

SAGGI

LUIGI CANETTI

L'INCUBAZIONE CRISTIANA TRA ANTICHITÀ E MEDIOEVO

La prassi rituale di incubazione, dopo una fiorente stagione di studi coincidente con le polemiche storiografiche del tardo positivismo e della scuola storico-religiosa, non è stata più esaminata dai cristianisti nell'ampia gamma della sue implicazioni euristiche. Le fonti, che testimoniano la persistenza nell'ecumene cristiana della fiducia tradizionale nell'intervento onirico-visionario delle potenze divine in veste medico-terapeutica, sollevano ancora questioni cruciali sull'ermeneutica storiografica del miracolo. La ricchezza e la varietà delle tracce letterarie e documentarie di quell'antichissima tecnica iatromantica investono infatti la relazione complessa tra le pratiche rituali e la loro codificazione scritta, alle soglie tra basi psico-fisiologiche dell'immaginario onirico e quelli che Eric R. Dodds chiamava «schemi di civiltà», a loro volta riflessi ed espressi nei miti e nei riti che istituiscono le culture. La questione verrà dunque ripresa nei suoi presupposti metodici (lessicografia, semantica storica, storiografia) e con speciale riferimento alle fonti scritte del primo Medioevo latino (secoli V-VIII). A questo riguardo, in effetti, già nei primi decenni del Novecento sono stati abbozzati, e ancor oggi si esprimono in forma particolarmente acuta, alcuni degli interrogativi più fecondi relativi alle trasformazioni dell'immaginario religioso nella tarda Antichità¹.

1. *Questioni lessicali e storico-semantiche*

Il sostantivo *incubatio*, ricorrente nella storiografia religionistica tra Otto e Novecento per designare la prassi rituale di incubazione presso i santuari, non ha mai avuto quel peculiare significato nelle fonti latine superstiti. Nel

¹ Questo studio non intende fornire una rassegna sistematica delle ricerche sull'incubazione. Si tratta di una versione ampliata della conferenza da me presentata al seminario internazionale *Text, Bild und Ritual in der mittelalterlichen Gesellschaft (8.-11. Jh.)/Testo, immagine e rito nella società altomedievale*. Deutsch-italienische Forschungskonferenz/Conferenza di ricerca italo-tedesca (Lovenjo di Menaggio, Centro italo-tedesco di Villa Vigoni, 19-23 settembre 2007). In una tappa successiva della ricerca ho esteso l'analisi delle fonti ai secoli centrali del Medioevo: cfr. L. Canetti, *Sogno e terapia nel Medioevo latino*, in E. D'Angelo-A. Paravicini Bagliani-O. Zecchino (eds.), *Terapie e guarigioni in età normanno-sveva*. Convegno internazionale di storia della medicina nel Medioevo (Ariano Irpino, 5-7 ottobre 2008), SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze (Firenze), in corso di stampa. Vorrei esprimere qui la mia gratitudine a Paolo Galloni, Rosa Maria Parrinello, Ramón Teja e Chiara Terranova per i loro preziosi suggerimenti.

mondo romano *incubatio* indicava solitamente un'occupazione illegittima ovvero un'usurpazione; più raramente, e per traslato, anche la cova delle uova². Per contro, il verbo latino *incūbo* (-are) significa innanzi tutto giacere, stare sopra, incombere, custodire gelosamente, ma poteva però connotare anche l'azione rituale del giacere presso un santuario per ricevere un'apparizione divina durante il sonno³. Il sostantivo *incubator*, nel latino classico, e poi soprattutto nel latino cristiano e medievale, non risulta quasi mai associato all'incubazione rituale riferendosi perlopiù a un usurpatore, a colui che detiene un bene in maniera illecita. La prevalenza esclusiva di tale accezione è ancora ben attestata nei grandi autori dei secoli XI e XII, come Pier Damiani e Bernardo di Clairvaux.

Nel greco classico, per descrivere il rito di incubazione (ἐγκοίμησις, ἐγκλισις, ἐγκατάκλισις) incontriamo soprattutto i verbi composti ἐγκαθεύδειν e ἐγκοιμάσθαι (già attestati nella "Cronaca" riportata dalla stele epigrafica proveniente dall'*Asclepieion* di Epidauro, IV secolo a.C., con il senso concreto di «dormire nel recinto sacro»⁴), ma anche ἐγκατακεῖσθαι e κατακλίνεσθαι⁵. Nelle fonti cristiane (per esempio i *Miracoli di Ciro e Giovanni* di Sofronio di Gerusalemme, composti all'inizio del VII secolo) prevalgono i semplici κοιμάω, καθεύδω, κατακλίνω, declinati solitamente nella forma participiale (e di significato tecnico) καθεύδοντι e κοιμωμένω fungente da complemento al verbo che descrive l'epifania del santo (παρίστανται, ἐφίστανται ecc.)⁶.

Già sulla base di questa breve rassegna lessicale, possiamo aprire una prima serie di questioni: la perdita repentina e precoce (dal III o, al più tardi, dal IV secolo) del significato tecnico-rituale del lessico incubatorio latino, già

² Cfr. Plinius Senior, *Naturalis historia* x, 152.156.166, eds. L. Ian-C. Mayhoff, Teubner, Leipzig 1892-1909, II, pp. 265-266, 269.

³ Cfr. Plautus, *Curc.* 61-62. 266. 268, eds. G. Goetz-Fr. Schöll, Teubner, Leipzig 1901, pp. 48, 58 («aegrotus incubat / in Aesculapi fano»; «Namque incubare satius te fuerat Ioui»); «Siquidem incubare velint qui peieraverint»); Valerius Maximus, VI, 1, ed. C. Kempf, Teubner, Leipzig 1888, p. 270 («Vnde te uirorum pariter ac feminarum praecipuum firmamentum, Pudicitia, inuocem? tu enim prisca religione consecratos Vestae focos incolis, tu Capitolinae Iunonis puluinaribus incubas, tu Palatii columen augustos penates sanctissimumque Iuliae genialem torum adsidua statione celebras, tuo praesidio puerilis aetatis insignia munita sunt, tui numinis respectu sincerus iuuentae flos permanet, te custode matronalis stola censetur: ades igitur et recognosce quae fieri ipsa uoluisti»).

⁴ Cfr. E.J. Edelstein-L. Edelstein, *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1945 (= 1998), I, pp. 221-237, n. 423 (= *Inscriptiones Graecae*, IV², 1, nn. 121-122); cfr. anche *Arcana mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano*. I. *Medicina, miracoli, demonologia*, a cura di G. Lück, Fondazione L. Valla-A. Mondadori, Roma-Milano 1997, pp. 256-262, 535-538 (n. 40). Una buona rassegna documentaria viene fornita anche in M. Girone, *Ἰάματα. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Levante, Bari 1998.

⁵ Cfr. L. Deubner, *De incubatione capita quattuor*, Teubner, Lipsiae 1900, pp. 6-7.

⁶ Cfr. N. Fernandez Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribucion al estudio de la «incubatio» cristiana*, Instituto Antonio de Nebrija, Madrid 1975, pp. 34, 61-64; *Vie et miracle de sainte Thècle*. Texte grec, traduction et commentaire par G. Dagron («Subsidia hagiographica», 62), Société des Bollandistes, Bruxelles 1978, p. 103.

comunque piuttosto povero rispetto al greco, fu parte e strumento di una possibile rimozione ovvero di una censura del rito nell'Occidente latino in via di cristianizzazione? Oppure, semplicemente, la perdita lessicale è il sintomo di un declino favorito non soltanto da una divaricazione con le strutture della città antica più marcata rispetto a Bisanzio ma anche dal fatto che già nei secoli precedenti il rito di incubazione era comunque assai più diffuso nelle regioni ellenizzate dell'impero romano? Una domanda posta in termini comparativi così vasti e generici è destinata, lo dico subito, a non trovare risposte soddisfacenti. D'altra parte, la natura frammentaria sussultoria e disomogenea delle nostre fonti, specialmente nelle province latine o latinizzate, non consente di evincere dal confronto delle analisi di singoli casi una linea evolutiva sufficientemente chiara e valida per tutto l'impero, specialmente nella fase per noi cruciale della cristianizzazione ufficiale dei centri urbani (IV-V secolo) e per l'epoca di evangelizzazione missionaria delle culture barbariche, tra V e VIII secolo. Inoltre, salvo casi eccezionali (e quasi tutti si riferiscono ai centri di culto dell'Oriente ellenistico, dall'Epidauro pagana alla Bisanzio cristiana⁷), non disponiamo quasi mai per il mondo latino di *corpora* documentari (iscrizioni, immagini, opere letterarie) che per quantità e qualità ci consentano una ricostruzione non troppo approssimativa, e per archi temporali abbastanza lunghi, delle forme rituali assunte via via dall'incubazione, quando pur siamo in grado di enuclearne alcune linee generali e tipologiche specialmente per i primi secoli della nostra era.

Con il termine incubazione si intende la prassi rituale che consisteva nel recarsi presso un santuario allo scopo precipuo di entrare in contatto diretto, sia durante il sonno sia in uno stato di estasi onirico-visionaria ritualmente indotto, con la potenza invisibile che lo abitava. (È significativo che le testimonianze più arcaiche insistano sul contatto diretto dell'*incubator* con il suolo stesso della casa del dio; le fonti cristiane rimarcheranno allo stesso modo la prossimità con la tomba del santo.) La manifestazione onirica del dio poteva tradursi in una prescrizione di carattere terapeutico (talvolta, però, ci si addormentava semplicemente per avere un consiglio sul da farsi, ritrovare un oggetto smarrito, assicurarsi il successo in un'impresa ecc.). Molto spesso, però, l'epifania divina coincideva con l'esercizio stesso della cura auspicata, e allora le fonti ci mostrano Asclepio (più tardi, saranno i santi anargiri cristiani) intervenire direttamente come chirurgo sulle parti malate amputando cauterizzando o semplicemente sfiorando il corpo del paziente, che talvolta descrive le sensazioni provate e attesta con la sua guarigione l'effettiva realizzazione dell'intervento onirico. I più rinomati santuari incubatori del mondo antico, cioè i templi di Asclepio di Iside e di Serapide in

⁷ Per l'Oriente cristiano fino a tutto il VI secolo, un'eccellente rassegna viene ora proposta da R. Teja, *Cultos y ritos terapéuticos en la hagiografía de Oriente (siglos IV-VI)*, in E. dal Covolo-G. Sfameni Gasparro (eds.), *Cristo e Asclepio: culti terapeutici e taumaturgia nel mondo mediterraneo antico fra pagani e cristiani*. Atti del Convegno internazionale (Agrigento, 20-21 novembre 2006), L.A.S., Roma 2008, pp. 129-159.

età ellenistica e imperiale⁸, e i santuari martiriali egizi e costantinopolitani della prima epoca bizantina⁹, erano centri di cura specializzati, in cui si allestivano spazi e strutture adeguate per ospitare centinaia di ammalati anche per parecchi mesi o addirittura anni: nessun pellegrino si aspettava una guarigione immediata; poteva andarsene e ritornare più volte nell'arco di molti anni o di un'intera esistenza essendo pari almeno i casi di ricidiva rispetto a quelli di guarigione improvvisa. L'incubazione poteva seguire ad una prima apparizione diretta (ovvero sotto mentite spoglie) del dio (o del santo) in un luogo diverso dal santuario: in tale epifania preventiva – sempre in sogno e/o visione – veniva suggerito al malato stesso o a qualche suo congiunto (ci sono molte varianti in questo senso) di recarsi presso il luogo sacro per ricevere la cura adeguata o per compiere i gesti prescritti, talvolta in polemica esplicita o in rapporto di semplice successione rispetto alle cure mediche invano esperite dal paziente. La visione incubatoria presso il santuario veniva solitamente gestita dai sacerdoti del tempio – più tardi, dal clero e dai monaci – secondo vari gradi di formalizzazione gestuale e calendariale: erano previsti riti di purificazione (abluzioni, digiuni, sacrifici, recita di inni e preghiere, accensione di lumi¹⁰), gesti di rendimento di grazie (*ex voto* e offerte), particolari momenti liturgici (veglie festive, anniversari dei santi) che dovevano propiziare o solennizzare le più consuete espressioni della ritualità taumaturgica e terapeutica¹¹.

⁸ Cfr. R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris 2004³, pp. 77-127; G. Sfameni Gasparro, *Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardo-antico: fra pagani, ebrei e cristiani*, in E. dal Covolo–G. Sfameni Gasparro (eds.), *Cristo e Asclepio*, cit., pp. 13-53. La iatromantica incubatoria è stata pressoché trascurata nella ponderosa trattazione di D. E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico* [1983, 1991²], ed. it. a cura di O. Ianovitz, Paideia, Brescia 1996 (cenni alle pp. 54, 57-59, 66, 140, 465); sui pregi e i limiti di quest'opera si veda l'ampia rassegna che ne ha fornito G. Sfameni Gasparro, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, L.A.S., Roma 2002, pp. 343-369.

⁹ Cfr. V. Déroche, *Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L'exemple des miracles de Saint Artémios*, in C. Jolivet-Lévy–M. Kaplan–J.-P. Sodini (eds.), *Les saints et leurs sanctuaires à Byzance. Textes, images et monuments*, Publications de la Sorbonne, Paris 1993, pp. 95-116; J.M. Sansterre, *Apparitions et miracles à Ménouthis: de l'incubation païenne à l'incubation chrétienne*, in A. Dierkens (ed.), *Apparitions et miracles*, Université de Bruxelles, Bruxelles 1991, pp. 69-83; V. Déroche, *Tensions et contradictions dans les recueils de miracles de la première époque byzantine*, in D. Aigle (ed.), *Miracle et Karāma. Hagiographies médiévales comparées 2*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 145-166; R. Teja, *Cultos y ritos*, cit.

¹⁰ Cfr. E.J. Edelstein-L. Edelstein, *op. cit.*, II, pp. 184-194; P. Cox Miller, *Il sogno nella tarda antichità. Studi sull'immaginazione di una cultura* [1994], tr. it. Jouvence, Roma 2004, p. 124.

¹¹ Si pensi alla distribuzione periodica della κηρωτή (una miscela di olio e cera di lampade ingurgitata o applicata a scopo terapeutico) presso il *Cosmidion* di Costantinopoli: *Miracula Cosmae et Damiani* (BHG 385-392), ser. III, *Prol.*, 24 ss.; *Mir.* 30, 54 ss., ed. L. Deubner, *Kosmas und Damian. Text und Einleitung*, Teubner, Leipzig-Berlin 1907 (= Scientia Verlag, Aalen 1980), pp. 154-155, 175-176 (cfr. *Collections grecques de miracles. Sainte Thècle - Saints Côme et Damien - Saints Cyr et Jean - Saint George*, traduits et annotés par A.-J. Festugière, Picard, Paris 1971, pp. 89-91, 150, 171); L. Canetti, «*Olea sanctorum*».

L'onirologia antica, di cui il Medioevo latino sarà debitore soprattutto attraverso Macrobio e Caldicio¹², non tratta solitamente, e in forma esplicita, di incubazione¹³. La mantica oracolare, ossia l'investigazione in forma estatica e onirico-visionaria delle *res futurae*, era originariamente estranea alla prassi augurale latina¹⁴. Solo in epoca tardo-repubblicana e imperiale, con la diffusione ecumenica dei santuari terapeutici di matrice ellenistica (valga per tutti la fortuna crescente dei culti di Asclepio, di Iside e di Serapide), anche il mondo latino si aprì progressivamente ad accogliere la dimensione "intuitiva" nella prassi divinatoria¹⁵: mai però formalmente, almeno sino al IV secolo, nei culti ufficiali dei collegi sacerdotali tradizionali degli *augures* e dei *viri sacris faciundis*¹⁶. Sempre in epoca imperiale, nel quadro di uno slittamento semantico e ideologico della nozione di *prodigium* – che tenderà sempre più a iden-

Reliquie e miracoli fra Tardoantico e alto Medioevo, in *Olio e vino nell'alto Medioevo*. LIV Settimana di studio (Spoleto, 20-26 aprile 2006), Fondazione CISAM, Spoleto 2007, pp. 1335-1415 (1366 ss.).

