

LUIGI CANETTI

«LE DIVINAZIONI DE' NOSTRI SOGNI» (CONV. II, VIII, 13).  
AGIOGRAFIA E INCUBAZIONE NELL'ETÀ DI DANTE

Ai primi del Trecento, quando Dante intraprese il suo viaggio estatico nell'oltremondo, il chirurgo Mondino de' Liuzzi, nella scia di Guglielmo da Saliceto, apriva e mostrava per la prima volta i cadaveri di due donne agli studenti bolognesi di anatomia<sup>1</sup>. Da circa un secolo, i nuovi santi canonizzati dalla chiesa romana si affiancavano ai loro antichi predecessori, e ai taumaturghi più venerati della cristianità medievale, nel ruolo di guaritori soprannaturali<sup>2</sup>. Una delle espressioni più eclatanti del potere miracoloso dei servi di Dio era costituita dal loro intervento onirico-visionario in veste di terapeuti a beneficio dei devoti che si assopivano sulle loro tombe o che ne avevano semplicemente richiesto il soccorso votandosi al loro patrocinio.

Il mio non sarà un contributo all'esegesi dantesca<sup>3</sup>, e la ricerca che qui pre-

1. L'anatomia dissestoria e la medicina legale costituivano ormai in quegli anni alcune tra le espressioni più originali del nuovo statuto probatorio della testimonianza visuale. Non osta, mi pare, a questa tesi il giusto rilievo di Andrea Carlino secondo cui le dimostrazioni anatomiche di Guglielmo da Saliceto, Guy de Chauliac e Mondino de' Liuzzi erano ancora essenzialmente funzionali ad attestare visivamente, a mostrare insomma per immagini, l'autorità dei testi classici di Avicenna e di Galeno. Un paradossale accecamento, insomma, di fronte al cadavere reale e aperto, e che sarebbe stato loro rimproverato solo molto più tardi da Andrea Vesalio (cfr. A. Carlino, *La fabbrica del corpo. Libri e dissezione nel Rinascimento*, Torino 1994, pp. 198-200).

2. Cfr. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981, 19882 («Bibliothèque de l'École Française de Rome», 241); R. Paciocco, *Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas (1198-1302)*, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2006.

3. Il passo del *Convivio* da cui ho tratto il titolo rappresenta infatti poco più di una sugges-

sento si incentra proprio sull'esperienza rituale di ordine mantico, terapeutico e visionario nota come incubazione<sup>4</sup>. Trattarne all'insegna di un passo del *Convivio* esige tuttavia che io dichiaro la convinzione – maturata nel grande solco tracciato da Bruno Nardi<sup>5</sup>, ed ora corroborata da un intervento di Andrea Fassò a proposito del *letargo* (in *Par.* XXXIII, 92) come visione onirica e rivelativa – che la *Commedia* costituisca la trascrizione di una visione in sogno realmente vissuta, articolata in varie 'sottovisioni' e rielaborata letterariamente. Dante è stato il protagonista di un viaggio non soltanto metaforico ma anche estatico, compiuto dunque in uno stato di *excessus mentis*, una sorta di sonno interiore che travalica i sensi corporei aprendo alla vista di verità immutabili<sup>6</sup>.

zione, anche perché il ripercorrerne la filiera ermeneutica indurrebbe a riaprire questioni già ampiamente risolte di antropologia teologico-filosofica relative all'immortalità dell'anima (v. *infra*, nota 24 e contesto).

4. Cfr. M. Wacht, «Inkubation», in *Reallexikon für Antike und Christentum*, XVIII, Stuttgart 1998, coll. 179-265; 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 *Salute e guarigione nella tarda Antichità. Atti della giornata tematica dei Seminari di archeologia cristiana* [Roma 20 maggio 2004], a cura di H. Brandenburg - S. Heid - C. Marksches, Città del Vaticano 2007, pp. 165-98); I. Csepregi, *Changes in Dream Patterns between Antiquity and Byzantium: the Impact of Medical Learning on Dream Healing*, in *The «Vision Thing». Studying Divine Intervention*, ed. by W. A. Christian Jr. - G. Klaniczay, Budapest 2009 («Workshop Series», 18), pp. 23-35; G. Klaniczay, *Dream Healing and Visions in Medieval Latin Miracle Accounts*, *ibid.*, pp. 37-64; L. Canetti, *L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», 7 (2010), pp. 149-80; *Id.*, *Sogno e terapia nel Medioevo latino*, in *Terapie e guarigioni. Atti del Convegno internazionale* (Ariano Irpino, 5-7 ottobre 2008), a cura di A. Paravicini Bagliani, Firenze 2010 (Edizione Nazionale «La Scuola Medica Salernitana», 6), pp. 25-54.

5. Basti rinviare qui al grande saggio *Dante profeta* [1942], in B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, n. ed. a cura di P. Mazzantini, Introduzione di T. Gregory, Roma-Bari 1983, pp. 265-326; si veda quindi R. Morghen, *Dante profeta*, in «Lecture Classensi», 3 (1970), pp. 13-36 (rist. in *Id.*, *Dante profeta tra la storia e l'eterno*, Milano 1983, pp. 139-57); e ancora, di R. Manselli, la 'voce' «Profetismo» nella *Enciclopedia dantesca*, Roma 1970-1978, IV, pp. 695-9; le belle pagine di E. Pasquini, *Dante e le figure del vero. La fabbrica della Commedia*, Milano 2001, pp. 149-178, escludono in Dante la 'professione' divinatoria e lo statuto profetico soffermandosi in primo luogo sulle profezie *ex eventu* di carattere autobiografico associate, in genere, alle invettive (sulle più note profezie *ante eventum*, quella di Beatrice nell'Eden, quella del Velto e quella del *Dux*, si veda *ibid.*, pp. 161-4).

6. A. Fassò, *Il letargo e il descensus: sull'ultimo canto del Paradiso* (relazione presentata il 12 giugno 2009). Ringrazio il collega Andrea Fassò per avere generosamente messo a mia disposizione il testo-base ancora inedito del suo seminario. Fassò richiama opportunamente anche le feconde intuizioni di un dantista 'dilettante' come il filosofo Romano Guardini, a proposito del

L'alternativa moderna, probabilmente estranea alla coscienza di Dante, tra *visio in somniis* e *factio* poetica, si prospettava del resto già alla *ratio* esegetica dei più antichi commentarî al poema, da Pietro Alighieri a Benvenuto da Imola all'Ottimo<sup>7</sup>. In ogni caso, sarebbero poco credibili il senso e il percorso della *Commedia* se si trattasse di un mero edificio allegorico costruito a tavolino: come provano molti indizi lessicali<sup>8</sup>, Dante era convinto di aver vissuto quell'esperienza visionaria, corporea ed extrasensoriale ad un tempo; ed è per questo che si sentiva investito di una missione profetica.

Se poi accettiamo l'idea che Dante non si riduca alla somma delle sue fonti, allora possiamo accogliere più facilmente l'ipotesi che tra queste ultime vi siano state anche le sue visioni in sogno, e quindi aspetti della suo vissuto e del suo immaginario non accertabili direttamente con il metro della biblioteca erudita del poeta. D'altra parte è anche vero che i sogni, sia in quanto attività dell'inconscio sia in quanto rielaborazioni e trascrizioni del loro ricordo, sono sempre costruiti anche con i materiali storici e letterari disponibili al sognatore<sup>9</sup>. Non parlo qui di inconscio collettivo e di archetipi junghiani, strumenti

carattere realmente visionario dell'itinerario dantesco nell'aldilà: si veda R. Guardini, *Paesaggio dell'eternità* (ed. or. 1931-56), ora in Id., *Dante*, Brescia 1967 (20085), pp. 135-69. Un brillante tentativo di superare la tradizionale dicotomia tra poesia e profezia è quello di T. Barolini, *Perché Dante scrisse la Commedia? Dante e la tradizione visionaria* (ed. or. 1993), ora in Ead., *Il secolo di Dante. Viaggio alle origini della cultura letteraria italiana*, Milano 2012, pp. 193-204; riassume ora efficacemente i termini della questione il bel libro di M. Santagata, *L'io e il mondo. Un'interpretazione di Dante*, Bologna 2011, pp. 31-9.

7. Ancora molto utili i contributi raccolti in *L'esperienza mistica di Dante nelle indicazioni dell'esegesi trecentesca. Primi risultati di una ricerca di gruppo effettuata nell'Istituto di studi danteschi dell'Università Cattolica del S. Cuore*, Firenze 1969 («Incontri danteschi di Gressoney St. Jean»).

8. Si noti p. es. l'alta frequenza dei verbi *sembrare*, *apparire* e *vedere* in contesti onirico-visionari, cui è sotteso probabilmente il *videor* latino: la costruzione personale 'mi sembra', secondo Maurizio Bettini, deriverebbe precisamente dall'esperienza onirica, in cui l'uso passivo di *videor* ha il senso di 'mi vedevo', 'sono visto', o anche 'il tale o la tal cosa è visto/a da me'; cfr. M. Bettini, *Alle porte dei sogni*, Palermo 2009, p. 209s.; v. inoltre I. Baldelli, *Visione, immaginazione e fantasia nella Vita Nuova*, in *I sogni nel Medioevo. Seminario Intenzionale (Roma, 2-4 ottobre 1983)*, a cura di T. Gregory, Roma 1985 (Lessico Intellettuale Europeo, XXXV), pp. 1-10; analisi puntuale dei contesti danteschi in A. Fassò, *Il letargo e il descensus cit.*, pp. 7-9 (dattil.); sulle visioni nella *Vita Nova* mi soffermo più avanti, note 97-100 e contesto.

9. Ancora valide, in questo senso, le classiche riflessioni di Eric Dodds a proposito della relazione organica tra «schema onirico» e «schema di civiltà»; cfr. E. R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale* (ed. or. 1951), trad. it. di V. Vacca de Bosis, Firenze 1959, pp. 119-57 (nuova ed. it. a cura di R. di Donato, Milano 2003, pp. 149-82).

concettuali (anzi, mitologie moderne) che io ritengo scorciatoie a dir poco fuorvianti; mi riferisco semplicemente dell'ovvia circolarità tra immaginario religioso del mondo storico in cui Dante visse e operò e immaginario letterario che ha potuto interagire con il primo. In questo senso, la *Commedia* può realmente intendersi come messa in forma letteraria di una grande visione onirica che ha segnato e nuovamente orientato tutta la vita del poeta determinando in lui la consapevole assunzione di un'autentica missione profetica. Del resto, come notava Auerbach, se la materia della *Commedia* è «l'ordine divino del mondo», ciò non viene insegnato al lettore come sistema dottrinale bensì come «visione immediata di un uomo che comunica questa visione ad altri che non l'hanno provata: ciò che dà a lui, al narratore, un'autorità immensa, e suscita nei lettori o ascoltatori un altissimo interesse per il racconto»<sup>10</sup>.

La forma visionaria, come esperienza reale e come ordine discorsivo, ben lungi dal circoscrivere una mera questione retorica e sociologica (generi e precedenti letterari, orizzonte d'attesa di un pubblico determinato di lettori e di ascoltatori coinvolti), impone e risolve al grado più intenso, nella cultura e nell'antropologia cristiana di cui Dante è ancor tributario, una questione di autorità. Il sogno di Costantino al Ponte Milvio è divenuto l'emblema dell'inaugurazione di una nuova età della storia precisamente perché il messaggio è stato rivelato all'imperatore cristiano in forma onirica e visionaria<sup>11</sup>. Nelle culture arcaiche e tradizionali, nel mondo classico e poi nella cristianità medievale, con crescente grado di complessità, di censure e di tensioni interne<sup>12</sup>, lo

10. E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo* (ed. or. 1958), trad. it. di F. Codino, Milano 1960, p. 274.

11. Nel celebre passo di Eusebio di Cesarea (*De vita Constantini* I, 28-29) il sogno notturno (*onar*, ma qui direi anche senz'altro *chrematismós*, per il valore oracolare del segno divino) conferma addirittura la precedente visione meridiana a cielo aperto (*hórama*). Per un'analisi sistematica del lessico onirico-visionario costantiniano rinvio al mio studio «*Commonitus in quiete*». *La visione di Costantino tra oracoli e incubazione*, presentato al congresso internazionale *Constantinus. ¿El primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV / Constantinus. The First Christian Emperor. Religion and Politics in the Fourth Century* (Barcelona-Tarragona, 20-24 marzo 2012) i cui atti sono in corso di stampa a cura di J. Vilella.

12. Cfr. J. Le Goff, *Le christianisme et les rêves (I<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, in *I sogni nel Medioevo* cit., pp. 171-218 (trad. it. in Id., *L'immaginario medievale*, Roma-Bari 1988, pp. 141-208); S. F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge (U.K.) 1992 (trad. it. *Il sogno nel Medioevo*, Milano 1996); *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, eds. D. Shulman - G. G.

schema onirico-visionario veniva inscenato nelle pratiche e nei discorsi, e declinato secondo i suoi codici propri (sottogeneri, *topoi*, figure di mediatori deputati ecc.), ogni qual volta s'intendeva affermare o corroborare un messaggio, un proposito o un'evidenza empirica di ordine naturale, politico e soteriologico in maniera non discutibile, non soggetta cioè a verifiche di ordine dialettico e testuale ossia gli strumenti e le procedure di accertamento estranei ai sistemi di mediazione e patteggiamento rituale sui quali s'innestano i saperi divinatorî delle culture tradizionali<sup>13</sup>. A maggior ragione, la funzione autenticante del dispositivo onirico veniva attivata anche nei casi frequenti di sogni premonitori che orchestravano materiali topici (di ascendenza biblica, letteraria, folklorica e iconografica) in forma di profezia *post eventum*<sup>14</sup>. Anche se non tutti i sogni, e non tutti i sognatori, potevano sempre e comunque attingere a un tale statuto di autorità, nel Medioevo la *visio in somniis* costituiva un dispositivo retorico e narrativo in grado di conferire autenticità e perciò autorità probatoria a un episodio o ad una situazione, talvolta a prescindere dalla qualità dei testimoni e dalla verifica empirica delle testimonianze stesse<sup>15</sup>.

Insisto su questo punto, perché a mio avviso costituisce uno snodo cruciale per comprendere meglio l'originalità del modo in cui Dante gestisce e risol-

Stroumsa, New York-Oxford 1999; J.-Cl. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris 2001; L. Canetti, *Sogno e terapia nel Medioevo* cit.

13. Un'eccellente sintesi problematica viene fornita ora da P. Scarduelli, *Sciamani, stregoni, sacerdoti. Uno studio antropologico dei rituali*, Palermo 2007, pp. 134-89; è ancora però indispensabile il riferimento alla raccolta di saggi di J.-P. Vernant et al., *Divination et rationalité*, Paris 1974 (trad. it. *Divinazione e razionalità*, a cura di J.-P. Vernant, Torino 1981).

14. Casi molteplici si registrano ancora nell'agiografia due-trecenica prodotta dai grandi ordini mendicanti (sogni vocazionali, sogni premortuari, visioni premonitrici del martirio ecc.).

