

## Dai miti classici ai miti cristiani. Tempo e *mirabilia* nelle *passiones* storiche e nell'agiografia siciliana

From classical to christian myths. Time and *mirabilia* in historical  
*passiones* and in Sicilian hagiography

Teresa Sardella  
<sardella@unict.it>  
Università degli Studi di Catania

Fecha de recepción: 16/11/2018  
Fecha de aceptación: 12/12/2018

---

### 1. Mito e cristianesimo

Nell'ambito delle relazioni tra mondo ellenistico-romano e cristianesimo, un tema leggibile in chiave storico-comparativa, altresì dibattuto anche e proprio in questi presupposti relazionali sin dall'antichità, riguarda il mito<sup>1</sup>. Infatti, proprio nella fase di passaggio dal mondo antico ed

---

<sup>1</sup> Sintesi esaustive di questa categoria storico-religiosa -nell'ampia accezione, anche oltre l'ambito storico-religioso, in cui la moderna critica comprende tutto ciò che è mitonché delle relative teorie sul mito: Dundes (1984); Filoramo (2004): 369-373; Ries (2005): 263; Sfameni Gasparro (2011): 152-160; Lévi- Strauss (2016). Il tema può essere anche profondamente connotato in senso ideologico e confessionale e la bibliografia comprende anche titoli che, per questo, negano il rapporto tra mito e cristianesimo (tra questi ultimi cito soltanto Daniélou (1995). Da altro punto di vista, cfr. Siniscalco (1976); Panzenberg (1989). Le dissonanze interpretative nascono dal fatto che il cristianesimo non ha avviato una specifica operazione culturale di risemantizzazione del mito in quanto tale e in chiave cristiana. Piuttosto, la tradizione cristiana si esprime contro i miti in quanto parte integrante e strutturale della cultura e della tradizione pagane, in parallelo con la chiusura contro gli oracoli, salvo poi recuperarne le tradizioni. Non è un caso che la riflessione sul mito, più di quelle su altre categorie generaliste storico-religiose, tutte di particolare densità negli ultimi trent'anni, ha visto in campo, oltre che antropologi e etnografi, per quel che riguarda i contesti storici, soprattutto i classicisti. Non solo per le tesi strutturaliste e

ellenistico romano al cristianesimo la percezione del mito ha rappresentato una frattura. Il mito, racconto tradizionale collocato nello specifico cronotopo in cui ogni collettività deposita contenuti identitari e altamente significativi per la sua storia, in quanto percepito dai cristiani nella sua carica identitaria culturale legata al mondo antico, è stato pregiudizialmente respinto, proprio in quanto tale. Peraltro, la leggibilità di tale tema in chiave di continuità/discontinuità, che ne fa un argomento significativo anche per verificare forme e modi del passaggio dall'antichità alla tarda antichità, dal mondo ellenistico-romano al cristianesimo<sup>2</sup>, è declinabile in vari modi.

Una cesura totale tra forme ed espressioni culturali del mito da un lato e cristianesimo dall'altro era quanto i cristiani dei primi secoli, alla ricerca di una identità religiosa, pretendevano di vedere. Ritenendo, solo così, di operare una frattura netta con la religione tradizionale, estendevano

---

de-strutturaliste, è nel mondo greco -dove il termine *mythos* ha dato luogo, attraverso il latino, a tutte le lingue moderne- che il campo linguistico e semantico offre le maggiori possibilità di riflessione. Un momento vivace di questo dibattito in Casadio (2009): 41-63, che sostiene che il mito è un fenomeno «pan-umano». Per alcuni autori, il primo dato per il quale il mito sarebbe escluso dal cristianesimo è il fatto che il momento fondante -dato qualificante la categoria del tempo mitico, in opposizione al tempo della storia- della religione cristiana è la venuta di Cristo e questa è nella storia. Peraltro, proprio perché in relazione con il tempo delle origini, qualunque discorso sul mito, nel cristianesimo, non potrebbe che rinviare ai primi tempi cristiani ed essere, per questo, correlato alla trasmissione travagliata delle riscritture, della discussione sui testi canonici e della definizione degli apocrifi: su questi, cfr., da ultimo, Barcellona (2017: 37 ss). Come strumento interpretativo interno al cristianesimo, il tema del mito si presenta specificamente e prepotentemente, e in funzione polemica, nel dibattito interno alla teologia protestante, fra XIX e XX secolo: lo scopo era quello della demitizzazione del cristianesimo e partiva dal presupposto che il cristianesimo, a partire dal *Nuovo Testamento*, sia intriso di miti difficili da accettare per l'uomo moderno: cfr. Cerasi (2011). Peraltro, indipendentemente da una prospettiva di autodefinizione e di riflessione interne e che, di necessità, è da ricercare ai livelli alti della cultura, anche nel cristianesimo i miti esistono indipendentemente dalla consapevolezza di chi vi sta immerso dal punto di vista culturale e indipendentemente dalla consapevolezza di chi li racconta. Le molte definizioni del mito corrispondono a diverse interpretazioni, che evidenziano punti di vista o caratteristiche particolari. Una interpretazione estensiva, che riassume molte delle esperienze mitiche, quella di Burkert (1987) avvia alcune coordinate utili anche per la comprensione dei miti nel cristianesimo.

<sup>2</sup> Per una sintesi di temi e interpretazioni della storiografia sulla Tarda Antichità, cfr. Sardella (2013: 1-40).

tale frattura a tutte le espressioni culturali, cui, invece, inevitabilmente attingevano per esprimere e configurare ogni forma della loro religione.

In realtà, simili letture in chiave conflittuale tra mito e cristianesimo sono da relegare a mere pregiudiziali di carattere religioso: le stesse che facevano rinnegare ai cristiani ogni espressione della cultura tradizionale in quanto ritenuta inscindibilmente connessa alla religione tradizionale. Anche per quanto riguarda il mito, come per altri fenomeni religiosi e culturali nominalmente e in via di principio, cesura e censura da parte cristiana appaiono netti (Kofsky, 2002): ma solo in via di principio e solo nominalmente, all'interno di percorsi che sono, in realtà, di risemantizzazione e rifuazione del mondo ellenistico, e del quale il cristianesimo stesso si fa mediatore (Rahner, 2011) <sup>3</sup>.

