

Narro, Ángel

**Lo scontro tra formazione classica e pensiero cristiano : La vita e miracoli di Santa Tecla**

*Graeco-Latina Brunensia*. 2010, vol. 15, iss. 2, pp. [127]-138

ISSN 1803-7402 (print); ISSN 2336-4424 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/115004>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

ÁNGEL NARRO<sup>1</sup> (UNIVERSITAT DE VALÈNCIA)

## **LO SCONTRO TRA FORMAZIONE CLASSICA E PENSIERO CRISTIANO: *LA VITA E MIRACOLI DI SANTA TECLA***

*The Life and Miracles of Saint Thekla is a hagiographical text written in the fifth century by an unknown rhetorician born in the Eastern city of Seleucia. He must have had a classical education as it is evident from the prologue where he refers to the two most notable classical historians: Herodotus and Thucydides. His source was an apocryphal text, The Acts of Paul and Thekla, which he freely modified through his remarkable rhetoric ability. However, this is not only a hagiographical story, but the author wanted to present it as real history. In order to pursue his goal, he introduced numerous changes and offered a very good example of the crossroad between classical tradition and Christian religion.*

**Keywords:** Greek Hagiography, *Life and Miracles of Saint Thekla*, Christian Historiography, Rhetorical Education

### **1. Introduzione. Gli *Atti di Paolo e Tecla* e la loro influenza sul testo della *Vita e miracoli***

La storia della giovane Tecla appare per la prima volta nel II secolo negli cosiddetti *Atti di Paolo e Tecla*, testo che la critica ha collocato fra i vangeli apocrifi. Si narra la storia di una giovane vergine iconia che decise di seguire Paolo nei suoi viaggi e di rimanere vergine, nonostante il parere contrario di sua madre e del suo fidanzato. All'inizio della storia la giovane Tecla è descritta come una fanciulla bellissima promessa ad un uomo tra i più importanti della città di Iconio di nome Tamiri. L'arrivo di Paolo in città per rimanere a casa di Onesiforo provoca un cambiamento nella giovane

---

<sup>1</sup> Investigador becado por la Conselleria d'Educació de la Generalitat Valenciana gracias al programa de Becas de Formación de Personal Investigador (BFPI).

fanciulla,<sup>2</sup> che, affascinata dal discorso di Paolo sull'astinenza e la resurrezione, decide di seguirlo e di non parlarne alla madre, dopo che essa gli aveva vietato di vedere l'apostolo. Arrabbiato dall'atteggiamento della sua fidanzata, Tamiri riesce a portare Paolo davanti al governatore che decide di imprigionarlo. Rinchiuso in carcere, Paolo riceve la visita di Tecla, ma entrambi sono scoperti e condotti dal governatore. L'apostolo è cacciato dalla città e la fanciulla viene giudicata e condannata a morire bruciata sulla piazza pubblica. Tuttavia la sua fede cristiana e la sua promessa di verginità provocano l'intervento divino nel momento in cui una tromba d'acqua riesce a spegnere le fiamme appena appiccate. Il miracolo facilita la fuga di Tecla verso il luogo in cui Paolo pregava per la sua fortuna.

Dopo questa prima situazione di pericolo per la giovane fanciulla, essi partono verso Antiochia dove un certo Alessandro cerca di baciare Tecla. Il litigio nato dal gesto di Alessandro, durante il quale Tecla riesce a stracciarli la tunica, porta ad una seconda condanna a morte per Tecla, stavolta divorata dalle bestie. Nel frattempo, Tecla è messa sotto la sorveglianza della regina Trifena,<sup>3</sup> nobile cittadina che, ammirandone la fede, chiede a Tecla di pregare per la sua defunta figlia Falconilla. Al momento del martirio, gli animali che

<sup>2</sup> Come appunta Mangogna, Viviana. 2006. *Commentario agli Atti di Paolo e Tecla. Composizione e trasmissione di un modello narrativo nel cristianesimo delle origini*. Tutor: Prof. Ugo Mario Criscuolo. Università degli studi di Napoli Federico II., 9: "Onesiforo, che pure ha un ruolo notevole all'interno degli *APTh*, è nominato in due luoghi della seconda lettera a Timoteo. Nel primo capitolo (vv. 17–18) l'autore allude all'incontro che ha avuto con lui a Roma e la proficua attività che Onesiforo ha svolto ad Efeso, ma allo stesso tempo ricorda con affetto il sostegno della sua famiglia (1, 16; *δῶν ὁ κύριος τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ, ὅτι πολλάκις με ἀνένυσεν καὶ ἄλωσιν μου οὐκ ἐπαισχύνθη* «Il Signore conceda misericordia alla famiglia di Onesiforo, perché egli mi ha più volte confortato e non s'è vergognato delle mie catene»), che compare anche al momento dei saluti finali insieme a Prisca e Aquila (4, 19)." Dagron, Gilbert. 1978. *Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 173 n3, dal canto suo, afferma che alcuni nomi dei personaggi degli apocrifi siano stati presi dalle lettere di Paolo. Dema ed Ermogene, compagni di Paolo all'inizio della storia, appaiono anche nelle lettere paoline e Dema da solo negli *Atti di Pilato* e nella *Storia di Giuseppe di Arimatea*, secondo Artés, José Antonio. 1999. *Estudios sobre la lengua de los Hechos Apócrifos de Pedro y Pablo*. Murcia: Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia, 293. Dema (*Col.* 4, 14; *Tim.* 2,4,10 e *Fil.* 24) è considerato da Paolo come un collaboratore, Ermogene invece come un disertore (*Tim.* 2,1,15), come l'antitesi di Onesiforo che rimane fedele pur vivendo non a Seleucia, ma ad Efeso (*Tim.* 2,1,18).