15. Cfr. A. J. Gurevi, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo* (ed. or. 1981), trad. it. Torino 1986, pp. 202-4; C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino 1994, p. 164 s.; L. Sangermano, *Il «santo sognato». Esperienze oniriche e guarigioni miracolose nell'agiografia francescana dei secoli XIII e XIV*, in «Quaderni storici», 38 (2003), pp. 29-60, in part. 56. Nelle culture tradizionali, e ancora nel tardo Medioevo (si veda p. es. *Il processo per la canonizzazione di s. Nicola da Tolentino*, a cura di N. Occhioni, Roma 1984, p. 604), un sogno poteva manifestarsi identico, e nello stesso tempo, a più persone o anche a un'intera comunità (cfr. M. Bettini, *Alle porte dei sogni* cit., pp. 142-4); era frequente anche il caso dei 'sogni doppi', che si presentavano simultaneamente o anche in successione a due persone diverse a conforto della veridicità e oggettività della visione (cfr. M. Dorati - G. Guidorizzi, *La letteratura incubatoria*, in *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, a cura di O. Pecere - A. Stramaglia, Cassino 1996, pp. 343-71, in part. 363 ss.).

ve il confronto con l'eredità della cultura onirologica e oniromantica tradizionale facendone la cornice e l'organo con cui fissare e vulgare in immagine e suono poetico l'apporto delle nuove razionalità filosofiche dei secoli XII e XIII<sup>16</sup>. Fra l'altro, come ha dimostrato Tullio Gregory, l'aristotelismo e l'averroismo latino spostarono radicalmente anche gli assi di osservazione e di comprensione del valore epistemico di sogni e visioni in rapporto ai nuovi confini tra mondo visibile e mondo invisibile obliterando la causalità metafisica (demoni, angeli e santi ossia gli eredi delle antiche divinità pagane) e accreditando la teoria degli influssi astrali intesi vieppiù in chiave naturalistica<sup>17</sup>. I nuovi confini tra il visibile e l'invisibile istituiti dal naturalismo scolastico si correlavano inoltre ai nuovi dispositivi basati sull'autorità dello scritto e dell'esegesi dialettica (non più dunque di natura rituale) per la verifica e la certificazione del sapere e dell'esperienza<sup>18</sup>. Un'accelerazione di quei processi, poco

16. Non intendo riaprire il *dossier* sulle fonti dell'onirologia dantesca, sulla quale provvedono analisi e prospettive eccellenti gli studi di Ignazio Baldelli (Cfr. I. Baldelli, *Visione, immaginazione e fantasia* cit.), Dino Cervigni (cfr. D. S. Cervigni, *Dante's Poetry of Dreams*, Firenze 1986 [Biblioteca dell'«Archivum Romanicum», sez. I, 198]), Ambrogio Camozzi (cfr. A. Camozzi, *Una possibile fonte per l'antropofagia cranica, le cagne, le lune e il sogno di Ugolino*, all'URL <http://www.princeton.edu/~dante/ebdsa/camozzi121908.html>), Natascia Tonelli (cfr. N. Tonelli, *Stilistica della malinconia: Vita Nova XXIII-XXV e Un di si venne a me malinconia*, in «Tenzzone», 4 (2003), pp. 241-63), Stefano Carrai (cfr. S. Carrai, *I sogni premonitori della morte di Beatrice nella Vita Nova*, in *I sogni e la scienza nella letteratura italiana*. Atti del convegno di Siena [16-18 novembre 2006], a cura di N. Tonelli, Pisa 2008, pp. 49-58), Daniela Boccassini (cfr. *Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo / Dreams and Visions in Indo-Mediterranean World*, a cura di D. Boccassini, Alessandria 2009 = «Quaderni di Studi Indo-Mediterranei», II, 2009), Raffaele Pinto (cfr. R. Pinto, *Dante e la psicodinamica del sogno in san Tommaso*, in *I sogni e la scienza* cit., pp. 59-81).

17. Cfr. T. Gregory, *I sogni e gli astri*, in *I sogni nel Medioevo* cit., pp. 111-48, in part. 141ss. (rist. in Id., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992 [Storia e letteratura, 181], pp. 347-87, in part. 379 ss.), per le analisi penetranti dell'onirologia di Alberto Magno e di Boezio di Dacia. Più in generale, sul nuovo naturalismo inaugurato dal secolo XII, si veda sempre Id., *Riscoperta della natura e nuove scienze nel secolo XII*, in *Storia della filosofia*, a cura di P. Rossi - C. A. Viano, II: *Il Medioevo*, Roma-Bari 1994, pp. 60-77 (rist. in T. Gregory, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Roma 2007 [Storia e letteratura, 235], pp. 15-33).

18. Alcune implicazioni e conseguenze di questa rivoluzione epistemologica dei secoli XII e XIII vengono discusse in L. Canetti, *Rappresentare e vedere l'invisibile. Una semantica storica degli «ornamenta ecclesiae»*, in *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), a cura di G. Andenna, Milano, pp. 345-405; lo studio viene ora

più di trent'anni dopo la morte di Dante, si manifesterà nei trattati divulgati dal teologo Nicola Oresme presso la corte di Carlo V di Francia allo scopo di confutare su base tecnico-matematica la possibilità della magia e della divinazione. Oresme tagliava infatti le basi allo stesso naturalismo teologico della Scolastica dimostrando come l'opera di Aristotele non potesse giustificare le previsioni astrologiche o la credenza nell'intervento miracoloso delle forze occulte<sup>19</sup>.

Raffaele Pinto ha rilevato bene le due matrici antropologiche e filosofiche della concezione dantesca del sogno e della visione, quella sciamanica e neoplatonica (direi ora, con Gabriele Costa, preplatonica<sup>20</sup>) e quella, che sembra prevalere, di origine scientifico-aristotelica – la ritroviamo enunciata in Tommaso e nelle fonti mediche della fisiologia del sonno e della psicodinamica del sogno<sup>21</sup>. Ma agli occhi di Dante, che mutuava da Avicenna e da Alberto Magno la concezione stoica e neoplatonica della *divinatio per somnium* come prova dell'immortalità dell'anima<sup>22</sup>, quella distinzione doveva apparire meno netta di quanto lo sia per noi<sup>23</sup>. Lo prova, fra l'altro, il brano del *Convivio* (II, VIII, 13) che ha dato il titolo a questo mio lavoro, nel quale si argomenta che, se la nostra anima non fosse immortale, non potremmo ricevere attraverso i sogni – scartando l'ordinaria matrice sensoriale dei materiali offerti all'*immaginativa* – le informazioni privilegiate che provengono a noi dal divino<sup>24</sup>.

rifuso in L. Canetti, *Impronte di gloria. Effigie e ornamento nell'Europa cristiana*, Roma 2012 (Studi Storici Carocci, 188), pp. 203-303.

19. Cfr. Nicola Oresme, *Contro la divinazione. Consigli antiastrologici al re di Francia (1356)*, a cura di S. Rapisarda, Roma 2010 («Biblioteca medievale», 122); molteplici spunti sulla magia e l'astrologia divinatoria nel dotto volume di G. Federici Vescovini, *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino 2008, pp. 204-10, 225 ss., 323 ss.

20. Cfr. G. Costa, *La sirena di Archimede. Etmolinguistica comparata e tradizione preplatonica*, Alessandria 2008.

21. Cfr. R. Pinto, *Dante e la psicodinamica del sogno* cit.; cfr. anche V. Bartoli, *Il sonno nella medicina medievale*, in *I sogni e la scienza* cit., pp. 83-107.

22. Cfr. B. Nardi, *Dante e la cultura medievale* cit., pp. 231ss.; ed ora A. Rodolfi, *Introduzione*, in Alberto Magno, *Quaestio de prophetia. Visione, immaginazione e dono profetico*, a cura di Ead., Firenze 2009 («Per verba», 24), pp. XVI-XXIV.

23. Così, giustamente, anche R. Pinto, *Dante e la psicodinamica del sogno* cit., p. 66.

24. Si veda ancora in proposito B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 19672, pp. 55-8, 65s.; Id., *L'immortalità dell'anima*, in «Giornale dantesco», 39 (1938), pp. 28-42, poi in Id., *Dante e la cultura medievale* cit., pp. 224-43; basti rinviare qui al superbo commento di Cesare Vasoli a *Conv.*

Vorrei dunque tentare di farmi strada attraverso gli scarti, le ambiguità, gli oblii, le eventuali censure e le rimozioni che è possibile ipotizzare sullo sfondo della religiosità dantesca. Guardare ad altri saperi, ancora vivi ai tempi di Dante, ma che gli scritti di lui non sembrano documentare in forma diretta, potrebbe allora offrire uno scorcio imprevisto. So bene quanto sia insidiosa un'euristica delle fonti che sembra circuire un *argumentum ex silentio*; ma al tempo stesso fatico a ignorare una persuasione: che rappresenti cioè un'aspettativa fuorviante, e ancora però assai diffusa nell'esegesi dantesca, il voler ritrovare enunciati in Dante tutti i saperi e le pratiche del suo tempo. D'altra parte, è ragionevole ammettere che alcuni silenzi di una personalità a vocazione enciclopedica come la sua non siano affatto casuali, e pertanto riflettano scelte legate alla consapevole formulazione di una gerarchia di saperi e di pratiche. Inoltre, il tentativo di eludere una prospettiva fontistica a senso unico non comporterà la rinuncia ad assumere qualche ipotesi sulla dinamica del sistema in cui si articola la ricezione degli scritti danteschi, e in particolare della *Commedia*<sup>25</sup>.

\*

II, VIII, 13 in Dante Alighieri, *Opere minori*, I/2, a cura di C. Vasoli - D. De Robertis, Milano-Napoli 1988, pp. 186-8; le fonti del passo dantesco vengono inoltre ben rilevate anche in Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, Firenze 1995 («Le Opere di Dante Alighieri. Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana», III), t. II, p. 105. Si ricordi in proposito anche la connotazione divinatoria del celebre sogno dell'aquila in *Purg.* IX, 13-21 («Ne l'ora che comincia i tristi lai / la rondinella presso a la mattina, / forse a memoria de' suo' primi guai, / e che la mente nostra, peregrina / più da la carne e men da' pensier presa, / a le sue vision quasi è divina, / in sogno mi pare veder sospesa / un'aguglia nel ciel con penne d'oro, / con l'ali aperte e a calare intesa»); in Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* II-II<sup>ae</sup>, 95, 6 («Utrum divinationis quae fit per somnia sit illicita»), si tratta delle cause esterne e spirituali dei sogni (angeli, Dio stesso ecc.); cfr. M. Sannelli, *Appendice* in Boezio di Dacia, *Sui sogni*, a cura di Id., Genova 1997, pp. 63-75.

25. Un sistema che l'opera poetica può avere a sua volta contribuito a riplasmare in quanto fonte d'immagini escatologiche e onirico-visionarie per i suoi fruitori, ascoltatori e lettori, e ben presto anche illustratori; su quest'ultimo aspetto, nel contesto storico-sociale bolognese del Tre-Quattrocento, rinvio all'esemplare ricerca di R. Pini, *Le giustizie dipinte. La raffigurazione della giustizia nella Bologna rinascimentale*, Bologna 2011, pp. 88-91 e *passim*; più in generale, un utile repertorio di temi, di testi e d'immagini escatologiche relativi al viaggio ultramondano e al paesaggio dell'aldilà nella cultura medievale è costituito dal volume di A. Morgan, *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge 1990 (ed. it. a cura di L. Marcozzi, *Dante e l'aldilà medievale*, Roma 2012).

La medicina scientifica occidentale, istituita nell'alveo di un'antropologia personalistica di matrice *teologica*, si interroga sul sintomo visibile per ricondurlo al soggetto organico o al soggetto psichico. Al contrario, «la divinazione – come ha scritto Tobie Nathan – non ha lo scopo di illuminare un invisibile nascosto, la sua funzione è quella di *instaurare il luogo stesso dell'invisibile*. Se procedo a una divinazione, la tecnica che utilizzo presuppone l'esistenza di un secondo universo»<sup>26</sup>. Le fonti per la ricerca sulla divinazione onirica sono essenzialmente linguistiche e letterarie, benché in casi sporadici possiamo servirci di effigi e pitture votive: icone, mosaici, affreschi, retablo ed *ex voto* superstiti o anche semplici descrizioni di oggetti e di immagini devozionali, che potevano interagire con l'immaginario onirico<sup>27</sup>. Lo storico non può prescindere dalla fonte scritta, che sovente è anche un testo letterario, con i suoi schemi retorici e i suoi criteri veridizionali. Ma anche il filtro ermeneutico della scrittura è sempre parte integrante di una realtà che il testo non si limita ad inscenare trasfigurandola negli schemi codificati di una tradizione colta.

26. T. Nathan, *Manifesto per una psicopatologia scientifica* (1995), trad. it. in Tobie Nathan, Isabelle Stengers, *Medici e stregoni. Manifesto per una psicopatologia scientifica. Il medico e il ciarlatano*, Torino 1996, p. 65. Costituiscono ancora un buon punto di partenza le riflessioni di V. Lanternari, *Il sogno e il suo valore culturale dalle società arcaiche alla società industriale* (1966), rist. con il titolo «Antropologia del sogno» in Id., *Antropologia e imperialismo*, Torino 1974, pp. 139-90; e inoltre, Id., *Sogno/visione*, in *Enciclopedia*, XIII, Torino 1981, pp. 94-126.

27. L'immagine materiale, se da un lato fissava e condizionava i tratti perspicui del santo sognato, dall'altra certificava a posteriori l'identità del personaggio apparso in visione; cfr. in proposito H. Maguire, *The Icons of their Bodies. Saints and their Images in Byzantium*, Princeton (N. J.) 1996, pp. 12 ss., 42 ss.; L. Canetti, «*Olea sanctorum*». *Reliquie e miracoli fra Tardoantico e alto Medioevo*, in *Olio e vino nell'alto Medioevo. LIV Settimana di studio (Spoleto, 20-26 aprile 2006)*, Spoleto 2007, pp. 1335-415 (1382 ss.); Id., *Impronte di gloria* cit., pp. 189 ss.; J. Elsner, *Roman Eyes. Visuality and Subjectivity in Art and Text*, Princeton-Oxford pp. 225-52; G. Dagron, *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Paris 2008, pp. 206-211. Il motivo è già ben attestato, tra la fine del V e gli inizi del VI secolo, nella *Bekehrungslegende* costantiniana veicolata dagli *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; si veda in proposito T. Canella, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Spoleto 2006, pp. 9-10, 52 s.; L. Canetti, *Costantino e l'immagine del Salvatore. Una prospettiva mnemostorica sull'aniconismo cristiano antico*, in «*Zeitschrift für Antikes Christentum*», 13 (2009), pp. 233-62 (in part. 253 ss.). È in corso di elaborazione un mio studio su *Immagine e visione tra Antichità e Medioevo*, dove la questione del rapporto tra immagini oniriche e immagini devozionali verrà affrontata in maniera sistematica.

L'agiografia, per esempio, in quanto parte e strumento di una prassi liturgica e terapeutica, contribuisce in maniera essenziale ad istituire, a edificare quella realtà nell'immaginario, e dunque nelle pratiche sociali. Per citare sempre Nathan, «un dispositivo divinatorio è sempre un *atto di creazione* che istituisce, rende tangibile e poi concepibile l'interfaccia degli universi»<sup>28</sup>. Questa efficacia performativa del testo agiografico è a mio parere ben più importante della scontata funzione propagandistica solitamente associata alla sua committenza e alla sua diffusione. Lo statuto epistemico e i contesti di diffusione sociale dei *Libri miraculorum* non sono i meri vettori ideologici del loro utilizzo a favore degli impresari terreni di un culto – una funzione che noi moderni tendiamo spesso a sopravvalutare<sup>29</sup>. Statuto e contesti di ricezione di quegli scritti costituiscono in primo luogo un indice della loro efficacia operativa, ossia del loro valore performativo. I racconti agiografici di sogni e visioni miracolosi mettono in atto in forma parossistica lo statuto profetico, direi quasi rivelativo, della verità agiografica, cioè del discorso sui santi. Del resto, come aveva mostrato Marcel Detienne, la parola del *mantis*, indovino o interprete di sogni, al pari di quella del poeta e del re di giustizia, è parola efficace per antonomasia, realizza ciò che dice nell'atto stesso del suo proferirsi; è dunque una verità che si afferma attraverso un suo portavoce che ha la precipua funzione sociale di trasmetterla durante il rito, non di accreditarla attraverso prove<sup>30</sup>.