D'altra parte, nello specifico del nostro tema, da un punto di vista storico-religioso, la forma del mito non è certo riconducibile alla sola religione ellenistico-romana. Il mito appare piuttosto quale manifestazione di una delle costanti del sacro. E parametri storico-comparativi attestano, secondo una linea storiografica condivisa, che in ogni religione -anche nel cristianesimo- è inestricabile il rapporto tra mito e rito, così come quello tra mito e storia<sup>4</sup>.

## 2. Mito e agiografia

Il rapporto tra mito e cristianesimo, o, altresì, la presenza di forme ed espressioni mitiche nel cristianesimo, che qui intendo seguire riguarda il settore dell'agiografia<sup>5</sup> e si configura secondo peculiari modalità. In par-

---

<sup>3</sup> Interessante, in particolare, il caso del mito della fenice (Broek, 2015). Paralleli ai miti si possono considerare gli oracoli, sottoposti a rifiuti teorici e riprese di fatto: Terry (2012); Lightfoot (2007).

<sup>4</sup> Oltre alla bibliografia già citata, in riferimento all'esistenza o meno del mito nel cristianesimo, nonché alle forme e ai modi di questa presenza (Girard, 1998). Particolarmente trattato è il tema del rapporto mito/Cristo: si tratta soprattutto delle tesi assorbite dalla negazione della storicità della figura di Gesù, oggi del tutto superate dalle varie fasi della ricerca storica su Gesù, in particolare da quella attuale (Segal, 1998 e 1999).

<sup>5</sup> Nonostante si tratti di genere letterario specificamente cristiano, riguardante vite e passioni di martiri, santi e confessori cristiani -peraltro comprendente una piccola parte di scritti storicamente attendibili e poco elaborati letterariamente, distinti da una grandissima quantità di documenti variamente leggendarî, sia per quanto riguarda il santo protagonista, sia per quanto riguarda gli eventi narrati- non è escluso che non si possa parlare anche di agiografia

ticolare, nel rapporto con l'agiografia, la questione del mito si differenzia dalla questione riferibile al rapporto tra mito e Cristo<sup>6</sup>.

Facendo riferimento alla figura del santo, come a personaggio esemplare di virtù cristiane, da contestualizzare nelle varie epoche, l'agiografia incontra processi di mitizzazione –con relativa costruzione e strumentazione culturale tradotte nel linguaggio agiografico–. Un processo di santificazione, nel senso più esteso di percorso paradigmatico e di vita esemplare, si rapporta alla diversità e alla diversa tipologia dei personaggi e può anche procedere per percorsi ambigui ed enigmatici<sup>7</sup>. Tra i santi ha un ruolo chiaro e preminente la figura del martire, la cui esperienza, radicalizzata ed estendibile alle varie epoche, tende ad assumere un valore assoluto, avviando al contempo un processo di mitizzazione proprio in relazione alla specificità dell'esperienza martiriale.

La costruzione dell'«età mitica» delle persecuzioni precostantiniane prepara una lunga tradizione cristiana di racconti agiografici ambientati in tale età, idealizzata, e considerata come l'età d'oro delle origini cristiane<sup>8</sup>. Qui, il martire tende ad assumere il ruolo dell'eroe cristiano. Qui, si innesta uno dei momenti storici più significativi –peraltro anche uno dei momenti storiograficamente più spinosi– in relazione all'ereditarietà del mondo antico nel cristianesimo: la rinnovata o meno continuità con l'eroe di tradizione pagana. Non da non escludere del tutto, pur nel rispetto della specificità cristiana e della sua parziale irriducibilità in quanto ad alcuni aspetti di tipo antropologico<sup>9</sup>.

---

pagana (Barzanò, 1995). Altra questione, riguarda possibili influenze pagane all'origine degli *acta martyrum*. Per una sintesi cfr. Bastiaensen (2010: X ss.); Monaci Castagno (2010).

<sup>6</sup> Cfr. il classico Drews (1910), collegato a questioni culturali e politiche del tempo e che ha dato avvio a un serrato dibattito (Williamson, 2017).

<sup>7</sup> Non sempre l'agiografia riguarda un personaggio che sia da considerare santo nel significato più proprio del termine: cfr., a proposito di Origene, Monaci Castagno (2002), Peraltro, anche il miracolo segue le condizioni di una santificazione 'fluida' (Mesley-Wilson, 2014).

<sup>8</sup> Nell'espressione di 'età mitica' rientra il significato di età straordinaria ed eroica, fondante le origini del cristianesimo. Essa è meno riferibile alla tesi, da collegare alla polemica protestante, che ha ritenuto testimonianze e storiografia sulle persecuzioni frutto della propaganda volutamente esagerata della storiografia cattolica, una tesi non del tutto abbandonata ancora oggi (Canfield, 2013; Moss, 2013).

<sup>9</sup> Il santo come erede dell'eroe pagano è stato a lungo il principale filone interpretativo della santità cristiana, recuperata alla sua assoluta unicità dalla storiografia della seconda

Dal punto di vista della storia degli studi temi e problemi di tali costruzioni mitico-agiografiche, cioè di quella parte della produzione agiografica che coniuga i consueti parametri storico-letterari dell'agiografia con elementi caratterizzanti in senso più propriamente mitografico, sono stati poco trattati. Ed è proprio sul tema di questa relazione e di questa continuità –dalle narrazioni mitiche di ambito ellenistico-romano ai racconti agiografici, connotati come racconti mitici–, che qui mi soffermo.

Prima di passare all'analisi dei testi scelti per la presente ricerca, e in funzione di potere eventualmente delineare un racconto agiografico come racconto mitico non si può prescindere dal precisare, dal punto di vista della critica storico-religiosa e storico-culturale, quali siano gli elementi che caratterizzino il mito, o possano, altresì, qualificare un racconto come mitico. Non si vuole, qui, certo, affrontare il tema nella sua interezza e complessità. Ma, è utile riprendere alcuni punti fermi storiograficamente e metodologicamente legati alla questione della stessa definizione di mito, al fine di precisare quali siano gli elementi caratterizzanti il mito e/o quali siano quelli relativi ai racconti da considerare come mitici.