<sup>3</sup> Il nome di Trifena appare anche nel *Nuovo Testamento* (*Rom.* 16, 12). Secondo G. Dagron (1978: 235 n2) "la regina Trifena" è una creazione a partire dal nome che appare alla lettera paolina. Tuttavia questo nome (in greco *Τρύφαινα*) è anche usato da Luciano di Samosata per chiamare una delle protagoniste dei suoi *Dialoghi delle meretrici*.

avrebbero dovuto divorarla si prostrano ai suoi piedi o la difendono dalle altre bestie. In questo frangente, Tecla riesce a farsi battezzare in una piscina piena di bestie marine, episodio che provoca lo sdegno di Tertulliano e di San Girolamo. Finalmente ottiene la libertà e dopo un breve soggiorno a Iconio, ritorna verso la città di Seleucia dove abiterà fino alla morte.

Nella narrazione apocrifia il personaggio di San Paolo ha un'importanza secondaria, la giovane Tecla, invece, è la protagonista centrale della storia. La lingua e la struttura degli *Atti* hanno diverse caratteristiche comuni col *Nuovo Testamento*, ma, secondo quanto riporta Tertulliano, questo testo fu scritto da un sacerdote che, dopo averlo pubblicato spacciandosi per Paolo, fu rimosso dal suo incarico.<sup>4</sup> La paternità del testo è appunto uno dei dibattiti più interessanti su questi atti apocrifi e diversi studiosi hanno pensato ad una donna.<sup>5</sup>

In ogni caso, la narrazione degli *Atti apocrifi di Paolo e Tecla* è la base sulla quale l'autore della *Vita e Miracoli di Santa Tecla* si appoggia per creare un'opera agiografica completa, formata da due parti in cui si possono distinguere la *Vita*, basata sull'apocrifo neotestamentario e i *Miracoli*, ricompilazione originale del retore anonimo che scrisse quest'opera sui prodi della santa soprattutto in favore della città di Seleucia.

Benché la storia della vita di Tecla sia più o meno la stessa che troviamo negli *Atti*, l'autore introduce un'infinità di elementi originali che dotano il testo di un forte carattere retorico. Egli inserisce anche numerose citazioni provenienti dalla letteratura greca classica e che dimostrano la sua formazione retorica. In uno studio letterario recente,<sup>6</sup> Johnson sottolinea le divergenze stilistiche tra entrambe le opere e considera la *Vita e miracoli* come una parafrasi (in greco *μετάφρασις*) degli *Atti* del II secolo, cioè una rielaborazione di quest'opera in cui il testo originale è contaminato dall'interpretazione dell'autore.

Le differenze fra i due testi sono evidenti e considerabili. L'autore del racconto agiografico del V secolo vuole in realtà comporre un'opera integrata in quella che possiamo chiamare "storiografia cristiana", iniziata dall'evan-

<sup>4</sup> Tert. *De baptismo*, 17,4–5.

<sup>5</sup> Burrus, Virginia. 1987. *Chastity as Autonomy. Women in studies of Apocryphal Acts. (Studies in Women and Religion)*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 67–80; Davies, Stevan L. 1980. *The Revolts of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*. Carbondale, Ill.: Southern Illinois Univ. Press, 60–63; e Hägg, Tomas. 1983. *The Novel in Antiquity*. Berkeley — Los Angeles: University of California Press, 162, credono che l'autore del testo possa essere una donna. Hägg pensa, seguendo Tertulliano, che la parte degli *Atti di Paolo e Tecla*, sia stata scritta da un autore diverso rispetto a quello degli *Atti di Paolo*, verosimilmente una donna.

<sup>6</sup> Johnson, Scott F. 2006. *The Life and Miracles of Thekla. A Literary Study*. Washington DC: Harvard University Press, 15.

gelista Luca<sup>7</sup> e che egli, ispirato dalla vergine protettrice della sua città, vuole continuare attraverso il racconto della sua vita e dei suoi miracoli.