La divinazione terapeutica è intessuta di pratiche e di saperi di lunghissimo corso vitale, appartenenti a un registro che non è facile incasellare sul piano sociologico, benché la tentazione più ovvia sia quella di confinarli sul malinteso registro del folklorico, salvo poi scoprire che l'aspettativa di un intervento miracoloso dei santi attraverso i sogni era ben radicata anche tra i letterati<sup>31</sup>. È pur vero che proprio la diffusione delle nuove scienze e dei nuovi metodi scolastici – tra questi non si dimentichi la canonistica, e quindi la razionalità giuridica come strumento regolativo nelle stesse cause dei santi – segna una svol-

28. Nathan, *Manifesto per una psicopatologia scientifica* cit., p. 24.

29. Lo dimostrano bene le osservazioni graffianti di P. Veyne, *Buts de l'art, propagande et faste monarchique*, in Id., *L'Empire gréco-romain*, Paris 2005, pp. 379-418 (trad. it. *Fine dell'arte, propaganda e fasto monarchico*, in Id., *L'impero greco-romano*, Milano 2007, pp. 328-64).

30. Cfr. M. Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967 (trad. it. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1977).

ta epistemica che, proprio in riferimento al valore predittivo del sogno e della visione, attraversa e connota la vicenda intellettuale di Dante Alighieri e della sua epoca contribuendo a spiegarne, anche in questo campo, le ambiguità e le contraddizioni. Basti pensare alla tensione crescente e all'interdipendenza, che si registra nel corso del Trecento, tra la manifestazione e il pubblico riconoscimento del carisma profetico-visionario e il tentativo ecclesiastico (quale trape-la dai documenti agiografici, dai processi di canonizzazione e dagli scritti ispirati) di regolarne e disciplinarne la manifestazione, specie nel caso delle grandi mistiche, da Angela da Foligno a Caterina da Siena.

Non è però del santo sognatore che intendo ora discutere, benché i sogni e le visioni premonitrici, riferite non solo al futuro ma anche al presente e al passato (colpe pregresse o senso recondito degli avvenimenti, che il santo disvela in virtù della sua *discretio spirituum*) rappresentino la cauzione agiografica che attesta ed esprime la dimensione profetica e sciamanica dell'uomo divino durante la sua vita terrena (sogni ammonitori e divinatori in vita<sup>32</sup>; visioni prenatali e pre-mortuarie<sup>33</sup>;

31. Cfr. P. Boglioni, *L'Église et la divination au Moyen Âge, ou les avatars d'une pastorale ambiguë*, in «Théologiques», 8 (2000), pp. 37-66; J. Véronèse, *Le rêve sollicité: un thème de la magie rituelle médiévale*, in «Sociétés et Représentations», 23 (2007), pp. 83-103.

32. Si pensi celebre sogno di papa Innocenzo III, rappresentato nella basilica di Assisi, e variamente sfruttato dalla propaganda agiografica di frati Minori e Predicatori (cfr. A. Vauchez, *Il sogno di Innocenzo III. Riflessioni su un tema iconografico e agiografico*, in «Studi Romani», 52 [2004], pp. 3-17); o a quello – di impronta chiaramente iatromantica – in cui la Vergine risana, ungen-dolo, Reginaldo d'Orléans, nei §§ 56-57 del *Libellus* di Giordano di Sassonia (cfr. L. Canetti, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto 1996 [Biblioteca di «Medioevo latino», 19], p. 177).

33. Si pensi al motivo topico del sogno premonitore della madre incinta (v. sempre F. Lanzoni, *Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica*, in «Analecta Bollandiana», 45 [1927], pp. 225-61), ancora ben attestato nelle *vitae* di san Domenico almeno fino a Dante, *Par.* XII, 64-66 («la donna che per lui l'assenso diede, / vide nel sonno il mirabile frutto / ch'uscir dovea di lui e de le rede»); cfr. E. Pasquini, *La santità nella letteratura italiana del Trecento*, in *Santi e santità nel secolo XIV*. Atti del XV Convegno internazionale (Assisi, 15-17 ottobre 1987, Perugia 1989, pp. 23-53 (in part. 36 s.). Anche la nascita di Dante, secondo il Boccaccio (cfr. Giovanni Boccaccio, *Triattatello in laude di Dante*, I, 16-18, a cura di L. Sasso, Milano 1995, 20093, pp. 11-2, dove si noti il motivo virgiliano dell'alloro – sotto il quale il poeta viene alla luce, e le cui *orbache* poi lo nutriranno – in relazione al rituale iatromantico della foglia di alloro deposta sotto il guanciale per propiziare un sogno divinatorio: cfr. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale* cit., p. 134 = p. 157 ed. 2003). La *Storia di San Nicola da Tolentino* di Pietro da Monte Rubbiano (1326) si apre con il racconto del doppio sogno (apparizione prima di un angelo, e poi di san Nicola di Bari) a beneficio dei genitori, che annuncia la nascita del figlio e il suo destino di gloria (cfr. Petrus

viaggi estatici nell'aldilà<sup>34</sup>; e via dicendo<sup>35</sup>). Ho preso invece in considerazione alcuni aspetti del santo sognato ossia quelle visioni oniriche a carattere divinatorio (appartenenti alla tipologia macrobiana del *chrematismós* ovvero *oraculum*), in cui il santo, talora anche in vita ma soprattutto dopo la sua morte, e al pari degli dèi pagani, appare ai suoi adepti e ai suoi devoti fornendo o inviando (talvolta, si badi, per interposta persona<sup>36</sup>) messaggi e indicazioni risolutive o co-

de Monte Rubiano, *Historia beati Nicolai de Tolentino*, ed. critica e trad. it. a cura di F. Santi, Tolentino 2007, pp. 98–101). La dimensione estatico-visionaria sarà molto importante nella esperienza religiosa di Nicola da Tolentino; si vedano, p. es., il cap.V della stessa *Historia beati Nicolai* cit., pp. 106–11, con la visione notturna (*oraculum*) di un'anima del Purgatorio, che presentandosi in sogno al santo gli chiede insistentemente di celebrare una messa di suffragio per strapparla ai tormenti delle fiamme; e il cap. IX (ibid., pp. 124–9), con il celebre sogno divinatorio dell'astro che, secondo l'interpretazione di un confratello – confermata poi da quanto accadrà al risveglio e per più giorni, quando una stella precedeva il santo fermandosi presso l'altare veduto in sogno, e presso cui Nicola volle essere sepolto –, lo avrebbe accompagnato per tutta la vita, indizio dei suoi miracoli e della sua santità; l'astro andò in effetti a concludere il suo tragitto nel luogo in cui il corpo di Nicola verrà sepolto, laddove molte genti avrebbero ricevuto il beneficio della salute. Secondo Guglielmo di Tocco, che scrive in quegli stessi anni (1323), la nascita di Tommaso d'Aquino sarebbe stata annunciata profeticamente alla madre di lui Teodora da un certo frate Bono apparsole «in spiritu»; cfr. *Ystoria sancti Thomae de Aquino de Guillaume de Tocco* (1323), éd. critique, introd. et notes par Cl. le Brun-Gouanvic, Toronto 1996 («Studies and Texts», 127), p. 97, l. 15.

34. Basti qui rinviare alla grande rassegna di fonti prese in esame da Cl. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome 1994 («Collection de l'École française de Rome», 189).

35. Una breve rassegna tipologica dei sogni agiografici si troverà in P. Boglioni, *L'Église et la divination* cit., pp. 55 ss.; sulla «invasion mystique» nei modelli di santità tardomedievali cfr. ancora Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., pp. 472–478 e *passim*; le forme tipiche del profetismo dei secoli dal XIII al XV sono al cuore dei saggi raccolti in Id., *Santi, profeti, visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, Bologna 2000, in part. pp. 119–58, 209–34.

36. Per gli anni in cui visse Dante, cfr. p. es. *Processus canonizationis s. Ludovici episcopi Tholosani*, cap. CLXXVII, ed. a Patribus Collegii S. Bonaventurae in *Analecta Franciscana*, VII, Ad Claras Aquas 1951, p. 229: un mercante marsigliese diretto a Genova per vendere le sue anguille fu salvato dalla tempesta invocando san Ludovico; la moglie del naufrago, sempre durante le deposizione, sostiene che, proprio in quei frangenti (il sabato prima di Natale del 1297), lei stessa – a quanto è dato capire, in casa propria –, «sompniaverat seu panteyzaverat quod eodem sero dictum maritum suum» e tutti quelli che si trovavano con lui sulla nave venissero sommersi dai flutti; il giorno successivo promise a san Ludovico che, se lui avesse salvato il marito dai marosi, gli avrebbe fatto dono di una barca di cera con tante immagini di cera (cioè statuette) quanti erano gli uomini dell'equipaggio. E questo ella fece ed eseguì come aveva promesso. Qui certamente non si tratta di incubazione, ma è interessante che la veggente contribuisca al salvataggio del

munque rassicuranti relative a un problema di ordine pratico, che aveva però quasi sempre implicazioni di natura teologica: dalla *inventio* delle sue stesse reliquie alla promessa di soccorso o all'efficace intervento di lui in situazioni di pericolo o di malattia; dal banale ritrovamento di un oggetto smarrito all'attestazione della condizione gloriosa ovvero dei meriti di un socio celeste o di un compagno 'cadetto' del santo apparso in visione<sup>37</sup>. Tra questi sogni oracolari, che indubbiamente esprimono anche l'efficacia e l'accresciuto potere d'intercessione del santo dopo la sua rinascita al cielo – un potere che i miracoli *post mortem*, a partire dal primo Duecento, certificano con rinnovata capacità veridizionale nell'ambito della nuova procedura di canonizzazione – la varietà più diffusa, fin dal V-VI secolo, è costituita dalla visione iatromantica ossia il cosiddetto sogno di incubazione, sollecitato e auspicato in genere, fin dall'epoca più remota, presso le tombe e i santuari terapeutici di eroi e divinità ctonie (Asclepio, Trofonio e Anfiarao sono soltanto i più noti nella grecoità arcaica e classica; Iside e Serapide si aggiungeranno nell'ecumene imperiale ellenistico-romana preparando il terreno ai loro primi succedanei cristiani: Tecla, Michele Arcangelo, Ciro e Giovanni, Cosma e Damiano, Demetrio, Artemio ecc.). Questa prassi rituale era in genere finalizzata al conseguimento della salute: il santo, successore e antagonista ad un tempo degli dèi pagani, guarisce il paziente/devoto direttamente in sogno oppure fornendo indicazioni terapeutiche da eseguire in stato di veglia, fosse anche semplicemente il recarsi all'indomani presso il santuario e la tomba ed eseguirvi i gesti rituali di assolvimento del voto. In realtà, come ho potuto mostrare in alcuni lavori recenti, le azioni performative della iatromantica santuariale, lungi dal conformarsi ad un canone astratto di gesti e percorsi rituali, si sfrangano diluendosi in una molteplicità di tempi e di modi di esecuzione<sup>38</sup>. Ciò,

marito sintonizzandosi, per così dire, sulla stessa lunghezza d'onda miracolosa, facente capo al santo, alla quale si era affidato il marito.

37. A Napoli, nel 1319, durante il processo per la canonizzazione di Tommaso d'Aquino, frate Antonio da Brescia, illustre in vita e in morte per i suoi miracoli, attestò che sant'Agostino gli era apparso in visione per dichiarare che Tommaso lo aveva eguagliato «in gloria» ma gli era stato superiore «in virginitatis aureola» (cfr. *Ystoria sancti Thomae de Aquino* cit., p. 145); su questa tipologia di testimonianze, tese a provare una raccomandazione dall'alto per il tramite di sogni e visioni, cfr. Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., pp. 152 s., 156.

38. Cfr. Canetti, *L'incubazione cristiana* cit.; mi erano allora sfuggiti gli eccellenti lavori di M. Dorati, *Funzioni e motivi nella stele di Epidauro e nelle raccolte cristiane di miracoli incubatori*, in

si badi, è verificabile già nel mondo antico, e tanto più con l'avvento del cristianesimo, che mise in atto fin dal IV-V secolo sistemi di controllo e di cauzione ermeneutica relativamente stretti sulle svariate forme di terapia sacra, per quanto attenuati dalle ambiguità e dai molti lasciapassare riscontrabili in tutte le pratiche magiche e divinatorie di epoca medievale e rinascimentale<sup>39</sup>. A differenza dell'onirocritica e dell'oniromanzia libresca, quella codificata, professionale e scolastica, l'oniromantica santuariale, anche nella sua variante iatrica, costituisce in effetti un tipo di divinazione basato non tanto su una razionalità indiziaria, una scienza del concreto ovvero una manipolazione codificata di simboli riconoscibili, com'erano l'astrologia oroscopica o l'aruspicina<sup>40</sup>, quanto invece sull'ispirazione soggettiva dei singoli fedeli, per quanto mediata e disciplinata da un quadro rituale ben orchestrato dai gestori dei luoghi di culto aperti al pubblico, e per quanto inevitabilmente conforme ai grandi quadri sociali dell'immaginario terapeutico e soteriologico di una data cultura. Se così non fosse, se anche i sogni, cioè, non fossero condizionati e iscritti culturalmente, non avrebbe alcun senso per lo storico occuparsene. Il sogno incubatorio, e il suo auspicato esito terapeutico, non venivano gestiti in base a un'interpretazione verticale di simboli di valore universale (come avveniva nell'oniromanzia colta e popolare

Συγγραση. *Materials e appunti per lo studio della letteratura antica*, a cura di D. Ambaglio, Como 2001, pp. 91-118; e di I. Csepregi, *The miracles of saints Cosmas and Damian: characteristics of dream healing*, in «Annual of Medieval Studies at CEU», eds. M. Seb k - K. Szende, vol. 8, Budapest 2002, pp. 89-121.

39. Ha giustamente insistito su questo punto P. Boglioni, *L'Église et la divination* cit., pp. 50 s., 66.

40. La distinzione fra divinazione induttiva o indiziaria (*divinatio artificiosa*) e divinazione ispirata o intuitiva (*divinatio naturalis*) è già presente e operante nel mondo classico; cfr. D. Del Corno, *Mantica, magia, astrologia*, in *Introduzione alle culture antiche. II. Il sapere degli antichi*, a cura di M. Vegetti, Torino 1985, pp. 279-94 (282 ss.); la trattazione più dettagliata rimane però quella dovuta ad A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Paris 1879-82, I, pp. 111-271, 273-377 (n. ed. in vol. unico, Grénoble 2003, pp. 97-207, 209-78). Nell'alto medioevo gli *specula principis*, i *consilia* e la legislazione conciliare e regia condannavano esclusivamente la divinazione ispirata (*arioli*, *pythonissae* ecc.) e la magia, ma non proibivano (o almeno non lo facevano esplicitamente) la divinazione indiziaria; inoltre, ampie concessioni vengono fatte, in determinate circostanze (in genere sotto stretta sorveglianza episcopale), a quella forma caratteristica di divinazione ispirata costituita dalle *sortes scripturarum* e dalle *sortes sanctorum*; cfr. R. Barcellona, *Il potere ambivalente dell'arte divinatoria. Profetia e politica nei concili gallici tra V e VII secolo*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 25 (1999), pp. 347-74.

codificata nei libri di sogni e nei manuali di onirocritica, da Artemidoro a Jung); erano invece orditi sulla trama strutturale della dislocazione metaforica. Per questo, credo, il sogno iatromantico (ma direi anche il sogno divino *tout court*) e il processo di guarigione miracolosa, cioè la trasmutazione effettiva dello spirito e del corpo in relazione all'esperienza visionaria, appaiono allo storico della cultura così strettamente apparentati ai registri complementari dell'immaginario poetico e dell'immaginario figurativo. Il sogno e la malattia, in quanto sintomi della presenza dell'invisibile e in quanto segni profetici e divinatorî, sono pertanto una chiave d'accesso privilegiata ai fondamenti delle culture tradizionali, fino al cuore dell'età moderna e oltre.

