bene solo Ραφαήλ, che era peraltro un angelo guaritore. Poi la

struttura del testo è quasi identica a quella dell'amuleto A; da notare che a lin. 8 compare la *καιφαλαργία*. Ovviamente cambia il nome del proprietario dell'amuleto, qui un Βείβιος (traslitterazione greca del latino *Vibius*). Interessante a lin. 9 la parola *ούλαργία*, che è un *hapax*: essa deriva da *οὔλον* (“gengiva”) e *ἄλγος* (“dolore”) e quindi indica la gengivite. Alla fine compare una sequenza di nomi sacri, tra cui vale la pena di sottolineare *Σαλομῶν*.



Figura 2: amuleto B da Capua (Bevilacqua 2011, p. 44)

Solo apparentemente più semplice è il testo dell'amuleto di Reggio Calabria (figg. 3-4), opistografo cioè scritto sul *recto* e sul *verso*, di cui si ignorano le circostanze e il luogo di rinvenimento. Noto già nel XIX sec., è stato di recente studiato da L. D'Amore⁶ e da

⁶ D'Amore 2004; D'Amore 2007, nr. 21.

S. Giannobile⁷. In generale va notata la consueta invocazione iniziale alla Trinità nel *recto* (“In nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”) e, a partire dalla lin. 4 del *verso*, la citazione dell'*incipit* del Salmo 67 (“Sorga Dio e i suoi nemici si disperdano e fuggano dal suo volto”). Le differenze di lettura tra L. D'Amore e S. Giannobile coinvolgono soprattutto le linn. 14-19 del *recto*: benché L. D'Amore abbia ben colto la struttura sintattica del testo, alle linn. 15-16 vanno certamente restituiti i termini ἰμ[ί] | κρᾶνον κ(αὶ) πονο[κέ] | φαλος (“emicrania” e “affaticamento alla testa”), accogliendo alcuni suggerimenti già forniti da D.R. Jordan a L. D'Amore e che la studiosa riporta con precisione nell'apparato critico in calce alla sua trascrizione del testo.

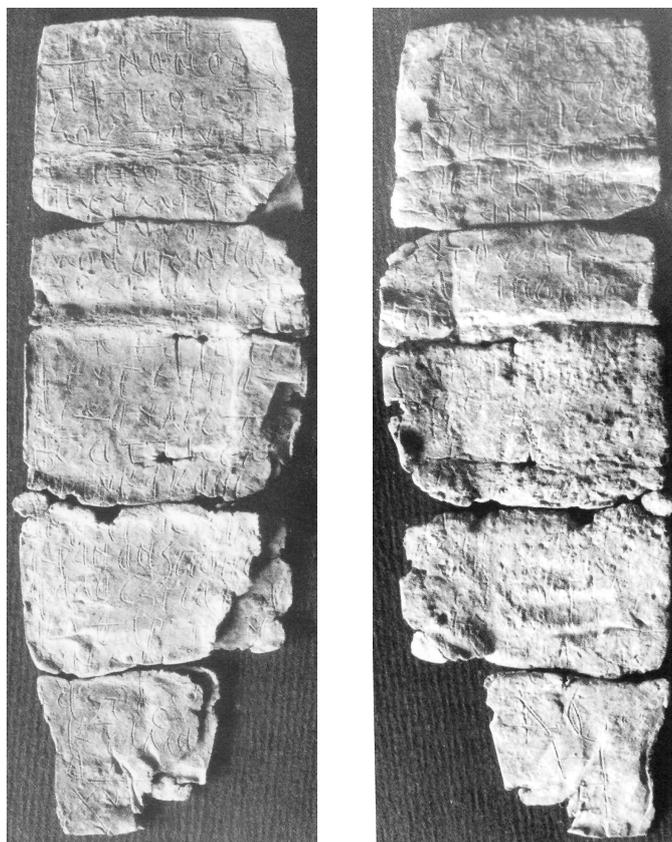


Figure 3-4: amuleto da Reggio Calabria, *recto* e *verso*
(D'Amore 2007, pp. 49-50)

⁷ Giannobile 2008.

Tuttavia la difficoltà maggiore consiste nell'interpretare una parola che compare alla lin. 13 del *recto* e alla lin. 3 del *verso*, che quasi tutti i commentatori⁸ hanno letto σίττησμα (nel *recto*) o σίττισμα (nel *verso*) con iotacismo.

J. Cozza Luzzi, *editor princeps* dell'epigrafe, propose di intendere la parola come un sinonimo di συσσεισμός, vale a dire una malattia caratterizzata da convulsioni⁹; L. D'Amore ha ipotizzato che si tratti di una forma corrotta per συν(άν)τησμα, cioè "incontro", termine utilizzato nei filatteri per indicare appunto l'incontro con il demone maligno; S. Giannobile vi ha invece letto il nome della donna proprietaria dell'amuleto ed ha dunque trascritto Σίττησμα/Σίττισμα, un antroponimo che deriverebbe dal nome latino *Septimia*; da ultimo D.R. Jordan ha suggerito di leggere γίττησμα, ipotizzando che la prima lettera sia un *gamma* e non un *sigma*, e di intendere il termine come sinonimo di γοητεία ("sortilegio").