La *Vita e miracoli di Santa Tecla*, quindi, è un racconto agiografico scritto presumibilmente da un antico retore, poi diventato prete, originario di Seleucia tra il 444 e il 476.<sup>8</sup> Ciononostante, quest'opera è stata attribuita a Basilio di Seleucia,<sup>9</sup> senza dubbio perché egli era il vescovo e lo scrittore più rinomato di questa città nel V secolo.<sup>10</sup>

## 2. Il prologo della *Vita* e la storiografia cristiana

Nel prologo della *Vita* troviamo un'informazione più chiara e anche più personale su quello che questo retore del V secolo vuole realizzare componendo quest'opera agiografica. Egli confessa la sua volontà di creare un nuovo testo sulla vita della martire Tecla basato su un racconto più antico da lui seguito punto per punto. Da un lato, afferma che non ha ricercato che la verità, la chiarezza e il rispetto per la cronologia dei fatti, dall'altro paragona la sua situazione a quella degli storici antichi sostenendo che, se essi scrissero dei tempi antichi guidati dalla propria volontà, egli è guidato dal consiglio del saggio Acheo e dall'insistenza di una voce divina, prova indubitabile dell'importanza della provvidenza in questo racconto:

*Ἡρόδοτος μὲν ὁ Ἀλικαρνασεύς καὶ Θουκυδίδης ὁ Ἀθηναῖος, καὶ εἴ τις μετὰ τούτους γέγονε τῶν ἱστορίας παλαιᾶς ἢ νέας συγγραφότων, οἰκεία ἔφασαν γνώμη καὶ προθυμία ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἕκαστος ἐληλυθέναι πόνον τῆς συγγραφῆς· ἐγὼ δὲ τὰ μὲν ὑπὸ θείας ὁμφῆς ἐρεθισθεὶς πολλὰκις, τὰ δὲ καὶ ὑπὸ συμβουλῆς ἀνδρὸς ἀρίστου προτραπεῖς, Ἀχαιοῦ λέγω τοῦ παναρίστου καὶ σοφωτάτου, ἐπὶ τὴν τῆς ἀποστόλου καὶ μάρτυρος Θέκλας ἱστορίαν ἐλήλυθα. (*Vita*. prol. 29–36).*

Tuttavia, alla fine del suo prologo collega il suo compito con quello di Luca al momento della stesura del suo vangelo. Da un lato, quindi, si richia-

<sup>7</sup> S. F. Johnson (2006: 21).

<sup>8</sup> G. Dagron (1978: 15–19) è del parere che, a causa della formazione retorica dell'autore della *Vita*, Tecla sia diventata la protettrice dei letterati. D'altro canto, l'autore cita nei miracoli 39 e 40 due retori: Isocasio e Aretarco di Seleucia. Inoltre, Krueger, Derek. 2004. *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press, 64 crede che grazie all'arrivo al monastero dedicato a Tecla di monaci e viaggiatori, Tecla si sia guadagnata una grande notorietà come patrona delle lettere.

<sup>9</sup> Impellizzeri, Salvatore. 1993. *La letteratura bizantina da Costantino a Fozio*. Milano: BUR, 347.

<sup>10</sup> G. Dagron (1978: 14).

ma agli storici antichi, dall'altro, invece, associa se stesso all'evangelista, che dedica il suo lavoro a Teofilo nello stesso modo in cui l'autore della *Vita* vuole offrire il suo libro al maestro Acheo, sottolineando di sfuggita l'importanza di Santa Tecla, considerata qui allo stesso livello di Cristo.<sup>11</sup>

### 3. Il mondo classico nella *Vita di Santa Tecla*

A questo punto, comincia il racconto della vita della santa originaria da Iconio. In primo luogo bisogna analizzare i riferimenti ai testi del mondo classico che possiamo trovare nella parte della *Vita di Santa Tecla*. In questa prima parte del racconto agiografico siamo in presenza di un'esigua quantità di allusioni ai testi del mondo antico principalmente perché proprio l'autore del testo afferma nel prologo della *Vita* che il suo racconto cerca di seguire passo passo un racconto più antico e, di conseguenza, non è possibile mostrare nella *Vita* tutto ciò che ha imparato nel suo passato da retore.

Eppure, in due occasioni sembra avere cercato una piccola fessura per introdurre riferimenti all'epica omerica. È quello che accade in *Vita* 6,23–24 e in *Vita* 27,56–60. La prima citazione è inserita nel momento in cui Tamiri trascina Paolo davanti al governatore. L'autore usa l'espressione *μακρὰ βιβᾶς* presa in prestito dalla lingua omerica per descrivere la premura di Tamiri:

*Ἄμα δὲ τούτοις καὶ ὁ Θάμυρις ἔθει μακρὰ βιβᾶς, ποιητικῶς τις ἂν εἶποι, παρὰ τὸ δικαστήριον [...].* (*Vita* 6,23–24)