Alla dinamica psicologica incubatoria può collegarsi anche il sogno premonitore o guaritore ricevuto fuori dal santuario, quando è inserito nel percorso rituale che vi conduce il fedele per lo scioglimento del voto<sup>41</sup>. Specie nell'Occidente latino, fin dal III secolo, era stata costantemente scoraggiata l'induzione rituale del sogno o della visione presso i luoghi di sepoltura martiriale, apparentata com'era alla divinazione oracolare pagana. Le forme rituali in cui tra i cristiani persiste l'incubazione tendono quindi a scindere la dimensione oniromantica (o anche, semplicemente onirico-visionaria) da quella terapeutica e taumaturgica inscenando l'apparizione del santo come semplice ammonimento o conforto 'spontaneo', benché favorito (ma non garantito) dalla fede e dall'invocazione del devoto – e ovviamente, sul piano psicodinamico, dalla fiducia di lui nell'intervento del santo. L'apparizione poteva essere anche precedente, ed esterna, rispetto alla sosta nel luogo di culto (si pensi alle apparizioni, anche in sogno, del santo ai carcerati, preludio e annuncio della loro imminente liberazione dai ceppi<sup>42</sup>) e alla pratica, a quanto pare non sradicabile, di addormentarvisi in attesa del miracolo<sup>43</sup>. Del resto, il sogno garantiva in quanto tale la possibilità di

41. Su questo punto, – cruciale per non isolare artificialmente l'articolata dinamica della gestualità incubatoria dal vivo tessuto delle esperienze onirico-visionarie delle culture tradizionali, – oltre ai miei studi citt. supra alla nota 4, si veda lo stimolante saggio di Ch. Stewart, *Ritual Dreams and Historical Orders: Incubations between Paganism and Christianity*, in *Greek Ritual Poetics*, eds. D. Yatromanolakis - P. Roilos, Cambridge (Mass.)-London 2004 («Hellenic Studies», 3), pp. 338-55.

42. Si veda p. es. *Il processo per la canonizzazione di S. Nicola da Tolentino* cit., pp. 540-1.

43. Cfr. *Liber miraculorum s. Ludovici episcopi Tholosani*, § 12, in *Analecta Franciscana* cit., p. 278; *ibid.*, § 22, p. 280; *ibid.*, § 139, p. 310 (la moglie di un medico afflitto da cecità, che stazionava nei

esperire una relazione intima tra il santo e il devoto anche al di là di un contatto diretto con le sacre spoglie.

A partire dal IV-V secolo tende a scomparire l'antica oscillazione tra incubazione sacerdotale (di natura tanto terapeutica quanto iniziatica e sapienziale) e incubazione praticata dai pazienti/adepti/devoti, forme rituali talvolta ancora compresenti nel mondo classico<sup>44</sup>. L'incubazione per conto terzi (oltre a quella diretta) è ancora sporadicamente praticata nei circoli neoplatonici dell'Atene tardo pagana, come ben documenta la *Vita di Proclo* scritta da Marino di Neapoli, quando, poco oltre la metà del V secolo, cessò per sempre l'attività dei locali templi di Asclepio e di Atena, divinità con le quali il filosofo vantava una peculiare familiarità onirica<sup>45</sup>. Nelle culture cristiane si verifica uno schiacciamento paradossale sulla seconda: una volta scomparsa la componente iniziatico-sapienziale del rito (ridotto pertanto a una funzionalità prettamente medico-terapeutica), è quasi sempre il fedele a indossare le vesti del

pressi del santuario ma a quanto pare non si decideva a raggiungere il sepolcro di san Ludovico d'Angiò, si avvede che tutti i febricitanti venivano curati per il solo fatto di addormentarsi presso la tomba del santo; esorta quindi il marito affinché la raggiunga senza perdere altro tempo e denaro in spese mediche e in pellegrinaggi infruttuosi; e siccome lui sosteneva di non riuscire ad addormentarsi, lo sprona a bere del vino schietto a mo' di sonnifero. A quel punto lui le risponde quasi peccato che il potere dei santi può manifestarsi ovunque e agire tanto nel sonno quanto in stato di veglia. Allora l'uomo inizia a descrivere con esattezza una serie di particolari della chiesa e dei fedeli ivi presenti; la testimonianza è avvalorata dal giuramento suo e di altri testi di fronte ai notai. Scetticismo individuale o sintomo del declinare di una prassi?; *ibid.*, § 151, p. 313 (una bambina di tre anni, sofferente di febbre quartana, guidata evidentemente «spiritu Dei», si dirige da sola presso la tomba di san Ludovico; e osservando tutti quelli che stavano sul sepolcro si pone al loro fianco e si addormenta; la madre poi la ritrova «dormientem et sudantem» e la lascia stare. La bambina si risveglia risanata).

44. Cfr. p. es. Strab. XIV, 1, 4 (sull'incubazione praticata presso il *Plutonium* di Acharaca, in Caria); XVII, 1, 17 (nel Serapeo di Canopo era prassi consueta che ci si addormentasse a beneficio di una terza persona): si vedano in proposito M. Dorati, G. Guidorizzi, *La letteratura incubatoria* cit., p. 353; G. Costa, *La sirena di Archimede* cit., p. 175 s.

45. Marin. *Procl.* 7; 29-32 (cfr. Marinus de Néapolis, *Proclus ou sur le Bonheur*. Texte établie, trad. et annoté par H. D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, Paris, 2001, 20022, pp. 9, 34-8); v. anche Marino di Neapoli, *Proclo o della beatitudine*, trad. it. di C. Faraggiana di Sarzana in Proclo Licio Diadoco, *I manuali. Elementi di fisica - Elementi di teologia - I testi magico-teurgici - Marino di Neapoli, Vita di Proclo*, a cura di Ead., Milano 1985, pp. 291, 311-5. Anche N. Fernandez Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribucion al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975 («Manuales y Anejos de Emerita», XXXI), pp. 75-6, e Ch. Stewart, *Ritual Dreams* cit., p. 343 s., hanno rilevato l'importanza e la continuità dell'incubazione vicaria.

*mantis* addormentandosi e beneficiando direttamente della visione onirica in cui si realizza il contatto con le potenze divine. Saranno sempre più rare le eccezioni a questo schema, i casi cioè di mediazione sciamanica di un monaco, di un sacerdote o di un congiunto: se ne registrano alcuni in ambiente partenopeo tra IX e X secolo<sup>46</sup>; e almeno uno, a dir poco strepitoso, affiora ancora, nel 1325, dall'inchiesta sui miracoli postumi di frate Nicola da Tolentino<sup>47</sup>.

Negli ultimi secoli del Medioevo si accentua la privatizzazione del sogno miracoloso, ossia la dislocazione fuori dal santuario del processo rituale di voto-visione-guarigione. Se ciò da un lato sottraeva al ceto monastico e alla casta sacerdotale il ruolo di interpreti autorizzati dei sogni divini (un ruolo ristabilito però attraverso il monopolio della registrazione scritta e della interpretazione selettiva delle esperienze oniriche ritenute esemplari), dall'altro favoriva l'intento di scoraggiare l'aspettativa diffusa di costringere il santo a manifestarsi in sogno tramite una sollecitazione di tipo rituale o paraliturgico (sostanze e oggetti magico-apatropaici, voti, preghiere, digiuni, abluzioni,

46. Se ne discute in Canetti, *Sogno e terapia* cit.

47. Si tratta dello psicodramma escatologico-visionario di ser Venturino da Parma, miracolosamente resuscitato dai morti per intercessione di frate Nicola, e che poi racconta in prima persona agli inquisitori del proprio temporaneo soggiorno in un giardino di delizie assistito dall'arcangelo Gabriele (se ne parlerà in forma più anodina anche nel cap. XVI della *Historia beati Nicolai de Tolentino* cit., pp. 167 ss.). Molto interessante, e fra tutte la più concreta e ricca in dettagli inediti, la testimonianza della moglie, tale Coluccia Cardoli (*Il processo per la canonizzazione di s. Nicola da Tolentino* cit., pp. 473 ss.), successiva a quelle del padre di lui e dello stesso miracolato (ci sono poi molte altre attestazioni indirette del prodigio). La donna, in effetti, appare quasi nelle vesti di mediatrice sciamanica della guarigione/resurrezione del marito: lei stessa infatti si addormenta (*ibid.*, p. 475), e a un certo punto un uccello le percuote violentemente la faccia e il naso; in quel momento le sembra di udire una voce che le dice che fra Nicola e l'arcangelo Gabriele le stavano riportando il marito. Risvegliatasi, stupefatta della visione, si dirige ancora trasognata verso il cadavere dell'uomo, sulle prime non sapendo bene cosa fare; ma poi, preso coraggio, gli si avvicina e pone una guancia accanto a quella di lui: una goccia di cera fusa, dalla candela che lei reggeva, scivola sulla mano del cadavere, che la ritira «quasi lexum» (come se si fosse scottato, direi); e a quel punto ser Venturino apre la bocca sospirando e sbavando, al punto che lei le infila una mano in bocca per liberarlo da tutta quella «spuma». Dopo averlo riconfortato lui si lamenta per essere stato strappato da una sorta di viridario edenico, del quale, con alcune varianti, si era già parlato anche in altre deposizioni. Ho esaminato a fondo questo episodio in L. Canetti, *Un viaggio estatico nell'aldilà nel processo per la canonizzazione di Nicola da Tolentino*, in *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli - U. Paoli - P. Piatti, Fabriano 2012 («Bibliotheca Montisfani», 31), II, pp. 993-1015.

offerte e via dicendo). Tale induzione sarebbe apparsa non solo ingiustificabile sul piano teologico poiché lesiva della gratuità dell'intervento divino sia pur mediato dalla possibile intercessione dei santi – ma anche difficilmente gestibile sul piano disciplinare proprio in virtù del *medium* onirico-visionario, labile e soggettivo per definizione. In questo senso, il condizionamento disciplinare e istituzionale sull'incubazione è comunque ravvisabile in una certa serialità dei sogni, e talvolta persino nel loro manifestarsi identici a due o più persone o addirittura ad un'intera comunità<sup>48</sup>; nelle modalità di manifestazione onirica e terapeutica dei santi, ciò che depone a favore di una relativa uniformità di aspettative oniriche, cioè infine di immaginario religioso; o ancora, nei dispositivi di autenticazione del sogno, come quello della rispondenza fisionomica del santo a un certo canone iconografico o escatologico<sup>49</sup>; e infine, nel *topos* del riscontro empirico, sul corpo del paziente risvegliato, dell'efficacia dell'esito terapeutico oppure dell'eventuale colluttazione con il santo: cicatrici e suture, per esempio, lividi e tumefazioni, o anche la semplice sudorazione<sup>50</sup>; sinto-

48. Vedi supra, nota 15.

49. Vedi supra, nota 27 e contesto.

50. Sulle tracce fisiche della punizione ricevuta in sogno da parte del santo o dell'angelo (secondo Eric Dodds, una dinamica psichica riconducibile al tema freudiano dell'«apporto»: cfr. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale* cit., p. 125 = p. 152 rist. 2003), molti episodi riporta il vecchio ma sempre utilissimo P. Saintyves, *En marge de la Légende dorée. Songes, images et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques* (ed. or. 1930), éd établie par Fr. Lacassin, Paris 1987, pp. 515-8; una variante aulica è quella del celebre passo di Hier. *Ep. XXII*, 30 (*ad Eustochium*), laddove Gerolamo afferma di avvertire, ancora dopo il risveglio, il dolore dei lividi e delle piaghe provocati dalle percosse realmente ricevute nella visione onirica, scaturita dal suo deliquio febbrile, dinnanzi al tribunale del Giudice supremo a causa del suo amore eccessivo per la cultura pagana (cfr. San Gerolamo, *Lettere*, a cura di Cl. Moreschini, Milano 1989, p. 164 s.). Analogo, o meglio risponedente alla medesima logica di reversibilità mente-corpo, il tema della tracce fisiche della lotta con il demonio, già attestata nel Benedetto di Gregorio Magno; ovvero il motivo della castrazione effettiva o simbolica dell'asceta da parte degli angeli che gli appaiono in sogno (da Palladio e Gregorio Magno fino alla *Vita* di Tommaso d'Aquino: cfr. Canetti, *L'incubazione cristiana* cit., p. 175 s.; *Ystoria sancti Thomae de Aquino* cit., cap. XI, p. 112 s.); sulla sudorazione, leggibile anche come semplice traccia dell'attenuarsi dei sintomi febbrili dopo il riposo notturno presso la tomba del santo, cfr. Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., p. 520. Si tratta sempre, in tutti questi casi, di attestazioni del carattere oggettivo e veridico del sogno, e dunque di un dispositivo implicito di autenticazione, per cui la guarigione della malattia, le percosse o comunque una traccia fisica e sensoriale del sogno (anche il buono o il cattivo odore ricorrono spesso in questa singolare retorica probatoria) ne costituiscono un'impronta e quindi

mi e tracce, insomma, iscrizioni sul corpo del paziente di un'assenza che poi l'*ex voto* materializza proiettandola sullo schermo visibile dell'eterno<sup>51</sup>.

\*

I processi di canonizzazione celebrati a partire dal Duecento non sono stati finora esaminati a fondo per studiare la ritualità iatromantica. Si tratta di una tipologia di fonte in cui fortissimo è il livello di censura teologica, pastorale e procedurale, e in cui appaiono dunque tanto più rilevanti gli affioramenti di una prassi come quella incubatoria, da sempre guardata con estremo sospetto dalle autorità ecclesiastiche in quanto palesemente apparentata con la divinazione pagana. In effetti, malgrado il gran numero di filtri istituzionali, i processi di canonizzazione offrono la rara possibilità di vedere in atto un'osmosi tra la cultura folklorica e la cultura teologica e giuridica dell'alto clero. Come ha osservato Alain Boureau, «... précautions et distorsions des commissaires et curialistes laissent entrevoir une interaction. En outre, l'objet même des témoignages, le miracle, met en oeuvre ces relations complexes entre la nature et la surnature [...] qui nous occupent ici»<sup>52</sup>.

Ho esaminato sistematicamente una ventina di raccolte di miracoli contenute nelle *vitae* agiografiche e negli atti dei processi di canonizzazione, tipologie di fonti che proprio a partire dalla metà del Duecento rivelano la tenden-

un elemento di continuità con il mondo della veglia; cfr. Dorati-Guidorizzi, *La letteratura incubatoria* cit., pp. 360 ss.

51. Organi e arti riplasmati nella cera, così come i corpi gloriosi nei quali un giorno si trasformeranno, sono ridotti alla sola e suprema funzione ostensiva: la cifra propria, dunque, di quella dimensione *gloriosa* che Giorgio Agamben ravvisa come essenza ultima del potere sovrano nella tradizione occidentale (Cfr. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II/2*, Vicenza 2007). Anche da questo punto di vista le immagini religiose, dopo una prima fase di anarchica proliferazione e di acritica incentivazione, si sarebbero rivelate uno strumento devozionale più facilmente iscrivibile, rispetto a sogni e visioni, sulle coordinate dell'ortoprassi rituale. È pur vero che ancora sogni e visioni (ma soprattutto le seconde, e in pieno giorno) continueranno a giustificare e ad autorizzare, agli occhi dei fedeli in piena età moderna, la miracolosa scoperta e venerazione dei simulacri devozionali mariani; v. in proposito L. Canetti, «*Facendosi fare di cera*». *Euristica dell'eccedenza e della somiglianza tra Medioevo ed Età moderna*, in «*Micrologus*», 20 (2012), pp. 323-56; Id., *Impronte di gloria* cit., pp. 314 ss.

52. A. Boureau, *Saints set démons dans les procès de canonisation du début du XIV<sup>e</sup> siècle*, in *Procès de canonisation au Moyen Âge*, s. la dir. de G. Klaniczay, Rome 2004 («Collection de l'École française de Rome», 340), pp. 199-221 (203).

za ad un'osmosi reciproca<sup>53</sup>. Questo *dossier* non esaurisce il ricchissimo panorama agiografico del secolo preso in esame, ma circoscrive una campionatura significativa per tipologie di santità e per aree geoculturali. In questo senso, ho prestato particolare attenzione alle fonti prodotte nell'Italia centro-settentrionale e centro-meridionale a cavallo tra Due e Trecento: dall'agiografia sui fondatori degli ordini mendicanti ai processi di canonizzazione per Giovanni Bono, Celestino V, Tommaso d'Aquino, Chiara da Montefalco e Nicola da Tolentino. Ho esaminato inoltre alcune tra le raccolte più significative di ambiente francese e provenzale, tenendo conto altresì della ricca produzione insulare e scandinava degli ultimi secoli del Medioevo.

