

Luigi Canetti

SOGNO E TERAPIA NEL MEDIOEVO LATINO

«Il sogno è il limite comune che separa condizioni terrene ed esperienze celesti, il confine in cui questo mondo si assottiglia e l'altro inizia a prendere corpo.»

Pavel A. Florenskij*

Un contributo allo studio dei riti di guarigione onirica presso i santuari non intende accreditare necessariamente un approccio psicanalitico alla storia del sogno e della visione. Non ne avrei alcuna competenza, e in ogni caso dovrei tacitare i miei gravi sospetti sulla possibilità di psicanalizzare i morti attraverso i testi. Come storico, trovo più utile interrogare le fonti per capire qualcosa sui vivi attraverso i morti. In fondo, è proprio ciò che facevano i devoti di Asclepio e di Iside, e poi anche dei santi cristiani, ogni volta che si recavano presso i santuari e i sepolcri dei loro eroi in attesa di riceverne un qualche consiglio o un qualche intervento risanatore. È pur vero – lo hanno mostrato, fra gli altri, grandi storici come Jean Leclercq, Jacques Le Goff e Peter Gay – che la psicologia analitica può fornire alcuni strumenti euristici per porre alle fonti domande che sino a non molte generazioni fa sembravano davvero impensabili¹. Il titolo

* *Iconostasi. Saggio sull'icona*, trad. it. e cura di G. Giuliano, Milano 2008, 28-9. Per aspetti e momenti diversi della ricerca mi sono stati preziosi l'ascolto, il sostegno e i suggerimenti di Francesco Benozzo, Massimo Bonafin, Glauco M. Cantarella, Gabriele Costa, Alessandra Foscati, Paolo Galloni, Roberto Lambertini, Sebastiana Nobili, Rosamaria Parrinello, Alessandro Vanoli. A tutti loro esprimo la mia sincera riconoscenza.

1. Per uno stato degli studi rinvio alle due preziose miscellanee *I sogni nel Medioevo* (*Seminario internazionale, Roma, 2-4 ottobre 1983*), a cura di T. Gregory, Roma 1985 (Lessico intellettuale europeo, XXXV); *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, ed. by D. Shulman and G. G. Stroumsa, New York-Oxford 1999; si terrà conto anche dei lavori di J.-Cl. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris 2001.

di questo studio può declinarsi allora come ‘il santo sognato’ ovvero ‘il sogno guaritore’ nelle fonti testuali del Medioevo latino². L’ambito semantico, volutamente ampio anche in queste formulazioni, incrocia quindi i campi pratici e discorsivi del sogno-visione e della salvezza-guarigione coniugandoli attraverso una gamma di modalità terapeutiche, che trascorre dalle forme più arcaiche di iatromantica incubatoria, già attestate presso le prime grandi civiltà stanziali del Vicino Oriente, e ancor vive presso molte culture ed ambienti contemporanei, fino ai gesti e alle tecniche della salute tangenti alle forme codificate dei saperi medici e dei linguaggi teologici. Questi ultimi, come si sa, sono profondamente irrelati per tutta l’epoca medievale, per molti versi fino al secolo XVIII. A tal proposito mi piace sempre rinviare alla ricerca di Gianna Pomata sulla «promessa di guarigione», che ha saputo mostrare la profonda continuità, fino al cuore dell’età moderna, delle forme pattizie e contrattualistiche di relazione tra i pazienti e le svariate agenzie terapeutiche: in questo caso, la nuova professione medica di matrice accademica³. Sono forme d’interazione simbolica risalenti alle logiche tradizionali della reciprocità sacrificale, al sistema del dono – voto, preghiera, offerta, *ex voto*, con la variante fisiologica della punizione o della mancata risposta all’invocazione –, e che troviamo ben attestate nelle raccolte di miracoli per tutta l’epoca medievale⁴.

2. Tolgo la suggestione (ma non il metodo) da L. Sangermano, «Il “santo sognato”. Esperienze oniriche e guarigioni miracolose nell’agiografia francese dei secoli XIII e XIV», *Quaderni storici*, 38 (2003), 29-60.

3. G. Pomata, *La promessa di guarigione. Malati e curatori in Antico Regime. Bologna, XVI-XVIII secolo*, Roma-Bari 1994, 331ss. Scontato, s’intende, sarà il rinvio alle fini considerazioni su Marcello di Bordeaux e le pratiche medicali taroantiche svolte a suo tempo da P. Brown, *Il culto dei santi*, trad. it. Torino 1983 (ed. orig. 1981), 157-63.

4. Indicazioni ulteriori su questi temi si troveranno 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 e G. Melville, Milano 2009, 345-405; e in L. Canetti, «Trésors et décor des églises au Moyen Âge. Pour une approche sémiologique des *ornamenta ecclesiae*», in *Du matériel au spirituel. Realités archéologiques et historiques des dépôts de la préhistoire a nos jours*. XXIX^e 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, Nice 2009, 447-56.

La prima questione da porsi è come storicizzare una prassi, ovvero un insieme di gesti e di immagini, che dall'antico Egitto fin quasi al mondo d'oggi ci appare connotato da una vischiosa continuità rituale, mutati ovviamente i referenti e i contesti. La mia prospettiva, come ho già anticipato, è quella di una storia culturale, cioè in fondo di una *mnemostoria*, per dirla con Assmann, del sogno terapeutico⁵. Si tratterà di abbozzare, nella scia dei giganti che hanno aperto questa strada maestra (basti qui il nome di Eric R. Dodds), una semantica storica delle pratiche incubatorie, cioè di una forma particolare della divinazione attraverso il sogno, finalizzata nella maggior parte dei casi al conseguimento della salute. A differenza della medicina scientifica occidentale, che si interroga sul sintomo visibile per ricondurlo al soggetto organico oppure a quello psichico (la struttura personalistica del paradigma semeiotico accomuna psichiatria e psicanalisi), «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»⁶. Le fonti per la ricerca sulla divinazione onirica sono dunque essenzialmente linguistiche e letterarie; talvolta potrà anche trattarsi di effigi e pitture superstiti: si pensi alle icone, agli *ex voto* o alle semplici descrizioni di oggetti votivi e di immagini devozionali, che ben potevano interagire con l'immaginario onirico⁷. La mia domanda di

5. Sul concetto di mnemostoria ovvio il rinvio a J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it. Torino 1997 (ed. orig. 1992); cfr. anche Id., *Mosé l'Egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, trad. it. Milano 2000 (ed. orig. 1997).

6. T. Nathan, *Manifesto per una psicopatologia scientifica* (1995), trad. it. in T. Nathan, I. Stengers, *Medici e stregoni*, Torino 1996, 65.

7. L'immagine materiale, se da un lato fissava e condizionava i tratti perspicui del santo sognato, dall'altro 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, 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, 1335-415 (1382 ss.); J. Elsner, *Roman Eyes. Visuality and Subjectivity in Art and Text*, Princeton-Oxford 2007, 225-52; G. Dagron, *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Paris 2008, 206-11. 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'autenti-

fondo sarà: come dev'essere intesa, e dunque ricodificata nel nostro linguaggio, la relazione tra il rito e la sua narrazione? In altre parole, come storico non posso prescindere dalla fonte scritta, che è quasi sempre anche un testo letterario, con i suoi schemi retorici e i suoi criteri veridizionali (articolazione vero/falso/finto), il più delle volte impliciti⁸. Ma quel filtro ermeneutico era parte integrante di una realtà che il testo non si limita ad inscenare trasfigurandola attraverso gli schemi codificati di una tradizione letteraria. Il testo agiografico, in quanto parte e strumento di una prassi liturgica e terapeutica, contribuisce in maniera essenziale a 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»⁹. Questa efficacia performativa del testo agiografico (non solo, s'intende, in ordine ai riti divinatori di incubazione) è a mio parere ben più importante della scontata funzione propagandistica solitamente associata alla sua committenza e alla sua diffusione. Lo statuto epistemico e gli usi sociali dei testi da me esaminati non sono tanto i vettori ideologici del loro utilizzo a sostegno degli impresari terreni di un culto – una funzione che noi moderni tendiamo spesso a sopravvalutare¹⁰. Sono, invece, principalmente un indice della loro efficacia operativa, cioè del loro valore performativo. I racconti agiografici di sogni e visioni mettono in atto in forma parossistica lo statuto profetico, 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

cità del sogno; si veda in proposito T. Canella, *Gli Actus Silvestri. Genesi su una leggenda su Costantino imperatore*, Spoleto 2006, 9-10, 52 s.; L. Canetti, «Costantino e l'immagine del Salvatore. Una prospettiva mnemostorica sull'aniconismo cristiano antico», *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 13 (2009), 233-62. 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.

8. Cfr. C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano 2006, 9-13 e *passim*.

9. Nathan, *Manifesto per una psicopatologia scientifica*, 24.

10. 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, 379-418 (trad. it., «Fine dell'arte, propaganda e fasto monarchico», in Id., *L'impero greco-romano*, Milano 2007, 328-64).

autonomasia, 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 prove¹¹. I testi antichi, a differenza di quelli moderni, non parlano mai di qualcuno che *fa* un sogno o una visione, ma di qualcuno che *vede* il sogno (o la visione), che gli si manifesta o addirittura gli 'sta sopra'. Tale statuto oggettivo spiega anche il fatto che il sogno possa manifestarsi identico, e in uno stesso tempo, a molte persone, perfino a un'intera comunità; e giustifica la credenza che l'universo onirico (*ὄναρ*) possa sempre lasciare un «apporto» oggettuale e sensoriale della sua irruzione nel mondo della veglia (*ὄπαια*)¹². L'incubazione terapeutica mette in scena precisamente questa nozione freudiana di «apporto», come aveva già ben rilevato Dodds¹³.