La locuzione *μακρὰ βιβᾶς* appare sia nell'*Iliade* che nell'*Odissea*. Nella sua edizione Dagrón indica che questa espressione è usata da Omero in *Iliade* 7,213 e *Odissea* 9,450, ma essa ricorre anche in *Iliade* 15,307 e 15,686, e le varianti *μακρὰ βιβᾶσθων* e *μακρὰ βιβᾶσα* rispettivamente in *Iliade* 13, 809; 15,676 e 16,534 e *Odissea* 11,539. Dal canto suo, questa citazione omerica dimostra la conoscenza che l'autore aveva del testo omerico inserito in mezzo a un testo agiografico che critica il paganesimo e gli dèi antichi, soprattutto nella parte dei miracoli. Per quanto riguarda l'utilizzazione del pronome indefinito *τις* per riferirsi a Omero, si tratta, a mio avviso, di un espediente usato per dare al passaggio un tono più poetico.

La seconda e ultima allusione diretta che troviamo nella *Vita* è addirittura usata dall'autore del testo per criticare la dea Atena, paragonata sprezzantemente con un avvoltoio.

<sup>11</sup> Luca dedica il suo vangelo a Teofilo in *Luca* 1,1–4 e anche all'inizio degli *Atti degli Apostoli* (1,1) troviamo una allusione a questo Teofilo.

ἐπιτειχίζει δὲ τῇ ἀκραίᾳ καὶ πολεμικῇ τῇ δαίμονι Ἀθηνᾶ, ἣ αἰγυπιοῦ δίκην ἴσως ποῦ καὶ νῦν καθ' Ὀμηρον κατειληφῖα τὸν ἐπάνυμον αὐτῆς πύργον, τοῖς αὐτόθι περιοικοῦσιν ὑφάνταις καὶ λήροις ἀνθρωπαρίοις ἐπικλαγγάζει καὶ ἐπισείει τὴν ἐρεμνὴν αἰγίδα καὶ θυσανόεσσαν, ἵνα τι καὶ προσπαίξωμεν τοὺς αὐτόθι πάντας, τὸν Ἀθηναίων τρόπον, τὴν ἀκρόπολιν οἰκοῦντας καὶ τῇ Παλλάδι σεμνονομένουσ. (*Vita* 27,56–62)

L'interesse del frammento è nell'allusione all'avvoltoio (αἰγυπιῶ) che appare in diversi passi dell'epica omerica. Infatti l'immagine è usata spesso in modo diverso a seconda del contesto in cui appare. In *Iliade* 7,59 troviamo Atena trasformata in avvoltoio come nel testo della *Vita di Santa Tecla*. D'altra parte, l'avvoltoio (αἰγυπιός) appare anche alla maniera in cui era usato nell'epica omerica nello *Scudo di Eracle* dello pseudo-Esiodo. Insomma, la figura dell'avvoltoio è usata dall'autore della *Vita* in modo sprezzante per fare riferimento alla dea Atena, nemica naturale della santa cristiana, dimostrando ancora una volta la sua τέχνη retorica e la sua profonda conoscenza dei testi omerici.

#### 4. Le critiche agli oracoli

Dopo aver analizzato i frammenti in cui troviamo referenze ai testi antichi nella parte della *Vita di Santa Tecla* è il momento di passare alla parte dei *Miracoli* per mettere in evidenza le allusioni ai testi dell'antichità e chiarire anche come Santa Tecla riesca a rimpiazzare gli dèi antichi nella città di Seleucia per diventare la patrona della città.

Nell'introduzione ai *Miracoli* troviamo in primo luogo una dura critica agli oracoli e alle sue interpretazioni considerate come favole, invenzioni e fanfaronate (*Mir.* Intr. 29–30). Si fa riferimento all'oracolo di Dodona, consacrato a Zeus, a quello di Apollo a Delfi, agli oracoli intorno alla Fontana di Castalia, al santuario di Asclepio a Pergamo, a Epidauro ed anche a Ege, sfruttati, a suo avviso, per trovare risposte per guarire le malattie.

Ἵποφῆται μὲν καὶ ὑπῆρέται δαιμόνων χρησμολόγων καὶ πυθικῶν τερατευμάτων ἐξηγηταί, τοῦ ἐν Δωδώνῃ θρυλουμένου λέγω Διός, τοῦ πυθικοῦ καὶ ἐν Δελφοῖς Ἀπόλλωνος, ἣ καὶ τοῦ παρὰ τὰ Κασταλίας νάματα ποιοῦμένου τὰς μαντείας, τοῦ ἐν Περγάμῳ καὶ ἐν Ἐπιδαύρῳ ἣ καὶ ἐν Αἰγαῖς ταύταις Ἀσκληπιοῦ, πολλὰ περὶ πολλῶν ἀναγεγράφασι χρηστήριά τε καὶ παθῶν λυτήρια. (*Mir.* Intr. 23–28)