Tra le numerose e diverse definizioni di mito, e con un dibattito che ha riguardato la legittimità del concetto anche tra i greci (Casadio, 2009; Sfamini Gasparro, 2011: 152-160), punto di partenza ineliminabile sono la definizione di Burkert (1987) –che parla di racconto tradizionale–, e quella di Brelich (2002: 94-96): «... il mito è, anzitutto, un racconto e precisamente un racconto sacro; ciò risulta anche da quanto hanno osservato gli etnologi, cioè che i miti non vengono raccontati in qualsiasi occasione, da chiunque a chiunque, come i racconti profani. La narrazione dei miti ha quindi caratteri comuni con la celebrazione dei riti ... Il mito narra eventi svoltisi in un tempo primordiale, in un tempo situato fuori dal tempo ordinario, in cui la realtà ha preso origine per opera di essere non umani; con ciò esso 'fonda' e nello stesso tempo forma e definisce la realtà –cosmica, umana, istituzionale che sia– decidendo anche come le cose 'devono' essere, fornendo cioè modelli permanenti per l'esistenza».

---

metà del secolo scorso. Ma, un approccio, in chiave di passaggio dal mondo degli eroi a quello dei santi, più di recente ripreso, può riaprire a nuove letture anche dell'agiografia (Brown, 2002; Guidorizzi-Fumagalli Beonio Brocchieri, 2012).

Poste queste premesse, qui interessa ricordare soprattutto che, come categoria storico-religiosa, il mito sta all'interno di due elementi fondamentali: la speciale categoria del tempo<sup>10</sup> e la presenza di *mirabilia*<sup>11</sup>. Nel tempo mitico si collocano la straordinarietà dei personaggi e si attuano eventi straordinari. Il tempo mitico è caratterizzato da distanza tra tempo delle vicende narrate e tempo del narrante<sup>12</sup>, e la vicenda narrata «forma e definisce la realtà presente –cosmica, umana, istituzionale che sia–». In questa distanza si collocano e ne costituiscono parte integrante eventi straordinari, connessi alla sfera del sacro e del divino, i *mirabilia*.

Alla luce delle categorie 'tempo' e '*mirabilia*', può essere utilmente considerato il tema del rapporto tra mito e cristianesimo nei testi agiografici. E in tal senso giova riprendere temi e problemi di composizione delle ri-scritture agiografiche<sup>13</sup>, connotabili anche come racconti mitici, con le specifiche questioni storiche e teorico-metodologiche non sempre in tal senso trattate<sup>14</sup>. In assenza di quegli elementi che servono a qualificare un racconto come mitico –assenza rilevabile in passioni storiche e vite di santi– ci ritroviamo in racconti di ambito agiografico, qualificabili con una specificità di genere storico-letterario e più propriamente storico-religiosa legata all'ambiente del cristianesimo dei primi secoli. Invece, in testi di secoli successivi, un racconto agiografico –per le specifiche caratterizzazioni che assume anche e proprio in relazione alla categoria tempo e ai *mirabilia*– potrà essere qualificato anche come mitico: e, proprio su queste questioni, sarà possibile interrogarsi sui possibili rapporti e connessioni con la tradizione ellenistico-romana.

### **3. Racconto agiografico e racconto mitico-agiografico: la *Passio Perpetuae* e il *Martyrion di Lucia***

Per cercare di individuare che cosa distingua un racconto agiografico da uno mitico-agiografico e che cosa possa essere qualificato come

<sup>10</sup> Il tempo del mito costituisce la chiave di lettura del classico studio di Eliade (2007).

<sup>11</sup> Ferrari (2011), con un'analisi attenta al rapporto tra mito, storia e geografia piuttosto che al rapporto mito/religione, dedica ampio spazio ai *mirabilia*.

<sup>12</sup> Sul tempo narrato e il tempo del narrante: un efficace utilizzo in Tosetti (2008).

<sup>13</sup> È sempre valida la classificazione di Delehay (1921). Efficace sintesi in Bastiaensen (1987): IX ss.

<sup>14</sup> Cfr., per fare un solo esempio, il problema del possibile rapporto con il mito resta al di fuori in uno studio fondamentale, ponderoso e ricco, come Monaci Castagno (2010).

contestualizzazione mitica nei testi agiografici ho scelto, come spunto esemplificativo di un tema di ponderose dimensioni, due testi agiografici di ambiti e contesti diversi, ma esemplificativi di generi di importanza capitale: rientra tra le *Passioni* storiche (*Acta martyrum*) il primo, è un testo di agiografia siciliana, tra le *Passioni letterarie*, il secondo<sup>15</sup>.

Entrambi sono ambientati nell'età delle persecuzioni ed entrambi hanno come protagonista una martire. Solo la redazione del primo, la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, redatta nei primissimi anni del III secolo<sup>16</sup>, è contestuale ai fatti narrati. E, dunque, è estranea ancora a quel processo di mitizzazione che interviene quando intercorre una certa distanza rispetto ai fatti narrati, relativi al martirio.

Del martirio di Lucia, invece, abbiamo il racconto in due antiche redazioni, della fine del V secolo, successive, dunque, di quasi due secoli rispetto alla supposta vicenda storica. Il martirio, infatti, si data sotto Diocleziano, nel 303, a distanza di cento anni esatti dal martirio di Perpetua (203). Per questa vicenda, inoltre, è fondamentale distinguere le questioni storiche relative al culto e alla storia relativa –culto di cui abbiamo pochissime e incerte attestazioni<sup>17</sup>– da quelle relative alla vita della martire e alle vicende storiche che la riguardano. Dai fatti narrati, dunque, va distinta una tradizione agiografica tardiva, utile per la storia del culto, ma non utilizzabile rispetto alla veridicità del racconto.

---

<sup>15</sup> Si tratta di due gruppi di testi numericamente di dimensioni diverse, ma parimenti di grande importanza, se pure diversamente connotata: rappresentato da un numero di testi numericamente ridotto e di grande autorevolezza storica, gli *Acta* sono contemporanei all'età delle persecuzioni e sono più diffusamente noti (Delehay, 1921); mentre l'agiografia siciliana non rappresenta certo testi di storia locale, ma un gruppo di *Passioni letterarie*, su base regionale, che è il *corpus* più importante e ponderoso d'Europa, con una diffusione europea di grande momento storico, come dimostrano le copie di manoscritti diffuse in Europa: Pricoco (1989).