¹² Cfr. S.F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge (U.K.) 1992; tr. it., *Il sogno nel Medioevo*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 46-63.

¹³ Una parziale eccezione – tale perché l'autore nutre in genere scarso interesse per i moniti divini impartiti in sogno – è costituita da un paragrafo di Artemidoro (*Onir.* IV, 22), che, oltre a confermare il nesso strutturale tra mantica e sogno terapeutico, fornisce un criterio di validazione dell'efficacia terapeutica dei consigli divini basato sull'analogia con le prescrizioni del discorso medico profano. «Qualunque cura tu trovi, sia che formuli l'interpretazione da te, sia che tu ne venga a sapere l'esito grazie all'interpretazione di un altro, se porterai avanti l'analisi, scoprirai che è assolutamente conforme alle cure prescritte dalla medicina e che non esula dai principi validi in questa scienza» (cfr. Artemidoro di Daldi, *Il libro dei sogni*, tr. it. di A. Giardino, introduzione di G. Guidorizzi, Rizzoli, Milano 2006, p. 543; si veda anche Artemidoro, *Il libro dei sogni*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1975, pp. 227 s.); devo alla cortesia di Chiara Terranova la segnalazione di questo brano. L'identità di tecniche e di oggetti efficaci tra medicina colta e terapie santuariali è stata ben documentata, per la Gallia tardoantica, nell'importante ricerca di A. Rousselle, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Fayard, Paris 1990, pp. 92-96; spunti in proposito nel mio «*Olea sanctorum*», cit., pp. 1338 s., 1369 ss., 1386 ss.

¹⁴ Si veda ora in proposito l'illuminante analisi di C. Santi, *Sacra facere. Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Bulzoni, Roma 2008, pp. 21-28, specie in riferimento a Cicerone, *de harusp. resp. or.* XVIII, ed. T. Maslowski, Teubner, Leipzig 1981, p. 98, laddove la divinazione viene intesa come «ricerca delle *rerum bene gerundarum auctoritates*, ossia delle "garanzie della validità delle azioni future"» (C. Santi, *op. cit.*, p. 26). Accertamento, dunque, da parte dei sacerdoti, della corrispondenza o meno delle azioni passate presenti e future rispetto ai *signa* augurali al fine di assicurare alla *civitas* un corretto rapporto con gli dèi; e ristabilimento di tale rapporto attraverso pratiche espiatorie (*piaculum*, erezione di un tempio, di un simulacro ecc.).

¹⁵ Sulla distinzione tra mantica induttiva (*divinatio artificiosa*) e mantica intuitiva (*divinatio naturalis*) si veda, in estrema sintesi, D. Del Corno, *Mantica, magia, astrologia*, in M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche*. II. *Il sapere degli antichi*, Bollati Boringhieri, Torino 1985 (rist. 1992), pp. 279-294 (282 ss.); la trattazione più dettagliata rimane quella di A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Leroux, Paris 1879-1882, I, pp. 111-271, 273-377 (nuova ed. in vol. unico, Millon, Grenoble 2003, pp. 97-207, 209-278).

¹⁶ Cfr. C. Santi, *op. cit.*, p. 201s. Si fa ora il punto di molte questioni nella miscellanea in E. dal Covolo-G. Sfameni Gasparro (eds.), *Cristo e Asclepio*, cit.

tificarsi con *praesagium* inteso in senso predittivo, cioè *portentum* –, quel processo evolutivo sembra riflettersi nella crescente fortuna, a livello di consultazione ufficiale, del collegio etrusco degli *haruspices* e nella pubblica riabilitazione della figura del *vates*¹⁷. Questa programmatica refrattarietà all'oniromantica santuariale, che è tipica di un certo sguardo filosofico-nomotetico di matrice ciceroniana, trova forse ancor oggi un riflesso nella scarsa attenzione alla tematica incubatoria in studi anche molto autorevoli sulla concezione patristica e medievale del sogno¹⁸. L'incubazione, anche nella sua variante terapeutica, è però strettamente inerente alla tipologia del sogno oracolare o divino (χρηματισμός/*oraculum*, *admonitio*)¹⁹, che a sua volta è parte dell'articolazione ternaria tra la visione (ὄραμα/*visio*), cioè la rappresentazione esplicita di un evento futuro²⁰; l'oracolo, appunto, o rivelazione in cui un personaggio divino o comunque autorevole (un genitore, un sacerdote, un defunto illustre) rivela ciò che deve o meno accadere; e infine il semplice sogno simbolico o metaforico (ὄναρ e ὄνειρος/*somnium*), che può essere decifrato dall'onirocritica secondo i codici propri. Sono questi i tre tipi di sogno significativi, che si contrappongono a quelli non significativi, cioè privi di forza divinatoria (l'ἐνύπνιον/*insomnium* e il φάντασμα/*visum*, quest'ultimo comprendente anche lo ἐφιάλτης, cioè il demone incubo)²¹.

Già nel mondo antico, le forme e le aspettative connesse ai gesti rituali di guarigione onirica si erano andate ampiamente evolvendo. Il trapianto del culto di Asclepio dal mondo ellenico a quello latino segnava, fra l'altro, una metamorfosi dei processi rituali: se ad Epidauro sembra prevalere la terapia divina praticata in sogno, a Roma pare affermarsi quella prescritta durante il sogno, ed eseguita in stato di veglia dal malato stesso, che in genere si affidava alla mediazione interpretativa dei sacerdoti²². Nei santuari cristiani so-

¹⁷ Cfr. C. Santi, *op. cit.*, pp. 182 ss. Un'analisi sistematica (ma non sempre convincente) della crescente fortuna dell'aruspina in epoca imperiale si troverà L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, D'Auria, Napoli 2003², pp. 31-61; su Costantino e gli aruspici si veda inoltre F. Lucrezi, *Messianismo, regalità, impero. Idee religiose e idea imperiale nel mondo romano*, La Giuntina, Firenze 1996, pp. 97-123; le linee essenziali della svolta di IV-V secolo sono ora ben rilevate, in chiave storico-religiosa, da C. Santi, *op. cit.*, pp. 205-220.

¹⁸ Un buon segnava è ancora rappresentato dai contributi raccolti in T. Gregory (ed.), *I sogni nel Medioevo*. Seminario internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1983), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, da integrare con il volume D. Shulman-G.G. Stroumsa (eds.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999; validi spunti vengono poi offerti dai saggi di J.-Cl. Schmitt, riproposti nel suo volume *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Gallimard, Paris 2001.

¹⁹ E.R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale* [1951], tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1959 (= 1993), p. 128.

²⁰ Cfr. *Atti 7*, 55-56: «Ma Stefano, pieno di Spirito Santo, fissando gli occhi al cielo, vide la gloria di Dio e Gesù che stava alla sua destra e disse: «Ecco, io contemplo [θεωρῶ] i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio»».

²¹ È la tipologia definita in Macrobius, *Comm. in Somn. Scip.* 1,3,3-8 (cfr. Macrobio, *Commento al sogno di Scipione*, a cura di M. Neri, Bompiani, Milano 2007, pp. 246-250).

²² Un caso singolarmente complesso e intrigante di mediazione interpretativa dell'oraco-

no attestate entrambe le forme, e soprattutto un'infinità di varianti²³. Inoltre, nella trasmigrazione dei riti da Oriente a Occidente – ammesso, ma non concesso, che ancora si possa giustificare una simile ipotesi diffusionistica²⁴ – è stata più volte rilevata un'accentuazione della componente iatromantica e divinatoria rispetto a quella taumaturgica, legata al sostrato più antico del culto, quando l'incubazione era praticata solo in alcuni santuari e aveva un carattere marcatamente ctonio (culti di Anfiarao e Trofonio)²⁵. Sempre a

lo è offerto da alcuni episodi della *Vita Apollonii* di Flavio Filostrato (1,9-12), nei quali il giovane aspirante filosofo-asceta, una volta stabilito presso l'Asclepieion di Aigai (Cilicia) come «servitore» e «compagno» di Asclepio, svolge per conto dello stesso dio il ruolo di consulente per i malati, e lo fa, a quanto sembra, con il benessere dei sacerdoti del tempio (cfr. Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1978, pp. 67-71). Su quest'opera si vedano ora i contributi raccolti in K. Demoen–D. Praet (eds.), *Theios Sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Brill, Leiden-Boston 2009.

²³ La differenza tra incubazione di “primo tipo” e di “secondo tipo” (rispettivamente greca e romana, taumaturgica e iatromantica) fu sottolineata in maniera troppo schematica (e a mio avviso non più sostenibile) dal grande coptologo L. Th. Lefort, *Notes sur le culte d'Asklépios. Nature de l'incubation dans ce culte*, in «Le Musée Belge» 10(1906), pp. 21-37, 101-126 (ne ho criticato l'impostazione, che è stata accolta senza discuterne da molti studiosi, nel mio studio *Sogno e terapia nel Medioevo latino*, cit.). Una bibliografia sull'incubazione, oltre ai titoli fin qui menzionati (specie la miscellanea a cura di E. dal Covolo–G. Sfameni Gasparro, *Cristo e Asclepio*, cit.), non può mancare di segnalare il brillante libro divulgativo di M. Hamilton, *Incubation or The Cure of the Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, Henderson & Son, St. Andrews 1906 (= Kessinger Publishing's Rare Reprints, Whitefish [MT], s. d.), che presenta materiali anche di Età moderna e contemporanea; con qualche cautela si vedrà invece P. Dearmer, *Body and Soul. An Enquiry into the Effect of Religion upon Health* [...], Dutton & C., New York 1923², pp. 268-285; ancora essenziali, infine, per quanto qui si discute, i lavori di E.J. Edelstein–L. Edelstein, *op. cit.*, II, pp. 251-257; e di J. Gessler, *Notes sur l'incubation et ses survivances*, in «Le Muséon» 59(1946) = *Mélanges L. Th. Lefort*, pp. 661-670; E. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, cit., pp. 133-145; A. Taffin, *Comment on rêvait dans les temples d'Esculape*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 3(1960), pp. 325-366; introduzioni recenti alla fenomenologia dell'incubazione pagana e cristiana sono reperibili in H.C. Kee, *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method*, Yale University Press, New Haven-London 1983, pp. 78-104; P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, du Cerf, Paris 1985, pp. 135-147; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, du Cerf, Paris 1985 (2004²), pp. 224-229; G. Sfameni Gasparro, *Oracoli Profeti Sibille*, cit., pp. 28-33, 205 ss., 327 ss., 349 ss.; C. Marksches, *Gesund werden im Schlaf. Einige Rezepte aus der Antike*, in «Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen» 12(2006), pp. 187-216, ripreso in Id., *Antike ohne Ende*, Berlin University Press, Berlin 2008, pp. 62-99 (note alle pp. 195-209).

²⁴ L'arrivo del simulacro di Asclepio nel 293 a.C., in ottemperanza alla celebre profezia sibillina, non costituì verosimilmente l'inizio assoluto del culti iatrici e divinatori a Roma e nell'Italia centrale; si veda in proposito M. Beard–J. North–S. Price, *Religions of Rome, I. A History*, Cambridge University Press, Cambridge (U.K.) 1998, pp. 69-70; sulla diffusione del culto di Asclepio nel mondo mediterraneo antico si veda ora il volume E. De Miro–G. Sfameni Gasparro–V. Calì (eds.), *Il Culto di Asclepio nell'area mediterranea*. Atti del Convegno internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005), Gangemi, Roma 2009; cfr. inoltre C. Tiussi, *Il culto di Asclepio nell'area nord-adriatica*, Quasar, Roma 1999, pp. 107-108.

²⁵ Per una prima rassegna tipologica sugli oracoli degli “eroi-profeti” è ancora utile il classico A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, III, pp. 321-347 (nuova ed. 2003, pp. 757-774); più problematico e innovativo fu l'approccio di E. Rohde, *Psiche*, I. *Culto delle anime presso i Greci*

Occidente (Magna Grecia, Roma, Gallia Cisalpina), si registra una relativa estensione quantitativa dei centri di culto e una maggiore articolazione spaziale del rapporto con il dio, che poteva manifestarsi almeno una prima volta anche al di fuori del recinto sacro. Anche nei giudizi degli intellettuali si riscontrano agevolmente differenze enormi: se Cicerone irrideva ogni forma di iatromantica²⁶, due secoli dopo, quando Marco Aurelio riteneva prassi auspicabile affidarsi ai misteriosi consigli divini ricevuti in sogno²⁷, mentre Luciano di Samosata smascherava le frodi divinatorie degli pseudoprofeti ambulanti nel proscenio ecumenico dell'impero degli Antonini²⁸, verranno compilati i due scritti più celebri di onirocritica e oniroantica trasmessi dal mondo antico, *Il libro dei sogni* di Artemidoro di Daldis e *I discorsi sacri* di Elio Aristide, l'affascinante autobiografia di un ipocondriaco, nella quale un enorme spazio viene riservato alle apparizioni e alle prescrizioni mediche di Asclepio all'autore stesso²⁹.

[1890], tr. it. Laterza, Bari 1914 (= 1989), pp. 117-132 (nuova ed. it., con *Prefazione* di S. Givone, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 99-125); cfr. inoltre M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica* [1967], tr. it. Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 28-30, 53 s. Nel caso di Trofonio, peraltro, è stato anche messo in dubbio il carattere incubatorio del famoso rituale di consultazione nekyomantica che si svolgeva a Lebadea, descritto da Pausania (ix, 39, 5-14): cfr. R.J. Clark, *Trofonios: the Manner of his Revelation*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 99(1968), pp. 63-75; D. Aune, *op. cit.*, p. 66. La genesi e gli sviluppi del culto iatromantico dell'eroe argivo Anfiarao, e le vicende del santuario di Oropos – dove i devoti, avvolti in pelli d'ariete e adagiati su panche di marmo, attendevano il sogno risanatore (Pausania I, 34, 5) –, vengono ora esaminati nel penetrante saggio di C. Teranova, *Gli oracoli e il mythos nella Grecia di IV e III secolo a. C. Studi sull'antico culto di Amphiaraos ad Oropos*, in «Studi e materiali di storia delle religioni» 32(2008), pp. 159-192.

²⁶ Cicerone, *de div.* II, 58, 119 ss., che leggo nell'eccellente ed. a cura di S. Timpanaro (Cicerone, *Della divinazione*, Garzanti, Milano 1988, pp. 206 ss.).

²⁷ Marcus Aurelius I, 17, 9: «L'aver ricevuto aiuto attraverso i sogni, specialmente contro lo sputo di sangue e le vertigini» (cfr. Marco Aurelio, *Pensieri*, a cura di C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2008, p. 142); rilevano questo luogo E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino* [1965], tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1970 (= 1988), p. 45; e P. Cox Miller, *op. cit.*, p. 120. Il contemporaneo Galeno affermò di avere diagnosticato alcune malattie e guarito molti malati applicando una terapia prescritta in sogno (cfr. *Hippocratis de humoribus liber et Galeni in eum commentarii tres*, in C. Galeni *Opera omnia*, ed. C.G. Kühn, t. XVI, Leipzig 1829, pp. 222 s.); si veda in proposito G.W. Bowersock, *La storia inventata. Immaginazione e sogno da Nerone a Giuliano* [1994], tr. it. Jouvence, Roma 2000, p. 75 s. L'imperatore Giuliano non mancherà di professare la sua fiducia nella medicina corporale di Asclepio, testimonianza, fra l'altro, di quella che lui rivendica come superiorità delle arti pagane su quelle cristiane (cfr. Iul. C. Gal. 235B-D).

²⁸ Cfr. Luciano di Samosata, *Alessandro o il falso profeta*, tr. it. e note di L. Campolunghi, introd. di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1992; una puntuale disamina di questa fonte, tesa a recuperarne, al di là della feroce polemica luciana, elementi genuini della tensione profetico-oracolare e delle istanze etico-soteriologiche tipiche della religiosità pagana del II secolo, è stata condotta da G. Sfameni Gasparro, *Oracoli Profeti Sibille*, cit., pp. 149-202.