Nelle fonti agiografiche trecentesche di area italiana e provenzale, le attestazioni di terapie chirurgiche e farmaceutiche praticate (o prescritte) dal santo durante il sogno si riducono notevolmente rispetto ai due secoli precedenti<sup>54</sup>, benché nell'età di Dante si registrino ancora sporadiche attestazioni nei miracoli attribuiti ad Ambrogio da Siena (1287)<sup>55</sup>, Pietro del Morrone (1306)<sup>56</sup>, Chiara da Montefalco (1318-19)<sup>57</sup>, Ludovico d'Angiò (1308)<sup>58</sup>, Tommaso d'Aquino

53. Lo aveva ben rilevato R. Paciocco, *Per un « carisma » del diritto. Canonizzazioni, procedura processuale e agiografia (secoli XI-XIII)*, in «Studi storici», 40 (1999), pp. 1009-35; quindi Id., *Canonizzazione e culto dei santi* cit., pp. 167-98.

54. Rimane un punto di riferimento l'inchiesta di P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1985, pp. 134-47.

55. *Vita b. Ambrosii Sansedonii*, §§ 85 e 90, in *Acta SS. Mart.* III, p. 197B e F; *ibid.*, doc. XIV, p. 205C; *docc.* XX-XXI, p. 206F.

56. *Acta SS. Maii* IV, p. 529A-B; 530E.

57. Si veda E. Menestò, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, Firenze 1984 (= Spoleto 1991), p. 313 (occorrenza significativa del termine tecnico *quies* per connotare lo stato che prelude ad una apparizione onirica della santa: «...facto dicto voto habuit aliquam quietem et visum fuit sibi quod aliquantulum dormiret»); caso della monaca Ysaia (*ibid.*, pp. 163, 257, 347) guarita in sogno da santa Chiara, che le manipola una gamba; caso di Pietro di Andrea di Spoleto (*ibid.*, p. 309 s.); di Andreuccia di Bartoletto, cui appare santa Chiara (tra il sonno e la veglia, come lei stessa precisa per rispondere alla domanda dei commissari circa il suo stato dirante l'apparizione) annunciandole la liberazione del marito dal carcere (*ibid.*, p. 378); Fiore, sofferente di un prolasso uterino, vede in sonno (ma poi, a quanto sembra, anche da sveglia) santa Chiara (conforme, secondo quanto precisa lei stessa sollecitata dai commissari a chiarire se in vita l'avesse mai davvero veduta, a una pittura posta sopra il sepolcro, salvo per qualche dettaglio inedito) che le promette la guarigione (*ibid.*, p. 395 s.); Marcussio di Montefalco, dopo essersi votato alla santa perché sofferente di febbre, sogna di trovarsi in un orto e di vedervi Chiara, e da quell'orto vide uscire un rivolo d'acqua, annuncio della propria liberazione (*ibid.*, p. 410 s.).

58. *Liber miraculorum s. Ludovici* cit., § 12, p. 278; § 22, p. 280; § 160, p. 316 (un povero scian-

(1323)<sup>59</sup>, Nicola da Tolentino (1325)<sup>60</sup> e Odorico da Pordenone (1331)<sup>61</sup>. Una maggior inerzia, o addirittura una continuità della prassi incubatoria più antica si riscontra invece, ancora nei secoli XIII e XIV, nell'Europa Nord-occidentale (Francia<sup>62</sup>, In-

cato alla tibia destra, gottoso, e per di più febricitante cronico, si reca presso la tomba di san Ludovico, ne invoca il soccorso promettendogli di mettersi al suo servizio; si addormenta «et in dormitione illa fuit visum sibi quod unus homo traheret sibi tibiam; et surrexit a somno illo sanus et incolumis a febre et gutta et dolore tibie, meritis dictis sancti»; *ibid.*, § 139, p. 310 (v. supra, nota 43); *ibid.*, § 151, p. 313 (una bambina di tre anni, sofferente di febbre quartana, guidata evidentemente «spiritu Dei», si dirige da sola presso la tomba di san Ludovico; e osservando tutti quelli che stavano sul sepolcro si pose al loro fianco e si addormentò; la madre poi la ritrovò «dormientem et sudantem» e la lasciò stare. La bambina si risveglia risanata).

59. *Ystoria sancti Thomae de Aquino* cit., cap. XVII, pp. 223-4; cap. XXII, pp. 143-5; cap. XXVI, p. 227; cap. XXXV, p. 230; cap. CV, p. 258; cap. CVII, p. 259; cap. CXXXV, p. 263; cap. CXLII, p. 268; cap. CXLIV, p. 269 s.

60. Due miracoli oniromantici, a beneficio della cieca Anfelixia (Anfelisia Adambi da Tolentino) e della morta apparente Filippa, figlia di Baracca da Fermo (cfr. *Il processo per la canonizzazione di s. Nicola da Tolentino* cit., pp. 91 ss., 214, 232, 566; e pp. 378 ss., 418 s.), furono rappresentati a Tolentino, tra secondo e terzo decennio del Trecento (autori Pietro da Rimini e bottega), negli affreschi delle pareti Nord e Ovest del cappellone della basilica del santo; cfr. A. Dunlop, *Gli affreschi del Cappellone di San Nicola: un modello mancato?*, in *San Nicola da Tolentino nell'arte. Corpus iconografico*, I. *Dalle origini al Concilio di Trento*, a cura di V. Pace - R. Trollo, Tolentino 2005, pp. 47-63 (in part. 48, 52-3); cenni anche in D. Lett, *Un procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale. Nicolas de Tolentino, 1325*, Paris 2008, p. 59 s. Un miracolo palesemente incubatorio (cfr. *Il processo di canonizzazione* cit., p. 500), in cui un giurisperito, durante un sogno, vede Nicola che gli guarisce il dente toccandoglielo con le dita e poi imponendogli il segno della croce. Per l'episodio sciamanico della moglie di Venturino da Parma, v. supra, nota 47.

61. Se ne veda ora l'eccellente edizione a cura di A. Tilatti, *Odorico da Pordenone. Vita e Miracula*, Padova 2004, p. 114 (Giovanni da Pirano ha un piede cancrenoso, si addormenta sul sepolcro del beato, dov'era rimasto per sette giorni, e avverte un calore che gli percorre l'arto e poi recede, dopodiché si risveglia risanato); *ibid.*, p. 142 (Galluccio di Cordivado, mugnaio, si schiaccia un dito sotto una macina da mulino; dopo la morte del santo pensa di recarsi presso il sepolcro e una notte, durante il sonno, viene visitato e risanato dal beato Odorico, che gli allunga il dito e glielo risana; il miracolato poi si reca a Udine per recare la propria *oblatio* al santo).

62. Nel processo di canonizzazione per Luigi IX (Saint-Denis, 1282), si trova uno straordinario intervento di chirurgia incubatoria praticato dal re defunto su Dudone, medico di corte, il quale, febricitante e ormai prossimo alla morte, ne invoca il soccorso: durante un sogno, costui subisce l'estrazione di un tumore cerebrale, con successiva constatazione in stato di veglia del positivo decorso della malattia da parte dei colleghi medici, che inizialmente sospettano l'intervento di un demone (cfr. *Acta SS. Aug.* V, pp. 648 ss.); si vedano Jacques Le Goff, *San Luigi*, trad. it. Torino, Einaudi, 1996, p. 715 s.; G. Klaniczay, *Dream Healing and Visions* cit., p. 57 s. Anche sant'Ivo di Tréguier, in Bretagna (†1303; inchiesta: 1330; canonizzazione: 1347) guariva ancora i

ghilterra<sup>63</sup>, Scandinavia<sup>64</sup>), nell'Italia centro-meridionale<sup>65</sup>, e in special modo nelle regioni grechaniche e in tutto l'Oriente mediterraneo<sup>66</sup>. Non penso soltanto

malati secondo schemi di matrice incubatoria: cfr. *Acta SS. Mai* IV, p. 569E; p. 570A («... et addit, quod cum dormiret juxta sepulcrum d. Yvonis, audivit vocem quasi exeuntem de d. sepulcro, dicentem sibi: "si offerres duos cereos ad sepulcrum meum curareris"»); p. 572F («...tunc apparuit ei S. Yvo, sedens super lectum suum, et dixit ei: "Non timeas, quia fuisti ad sepulcrum meum, et vocaris nomine meo, et ideo veni ad salvandum te"»); si veda ora il I vol. dei *Monuments originaux de l'histoire de saint Yves*, a cura di Jen-Luc Deuffic (Saint-Denis 2003), contenente la mera trascrizione senza apparato di sorta né indici del *Processus de vita et miraculis sancti Yvonis* (v. qui, in particolare, le testimonianze CLXII e CLXXXVI, pp. 169 e 175 s.).

63. L'incubazione terapeutica costituisce una tra le più frequenti modalità d'intervento miracoloso attestate, fra l'altro, nelle agiografie di Guglielmo di Norwich, Tommaso Becket e Tommaso di Hereford (cfr. R. C. Finucane, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, New York 1977, 19952, pp. 33 s., 67 s., 83-5). Del processo di canonizzazione per Tommaso di Hereford o di Cantilupo († 1282; inchiesta negli anni 1306-1307; canonizzato nel 1320) segnalò, fra i tanti possibili, i seguenti episodi: *Acta SS. Oct.* I, pp. 629C-D («...Postmodum quadam nocte, cum esset in ecclesia Herefordiensi, circa mediam noctem apparuit eidem juveni, ut referebat, quidam Episcopus, et appositis digitis inter os dicti juvenis, traxit linguam ipsius juvenis. Et inveniens, se habere linguam, incepit loqui lingua Anglicana et Wallensi, et regratiari Deo et S. Thomæ, quia dederant sibi linguam»); *ibid.*, pp. 633F-634C (in carcere, all'alba del giorno della sua sospensione al patibolo, apparvero in visione a un certo Guglielmo la Vergine e un misterioso personaggio, rivelatosi poi come Tommaso di Cantilupo, che poi l'avrebbero miracolosamente resuscitato dai morti); *ibid.*, p. 639CD (caso di incubazione presso il sepolcro del santo, a beneficio di una *contracta* che gli si era votata); *ibid.*, p. 650B (sant'Eteldrada vergine appare di notte ad un giovane cieco che si era addormentato sulla tomba di lei, che lo invita a recarsi ad Hereford presso il sepolcro di san Tommaso, dove potrà riottenere la vista); *ibid.*, p. 694F (a un uomo dalla lingua mutila «nocte quadam, cum se sopori dedisset, quidam Sacerdos vestimentis suis indutus, et quasi ad celebrandum paratus, sibi apparuit; qui propitius accedens ad eum, misit tres suos digitos in os ejus, et traxit usque ad effusionem sanguinis linguam ejus; et statim miraculose recuperavit loquelam meritis Viri Dei»); *ibid.*, pp. 701E-703A (straordinario psicodramma incubatorio a beneficio di una bambina paralitica di cinque anni, Alicia di Louesdale, guarita dal santo che manipola le parti contratte e lenisce le piaghe di lei 'ungendola' con il latte recato in una pisside).

64. Nelle raccolte di miracoli dell'area scandinava, il miracolo durante il sonno ha una forte caratterizzazione medico-chirurgica e risulta dunque ben connotato in senso iatromantico fino al XII secolo; nei secoli successivi, invece, il santo apparso in sogno sembra limitarsi a dare consigli sulla guarigione; si veda in proposito Chr. Krötzel, *Miracles au tombeau - miracles à distance. Approches typologiques*, in *Miracle et Karma. Hagiographies médiévales comparées*, sous la direction de D. Aigle, Turnhout, 2000 («Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses», 109), pp. 557-76, in part. 568.

65. Del processo per Celestino V (Sulmona, 1306) e per Tommaso d'Aquino si vedano i passi segnalati sopra, risp. alle note 56 e 59.

66. Sull'agiografia partenopea è da vedere ancora il lavoro pionieristico di D. Mallardo,

alla grecità bizantina ma anche all'Oriente latino, come ben documenta, poco oltre la metà del Duecento, un episodio riportato nelle *Vitae fratrum* di Gerardo di Frachet, e testimoniato a Tripoli di Siria, in cui san Domenico appare in sogno ad una monaca inferma «in mentis extasi posita», ed entrando nel suo letto la cura con le sue mani ungendole la tibia e il piede sofferenti e spiegandole il senso allegorico di quel gesto salvifico; il santo confermerà poi il suo intervento risanatore appearing in sogno alla sorella di lei, anch'essa monaca, che al risveglio constaterà la presenza effettiva (e aromatica) del prodigioso unguento, che la miracolata si era premurata di conservare nella bambagia con la quale si era detersa<sup>67</sup>.

Ancora molto evidente appare la stilizzazione incubatoria degli interventi onirici del santo nella più antica agiografia sanfrancescana, e in particolare in nella *Vita prima* di Tommaso da Celano<sup>68</sup>, benché già vi traspaia, per accentuarsi poi nel *Tractatus de miraculis* e in Bonaventura, una tendenza alla dissociazione tra il contatto con la tomba e il sogno/visione salutare. Nell'arco cronologico poco più che trentennale della produzione agiografica compresa tra la *Vita prima* e la *Legenda maior* (1227-1263), si registra una progressiva disgiunzione tra i miracoli postumi di Francesco e la sua sepoltura, e la cosa sembra confermata anche dalla parabola iconografica della ricezione dei più famosi episodi di guarigione; cresce però considerevolmente la percentuale dei miracoli postumi legati ai sogni e alle visioni, nel quadro di un progressivo incre-

*L'incubazione nella cristianità medievale napoletana*, in «Analecta Bollandiana», 67 (1949) = *Mélanges Paul Peeters*, I, pp. 465-98; ho discusso e aggiornato lo stesso dossier in Canetti, *Sogno e terapia nel Medioevo* cit.

67. Cfr. Gerardi de Fracheto *Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum* II, 35, ed. B. M. Reichert, Lovanii-Romae-Stuttgartiae 1897 (Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica, I), pp. 88-92. Altro miracolo incubatorio (un fanciullo scrofoloso sanato da Domenico che appare in sogno alla madre di lui suggerendole un impiastro di erbe medicamentose) si trova sempre *ibid.*, II, 39, p. 94 s.

68. Thomas de Celano, *Vita prima sancti Francisci* III, 133, in *Analecta Franciscana*, VII cit., p. 106 (un ragazzo paralitico di Montenero, addormentatosi sulla tomba del santo, vede in sogno un giovane che per due volte gli offre una pera lo invita ad alzarsi); *ibid.*, III, 135, p. 107 (guarigione incubatoria del paralitico Bartolomeo di Narni, a cui Francesco appare in sogno esortandolo a immergersi in un bagno pubblico; durante la cura il malato avverte il tocco della mano del santo sulle sue gambe rattrappite); *ibid.*, III, 143, p. 111 (Francesco appare in ad un ferito che si era votato a lui e lo esorta a lasciarsi strappare la punta di una freccia dalla nuca).

mento del meraviglioso e del soprannaturale: il processo è già molto evidente nella *Legenda maior*, laddove, così come nel *Tractatus*, l'intervento onirico del santo, cui segue una guarigione, viene presentato come spontaneo ossia non condizionato da richieste esplicite o voti da parte dei fedeli<sup>69</sup>. Questo schema evolutivo non sembra così evidente e lineare per il culto di Antonio da Padova: benché la devozione, nel corso dei decenni successivi alla sua morte (1231), tenda a universalizzarsi e a delocalizzarsi, essa rimase sempre significativamente ancorata alla tomba<sup>70</sup>. Nel caso di Antonio, l'agiografia due-trecentesca evidenzia, nel quadro di una relativa crescita del meraviglioso taumaturgico in vita e in morte, una sostanziale esiguità degli episodi onirici, alcuni dei quali però, dall'*Assidua* al *Liber Miraculorum* compilato verso il 1370 da Arnaldo di Sarrant, appaiono fortemente caratterizzati in senso iatromantico, vuoi per la stilizzazione chirurgica e profetica dell'apparizione onirica del santo vuoi per l'ubicazione sepolcrale del miracolo<sup>71</sup>.