<sup>16</sup> Il valore della versione greca è dubbio. Qui utilizziamo la redazione latina -il cui autore, ignoto, è stato indicato anche in Tertulliano- in *Atti e Passioni dei martiri* (1987): 114-147. L'edizione segue sostanzialmente il dettato dell'edizione di van Beek, del 1936, tranne in alcuni luoghi, scelti dagli stessi manoscritti usati da van Beek. Per i riferimenti storici, cfr. Bastiaensen (1987): XXXIV ss.

<sup>17</sup> La più antica attestazione del culto è l'epigrafe di Euskia, scoperta, nel 1894, nelle catacombe di S. Giovanni a Siracusa e pubblicata l'anno successivo da Paolo Orsi, datata tra fine del IV e inizi del V, circa un secolo dopo il presunto martirio della santa: Orsi (1895): 299-308. Per la storia e la diffusione del culto, Milazzo-Rizzo Nervo (1986): 95-135.

Di questo martirio, dunque, abbiamo una redazione in greco, più antica, e una in lingua latina<sup>18</sup>. Le due redazioni differiscono tra loro soprattutto per le modalità della morte inflitta alla martire. La redazione latina della *Passio* di Lucia dipende dal *Martyrion* greco del V secolo, sia nei contenuti sia nei riscontri testuali (Milazzo-Rizzo Nervo, 1988: 98). Così come una ulteriore redazione del *Martyrion*, successiva di secoli, scritta nel IX secolo, dipende dal *Martyrion* scritto nel V<sup>19</sup>.

Il diverso rapporto tra tempo narrato e tempo del narrante dei racconti dei due martiri, e, nel caso del *Martyrion* di Lucia, anche delle loro redazioni, è punto di partenza fondamentale per considerare il tema delle scritture e ri-scritture agiografiche.

Proprio attraverso questa chiave di lettura è possibile verificare la legittimità dell'interrogativo su che cosa 'costruisca' e che cosa caratterizzi le forme mitico-narrative cristiane, a partire dalla categoria tempo che innesca quella dei *mirabilia*.

La specificità in senso cristiano delle scritture agiografiche che si connotano come mitiche sta nel fatto che, anche nel cristianesimo, è mitico un tempo che incrocia storia divina e storia umana e fonda quest'ultima (Cassinari, 2005). Ma, tutta la vicenda cristiana opera nella storia umana a partire dalla realtà storica e terrena di Cristo, ed è centrata su figure legate a Cristo, la cui venuta sulla terra, essendo egli figlio di Dio, è il primo evento straordinario della storia ed è fondante la storia cristiana.

La contestualizzazione nell'età 'mitica' delle persecuzioni non caratterizza *sic et simpliciter* un contesto mitico. I racconti delle persecuzioni, immersi e contestuali a questa età, non elaborano le categorie del mito, per loro natura prodotto di una visione prospettica retroattivamente proiettata su un tempo lontano che ha fondato la storia successiva. Quando persecuzione e martirio sono immersi nella vita e nell'esperienza di chi racconta, contesto, personaggi e formula narrativa non arrivano a elaborare ambientazione e 'impianto' mitico del racconto. Ambientazione

---

<sup>18</sup> *BHG* 995 e *BHL* 4992. Pubblicate in edizioni critiche rispettivamente a cura di Rossi Taibbi, (1959) (*BHG* 995) e di Costanza (1957: 5-53) (*BHG* 995d). I testi sono datati dagli editori rispettivamente al V secolo il primo e al IX secolo il secondo. Sulle due redazioni cfr. Delehay (1931: 647). Sintesi e ricostruzione della tradizione culturale e letteraria in Milazzo-Rizzo Nervo (1988: 95 ss).

<sup>19</sup>Riecheggiamenti, piuttosto che riproduzioni, per Rossi Taibbi (1959: 27).



e ‘impianto’ mitico si definiscono, invece, quando la distanza temporale consente di elaborare la cornice di un tempo ‘originario’ e di introdurre fatti straordinari, fondanti la realtà presente.

Ed è proprio la ‘destrutturazione’ dall’impianto narrativo di elementi mitici fondamentali –quali tempo e *mirabilia*– che aiuta a entrare nel processo di questa ‘costruzione’ mitica.

Così, per quanto riguarda la categoria tempo, le *Passioni storiche*, redatte da testimoni oculari o di poco successive, non presentano sostanziali scarti tra tempo narrato e tempo del narrante. Invece, come nei racconti mitici, la distanza temporale è elemento che caratterizza le *Passioni letterarie*. Per quanto riguarda i *mirabilia*, invece, questi sono presenti in modo più contenuto nelle *Passioni storiche*, quali la *Passio Perpetuae*, più amplificate nelle *Passioni letterarie*, quali il racconto del martirio di Lucia. Inoltre: nelle *Passioni storiche*, i *mirabilia* rappresentano lo straordinario rapporto del martire con Cristo e l’eccezionalità della sua testimonianza. Nelle *Passioni letterarie* i *mirabilia* sono anche causa, origine e fondamento della realtà presente. L’età mitica delle persecuzioni, in quanto età originaria e fondante i modelli di riferimento umani, rappresentata dai secoli prima di Costantino, è l’età dei martiri per eccellenza perché al massimo grado, con l’*effusio sanguinis*, i cristiani allora testimoniavano la loro fede in Cristo. Figure e fatti di quell’epoca, ripresi nei secoli successivi, amplificavano l’eccezionalità dell’esperienza del martirio, e i *mirabilia* che la testimoniavano, ricontestualizzandola e collocandola in un passato che fonda l’età presente.

L’*imitatio Christi* connota e distingue sempre il martire rispetto alle possibili connessioni pagane e al possibile confronto, anche in chiave di derivazione storica, con similari figure del mondo ellenistico-romano<sup>20</sup>. Ma, né Perpetua né i suoi compagni di prigionia e di martirio appaiono figure propriamente mitizzate o sottoposte a un qualche processo di mitizzazione, che si caratterizza per coordinate temporali e forme del mirabilioso. Così, invece, nel *Martyrion* di Lucia, ambientazione e caratterizzazione mitica, costruite a partire da una specifica contestualizzazione nel tempo, configurano un mirabilioso che costruisce la storia presente.