Il mio sarà dunque un approccio orizzontale e cognitivo alle fonti, per registrare il valore dei sogni «per la coscienza vigile del soggetto», quale si esprime attraverso il filtro della scrittura¹⁴. Non c'è sogno al di fuori del racconto che se ne dà, e il racconto del sogno è sempre una traduzione e una riscrittura, «una trasformazione di un oggetto a cui altrimenti non si può accedere»¹⁵. Diffido invece di ogni approccio verticale, che tenti di decifrare strutturalmente i testi letterari sulla base di un simbolismo onirico universale, la cui sussistenza nessuno ha mai potuto verificare. Mi interessa dunque l'atteggiamento verso l'esperienza onirica e le sue rappresentazioni mitiche e letterarie, che a loro volta plasmano il modo di

11. Cfr. M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. Roma-Bari 1977 (ed. orig. 1967).

12. Cfr. E. R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, trad. it. Firenze 1959 = 1978 (ed. orig. 1951), 124 s. L'agiografia cristiana trabocca di episodi di sogno/visione, che al risveglio lasciano tracce olfattive o somatiche di una colluttazione o di un contatto diretto con le potenze invisibili. Del resto, come ora vedremo, il sogno incubatorio poteva ben rientrare in questa tipologia poiché la guarigione conseguita in sogno consisteva talvolta in una manipolazione diretta del corpo del paziente da parte del dio o del santo cristiano, con esiti oggettivi e persistenti anche dopo il risveglio.

13. Cfr. Dodds, *I Greci*, 125, n. 3 («I sogni operatorii di Epidauro sono una variazione dello stesso tema»); cfr. anche *ibid.*, 367, n. 2; sul sogno 'comunitario' cfr. M. Bettini, *Alle porte dei sogni*, Palermo 2009, 142-44.

14. Dodds, *I Greci*, 120.

15. G. P. Caprettini, «Il sogno e l'intelligibilità narrativa», in Id., *Semiologia del racconto*, Roma-Bari 1992 (1997²), 73-93 (74).

vedere i sogni e di raccontarli, cioè i vari di gradi di elaborazione dell'esperienza onirica da parte del soggetto cosciente.

L'oniologia antica, di cui il Medioevo latino è debitore soprattutto attraverso Macrobio e Caldicio¹⁶, non tratta in maniera esplicita di incubazione. La dimensione mantico-oracolare, cioè l'investigazione, specie in forma di estasi onirica, delle *res futurae*, era originariamente estranea alla prassi augurale e oracolare latina¹⁷. Quella programmatica refrattarietà all'oniromantica santuariale, che è tipica di un certo sguardo filosofico-nomotetico di matrice ciceroniana, si riflette ancor oggi nella sorprendente rimozione del tema in studi anche molto autorevoli sulla concezione patristico-medievale del sogno. L'incubazione, anche nella sua variante terapeutica, è però strettamente inerente alla tipologia del sogno oracolare o divino (*χρηματισμός / oraculum, admonitio*)¹⁸, che a sua volta è parte dell'articolazione ternaria tra la visione (*ὄραμα / visio*) cioè la rappresenta-

16. Cfr. S. F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge 1992 (trad. it., *Il sogno nel Medioevo*, Milano 1996, 46-63).

17. Si veda in proposito l'illuminante analisi di C. Santi, *Sacra facere. Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Roma 2008, 21-28, specie riguardo a Cic. *de harusp. resp. or.* XVIII (ed. T. Maslowski, Leipzig 1981, 98), laddove la divinazione viene intesa come «ricerca delle *rerum bene gerundarum auctoritates*, ossia delle “garanzie della validità delle azioni future”» (*ibid.*, 26). Accertamento, dunque, da parte dei sacerdoti, della corrispondenza o meno delle azioni passate presenti e future rispetto ai *signa* augurali al fine di assicurare alla *civitas* un corretto rapporto con gli dèi; e ristabilimento di tale rapporto attraverso pratiche espiatorie (*piaculum*, erezione di un tempio, di un simulacro ecc.). Solo in epoca tardo-repubblicana e imperiale, con la diffusione ecumenica dei santuari oracolari e terapeutici di matrice squisitamente ellenistica (valga per tutti la fortuna crescente dei culti di Iside, Serapide e Asclepio), anche il mondo latino si aprì progressivamente ad accogliere la componente mantico-divinatoria della prassi religiosa (mai però formalmente, almeno sino al IV secolo, nei culti ufficiali dei collegi sacerdotali tradizionali degli *augures* e dei *viri sacris faciundis*: cfr. *ibid.*, 201s.). Tale processo, sempre in epoca imperiale, nel quadro di uno slittamento semantico e ideologico della nozione di *prodigium* – che tenderà sempre più a identificarsi con il *praesagium* inteso in senso predittivo, cioè *portentum* – sembra inoltre riflettersi nella crescente fortuna, a livello di consultazione ufficiale, del collegio etrusco degli *haruspices* e nella pubblica riabilitazione della figura del *vates* (cfr. *ibid.*, 182 ss.); un'analisi sistematica (ma non sempre convincente) della legislazione sull'aruspicina nel tardo impero si troverà L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003², 31-61; su Costantino e gli aruspici si veda inoltre F. Lucrezi, *Messianismo, regalità, impero. Idee religiose e idea imperiale nel mondo romano*, Firenze 1996, 97-123.

18. Dodds, *I Greci*, 128.

zione esplicita di un evento futuro¹⁹; l'oracolo, appunto, o rivelazione in cui un personaggio divino o comunque autorevole (un genitore, un sacerdote, un defunto illustre) rivela ciò che deve o meno accadere; e infine il semplice sogno simbolico o metaforico (*ὄναρ* e *ὄνειρος* / *somnium*), che può essere decifrato dall'onirocritica secondo i codici propri²⁰. Sono questi i tre tipi di sogno significativi, che si contrappongono a quelli non significativi, cioè privi di forza divinatoria (*ἐνύπνιον* / *insomnium* e *φάντασμα* / *visum*, quest'ultimo comprendente anche *ἐφιάλτης*, cioè il demone incubo)²¹.

Se dunque l'incubazione è un'esperienza intimamente legata agli oracoli, e se le fonti attestano senza ombra di dubbio la diffusione di questo rito nei santuari cristiani già nei primi decenni del V secolo (S. Tecla a Seleucia, S. Michele a Costantinopoli, SS. Ciro e Giovanni a Menouthis, S. Stefano a Uzalis), si deve dunque ammettere l'esistenza di una mantica cristiana, o quantomeno cristianizzata, malgrado le condanne esplicite dell'arte divinatoria pronunciate dagli Apologeti e dai Padri ben prima dei tentativi di repressione legislativa del IV-V secolo²². È interessante in proposito il caso, destinato a divenire topico dopo gli archetipi costantinopolitani e ambrosiani della seconda metà del IV secolo, della *revelatio* delle reliquie dei santi; un rito che verrà sempre rappresentato in forma narrativa come apparizione onirica del santo martire al vescovo o al monaco, esortati al rinvenimento e alla traslazione delle reliquie per onorarle in un luogo più degno²³. Del resto, già nell'antichità pagana, come provano

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

20. Sull'onirocritica antica e la sua posterità bizantina può qui bastare il rinvio all'eccellente «Introduzione» di G. Guidorizzi in Artemidoro di Daldi, *Il libro dei sogni*, a cura di A. Giardino, Milano 2006, 5-49.

21. È la tipologia definita in Macr. *Comm. in Somn. Scip.* I, 3, 3-8 (cfr. Macrobio, *Commento al sogno di Scipione*, a cura di M. Neri, Milano 2007, 246-50).

22. Fonti e bibliografia in L. Canetti, «L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo», in corso di stampa sulla *Rivista di storia del cristianesimo*, 7 (2010); ma v. ora anche R. Teja, «Cultos y ritos terapéuticos en la hagiografía de Oriente (siglos IV-VI)», in *Cristo e Asclepio: culti terapeutici e taumaturgia nel mondo mediterraneo antico fra pagani e cristiani*. Atti del Convegno internazionale (Agrigento, 20-21 novembre 2006), a cura di E. dal Covolo e G. Sfameni Gasparro, Roma 2008, 129-59.

23. Indicazioni in proposito in L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma 2002, 154-63.

numerose epigrafi, esistono sogni che prescrivono la consacrazione di luoghi di culto, specialmente nel caso degli dèi guaritori²⁴.

Esisteva, nel mondo latino, un lessico peculiare riferibile all'incubazione terapeutica? In uno studio recente ho potuto mostrare che il sostantivo *incubatio*, inteso nell'accezione rituale-divinatoria, fu in pratica una creazione dei filologi e degli storici delle religioni attivi tra Otto e Novecento (Ludwig Deubner *in primis*). Le fonti latine superstiti parlano infatti sempre e soltanto di *incubatores*, e descrivono l'esperienza del sonno guaritore e del sogno oracolare attraverso perifrasi incentrate sui verbi *incubare* e, soprattutto, *decubare* ed *excubare*. Inoltre, ho potuto accertare che il verbo *incubare* e il sostantivo *incubator* nell'accezione rituale (cioè iatromantica) scompaiono dal vocabolario latino cristiano dopo il IV secolo (ritorno più avanti su questo punto cruciale)²⁵. Pertanto, nella scelta dei testi e dei contesti specifici da esaminare, si dovrà sopperire servendosi dei più generici *excubare* e *decubare*, ma soprattutto delle perifrasi che descrivono lo stato psicofisico del dormiente, preludio ad un'apparizione del santo guaritore: «somno apparuit»; «per somnium»; «sopore depressus(-a)»; «sopore conpremitur»; «somno gravatus(-a)»; «somno vidit»; «tumulum prostratus(-a)»; e via dicendo.