69. Rinvio per tutto questo alle convincenti analisi di R. Sangermano, *Il santo sognato* cit., pp. 40-1.

70. I miracoli si verificavano quasi esclusivamente in prossimità della tomba, anche se in genere i malati si votavano al santo prima di raggiungerla.

71. Cfr. *Vita prima o «Assidua»*, XXXI, 10-18, in *Fonti agiografiche antoniane*, a cura di V. Gamboso, I, Padova 1985, p. 000 (guarigione della storpia Riccarda, con forti connotazioni iatromantiche; ma R. Sangermano, *Il santo sognato* cit., p. 43 s., nega a mio avviso a torto il carattere onirico e incubatorio dell'episodio); si veda inoltre il *Liber miraculorum s. Antonii e Chronicis XXIV Generalium extractis Arnaldo de Serrano O. M. recollectore (ca. 1367-1370)*, in *Fonti agiografiche antoniane*, a cura di V. Gamboso, V, Padova 1997, p. 274 s. (cap. V, 45: un lebbroso, sfidato da un eretico, viene risanato mentre dorme sotto l'arca di Antonio, che gli appare in sogno dicendogli di alzarsi perché ormai guarito); *ibid.*, p. 322 s. (cap. VII, 64: Beatrice da Forlì, affetta da tumore, viene guarita in sogno da Antonio che le divide in quattro parti il tumore e la risana); *ibid.*, pp. 294-8 (VI, 53-54: Antonio appare a un'indemoniata di Santarem consegnandole un biglietto grazie al quale verrà guarita dalle vessazioni diaboliche; al risveglio la donna si ritrova al collo una sorta di *breve* ossia un foglietto di pergamena con citazioni bibliche a finalità esorcistica; ritorna ancora il tema freudiano dell'«apporto»: v. supra, nota 50); *ibid.*, pp. 312-5 (VII, 60: al sordomuto Pietro di Padova per ben tre volte appare Antonio «spirituali visione», e quello infine comprende il senso della visione giacché decide di andarsi ad assopire presso la tomba del santo e viene così guarito); *ibid.*, pp. 340-3 (VII, 71: Antonio e Francesco appaiono di notte al capezzale di un moribondo e lo risanano); *ibid.*, *App. I (V) 71*, pp. 350-3 (a Gironda di Catalogna, Francesco e Antonio appaiono a una donna rattappita e ne distendono le membra prendendola per le mani e per i piedi. Lei poi riconosce il suo terapeuta Francesco dal ritratto che ne vede l'indomani nella chiesa dei frati Minori).

Molteplici, nell'agiografia trecentesca, risultano ancora gli episodi d'intervento del santo che apparendo in sogno prescrive al malato di recarsi al santuario per assolvere un voto; talora la visione è preceduta da un'altra (del santo stesso o della Vergine o di un'altra creatura celeste<sup>72</sup>), che poteva manifestarsi anche ad un parente del malato (solitamente la madre, specie nel caso di bambini infermi)<sup>73</sup>. Persiste inoltre l'usanza, di chiara matrice incubatoria, di giacere la notte, e anche per più notti, presso la tomba del santo, poiché i fedeli si aspettano che proprio lì, durante il sonno, si manifesti in maniera più intensa ed efficace la presenza e l'intervento salutare dell'uomo di Dio, anche se poi non si parla sempre di una sua apparizione in sogno<sup>74</sup>. In ogni caso – e questo è un dato ancor più interessante –, anche quando, come accade quasi sempre dal Trecento, il voto viene formulato a casa propria, il miracolo si verifica sovente durante il sonno notturno poiché, come si precisa, dopo essersi acquietato o addormentato, il malato si risveglia risanato<sup>75</sup>. Talvolta i testimoni al processo, siano o meno gli stessi miracolati, descrivono chiaramente l'esperienza rituale dell'addormentarsi presso l'arca del santo per ricevere *in somniis* la visita del taumaturgo, che certifica il devoto sulla guarigione imminente di lui o di un proprio congiunto. Nel caso di Giovanni Bono, a Mantova (1253-1254), si andava a giacere dentro la fossa del terreno in cui l'asceta era stato originariamente sepolto, e da cui poi era stato traslato<sup>76</sup>.

Gli anni successivi al 1270 segnano un *tournant* cruciale nell'andamento e nella frequenza dei processi di canonizzazione, con una caduta verticale sia nel numero delle cause promosse dal papato sia negli esiti positivi: 49 processi con

72. San Martino appare a Bartolo di Corrado per certificargli la santità di Chiara la notte seguente alla morte di lei (cfr. Menestò, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco* cit., p. 407); per il caso di sant'Agostino che accredita la verginità di san Tommaso, v. supra, nota 37.

73. Cfr. *Il processo per la canonizzazione di s. Nicola da Tolentino* cit., p. 146; a volte il santo appare al devoto dopo che il primo pellegrinaggio alla tomba non ha portato alcun frutto apparente.

74. Cfr. p. es. Menestò, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco* cit., p. 456.

75. Cfr. *ibid.*, p. 455.

76. Cfr. *Processus apostolicus auctoritate Innocentii IV annis 1251, 1253-1254*, § 112, in *Acta SS. Oct.*, IX, p. 801E; *ibid.*, § 123, p. 803E; si veda inoltre lo stupefacente racconto incubatorio di Panfilia, *ibid.*, §§ 100-102, pp. 798B-C; il *dossier* sulla canonizzazione di Giovanni Bono è stato ripubblicato da M. Mattei, *Il processo di canonizzazione di fra Giovanni Bono (1251-1253/54) fondatore dell'ordine degli Eremiti*, Romae 2002 (ma per gli episodi qui menzionati si dà soltanto una versione italiana alle pp. 331s., 336 s., 324 s.).

22 canonizzazioni per gli anni 1198-1304; 22 cause e 11 canonizzazioni per il periodo 1305-1431; in particolare, tra il 1269 e il 1304, si aprirono soltanto due processi uno solo dei quali con esito positivo; molto attivo, ma altrettanto selettivo, il pontificato di Giovanni XXII (1316-1334), con tre canonizzazioni effettuate (Ludovico d'Angiò, Tommaso di Cantilupo e Tommaso d'Aquino), quattro inchieste avviate ma concluse sotto i successori (Chiara da Montefalco, Gregorio X, Nicola da Tolentino, Ivo di Tréguier) e quattordici domande respinte, tra cui quelle legate al *milieu* degli Spirituali francescani e di Ubertino da Casale: Margherita da Cortona, Angela da Foligno, Chiara da Montefalco e Delfina di Sabran<sup>77</sup>. Tra le cause di questa svolta, oltre alla rapida successione di pontificati assai turbolenti, va individuata la crescente complessità della procedura e quindi la maggiore durata dei processi (soprattutto nella fase curiale del dibattimento), con conseguente lievitare dei costi a carico dei postulanti, ciò che scoraggiava le richieste da parte di chiese e comunità locali (religiose e cittadine) sprovviste di mezzi e relazioni adeguate. Ma la ragione principale è stata riconosciuta da André Vauchez nel mutamento di attitudine della chiesa romana: se fin verso la metà del Duecento prevale un orientamento inclusivo, finalizzato a sottrarre il controllo delle canonizzazioni alle chiese locali, da allora in poi si accresce e consolida un orientamento assai più selettivo sia nei riguardi delle richieste locali sia dei criteri di accertamento e dei modelli di santità proposti ai fedeli (in questo senso, se la canonizzazione di un certo personaggio rientrava nelle finalità politiche e pastorali del papato, la procedura poteva anche non costituire un ostacolo insormontabile). Dopo il 1270, tra i motivi di opportunità per una canonizzazione, l'aspetto pastorale passa decisamente in secondo piano, mentre si accresce decisamente quello politico-ecclesiastico (i santi canonizzati appartengono quasi esclusivamente ai grandi ordini religiosi e alle dinastie regnanti in relazione all'appoggio garantito o meno da questi ultimi agli orientamenti e alle direttive del papato tra età avignonese e grande scisma). Al termine di questo processo si assiste alla creazione e alla stabilizzazione di due livelli nel culto dei santi: da un lato, quello (riservato a pochissimi eletti) della santità ufficiale e canonizzata; dall'altro, quello di una moltitudine di culti locali che si sviluppano al di fuori del controllo della chie-

77. Cfr. Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., pp. 71ss.

sa romana. Sempre a partire dal 1270 si registra presso i fedeli una crescente fortuna del culto per i nuovi santi (quelli recenti, locali, e non necessariamente canonizzati) a relativo discapito degli antichi intercessori<sup>78</sup>.

Gli ultimi decenni del Duecento segnano inoltre un relativo successo degli intenti di Innocenzo III (1198-1216) riguardo alla prevalenza, tra i santi canonizzati, della *virtus morum* sulla *virtus signorum* (miracoli in vita e in morte); ma osservando nel complesso l'arco epocale tra la fine del XII e l'inizio del XV secolo, si può osservare un calo del numero di santi che avevano dato prova dei loro poteri miracolosi in questa vita e, dopo il 1300, si accrebbe sensibilmente il numero di santi canonizzati cui vennero attribuiti miracoli postumi in percentuale superiore al 90%. Se infatti, nel periodo 1185-1330, 5 processi su 7 riguardano santi con almeno il 10% di miracoli in vita, nel periodo 1300-1417 la proporzione scende a 4 su 12 (un terzo, dunque)<sup>79</sup>. In ogni caso, la fama di santità, condizione per l'apertura di un'inchiesta, dipendeva sempre più dal giudizio degli ecclesiastici sui loro meriti spirituali, e non dalla loro efficacia nel risanare i malati in vita e in morte. Anche i miracoli in vita, più che prodigi di guarigione, sono soprattutto *exempla* (visioni, profezie, premonizioni, fenomeni mistici e luminosi, dono delle lacrime, odore soave già in vita, levitazioni, scambi di cuori) atti a fare rifulgere le virtù spirituali dei servi di Dio o, tutt'al più, ad attestarne il dominio sugli elementi naturali (*miracula miracolosa*): sono quegli indizi, insomma, che la letteratura agiografica del periodo tende a rilevare come attestazione dell'elezione divina dei santi<sup>80</sup>. In pratica, dal pontificato di Giovanni XXII, la chiesa romana tende a marginalizzare gli aspetti taumaturgici della santità, come prova l'esiguità degli *articuli interrogatorii* a riguardo e il numero dei testi chiamati a deporre in relazione agli attributi della santità<sup>81</sup>. Si può allora sostenere che, dalla fine del Duecento, la funzione taumaturgica dei santi non venne rimessa in causa; essa però venne relegata nel novero dei loro attributi postumi. Si può inoltre azzardare l'ipotesi che in larga misura, soprattutto nei paesi mediterranei, questo crescente apprezza-

78. Cfr. *ibid.*, pp. 153 ss.

79. Cfr. *ibid.*, pp. 583 ss.

80. Cfr. *ibid.*, p. 589.

81. Lo si vede già chiaramente nelle deposizioni raccolte per la canonizzazione di Chiara da Montefalco e, in maniera ancor più eclatante, cent'anni dopo, per Caterina da Siena.

mento del carattere straordinario della vita vissuta dai servi di Dio (ascesi e devozione), garanzia del loro potere di intercessione, sia stato condiviso anche dai fedeli. Tuttavia – e non è cosa facile da spiegare – i santi degli ultimi secoli del Medioevo, così come appaiono dai processi di canonizzazione, sono figure per molti versi ben più straordinarie dei loro predecessori del millennio precedente: è sintomatica, a riguardo, dal 1300 in poi, la imponente crescita dei miracoli di resurrezione *post mortem*, che vengono loro attribuiti<sup>82</sup>. Inoltre, le vite dei santi testimoniate dai processi, costellate come sono di fenomeni prodigiosi (si pensi al crescendo continuo di episodi taumaturgici nelle agiografie antoniane tra Due e Trecento), assomigliano sempre più a quelle che si rispecchiano nelle leggende agiografiche, sulle quali del resto gli stessi santi (come peraltro attestano gli atti delle inchieste) erano soliti meditare, e rispetto ai cui modelli atemporalmente tentavano di conformarsi<sup>83</sup>. È come se la chiesa romana, per sottolineare la straordinarietà di un privilegio riservato a pochissimi eletti, avesse assecondato o addirittura promosso una sorta di fuga in avanti nel meraviglioso presentando i santi, anche a prescindere dalla loro origine sociale, come esseri eletti dotati fin da questa vita di attributi eccezionali. Ciò probabilmente dipese dalla torsione in senso pastorale che assunse a partire dal Duecento la politica della santità: per far passare l'idea che i santi fossero soprattutto dei modelli da imitare, teologi, canonisti e predicatori spinsero paradossalmente proprio sul registro dell'eccezionalità della loro vita virtuosa, presenta come una costellazione di *exempla* edificanti e tali da promuoverne la devozione e l'ammirazione presso un più largo pubblico di fedeli. Quasi come se per promuovere i nuovi modelli di santità si fosse stati costretti a ricorrere alla fascinazione di attributi antichi integrandoli con nuove connotazioni meravigliose e dislocando queste ultime sulla vita più che sugli effetti postumi della presen-

82. A differenza di quelle più antiche, le raccolte trecentesche dei miracoli di san Domenico († 1221) insistono molto su questo punto; cfr. p. es. *Miracula sancti Dominici mandato magistri Berengarii collecta*, ed. S. Tugwell, Romae 1997 (Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica, XXVI), pp. 111-26.

83. Lo rilevò per primo sempre il Vauchez, *L'influence des modèles hagiographiques sur les représentations de la sainteté dans le procès de canonisation (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, in *Hagiographie, cultures, sociétés sociétés (IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), Paris 1981, pp. 585-96; quindi Id., *La sainteté en Occident* cit., pp. 600 ss.

za terrena degli amici di Dio. Insomma, l'insistenza nel ricercare la santità nella vita vissuta aveva fatto di quest'ultima una successione ininterrotta di prodigi<sup>84</sup>.

L'analisi statistica dei miracoli *post-mortem* registrati nei processi di canonizzazione (ma anche dalle fonti agiografiche tradizionali) a partire dalla metà del Duecento mostra un dato inequivocabile ossia il nettissimo spostamento del luogo in cui si compie il miracolo, che non è più in prevalenza, com'era stato fino ad allora, il luogo di sepoltura e di conservazione delle reliquie del santo. A quest'ultimo, ormai, viene attribuito un potere d'intervento taumaturgico anche a distanza, nel luogo (strada, nave, casa privata, chiesa o altare locale ecc.) in cui il fedele si trova ad invocarne il soccorso. È quanto mai sintomatico, a tale riguardo, che proprio in quest'epoca la promessa votiva di recarsi presso la tomba del santo diventi condizionale, subordinata cioè al conseguimento della grazia<sup>85</sup>. Il pellegrinaggio si trasforma insomma vieppiù in un gesto rituale satisfatorio perdendo l'arcaica connotazione di atto indispensabile alla realizzazione del miracolo, tradizionalmente favorito dal contatto diretto con la tomba santa<sup>86</sup>. La devozione ai santi, soprattutto in Italia e in Francia (meno, a quanto sembra, nel Nord Europa) tende a distanziarsi dal culto esclusivo per le reliquie<sup>87</sup>, e tra i fattori che hanno contribuito a quest'evoluzione o che l'accompagnano va additata sicuramente la diffusione delle immagini religiose dei santi moderni<sup>88</sup>.