²⁹ Su Artemidoro e la sua opera v. sopra, nota 13; Elio Aristide, *Discorsi sacri*, a cura di S. Nicosia, Adelphi, Milano 1984; il diario onirico di Elio Aristide ed il suo rapporto con il culto terapeutico di Asclepio a Pergamo vengono finemente analizzati da G. Sfameni Gasparro, *Oracoli Profeti Sibille*, cit., pp. 203-253, cui si rinvia anche per la serrata discussione dell'antecedente letteratura (Boulangier, Weinreich, Festugière, Bowersock, Nicosia ecc.).

2. Un «Asclepio di pezza»? Verso nuovi orizzonti ermeneutici³⁰

Nell'esame dei casi indiziati di incubazione, la componente intenzionale – ovvero la dichiarata volontà del malato di addormentarsi e di ricevere in sogno la visita o la prescrizione del dio o del santo – non può essere ritenuta una discriminante esclusiva, secondo il criterio stretto proposto nel 1925 da Hippolyte Delehay³¹. Era normale addormentarsi più volte anche durante il giorno, o cadere in uno stato di torpore cronico, quando si rimaneva nel santuario o nelle sue adiacenze per parecchi giorni o addirittura per mesi o per anni. Inoltre, la suggestione dei racconti dei pellegrini, la fascinazione delle immagini dei personaggi sacri rappresentati nei simulacri o nelle tavolette votive (più tardi nei mosaici e nelle icone dei cristiani), la lettura il racconto e l'attesa dei miracoli all'interno del luogo sacro dovevano influire non poco sull'immaginario onirico di chiunque vi sostasse pur senza dichiarare l'intenzione di addormentarsi per ricevere l'apparizione del dio o del santo, di esserne immediatamente curato o di ottenerne una prescrizione medica. D'altra parte, come poté rilevare con garbo pari a malizia euristica uno dei primi critici dell'approccio classificatorio del Delehay, nessuno, né ora né allora, hai mai potuto registrare in presa diretta la manifesta intenzione di un malato di coricarsi per ricevere in sogno l'apparizione del santo³². Il che, ovviamente, non significa che la cosa non sia avvenuta; anzi, è ragionevole ipotizzare che molte volte sia andata proprio così: ma i documenti pagani e cristiani registrano non già l'intenzione ma la speranza che qualcosa in quel senso, e in quel luogo, potesse prima o poi accadere; e attestano, nella loro materialità e nel loro tenore, non già l'auspicio del singolo malato di ricevere l'apparizione del santo bensì l'intento celebrativo – che non esclude peraltro una sincera devozione – di chi ne ha raccolto e trascritto la testimonianza (autoptica o meno che fosse) di una pretesa guarigione.

Alcuni testi agiografici prodotti in ambiente partenopeo tra IX e X secolo – in particolare, i *Miracula sancti Agnelli* e i *Miracula sancti Agrippini*

³⁰ «Asclepio di pezza» (letteralmente, «Asclepio di lino fino», Ἀσκληπιὸς ὀθόνιυος) è espressione luciana (*Alex.* 26; tr. it. L. Campolunghi in Luciano di Samosata, *op. cit.*, p. 74). Qui, evidentemente, nella forma dubitativa, intende auspicare il superamento di una duplice falsa alternativa: la prima, di matrice illuministica, è quella che oppone il miracolo all'impostura, e nella quale, salvo rare eccezioni (Marc Bloch e Eric Dodds), è rimasta invischiata larga parte dell'erudizione moderna fino agli anni Cinquanta del Novecento; la seconda, sorda all'idea di storicità dei riti, preclude una possibile terza via tra la mera sopravvivenza e la scomparsa *tout court* di un rituale antico. Ritorno più avanti su questo punto cruciale.

³¹ Cfr. H. Delehay, *Les recueils antiques de miracles des saints*, in «*Analecta Bollandiana*» 43(1925), pp. 5-85, 305-325 (322 s.); ritorno più avanti sul contributo fondamentale di Delehay. Dico «intenzionale» non tanto in riferimento all'espressa volontà dei singoli malati di addormentarsi presso il luogo di culto quanto in rapporto alla codificazione santuariale del rito. L'intenzione incubatoria dei singoli pazienti è difficilmente documentabile in maniera diretta, ma sembra implicita nell'uso frequente di portare con sé il proprio giaciglio.

³² Cfr. J. Gessler, *Notes sur l'incubation et ses survivances*, in «*Le Muséon*» 59(1946) = *Mélanges L. Th. Lefort*, pp. 661-670 (663 s.).

attribuiti a Pietro suddiacono napoletano³³ – narrano in un latino ricco di grecismi svariati casi di guarigione onirica, che non soltanto riecheggiano quelli documentati presso i grandi centri iatromantici e incubatori della prima età bizantina ma addirittura utilizzano espressioni tecniche e formulari ricalcate su quelle documentate già a partire dal v secolo per i santi medici greci³⁴. È ricorrente, ad esempio, la formula *non dormienti sed clare vigilantis*, calco di οὐκ ὄντα ἀλλ' ὕπαρ, di remota ascendenza omerica, e in ogni caso attestata nei *Miracoli di santa Tecla* e nei *Miracoli di Ciro e Giovanni* di Sofronio di Gerusalemme, autore ben conosciuto e a volte letteralmente tradotto o parafrasato dall'agiografo partenopeo³⁵. Quella tra “sonno” e “veglia” (ὄντα/ὕπαρ)

³³ Cfr. *BHL* 150, 174-177; D. Mallardo, *L'incubazione nella cristianità medievale napoletana*, in «*Analecta Bollandiana*» 67(1949) = *Mélanges Paul Peeters*, 1, pp. 465-498 (470 ss., 475 ss.); A. Vuolo, *Una testimonianza agiografica napoletana. Il 'Libellus miraculorum s. Agnelli' (sec. X)*, ESI, Napoli 1987, pp. 149-201; per ulteriori precisazioni si veda ora Pietro Suddiacono napoletano, *L'opera agiografica*, a cura di E. D'Angelo, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2002 (Edizione nazionale dei testi mediolatini, 7, ser. 1, 4), pp. L-LI e XCII (attribuzione dei *Miracula s. Agrippini* e schedatura dei mss.); pp. XXXIV, LXXVI-LXXXVIII (*Miracula s. Agnelli* come «opera firmata» e schedatura dei mss.). Ho esaminato a fondo gli episodi incubatori delle agiografie di Pietro Suddiacono nel mio studio in corso di stampa *Sogno e terapia nel Medioevo latino*, cit.

³⁴ Cfr. T. Sardella, *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), Rubbettino, Soveria Mannelli 1988, pp. 137-154 (141ss.); V. Déroche, *Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles?*, cit., pp. 95 s.; V.S. Crisafulli-J.W. Nesbitt (eds.), *The Miracles of St. Artemios. A Collections of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh Century Byzantium*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 23-27; V. Déroche, *Tensions et contradictions*, cit., pp. 157 ss.

³⁵ Cfr. *Odys.* XI, 547 (visione verace, e destinata a compiersi, di Penelope che sogna una strage di oche compiuta da un'aquila; dopo il racconto del sogno e la sua interpretazione da parte dello stesso volatile, viene introdotta, ai versi 562-567, la famosa distinzione tra sogni menzogneri, che escono dalla porta di avorio, e sogni che si avverano, provenienti dalla porta di corno); cfr. anche *ibi* XX, 90. Un passo di Elio Aristide (*Or.* XLVIII [= Ἱερ. λόγ. β], 32), segnalatomi da Chiara Terranova, si sofferma proprio sullo stato intermedio tra “sonno” e “veglia” ovvero tra “sogno” e “realtà”, che caratterizza le apparizioni di Asclepio presso il santuario di Pergamo: «...rientra infatti nella mia esperienza avere la sensazione come di toccarlo, e percepire distintamente il suo arrivo, e rimanere in uno stato intermedio tra il sonno e la veglia [καὶ μέσως ἔχειν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως], e voler fissare lo sguardo su di lui, e trepidare per un suo prematuro commiato, e tendere le orecchie ad ascoltare, tra il sogno e la realtà [τὰ μὲν ὡς ὄντα, τὰ δὲ ὡς ὕπαρ], con i capelli ritti sulla testa e versare lacrime di gioia, e sentire leggero il peso della mente. Quale essere umano è capace di esprimere tutto ciò a parole? Ma chi è un iniziato, sa e comprende» (tr. it. S. Nicosia in Elio Aristide, *op. cit.*, p. 90); cfr. anche E. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, cit., p. 140; testo greco e tr. ingl. in E.J. Edelstein-L. Edelstein, *op. cit.*, p. 210 s. (n. 417); su questo brano si veda ora L. Pernot, *Le identità religiose di Elio Aristide*, in E. De Miro-G. Sfamini Gasparro-V. Calì (eds.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, cit., pp. 179-194 (185 s.). Discuto il possibile valore tecnico dell'espressione οὐκ ὄντα ἀλλ' ὕπαρ – un marcatore lessicale e rituale, che unitamente alla «clara quietis», connotava nei testi antichi la condizione psico-fisiologica che predisponeva alla visione oracolare, e dunque anche all'incubazione – nel mio studio *Sogno e terapia*, cit.; per le fonti cfr. D. Mallardo, *op. cit.*, pp. 474, 481; A. Vuolo, *op. cit.*, pp. 77 s.; N. Fernandez Marcos, *op. cit.*, pp. 78-80; *Vie et miracle de sainte Thècle*, cit., p. 105; «non occulte vel per somnium, sed aperta visione», si dice delle apparizioni di Satana a Benedetto, di cui però gli altri monaci potevano solo sentire le voci e non

non era intesa come una contrapposizione assoluta tra stati psico-fisiologici, ma rinviava a una distinzione di ordine veridizionale ed epistemico tra sogno illusorio e visione autentica. Quest'ultima poteva infatti manifestarsi anche durante il sonno.

Con l'agiografo napoletano siamo pur sempre in un'area culturale di antica ellenizzazione, anche se non più ellenofona – ma certamente elleno-fona nei ceti colti, e tanto più nei secoli IX-X³⁶. Ma il problema, che qui vorrei far emergere, è un altro. Proprio il calco letterale da Sofronio è la spia di un procedimento letterario, che si può ritenere operante anche in quei casi per i quali sarebbe difficile provare non solo la conoscenza di modelli testuali autorevoli ma anche soltanto una somiglianza tra i gesti rituali evocati dalle fonti. Già, il punto è proprio questo: i rituali, così come il loro esito taumaturgico (o iatromantico), non sono mai attingibili dallo storico in quanto tali; lo storico può soltanto avvalersi di testimonianze scritte – più raramente anche iconiche e materiali – più e meno prossime agli episodi narrati. Allora, la questione della “natura” cioè del significato del rito si allarga inevitabilmente a includere anche il progetto, lo schema e la forma redazionale del testo. In altre parole, anche nel nostro caso non si può mai sorvolare sull'intenzione implicita nelle fonti. L'agiografo, specie se redattore o compilatore di una raccolta di miracoli, ha sempre un intento propagandistico e pastorale, e dunque orienta in quella direzione la scelta e la stilizzazione dei materiali: egli può prendere le distanze, condannare esplicitamente o, al contrario, far risaltare o rendere accattivante un determinato episodio o racconto anche a prescindere dalla natura orale e oculare della sua fonte, e al di là dei criteri di autenticazione che mette in campo. Tra questi ultimi non era infrequente il ricorso a un'immagine, che a posteriori certificava l'identità del santo apparso in visione³⁷. La messa a fuoco del giusto senso dell'episodio

vedere le immagini (cfr. Gregorii Magni *Dialogi* II,8,12, in Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli*, a cura di S. Pricoco–M. Simonetti, Fondazione L. Valla-A. Mondadori, Roma-Milano 2005, I, p. 140). Anche Gregorio, e con lui tutti gli autori mediolatini, non intendono in genere rilevare una contrapposizione oggettiva tra sogno e visione, cioè tra visione onirica e visione in stato di veglia (la distinzione è notoriamente labile già nella Bibbia, e tale resterà nel lessico latino cristiano antico e medievale), bensì contrapporre la falsa (e ingannevole) apparizione demoniaca (in sonno o in stato veglia, poco importa) alla visione veritiera inviata da Dio e dai santi, e che, nel caso di una visione onirica, è certamente di più rischiosa decifrazione.

³⁶ Cfr. A. Vuolo, *op. cit.*, pp. 10 ss.; E. D'Angelo, *Introduzione*, in Pietro Suddiacono, *op. cit.*, pp. CXIX ss., CLV ss.; W. Berschin, *Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Niccolò Cusano*, ed. it. a cura di E. Livrea, Liguori, Napoli 1989, pp. 217-220; Th. Granier, *Local or regional identity in Early Medieval Latin Southern Italy?*, in B. Lancaster–D. Newton–N. Vall (eds.), *An Agenda for Regional History*, Northumbria University Press, Newcastle 2007, pp. 101-114 (107 s.).

³⁷ Il motivo è già ben attestato, tra fine V-inizi VI secolo, nella *Bekehrungslegende* costantiniana contenuta negli *Actus Silvestri*: all'imperatore ancora pagano, dopo che Pietro e Paolo gli erano apparsi in sogno, vengono mostrati da papa Silvestro i ritratti dei principi degli apostoli, a garanzia della loro identità e dell'autenticità del sogno; cfr. ora T. Canella, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Fondazione CISAM, Spoleto 2006, pp. 9-10, 52-53; rinvio in proposito anche al mio studio *Costantino e l'immagine del*

può effettuarsi insistendo sugli elementi analogici o differenziali rispetto a schemi di comportamento, che in ordine al proprio scopo, cioè in vista della propria *audience* di ascoltatori e lettori, l'agiografo ritiene una fonte di autorità legittimante o, al contrario, un esempio o un gesto da condannare o del quale comunque attenuare gli eventuali elementi di disturbo, giocando ad esempio sui tratti di somiglianza apparente con i rituali degli avversari, mitici o reali che fosse: i pagani e il paganesimo fungono ancora, in questo senso, da semantema efficace in quella permanente riattivazione del codice antagonista-oppositivo, che regge tutta l'agiografia cristiana. Nel caso napoletano, il modello letterario (e rituale) di riferimento è quello veicolato dalle autorevoli testimonianze agiografiche dei grandi santuari egizi e costantinopolitani, la cui diffusione e fortuna in tutto il bacino Mediterraneo, e specialmente nelle regioni ellenofone, è ormai ampiamente documentato. Ciò non significa che, oltre il piano discorsivo, lo storico debba a priori escludere un qualche tipo di persistenza di pratiche, che non è mai, s'intende, una trasmissione meccanica: in storia non esistono sopravvivenze, e la tradizione ricrea senza sosta il proprio oggetto³⁸. In ogni caso, non si può escludere la persistenza, anche a distanza di secoli, di analogie formali – a livello (inconscio?) di aspettative, di prescrizioni e azioni terapeutiche – nei gesti ritualizzati dei pellegrini e in quelli dei gestori dei culti.

Il problema della continuità, così declinato, investe allora le complesse dinamiche relazionali tra immaginario onirico, immaginario letterario, im-

Salvatore. Una prospettiva mnemostorica sull'aniconismo cristiano antico, in «Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity» 13(2009), pp. 233-262. Le più importanti raccolte di *Thaumata* della prima età bizantina, ma più spesso di quanto si creda anche i *Miracula* dell'alto Medioevo latino, nella scia di quanto già accadeva presso i santuari pagani, attestano che le immagini materiali dei santi costituivano un importante elemento di certificazione dell'autenticità dall'esperienza visionaria, e viceversa quest'ultima poteva autenticare un'immagine venerata; cfr. in proposito H. Maguire, *The Icons of their Bodies. Saints and their Images in Byzantium*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1996, pp. 12 ss., 42 ss.; L. Canetti, «*Olea sanctorum*», cit., pp. 1382 ss.; J. Elsner, *Roman Eyes. Visuality and Subjectivity in Art and Text*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2007, pp. 225-252; G. Dagrón, *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Gallimard, Paris 2008, pp. 206-211 (ringrazio Rosa Maria Parrinello e Guido Mongini per la segnalazione di quest'opera). Ho da tempo in allestimento uno studio analitico sui rapporti tra immagine e visione, dal Tardoantico al pieno Medioevo, nel quadro di un più ampio progetto di ricerca sull'evoluzione dei criteri veridizionali e dei segni di autenticazione fino alle soglie della modernità; si vedano, per ora, L. Canetti, *Rappresentare e vedere l'invisibile. Una semantica storica degli «ornamenta ecclesiae»*, in G. Andenna-G. Melville (eds.), *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*. Settimane internazionali della Mendola. Nuova serie, 2007-2011, Domodossola, Sacro Monte e Castello di Mattarella, 20-23 settembre 2007, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 345-405; Id., «*Facendosi fare di cera*». *Un'euristica dell'eccedenza e della somiglianza tra Medioevo ed Età moderna*, in A. Paravicini Bagliani (ed.), *Finis corporis. Eccedenze, protuberanze, estremità nei corpi*, Atti del convegno internazionale «Micrologus», Lugano, Università della Svizzera italiana, 28-30 maggio 2009, SISMELE-Edizioni del Galuzzo, Firenze, in corso di stampa.