---

<sup>20</sup> Walter (2014). Cfr. anche nn. 4 e 10.

#### 4. Dal racconto storico al racconto mitico

La insussistenza di contenuti e forme mitiche, nelle *Passioni* storiche, deriva anche dal fatto che una narrazione non può diventare né rappresentare un fatto mitico se i fatti narrati sono contemporanei all'autore.

Nella *Passio Perpetuae*, la relazione di contemporaneità tra tempo narrato e tempo del narrante allontana costruzione e forme del mito. Nel *Prologo* del redattore, troviamo spunti relativi alla questione 'tempo', utili per capire come questa possa influire sul processo di costruzione 'mitica' di un martire e come questa si avvii solo a partire da una sfasatura tra i due livelli temporali.

Questa condizione di fatto, nella *Passio Perpetuae* incontra una riflessione sul tempo, unica in questi testi. Il redattore, infatti, afferma che una delle ragioni che stanno alla base della stesura del testo è la sollecitazione esemplare che può derivare alla comunità dei fedeli dal conoscere esempi presenti, ritenuti superiori anche rispetto a quelli passati, fino ad allora di insuperabile importanza. Così afferma il redattore, in apertura<sup>21</sup>:

1. Le antiche manifestazioni della fede, che attestano la grazia di Dio e operano la crescita della fede nell'uomo, sono state raccolte per iscritto affinché, facendo rivivere quei fatti straordinari attraverso la lettura, ne derivasse onore a Dio e conforto all'uomo ... 3. ...giacché sono, semmai, proprio gli accadimenti più recenti che devono esser giudicati superiori: se rapportati, infatti, al massimo di grazia decretato per la fine dei tempi, essi risultano più prossimi a questo fine.

Il redattore fa della sua vicinanza ai fatti presenti e della necessità di narrarli il compito primo e più alto della sua scrittura. Le esperienze martiriali del presente sono equiparate a nuove profezie. Queste non sono privilegio esclusivo degli antichi, ma vengono rinnovate e operano per il

---

<sup>21</sup> *Passio Perpetuae*, 1, 1, ed. cit.: 114: ... *vetera fidei exempla, et Dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia, propterea in litteris sunt digesta ut lectionem eorum quasi repraesentatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur...*Cf. anche *Passio Perpetuae*, ed. cit., 1, 3: 114:...*cum maiora reputanda sunt novitiora quaeque, ut novissimiora, secundum exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia decretam. 'In novissimis enim diebus', dicit Dominus, 'effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii filiaeque eorum; et super servos et ancillas meas de meo spiritu effundam, et iuvenes visiones videbunt et senes somnia somniabunt'.*

rafforzamento della Chiesa (*Passio Perpetuae* 5). Il tempo presente, nella sua alterità rispetto al passato, è proiettato verso il futuro e la fine dei tempi, e al futuro, alla fine dei tempi, alla rivelazione degli ultimi giorni è più vicino. Più vicina alla rivelazione ultima, la dimensione presente supera e sostituisce l'autorevolezza del passato: più vicina alla fine dei tempi, è più vicina a quando Dio elargirà il massimo della grazia. Se il passato vale, dunque, in quanto fondamento del presente, il presente vale in quanto base e proiezione verso il futuro, verso il massimo della grazia degli ultimi tempi. Materiali per una nuova età dell'oro, in un racconto proiettato nel futuro: tali sono gli elementi del racconto raccolti dall'anonimo redattore.

Anche negli altri *Acta martyrum*<sup>22</sup>, il racconto delle vicende martiriali, è collocato in un tempo vicino o contemporaneo al redattore, un tempo che non ha avuto modo di costruire nessuna struttura portante la società e la comunità cristiana. Un tempo e uno spazio dove tutto è condensato nell'esemplare testimonianza di vita e di morte del martire, modellata sull'insegnamento del Vangelo. Ma, nella contemporaneità o quasi contemporaneità tra fatti narrati e redattore, non ha avuto modo di costruire né di vedere costruita nessuna realtà che si proietti nel tempo. Nel *Martyrium Polycarpi*, l'esperienza diretta delle vicende narrate da parte del redattore si traduce nella realtà tangibile della produzione del racconto e nel martire come modello di vita e testimonianza cristiana: utile come guida ed esempio e utile anche alla salvezza del redattore<sup>23</sup>. Così, nel *Martyrium Pionii* e negli *Acta Cypriani*, il ricordo del martire serve a indurre l'imitazione della loro virtù (*Martyrium Pionii* 1, 1).

Con esplicita teorizzazione, nella *Passio Perpetuae* vi è il consapevole ribaltamento della collocazione ideale dell'esperienza martiriale rispetto a quella che ritroveremo nelle *Passioni* letterarie. In essa, infatti, è teorizzato che il presente, più vicino al futuro e alla relativa effusione finale della grazia, con le sue esperienze martiriali stravolge e supera il passato. Ma, noi sappiamo che il presente non è il tempo del mito: il mito spiega e

<sup>22</sup> Anche per questi *Acta* utilizzo la già citata edizione *Atti e Passione dei martiri*, con *Introduzione* di A.A.R. Bastiaensen: X ss.

<sup>23</sup> *Martyrium Polycarpi* 22, 3 (trad. cit.: 31: «Ed io, Pionio, ho esteso un nuovo apografo del materiale manoscritto precedente...ed io le raccolsi insieme...nella speranza che il Signore Gesù Cristo raccolga anche me fra gli eletti suoi nel regno celeste...»).

fonda il presente, il mito è nel passato e, da lì, quanto nel passato accade si proietta nel presente: il mito è –per definizione– alle origini. In questi *Acta*, invece, non c'è passato, ma solo il presente, che serve al presente e/o costruisce il futuro.

In questo contesto, anche il ‘meraviglioso’, per lo più rappresentato come eccezionale capacità del martire di sopportare i tormenti, è rappresentazione cristomimetica del martirio; è battesimo di sangue, è pegno per il futuro; diventa messaggio e gesto di pace verso compagni di martirio e verso la folla complice dell’omicidio (*Passio Perpetuae* 21, 2; 21, 5; 21, 7).