84. Cfr. sempre Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., 615 ss.

85. Si veda C. Krötzel, *Miracles au tombeau* cit., p. 572 s. Secondo i calcoli di J. Paul, *Miracles et mentalité religieuse populaire à Marseille au début du XIV<sup>e</sup> siècle* (1976), ora in Id., *Du monde et des hommes. Essais sur la perception médiévale*, Aix-en-Provence 2003, pp. 201-22, in part. 207, nel *Liber miraculorum* (ca. 1297), poi annesso al processo per la canonizzazione di Ludovico d'Angiò (1308), l'86% dei miracoli si verifica secondo lo schema del voto condizionale (solo 32 miracoli di guarigione su 211 avvengono dopo la stazione sulla tomba): la proporzione (rispettivamente 79% e 21%) viene confermata dai miracoli registrati nell'inchiesta ufficiale del 1308.

86. Cfr. Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., pp. 522 ss.

87. Vi sono tuttavia ancora molte eccezioni: dopo il 1270, moltissimi tra i miracoli postumi operati per intercessione del domenicano Ambrogio Sansedoni (e in qualche caso si tratta di interventi a carattere onirico-visionario: v. supra, nota 55), avvengono presso il sepolcro senese del beato.

88. Cfr. A. Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., pp. 524 ss.; M. Bacci, «Pro remedio animae». *Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, Pisa 2000, pp. 77 ss., 202 ss. e *passim*; Id., *Investimenti per l'aldilà. Arte e raccomandazione dell'anima nel Medioevo*, Roma-Bari 2003, pp. 155 ss. e *passim*. Verso il 1280, quando venne compilata la *Legenda aurea*, gli affreschi, i

Di fronte ai commissari che lo interrogavano, nell'estate del 1325, sulla pubblica fama e i miracoli di fra Nicola da Tolentino, morto vent'anni prima e ormai da tempo oggetto di grande venerazione anche al di fuori della cittadina marchigiana in cui era stato sepolto, un certo Paolo di Alegio affermava che nella chiesa degli Agostiani di Norcia si conservava una *cona* (ossia una pala d'altare, *ancona*, o una tavola mobile, *icona*) in cui era dipinta l'immagine di frate Nicola, e di fronte ad essa venivano deposte continuamente immagini votive di cera; anche se poi, per liberare il suo figliolo da una spina di pesce che aveva ingoiato, il fedele umbro fece voto di recarsi presso la tomba di Nicola a

politici e le tavole mobili rappresentavano, con sempre maggior frequenza, anche i santi 'moderni' (*in primis* Francesco, Domenico e Antonio da Padova, con gli episodi principali delle loro vite, e soprattutto i miracoli), e dalla fine del Duecento anche i santi locali non canonizzati, come già lamentava Salimbene (Salimbene de Adam, *Cronica*, a cura di G. Scalia, Roma-Bari 1966, II, p. 733; cfr. A. Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., p. 526 e n. 21). Non cessava per questo la fortuna culturale (ed ora vieppiù iconografica) dei tradizionali protettori: Cristo, la Vergine, gli Apostoli e i martiri dell'antichità. I processi di canonizzazione del Trecento, soprattutto di area italiana, documentano, proprio in relazione a queste nuove immagini, la rinnovata fortuna di un antico dispositivo di certificazione testimoniale, risalente ai santuari incubatorii della grecità ma attestato per la prima volta, nell'Occidente latino, tra V e VI secolo, da un episodio dalla leggenda della conversione e del battesimo di Costantino da parte di papa Silvestro, raffigurato verso la metà del Duecento nei famosi affreschi romani dei santi Quattro Coronati: l'immagine dipinta (in questo caso dei santi apostoli Pietro e Paolo, ora dei nuovi intercessori celesti) come attestazione dell'identità e della autenticità della visione onirica: v. supra, nota 27). Le nuove immagini religiose, quasi come reliquie portatili atte a delocalizzare e universalizzare la devozione ai santi, nel corso del Quattrocento verranno ormai prodotte in serie in relazione a nuovi prototipi iconici miracolosi e alle nuove mètte devozionali, secondo quella dinamica santuariale poi pienamente affermata in età moderna e incentrata su fenomeni visionari (apparizioni e irruzioni immediate nel quotidiano della Vergine o del santo, di cui appare miracolosamente l'immagine pittorica o tridimensionale) più che a reliquie corporali o a tombe sante; si vedano ora gli importanti contributi raccolti in *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance. Papers from a Conference held at the Accademia di Danimarca in collaboration with the Bibliotheca Hertziana (Max Planck Institut für Kunstgeschichte)*, Rome, 31 May-2 June 2003, eds. E. Thunø - G. Wolf, Roma 2004 («Analecta Romana Instituti Danici. Supplementum», XXXV). Anche la morfologia degli oggetti votivi evidenzia, a partire dalla fine del Trecento, una crescente fortuna delle rappresentazioni visuali e mimetiche della relazione devozionale con il santo a discapito dei pegni diretti e materici ovvero delle rappresentazioni sintagmatiche in cera della parte o del corpo intero malato (cfr. L. Canetti, «*Facendosi fare di cera*» cit.). Si tratta a mio avviso di un indizio importante di quella grande trasformazione dell'immaginario che, avviatasi dalla seconda metà del Duecento, investì gli ultimi secoli del Medioevo inaugurando la modernità europea.

Tolentino e deporvi una *ymago* di cera ossia una statuetta antropomorfa che rappresentava il bambino<sup>89</sup>. Il processo, in realtà, è molto ambiguo e complesso poiché le stesse reliquie, lungi dall'essere relegate tra i ferri vecchi evozionali, a loro volta si adeguarono alla nuova sensibilità iconica; e se le nuove immagini di culto si comportavano sempre più come reliquie da contatto, i frammenti dei corpi santi erano sempre più affetti dalla nuova sensibilità iconica, come prova la trasformazione in senso visuale della morfologia dei reliquiari<sup>90</sup>.

L'età di Dante, in effetti, vide l'inizio di una grande svolta nella storia dell'immaginario, l'avvio di un'autentica rivoluzione visuale, che interessò in primo luogo la dimensione visionaria e pertanto anche l'ambito onirico e onirologico. Nell'arco di poche generazioni, i vettori di comunicazione tra il visibile e l'invisibile si trasformarono poiché la diffusione sociale e il cambiamento di *status* delle nuove immagini religiose accompagnò e accelerò il processo stesso di mutamento dei tramiti del sacro. Fu un cammino assai lungo e tortuoso, che culminò con l'invenzione rinascimentale dell'arte e con la creazione di un gusto e di un mercato di oggetti svincolati dall'antica funzione agalmatica di *ornamenta ecclesiae* (icone, reliquie, reliquiari, arredi sacri), i quali non erano opere d'arte nel senso moderno ma sintagmi e frammenti della gloria celeste, epifenomeni dell'incarnazione e anticipazioni del futuro escatologico. La visione estatica e la visione onirica certo non scomparvero, ma molteplici sono gli indizi atti a suggerire l'impressione che, tra la fine del XIII e la metà del XIV secolo, il loro ruolo e la loro funzione in quanto vettori di comunicazione con l'invisibile muti di segno e si ridefinisca in relazione ai nuovi *media*

89. Cfr. *Il processo per la canonizzazione di s. Nicola da Tolentino* cit., p. 455. I restauri dei primi anni Ottanta del Novecento ci hanno fortunatamente restituito alcune di queste sagome votive cerate, che in origine comprendevano anche raffigurazioni di arti, di mani, di piedi, di organi, e perfino di animali e di navi; cfr. Fabio Bisogni, *La scultura in cera nel Medioevo*, in «Iconographica», 1 (2000), pp. 1-15, in part. 1, 6-8, 12; Lett, *Un procès de canonisation* cit., p. 58. Si offrivano anche i tradizionali ceri *mensurati* sull'arca del santo e, assai più di rado, pani di cera bruta del peso del malato, oltre ai suoi indumenti e talvolta anche piccole somme di denaro; sulle tipologie votive caratteristiche di quei decenni, si veda l'indagine sistematica condotta da P.-A. Sigal, *L'ex-voto au Moyen Âge dans les régions du Nord-Ouest de la Méditerranée (XII-XV siècles)*, in «Provence historique», 33 (1983), pp. 13-29.

90. Per questo aspetto rinvio a Canetti, *Rappresentare e vedere l'invisibile* cit.; quindi Id., *Impronte di gloria* cit., cap. III.

visuali. La visione incubatoria, da sempre mal tollerata dalle autorità ecclesiastiche, appare viepiù filtrata dalle maglie strette della nuova *ratio* procedurale dei sistemi di accertamento testimoniale e di filtro selettivo della santità canonizzata, e non si può escludere che l'inasprirsi dei sistemi di censura (e il correlativo rarefarsi delle testimonianze scritte e orali sulla iatromantica incubatoria, da sempre decisive per la trasmissione dei gesti rituali che la connotavano fin dalla più remota antichità) abbia contribuito a sradicare questo antico rituale dalle chiese e dai santuari del tardo Medioevo, pur con significative eccezioni (Sud Italia e area Marsigliese, regioni di antica e profonda ellenizzazione). Si dovrà pertanto approfondire la geografia del rituale in relazione ai tempi della sua diffusione, attestazione e scomparsa. A questo riguardo, mi pare che un gruppo di testimonianze a cavallo tra fine Duecento e inizi Trecento – in particolare, il *dossier* taumaturgico relativo a san Ludovico d'Angiò, tra 1297 e 1308; le testimonianze al primo processo per Chiara da Montefalco, nel 1309; le straordinarie deposizioni raccolte nell'estate del 1325 per la causa di canonizzazione di fra Nicola da Tolentino – si collochi al cuore di un *tournant* decisivo per la tensione e la compresenza in esse delle più varie modalità di intervento onirico-visionario dei santi taumaturghi: da quelle, ormai sempre più rare, radicate nella più arcaica ritualità iatromantica praticata presso il luogo ctonio in cui riposano le sacre spoglie; a quelle, viepiù frequenti, che inscenano la visione premonitrice e risanatrice del santo cui il fedele si vota ormai presso casa propria. Unico, per quanto mi consta, ma non meno significativo per l'epoca e il luogo, il caso della discussione, registrata per autorità notarile poco dopo il 1297, tra un medico marsigliese affetto da cecità e la devota moglie di lui: la donna, vedendolo titubante nei pressi del santuario, e deprecandone il vano ricorso alle cure mediche, lo esorta ad addormentarsi senza tante storie, come facevano tutti gli altri malati, presso la tomba di san Ludovico; e se avesse incontrato qualche difficoltà a prender sonno, anche una buona bottiglia di vino schietto poteva servire alla bisogna. Il medico, con tono piccato, replicò alla moglie che lei evidentemente non aveva fede nel potere dei santi, il quale può manifestarsi ovunque tanto durante il sonno quanto in stato di veglia<sup>91</sup>.

91. «... quia virtus sancti ita bene potest me iuvare hic sicut ibi, et in vigilia sicut et in somno» (cit. supra, nota 43).

La visione estatica e quella profetico-premonitrice non rappresentavano certo una novità assoluta nella storia della spiritualità cristiana. Ma dagli ultimi decenni del XIII secolo e per tutta l'età avignonese, forse anche in relazione alla nuova stretta disciplinare sulla santità e sulla vita religiosa esercitata dal papato, dalla teologia, dal diritto e dagli ordini religiosi, quelle manifestazioni estatiche tendono ad concentrarsi verso figure eccezionali di mistici e carismatici, con una netta prevalenza delle *mulieres religiosae* che beneficiano in vita, sotto il controllo disciplinare delle autorità ecclesiastiche, dei loro pericolosi carismi visionari. Anche l'agiografia e i processi di canonizzazione, al pari delle altre fonti, dalla fine del Duecento cominciano a tradire una crescente irruzione del demoniaco<sup>92</sup>: alle tradizionali fenomenologie della possessione diabolica si aggiunge la fattiva presenza di Satana e dei suoi agenti terreni nelle più svariate circostanze quotidiane<sup>93</sup>, e la demonomania clericale e inquisitoriale si concentra con particolare acribia intorno all'universo della religiosità femminile, alla ricerca di quel discrimine tra vera e falsa santità, che i fenomeni estatico-visionari rendevano particolarmente soggetto all'intervento diabolico e in ogni caso esposto alla deriva superstiziosa<sup>94</sup>. Insomma, la santità simulata e la presenza dei demoni potevano arginarsi anche attraverso un più serrato controllo pastorale e disciplinare delle visioni; e le visioni oniriche, come tali assai poco addomesticabili, dovevano probabilmente subire una stretta censoria ancor più decisa, specie nel caso di sognatori che, per ruolo sociale e per grado di istruzione, non parevano autorizzati ad accreditare le loro esperienze visionarie, tanto più nella fattispecie dei sogni con possibili risvolti iatromantici.

Non si può escludere tuttavia che anche agli occhi dei laici devoti le visioni incubatorie perdessero d'importanza come *medium* della relazione salvifica e terapeutica con il mondo dei morti: del resto, tra Due e Trecento, anche la medicina laica e universitaria comincia a fare concorrenza alle cure miracolo-

92. Cfr. Boureau, *Saints set démons dans les procès de canonisation* cit.

93. Spunti eccellenti nel libro dello stesso A. Bureau, *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1330)*, trad. it. Milano 2006 (ed. or. 2004).

94. Si veda in proposito A. Vauchez, *La nascita del sospetto: vera e falsa santità negli ultimi secoli del medioevo*, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Torino 1991, pp. 39-51 (ripreso in Vauchez, *Santi, profeti e visionari* cit., pp. 235-47); istruttivo in proposito il caso studiato da Id., *Tra Dio e Satana: le visioni di Erminia di Reims († 1396)*, in Id., *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma 2003, pp. 149-54.

se dei santi, e non è un caso se i medici professionisti siano molto presenti nei processi di canonizzazione a partire dal primo Trecento (diagnosi, esami delle urine, interventi chirurgici ecc.), e non più soltanto come scontato tribunale fallimentare per esaltare la *virtus* risanatrice dell'uomo di Dio, che ormai si esprime sempre meno esclusivamente nel clamore della guarigione improvvisa stemperandosi nella più cauta registrazione dei modi e dei tempi di una prosaica convalescenza<sup>95</sup>. Gli stessi fedeli, del resto, si rifiutavano ormai di riconoscere come prodigio un miglioramento della salute che si manifestasse oltre la soglia critica degli otto giorni dalla formulazione del voto<sup>96</sup>.

\*

Negli scritti danteschi, l'unico luogo che in qualche modo sia riferibile direttamente alla dinamica psichica incubatoria (o quantomeno all'associazione, avvalorata dalla clinica del tempo, tra uno stato patologico e l'attitudine ai sogni e alle visioni presaghe in stato di veglia e durante il sonno) è il celebre passo della *Vita Nuova* in cui il giovane poeta, caduto malato e costretto a letto per la debolezza, pensa alla morte cui anche Beatrice sarà destinata. Preso dallo smarrimento, Dante chiude gli occhi e comincia a «travagliare come farnetica persona» e a «ymaginare» una serie di visioni prodotte dalla sua «fantasia», in cui segni e voci gli preannunciano la dipartita della donna amata<sup>97</sup>. Lasciando a margine qui i contenuti e le fonti dei fantasmi danteschi nonché l'eventuale

95. È questo il caso quasi costante nell'imponente inchiesta sui miracoli di Nicola da Tolentino (1325). A partire dalla metà del Duecento, nei processi di canonizzazione svoltisi nell'Europa mediterranea, appare sempre più frequente il ricorso ai medici professionisti in qualità di testimoni qualificati a giudicare il carattere naturale ovvero miracoloso della guarigione; si veda in proposito J. Ziegler, *Practitioners and Saints: Medical Men in Canonization Processes in the Thirteenth to Fifteenth Centuries*, in «Social History of Medicine», 12 (1999), pp. 191-225.