In seguito, l'antico retore che scrisse i *Miracoli* si serve di un esempio mutato da Erodoto in cui un'erronea interpretazione dell'oracolo causò la sconfitta di Creso per mano di Ciro. Infatti, quello che troviamo è un lungo passaggio in cui l'autore del testo parla, seguendo Erodoto (1,53–55), della guerra tra Creso e Ciro e come dopo avere consultato l'oracolo di Delfi,

Creso si risolse ad attaccare l'esercito nemico nella speranza di riuscire, in tal modo, ad abbattere un grande impero. La sua decisione gli costò la sconfitta e la caduta di un grande impero, il suo. L'autore introduce quest'oracolo che sembra essere una reinterpretazione del testo erodoteo, ma che in realtà appare per la prima volta nella *Praeparatio evangelica* di Eusebio di Cesarea (5,20), episodio in cui lo scrittore cristiano critica il modo in cui gli oracoli di Apollo causarono una gran quantità di vittime. L'oracolo è riscritto da Eusebio di Cesarea a partire da Erodoto 1,53 e diventerà una sorta di cliché della letteratura bizantina per criticare la falsità delle pratiche oracolari degli antichi come si vede nell'introduzione dei *Miracoli* (*Mir. Intr.* 50). Perciò possiamo affermare senza dubbio che quest'antico retore conoscesse l'opera di Eusebio di Cesarea e abbia deciso nella sua introduzione di seguire una tradizione iniziata nel secolo precedente per criticare gli oracoli antichi e in genere il paganesimo.

*Κροῖσος Ἄλυν ποταμὸν διαβὰς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει.*

*Τοῦτο τὸ μάντευμα, ὃ εἴτε ὡς Λοξίας ἔδωκεν ἐπ' αὐτῷ καταλείψας τῷ καὶ λαβόντι τὴν κρίσιν, εἴτε ὡς πονηρὸς καὶ τοῦ ἰκέτου προδότης, εἴτε ὡς καὶ αὐτὸς ἀγνοῶν ὅπως τε καὶ ὅπῃ πεσεῖται τὸ μέλλον, καθάπαξ τὸν Κροῖσον ἀπώλεσε. Καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς ὁ Κροῖσος οὕτως ἐπαρθεὶς τούτῳ τῷ καλῷ χρησμῷ διέβη τε θαρρῶν τὸν Ἄλυν ποταμὸν, ὡς ἐπὶ λαμπρᾷ καὶ ἀριδιῆλω νίκῃ, συνέμιξέ τε τῷ Κύρῳ καὶ, ἡττηθεὶς κατὰ κράτος, αὐτὸς τὴν αὐτοῦ μεγάλην καταλύσας ἔλαθεν ἀρχὴν, καταλείψας τῷ βελτιστῷ χρησμῷ καὶ ἀπολογίαν, τὸ μὴ αὐτὸς νενοηκέναι τὸ λόγιον: τάναντία χρήσαντος τοῦ θεοῦ μὴ διαβῆναι τὸν Ἄλυν ποταμὸν μηδὲ συμμῖξαι τῷ Κύρῳ, ὡς ἐπὶ καταλύσει τῆς αὐτοῦ μεγάλης ἀρχῆς τοῦτο ποιήσονται. (*Mir. Intr.* 50–62)*

Oltre all'oracolo che l'autore di questo testo prende in prestito letteralmente da Eusebio di Cesarea e l'interpretazione della propria storia sulla guerra tra i Lidi e i Persiani, nello stesso frammento dell'introduzione ai *Miracoli* troviamo anche un'altra traccia interessante dell'antichità classica: l'allusione al dio Apollo col soprannome di *Λοξίας*, "l'obliquo", secondo Dagron a causa dell'ambiguità dei suoi oracoli.<sup>12</sup> La cosa più interessante è, invece, che la parola pare essere stata un luogo comune della lirica di Pindaro e Bacchilide e anche di Eschilo, Sofocle ed Euripide.

Tuttavia, benché la sua maggiore fortuna sia nella lingua della tragedia, questo soprannome di Apollo non dimostra *tout court* che l'autore della *Vita e Miracoli di Santa Tecla* conoscesse l'opera dei grandi tragici dell'antichità. In realtà, l'ispirazione è ancora una volta la *Praeparatio evangelica* (5,35) di Eusebio di Cesarea, che utilizza il termine *Λοξίας* per parlare di Apollo.

<sup>12</sup> G. Dagron (1978: 287 n7).