L’incomprensibile salvifico o terrorizzante –il meraviglioso– è ricondotto a Dio. Il meraviglioso più frequente è l’esperienza naturale del sogno, che mette in contatto con il divino, e, in tal senso, assume i connotati dell’eccezionalità<sup>24</sup>. Simboli, segni ed elementi straordinari pertengono a esperienze oniriche o a sopportazione/superamento dei supplizi. In particolare, nella *Passio Perpetuae*, visione o sogno, pur strumenti di mediazione tra l’umano e il divino, restano a livello di esperienza umana mai trascesa o mitizzata, non fondano realtà nuove, non sono collocati in altra dimensione<sup>25</sup>.

Diversa la situazione nelle *Passioni letterarie*, dove il passato costruisce il presente, in un tempo mitico costruito attraverso un processo di rielaborazione letteraria che comprende *mirabilia* quali fatti straordinari di origine sia divina sia demonica<sup>26</sup>.

Il racconto del *Martyrion* di Lucia è suddiviso in tre nuclei essenziali: il pellegrinaggio di Lucia e della madre Eutichia a Catania, presso il sepolcro di Agata, con la profezia del futuro martirio di Lucia; il ritorno delle due donne a Siracusa, dove Lucia vende i propri beni ed è denunciata dal fidanzato; l’interrogatorio e il processo alla vergine, le torture e la morte.

---

<sup>24</sup> Così il redattore presenta l’esperienza di Perpetua: *Passio Perpetuae* 1, 5, ed. cit.: 114 s.: *Itaque et nos, qui sicut prophetias ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus ceterasque virtutes Spiritus Sancti ad instrumentum ecclesiae deputamus...necessario et digerimus <ea> et ad gloriam Dei lectione celebramus...*

<sup>25</sup> *Passio Perpetuae* 1, 6, ed. cit.: 116: *...per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus et, per illos, cum Domino nostro Iesu Christo, cui est claritas et honor in saecula saeculorum.*

<sup>26</sup> In altro contesto, tali fatti, per il periodo cristiano, là dove siano operati da Dio, vengono denominati come *miracula*, con la volontà di separare e tenere in opposizione un mirabilioso di pretesa connotazione pagana (Sardella, 2017: 103-122).

Il racconto si apre nel nome di Agata, alla quale è chiesto di operare il miracolo di guarire la madre di Lucia (Rossi Taibbi, 1959: 51). Ma, Agata profetizza a Lucia il futuro martirio: con esso Lucia acquisirà, inoltre, il potere di guarire lei stessa la madre e diverrà anche protettrice della città di Siracusa<sup>27</sup>.

Avevano a lungo supplicato, quando Lucia fu colta da profondo sonno e vede in sogno Sant'Agata, che stava fra schiere angeliche ed era molto splendidamente adorna e a lei diceva: 'Lucia, sorella mia, vergine di Dio, perché chiedi a me quel che tu puoi dare? Poiché la tua fede è stata di giovamento alla madre tua, ed ecco che essa è guarita. In verità come per me la città di Catania è beneficiata, così anche la città di Siracusa per te sarà custodita per grazia del signore nostro Gesù Cristo, poiché per Cristo la tua verginità senza macchia serbasti (Rossi Taibbi, 1959: 53).

Così, il racconto agiografico trova una spiegazione storico-letteraria alla sua stessa stesura nel fatto che servisse legittimare e incentivare il culto di Lucia, e trovare una sorta di ri-fondazione a posteriori. La fama di Agata si propone quale incentivo e rafforzamento del già esistente culto di Lucia<sup>28</sup>, alla ricerca di una ri-fondazione accreditata. Il meraviglioso entra nel racconto e fonda una nuova storia, dove il martirio apre una nuova era. Dopo la preghiera ad Agata, Lucia ha una visione nella quale la martire catanese, oltre che consegnare a Lucia, in virtù del futuro martirio, i suoi stessi poteri di guarigione, le affida anche il ruolo, parallelo a quello che la stessa Agata aveva già per Catania, di guaritrice e protettrice della città di Siracusa.

L'agiografo costruisce, così, il mito del modello martiriale e del culto di Lucia agganciandolo al culto e al rito del pellegrinaggio alla tomba di Agata. La maggiore autorevolezza del culto di Agata funziona da elemen-

---

<sup>27</sup>Sul tema del santo che -nell'ambito di una rigorosa impostazione teologica- opera miracoli solo in quanto mediatore tra gli uomini e Dio i due racconti greci del martirio di Lucia presentano posizioni significative e diverse tra loro (Sardella, 1988: 137 ss). Il *Martyrion* più antico, qui analizzato, non riflette nessuna problematica e assegna ai santi, in vita e in morte, poteri taumaturgici diretti, negati, invece, dal *Martyrion* del IX secolo, che fa dei santi solo degli intercessori.

<sup>28</sup> «Dal momento che la fama della gloriosa e invitta martire Agata diffondendosi in tutta la provincia per i miracoli che da essa erano operati, anche il popolo siracusano si recava nel sacro tempio della martire per venerarla»: la mia traduzione è un intervento su quella dell'editore» (Rossi Taibbi, 1959: 51).

to propulsore per il culto di Lucia. E la stesura del racconto si propone come un'operazione mediatica, per rilanciare il culto di Lucia, inserendosi nell'ambito di una tecnica di propaganda in parte già collaudata, che definisce e amplia nuove modalità di espansione del culto.

Vicenda storica, dati relativi al culto e alla sua storia, nonché proiezioni nella tradizione agiografica, della martire Agata –il cui culto dà forza legittimante e propulsiva al culto di Lucia stessa–, conoscono vicende simili. Le troviamo, per esempio, nella tradizione agiografica relativa al culto della stessa Agata<sup>29</sup>.

Agata avrebbe subito il martirio sotto Decio<sup>30</sup> e la redazione originaria del testo più antico sarebbe stata in lingua greca, con un testo di difficile utilizzo non essendo stato pubblicato (Pricoco, 1989: 328). La tortuosa tradizione rende impossibile fissare con certezza la cronologia dei testi più antichi, comunque, sufficientemente distanti dai fatti narrati tanto da giustificare i giudizi riguardanti la mancanza di valore storico della tradizione agiografica. Ma, non è solo la distanza a giustificare tali giudizi. La narrazione si sviluppa con un andamento leggendario, ricca di spunti favolosi e romanzeschi. Difficile distinguere, all'interno degli sviluppi narrativi, possibili nuclei di verità storica (*Martyrium Sanctae Agathae*, in Caietanus, 1657: 47 ss.).