Nei primi decenni del Novecento, nella scia dei fondamentali lavori di L. Deubner, L. Th. Léfort e H. Delehayé, la storiografia era stata a dir poco assillata dalla preoccupazione (tutta teologica, in verità) di distinguere astrattamente, anche nel nostro caso, le ritua-

24. Cfr. Plat. *Leg.* 909E-910A; Dodds, *I Greci*, 130 s. Certo, diversamente da quanto accadeva nei santuari pagani, in ambiente cristiano non saranno più ufficialmente ammesse le tecniche per provocare il sogno divino, tale l'incubazione stessa e gli altri gesti rituali di accompagnamento (sacrifici, digiuni, abluzioni, automutilazioni, incantesimi, coricarsi su pelli di animali, deporre ramoscelli di alloro sotto il guanciale; cfr. ancora il classico E. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, nuova ed. it. Roma-Bari 2006 (ed. orig. 1890-94), 99-125; e vedi inoltre Dodds, *I Greci*, 133-37; A. Taffin, «Comment on rêvait dans les temples d'Esculape», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, IV^e s., 3 (1960), 325-66; Detienne, *I maestri di verità*, 28-30, 53 s.; W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, a cura di G. Arrigoni, Milano 2003² (ed. orig. 1977), 244 s., 405 s., 484; C. Marksches, «Gesund werden im Schlaf. Einige Rezepte aus der Antike», *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen*, 12 (2006), 187-216, poi ripreso in *Id., Antike ohne Ende*, Berlin 2008, 62-99.

25. Per l'analisi del retroterra lessicale greco e latino rinvio dunque al mio studio «L'incubazione cristiana» (v. *supra*, n. 22).

lità pagane da quelle cristiane o, al contrario, di enfatizzare la 'sopravvivenza' delle prime in seno alle seconde²⁶. Così, si è rimarcata oltre misura, sino a farne uno schema classificatorio del tutto estrinseco alle culture produttrici dei testi che parrebbero giustificarla, la differenza tra guarigione in sogno e guarigione successiva al sogno. Questa dicotomia tra incubazione di 'primo' e di 'secondo tipo', rispettivamente 'greca' e 'romana', 'taumaturgica' (con variante chirurgica²⁷) e 'iatromantica', secondo lo schema proposto nel 1906 dal grande coptologo Louis Théophile Léfors, è stata poi sopravvalutata dai critici di Hyppolite Delehay, che pur giustamente hanno rilevato alcuni dei limiti, oggi facilmente evidenti, del celebre studio dedicato dal bollandista ai più antichi *libelli miraculorum*²⁸. Non è però dimostrabile, come affermava Silvestre²⁹, che nel Medioevo latino si troverebbe soltanto l'incubazione di 'primo tipo', tornata in auge nel V secolo, quando i santi anargiri cristiani avrebbero soppiantato e al tempo stesso adottato le forme tipiche del culto medicale di Asclepio³⁰. Anche Pierre-André Sigal, nella disamina siste-

26. L. Deubner, *De incubatione capita quattuor*, Lipsiae 1900, 56 ss.; L. Th. Léfors, «Notes sur le culte d'Asklépios. Nature de l'incubation dans ce culte», *Le Musée Belge*, 10 (1906), 21-37, 101-26; H. Delehay, «Les recueils antiques de miracles des saints», *Analecta Bollandiana*, 43 (1925), 5-85, 305-25. Fa ora il punto di molte questioni G. Sfameni Gasparro, «*Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardo-antico: fra pagani, ebrei e cristiani*», in *Cristo e Asclepio*, 13-53.

27. Per l'ambito documentario che qui prenderò in esame, segnalo *Libellus miraculorum s. Agnelli* [BHL 150-2], VI, ed. A. Vuolo, *Una testimonianza agiografica napoletana. Il 'Libellus miraculorum s. Agnelli' (sec. X)*, Napoli 1987, 165. 9-12 («[...] apparuit ei idem sanctus et medicinale ferramentum manu tenens, quod ab incisione uenarum, quae graece flebe nominatur, latine flebothomus dicitur, percussit eum in parte lateris, quo dolore torquebatur»).

28. Cfr. J. Gessler, «Notes sur l'incubation et ses survivances», *Le Muséon*, 59 (1946) = *Mélanges L. Th. Léfors*, 661-70; Taffin, «Comment on rêvait dans les temples d'Esculape», 330-32.

29. Cfr. H. Silvestre, «Note complémentaire sur l'incubation et ses survivances», *Révue du Moyen Âge latin*, 5 (1949), 141-48.

30. Ovvero l'incubazione di 'primo tipo', per la quale, a rigore, non sarebbe stata nemmeno necessaria la visione onirica del dio guaritore; in ogni caso, secondo Silvestre, l'aspetto iatromantico sarebbe appunto caduto in disuso fin dai primi secoli del Medioevo. Quest'ultima affermazione non solo risulta ampiamente smentita dalle fonti agiografiche ma presuppone la mancata considerazione di un dato essenziale, e cioè che gli autori cristiani non potevano esplicitare, per ovvie ragioni di censura anti-idolatrìca, la componente divinatória dell'incubazione. Nei miracoli incubatorî attestati presso il santuario monastico di Saint-Fiacre (Meaux), tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo, se è vero che il più delle volte i pazienti si addormentavano sulla tomba

matica dei casi di guarigione miracolosa documentabili per la Francia dei secoli XI e XII, sembra cadere in questo equivoco quando

e guarivano senza vedere il santo, non si può trascurare il fatto che quest'ultimo poteva manifestarsi loro anticipatamente in visione, e fuori dal santuario, annunciando le condizioni della futura guarigione. Che si volesse stradicare proprio l'associazione tra visione terapeutica e luogo di culto, dove sono le reliquie stesse a guarire i malati? Cfr. *Miracula s. Fiacrii* [BHL 2916], ed. J. Dubois, *Un sanctuaire monastique au Moyen-Age: Saint-Fiacre-en-Brie*, Genève-Paris 1976, 98 s. (*mir.* 5: una donna giace a letto affetta da una grave paralisi a tutte le membra, che i medici sono del tutto impotenti a sanare; invocando la misericordia divina fa votare un cero della sua misura e ordina a un servo di trasportarlo presso l'altare di S. Fiacre. Nel momento in cui il cero viene deposto lei si addormenta e le appare il santo che tiene in mano quella candela e dichiara di esser venuto a guarirla e, fattosi il segno della croce, scompare. Lei si sveglia, può alzarsi da letto e camminare; convoca i vicini a i quali racconta l'accaduto. Il giorno dopo il servo rientra; lei gli chiede a che ora abbia deposto il cero sull'altare, e si rende conto che il tempo coincide con quello del miracolo); 115 s. (*mir.* 13: un ammalato faceva troppo affidamento a una polvere curativa che i medici gli avevano propinato; viene dissuaso da un contadino e convinto ad affidarsi alla cura esclusiva del santo medico Fiacrio, che non ha alcun bisogno di pozioni. Durante la notte il paziente si addormenta; gli appare il santo in una vesta candida, in mano una croce lignea, emanando un profumo superiore a qualsiasi aroma; dopo essersi identificato, gli annuncia non solo la guarigione grazie alla rinuncia alle medicine profane ma anche una futura gravidanza della moglie; poi scompare lasciando la casa impregnata di quella fragranza mirabile. L'uomo si risveglia completamente sanato e racconta al suo ospite della visione e dell'odore soave. Infine si reca al santuario a render grazie a Fiacrio); 117 s. (*mir.* 14: un idropisiaco, che viene recato presso il santuario con un carretto, dopo avere profuso lacrime e preghiere, si addormenta presso la tomba del santo; si risveglia assetato e si abbevera presso una fonte non lungi dal monastero; dopo poco il ventre gli si spurga espellendo tutti gli umori nocivi; l'uomo guarisce completamente e gli sgonfiano tutte le membra); 119 s. (*mir.* 15: un giovane, affetto dai dolori lancinanti provocati dal morbo detto volgarmente *ficus* (condilomi o ecrescenze agli organi genitali: cfr. D. Jacquart, Cl. Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris 1985, 249-50), viene quasi abbandonato lungo la strada per il santuario dai due compagni di viaggio, già a suo tempo risanati da Fiacrio, e che ora hanno fretta di raggiungere il monastero per celebrare i riti di Pasqua; disperato, invoca l'aiuto del santo, che gli appare nel sonno e gli dice di esser venuto a curarlo dopo avere ascoltato le sue preghiere e apprezzato la contrizione del suo cuore. Quello si risveglia guarito e, come il santo gli aveva predetto, riesce a giungere al santuario prima dei suoi compagni e a raccontare agli altri pellegrini quanto gli era capitato); 127 s. (*mir.* 20: una nobildonna reca il figlio, malato di calcoli urinari, presso il monastero di S. Fiacre e lo vota al santo in perpetuo; lui si addormenta e si risveglia risanato); 131 s. (*mir.* 23: a una donna, nel viaggio di ritorno dal pellegrinaggio a S. Giacomo, si ammala gravemente l'unica figliola; questa si addormenta e le appare un vecchio canuto con una croce lignea in mano, che deposta sul petto della fanciulla le restituisce la salute. Lei chiede all'uomo come si chiami, e lui

riecheggia la vulgata di Léfort³¹, benché proprio le sue statistiche, 255 casi di presunta visione incubatoria per la Francia centro-settentrionale, attestino una netta prevalenza delle visioni domestiche (157 casi, ossia il 60%), nelle quali si annuncia il miracolo indicando le condizioni per conseguire la guarigione, rispetto alle visioni in cui il santo interviene direttamente – ma non necessariamente in veste di chirurgo – a sanare il paziente (102 casi, cioè il 40%, di cui 42 casi fuori dal santuario, e 60 al suo interno, secondo il modello classico di Pergamo e di Epidauro³². Sia le fonti di lingua greca (di gran lunga le più ricche di attestazioni: *Miracoli* di santa Tecla, dei santi Cosma e Damiano, Ciro e Giovanni, Artemio, Giorgio ecc.) sia quelle, più disperse e meno ‘seriali’, di lingua latina, documentano entrambe le forme, e soprattutto un’infinità di varianti: visione ammonitoria con indicazioni logistiche e a volte già terapeutiche³³, ma anche esortazioni al pentimento; visione di un altro santo³⁴, oppure della Vergine³⁵, anteriore o contestuale a quella del santo principale; manifestazione del santo a un parente del malato³⁶ (oppure a un ministro della chiesa locale, che assume quasi le antiche vesti del *mantis*³⁷); prescrizioni sul luogo, le forme e i tempi

dichiara di essere Fiacrio esortandola a recarsi presso il suo monastero di Meaux a render grazie per il beneficio ricevuto. Risvegliatasi racconta alla madre tutta la visione e nel giro di pochi giorni riacquista completamente la salute).