In verità tutte queste interpretazioni si fondano su un'ipotesi di corruzione della parola originaria attraverso un processo di evoluzione fonetica non ben dimostrabile. Tuttavia, a me pare che ci sia spazio per un'altra ipotesi. I due segni iniziali della parola, che sono stati sempre letti separatamente come un *sigma* ed uno *iota* (oppure come un *gamma* ed uno *iota* da D.R. Jordan) in realtà possono essere interpretati come componenti un'unica lettera, cioè un *omikron*: l'*omikron*, infatti, è spesso inciso con due tratti uno più curvo a sinistra ed uno pressoché verticale a destra che quasi mai risultano legati tra loro. Ad esempio, i termini ἰμ[ι]|κρανον κ(αὶ) πονο[κῆ]|φαλος alle linn. 15-16 *recto* e soprattutto la parola ἰμῶ[ν] a lin. 21 *recto* (quest'ultima con perdita della quantità della vocale lunga al gen. pl., fenomeno usuale in quest'epoca) presentano sempre la lettera *omikron* incisa con due tratti ben distinti (fig. 5).

⁸ Per le diverse interpretazioni cfr. D'Amore 2007, p. 51; Giannobile 2008, p. 139.

⁹ Cozza Luzzi 1887.



Figura 5: amuleto da Reggio Calabria, *recto*, particolare
(D'Amore 2007, p. 49)

Anche la parola ὄττησμα/ὄττισμα non risulta attestata, ma trova un confronto puntuale nel termine ὄττις noto da una glossa di Esichio e da un passo di Areteo medico¹⁰, dove è detto equivalente a ὄψις, cioè “vista”. Dal punto di vista morfologico, l’alternanza ὄττις/ὄττισμα potrebbe essere equivalente a ὄρασις/ὄραμα¹¹, parole entrambe attestate e derivate appunto dalla radice di ὀράω. Come è noto, nella formazione delle parole greche, il suffisso -σις indica un processo in divenire, mentre il suffisso -μα indica il risultato ultimo, la fine di quel processo. Così potremmo interpretare ὄττησμα/ὄττισμα come “visione”, equivalente a ἴνδαλμα, φαντασία, φάντασμα, tutte parole attestate nei *phylacteria* e indicanti la “allucinazione” dovuta all’incontro con un demone. A partire dalla lin. 11 del *recto* potremmo tradurre “allontana da questa serva di Dio la visione (ὄττησμα) e ogni male e ogni peso e l’emicrania e l’affaticamento alla testa e ogni spirito impuro, per il

¹⁰ Cfr. LSJ, s.v. ὄττις.

¹¹ Cfr. LSJ, ss.vv. ὄραμα, ὄρασις.

corpo e il sangue di nostro Signore Gesù Cristo”; letta e interpretata in tal senso, la parola significativamente viene di nuovo citata da sola all’inizio del *verso*, perché essa rappresenta il male peggiore da cui l’anonima proprietaria dell’amuleto chiede di essere protetta (“Allontana da questa serva di Dio la visione”) prima di citare, come già detto, l’*incipit* del Salmo 67.

Concludo velocissimamente con un accenno all’amuleto di Carnuntum¹², forse il più importante di tutti oltre che il più antico della serie perché databile al I-II d.C. (fig. 6). All’inizio compare l’espressione πρὸς ἡμίκρανον (“contro l’emicrania”), che è chiaramente ripresa da un prontuario. Segue il racconto di una *historiola* che vede come protagonisti il demone Antaura e Artemide Efesia: “Antaura giunse dal mare, gridò come un cervo, urlò come un bue; le si fece incontro Artemide Efesia; Antaura, dove vai? Nel centro della testa (ἰς τὸ ἡμικρ[ανον]). No, non andare...”. Qui la laminetta è rotta e il testo è perduto.

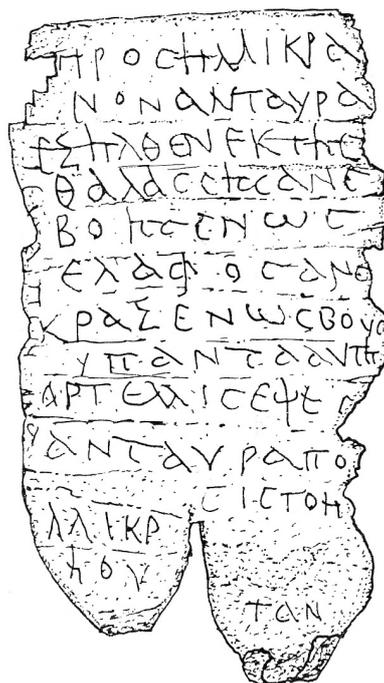


Figura 6: amuleto da Carnuntum (Kotansky 1994, p. 60)

¹² Kotansky 1994, p. 58.