## 5. Santa Tecla distruttrice degli dèi antichi

Finita, quindi, l'introduzione ai *Miracoli* scritti in un tono più intimo e più creativo rispetto alla *Vita* — soprattutto a causa dell'assenza di un modello previo —, comincia la parte dei *Miracoli* (*Θαύματα*) con un blocco di quattro miracoli attraverso i quali la santa vergine cristiana pone fine al culto degli dèi pagani a Seleucia. Il primo miracolo è quello in cui la santa riesce a fare tacere l'oracolo di Sarpedonio, fino a quel momento importante ispiratore della cittadinanza seleucia. L'interesse principale di quest'allusione a Sarpedonio è la doppia ottica della leggenda raccontata dall'autore, giacché, a suo parere, la fama di Sarpedonio era notissima, e riferita in storie e libri. Forse si allude agli storici in cui "Sarpedonio" appare come epiteto di Apollo (Polibio, Diodoro Siculo, Strabone ed Appiano), preso in prestito da uno straniero arrivato a Seleucia in tempi antichissimi per fondarvi un oracolo.

*Τὸν Σαρπηδόσιον τοῦτον ἀγνοεῖ μὲν οὐδεὶς, καὶ γὰρ παλαιότατον τὸ κατ' αὐτὸν μυθολόγημα ἔγνωμεν ἀπὸ ἱστοριῶν καὶ βιβλίων. (Mir. 1, 1–3)*

Nel secondo miracolo, la "vittima" della martire cristiana è la dea Atena, che godeva di una posizione privilegiata finché la santa non decise di andare contro il suo santuario, quello di Atena Kanétis, affinché un gruppo di cristiani potesse insediarsi sul sito e annunciare una nuova vittoria della santa e del cristianesimo contro gli dèi e la religione degli antichi. Il terzo miracolo della serie racconta in breve come Dexianò — paragonato qui al Diomede omerico del quinto canto dell'*Iliade*<sup>13</sup> — guidato dalla santa, cacciò dalla città la dea Afrodite. Infine, l'ultima vittima di Tecla è proprio Zeus, considerato il capo dei demoni, vinto soltanto grazie al potere di Dio e dei martiri cristiani, secondo quanto afferma il testo.

*Κατεργασαμένη δὲ καὶ ταῦτα, μετατάττει τὸν πόλεμον ἐπ' αὐτὴν τὴν τῶν δαιμόνων κορυφὴν, τὸν Δία. [...] Ἐπεὶ καὶ τὸ κρατῆσαι πολυχρονίῳ οὕτω δαιμόνων καὶ πολλὴν τὴν ἀπὸ τῶν αὐτοῖς λατρευόντων προβεβλημένων ἰσχύν –οὔτοι δὲ ἦσαν ὅλαι πόλεις καὶ ὅλα ἔθνη– μόνον τε Θεοῦ καὶ μόνων τῶν ὑπὸ Θεοῦ τεταγμένων εἰς τοῦτο μαρτύρων (Mir. 4,1–2 e 18–21).*

Distrutto "il capo dei demoni" gli dèi antichi spariscono della città di Seleucia, libera per essere protetta da Santa Tecla, martire cristiana e rappresentante della fede autentica e dell'unico Dio possibile. Infatti, questo blocco di quattro miracoli in cui gli dèi vengono vinti da Tecla annunciano

<sup>13</sup> G. Dagron (1978: 293 n1).

simbolicamente la sconfitta della religione classica e del modello fino a quel momento dominante nella città di Seleucia, così come nel resto dell'impero orientale. In conclusione, quello che vuole sottolineare l'autore della *Vita e miracoli di Santa Tecla* è la superiorità del cristianesimo rispetto alla religione del mondo antico e dei suoi culti, soppiantati passo dopo passo dalla dottrina cristiana.

## 6. La presenza di Omero e dei tragici nei miracoli

Nella compilazione dei miracoli, dunque, abbiamo quindici passi in cui la presenza della letteratura greca, soprattutto quella arcaica, si riflette nel racconto dei prodigi compiuti dalla santa. In realtà, l'epica omerica è la vera protagonista di questi riferimenti alla letteratura antica lungo i quarantasei miracoli che formano questa seconda parte dell'opera.

In primo luogo, nel miracolo sei, miracolo in cui Santa Tecla riesce a salvare Seleucia dall'attacco di alcuni briganti, troviamo la prima allusione all'epica omerica. L'autore afferma di "parlare alla maniera di Omero" (*ὁμηρίζων*) usando l'espressione *ἄγγελον ἀπονέεσθαι* che possiamo leggere in *Iliade* 12,73. In quest'occasione l'antico retore non nasconde la provenienza della sua scelta di stile.

[...] ὡς μηδ' ἄγγελον ἀπονέεσθαι, ἔφη τις ἂν ὁμηρίζων. (*Mir.* 6, 11–12)

Poi, nel decimo miracolo, dove la forza divina di Tecla protegge un'iscrizione che annunciava la consustanzialità della santa Trinità, troviamo due allusioni ad Omero attraverso la formula *φησιν Ὀμηρος*. Nella prima, l'autore utilizza l'aoristo *ἐπέγραψε*, così come parla Omero in *Iliade* 4,139 e *Odissea* 22,280 con una negazione per dichiarare che l'iscrizione presente nel tempio di Tecla non aveva sofferto nessun danno (*Mir.* 10,15).<sup>14</sup>

Per quel che riguarda la seconda citazione omerica di questo miracolo, si tratta di una locuzione usata da Omero per articolare il suo discorso e cambiare di oggetto nella narrazione.