31. Cfr. P.-A. Sigal, *L’homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Paris 1985, 136.

32. *Ibid.*, 138-47.

33. Cfr. *Translatio s. Athanasii ep. Neapol. a. 877* [BHL 737], 11-12, in *Acta SS. Iul.* IV, 87C-D; cfr. ora *Vita et Translatio s. Athanasii Neapolitani Episcopi* (BHL 735 e 737) sec. IX, a cura di A. Vuolo, Roma 2001 (FSIM. Antiquitates, 16), 153-35; *Inventio corporis s. Sosii et translatio a. 906* [BHL 4135], 35, in *Acta SS. Sept.* VI, 882A; cfr. D. Mallardo, «L’incubazione nella cristianità medievale napoletana», *Analecta Bollandiana*, 67 (1949) = *Mélanges Paul Peeters*, I, 465-98 (467); *Mir. Agnelli*, V (ed. Vuolo, 163-4); *ibid.*, XI, ed. Vuolo, 172-23 (il santo appare «in visione noctis» a un infermo, cui i medici avevano minacciato l’amputazione di un piede in cancrena, e gli ordina di recarsi presso la sua chiesa e di ungersi il piede con l’olio degli infermi).

34. Cfr. *Miracula s. Agrippini* [BHL 177], 4 e 10, ed. H. Delehaye in *Acta SS. Nov.* IV (Bruxellis 1925), 123A e 124E; *Mir. Agnelli*, XXIII, ed. Vuolo, 193-96.

35. *Mir. Agnelli*, XX, ed. Vuolo, 188-90.

36. *Mir. Agnelli*, I (ed. Vuolo, 152-53); *ibid.*, VII (ed. Vuolo, 166).

37. Cfr. *Transl. s. Athanasii*, 21, in *Acta SS. Iul.* IV, 89B; ed. Vuolo, 161 («[...] sanctus apparuit uni ex ministris sanctæ ecclesiæ, splendens ut fulgur, in qua etiam visione pater pueri, iam defunctus, videbatur adesse.»); un episodio a dir poco negromantico, che già destò l’attenzione di Mallardo, «L’incubazione», 467.

della guarigione oppure della mancata guarigione e della morte prossima³⁸; successivo intervento risanatore, talvolta in forma chirurgica o paramedica³⁹, durante il sonno⁴⁰; e infine, esecuzione in stato di veglia di gesti magico-terapeutici prescritti dal santo durante il sonno/visione⁴¹.

La prevalenza apparente, nelle fonti agiografiche del Medioevo latino (e in quelle da me qui esaminate), della cosiddetta incubazione di primo tipo (guarigione *in somnis* ossia durante la visione onirica), non può nascondere l'evidenza che in moltissimi casi essa viene preceduta da interventi visionari (anche in sogno, e in genere lontano dal santuario benché il più delle volte sulla strada per raggiungerlo), nei quali il santo o un suo 'sostituto' indirizzano il paziente verso la giusta mèta (la tomba, appunto, o comunque la chiesa in cui si trovano le reliquie, in alternativa alle cure mediche o alle preghiere rivolte ad altri santi⁴²) ovvero forniscono indicazioni concrete (spesso di natura para-medica e para-liturgica: aspergersi con l'acqua o con l'olio santificati dalle reliquie; portare ceri o altre tipologie di *ex voto* all'altare del santo), che consentiranno al malato di adeguarsi al giusto percorso rituale.

38. Cfr. *Mir. Agnelli*, IV (ed. Vuolo, 160-63); *ibid.*, XIV, ed. Vuolo, 177-78 (la protagonista è una monaca alla quale, insieme alla guarigione, viene annunciata anche la morte nel giro di un anno; vede *per soporem* il santo visitare altri due ammalati, ammoniti al pentimento, secondo uno schema narrativo frequente nei *Miracoli* di Cosma e Damiano e di Ciro e Giovanni; Mallardo, «L'incubazione», 481, rinvia al parallelo di Sofronio di Gerusalemme, *Mir. SS. Cyri et Iohannis* [BHG 477-79], 62, ed. N. Fernandez Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribucion al estudio de la «incubatio» cristiana*, Madrid 1975, 378-80 (caso di Rodópe, che Pietro suddiacono doveva ben conoscere avendo tradotto in lingua latina il primo e l'ultimo episodio dei *Miracoli di Ciro e Giovanni* di Sofronio: cfr. Mallardo, «L'incubazione», 494-96; Vuolo, *Una testimonianza agiografica*, 35-36).

39. Cfr. *Mir. Agnelli*, VI, ed. Vuolo, 165-66 (beneficiario è il vescovo di Napoli Atanasio II, 875-98, sofferente di calcoli, e curato in sogno con un flebotomo).

40. *Translatio s. Severini a. 902* [BHL 7658], 19 e 23 (ed. B. Capasso, *Monumenta ad Neapolitani ducatus historiam pertinentia*, I, Napoli 1881, 298-99); *Miracula s. Eupli* [BHL 2731], 1-2 (ed. Capasso, *Monumenta*, 329-30); *Mir. Agnelli*, II (ed. Vuolo, 155-58); *ibid.*, XXIII (ed. Vuolo, 193-96); *Mir. Agrippini*, 9, in *Acta SS. Nov.* IV, 124A (Agrippino e Acuzio); *ibid.*, 10, 125D-E.

41. Cfr. *Mir. Agnelli*, I, ed. Vuolo, 152-55; II, 155-58; VI, 165-66; VII, 166-69 (dono del pettine; sbadiglio; *capite sub tumulto*); XI, 172-73; XIV, 177-78.

42. Cfr. *Transl. Athanasii*, 11, in *Acta SS. Iul.* IV, 87E (ed. Vuolo, 153); *Mir. Agnelli*, XIX, ed. Vuolo, 186-88; XXIV, *ibid.*, 196.

È proprio un episodio di questo tipo che apre la celeberrima silloge dei miracoli di santa Fede di Conques, i cui primi due libri furono scritti nel secondo decennio dell'XI secolo dal canonico Bernardo di Angers, e che peraltro registrano molti altri casi di guarigione conformi allo schema della *apparitio* onirica della santa che fornisce istruzioni al paziente su come potrà ottenere la guarigione oppure lo risana (o lo punisce per i suoi misfatti) direttamente *in somnis*. L'evento che qui interessa, databile intorno al 983, diede la stura alle fortune del pellegrinaggio al santuario di Conques, e costituisce del resto il *leitmotiv* narrativo di tutta l'opera dell'agiografo, che dichiara infine di aver sentito raccontare la storia dalla bocca del protagonista⁴³. Il giovane Guiberto, a cui il proprio *senior* in un accesso di rabbia aveva cavato gli occhi, viene esortato dalla martire, che gli appare in visione durante il sonno⁴⁴, a recarsi presso il santuario di Conques a deporre due ceri sul proprio altare e su quello del Salvatore. Il cieco, che sulle prime viene preso per uno scemo in delirio dai monaci a cui racconta la sua visione, giace dormiente presso il simulacro della santa⁴⁵, e verso mezzanotte gli sembra di vedere la martire che gli inserisce nelle cavità degli occhi come due bacche di alloro lucenti, e poi cade in un sonno profondo⁴⁶. Al risveglio, incredulo e quasi pensando ancora di sognare, comincia a scorgere le prime forme visibili, ma ritornato in sé si accorge toccandosi di possedere «redivive lucis fenestras carneis integerrime pupillis in fronte reformatas»⁴⁷. Da un punto di vista psicologico –

43. «Testor itaque divine providentie veritatem, absque ullo mendacii fucio, ut in hac continetur scriptura, ab ispius Vuitberti ore accepisse neque me decoris causa plus equo addidisse [...]» (*Liber miraculorum sancte Fidis*, I, 1, 105, ed. e comm. a cura di L. Robertini, Spoleto 1994 [Biblioteca di Medioevo latino, 10], 85).

44. «[...] impendente sollemnitate die, dum pridie ante vigiliam membra sopori dedisset, astitisse sibi inenarrabilis elegantie visa est puellula, aspectu angelico atque serenissimo [...]» (I, 1, 39, *ibid.*, 80).

45. «Continuo ergo experrectus, pefatam petiit ecclesiam, ubi cum universis omnem hanc visionem exposuisset ordine, omnes pro delyramento reputarunt. [...] Adit locum, visionem prodit senioribus, emit cereos, apponit altaris, excubat coram aurea sacratissime martyris imagine.» (I, 1, 72-75, *ibid.*, 83).

46. «Circa autem medium noctis videtur videre in oculorum sibi excisorum ocello, geminas fulgoris quasi baccas haud plus quam lauri arboris magna, desursum emitti penitusque infigi. Qua statim reverberatione confusus cerebrum versusque in stupore obdormiit» (*ibid.*, I, 1, 76-77, *ibid.*, 83).

47. I, 1, 80, *ibid.*, 83; cfr. anche I, 2, 30-32, *ibid.*, 89 (s. Fede appare di notte a Guiberto accecato e gli 'riforma' gli occhi); II, 1, 15-23, *ibid.*, 151s. (nuovo mira-

e ciò vale forse ancor più nei casi di incubazione di ‘secondo tipo’ ossia iatromantica –, lo schema narrativo potrebbe intendersi come giustificazione, con il ricorso al *topos* onirico-visionario (già di per sé legittimante, specie quando recepito nella raccolta ufficiale dei miracoli di un santuario), di pratiche tradizionali di pellegrinaggio e di culto che a posteriori necessitavano di una conferma di ordine mitico. In ogni caso mi sembra evidente che anche l’incubazione taumaturgica (ovvero di ‘primo tipo’) sia intimamente legata a quell’antico nucleo divinatorio, che unitamente al carattere ctonio (voragini, grotte, poi tombe e reliquie) ormai da molte generazioni soprattutto i grecisti hanno provato essere la dimensione essenziale dei riti di incubazione, dall’Ellade arcaica fino alla Modernità (spesso i pellegrini dormono sotto la cassa delle reliquie o sotto l’arca tombale⁴⁸; talvolta, sotto o accanto al letto-reliquia del santo).