³⁸ Su questo punto rinvio al mio libro *Il passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, Fondazione CISAM, Spoleto 2007, pp. XI-XIV, 71-75, 320-323.

maginario iconico e immaginario terapeutico. Quest'ultimo è almeno in parte connesso all'evoluzione, per quanto lenta, di conoscenze e tecniche medico-farmaceutiche a tutti i gradi della scala sociale e intellettuale: tutti piani di realtà dotati evidentemente di cronologie proprie, e delle quali appare arduo sviscerare di volta in volta i molteplici intrecci. Non si tratta, dunque, di contrapporre la retorica letteraria agli eventi reali: lo storico, e soprattutto lo storico dei rituali, cioè di azioni performative pur sempre rappresentate e ricodificate dalle fonti scritte, non può mai dimenticare due elementi cruciali di valutazione.

Primo: l'attore sociale, in questo caso il malato, conforma e autocodifica i propri gesti, anzi, già declina le sue speranze terapeutiche e il suo immaginario onirico-visionario secondo determinati modelli, che gli vengono continuamente riflessi dalle forme e dai codici propri del suo ambiente sociale e culturale, e che un santuario concentra al massimo grado di intensità medio-logica e sinestetica (racconti di miracoli passati e testimonianze in presa diretta di miracoli appena accaduti; immagini di miracoli rappresentate dagli *ex voto* o raffigurati sulle pareti del santuario; esperienze oniriche personali; fascinazione liturgica e sensoriale di luci, colori, suoni e profumi diffusi nei recinti sacri e nei sepolcri martiriali).

Secondo: la fonte scritta, già a livello di scelta e poi di presentazione e stilizzazione rituale di un'azione performativa – ma anche nel caso della semplice evocazione di un gesto di pietà in apparenza non riducibile ad uno schema rituale –, è parte attiva e operante della realtà che vuole documentare, e che pertanto può e intende orientare in una qualche direzione interpretativa³⁹. La cosa è quasi sempre verificabile, fin dall'epoca precristiana, nel caso delle raccolte santuariali di *Miracoli*⁴⁰.

Esiste, ancora, un filtro psicodinamico legato al grado di stilizzazione inerente alle esperienze visionarie, e che fu già intuito dal Taylor alla fine dell'Ottocento: «si tratta di un circolo vizioso: ciò che il sognatore crede, per ciò stesso lo vede, e ciò che egli vede, per ciò stesso lo crede»⁴¹. Come poi ha chiarito Dodds a proposito degli *ιάματα* dell'Asclepieion di Epidaurò (v-iv secolo a. C.), le esperienze estatiche e visionarie riflettono uno schema di credenza condivisa, e la loro forma specifica è determinata dalla credenza, che a sua volta viene confermata dalla visione⁴². Il che spiega anche – lo

³⁹ Fondamentali a riguardo le riflessioni di Ph. Buc, *Ritual and Interpretation: The Early Medieval Case*, in «Early Medieval Europe» 9(2000), pp. 1-28; Id., *Rituel politique et imaginaire politique*, in «Revue historique» 125(2001), pp. 843-883; Id., *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2001 (tr. franc. rivista e aggiornata dall'autore, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, P.U.F., Paris 2003); Id., *The Monster and the Critics: a Ritual Reply*, in «Early Medieval Europe» 15(2007), pp. 441-452.

⁴⁰ Osservazioni ulteriori su questo aspetto nel mio «*Olea sanctorum*» cit., pp. 1364 s.

⁴¹ E.B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Murray, London 1871, II, p. 49; il testo it. è quello cit. in E. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, cit., p. 139.

⁴² Cfr. *ibi*, pp. 138-141.

comprese bene Marc Bloch a proposito del tocco regale degli scrofolosi – come i numerosi casi di insuccesso non venissero registrati oppure, se tramandati, venissero ricondotti allo schema provvidenzialistico dell'insondabile volontà del dio (o del santo cristiano), che spesso dichiara le ragioni del mancato soccorso (demeriti del paziente, morte prossima ecc.), e come pertanto non intaccassero il dispositivo tautologico del paradigma istituito l'autorità e l'efficacia del culto terapeutico⁴³. I fedeli, come attestano soprattutto i miracoli incubatori dei santi cristiani, sapevano pazientare e adattarsi a risiedere presso il santuario per molti mesi o addirittura anni tornandovi anche più volte nel corso della loro vita malgrado i casi di scacco, che dovevano essere prevalenti.

Vi era, infine, un'ulteriore e cruciale stilizzazione dell'esperienza, quella dovuta alla mediazione dei sacerdoti del tempio – più tardi, del clero e dei monaci. Costoro interpretavano il senso delle immagini oniriche e delle prescrizioni rivolte ai malati, ma a volte, in stato di *trance*, vedevano loro stessi il dio per conto dei pazienti⁴⁴. Il dio, infine, poteva apparire una prima

⁴³ Cfr. M. Bloch, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra* [1924], tr. it. Einaudi, Torino 1973 (rist. 1989), pp. 330-333. Già Luciano, malgrado la vena sarcastica e l'intento diffamatorio della sua biografia dello pseudo-profeta di Abonutico, seppe ben cogliere i basilari dispositivi psicologici, che spiegano la fede nel miracolo e la sua refrattarietà alle smentite di ordine empirico; cfr. p. es. *Alex.* 16, tr. it. L. Campolunghi in Luciano di Samosata, *op. cit.*, pp. 63 s. («Immagina dunque una stanzetta piuttosto buia e non sufficientemente illuminata, e una massa eterogenea di persone sconvolte, già possedute da immaginazioni e desideri: a questi illusi, appena entrati, la situazione sembrava prodigiosa...»); si aggiunga inoltre il fisiologico tasso di millanteria in coloro che, ben disposti a lasciarsi convincere o ingannare dall'oracolo, se ne facevano poi zelanti propagandisti accrescendone a dismisura la fama taumaturgica per gloriarsi dei benefici ricevuti (cfr. *ibi*, 31, pp. 77 s.). D'altra parte, un oracolo *ex post* poteva sempre emendare o smentire il senso vulgato di un precedente responso, una volta che questo si fosse rivelato inefficace o clamorosamente falso (cfr. *ibi*, 33, p. 79; 48, pp. 91 s.).

⁴⁴ Dodds parlava di «elaborazione terziaria, opera di sacerdoti, o forse più spesso di altri pazienti» (*ibi*, p. 142). Secondo Luciano (*Alex.* 49), una messinscena rituale di questo tipo («inventò allora gli oracoli cosiddetti notturni») sarebbe stata escogitata da Alessandro per fornire responsi ai devoti di Glicone, la reincarnazione ofitica di Asclepio, in costante simbiosi con il profeta di Abonutico: «prende i rotoli e vi dormiva sopra – almeno così diceva – come se avesse ascoltato in sogno i responsi dal dio» («ἐπινοεῖ τοὺς νυκτερινούς καλουμένους χρησμούς. Λαμβάνων γὰρ τὰ βιβλία ἐπεκοιμάτο, ὡς ἔφασκεν, αὐτοῖς καὶ ὡς ὄναρ παρὰ τοῦ θεοῦ ἀκούων ἀπεκρίνετο»); tr. it. L. Campolunghi in Luciano di Samosata, *op. cit.*, p. 92). Riguardo l'incubazione documentata in epoca storica, si pone in effetti il problema del passaggio dalla visione estatica mediata dallo specialista (sciamano o sacerdote/custode dell'oracolo o del santuario) alla visione onirica che ha per oggetto il dio o il santo, e della quale potevano beneficiare anche i comuni devoti. Tale passaggio non coincide evidentemente con la cristianizzazione del rito, che a sua volta complicò non poco il sostrato culturale antico, ma è senz'altro molto più remoto, per quanto anche in età cristiana se ne ripresenti la dinamica strutturale nella relazione problematica tra il santo taumaturgo vivente (e mediatore "sciamanico" della salute) e il santo taumaturgo sognato presso il luogo di sepoltura dei suoi resti o in prossimità di una sua effigie iconica. D'altra parte, sia le fonti di epoca classica e tardoantica sia, ancora, le raccolte agiografiche medievali attestano occasionalmente l'affiorare dell'antico modello sciamanico (il santo asceta oppure il custode del santuario come professionisti della visione onirica finalizzata alla cura di una terza persona). Qualche spunto in proposito si tro-

volta a una terza persona, e non direttamente al fedele⁴⁵, e nel caso dei santi cristiani la sua azione veniva sovente inscenata come sussidiaria rispetto al decisivo intervento del Cristo o all'intercessione della Madre di Dio.

L'agiografia cristiana (ma anche, per certi versi, la stessa storiografia ecclesiastica greca e latina, da Eusebio a Beda) funge anche in questo caso da filtro ideologico e letterario per la possibile osmosi di pratiche divinatorie ed esperienze visionarie condannate dalle leggi civili e dai canoni conciliari, e cauzionate più ambigualmente da teologi e predicatori, da Tertulliano e Agostino fino a Gregorio Magno e all'agiografia merovingia e insulare⁴⁶. I pochi casi che qui ho voluto selezionare riflettono un rito o quantomeno una prassi non programmati né strutturati in un culto terapeutico stabilmente gestito dal clero o dai monaci presso un grande santuario, come nei casi documentati dalle grandi raccolte agiografiche dell'Oriente cristiano a partire dal V secolo (i *Miracoli* di santa Tecla, ma soprattutto, dalla fine del VI-inizi VII secolo, quelli dei santi medici Cosma e Damiano e di sant'Artemio a Costantinopoli, e dei martiri Ciro e Giovanni a Menouthis, nei pressi di

verà nel mio *Sogno e terapia nel Medioevo latino*, cit., ma in una prossima tappa della ricerca intendo esaminare a fondo il problema della relazione storica e strutturale tra estasi sciamanica e sonno incubatorio, alle soglie di un precipizio da cui si comincia a intravedere una traccia ancora labile, e che, risalendo dalla ἠσυχία monastica alla "quiete" estatica degli oniro-manti pagani dell'Ellade arcaica, tali un Parmenide un Empedocle ed un Pitagora, potrebbe infine condurci alle esperienze sciamaniche dei popoli delle steppe. Cfr. in proposito P. Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica* [1995], tr. it. il Saggiatore, Milano 2007, pp. 276-280; Id., *Nei luoghi oscuri della saggezza* [1999], tr. it. Tropea, Milano 2001, pp. 62-64, 77-83, 97-108; G. Costa, *Sciamanismo indeuropeo*, in C. Corradi Musi (ed.), *Simboli e miti della tradizione sciamanica*. Atti del convegno internazionale, Bologna, 3-4 maggio 2006, in onore di Amedeo Di Francesco offerti in occasione del suo 60° compleanno, Carattere, Bologna 2007, pp. 85-95; un eccellente segnava, per tutte le questioni qui sottese, è ora rappresentato dal volume di G. Costa, *La sirena di Archimede. Etnolinguistica comparata e tradizione preplatonica*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp. 166-187. L'ipotesi di una relazione storica e morfologica, ancora evidente nella prassi iatromantica, tra sonno sciamanico e sonno incubatorio fu del resto già avanzata da E. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, pp. 134 s., 159 ss., e da M. Detienne, *op. cit.*, pp. 26-33, 53 s. Francesco Benozzo, su basi etnolinguistiche ed etnofilologiche, nel quadro della "Teoria della continuità paleolitica" formulata da Mario Alinei e dal suo gruppo di ricerca (cfr. <http://www.continuitas.com/index.html>), ha dimostrato che in svariati contesti dialettali e linguistici indoeuropei l'area semantica del sognare/dormire si esprime assai di frequente con i medesimi termini che indicano le esperienze del guarire e le figure del guaritore magico e del poeta/cantore; ciò rinvierebbe al sostrato sciamanico proprio di tutti i popoli dell'Europa preistorica; cfr. F. Benozzo, *Sogni e onirismo nei dialetti d'Europa: evidenza etnolinguistica di una continuità preistorica*, in «Quaderni di studi indo-mediterranei» 2(2009), pp. 23-39 (e disponibile in rete all'indirizzo http://www.continuitas.com/benozzo_sogni.pdf).

⁴⁵ N. Fernandez Marcos parlava di «*incubatio vicaria*» (*op. cit.*, pp. 75 s.).

⁴⁶ Cfr. J. Le Goff, *Le christianisme et les rêves (II^e-VII^e siècles)*, in T. Gregory (ed.), *I sogni nel Medioevo*, cit., pp. 171-218 (185 ss.); tr. it. in J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 141-208 (163 ss.); G.G. Stroumsa, *Dreams and Visions in Early Christian Discourse*, in D. Shulman-G.G. Stroumsa (eds.), *Dream Cultures*, cit.; J. Keskiäho, *The Handling and Interpretation of Dreams and Visions in Late Sixth- to Eighth-Century Gallic and Anglo-Latin Hagiography and Histories*, in «Early Medieval Europe» XIII, 3(2005), pp. 227-248.

Alessandria). Tuttavia, anche per il mondo latino, l'aria di famiglia con i racconti antichi di incubazione mi sembra difficilmente opinabile. Non penso tanto all'apparizione del santo in sogno o in visione, né ovviamente alla relazione personale che si veniva ad instaurare tra il santo e il fedele: tutti elementi di per sé abbastanza diffusi e comuni alla testualità agiografica, che li orchestrava con grande disinvoltura anche a prescindere dal loro ancoraggio ad un recinto sacro. Mi riferisco invece, e intendo usarli come criteri denotativi della mia serie, a due tratti perspicui, certo non esclusivi delle antiche ritualità incubatorie ma nondimeno abbastanza specifici da poter circoscrivere un ambito relativamente omogeneo sul piano dei gesti e delle esperienze dichiarate dagli attori stessi, che poterono e vollero testimoniarle. Da un lato, la visita al santuario memoriale – cioè al luogo in cui si conservano le reliquie o la tomba santa – alla ricerca di una guarigione (e il viaggio poteva o meno inserirsi all'interno di una sequenza più ampia, che contemplava uno o più consulti medici, le visite presso altri santi, visioni premonitrici ecc.). Dall'altro, il sonno (*sopor*, *somnium* ecc.), intenzionale o meno, e non necessariamente notturno, presso il sepolcro o il reliquiario del santo, implicita garanzia dell'intervento onirico-visionario della *virtus* divina nonché teatro o necessaria premessa alla possibile guarigione, che può avvenire durante il sogno stesso oppure manifestarsi come conseguenza di una prescrizione fornita al malato durante l'apparizione. Più dell'intento di recarsi a sognare presso il santuario, ho perciò utilizzato, come criterio selettivo dei testi, la dichiarata esperienza visionaria, durante il sonno, di un intervento terapeutico del santo, che agisce direttamente da medico o da chirurgo a risanare il paziente – in questo caso, il miracolato descrive le sensazioni avvertite durante il contatto e, una volta destatosi, la guarigione si manifesta nel cambiamento effettivo della parte malata: piaghe risanate, ferite cicatrizzate, paralisi scomparse ecc. – oppure prescrive il rimedio da applicare dopo il risveglio, e che in genere si rivela efficace⁴⁷. L'intenzione incubatoria del singolo malato, come dicevo, non è mai facilmente documentabile, e di rado viene esplicitata dai testi, anche perché gli agiografi non ignoravano che il sogno indotto si apparentava fin troppo palesemente con l'incubazione pagana e con le pratiche oniromantiche e divinatorie censurate dalle leggi civili e dai canoni conciliari.