Ἀλλ' ἄγε δὴ μετάβηθι, τοῦτο φησι μὲν Ὀμηρος, [...] (*Mir.* 10, 26)

<sup>14</sup> Oltre a questi due passaggi indicati, anche, secondo G. Dagron (1978: 311 n3), abbiamo in Omero l'avverbio *ἐπιγράβδην* in *Iliade* 21,166 e il participio *ἐπιγράφας* in *Iliade* 11,388. Comunque quello più importante, a nostro avviso, è invece il senso in cui è usata questa forma verbale.

Questa locuzione discorsiva appare in *Odissea* 8,492 in cui Odisseo chiede a Demodoco di cambiare il suo racconto per spiegare come era stato costruito da Epeo il cavallo di legno che sconfisse Troia. Il passo è commentato anche da Plutarco nel suo trattato *Come il fanciullo debba ascoltare i poeti* (*Mor.* 20A) e usato anche nello stesso modo in cui il nostro autore lo impiega nelle lettere di Gregorio Nazianzeno (*Epist.* 5,1), forse la fonte alla cui quest'antico retore si ispirò per includere nel testo questa locuzione.

Un'ulteriore allusione ai testi classici è costituita da una citazione non letterale di Omero, tipica della sua arte epica e che significa “volare via come una colomba” e che appare in *Iliade* 21,493.

*Καὶ ἡ μὲν εἰρηκῦϊα ταῦτα ἀπέπηγ ἡῦτε πέλεια — ποιητῶν ἄν τις εἶπεν —, [...] (Mir. 11,30–31)*

Nel miracolo tredici in cui la santa aiuta il generale Saturnilo nel suo lavoro di pacificazione, invece, troviamo anche due riferimenti che collegano questo testo agiografico con la letteratura greca precedente. Sebbene i testi omerici siano quelli che il nostro autore usa più spesso, questa volta, egli cita Euripide chiamato da lui “saggio”, dopo avere citato in modo letterale il verso quattordici dell'*Oreste*, verso che appare anche curiosamente citato dallo pseudo-Luciano (*Amor* 53, 38).

*Ἀλλὰ τί τ' ἄρρητ' ἀναμετρήσασθαί με δεῖ ; Τῶ τοι κἀγὼ πεισθεὶς Εὐρύπιδῃ τῶ σοφῶ σιωπήσομαι. (Mir. 13,7–8)*

Un po' più avanti ritorniamo al mondo omerico attraverso l'introduzione dell'aggettivo *ἐννόλιον*, parola che rimanda al lessico della guerra e alla letteratura epica. Lo stile, quindi, è omerico senza essere una vera citazione. Nell'*Iliade* abbiamo spesso il paragone tra l'eroe simile a Enialio, uno dei nomi di Ares. L'aggettivo *ἐννόλιος* appare in *Iliade* 17,211.<sup>15</sup>

*Σταλεῖς δὲ ὑπὸ βασιλέως μετὰ καὶ στρατιᾶς συγχῆς καὶ ἀκμαζούσης καὶ πνεούσης θυμὸν ἐνόλιον — εἶπεν ἄν τις ποιητικῶς —, [...] (Mir. 13,10–12)*

Nel miracolo sedici in cui Tecla protegge l'araldo imperiale Ambrogio, il nostro autore usa ancora una volta le parole di Omero in *Iliade* 1,351, in cui Achille cerca di parlare con sua madre, la dea Tetis. Tuttavia, nel racconto agiografico di Tecla è la santa quella che è paragonata a Tetis in qualità di protettrice e non di madre dell'araldo Ambrogio, l'Achille di questa storia. In questo frammento, l'autore del testo torna ad usare la stessa formula del miracolo dieci (*φησιν Ὀμηρος*) per indicare l'origine della citazione.

<sup>15</sup> G. Dagron (1978: 325 n4).

*Πολλά δὲ μητρὶ φίλη μὲν οὐδαμῶς — ὡς ποῦ φησιν Ὅμηρος — ἠρήσατο χεῖρας ἀνασχών, τῇ δὲ τοῦ Χριστοῦ δούλη καὶ μάρτυρι, καὶ οὕτω τῆς τε ὁδοῦ ἄπτεται καὶ τυγχάνει τοῦ θαύματος. (Mir. 16, 14–17)*

Il successivo miracolo, in cui troviamo riferimenti alla letteratura greca è il ventisei, che racconta come Tecla ogni anno giunga alla città di Dalisando su un carro di fuoco. L'autore dei miracoli, quindi, usa anche in questo miracolo un'espressione omerica che troviamo sia in *Iliade* 5,720, che in 8,382.