La varietà e l’intreccio delle forme rituali e degli schemi narrativi è ben attestata dall’ampia casistica offerta da P.-A. Sigal per il Nord della Francia nei secoli XI e XII. In questa sede però ho voluto privilegiare le raccolte di miracoli di ambiente partenopeo prodotte a cavallo tra IX e X secolo, e in particolare le opere di Pietro Suddiacono Napoletano, nato verso la fine del IX secolo, e attivo come scrittore negli anni 920-60: l’originalità e compatezza del suo catalogo, la peculiare connotazione interlinguistica greco-latina delle sue agiografie (versioni e riscritture: qui mi interessa in particolare il rapporto con Sofronio di Gerusalemme), la sua altissima coscienza

colo, a distanza di qualche anno, a beneficio dello stesso Gerberto, il cui solo occhio rimasto sano dopo il primo miracolo – l’altro nel frattempo l’aveva perso «iusto Dei consilio» affinché non si insuperbisse – gli viene infilzato durante una colluttazione con un certo Bernardo, proprio nei pressi del santuario di Conques. Guiberto chiede aiuto immediato a s. Fede, e per tre mesi ininterrotti «per singuals noctes coram santuario excubavit.» La notte precedente la vigilia della festa gli appare la santa *in somnis* e gli dà precise istruzioni per l’indomani, ovvero recarsi dopo il vespro presso l’altare di S. Michele al seguito della processione dei monaci, dove Dio gli avrebbe restituito l’integrità degli occhi). Si veda inoltre *ibid.*, 272 (*App.* 2), 276 (*App.* 3).

48. Si veda già *De miraculis s. Stephani libri duo*, II, II, 6, in *Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861) avec édition critique, traduction et commentaire. Études ... édités par J. Meyers, Turnhout 2006* (Hagiologia, 5), 326. 222-6 (la malata, dopo un sogno incubatorio, guarisce posando la testa sul *cubile* in cui si conservavano le reliquie del protomartire); *Transl. Athanasii*, 11, in *Acta SS. Iul.* IV, 87E; ed. Vuolo, 153 («Adductus namque est ad beatissimi praesulis antrum»); *Mir. Agnelli*, VII, ed. Vuolo, 167. 36 («capite sub tumulo imposito»).

letteraria e politico-culturale, la ricchezza delle sue fonti (tutti aspetti ormai ben noti grazie al lavoro encomiabile di Edoardo d'Angelo, e prima di lui di Antonio Vuolo, Domenico Mallardo, Hippolyte Delehaye, Bartolomeo Capasso e Angelo Mai, solo per fare i nomi più illustri): ebbene, tutto ciò conferisce ai molti episodi di incubazione narrati nei suoi *miracoli* un valore testimoniale e una densità semantica difficilmente eguagliati, a mia conoscenza, da altre fonti del Medioevo latino. Nei *Miracoli di sant'Agnello* (BHL 150-2), scritti dopo il 940, l'agiografo si proclama più volte testimone dell'accaduto, o addirittura coprotagonista di alcuni episodi⁴⁹; in particolare, dell'ultimo miracolo, secondo uno schema retorico-compositivo che attinge direttamente al suo modello letterario, i *Miracoli di Ciro e Giovanni* di Sofronio di Gerusalemme, si presenta egli stesso come beneficiario⁵⁰. Nel *dossier* incubatorio di Pietro rivestono grande importanza anche alcuni capitoli dei *Miracula s. Agrippini* (BHL 177), capitoli a lui concordemente attribuiti e risalenti all'ultima fase della sua attività letteraria, tra il 956 e il 962.

Tra gli aspetti che in rapida sintesi vorrei qui rilevare, vale la pena di soffermarsi sul lessico delle apparizioni dei santi e sulla connotazione medica o paramedica degli interventi risanatori. Già Domenico Mallardo e Antonio Vuolo rilevarono la filigrana teologica degli episodi⁵¹, ovvero la sottesa pedagogia evangelica dello stato di malattia come segno, sia pur non meccanico, della condizione di peccato e mortalità, del cui riscatto oltremondano la guarigione fisica, parziale o totale, costituisce un pegno tutto sommato esteriore e non vincolato all'automatismo del gesto rituale bensì ancorato alla gratuità verticale dell'economia salvifica. (Come dire che la guarigione/salvezza non può essere mai riducibile al controdono richiesto da una prestazione rituale pur necessaria a impetrare il beneficio terapeutico). È poi diffuso il motivo, tipico in agiografia sin dal V-VI secolo, dell'inadeguatezza della medicina profana. Terapeuta spirituale, soltanto l'uomo di Dio può esercitare una medicina efficace: nei *Miracula s. Agnelli* un medico ammalato di

49. Cfr. *Mir. Agnelli*, IV (ed. Vuolo, 163. 54-5); XXI (*ibid.*, 191. 9-10): qui addirittura il posseduto si rivolge a Pietro suddiacono mostrando di riconoscerlo.

50. Cfr. *Mir. Agnelli*, XXIV, ed. Vuolo, 196 ss.; cfr. Sofronio, *Mir. Cyr. et Ioh.*, LXX, ed. Fernandez Marcos, 394-400.

51. Cfr. Mallardo, «L'incubazione», 491s.; Vuolo, *Una testimonianza agiografica*, 77 ss.

tetano riconosce, nella fattispecie, l'impotenza della propria arte, che solo la grazia divina può rendere efficace, e accetta fiducioso il consiglio di recarsi presso il sepolcro del santo⁵².

Sempre Mallardo, riproponendo il quesito centrale di Delehay, si chiede se si possa parlare di incubazione anche in assenza di una dichiarazione da parte del paziente, o meglio dell'agiografo, dell'intenzione esplicita di recarsi al santuario per dormire e ricevere così durante il sonno l'apparizione del santo, essere guarito o ricevere indicazioni per guarire⁵³. Sui limiti euristici di questo tipo di obiezione ritorno fra poco, e per ora mi limito a rilevare che la stilizzazione incubatoria degli episodi è talmente pressante che nel caso di caso di Febronia, esemplato su quello di Rodópe in Sofronio, l'incubante – a cui peraltro, diversamente da Rodópe, verrà concessa la guarigione – vede il santo che, al pari dei suoi colleghi anargiri operanti sulle rive del Bosforo, fa il giro di visita degli ammalati in attesa di cura⁵⁴.

Chiunque rifletta sul modo di interrogare i resoconti scritti di una guarigione prodotta durante (o in seguito a) una visione onirica non può non soffermarsi sul significato dello stilema retorico, con cui viene connotato lo stato sensoriale di chi si accinge a ricevere l'apparizione del dio o del santo. Mi riferisco al *topos* dell'apparente contrapposizione tra 'sonno' e 'veglia', *ὄναρ* / *ὑπαρ*, secondo un lessico che dai poemi omerici si trasmette all'agiografia della Bisanzio altomedievale⁵⁵, e che in Pietro Suddiacono affiora più volte nell'espressione *non dormienti sed clare vigilantis*⁵⁶, corrispettivo di *οὐκ ὄναρ ἀλλ'ὑπαρ* delle fonti di lingua greca, dai *Miracoli di s. Tecla* a Sofronio di Gerusalemme, dai *Thaumata* di Cosma e Damiano a quelli di

52. *Mir. Agnelli*, XV, ed. Vuolo, 179-80; cfr. anche *Mir. s. Fiacrii*, 13, ed. Dubois, 115.

53. Mallardo, «L'incubazione», 473, 497.

54. *Mir. Agnelli*, XIV, ed. Vuolo, 177-78; v. *supra*, n. 38.

55. Cfr. *Odyss.* XIX, 547 (*οὐκ ὄναρ ἀλλ'ὑπαρ*, non 'sogno' ma 'visione verace', e dunque destinata a avverarsi, in cui Penelope sogna una strage di oche compiuta da un'aquila; dopo il racconto del sogno e la sua interpretazione da parte dello stesso uccello, viene introdotta, ai vv. 562-67, la famosa distinzione tra sogni menzogneri, che escono dalla porta d'avorio, e sogni veraci, che provengono dalla porta di corno); si veda Bettini, *Alle porte dei sogni*, 65-67.

56. Cfr. p. es. *Mir. Agnelli*, I, ed. Vuolo, 153. 32; *Mir. Agrippini*, in *Acta SS. Nov. IV*, 125D.

sant'Artemio e oltre⁵⁷. Si badi, gli agiografi non vogliono accreditare una contrapposizione assoluta tra due stati ontologici e psicofisici, così come li intendiamo noi – anche nel Novecento, peraltro, un pensatore geniale come Roger Caillois ha scritto pagine affascinanti sulla contiguità morfologica tra sogno e realtà sparigliando da par suo ogni ermeneutica simbolista del profondo in nome dell'oniricità del vissuto quotidiano⁵⁸. Con il binomio *ὄρα* / *ὕρα* gli agiografi intendono connotare una distinzione di ordine veridizionale ed epistemico tra sogno illusorio e visione autentica. Quest'ultima, in effetti, poteva manifestarsi anche durante il sonno, e dunque *sub specie onirica*; e dunque non era necessariamente associata allo stato di veglia, anche se a volte il santo, così come gli dèi pagani, si manifesta improvvisamente al paziente, in pieno giorno, e fuori dal santuario, in forma di visione ammonitoria.

Un'efficace ricognizione di questa complessa stratigrafia visionaria e testimoniale è offerta dal caso del paralitico Mauro, al § 10 dei *Miracoli di sant'Agrippino*⁵⁹. Il racconto è assai lungo e letterariamente elaborato; si tratta, fra l'altro, di un raffinato modello di agiografia prosimetrica, consacrato ad una caso di guarigione che, pur databile a quasi due secoli prima dell'autore, doveva essersi impresso nella memoria locale e rappresentare ancora ai suoi tempi un clamoroso episodio da divulgare ai fedeli attraverso la predicazione pubblica in occasione della festa del santo. Rilevo qui soprattutto le peculiarità di un lessico che declina i momenti salienti della vicenda secondo l'ordine ormai canonico del discorso incubatorio. Durante la festa di s. Gennaro il malato si fa portare presso la tomba del martire; al termine della sua preghiera d'invocazione cade vinto dal sonno («ante tumulum recubans sopore depressus») e vede (*vidit*) il patrono che lo ammonisce ricordandogli che ai dubbiosi non verrà

57. Cfr. Mallardo, «L'incubazione», 474; ma si vedano, più in generale, Dodds, *I Greci*, 140 s., 146 s.; Fernandez Marcos, *Los Thaumata de Sofronio*, 78 s.; G. Dagron, *Vie et miracle de sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, Bruxelles 1978 (Subsidia hagiographica, 62), 105; Canetti, «L'incubazione cristiana».