Nel suo grande saggio del 1925 sulle più antiche raccolte di miracoli greche e latine (V-VII secolo), Hippolyte Delehaye presentava come ancora «mal éclairci» – malgrado, soggiungo io, l'encomiabile lavoro di raccolta e di analisi fornito nel 1900 da Ludwig Deubner – il problema dell'incubazione nelle basiliche cristiane⁴⁸. Il grande bollandista sollevò subito la questione cruciale, se cioè vi siano mai stati tentativi ufficiali di cristianizzazione «de ce

⁴⁷ Non ostano alla serie, ma vi rientrano a pieno titolo, i casi di insuccesso, in genere ricondotti alla mancanza di una retta disposizione interiore del devoto, ciò che impedisce al santo di farsi tramite all'intervento miracoloso della potenza salvifica.

⁴⁸ Cfr. H. Delehaye, *op. cit.*, p. 72; L. Deubner, *op. cit.*, pp. 56 ss.

vieux rite païen» oppure se quella pratica, introdotta per iniziativa dei nuovi fedeli ancora «mal détachés de leurs vieilles habitudes», sia stata di fatto ampiamente tollerata⁴⁹. (Tollerata, s'intende, dal clero e dai monaci che gestivano i santuari orientando o piegando a un indirizzo pastorale e a una cornice dottrinale recepibili le espressioni del culto di matrice tradizionale e folklorica). La formulazione del problema da parte dell'illustre bollandista riflette evidentemente una sociologia religiosa di cui non possiamo più condividere l'impianto dicotomico e vagamente paternalistico (alto clero vs. popolo ignorante e superstizioso da dirozzare; e si noti anche l'insistenza della connotazione "senile" – «vieux», «viellies» – riferita alle aborrute pratiche del paganesimo). La cristianizzazione dei riti pagani, obliterato o bellamente ignorato l'impianto discorsivo e ideologico delle fonti che a partire da Eusebio e Lattanzio ne raccontarono la trionfale epopea, si risolve così in maniera meccanica e «pessimistica» – è il paradigma diffuso nel Settecento dalla *Natural History of Religion* di David Hume, comunemente accolto ai primi del Novecento, e poi ancora imperante fino ad anni recenti in molte ricostruzioni storiche della "conversione" dell'impero romano – nei termini di una dialettica antagonista di corsi e ricorsi della superstizione popolare⁵⁰. Ma in fondo, al di là di un'impostazione fin troppo pregiudizievole dei risultati già allora acquisiti (comunque esili, e perciò deludenti, per sua stessa ammissione), Delehayé coglieva bene i nodi essenziali di una questione con cui ci troviamo pur sempre a dover fare i conti lunghi, ancora, dall'averli risolti. È poi giusto il rilievo preliminare secondo cui non si conoscono testi liturgici che abbiano un qualche rapporto con il rito di incubazione; e, d'altra parte, non sono state mai segnalate prescrizioni cerimoniali che per iscritto ne regolassero lo svolgimento. L'incubazione, pagana o cristiana, ci si presenta nonostante tutto come un rito piuttosto sfuocato nei suoi termini prescrittivi e definitivi.

Qui, tra l'altro, tenterò di mostrare in che modo questo oggettivo limite euristico, che ha una matrice nella reale e prevista elasticità di tutti i rituali in quanto azioni performative che inscenano e intendono certificare la presenza dell'invisibile in un contesto sociale e istituzionale gestibile (un discorso analogo si potrebbe fare, ed è stato fatto anche da chi scrive, a proposito delle ordalie), possa risolversi, purché siamo disposti a rimettere in gioco il significato implicito di alcune idee acquisite, in una nuova occasione ermeneutica⁵¹.

⁴⁹ H. Delehayé, *loc. cit.*

⁵⁰ Cfr. P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità* [1981], tr. it. Einaudi, Torino 1983, pp. 21-29; Id., *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico* [1995], tr. it. Donzelli, Roma 1996, pp. 3-31.

⁵¹ Delle modalità di stilizzazione narrativa-performativa delle ordalie giudiziarie ho discusso in *Il passero spennato*, cit., pp. 322-324, 350-362.

3. «Somno apparuit». Da Tertulliano a Beda

Il verbo *incubare* e il sostantivo *incubator*, nell'accezione rituale ossia iatromantica, praticamente scompaiono dal vocabolario latino cristiano dopo il IV secolo. Dunque, nella scelta dei testi e dei contesti specifici da esaminare, ho sopperito servendomi vuoi del più generico *decubare* vuoi soprattutto delle perifrasi che descrivono lo stato psicofisico del dormiente, che prelude a un'apparizione del santo guaritore: «somno apparuit»; «per somnium»; «sopore depressus(-a)»; «sopore conpremitur»; «somno gravatus(-a)»; «somno vidit»; «tumulum prostratus(-a)»; e via dicendo. Tra le molte decine di casi che si potrebbero esaminare, mi limito qui a un'essenziale campionatura.

Non si conoscono pronunciamenti legislativi o canoni conciliari esplicitamente riferiti o riferibili al sogno terapeutico indotto o comunque auspicato presso i grandi santuari ancora attivi quando, a partire dal secondo-terzo decennio del IV secolo, gli imperatori cristiani iniziarono a promulgare, per ragioni non tanto confessionali quanto di ordine pubblico, i famosi decreti contro le pratiche divinatorie, nei quali non a caso si proibiva innanzi tutto l'aruspicina privata⁵². Sarà però tollerato ancora per molto tempo, e in fondo metabolizzato nei secoli a venire sotto varie forme, spesso associate al culto delle reliquie, l'esercizio degli *omina* di interesse pubblico e vieppiù ecclesiastico⁵³. Vi sono due parziali eccezioni a questo silenzio: una è costituita dalle occorrenze fugaci di *incubatores* nel *De anima* di Tertulliano⁵⁴, dov'è

⁵² C. Th. IX, 16, 1.2, con rinvio all'analisi serratissima di L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino* cit., pp. 31-61, che tende però a interpretare in chiave sia pur cautamente antipagana le leggi costantiniane del 319-321 contro l'aruspicina privata. In questo senso sembrava già orientarsi il can. 24 della *Synodus Anchiritana* (concilio di Ancyra del 314): «Qui auguria vel auspicia sive somnia vel divinationes quaslibet secundum morem gentilium observant aut in domos suas huiusmodi homines introducunt in exquirendis aliquibus arte malefica aut domos lustrant, confessi quinquennio poenitentiam agant secundum antiquas regulas constitutas» (cfr. *ibi*, p. 52 e nota 79). Sui celebri provvedimenti di Costantino relativi alla chiusura di alcuni templi pagani ovvio il rimando a Eusebio, *V. Const.* III, 56 (cfr. Eusebius von Caesarea, *De vita Constantini / Über das Leben Konstantins*, a cura di B. Bleckmann-H. Schneider, Brepols, Turnhout 2007 [«Fontes Christiani», 83], p. 384, dove si elogia in particolare la distruzione costantiniana dell'*Asclepieion* di Aigai, nel quale il «demone cilicio [...] appariva in sogno a quanti si addormentavano nel suo tempio e ora liberava dalle malattie i corpi degli ammalati» (tr. it. Eusebio di Cesarea, *Sulla vita di Costantino*, a cura di L. Tartaglia, D'Auria, Napoli 2001², p. 155); cfr. P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Les Belles Lettres, Paris 2004², pp. 40 s.

⁵³ Rinvio in proposito ai magistrali lavori di L. Cracco Ruggini, *Il miracolo nella cultura del tardo impero*, in *Hagiographie, culture set sociétés (IV^e-XII^e siècles)*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai 1979, Études Augustiniennes, Paris 1981, pp. 161-202; Ead., *Imperatori romani e uomini divini (I-VI secolo d. C.)*, in P. Brown-L. Cracco Ruggini-M. Mazza, *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo)*, Giappichelli, Torino 1982, pp. 9-91.

⁵⁴ Tertullianus, *de an.* 48, 2-3, ed J.H. Waszink, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1947, p. 66 (= «Corpus Christianorum Series Latina» [d'ora in poi CCL], 2,

sottesa una riprovazione delle pratiche onirantiche tutto sommato scontata nel suo tenore e per il suo scopo, e per noi poco significativa data l'altezza cronologica così precoce; l'altra è rappresentata dalla condanna di «sogni e fallaci rivelazioni» espressa da un concilio cartaginese del 401, che però probabilmente si riferiva alla prassi di *inventio* delle reliquie martiriali in seguito a una visione non “autorizzata”⁵⁵.

Gerolamo, nel suo commento al profeta *Isaia*, quando ricorda l'incubazione idolatrica diffusa nell'antico Israele, accenna alla persistenza del rito pagano «in fano Aesculapii usque hodie»⁵⁶. Il medesimo luogo biblico è

Brepols, Turnhout 1954, p. 854, ll. 13-18): «Alioquin ex arbitrio erunt somnia, si dirigi poterunt nam quod et de cibis distinguendis uel derogandis nunc praesumptio nunc superstitio disciplinam somniis praescribit, examinandum est: superstitio, ut cum apud oracula incubaturis ieiunium indicitur, ut castimoniam inducat, praesumptio, ut cum pythagorici ob hanc quae speciem fabam respuunt onerosum et inflatui pabulum.»; *ibi*, 49, 2, p. 67 (= CCL, 2, p. 855, ll. 9-13): «Si enim et Aristoteles heroem quendam Sardiniae notat incubatores fani sui uisionibus priuantem, erit et hoc in daemonum libidinibus, tam auferre somnia quam inferre, ut Neronis quoque seri somniatoris et Thrasymedis insigne inde processerit.»

⁵⁵ *Concilia Africae 345-525*, ed. C. Munier, Brepols, Turnhout 1974 (CCL, 149), p. 204 = p. 359 («De falsis memoriis martyrum. Item placuit ut altaria quae passim per agros et per uias tamquam martyrum instituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis qui locis eisdem praesunt, si fieri potest, euertantur. Si autem per tumultus populares non sinitur, plebes tamen admoneantur, ne illa loca frequentent, ut qui recte sapiunt nulla ibi superstitione deincti teneantur, et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi ubi corpus aut aliquae reliquiae sunt aut origo alicuius habitationis uel possessionis uel passionis fidelissima origine traditur. Nam quae per somnia et per inanes quasi reuelationes quorumlibet hominum ubicumque constituuntur altaria omnimodo improbantur»). G. Dagron, *Rêve de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines*, in *I sogni nel Medio Evo*, cit., pp. 37-55 (39 s.), segnalò questo canone del concilio di Cartagine del 401 interpretandolo, anche alla luce delle osservazioni di uno scoliasta di epoca più tarda, come una condanna dell'uso popolare di sollecitare in stato di sonno o di veglia l'apparizione di un santo martire. Secondo Guy Stroumsa, il canone cartaginese, influenzato da Agostino, «disapprova i *martyria* in cui si ricorra all'incubazione per l'apparizione del martire o del santo» (G.G. Stroumsa, *Dreams and Visions*, cit., pp. 189-212 [194]; tr. it., *Sogni e visioni nel discorso cristiano delle origini*, in Id., *La formazione dell'identità cristiana*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 219-249 [229]). Ma qui, evidentemente, non si tratta di incubazione rituale a scopo terapeutico bensì di auspicata rivelazione onirica del luogo di sepoltura delle reliquie finalizzata alla costituzione di altari. Di questa prassi rituale, che a partire da Ambrogio venne affermandosi come *topos* agiografico della *revelatio* fino a tutta l'età medievale, si voleva semmai interdire la diffusione tra i laici e le persone “non accreditate” riservandone il monopolio ai vescovi di provata virtù, cui doveva competere la regolazione e la gestione esclusiva del culto dei martiri. Il divieto esprimeva, insomma, sia l'affermarsi di un controllo clericale sopra un'antica prassi folklorica sia – e innanzitutto – l'enunciazione dei criteri interpretativi e regolativi (dignità morale e statuto sacerdotale del visionario) che dovevano consentire la messa a fuoco di un possibile significato ortopratico del rituale. (Ritorno più avanti sulla valenza euristica generale di quest'ultima affermazione).

⁵⁶ Hieronymus, *Comm. in Is.* xviii, 65, 4, ed. M. Adriaen (CCL, 73A), Brepols, Turnhout 1963, p. 747 («Nihil fuit sacrilegii quod Israel populus praetermitteret, non solum in hortis immolans, et super lateres thura succedens, sed sedens quoque uel habitans in sepulcris et in delubris idolorum dormiens, ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant sub nocte silenti, ut somniis futura cognoscerent. Quod in fano Aesculapii usque hodie error celebrat ethnicorum multorum que aliorum, quae non sunt aliud, nisi tumuli mortuorum»). Ovidio, in parte

menzionato da Cirillo di Alessandria nella sua confutazione (composta fra il 434 e il 441) del *Contra Galileos* dell'imperatore Giuliano: questi, citando lo stesso luogo di Isaia, aveva rinfacciato ai cristiani l'esercizio della «magia» oniromantica a partire dall'età apostolica e in relazione al culto dei martiri (dormire sulle tombe per riceverne sogni profetici)⁵⁷; ma Cirillo replicò sostenendo che «i cristiani non hanno l'abitudine di ricercare le visioni attraverso i sogni né di rallegrarsi puerilmente di vane illusioni avendo orrore di chi introduce tali pratiche»⁵⁸. Un'affermazione simile si trova nella *Oratiuncula* III attribuita allo stesso Cirillo, un'omelia la cui *inscriptio* vorrebbe pronunciata in occasione della *translatio* delle reliquie dei martiri Ciro e Giovanni nella presunta chiesa degli Evangelisti, a Menouthis, intorno al 415: i cristiani, – avrebbe detto Cirillo, – non si inventano sogni ingannevoli, come fanno i pagani, e presso i loro santuari i martiri guariscono real-

influenzato da un racconto di Virgilio relativo alla consultazione dell'oracolo di Albunea da parte del re Latino – racconto che a sua volta probabilmente ispirò la parole di Gerolamo sulle pelli delle vittime (cfr. Vergilius, *Aen.* VII, 87-88: «... et caesarum ovium sub nocte silenti/pellibus incubuit stratis somnosque petivit»; ma anche ai vv. 94-95: «... stratisque iacebat/velleribus») –, aveva descritto l'incubazione di Numa nel bosco sacro a Menalio: dopo essersi ritualmente adagiato sulle pelli di due pecore appena immolate, il sovrano ricevette la visita onirica di Fauno, che gli fornì indicazioni – sacrificare una vacca gravida – per sconfiggere la carestia (Ovidius, *Fasti* IV, 649-664); cfr. M. Beard–J. North–S. Price, *op. cit.*, p. 13 (della stessa opera, v. anche il vol. 2. A *Sourcebook*, Cambridge University Press, Cambridge [U.K.] 1998, p. 101). Sacrifici preliminari all'incubazione sono ben attestati nel mondo ellenico (cfr. W. Burkert, *La religione greca*, 405, 484); presso il santuario di Anfiarao ad Oropo era prevista l'immolazione di un ariete sulla cui pelle, distesa a terra, l'incubante giaceva in attesa della rivelazione onirica (cfr. Paus. I, 34, 5; e cfr. C. Terranova, *op. cit.*, nota 58 e contesto). La prassi di addormentarsi (o di accingersi all'estasi divinatoria) su pelli di animali sacrificati è tuttavia diffusa in numerose civiltà (cfr. E. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, 133), e potrebbe legarsi a ritualità di tipo sciamanico riconducibili alle culture eurasiatiche dei cacciatori del Paleolitico (cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna, Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989, pp. 247 ss.; P. Galloni, *Le ombre della preistoria. Metamorfosi storiche dei Signori degli animali*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2007, pp. 65 s.).