Antaura è chiaramente il demone responsabile del mal di testa; il suo nome è significativo, poiché deriva da ἀντί e αὔρα, dunque è il “vento contrario” che si insinua nella parte centrale del capo. Nella versione attestata sull’amuleto ad Antaura si oppone Artemide Efesia; tuttavia l’*historiola* è nota anche da alcuni manoscritti di età medievale e rinascimentale ed è diffusa soprattutto in area balcanica. Ad esempio in un codice del XVI sec.¹³ al posto di Antaura compare la malattia personificata, cioè Ἡμίκρανον, mentre Artemide è sostituita da Gesù. La parte iniziale della preghiera (in greco εὐχή) coincide con il testo dell’amuleto di Carnuntum, ma prosegue con l’ammonimento di Gesù a recarsi sui monti selvaggi ed entrare nella testa di un toro, per nutrirsi della sua carne e bere il suo sangue, affliggendone gli occhi e la testa; altrimenti, minaccia Gesù, “lì io ti distruggerò sul monte in fiamme, dove nessun cane abbaia ed il gallo non canta”. Ἡμίκρανον, come Antaura, proviene dal mare e viene esiliata sui monti selvaggi, cioè luoghi desolati dove non è possibile alcun tipo di antropizzazione; l’assenza del cane e del gallo, animali domestici che vivono assieme all’uomo, sta chiaramente ad indicare l’assenza di potenziali vittime. E’ assai probabile che l’amuleto di Carnuntum, che è frammentario, continuasse con un ammonimento di Artemide ad Antaura assai simile a quello di Gesù a Ἡμίκρανον. Più o meno la stessa versione della *historiola* compare in un eucologio del XII sec. d.C.¹⁴; qui il nome del demone è diventato Ἄβρα (chiaramente derivato da αὔρα), a cui si oppone l’arcangelo Michele.

Tanto basti a dimostrare l’importanza della documentazione epigrafica su cui ci siamo soffermati e la specificità della cultura tardoantica, per molti versi vero crocevia di culture diverse che convergono in un unico punto e da lì si irradiano in quello che siamo soliti chiamare Medioevo.

Abbreviazioni e bibliografia

Barb 1966: A.A. Barb, *Antaura the Mermaid and Devil's Grandmother*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institute» 29 (1966), pp. 1-23

¹³ Barb 1966; cfr. Kotansky 1994, p. 61.

¹⁴ Kotansky 1994, p. 63.

- Bevilacqua 2010: G. Bevilacqua, *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*, Roma 2010
- Bevilacqua 2011: G. Bevilacqua, *Due nuovi amuleti contro il mal di testa e altre malattie da Capua*, «Orizzonti. Rassegna di archeologia» 12 (2011), pp. 37-49
- Cozza Luzzi 1887: J. Cozza Luzzi, *Ein altchristliches Phylacterium als Blei*, «Römische Quartalschrift» 1 (1887), pp. 197-208
- D'Amore 2004: L. D'Amore, *Una preghiera esorcistica su piombo da Reggio Calabria (VII-VIII secolo)*, in AA.VV., *Metallo e scrittura. Sinergia di due poteri. Giornata di studio (Roma 2002)*, «Mediterraneo Antico» 7, 2 (2004), pp. 751-770
- D'Amore 2007: L. D'Amore, *Iscrizioni greche d'Italia. Reggio Calabria*, Roma 2007
- Daniel – Maltomini 1990-1992: R.W. Daniel, F. Maltomini (edd.), *Supplementum Magicum, "Papyrologica Coloniensia" 16*, 1-2 Opladen 1990-1992
- Giannobile 2005-2006: S. Giannobile, *Filatterio contro il mal di testa nella tomba di Iulia*, «Jahrbuch für Antike Christentum» 48-49 (2005-2006), pp. 54-66
- Giannobile 2006: S. Giannobile, *Malanni fisici e malanni spirituali nelle iscrizioni magiche tardo antiche*, in R. Marino, C. Molè, A. Pinzone (edd.), *Poveri ammalati e ammalati poveri. Dinamiche socio-economiche, trasformazioni culturali e misure assistenziali nell'Occidente romano in età tardo antica. Atti del Convegno di Studi (Palermo 2005)*, Catania 2006, pp. 335-363
- Giannobile 2008: S. Giannobile, *Una preghiera cristiana da Reggio Calabria contro l'emigrania*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 167 (2008), pp. 135-143
- Guarducci 1987: M. Guarducci, *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*, Roma 1987
- Kotansky 1994: R. Kotansky, *Greek Magical Amulets, the Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae I, Published Texts of Known Provenance*, «Papyrologica Coloniensia» 22, 1, Opladen 1994
- LSJ: H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones (edd.), *A Greek-English Lexicon*⁹ (with a Revised Supplement), Oxford 1996