*[...] ἐκάστου ἔτους κατὰ ταῦτό τῶν ἄρων τὸ χαριέστατον ἀπαίρει μὲν ἐν τῆς κορυφῆς ταύτης ἵππους ἐντυναμένῃ — εἶπεν ἄν τις ποιητικῶς —, [...] (Mir. 26, 31–34)*

In seguito, nel miracolo ventisette, in cui il nostro autore parla della protezione della città di Seleucia tramite i prodigi fatti dalla santa, viene usato l'aggettivo *ἡλίβατά* per riferirsi, alla maniera di Omero, ai sentieri impraticabili, così come appare in *Iliade* 15,273 e 619.

*Ταῖς δὴ αἰζὶ ταύταις οὐ πάνω τι χαλεπὰ καὶ τὰ λίαν δυσέμβατα ταῦτα καὶ περιερωγῶτα τῶν πετρῶν, ἃ καὶ ἡλίβατά φησιν Ὅμηρος. (Mir. 27,17–19)*

Nel miracolo ventinove, in cui la martire si vendica del vescovo di Tarso Mariano, che aveva impedito ai suoi fedeli di renderle culto, troviamo invece un'allusione alla tragedia *I sette contro Tebe* di Eschilo (*Theb.* 440) attraverso l'identificazione di Mariano con Capaneo, uno dei sette condottieri.

*Οὕτε γὰρ εἰς πέμπτην ἢ ἕκτην ἡμέραν ὁ Καπανεύς οὕτως ἐπεβίω τῇ θρασύτητι ταύτη. (Mir. 29,29–30)*

Successivamente, abbiamo il miracolo trentacinque che racconta come un certo Pappone sia stato punito per avere abbandonato degli orfani. Qui viene introdotta la formula omerica indicante che il sonno cominciava a invadere la fronte di qualcuno. Questa perifrasi appare in *Iliade* 10,496 ed è usata qui in modo letterale.

*[...] Σπύδδει καὶ ἐπικαταλαμβάνει τὴν τοῦ ἡδικηκότος καὶ πόλιν καὶ ἐστίαν, καὶ κακὸν ὄναρ — ὡς ποῦ φησιν Ὅμηρος — κεφαλῆφιν ἐπέστη (Mir. 35,13–15)*

A sua volta, nel miracolo trentotto, che riflette la guarigione del grammatico Alipio dopo avere fatto un soggiorno alla chiesa di Tecla possiamo leggere per intero il verso 365 del primo canto dell'*Iliade*.

*“Οἶσθα τί ἢ τοι ταῦτ' ἰδύιη πάντ' ἀγορεύω ;”*

Ὅ ἐστι μὲν ἐξ Ὀμήρου, ὁ δὲ λαβὼν εὐστοχώτατα — μᾶλλον ἢ περ Ἀχιλλεὺς τότε πρὸς τὴν ἑαυτοῦ μητέρα τὴν Θέτιν — εἶπεν, ἴν' ἅμα καὶ πρεσβεύῃ τὴν αὐτὸς αὐτοῦ τέχνην, καὶ δυσωπήσῃ τὴν παρθένον τῷ καλλίστῳ τούτῳ καὶ ἀρμοδιωτάτῳ. (*Mir.* 38,15–19)

Per concludere, abbiamo un'allusione a Platone (*Rep.* 10,616e) nel miracolo trentanove (*Mir.* 39,4–5), e, infine, nel miracolo quarantaquattro il verso 154 del canto sedici dell'*Iliade*.

“ὄς καὶ θνητὸς ἐὼν ἔπεθ' ἵπποις ἀθανάτοισι” (*Mir.* 44, 33)

## 7. Conclusioni

Dopo aver analizzato tutti i riferimenti ai testi classici in questo testo agiografico del V secolo, possiamo affermare da un lato che questo antico retore avesse una buona conoscenza del mondo antico e della sua letteratura e soprattutto dell'epica omerica; dall'altro il testo riflette come questo autore volesse collegare la sua opera, tramite l'inserzione di citazioni omeriche, alla letteratura antica e il suo compito di scrittore a quello di Omero.

Dunque, quello che in realtà vogliamo sottolineare è come questo autore scrisse un'opera agiografica in cui racconta la vita di Santa Tecla e poi i suoi miracoli con una libertà assoluta, utilizzando la sua formazione classica come retore per raccontare questa storia e difendere e salvaguardare la vera religione difesa da Tecla: il cristianesimo.

In conclusione abbiamo potuto vedere tramite quest'opera come l'arte retorica e la formazione classica servissero in quest'epoca a diffondere la fede cristiana e il culto dei santi. In altre parole, possiamo affermare che questo antico retore, poi diventato prete, conoscesse la letteratura antica e impiegasse la sua arte retorica a servizio del cristianesimo e per distruggere gli dèi antichi, demoni responsabili degli oracoli e delle “favole” piene di bugie e falsità.