⁵⁷ Cfr. Iulianus, *C. Gal.*, 339E-340A. Che non si trattasse di semplici insinuazioni sembra provato, una generazione più tardi, dalle parole rivolte ai cristiani antiocheni da un illustre predicatore. Negli otto veementi sermoni contro i fedeli giudaizzanti, pronunciati nel 386 in occasione delle principali festività del calendario ebraico, l'allora presbitero Giovanni Crisostomo denunciava quei battezzati che, a quanto sembra, celebravano ancora quelle ricorrenze insieme ai giudei all'interno delle sinagoghe, e che, per la cura delle malattie, ricorrevano ad incantesimi e formule magiche e praticavano l'incubazione presso la sinagoga di Daphne, «in un luogo ancor più malvagio, detto voragine di Matrona» (βάραθρον [...] Μαθρώνης): *Orat.* I, 6, 2-3 (in *PG* XLVIII, col. 852); e inoltre, *Orat.* VIII, 7, 1-2 (*ibi*, col. 938); fondamentale R.L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1983, pp. 66-94; cfr. anche J.G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford University Press, New York-Oxford 1985, pp. 118-120; Th.F. Mathews, *Scontro di dèi. Una reinterpretazione dell'arte paleocristiana* [1993, 2003²], tr. it. Jaca Book, Milano 2005, p. 40; la dimensione teatrale e ludica dei riti sinagogali nella polemica antiggiudaica del Crisostomo è stata opportunamente rilevata da L. Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 757-759.

⁵⁸ Cfr. *PG* LXXVI, coll. 1024-1025 (1024CD); cfr. J.M. Sansterre, *op. cit.*, p. 72.

mente e gratuitamente⁵⁹. Gli ultimi studi di Jean Gascoù e della sua *équipe* di Strasburgo, impegnata nella riedizione critica e nella traduzione di tutti gli scritti agiografici di Sofronio di Gerusalemme e dell'intero *dossier*, anche in lingua araba e copta, relativo al culto dei santi medici Ciro e Giovanni, ritengono l'*Omelia* di Cirillo quasi certamente apocrifa, e comunque interpolata dai monaci pacomiani di Metanoia (Canopo), promotori del culto nel corso del VI secolo; così come apocrife e interpolate appaiono ormai le altre omelie di Cirillo e le due antiche *Vitae* dei martiri di Menouthis⁶⁰. In ogni caso, anche a prescindere dalla questione della paternità cirilliana, sembra evidente un riferimento polemico all'incubazione pagana, e al tempo stesso un auspicio di distinzione sul piano rituale, che verrà tuttavia disatteso dalla continuità della pratica iatromantica tra gli stessi cristiani. Anzi, non è improbabile che ancora nei primi decenni del V secolo gli adepti della nuova fede continuassero a recarsi presso i templi pagani a ricercare la guarigione onirica; e in quegli stessi anni (certamente a Seleucia e a Costantinopoli⁶¹) o, al più tardi, tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, ritroviamo i cristiani,

⁵⁹ *Hom. XVIII*, III, in PG LXXVII, col. 1105A.

⁶⁰ Cfr. Sophrone de Jérusalem, *Miracles des saints Cyr et Jean* (BHG I 477-479), tr. et comm. par J. Gascoù, De Boccard, Paris 2006; J. Gascoù, *Les origines du culte des saints Cyr et Jean*, in «*Analecta Bollandiana*» CXXV, 2(2007), pp. 241-281 (251-257). Secondo la ricostruzione tradizionale degli eventi (cfr. J.M. Sansterre, *op. cit.*, pp. 71-74), Cirillo, salito al soglio patriarcale alessandrino nel 412, avrebbe reagito, fra l'altro, alla persistenza del culto isiaco promuovendo la traslazione delle reliquie dei martiri Ciro e Giovanni nella chiesa degli Evangelisti a Menouthis, che lo zio e predecessore Teofilo, celebrato distruttore dei serapei di Alessandria (391) e di Canopo, avrebbe fatto edificare nei pressi del tempio di Iside, in cui si praticava abitualmente l'incubazione. Il tempio pagano, in effetti, non era stato ancora distrutto (o forse, non si era potuto o voluto farlo), ma a quanto pare sarebbe stato soltanto ufficialmente chiuso, anche se il culto isiaco sarebbe rimasto clandestinamente attivo perlomeno fino agli anni Ottanta del V secolo (cfr. R. Turcan, *op. cit.*, p. 126), come sembra attestare un singolare episodio della *Vita di Severo di Antiochia* di Zaccaria lo Scolastico (cfr. Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*, éd. M.-A. Kugener, in *Patrologia Orientalis* II, 1, 6, Paris 1904 = Brepols, Turnhout 1993, pp. 27-33; sui problemi sollevati da questa testimonianza rinvio alle analisi dettagliate di F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Brill, Leiden 1995, II, pp. 1-51; G. Sfameni Gasparro, *Magia e demonologia nella polemica tra cristiani e pagani (V-VI sec.): la Vita di Severo di Zaccaria lo Scolastico*, in «MHNH. Revista Internacional de Investigación sobre magia y astrología antiguas» 6(2006), pp. 33-91 (55 ss.); R. Teja, *De Menute a Abukir. La suplantación cristiana de los ritos de la incubatio en el templo de Isis en Menute (Alejandra)*, in J. Fernandez Ubiña-M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Universidad Complutense, Madrid 2007 = «*Il. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos. Serie de monografías*», 18(2007), pp. 99-114 (104 ss.); J. Gascoù, *Les origines du culte*, cit., pp. 264-265.

⁶¹ Per Seleucia (santuario di S. Tecla) cfr. G. Dagron, *Vie et miracle*, cit., pp. 67-73; 101-108 (si veda ora anche M. Monaca, *Aspetti iatromantici e iatromagici nel culto dei santi: vita e miracoli di santa Tecla*, in E. dal Covolo-G. Sfameni Gasparro (eds.), *Cristo e Asclepio*, cit., pp. 161-174). Lo storico della chiesa Sozomeno attesta che i cristiani, già intorno agli anni Quaranta del V secolo, praticavano l'incubazione nel santuario di S. Michele all'Anaplous, nei pressi di Costantinopoli, sulla costa europea del Bosforo: cfr. Sozomenus, *Hist. eccl.* II, 3, 10-12, ed. J. Bidez-G.C. Hansen (GCS, 50), Akademie-Verlag, Berlin 1960, pp. 53-54; vi si sofferma ora R. Teja, *Cultos y ritos*, cit., pp. 141-143.

presso le nuove *memoriae* dei martiri, praticare un rito che le autorità ecclesiastiche non hanno evidentemente la forza o la volontà di reprimere limitandosi a incanalarlo in forme ortopratiche il più possibile funzionali alla nuova pedagogia cristiana del miracolo⁶². Dopo il 610, i *Thaumata* di Sofronio di Gerusalemme, beneficiario lui stesso dell'intervento risanatore dei santi Ciro e Giovanni, raccolgono le più significative testimonianze orali e scritte dei miracoli incubatori attribuiti ai martiri di Menouthis suggellando autorevolmente la possibile funzionalità pedagogica e dottrinale della potenza salvifica del Cristo veicolata dalle reliquie dei santi (e ormai sempre più anche dalle loro immagini)⁶³.

Le più antiche testimonianze agiografiche sul rito cristiano di incubazione (*Miracoli* di santa Tecla, ma soprattutto dei santi Ciro e Giovanni, Artemio, Cosma e Damiano) registrano quasi sempre come prassi abituale l'uso di invocazioni, preghiere, digiuni ed *ex voto*, che accompagnavano la richiesta di guarigione. Le stesse fonti descrivono molto spesso anche i vettori materiali della *dynamis* taumaturgica (olio e cera di lampade, liquidi o polveri santificate dal contatto con le reliquie, più raramente raschiatura di immagini miracolose)⁶⁴. Tuttavia, anche in questi casi, siamo di fronte a gesti codificati soprattutto oralmente e visivamente (non dunque previsti a livello normativo e liturgico-disciplinare), legati a prassi folkloriche di attestazione remota e nient'affatto peculiari alla iatromantica incubatoria poiché sembrano accomunare tutte le forme allora correnti di rapportarsi ai santi per richiederne un intervento miracoloso. È peraltro molto significativo che siano proprio le fonti agiografiche, non dunque testi prescrittivi o dottrinali ma testi d'uso e redatti a fini propagandistici e apologetici, a trasmettere il ricordo di quei gesti. Ed è forse ancor più rilevante, come spia di una fase di transizione critica, su cui soltanto in casi isolati si è potuto fare una qualche luce (Seleucia e Menouthis), che le prime attestazioni di incubazione cristiana o cristianizzata non siano anteriori al V secolo.

Nei due libri dei *Miracoli* di santo Stefano protomartire, compilati verso il 425 su commissione del vescovo Evodio di Uzalis, amico e corrispondente di Agostino, la storia della guarigione di Megezia è un autentico psicodramma agiografico⁶⁵. Il primo sogno di lei, presso la *memoria* stefaniana di

⁶² Cfr. J.M. Sansterre, *op. cit.*, p. 74; vi si adduce, fra l'altro, come possibile indizio di continuità, un mosaico di Gerasa, databile al 531, di cui ora però J. Gascou, *Les origines du culte*, cit., p. 266, rigetta il valore documentario non ravvisandovi alcuna traccia probante in grado di collegarne l'immagine al santuario di Menouthis.

⁶³ Il concetto di «funzionalità pedagogica» viene qui mutuato da P. Maraval, *Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage: l'exemple des Miracles de Cyr et Jean*, in *Hagiographies, cultures et sociétés*, cit., pp. 383-397.

⁶⁴ Rassegna e discussione delle fonti in L. Canetti, «*Olea sanctorum*», cit., pp. 1365 ss. Verso metà del VI secolo, nei pressi di Gadara, alla fonte termale detta "di Elia", si riteneva che i lebbrosi, ammessi dentro la vasca mentre recavano luminarie e incenso, venissero mondati durante la notte se ricevevano una visione (cfr. *Itinerarium Antonini Placentini* 7, 7, ed. C. Milani, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 110 s.).

⁶⁵ *De miraculis s. Stephani libri duo*, II, II, 6, in *Les miracles de saint Étienne. Recherches*

Uzalis, viene descritto come del tutto involontario («cum ecce nocte intempesta visitatur per somnium»⁶⁶), ma il secondo è auspicato dalla malata stessa affinché le si schiarisca il senso del precedente («oravit visitari confirmarique poposcit, ac deinde se quieti permisit»⁶⁷). Le modalità dell'intervento medico del santo («medicum spiritualem», «caelestis archiater»⁶⁸) sono appena velate dalla retorica dell'agiografo, che tutto vuole ricondurre alla medicina spirituale della conversione, presupposto della guarigione fisica. È evidente dal racconto del primo sogno che la malata si aspetterebbe dal martire un intervento diretto a sanare la sua bocca colpita da patesi. Lui dapprima le offre un bastone con cui lottare con un dragone tremendo e volteggiante sulla sua testa, che infine lei riesce a sconfiggere⁶⁹; poi, nel secondo sogno, quello richiesto da Megezia, Stefano le offre innanzitutto la guarigione spirituale degli occhi (del cuore) applicandole un collirio medicinale⁷⁰. Lei, al risveglio, raccontando il sogno alle sue intime, si ricorda improvvisamente di una colpa pregressa, capisce allora il senso di quelle apparizioni e, dopo qualche giorno, ottiene finalmente la guarigione fisica della sua bocca infilando la testa dentro lo sportellino del monumento e posandola sul *cubile* in cui si conservavano le reliquie⁷¹.

Il legame eventuale con le pratiche incubatorie non è certo manifestamente evidente né dichiarato (siamo del resto in ambiente agostiniano, e il redattore dei *Miracula* è un raffinato esegeta della pedagogia spirituale del meraviglioso cristiano). La richiesta di un intervento risanatore presso il santuario non basta ovviamente ad avvicinarlo all'incubazione (l'intervento del santo o le sue prescrizioni non sono attese qui necessariamente all'interno della visione onirica; e d'altra parte il primo sogno, involontario, segue alle preghiere e ai pellegrinaggi di Megezia e della madre). Si apparenta però con l'incubazione per le modalità (inconsce?) in cui si manifesta l'aspettativa terapeutica della donna, aspettativa ben inscenata dal secondo sogno, quan-

sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861) avec édition critique, traduction et commentaire. Études du Groupe de recherches sur l'Afrique antique reunies et édités par J. Meyers, Brepols, Turnhout 2006, pp. 322-6 (si veda anche a p. 64 s. della sezione introduttiva).

⁶⁶ *Ibi*, p. 322, l. 180.

⁶⁷ *Ibi*, p. 324, l. 188.

⁶⁸ *Ibi*, p. 322, l. 182; p. 324, l. 206.

⁶⁹ *Ibi*, p. 324, ll. 186-198. Non è improbabile che in questo passo affiori la filigrana atletico-demonifuga (di base genesiaca e apocalittica) sottesa a una famosa visione della *Passio Perpetuae* (iv, 4-6); cfr. *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par J. Amat, du Cerf, Paris 1996 (SCh 417), pp. 114-116 (cfr. anche p. 203 s. del *commentaire*).

⁷⁰ Cfr. *De miraculis s. Stephani*, cit., p. 324, ll. 199-208. La metafora soteriologica del *collyrium* medicinale è un tema "martiniano" per eccellenza: la guarigione di Paolino di Nola dalla cataratta viene narrata proprio in questi termini dalla *Vita Martini* di Sulpicio Severo (19,3). Intorno al 575 le stesse metafore sono presenti nei carmi di Venanzio Fortunato (cfr. *Vita Martini* II, 38-43); discussione *ad hoc* – collirio e guarigione degli occhi come «allégorie inversée» (J. Fontaine) dell'intervento risanatore dell'anima – nel mio «*Olea sanctorum*», cit., pp. 1396 s.

⁷¹ Cfr. *De miraculis s. Stephani*, cit., p. 326, ll. 222-226.

do il santo le applica realmente uno strato di collirio pur ammonendola sulla natura allegorica dell'operazione oculistica, figura della conversione. Ma la stilizzazione incubatoria sembra affiorare anche dal primo sogno, laddove il santo si atteggia a medico visitando realmente la bocca dell'ammalata, anche se poi il processo di guarigione si compie definitivamente grazie al contatto diretto tra le reliquie e la parte malata, e ormai in stato di veglia. La mia impressione è che il racconto costituisca un tentativo (almeno letterariamente) riuscito di addomesticare e di integrare al piano dell'ortoprassi liturgica un insieme di pratiche folkloriche e di riti allora consueti presso i santuari terapeutici. Che si tratti o meno di incubazione, l'immaginario onirico legato alle richieste di guarigione viene qui sussunto nella nuova pedagogia del miracolo. La guarigione corporea operata dal tramite fisico della potenza salvifica, le reliquie del santo, è solo l'ultimo stadio di un processo di conversione interiore alla verità cristiana; e il miracolo, nella sua concretezza, può e deve attestare innanzi tutto quella verità.

In un bell'episodio della *Vita Radegundis*, il poeta Venanzio Fortunato racconta di una monaca che sta morendo per una crisi di idropisia: la santa badessa di Poitiers appare in sogno all'ammalata («visa est illi per soporem») e le ordina di denudarsi e di entrare in una vasca da bagno senz'acqua: a quel punto le sembrò che la mano di Radegonda le versasse olio sul capo e poi la ricoprì di nuove vesti. Al suo risveglio la malattia era scomparsa e, a testimonianza del prodigio, oltre al prosciugamento del ventre, un odore di olio le era rimasto sul capo⁷². Come ho potuto documentare in un'altra occasione, le terapie onirico-visionarie tramite l'olio, prescritte o eseguite dal santo stesso sulle parti malate, avranno un'enorme ricaduta agiografica, dalla Siria dei primi stiliti ai grandi santuari egizi fino all'età musulmana, dall'Isauria tardoromana alla Gallia merovingia⁷³.

⁷² Venantius Fortunatus, *Vita s. Radeg.* I, 35 (80-81), ed. B. Krusch in *Monumenta Germaniae Historica* [d'ora in poi *MGH*] AA, IV.2, Berolini 1885, p. 47, ll. 25-34 = *MGH SRM*, II, Hannoverae 1888, p. 375, ll. 17-26: «Quis numeret mirabilia, quae Christi misericors operatur clementia? Animia monacha dum tanto hydropis morbo tumefacta tenderetur, ut salus esset in ultimo, et deputatae sorores spectarent, quo momento exhalaret spiritum, visa est illi per soporem cum veneranda abbatissa beata Radegundis in balneo sine liquore nudam iuberet descendere. Deinde manu beatae visa est oleum aegrotae super caput effundere et nova veste contegere. Quo peracto mysterio, evigilanti de sopore de morbo nihil apparuit, ita ut nec subsudasset, et intus aqua consumpta sit. Quo novo sub miraculo non reliquit in utero nec morbus vestigium. Nam quae credebatur deferri praeceptis ad tumulum, levat ad cursum de lectulo, ut olei testimonium odor inesset capitis et ventris nulla pernicies».