58. Cfr. R. Caillois, *L'incertitude qui vient des rêves*, Paris 1956; su cui Bettini, *Alle porte dei sogni*, 18 ss.

59. Ed. H. Delehaye in *Acta SS. Nov. IV*, Bruxellis 1925, 124B-26A; cfr. Mallardo, *L'incubazione*, 473 ss.

data *clara quietis* [sic]⁶⁰, e che se vorrà ricevere *clara quietis* [sic] cioè venire sanato dovrà recarsi presso la tomba di Agrippino, dove Cristo per i meriti del santo vescovo potrà guarirlo. Il prodigio ovviamente si compie, e alle grida del miracolato vescovo e popolo accorrono all’oratorio di Sant’Agrippino: qui l’ex paralitico Mauro – con geniale trovata retorica, vorrei quasi dire un *flashback* cinematografico – narra in prima persona agli astanti tutto quanto gli è capitato fino ad allora, storia dentro la storia. L’apparizione a lui, *non dormienti sed clare vigilantibus*⁶¹, del santo vescovo Agrippino *pontificali stola ornatus* ma quasi faceto nell’ilare disinvoltura con la quale, stando sopra di lui (*stansque super me*) gli amministrava la grazia della consolazione⁶² – così, probabilmente, avrà potuto vederlo in qualche immagine dipinta sulle pareti del santuario⁶³ – risuona all’improvviso di nuovi accenti vocali per la presenza al suo fianco del martire Gennaro, rifulgente nella *claritas* del suo aspetto, e a quello congiunto nei gesti della mutua carità. Senza indugio lo prendono uno per la testa e l’altro per i piedi e gli distendono ossa e nervi sino a risanarlo. E mentre Mauro racconta la sua visione, *ut fidem effectibus astrueret*, mostra le ferite ancora evidenti sulla pelle lacera delle

60. Non si tratta di un solecismo bensì di un marcatore (involontario?) della natura formulare di un’espressione, in cui verosimilmente è caduto il sostantivo *oracula* (v. *infra*, nel testo). Cfr. anche *Mir. Agnelli*, XX, ed. Vuolo, 189. 34 («[...] nec ullam quietem misera quoquo pacto consequi possum»). La *quietes*, come ora vedremo, connota uno stato onirico-visionario di natura oracolare, da cui può conseguire il beneficio della guarigione; e dunque indica per sineddoche la guarigione stessa.

61. Stessa espressione in *Mir. Agnelli*, I (v. *supra*, n. 56).

62. Cfr. *Acta SS. Nov.* IV, p. 125D; cfr. anche *Mir. Agnelli*, XVIII, ed. Vuolo, 185. 19 («Apparuit illi in somno sanctus Agnellus stans super illum»). Sullo stare sopra, l’incombere (*ἐπισηναί*) del sogno sul sognatore, cfr. Dodds, *I Greci*, 124 s.

63. Che a quell’epoca, e in quei medesimi luoghi di culto, esistessero simili immagini lo testimonia un passo della *Transl. Athanasii*, 12, secondo la lezione del ms. Corsiniano 777 (cfr. *Acta SS. Iul.* IV, 87E; ed. Vuolo, 154 [appar.]: «Qui mox, accepto beneficio, cum gratiarum actione reversus, illuminatorem suum omnibus ostendebat, vultum scilicet [picturæ] sancti Athanasii, dicendo: “Hic, hic est illuminator meus. Hic est qui mihi in visione dixit: Non sum hic, sed dum reversus fuero scias te esse salvatum”.»). Anche gli scavi, del resto, hanno messo in luce da parecchio tempo le immagini musive di santi vescovi, e dello stesso martire eponimo, tutte risalenti al V-VI secolo, nelle catacombe di San Gennaro; e in quella stessa area, nella basilica ipogea di Sant’Agrippino, si conservano affreschi del IX secolo (cfr. U. M. Fasola, *Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte*, Roma 1974).

ginocchia e i nervi scoperti esortando i presenti a prestar fede almeno a quei *cruenta indicia*.

Ho dunque rimarcato le seguenti espressioni topiche:

– *sopore depressus*. È quasi un marcatore rituale già nell'agiografia tardoantica e merovingia, e sembra voler connotare le apparizioni del santo durante il sonno, anche se non necessariamente secondo le modalità terapeutiche caratteristiche della iatromantica incubatoria⁶⁴.

– *clara quietis*. Il binomio potrebbe provare il carattere mantico dell'esperienza visionaria che viene qui descritta⁶⁵. Cicerone, notoriamente scettico su questo tipo di arte divinatoria, aveva osservato che i magistrati spartani incubavano nel tempio di Pasifae, e che «vera quietis oracla ducebant»⁶⁶. Ovidio aveva evocato l'incubazione di Numa nel bosco sacro a Menalio, dove il sovrano, dopo essersi ritualmente adagiato sulle pelli di due pecore appena immolate, ricevette la visita onirica di Fauno, che gli fornì indicazioni – sacrificare una vacca gravida – per sconfiggere la carestia⁶⁷. Anche l'im-

64. Una rassegna di fonti è presentata in Canetti, «L'incubazione cristiana» (la formula presenta alcune varianti: «depressus somno», «sopore compremitur», «somno apparuit» ecc.)

65. Mallardo, «L'incubazione», 474.

66. *De divin.* I, XLIII, 96: «Atque etiam qui praeerant Lacedaemoniis, non contenti vigilantibus curis, in Pasiphae fano, quod est in agro propter urbem, somniandi causa excubabant, quia vera quietis oracla ducebant.» («I governanti degli spartani, non ritenendo sufficienti le cure che davano al governo durante il giorno, andavano a giacere, per procurarsi dei sogni, nel tempio di Pasifae, situato nella campagna vicino a Sparta, perché consideravano veritiere le profezie avute nel sogno»; trad. it. di S. Timpanaro, Milano 1988, 77). Ma cfr. anche Plaut. *Curc.* 270-2: «Hoc animum aduerte: pacem ab Aesculapio, petas, ne forte tibi eueniat magnum malum, quod in quiete tibi portentumst.» («Sta' attento, vedi di placare Esculapio che non ti succeda il gran malanno presagito in sogno»; trad. it. di C. Battistella, Milano 2007, 155).

67. *Ov. Fasti* IV, 651-2 («Ille dabat tacitis animo responsa quieto, noctibus»). Secondo Girolamo, gli antichi Ebrei incubavano a scopo divinatorio sulle pelli degli animali sacrificati: cfr. Hier. *Comm. in Is.* XVIII, 65, 4, ed. M. Adriaen, Brepols, Turnhout 1963 (*CCh lat.* 73A), 747 («Nihil fuit sacrilegii quod Israel populus praetermitteret, non solum in hortis immolans, et super lateres thura succendens, sed sedens quoque uel habitans in sepulcris et in delubris idolorum dormiens, ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent. Quod in fano aesculapii usque hodie error celebrat ethnicorum multorum que aliorum, quae non sunt aliud, nisi tumuli mortuorum.»). Sacrifici preliminari all'incubazione sono ben attestati nel mondo greco (cfr. Burkert, *La religione greca*, 405, 484). La prassi di addormentarsi (o di accingersi all'estasi divinatoria) su pelli di animali sacrificati è diffusa presso molte civiltà (cfr. Dodds, *I Greci*, 133), e potrebbe legarsi a ritualità di tipo sciamanico ricon-

peratore Costantino, secondo Lattanzio, ricevette durante il ‘sonno’ (*in quiete*) la famosa visione del segno celeste di vittoria⁶⁸. E già le più antiche raccolte di miracoli in lingua latina riconoscevano la possibilità che anche i semplici fedeli potessero ottenere dai santi un «responsum per somnium»⁶⁹. Infine, la *claritas* ricalca precisamente l’attributo di *ἐνάργεια* (immediatezza, evidenza, chiarezza) caratteristico del sogno divino e oracolare, come risulta non solamente in Sofronio ma già addirittura in alcune tra le più antiche testimonianze epigrafiche degli *ιάματα* di Epidauro⁷⁰.

– *non dormienti sed clare vigilant*. Ho già rilevato l’importanza dello schema (non solo retorico ma anche rituale) della dialettica ‘sogno/realtà’⁷¹: non è tanto una contrapposizione tra due stati psico-fisici (come tale poco perspicua nelle culture e nei codici letterari antichi e medievali) quanto una distinzione di ordine veridizionale ed epistemico tra sogno illusorio e visione autentica. L’e-

ducibili alle culture eurasiatiche dei cacciatori del Paleolitico (cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna, Una decifrazione del sabba*, Torino 1989, 247 ss.; P. Galloni, *Le ombre della preistoria. Metamorfosi storiche dei Signori degli animali*, Alessandria 2007, 65 s.).

68. Lact. *De mort. pers.* 44, 5 («Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum dei n. ret in scutis atque ita proelium committeret»).

69. Gregorius Turonensis, *Liber de virtutibus s. Iuliani*, 47, ed. B. Krusch in *MGH SRM*, I, 2, Hannoverae 1885, 583 (= 133 rist. 1969): «Mulier erat a natiuitate caeca, quae se exhiberi a parentibus ad beati Martini tumulum deprecata est. Ubi cum venisset, prostrata per triduum ad cancellos, qui ante sepulchrum sancti antistitis habentur extrinsecus, responsum accepit per somnium, dicente sibi sancto viro: “Si lumen recipere desideras, require basilicam sancti Iuliani, in qua dum praesidium martyris expetis, ille coniunctus Martino visum tibi necessarium simul orationum suarum suffragiis revocabunt”. Exsurgens autem mulier, ignorans, quod in Turonico huius martyris reliquiae tenerentur, ad Sanctonicam urbem dirigit». Per un’analisi dei contesti incubatori nella più antica agiografia latina rinvio ancora una volta a Canetti, «L’incubazione cristiana».