Nel confronto-scontro tra il governatore Quinziano e la vergine vi è un crescendo di prove ed eventi eccezionali, all'interno di una sia pur possibile, dal punto di vista storico, cornice narrativa. Dopo il miracolo di san Pietro, nel supplizio dei cocci di vasi e dei carboni ardenti, la vendetta divina arriva con una punizione attraverso un intervento presentato come prodigioso, e facendo morire affogato il persecutore. In fine, è la martire stessa che compare direttamente con un miracolo prodigiosamente salvifico a favore della città di Catania.

---

<sup>29</sup> AA.SS Febr., I: 595-659. Il confronto tra i testi riguardanti il martirio di Lucia e di Agata, oltre che una evidente valenza storica per la connessione tra i culti, ha anche una valenza storico-letteraria, in quanto si tratta di testi appartenenti all'agiografia siciliana, un *corpus* di provenienza e di connotazioni culturali e storico-letterarie omogeneo: cfr. Pricoco (1988: 319-380); Motta (2004).

<sup>30</sup> Una diversa, ma meno diffusa tradizione, di ambito latino, colloca il martirio sotto Diocleziano, agli inizi del IV secolo (Crimi, 1988: 29 ss.).

L'evento miracoloso, funzionale al nostro tema, riguarda un motivo che accompagna spesso la figura della martire, sia nella tradizione agiografica sia nel culto di cui era ed è destinataria: ed è quello della venerazione tributata dai catanesi in quanto loro protettrice contro la minaccia sempre incombente del fuoco devastatore dell'Etna. Si tratta di una associazione tra il fatto miracoloso e la realtà storica di un culto già radicato, dove il fatto miracoloso funge da legittimazione e incentivazione del culto.

Nel caso di Agata, il miracolo, contestuale al martirio, appare origine e fondamento del culto, cioè di una realtà religiosa. Nel caso di Lucia, ancora più estesamente, la narrazione del martirio e il culto della vergine, che ne consegue, assumono anche un significato politico.

Infatti, la legittimazione del culto di Lucia si pone come uno 'scalzamento' del culto di Agata, in relazione alla posizione prioritaria all'interno della santità siciliana. E, in un momento in cui, dal punto di vista politico, l'isola vede le due città della Sicilia orientale in competitiva alternanza per la sede del *consularis Siciliae*, il piano religioso si salda con quello politico (Mazzarino, 2003: 336-351; Motta, 2004: 71). Per il pubblico dei fedeli siracusani, lo spostamento da Catania a Siracusa – se non in quanto centralità culturale quanto meno in quanto decentramento religioso – allarga anche al piano politico le rivendicazioni cittadine. Il *Martyrion* costituisce, così, un mito di fondazione culturale traducibile in un atto amministrativo e politico. Un altro aspetto in cui un racconto agiografico riveste anche i significati più propri di un mito: quello di rinviare a un tempo e a personaggi extraumani delle origini i fondamenti della realtà presente.

In sintesi, nell'agiografia cristiana, cronotopo ed eventi mitici, rappresentati da una speciale collocazione nel tempo e nello spazio e dall'accadimento di *mirabilia*, definiscono i miti cristiani e li collegano ai miti tradizionali. Il tempo 'mitico' delle origini, quello del primo cristianesimo e delle persecuzioni, è raccontato come tale a distanza, nei racconti e nelle riscritture agiografiche. Chi osserva e chi scrive nella contemporaneità degli eventi, come gli autori degli *Acta martyrum*, scrive una storia collocata in una realtà umana, dove il divino resta in una dimensione altra anche se entra in contatto con la realtà terrena. Nelle scritture e riscritture letterarie come il *Martyrion* di Lucia, si costruisce ciò che caratterizza

le forme mitico-narrative cristiane, dove il tempo mitico incrocia storia divina e storia umana, dove la storia divina fonda la storia umana anche nella sua dimensione politica e sociale.

### Bibliografia

- Vitae Sanctorum Sicularum* (1657), ed. O. Caietanus, Panormi, Soc. Iesu. BHG 995 e BHL 4992.
- BARCELONA, R. (2017), «La natività nei Vangeli apocrifi dell'infanzia: costruzione di un racconto 'mitico'», *Augustinianum* 57, 37-60.
- BARZANÒ, A. (1995), *Biografia pagana come agiografia: il caso della vita plutarchea di Lucio Emilio Paolo*, Milano: Istituto Lombardo di Accademia di Scienze e Lettere.
- BASTIAENSEN, A.A.R. (1987), *Introd. a Atti e Passioni dei martiri*, Milano: Mondadori.
- BRELICH, A. (2002), *Mitologia, politeismo, magia, e altri studi di storia delle religioni*, Napoli: Liguori.
- BROEK, van den, R.B. (2015), *Myth of the phoenix according to classical and early Christian Traditions*, Leiden: Brill
- BROWN, P. (2002), *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino: Einaudi.
- BURKERT, W. (1987), *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Roma – Bari: Laterza.
- CANFIELD, L.H. (2013), *The Early Persecutions of the Christians*, Clark: The Lawbook Exchange.
- CASADIO, G. (2009), «Mythos vs Mito», *Minerva* 22, 41-63.
- CASSINARI, F. (2005), *Tempo e identità: la dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, Milano: FrancoAngeli.
- CERASI, E. (2011), *Il mito nel cristianesimo. Per una fondazione metaforica della teologia*, Roma: Città Nuova.
- COSTANZA, S. (1957), «Un martyrion inedito di S. Lucia di Siracusa», *Archivio Storico Siracusano* 3, 5-53.
- CRIMI, C., (1998), «Agata», in C. Leonardi – A. Riccardi – G. Zarri (eds.), *Il Grande Libro dei santi*, Vol. I, Cinisello Balsamo: San Paolo, 29-30.
- DANIÉLOU, J. (1995), *Miti pagani, mistero cristiano*, Roma: Arkeios.
- DELEHAYE, H. (1921), *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles: Société des Bollandistes.