⁷³ Cfr. p. es. G. Dagron, *Vie et miracle de sainte Thècle* cit., *Mir.* 7, pp. 300-2; N. Fernandez Marcos, *Los «Thaumata» de Sofronio* cit., III.3, VII.3, X.8, XXXVI.28, LI.8, LXVII.9, LXX.10, pp. 248, 252 s., 262, 329, 363, 389, 396; *Vita Aridii abbatis Lemovicini* [«Bibliotheca Hagiographica Latina», d'ora in poi BHL, 666], 62, ed. B. Krusch in *MGH SRM*, III, Hannoverae 1896, p. 609; *Vita Faronis ep. Meldensis autore Hildegario* [BHL, 2825], 118, ed. Krusch in *MGH SRM*, V, Hannoverae et Lipsiae 1910, p. 198; *Vita Anstrudis abbatissae Laudunensis* [BHL, 556], 32, ed. W. Levison in *MGH SRM*, VI, Hannoverae et Lipsiae 1913, p. 76; Walahfridi Strabonis *Vita Galli* [BHL, 3247-8], II, 36, ed. B. Krusch in *MGH SRM*, IV, Hannoverae et Lipsiae 1902, p. 333 (Gallo appare in visione ad un monaco medico, che si era fatto praticare

Come ormai viene ammesso da tutti gli specialisti, Gregorio di Tours (al pari del suo omonimo, dal 590 vescovo di Roma) doveva sicuramente conoscere la fama, ma anche alcuni dei testi agiografici che perlomeno in traduzioni parziali ed epitomi andavano divulgando in tutto il bacino mediterraneo le gesta miracolose dei santi, cioè soprattutto delle reliquie conservate presso i grandi santuari dell'Oriente cristiano⁷⁴. Fra l'altro, egli si mostra ben informato del culto di Cosma e Damiano e delle loro specifiche modalità terapeutiche⁷⁵. Nel caso di Andrea di Patrasso, Gregorio appare testimone se non diretto quantomeno assai vicino ai protagonisti degli episodi narrati⁷⁶. In ogni caso egli non dubitava («nec ullum est absurdum credere») del fatto che spesso «per visiones expertas Dominus revelare dignatur, qualiter aut honorantur sancti, aut infirmi medicamina consequantur»⁷⁷. A riprova di ciò, rac-

una flebotomia ad un braccio provocandosi una mortale cancrena; gli prescrive di recarsi presso la cripta del monastero e di ungersi il braccio con l'olio che ardeva presso l'altare, così da poter riacquistare la salute); ampia rassegna nel mio «*Olea sanctorum*» cit., pp. 1362 ss.

⁷⁴ Cfr. in proposito R. Godding, *Il Liber Vitae Patrum di Gregorio di Tours e l'origine dei Dialogi di Gregorio Magno*, in G. Luongo (ed.), *Scrivere di santi*. Atti del II Convegno di studio dell'A.I.S.S.C.A., Napoli, 22-25 ottobre 1997, Viella, Roma 1998, pp. 107-128. Una proba rassegna sull'opera agiografica di Gregorio viene fornita da A. De Prisco, *Il pubblico dei santi nei Miraculorum libri octo di Gregorio di Tours*, in P. Golinelli (ed.), *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*. Atti del III Convegno di studio dell'A.I.S.S.C.A., Verona, 22-24 ottobre 1998, Viella, Roma 2000, pp. 23-51.

⁷⁵ Gregorius Turonensis, *Liber in gloria martyrum*, 97, ed. B. Krusch in *MGH SRM* v/2, Hannoverae 1885, p. 553 (= p. 103 rist. 1969): «Duo vero gemini, Cosmas scilicet et Damianus, arte medici, postquam christiani effecti sunt, solo virtutum merito et orationum interventu infirmitates languentium depellebant; qui diversis cruciatibus consummati, in caelestibus sunt coniuncti, multa miracula incolis ostendentes. Nam si quis infirmus ad eorum sepulchrum fide plenus oraverit, statim adipiscitur medicinam. Referunt etiam plerique, apparere eos per visum languentibus et quid faciant indicare; quod cum fecerint, sani discedunt. Ex quibus multa audivi, quae insequi longum putavi, hoc aestimans posse sufficere quod dixi. Cuncti fideliter deprecantes sani discesserunt».

⁷⁶ Cfr. *ibi*, 30, p. 507 (= p. 57 rist.): «... Mummolus autem, cum Theodoberti regis tempore ad Iustinianum imperatorem pergens Constantinopolitani itineris viam navali evectu sulcaret, ad urbem Patras, in qua idem habetur apostolus, est adpulsus. Ac dum ibi cum satellitibus moraretur, infirmata visica, calculosus efficitur. Dehinc diversis doloribus artatus, febre consumitur; ablataque delectatione comedendi atque bibendi, adventus mortis solius praestolatur. Igitur dum se ita fessum et sine spe vitae decernit, testamentum suum petit scribi, munitumque subscriptionibus ac sigillis, inquiri praecepit, forsitan aliquis reperiretur in civitate, qui peritus in arte medicinae possit perituro succurrere. Sed cum hoc episcopo, qui tunc praeerat, suggeritur, ait: "Quousque vos, dilectissimi, casso fatigatis labore et inter homines requiritis medicinam, cum habeatur hic caelestis medicus, qui saepe infirmorum valitudines sine herbarum adminiculo, virtutis propriae depellat effectu?" "Et quis", inquit, "est ille?" "Andreas", ait, "apostolus Christi". Haec nuntiantes infirmo, rogat se portari ad beati sepulchrum. Cumque pavimento prostratus quae necessitas exigebat fideliter precaretur, medium fere noctis omnes qui aderant sopor obtenuit. Statimque infirmo conari eiciendae urinae inminit, tangensque unum puerorum, voce tenui vasculum postulat exhiberi, inlatumque, dum urinam nititur eicere, lapidem magnum emisit, qui tam validus fuit, ut cadens sonum in ipsa quae parata fuerat conca proferret. Tunc ablata febre cum omni dolore, navi restauratur incolomes.»

⁷⁷ Gregorius Turonensis, *Liber in gloria conf.* 39, ed. Krusch, *ibi*, p. 772, ll. 5-7 (= p. 322 rist.). Gregorio, fra l'altro, afferma di essere stato ammonito in visione a metter mano alla reda-

conta che da bambino, nei giorni stessi in cui suo padre soffriva terribilmente per i dolori e la febbre dovuti alla gotta, durante la notte gli apparve in visione una persona che, dopo avergli chiesto se conoscesse il *Libro del Siracide*, gli fornì indicazioni terapeutiche davvero singolari: procurarsi un asticella di legno, scrivervi sopra con l'inchiostro nero il nome – ancora ignoto a Gregorio, fanciullo e illetterato⁷⁸ – dell'autore di quel libro, e riporre quel *praesidium* sotto la testa del genitore. Detto fatto, il padre guarisce⁷⁹. Ricaduta dopo un'anno; nuova visione; prescrizione stavolta ispirata ad un episodio del libro di *Tobia* (6, 1-9), cioè suffumigi agli occhi con il fumo procurato dal cuore e dal fegato di un pesce sventrato e arrostito⁸⁰. Non entro nel merito del contenuto di terapie 'autorizzate' dalle lettere magiche del testo biblico, che dovevano essere piuttosto diffuse grazie al filtro dal basso clero, mediatore tra le molte agenzie terapeutiche della cultura folklorica e quella «medicina ecclesiae» che un esperto direttore di anime come Cesario di Arles predicava come più congrua e salutare⁸¹.

Ho citato a ragion veduta questo episodio perché nessuno, nemmeno il Delehay, aveva mai pensato di doverne discuterne a proposito di incubazione; mentre tutti, sulla scia dell'illustre stodioso, si sono affannati in un gioco un po' assurdo, e che ritengo votato allo stallò, in cui tutto si regola secondo il criterio dell'intenzione esplicita del malato di addormentarsi presso il santuario. Non basterebbe cioè addormentarsi per la stanchezza, assopirsi dentro il santuario dopo giorni di attesa e veglie di preghiera, quand'anche uno vi si fosse recato con la speranza di guarigione; avere dal santo un «*responsum per somnium*», magari anche a casa propria, con puntuali indicazioni sul da farsi, compreso il dirigersi verso un altro santuario⁸²; venire risanati in sogno e

zione scritta dei miracoli operati da san Martino, che guarì *per somnium* molti ammalati (o che Gregorio stesso vide *per somnium* essere stati guariti?): «Ego vero fidem ingerens libri illius, qui de eius vita ab anterioribus est scriptus, praesentes virtutes, de quanto ad memoriam recolo, memoriae in posterum, Domino iubente, mandabo. Quod non praesumerem, nisi bis et tertio admonitus fuisset per visum. Tamen omnipotentem Deum testem invoco, quia vidi quadam vice per somnium media die in basilica domni Martini debiles multos ac diversis morbis obpraesos sanari, et vidi haec, spectante matri meae, quae ait mihi: "Quare segnes es ad haec scribenda quae prospicis?" Et aio: "Non tibi latet, quod sim inops litteris et tam admirandas virtutes stultus et idiota non audeam promulgare? Utinam Severus aut Paulinus viverent, aut certe Fortunatus adesset, qui ista describerent! Nam ego ad haec insertis notam incurro, si haec adnotare temptavero"» (Id., *Liber de virtutibus s. Martini*, I, *Prol.*, ed. B. Krusch, *ibi*, pp. 585, l. 33-586, l. 5 (= pp. 135-136 rist.).

⁷⁸ In realtà Gregorio a quel tempo aveva appena imparato a riconoscere alcune note («Nihil aliud litterarum praeter notas agnovi, in quorum nunc studio constrictus adfligor» (Id., *Liber in gloria conf.* 39, *ibi*, p. 772, l. 10 s. (= p. 322 rist.).

⁷⁹ *Ibi*, ll. 11-15.

⁸⁰ *Ibi*, ll. 15-25.

⁸¹ Cfr. Caesarii Arel. *Sermones* LII, 5, ed. G. Morin (CCL, 103), Brepols, Turnhout 1953, p. 232; si veda in proposito il mio «*Olea sanctorum*», cit., p. 1341; sulla cultura del basso clero in età merovingia rinvio all'approfondita ricerca di R. Godding, *Prêtres en Gaule mérovingienne* («Subsidia Hagiographica», 82), Société des Bollandistes, Bruxelles 2001.

⁸² Cfr. Gregorius Turonensis, *Liber de virtutibus s. Iuliani*, 47, ed. B. Krusch in *MGH SRM* V/2, cit., p. 583 (= p. 133 rist.).

ricordarsi e descrivere le sensazioni provate durante la cura (gli arti contratti che si stirano e che si allungano; le catene che si sciolgono; il morbido tocco del santo sulle membra malate; l'urina che preme e spinge fuori un calcolo che poi risuona cadendo in un vaso: sono tutti casi trattati dalla *virtus* risanatrice di san Martino, di san Giuliano e di sant'Andrea⁸³). Così, l'analisi del manipolo di episodi indiziati di incubazione nei *Miracula* di Gregorio, sei o sette in tutto, e tutti in effetti assai deludenti se vi cerchiamo la prova dell'eventuale esistenza di riti e santuari incubatorî specializzati, si inaridisce nell'esile rivolo di una somma algebrica di dettagli più o meno affini a quelli che supponiamo oppure che noi sappiamo per certo già praticati nei più famosi recinti sacri del mondo antico e ormai anche a Bisanzio⁸⁴.

Tra i primi episodi narrati nei *Dialogi*, Gregorio Magno, riecheggiando un motivo già noto a Palladio e a Giovanni Cassiano⁸⁵, ricorda la castrazione onirica del giovane abate Equizio da parte di un angelo («nocte quadam adsistente angelo eunuchizari se uidit, eius que uisioni apparuit quod omnem motum ex genitalibus membris eius abscederet»), dopo che il *vir Dei* aveva pregato insistentemente il Signore di liberarlo dal *certamen carnis* che lo affliggeva. In questo caso si inscena una sorta di terapia onirica per ablazione ma pur sempre effettiva nel suo esito psicosomatico – cessazione del desiderio – e dunque nella sua piena efficacia etico-spirituale e disciplinare, poiché da quel momento in poi Equizio, forte della *virtus* conseguita con l'aiuto divino, potrà presiedere anche al governo delle donne, cosa peraltro verso la quale scoraggia i suoi stessi discepoli⁸⁶.

⁸³ Id., *Lib. in gloria mart.* 30, *ibi*, p. 506 s. = 56 s. rist. (guarigione di Mummolo dai calcoli presso la tomba di s. Andrea a Patrasso: cfr. nota 72); *ibi*, 99, p. 554 = p. 104 rist. (un giudeo guarito «per somnium» e convertito da s. Domizio); *Lib. virt. s. Iul.* 9, *ibi*, p. 568 = p. 118 rist. (Fedamia); *Lib. virt. s. Mart.* 1,16, *ibi*, p. 597 s. = 147 s. rist. (Placido di Ravenna); *ibi*, 11,4, p. 610 s. = 160 s. rist. (Verano); *ibi*, 11,26, p. 618 = p. 168 rist. (Piolo); *ibi*, 11, 31, p. 620 = p. 170 rist. (Apra).

⁸⁴ È questo, mi pare, come ho già ribadito, il maggior limite euristico dell'analisi di H. Delehaye, *op. cit.*, pp. 322-324. Altre ma implicite motivazioni (uno stretto controllo vescovile sul culto delle reliquie?) indussero P. Brown, *Reliquie e status sociale nell'età di Gregorio di Tours* [1976], tr. it. in Id., *La società e il sacro nella tarda antichità*, Einaudi, Torino 1988, pp. 180-207 (143 s.) a negare l'esistenza dell'incubazione nella Gallia merovingia. Al contrario, J. Le Goff, *Le christianisme et les rêves*, cit., pp. 207 s. (tr. it. cit., p. 194), a proposito di Gregorio di Tours parla senz'altro di pratica ormai cristianizzata di incubazione. Questi giudizi, però, a differenza di quello del Delehaye, non sembrano confortati da argomenti diretti.

⁸⁵ Cfr. Palladius, *Hist. Laus.* 29,4, ed. G.J.M. Bartelink, Palladio, *La storia lausiaca*, Fondazione L. Valla-A. Mondadori, Roma-Milano 1974, pp. 144-147, 355 (castrazione onirica del monaco Elia, «non in realtà ma in visione» («οὐ κατὰ ἀλήθειαν ἀλλὰ κατὰ φαντασίαν»), da parte degli angeli, che lo liberano dalla irragionevole passione per le sue monache); Iohannes Cassianus, *Conl.* VII, 2, ed. M. Petschenig («Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», XIII), Verlag des Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1886, p. 180 (un angelo, apparso in visione notturna a Sereno, gli estrae dall'intestino un tumore infiammato sopprimendone radicalmente gli stimoli della carne, come lo stesso abate aveva richiesto a Dio); cfr. P. Cox Miller, *op. cit.*, pp. 121 s.

⁸⁶ Gregorii Magni *Dialogi* I, 4,1, ed. S. Pricoco-M. Simonetti, cit., p. 30 («Vir sanctissimus Equitius nomine in Valeriae partibus pro uitae suae merito apud omnes illic magnae admi-

Sempre nei *Dialogi* si trova un altro episodio già discusso dal Delehay e da altri critici, i quali però hanno mancato di rilevare il precedente racconto di Equizio. Il vescovo Redento di Ferento, in visita alle sue parrocchie, al calar della notte si fa preparare un giaciglio presso la tomba del martire Eutichio, nella chiesa a lui dedicata. Verso mezzanotte, in uno stato di dormiveglia («nec dormiebat nec perfecte vigilare poterat»), il santo martire gli appare in visione («ante eum [...] adstitit») ammonendolo per tre volte sulla prossima fine del mondo ovvero sulle sciagure recate dall'imminente arrivo dei Longobardi⁸⁷. Qui, in effetti, l'assopimento non solo appare del tutto fisiologico e involontario ma non ha nulla a che fare con una qualche attesa di guarigione; è la classica visione («visio») ammonitoria di cui beneficia il *vir Dei*, e non sembra avere alcun rapporto esplicito con l'incubazione a scopo terapeutico, sia pure intesa nel senso largo che qui si assume.