70. Si veda p. es. *IG IV²*, I, 128, riprodotta in M. Girone, *ιάματα. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Bari 1998, 49. 11 (67); cfr. Mallardo, «L’incubazione», 474; Dodds, *I Greci*, 133; Fernandez Marcos, *Los Thaumata de Sofronio*, 24, 84, 139. Sul concetto di *ἐνάργεια* nella tradizione retorica e storiografica antica, in cui si venne configurando quale mezzo stilistico e cognitivo per comunicare la visione immediata (*evidentia, demonstratio*) e come scopo dell’*ἐκφοραίς*, si vedano le penetranti osservazioni di Ginzburg, *Il filo e le tracce*, 17-22 (con ampia bibliografia).

71. Vedi *supra*, n. 56 e contesto; cfr. Dodds, *I Greci*, 140 s., 146 s.; *Mir. Teclae*, 14 (ed. Dagron, 326. 32), 18 (338. 19); 19 (342. 37); 29 (368. 39-40); Dagron, *Introduction, ibid.*, 105; Sophr. *Mir. Cyr. et Ioh.* IV, 4; LII, 3, ed. Fernandez Marcos, 249, 365 (v. anche *ibid.*, 78 s.),

spresione è un indizio significativo di quella dipendenza di Pietro Suddiacono da Sofronio di Gerusalemme (*οὐκ ὄναρ ἀλλ' ὕπαρ*), che peraltro fu già rilevata da altri studiosi in relazione alla stessa struttura compositiva e allo stile dei *Miracula s. Agnelli*⁷². Nel nostro caso siamo pur sempre in un'area di antica ellenizzazione, anche se non più ellenofona (ma certamente bilingue nei ceti colti). Qui però non mi interessa tanto evidenziare il calco letterale come prova testuale della conoscenza di una prestigiosa tradizione letteraria (forse già risalente ai *Miracoli di s. Tecla*). Vorrei invece considerare questo aspetto come la spia di un procedimento compositivo più generale, che ci dice qualcosa sulla natura profonda di questo tipo di fonti (le raccolte di miracoli), e di come lo storico debba o possa impostare la questione cruciale a cui accennavo all'inizio: il rapporto fra il testo letterario e la realtà extratestuale, fra il rito efficace (o comunque creduto tale) e la sua stilizzazione narrativa.

I riti non sono mai attingibili dallo storico in quanto tali. Non disponendo di fonti orali, egli può solo avvalersi di testimonianze scritte (e raramente di immagini e altri resti materiali), più o meno prossime agli episodi narrati. Comprendere un rito significa dunque interrogarsi in primo luogo sul progetto, lo schema e la forma redazionale del testo/oggetto che lo (ri)codifica⁷³. In altre parole, anche nel nostro caso non possiamo mai sorvolare sull'intenzione più e meno implicita di chi ha prodotto la nostra fonte e sugli usi che ne sono stati fatti o auspicati. L'agiografo ha sempre un intento propagandistico e pastorale, e orienta dunque in quella direzione la scelta e la stilizzazione dei materiali: egli può prendere le distanze, condannare o esaltare un determinato episodio anche a prescindere dalla natura della sua fonte, e al di là dei criteri di autenticazione che mette in campo: tra questi ultimi era frequente il ricorso a un'immagine, che a posteriori certificava l'identità del santo apparso in

72. Vedi *supra*, n. 38.

73. Mi richiamo qui alle posizioni di Ph. Buc, «Ritual and Interpretation: The Early Medieval Case», *Early Medieval Europe*, 9 (2000), 1-28; Id., «Rituel politique et imaginaire politique», *Revue historique*, 125 (2001), 843-83; Id., *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton-Oxford 2001 (trad. fr. rivista e aggiornata dall'autore, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris 2003); Id., «The Monster and the Critics: a Ritual Reply», *Early Medieval Europe*, 15 (2007), 441-52. Più in generale, L. Canetti, *Il passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, Spoleto 2007, 322-24, 350-62 e *passim*.

visione⁷⁴. La messa a fuoco del giusto senso dell'episodio poteva effettuarsi insistendo sugli elementi analogici o differenziali rispetto a schemi di comportamento, che in relazione alla propria *audience* di ascoltatori e lettori, l'agiografo riteneva una fonte di autorità legittimante o, al contrario, un esempio da condannare, o del quale comunque attenuare gli eventuali elementi di disturbo, magari giocando sui tratti di somiglianza apparente con i rituali degli avversari, mitici o reali che fossero: i pagani e il paganesimo fungono ancora, in questo senso, da segno efficace in quella permanente riattivazione del codice antagonistico, che regge tutta l'agiografia cristiana. Nel caso napoletano, il modello ideologico e letterario di riferimento è quello veicolato dalle raccolte agiografiche prodotte presso i grandi santuari egizi e costantinopolitani, la cui diffusione e fortuna in tutto il bacino Mediterraneo è ampiamente documentabile. Ciò tuttavia non significa che, oltre il piano discorsivo, lo storico debba a priori escludere un qualche tipo di persistenza di pratiche o comunque di analogie formali tra i gesti ritualizzati dei pellegrini e dei gestori del culto.

Il problema della 'continuità', così declinato, non si riduce allora al reperimento di una mera catena di citazioni d'autore ma investe le complesse dinamiche relazionali tra immaginario onirico, immaginario letterario, immaginario iconico e immaginario terapeutico⁷⁵. Quest'ultimo, a sua volta, è almeno in parte connesso allo stato

74. Vedi *supra*, n. 7.

75. Per il Medioevo, del resto, «le opere di un autore non occupano [...] un posto ben definito nel tempo, ma, simili ai personaggi della *Recherche* che Proust descrive come prolungati smisuratamente nella durata [...], esse coincidono con la loro tradizione e, per quanto ciò possa irritare la nostra sensibilità filologica, è impossibile accertare una volta per tutte la loro consistenza. Così, se è vero che il Medioevo è dominato da un principio di autorità, questa autorità va però intesa in un senso molto particolare, che non ha nulla a che fare con il circolo vizioso di autorità e citazione (l'autorità è la fonte della citazione ma la citazione è la fonte dell'autorità) che rende impossibile la nascita di una vera autorità nel mondo moderno (o, più esattamente, rende possibile solo la sua contraffazione "autoritaria"): per il Medioevo non vi è, infatti, alcuna possibilità di citare un testo nel senso moderno della parola, perché l'opera dell'*auctor* comprende anche la sua citazione, in modo che si potrebbe dire, per quanto ciò possa apparire paradossale, che sono i testi medioevali a essere contenuti come citazioni all'interno degli *antiqui auctores* (il che spiega, fra l'altro, la predilezione medioevale per la glossa come forma letteraria)» (G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1977 (1993²), 85-86.

delle conoscenze e delle tecniche medico-farmaceutiche a tutti i gradi della scala sociale e intellettuale: tutti piani di realtà dotati evidentemente di cronologie proprie, e delle quali appare arduo sviscerare di volta in volta i molteplici intrecci. Non si tratta dunque di contrapporre la retorica letteraria agli eventi reali: lo storico, e soprattutto lo storico dei rituali, non può mai dimenticare due elementi cruciali di valutazione. Primo: l'attore sociale, in questo caso il malato, conforma e autocodifica i propri gesti, anzi, già declina le sue speranze terapeutiche e il suo immaginario onirico-visionario secondo determinati modelli, che gli vengono continuamente riflessi dalle forme e dai codici propri del suo ambiente sociale e culturale, e che un santuario concentra al massimo grado di intensità medio-logica (racconti di miracoli passati e testimonianze in presa diretta di miracoli appena accaduti; immagini di miracoli rappresentate dagli *ex voto* o raffigurati sulle pareti del santuario; esperienze oniriche personali; fascinazione liturgica e sensoriale di luci, colori, suoni e profumi diffusi nei recinti sacri e nei sepolcri martiriali). Secondo elemento: la testimonianza scritta, già a livello di scelta e poi di presentazione e stilizzazione 'rituale' di un'azione performativa, è parte attiva e operante della realtà che vuole documentare, e che pertanto può e intende orientare in una qualche direzione interpretativa.

Esiste, inoltre, un filtro culturale che incide sul grado inconscio di messa a fuoco delle esperienze oniriche e visionarie. Già il Taylor l'aveva intuito alla fine dell'Ottocento: «si tratta di un circolo vizioso: ciò che il sognatore crede, per ciò stesso lo vede, e ciò che egli vede, per ciò stesso lo crede». Come poi ha chiarito il Dodds a proposito degli *iamata* di Epidauro, le esperienze estatiche e visionarie riflettono uno schema di credenza condivisa, e la loro forma specifica è determinata dalla credenza, che a sua volta viene confermata dalla visione. Il che spiega anche come i numerosi casi di insuccesso non venissero registrati oppure, se tramandati, venissero ricondotti allo schema provvidenzialistico dell'insondabile volontà del dio (o del santo cristiano, che spesso dichiara le ragioni del mancato soccorso: demeriti del paziente, morte prossima, decreto divino ecc.⁷⁶).

76. Come nel caso di Febronia in Pietro Suddiacono (v. *supra*, n. 54). D'altra parte, non va mai dimenticato che molte delle presunte guarigioni miracolose dalle affezioni denunciate più di frequente dalle nostre fonti (paralisi psico-motorie e altre patologie articolari e deambulatorie, malattie oculari da denutrizione, stati febbrili e infettivi cronici, le stesse possessioni demoniache)

Vi era, infine, un'ulteriore e cruciale ricodificazione del sogno, preludio alla sua trascrizione, quella dovuta alla mediazione del clero e dei monaci, che interpretavano il senso delle immagini oniriche e delle prescrizioni terapeutiche rivolte ai fedeli, ma che a volte, in stato di *trance*, 'vedevano' essi stessi il dio per conto dei pazienti⁷⁷.