- DELEHAYE, H. (1931), *Commentarius perpetuus, in Martyrologium Hieronymianum. AA. SS. Nov., II, pars posterior*, Bruxelles.
- DREWS, A. (1910), *The Christ Myth*, London: Fisher.
- DUNDES, A. (1984), *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- ELIADE, M. (2007), *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma: Borla.
- FERRARI, A. (2011), *Dizionario dei luoghi del mito: Geografia reale e immaginaria del mondo classico*, Milano: Rizzoli.
- FILORAMO, G. (2004), *Che cosa è la religione. Temi metodi problemi*, Torino: Einaudi.
- GIRARD, R. (1998), *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo*, Treviso: Santi Quaranta.
- GUIDORIZZI, G. – FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, M. (2012), *Corpi gloriosi: eroi greci e santi cristiani*, Roma – Bari: Laterza.
- KOFSKY, A. (2002), *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Leiden: Brill.
- LÉVI- STRAUSS, C. (2016), *Mito e significato: cinque conversazioni*, Milano: Il Saggiatore.
- LIGHTFOOT, J.L. (2007) (ed.), *The Sibylline Oracles*, Oxford: University Press.
- MAZZARINO, S. (2003), «Per la storia della Sicilia nel V secolo (a proposito di una nuova epigrafe siracusana)», *Antico, Tardo antico ed era costantiniana*, Vol. II, Bari: Dedalo, 336-351.
- MESLEY, M.M.- WILSON, L.E. (2014) (eds.), *Contextualizing Miracles in the Christian West, 1100-150: New Historical Approaches*, Oxford: University Press.
- MILAZZO, V. – RIZZO NERVO, F. (1988), «Lucia tra Sicilia, Roma e Bisanzio», in S. Pricoco (ed.), *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità. Atti del Convegno di Studi (Catania 20-22 maggio 1986)*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 95-135.
- MONACI CASTAGNO, A. (2002), *La biografia di Origene fra storia e agiografia. Atti del VI convegno di studi del gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, Torino 11-13 sett.*, Brescia: Morcelliana.
- (2010), *L'agiografia cristiana antica: testi, contesti, pubblico*, Brescia: Morcelliana.

- MOSS, C. (2013), *The Myth of Persecution: How Early Christians invented a story of martyrdom*, San Francisco: HarperOne.
- MOTTA, D. (2004), *Percorsi dell'agiografia. Società e cultura nella Sicilia tardoantica e bizantina*, Catania: Ed. del Prisma.
- ORSI, P. (1985), «Insigne epigrafe del cimitero di S. Giovanni in Siracusa», *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 9, 299-308.
- PANNENBERG, W. (1989), *Cristianesimo e mito. Nuove Prospettive del mito nella tradizione biblica e cristiana*, Brescia: Paideia.
- PRICOCO, S. (1989), «Un esempio di agiografia regionale: la Sicilia», in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, *Atti XXXVI CISAM, Spoleto 7-13 aprile 1988*, Spoleto, 319-380;
- RAHNER, H. (2011), *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Milano: Feltrinelli.
- RIES, J. (2005), *Il mito e il suo significato*, Milano: Feltrinelli.
- ROSSI TAIBBI, G. (1959), *Martirio di S. Lucia. Vita di S. Marina. Testi greci e traduzioni*, Palermo: Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci.
- SARDELLA, T. (1988), «Visioni oniriche e immagini di santità nel martirio di S. Lucia», in S. Pricoco (ed.), *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità. Atti del Convegno di Studi (Catania 20-22 maggio 1986)*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 127-154.
- (2013), «La fine del mondo antico e il problema storiografico della Tarda Antichità», *Chaos e Cosmos* 14, 1-40.
- (2017), «Prodigia prima e dopo Cristo: le storie contro i pagani di Orosio», in C. Giuffrida – M. Cassia (eds.), *I disegni del potere, il potere dei segni. Atti dell'Incontro di Studio, Catania, 21-21 ottobre 2016*, Ragusa: Edizioni di Storia e scienze sociali, 103-122.
- SEGAL, R.A. (1998), *Jung on Mythology*, Princeton: University Press.
- (1999), *Theorizing about Myth*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- SFAMENI GASPARRO, G. (2011), *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma – Bari: Laterza.
- SINISCALCO, P. (1976), *Mito e storia tra paganesimo e cristianesimo: le età del mondo in fonti antiche*, Torino: SEI.
- TERRY, M.S. (2012), *The Sybilline Oracles*, Altenmünster: Verlag J. Beck.

- TOSSETTI, G. (2008), *Unioni divino-umane. Un percorso storico-religioso nel mito greco arcaico*, Cosenza: Lionello Giordano.
- WALTER, P. (2014), *Christian Mythology: revelations of Pagan Origins*, New York: Kindle.
- WILLIAMSON, G.S. (2017), *The Christ Myth Debate: radical Theology and German Public Life, 1909-1913*, Cambridge: University Press.

SARDELLA, Teresa, «Dai miti classici ai miti cristiani. Tempo e *mirabilia* nelle *passiones* storiche e nell'agiografia siciliana», *SPhV* 20 (2018), pp. 175-194.

#### RIASSUNTO

---

Il mito entra nel cristianesimo in vario modo. Il saggio analizza il lascito delle forme e strutture mitografiche in alcuni testi cristiani (vite e passioni di santi). La percezione del tempo -come luogo fondante la realtà cristiana, alle origini della storia- e i *mirabilia* sono le coordinate storico-letterarie, che qualificano i tradizionali racconti mitografici, confluiscono nel genere agiografico definendo le forme del racconto mitico nel cristianesimo.

PAROLE CHIAVE: Tarda Antichità, Mito, Agiografia, Eroi, Santi.

#### ABSTRACT

---

Present study analyzes storytelling styles in some ancient reports on lives and passions of Christian saints. It relates these reports with mythographic styles of ancient classic writers. Hagiography is a product of such a styles mixture: Christian time in history and *mirabilia* ever present in human records confluent in generating this literary product.

KEYWORDS: Late Antiquity, Myth, Hagiography, Heroes, Saints.