Nella *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, Beda racconta del vescovo Lorenzo, che durante lo stallo della missione in Inghilterra causato dal ritorno al paganesimo del nuovo re Eadbald, si reca presso la chiesa dei SS. Pietro e Paolo. Dopo avere pregato il Signore versando molte lacrime per la condizione deplorabile in cui versava l'ancor giovane piantagione cristiana – Giusto e Mellito erano infatti orientati a rientrare in Gallia – Lorenzo si fa allestire un giaciglio: addormentatosi, gli appare il principe degli Apostoli che, dopo averlo rimproverato per la sua intenzione di abbandonare il gregge in mezzo ai lupi pagani, lo percuote con un bastone ricordandogli le pene che lui aveva dovuto patire per amore di Cristo. Al risveglio, Lorenzo si reca alla corte di Eadbald e gli mostra le ferite provocate dalle bastonate di san

racionis habebatur, cui Fortunatus isdem familiariter notus fuit. Qui nimirum Equitius pro suae magnitudine sanctitatis multorum in eadem prouincia monasteriorum pater extitit. Hunc cum iuentutis suae tempore acri certamine carnis incentiua fatigarent, ipsae suae temptationis angustiae ad orationis studium sollertiores fecerunt. Cum que hac in re ab omnipotente Deo remedium continuis precibus quaereret, nocte quadam adsistente angelo eunuchizari se uidit, eius que uisioni apparuit quod omnem motum ex genitalibus membris eius abscederet, atque ex eo tempore ita alienus extitit a temptatione, ac si sexum non haberet in corpore. Qua uirtute fretus ex dei omnipotentis auxilio, ut uiris ante praererat, ita coepit postmodum etiam feminis praeesse, nec tamen discipulos suos admonere cessabat, ne se exemplo eius in hac re facile crederent, et casuri temptarent donum quod non accepissent»).

⁸⁷ *Ibi*, III, 38, 1-2, ed. S. Pricoco-M. Simonetti, cit., II, p. 166: «... Redemptum, Ferentinae episcopum, uitae uenerabilis uirum, qui ante hos fere annos septem ex hoc mundo migravit, tua dilectio cognitum habuit. Hic, sicut mihi adhuc in monasterio posito ualde familiariter iungebatur, hoc quod Iohannis iunioris prodecessoris mei tempore de mundi fine cognouerat, sicut longe late que claruerat, a me requisitus mihi ipse narrabat. Aiebat namque quia quodam die, cum parrochias suas ex more circuiret, peruenit ad ecclesiam beati martyris Iutici. Aduesperescente autem die stratum sibi fieri iuxta sepulcrum martyris uoluit, atque ibi post laborem quieuit. Cum nocte media, ut adserebat, nec dormiebat, nec perfecte uigilare poterat, sed depressus, ut solet, grauabatur quodam pondere uigilans animus, atque ante eum isdem beatus martyr Iuticus adstitit, dicens: “Redempte, uigilas?” Cui respondit: “uigilo”. Qui ait: “finis uenit uniuersae carni. Finis uenit uniuersae carni. Finis uenit uniuersae carni”. Postquam trinam uocem uisio martyris, quae eius mentis oculis apparebat, euanuit. Tunc uir domini surrexit, se que in orationis lamentum dedit».

Pietro «a causa della salvezza»; e il così il re si converte al cristianesimo⁸⁸. Più oltre si narra di un monaco devoto, colpito da paralisi in seguito a una caduta, che verrà risorto durante il sonno – «inter preces velut in soporem solutus» – presso la tomba di Cuthbert, dove si era recato per chiedere la guarigione. L'uomo afferma di aver sentito la mano del santo posarsi sul suo capo dolente e sulle parti del corpo ancor tumefatte, che a poco a poco ritornano integre; e si risveglia infine completamente guarito⁸⁹.

In quegli stessi anni, l'agiografo di Eligio, vescovo di Noyon, racconta che il santo era apparso ad un uomo in una visione notturna ordinandogli di procurarsi l'olio dal suo sepolcro (non è chiaro se qui si tratti di olio di lampade o di un liquore oleoso che esondava dal sepolcro stesso) in modo da poter curare la moglie moribonda con l'ausilio di quel fluido salutare⁹⁰.

Come si può riscontrare dai pochi casi qui rievocati, le differenze tra Oriente e Occidente o meglio, tra regioni ellenofone e regioni latinofone del Tardoantico cristiano non possono certo negarsi. Ma queste differenze dovremmo intenderle non come una barriera rigida e invalicabile ma come una tra le molte varianti delle forme rituali in cui si esprime la relazione onirico-terapeutica con le potenze invisibili. In questo senso, specialmente a partire dall'epoca teodosiana, poté avere un suo peso specifico la generale e ben nota diversità riscontrabile tra le due *Partes* nei modi di rapportarsi e di metabolizzare su vari fronti (polemistico e legislativo, pedagogico e pastorale, urbanistico e paesaggistico) il retaggio dei culti tradizionali del paganesimo. Nelle province latine, in un arco di tempo che va dalla prima metà del V secolo (Anglia, Gallie) fino alla seconda metà del VI secolo (Italia), la frattura sociale e istituzionale con la città antica è marcata indelebilmente dallo stanziamento delle popolazioni barbariche. Nel confronto culturale e vieppiù pastorale con le *gentes* tende a prevalere una retorica che accentua gli aspetti differenziali rispetto ai paganesimi autoctoni e di ritorno. È il linguaggio di chi, avendo ormai sciolto o comunque fortemente attenuato il legame

⁸⁸ Cfr. Bedae *Hist. eccl.* II, 6, ed. B. Colgrave-R.A.B. Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Clarendon Press, Oxford 1991², p. 154; questo brano fu segnalato anche da L. Deubner, *De incubatione*, cit., p. 58.

⁸⁹ Cfr. *ibi*, IV, 31, ed. B. Colgrave-R.A.B. Mynors, cit., p. 446.

⁹⁰ *Vita Eligii ep. Noviomensis (BHL 2474-76)*, II, 61, ed. B. Krusch in *MGH SRM*, IV, Hannoverae et Lipsiae 1902, p. 731s. («... Uno itaque mane cum abbas basilicae beati Eligii tenderet ad orationem, obvisus ei factus flens et eiulans mulieris maritus, mortem coniugis suae indicat sepulturamque ei in basilicam suppliciter postulat. Cumque ab eo, utrum veraciter esset mortua, interrogaretur: "Unum", inquit, "constat, utrum sit factum an mox futurum, cum iam muta et toto corpore decumbat praemortua". Tunc ille festine valde ad confessoris sepulchrum contendit, et sumens ex eo qui ibi funditur olei liquore, ad domum funeris cito accedit. Dicebat enim hoc sibi in nocturna visione a sancto Eligio praeceptum fuisse, ut, allato olei liquore, sanaret ab incommodo mulierem. Ingressus ergo domum, vidit corpus inter lamenta adfinium iacere tumidum et gelidum. Et ocius accedens, confidenter ex iussione sancti perunxit oleo quod detulerat corpus et ait: "Haec mandat sanctus Eligius, ut in virtute nominis Christi exurgas modo sana ab hac peste". Et confestim, oleo sancto viscera eius penetrante, coepit palpebras oculorum commovere, ac veluti ex gravissimo somno evigilans, suspirare. Deinde mira celeritate detumescente corpore et virium iam amplius resumens, femina resedit»).

diretto con le esperienze culturali dei santuari pagani, nel condannare tutte le forme di razionalità alternative a quelle proposte dai pastori e dai missionari cattolici si avvale di un codice ermeneutico ipersemplicato, che unisce l'eredità biblico-patristica a un paradigma libresco del paganesimo e dei suoi riti, ed entrambi li coniuga in modo sempre più rigido *sub specie* demonologica (Cesario di Arles, Gregorio di Tours, Gregorio Magno, Beda). Del resto, già in Agostino e in Gerolamo gli elementi effettivi di analogia e di continuità nelle pratiche terapeutiche dei santuari cristiani rispetto ai culti tradizionali appaiono tendenzialmente obliterati dal linguaggio ufficiale, che ne rileva semmai il nuovo significato cristocentrico proiettandoli sul registro più generale della polemica anti-idolatrice (si pensi alle controversie sui *refrigeria* e sulle luminarie)⁹¹. A Bisanzio, si sa, le cose andarono diversamente, e alla ricchezza e pluralità dei linguaggi e dei registri della *paideia* in veste cristiana corrispose una varietà di esperienze e di pratiche, che poteva permettersi di lasciar vivere, magari in forma appena attenuata dalle retoriche agiografiche della vittoria cristiana, una vischiosa continuità di gesti di tecniche e di agenzie terapeutiche, che risalivano alle fasi più remote della ellenizzazione del Mediterraneo. Peraltro, la persistenza effettiva e tenace di siti, oltretutto di modelli e funzioni culturali e di pratiche terapeutiche, è cosa ormai largamente assodata anche sul piano archeologico per i maggiori centri incubatori a partire dal V secolo.

Ritengo, dunque, che non si possa più accogliere il criterio rigido (e in fin dei conti psicologistico e anacronistico) dell'intenzione di addormentarsi presso il santuario, come elemento discriminante che portò il Delehay a negare la persistenza del rito di incubazione nell'Occidente latino. E questo non tanto perché, quantomeno a partire dal IX-X secolo, e poi via via per i secoli XI e XII, i casi di sonno volontario sono ormai stati ampiamente documentati, anche se spesso con scarso discernimento, e sulla base di un'inventariazione a volte ancor troppo meccanica⁹². Certo, come qui ho tentato di suggerire, è ben difficile, quasi impossibile per l'età più antica, oltrepassare il filtro delle testimonianze scritte⁹³. Ma è proprio nel tentativo di comprensione della natura, delle intenzioni e delle possibili ricadute di quel filtro ermeneutico che lo storico può sperare di uscire dall'*impasse* a cui lo costringerebbe una ricerca asfittica (e infondo acritica) di mere corrispondenze tra un paradigma rituale che pretende di porsi come definizione assoluta e una casistica ritagliata a partire dalla individuazione meccanica del minimo

⁹¹ Per questi aspetti rinvio ai miei studi *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Viella, Roma 2002, pp. 142 ss.; e «*Olea sanctorum*», cit., pp. 1409 ss.

⁹² Cfr. P.A. Sigal, *op. cit.*, pp. 138-144; si fa ora il punto in L. Canetti, *Sogno e terapia nel Medioevo latino*, cit.

⁹³ Per un diverso approccio, che incrocia "stratigrafia" e geografia dei culti e analisi psicodinamica delle testimonianze scritte e figurate, rinvio ai lavori di Aline Rousselle (in particolare, *Croire et guerir*, cit.; Ead., *La contamination spirituelle. Science, droit et religion dans l'Antiquité*, P.U.F., Paris 1998, pp. 225-241), che in altre sedi ho avuto più volte occasione di discutere.

comun denominatore che includerebbe i fatti osservabili all'interno del paradigma stesso⁹⁴.

Vorrei allora concludere con la proposta provocatoria di accantonare, almeno per qualche tempo, il termine incubazione. Troppo spesso si è rivelato un'etichetta fuorviante, con cui filtrare e classificare in maniera astratta esperienze molto eterogenee (o, al contrario, non sempre dissociabili) di relazione onirico-visionaria e salvifico-terapeutica con il mondo invisibile tagliando così nel vivo discorsi e pratiche in evoluzione continua. Si tratta, io credo, di un campo culturale troppo ricco e complesso per essere circoscritto a una definizione univoca, magari ancorata ad un presunto modello classico – peraltro, come sappiamo da tempo, mai esistito come intelaiatura rigida delle molteplici forme di terapia sacra. Impostasi nelle scienze delle religioni alla fine dell'Ottocento, quell'etichetta non può più connotare in maniera scontata l'ampia gamma di parole e di gesti, tramite i quali le società del passato rappresentavano e tentavano di padroneggiare le straordinarie esperienze di visione e di immagine testimoniate dalle nostre fonti.

ABSTRACT

The belief in the divinity's healing intervention during the dream state is widespread in all the ancient cultures as well as in the modern folklore. In this paper I will examine a few aspects of the question in late antique and early medieval literary sources. Through an historical-semantic and historiographic analysis, I will first explore the possibility of a new approach based on an anthropological reading of the text, which is particularly susceptible to the ritual performance of the healing dream. While contributing to the elaboration of the dreaming imagery and, thus, playing a decisive part in directing the expectations of health and salvation, the literary sources integrate with the complex active dynamic of the "miracle". Only this methodology allows the historian to break the impasse, to which inevitably leads the sterile research of mere correspondences between an ancient ritual paradigm – that many scholars consider the unambiguous definition of incubation – and case studies based on the mechanic identification of the lowest common denominator that indeed includes the observable facts in the same paradigm. This new methodology also allows to approach correctly a crucial point: the continuity or discontinuity of the oneiromantic practices in Paganism and Christianity, which involves the relationships among oneiric, literary, iconic and therapeutic imagery. The impact of the divination's traditional interpretations in the Greek and Latin speaking provinces of the Roman Empire as well as the differences between the two Parties in managing with or eradicating the legacy of the pagan cults, only partially con-

⁹⁴ Quel filtro ermeneutico, come qui si è più volte rimarcato, era sempre una componente attiva di una realtà che esso contribuiva ad istituire nel continuo gioco di rimandi tra esperienza visionaria, aspettativa salvifica e terapeutica e rappresentazione letteraria.

tribute to understand the diverse fortunes of the incubation in Byzantium and the Latin West. Even if ancient, a ritual practice is always a very flexible behaviour's pattern. In order to understand the interpretative strategies and the active aims of a ritual practice, it is necessary to address the question of its historicity, thus of its changes and reactivations even if the latter happen through gestures and verbal forms absolutely unexpected.

La credenza nell'intervento onirico delle potenze divine a scopo di guarigione è ampiamente diffusa in tutte le culture antiche, ma anche nel folklore moderno. Sono qui esaminati alcuni aspetti della questione sulla base di fonti letterarie della tarda Antichità e del primo Medioevo latino. Partendo da una rassegna storico-semantica e storiografica, viene discussa la possibilità di una nuova impostazione del problema sulla base di un'antropologia del testo sensibile alla performance rituale del sogno terapeutico. Le testimonianze scritte, contribuendo all'elaborazione dell'immaginario onirico, e dunque orientando in maniera decisiva le aspettative di salute e di salvezza, sono allora integrate nella complessa dinamica esecutiva del "miracolo". Solo così lo storico può sperare di uscire dall'impasse a cui lo costringerebbe una ricerca asfittica di mere corrispondenze tra un paradigma rituale antico, assunto da molti studiosi come definizione univoca dell'incubazione, e una casistica ritagliata a partire dall'individuazione meccanica del minimo comun denominatore che includerebbe i fatti osservabili all'interno del paradigma stesso. In questo modo è possibile riformulare in maniera adeguata anche il problema cruciale della continuità o meno delle pratiche oniromantiche tra paganesimo e cristianesimo, che investe le relazioni tra immaginario onirico, immaginario letterario, immaginario iconico e immaginario terapeutico. Il peso specifico delle tradizionali interpretazioni della prassi divinatoria nelle province ellenofone e latinofone dell'impero romano, e le differenze tra le due Partes nelle strategie di gestione e obliterazione del retaggio dei culti pagani, contribuiscono solo in parte a spiegare i differenti destini dell'incubazione a Bisanzio e nell'Occidente latino. Per quanto antica, una prassi rituale è sempre uno schema comportamentale molto elastico. E per comprenderne le strategie interpretative e le finalità esecutive bisogna di volta in volta misurarsi con il problema della sua storicità, cioè delle sue trasformazioni e riattivazioni anche in forme gestuali e verbali del tutto impreviste.