96. Lo ha ben rilevato J. Paul, *Miracles et mentalité religieuse* cit., p. 205.

97. Cfr. Dante Alighieri, *Vita Nova*, 14 [= XXIII], 4-5, a cura di G. Gorni, Torino 1996, pp. 124-5 (v. ora anche l'ed. rivista a cura di S. Carrai, Milano 2009, pp. 107-8). R. Pinto, *Dante e la psicodinamica del sogno* cit., pp. 69-70, legge in questo passo un'evidenza della teoria aristotelico-tomistica sulla possibile continuità di esperienza tra sonno e veglia radicata nell'identità degli stimoli fisiologici. Andrebbe osservato in proposito anche il particolare non secondario delle lacrime, perché Dante ricorda che egli stesso «non solamente piangea ne la ymaginatione, ma piangea con gli occhi, bagnandoli di vere lacrime» (14 [=XXIII], 6, p. 127 Gorni; p. 109 Carrai). E si noti anche l'insistito utilizzo, nella descrizione delle fantasie (la moltitudine di angeli, i preparativi del funerale di Beatrice ecc.) di «pareami vedere», «mi pareva vedere» ecc., tipici stilemi descrittivi dei sogni e delle visioni oniriche (v. supra, nota 8).

valore iniziatico delle sue visioni – valore che pur non sarebbe estraneo al processo rituale dell'incubazione antica e della vocazione sciamanica<sup>98</sup> –, il meno che si possa dire è che la pagina sconti l'accettazione della comune credenza, confortata dalla scienza medica, nella particolare attitudine visionaria dei malati, specie quando febbricitanti. Le istanze profonde dell'onirologia sciamanica affiorano inoltre nella scansione profetica e visionaria del processo iniziatico e soteriologico che si delinea nel corso dell'opera<sup>99</sup>. La metafora medica e visionaria, e perciò agiografica e scritturistica, del processo di conoscenza come autentica guarigione rivelatrice potrebbe avere dietro di sé la sezione proemiale della *Consolatio* boeziana, in cui risulta molto evidente la stilizzazione incubatoria dell'apparizione di *Philosophia* al capezzale dell'infermo, ancora troppo devoto alle Muse poetiche<sup>100</sup>.

Nella *Commedia* e negli scritti minori sono parecchi, e assai ben studiati, i passi in cui Dante mostra di condividere la radicata convinzione (diffusa bensì a tutti i livelli sociali ma allora vieppiù garantita dalla cauzione autorevole delle nuove scienze teologico-filosofiche) nel potenziale divinatorio dei sogni, o almeno di quelli ricevuti in particolari condizioni psico-fisiche, calendariali e astrologiche<sup>101</sup>. Un elemento di raccordo fra l'onirologia di matrice teologico-filosofica e l'oniromanzia popolare, di cui ben conosciamo la pratica tanto a Bisanzio quanto nell'Occidente latino<sup>102</sup>, può essere comunque rappresentata

98. L'onirologia sciamanica resta per lo più implicita in Dante, subordinata com'è alle dottrine scientifico-aristoteliche, ma affiora p. es. dall'analisi storico-semantiche di alcuni lessemi del registro 'petroso' delle *Rime* e della stessa *Commedia*; sui veda F. Benozzo, *La leggenda della morta pietrificata e la presenza di Beatrice nelle "petrose". Uno scavo di etnofilologia dantesca*, in «Tenzione», 11 (2010), pp. 119-36.

99. L'apparizione e il saluto di Beatrice come indice profetico di «mirabile salute» (*Vita Nova*, 5, 4 [= XI, 1], p. 51 Gorni; p. 63 Carrai), in cui risuona la doppia accezione salvifica e terapeutica di guarigione miracolosa del corpo e di salvezza dell'anima; Dante malato e 'frenetico' che vede come in sogno, e perciò prevede, la morte di Beatrice, al cap. 14 (v. supra, nota 97); la «mirabile visione» apparsa dopo il sonetto finale (*Vita Nova*, 31, 1 [= XLII, 1]; p. 230 s. Gorni; p. 175 Carrai).

100. A. M. T. Seuerini *Boethii Philosophiae Consolatio* I, 1-13; cfr. Boezio, *La consolazione della filosofia*, a cura di C. Moreschini, Torino 1994, pp. 82-7.

101. Rinvio agli studi cit. supra alle note 16 e 17.

102. Cfr. G. Guidorizzi, *Introduzione* a Pseudo-Niceforo, *Libro dei sogni*. Testo critico, traduzione e commento a cura di G. Guidorizzi, Napoli 1980, pp. 7-26; Id., *L'interpretazione dei sogni nel mondo tardoantico: oralità e scrittura*, in *I sogni nel Medioevo* cit., pp. 149-170; G. Dagron,

dai numerosi manuali ed epitomi di oniricritica, che circolavano sempre più diffusamente, anche in lingua volgare, a partire dal secolo XIII<sup>103</sup>. A scanso di equivoci, va però rimarcato che le fonti agiografiche sulla pratica incubatoria non attestato mai (e *pour cause*) l'utilizzo di sussidi scritti per l'interpretazione dei sogni; un'opera cui tuttavia, come possiamo intuire e talvolta provare direttamente, sicuramente fornivano un contributo essenziale i chierici e i monaci addetti alla cura dei santuari e delle tombe sante<sup>104</sup>.

Non si può escludere, ma nemmeno provare, che Dante passasse sotto silenzio la iatromantica incubatoria proprio perché quella prassi esprimeva una modalità arcaica di leggere e interpretare il mondo dei sogni e delle visioni e, più in generale, la relazione con il mondo invisibile. Era una tecnica, un sapere concreto strutturalmente irrelato a tutta una religiosità santuariale di tipo fastoso, votivo e contrattualistico fondata sul sistema del dono<sup>105</sup>, in apparenza estrinseca, e almeno sul piano dialettico superata, dalla nuova razionalità teologico-economica dei secoli XII e XIII, da san Bernardo agli Spirituali francescani, e specialmente Pietro di Giovanni Olivi<sup>106</sup>. Nel poema si parla una sola

*Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interpretation d'après les sources byzantines*, ibid., pp. 37-55; S. Oberhelman, *Dreambooks in Byzantium, Six Oneirocritica in Translation, with Commentary and Introduction*, Aldershot 2004; Boglioni, *L'Église et la divination* cit., pp. 55 ss.; Véronèse, *Le rêve sollicité* cit., pp. 90 ss.

103. Cfr. Camozzi, *Una possibile fonte* cit. (v. supra, nota 16).

104. Cfr. Canetti, *L'incubazione cristiana* cit.; Id., *Sogno e terapia* cit.

105. Cfr. Id., *Trésors et décor des églises au Moyen Âge. Pour une approche sémiologique des «ornamenta ecclesiae»*, in *Du matériel au spirituel. Realités archeologiques et historiques des «depôts» de la préhistoire à nos jours*. XXIX<sup>e</sup> Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes (Antibes, 16-18 octobre 2008), s. la dir. de S. Bonnardin - C. Hamon - M. Lauwers - B. Quilliec, Antibes 2009, pp. 273-82. A questi temi viene riconosciuto il dovuto risalto nel mio volume *Impronte di gloria*, cit.

106. Cfr. G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo vizioso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002; V. Toneatto - P. ernic - S. Paulitti, *Economia monastica. Dalla disciplina del desiderio all'amministrazione razionale*, Spoleto 2004 («Quaderni di cultura mediolatina», 4); L. Canetti, «Ornamenta» e «res ecclesiae» in *Pier Damiani*, in *Pier Damiani, L'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*. Atti del XXIX Convegno del Centro studi e ricerche sull'antica provincia ecclesiastica ravennate (Faenza-Ravenna, 20-23 settembre 2007), a cura di M. Tagliaferri, Bologna 2009 («Ravennatensia», XXIII), pp. 169-96; quindi Id., *Impronte di gloria* cit., pp. 243-77. È noto che le posizioni dell'Olivi, a differenza di quelle 'restrittive' di Ubertino da Casale, erano le più vicine alla sensibilità di Dante. Ciò, si badi, non dev'essere inteso nel senso che i modelli di santità patrocinati dagli Spirituali francescani fossero radicalmente differenti

volta di *miracoli* intesi come prodigi taumaturgici, e lo si fa, nel colloquio tra Dante e san Pietro (*Par.* XXIV, 107), allo scopo di ridurli a supporto provvidenziale all'espansione del cristianesimo nell'impero romano, ciò che Dante riconosce come il centuplo di tutti gli altri miracoli<sup>107</sup>. Del resto, l'ideale lettore di Dante attinge con lui anche ai nuovi saperi oniromantici di matrice scientifico-filosofica, di cui il poeta si fa mediatore attraverso l'uso del volgare<sup>108</sup>.

Ma è pur vero che il Dante profeta e viaggiatore estatico incarna un paradigma visionario di tipo sciamanico e preplatonico. Anche a prescindere dalle evidenze testuali ed etnofilologiche<sup>109</sup>, ho l'impressione che egli rivendicasse quell'antichissima vocazione soteriologica nella sua concezione della poesia

rispetto a quelli più intellettualistici e politici sostenuti dal papato tra Due e Trecento: Ubertino da Casale risulta fra i testimoni miracolati da Chiara di Montefalco (cfr. Menestò, *Il processo di canonizzazione* cit., pp. XIII, XXVI, XXX, XLIX, CLX, 32, 621, 623, 625) ed è presente al processo di canonizzazione di Delfina di Sabran; sappiamo inoltre che fu in relazione diretta con Margherita da Cortona e Angela da Foligno, le canonizzazioni delle quali fallirono e *pour cause* sotto Giovanni XXII (cfr. Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., p. 89 s.). In entrambi i modelli, sia pure in misura differente, risultano presenti un po' tutte le componenti (quella mistica, intellettualistica, pauperistica e taumaturgica, e quest'ultima, in particolare, sembra conservare una grande importanza anche agli occhi delle correnti mistiche e spirituali). Si ha perciò l'impressione che la santità taumaturgica di tipo tradizionale continuasse a rappresentare un valido strumento di pressione e di consenso a tutti i livelli sociali e intellettuali, e che quindi potesse ancora risultare funzionale agli interessi politico-pastorali di questo o quel gruppo di pressione, quando dovesse promuovere e sostenere la causa di un candidato agli altari.

107. L'argomento era stato avanzato per la prima volta da sant'Agostino (*De vera religione* XXV, 47); cfr. L. Canetti, *Il passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, Spoleto 2007 («Testi, studi, strumenti», 23), p. 37 s. Segnalo inoltre la fine lettura di E. Pasquini, *La santità nella letteratura italiana del Trecento* cit., p. 33 (Dante «non parla né di “fioretti” né di miracoli») a proposito della torsione pauperistica dell'immagine cavalleresca di san Francesco nell'XI canto del *Paradiso*. Dante probabilmente aspirava a vedere estinguersi quella religiosità arcaica, che si esprimeva in una santità sostanzialmente ridotta alla potenza dei corpi sepolti e delle immagini devozionali (ma vedi però, a proposito della devozione alla Veronica, *Vita Nova*, 29 [= XL], 1; e *Par.* XXXI, 104): nonostante tutto, sarebbe forse troppo azzardata l'ipotesi che le sue opere contribuissero a obliterarne la presa sulla coscienza religiosa dei nuovi lettori in volgare del *Convivio* e, soprattutto, della *Commedia*.

108. Riguardo al Dante filosofo laico, ed esponente di una filosofia rivolta per la prima volta a lettori laici, ho tenuto conto dell'innovativo approccio di R. Imbach, *Dante, la filosofia e i laici* (ed. or. 1996), ed. it. a cura di P. Porro, Genova-Milano 2003 (sull'uso della lingua volgare si vedano in particolare le pp. 131-49).

109. Cfr. F. Benozzo, *Etnofilologia. Un'introduzione*, Napoli 2010 («Linguistica e linguaggi», 30), pp. 90-1, 127.

come forma suprema di teologia e nella connotazione sapienziale del poeta come maestro di verità, portatore di una *alétheia* che in lui vuol stringere ancora un legame paradossale, ma già in quegli anni destinato a sciogliersi, con l'*episteme* teologico-filosofica. La Scolastica ridimensiona ormai il valore conoscitivo della metafora, e la poesia diventa allora *infima scientia* in relazione alla filosofia; anzi, si reifica in quella sorta di non-sapere libresco e accessorio, che nemmeno l'agiografia boccacciana del *Trattatello in laude di Dante* riuscirà più a riscattare mediante la felice formula della teologia come poesia divina, risalente via Petrarca alla poetica di Albertino Mussato<sup>110</sup>. Poesia e teologia, in effetti, sono quasi la stessa cosa là «dove uno medesimo sia il soggetto»<sup>111</sup>, come tiene a precisare il Boccaccio per poi concludere con maggiore disinvoltura che l'identità profonda tra poesia e teologia, testimone la parola stessa del Signore, è garantita dall'allegoria: non dunque tanto dai contenuti quanto dal 'modo di trattare' la parola. Come aveva ben notato Curtius, si tratta proprio dei *modus tractandi* – al tempo stesso poetici e dottrinali, divisivi e figurativi – che Dante, nella *Lettera a Cangrande*, rivendicava come operanti insieme nel suo poema<sup>112</sup>.

Figlia di *Mnemosyne*, la verità della Musa poetica era stata per molti secoli tutt'uno con la mantica incubatoria e la giustizia ordalica e divinatoria della regalità sacra<sup>113</sup>. Sottesa alle tecniche della *hesychia* filosofica e poi monastica<sup>114</sup>, sostanza e retaggio dei professionisti della parola poetica già nella protostoria d'Europa<sup>115</sup>, quell'antica verità di ordine mantico e terapeutico si esprimerà ancora nelle ritualità santuariali e negli scritti agiografici, dalla grecità bizantina al mondo insulare, volgendo infine le sue propaggini ai paesi mediterranei negli ultimi secoli del Medioevo.

110. Si tratta a fondo della questione in L. Canetti, *Boccaccio teologo. Poesia e verità alla fine del Medioevo*, in «Intersezioni», 31 (2011), pp. 179-95.

111. Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante* I, 154-155, ed. Sasso cit., p. 57.

112. Dante, *Ep. XIII*, [9] 27, a cura di G. Brugnoli, in Dante Alighieri, *Opere minori*, t. II, Milano-Napoli 1979, pp. 612-4; n. ed. critica in Dante Alighieri, *Epistola a Cangrande*, a cura di E. Cecchini, Firenze 1995 («Biblioteca del Medioevo latino»), p. 10; cfr. E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medioevo latino* (ed. or. 1948, 19532), ed. it. a cura di R. Antonelli, Firenze 1992, pp. 247 ss.

113. Cfr. Détienne, *I maestri di verità* cit..

114. Cfr. L. Canetti, *Sogno e terapia* cit.

115. Rinvio per questo a F. Benozzo, *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze*, Roma 2007; cfr. anche Costa, *La sirena di Archimede* cit.

## ABSTRACT

At the beginning of the XIV century when Dante undertook his visionary journey through the afterworld, one of the most resounding expressions of the thaumaturgical power of the saints was still their oneiric intervention as therapists to the benefit of worshipers who fell asleep on their tombs or had simply asked for their help by making vows to them. This paper is not a contribution to Dantean exegesis but an analysis of the hagiographical sources (lives of saints, collection of miracles and processes of canonisation) which demonstrate the spread of the practice of incubation and its possible transformations between the mid XIII and mid XIV century, above all in Mediterranean countries. The *Divine Comedy* is the transcription of a dream vision that was actually experienced and reformulated in a literary way. However, Dante's work is not restricted to the sum total of his sources, which also include dream visions or experiences that cannot be directly analysed on the basis of the poet's erudite reading. On the other hand, dreams are also always constructed using the historical and literary materials available to the dreamer. If there is a link between the religious imaginary of the historical world in which Dante lived and worked, and the literary imaginary that interacted with it, a systematic study of the most common forms of dream divination documented by hagiography can help us to gain a better understanding of certain ritual threads underlying Dante's vision, which also seem to emerge from his unique oneiric autobiography, the *Vita Nuova*.