La maggior parte dei medievisti ha ammesso la 'sopravvivenza' di elementi dell'incubazione antica nei santuari medievali, ma ha poi in qualche modo negato o ridimensionato la persistenza e l'ampia diffusione della pratica nella sua integrità. Ma qui si annida una grande equivoco, gravido di implicazioni e di conseguenze sul piano del metodo storico. Il più delle volte, infatti, i testi sono stati setacciati per isolare, come il grano dalla pula, elementi 'genuini' del rituale antico, a sua volta anatomizzato quasi ad incasellare esperienze tanto complesse all'interno di schemi definiti sulla base di razionalizzazioni posteriori. Insomma, le nostre fonti sono state interpretate sulla base del presupposto che un rito, di cui si può ipotizzare la sussistenza in quanto insieme di azioni codificate ed eseguite (o meglio, interpretate) in un determinato contesto storico, esista e sia a priori accertabile a prescindere dall'evidenza, rilevata da tempo da antropologi e storici ben più avvertiti, che anche i riti hanno ovviamente una storia, e perciò variano nello spazio e nel tempo. Si dimentica dunque che lo storico non può attingere in presa diretta al rito in se stesso. Lo storico posa sempre il suo sguardo sulle forme di stilizzazione letteraria (in genere di tipo diegetico o prescrittivo) dello svolgimento effettivo del rito stesso. E il rito, si badi, è a sua volta una partitura molto elastica soggetta di volta in volta alle possibili variazioni interpretative eseguite dagli attori sociali in relazione ai loro scopi e nello specchio di un determinato orizzonte d'attesa.

potevano dipendere da una mera recessione temporanea dei sintomi. Ciò spiega anche il fatto che i miracolati ricadessero più volte nella malattia e continuassero a ripresentarsi presso i luoghi di culto e di cura con fede immutata nel potere taumaturgico dei santi.

77. Cfr. *Transl. Athanasii*, 21, in *Acta SS. Iul.* IV, 89C; ed. Vuolo, 161 («Tunc idem sanctus apparuit uni ex ministris sanctæ ecclesiæ, splendens, ut fulgur, in qua etiam visione pater pueri, iam defunctus, videbatur adesse. Dixitque sanctus ministro: "Vade, dic huic qui nos conspicit, mittat ad me filium suum". Qui expergiscens somnium propalare curavit. Statimque puer festinus ad sepulcrum sacerdotis Christi devenit, qui, ibidem duabus vel tribus hebdomadibus manens, salutem quam poscebat emeruit. Nam subito ex oculis eius erumpens per dies tres sanies decurrit, et sanissimus redditus, obtutu claro benedicens Dominum in propria remeavit.»).

Ma un altro equivoco si annida spesso nel setaccio dello storico dei rituali. Nell'esame dei casi indiziati di incubazione la componente intenzionale non dev'essere ritenuta una discriminante esclusiva, come voleva il Delehay e ma anche a volte i suoi stessi critici. Era normale addormentarsi più volte anche durante il giorno, o cadere in uno stato di torpore cronico, quando si rimaneva nel santuario o nelle sue adiacenze per parecchi giorni, o addirittura per mesi o per anni. Inoltre, la suggestione dei racconti dei pellegrini, la fascinazione delle immagini dei personaggi sacri rappresentati nei simulacri (e poi nelle icone e nei mosaici cristiani), la lettura il racconto e l'attesa dei miracoli all'interno del luogo sacro dovevano influire non poco sull'immaginario onirico di chiunque vi sostasse anche senza l'intenzione dichiarata di addormentarsi per ricevere l'apparizione del dio o del santo, di esserne immediatamente curato o di ottenerne una prescrizione medica. D'altra parte, nessuno, né ora né allora, ha mai potuto registrare in presa diretta la manifesta intenzione di un malato di coricarsi per ricevere in sogno l'apparizione del santo. Il che non significa che la cosa non sia avvenuta, anzi, è ragionevole ipotizzare che molte volte sia andata proprio così: ma i documenti, pagani e cristiani, registrano più che altro la mera speranza che qualcosa di prodigioso potesse prima o poi accadere; e attestano, nella loro materialità e nel loro tenore, non tanto il desiderio del malato di ricevere l'apparizione bensì l'intento propagandistico di chi ne ha raccolto e trascritto la testimonianza (autoptica o meno) di una pretesa guarigione.

Le fonti latine riflettono un rito o quantomeno una prassi non programmata né strutturata in un centro di cura specializzato gestito dal clero e dai monaci di un grande santuario, così come invece risulta documentato dalle maggiori raccolte agiografiche dell'Oriente cristiano a partire dal V secolo. Tuttavia, anche per il mondo latino, l'aria di famiglia con i racconti antichi di incubazione mi sembra difficilmente opinabile. Non penso tanto all'apparizione del santo in sogno o in visione, né ovviamente alla relazione personale che si viene ad instaurare tra il santo e il fedele, tutti elementi di per sé abbastanza diffusi e comuni alla testualità agiografica che li orchestra con grande disinvoltura anche a prescindere dal loro ancoraggio ad un recinto sacro. Mi riferisco invece a due tratti perspicui, certo non esclusivi delle antiche ritualità incubatorie ma nondimeno abbastanza specifici da poter circoscrivere un ambito relativamente

omogeneo sul piano dei gesti e delle esperienze dichiarate dagli attori stessi. Da un lato, la visita al santuario memoriale alla ricerca di una guarigione (e tale viaggio poteva inserirsi o meno all'interno di una sequenza più ampia: uno o più consulti medici, visite presso altri santi⁷⁸, visioni premonitrici, ecc.); dall'altro, il sonno (*sopor, somnium*, ecc.), intenzionale o meno, e non necessariamente notturno, presso il sepolcro del santo o nelle sue vicinanze, implicita garanzia del suo intervento onirico-visionario nonché teatro o comunque premessa della possibile guarigione. Più dell'intento di recarsi a sognare presso il santuario conta la dichiarata esperienza visionaria di un intervento terapeutico del santo.

L'elemento decisivo perché si possa parlare di incubazione mi sembra essere dunque l'associazione (nell'immaginario dei fedeli e degli interpreti delle loro esperienze) dell'intervento terapeutico del santo ad uno stato onirico-visionario (connotato linguisticamente da espressioni ricorrenti e codificate: *non dormienti sed clare vigilanti* etc.) non necessariamente provocato, ma certo auspicato e comunque ritenuto possibile, in prossimità del luogo di sepoltura (carattere ctonio) o comunque nel territorio in cui si esercita, a partire dalle reliquie, l'irradiazione benefica della potenza del santo. In ambito cristiano, il grado di codificazione rituale dell'incubazione terapeutica è in genere piuttosto flebile. Esso è in ogni caso poco o punto pertinente alla liturgia ufficiale, e sembra testimoniato, soprattutto nelle raccolte di *thaumata* della Bisanzio altomedievale, da gesti preparatorî di natura apotropaica e lustrale e da formule eucologiche o azioni retributive (doni ed *ex voto*) più che altro affidati all'iniziativa dei beneficiati, in conformità ad un uso peraltro attestato già nella Grecia classica. (I *Miracoli di Cosma e Damiano*, p. es., accennano più volte al rito della *παννυχίς* gestito dal clero officiante nel Cosmidion di Costantinopoli, e che prevedeva la benedizione rituale della *κηρωτή* durante la veglia festiva del sabato). Il grado debole di codificazione liturgica dipende da due fattori strettamente interconnessi: in primo luogo, il fatto ovvio, ma in genere trascurato dai medievalisti, che a partire dall'epoca costantiniana, e comunque nell'arco cruciale dei secoli IV-VII, cioè nella fase sostitutiva-oblitterativa dei culti iatrici di matrice pagana, gli autori cristiani e i gestori dei nuovi santuari martiriali, non potevano insistere, anzi, tendevano a

78. Cfr. *Mir. Agnelli*, XIX (ed. Vuolo, 186. 6-7); XX (*ibid.*, 188.4-5).

rimuovere quando non sradicare la componente divinatoria e oniro-mantica del culto dei santi⁷⁹; e quand'anche non si trattasse di sollecitazione diretta dell'intervento onirico-visionario delle potenze celesti, era pur sempre un rischio e un'operazione altamente critica la decifrazione dell'autenticità del sogno/visione, tanto più nel caso di incubatori che nella stragrande maggioranza dei casi erano persone umili e illetterate (quindi facevano sogni non autorevoli per definizione, a differenza dei sogni vescovili, monastici e regali)⁸⁰. In secondo luogo va tenuta presente la ricaduta sul piano organizzativo-pastorale di quello stesso fattore di ordine teologico-cognitivo e polemico-normativo: nella cristianità tardoantica e medievale, con la parziale eccezione dei grandi santuari costantinopolitani – dove la persistenza delle forme cultuali della città antica (che però non è mai passiva sopravvivenza) e l'articolazione dei ceti e dei saperi non sembra conoscere le più drastiche soluzioni di continuità e le brutali semplificazioni che investirono l'Occidente latino tra V e VI secolo –, non sembra documentabile l'esistenza di santuari incubatori specializzati (con dormitori, abluzioni e altri riti preliminari o postliminari)⁸¹. Certo, da uno spoglio inevitabilmente parziale del-

79. Di fatto, come ho già rilevato, l'unico ripescaggio era quello che poteva passare attraverso la topica della *revelatio* onirico-visionaria e della successiva *inventio* delle reliquie martiriali da parte di santi vescovi, cioè dei mediatori autorizzati della presenza del sacro.

80. Per la nuova gerarchia cristiana dei sognatori autorizzati rinvio all'ormai classico J. Le Goff, *Le christianisme et le rêves (IIe-VIIe siècles)*, in *I sogni nel Medioevo*, 171-218 (203-13); trad. it. in J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, Roma-Bari 1985, 141-208 (188-203).

81. Si osservi però quanto viene narrato da Ugo di Flavigny, per l'anno 1047, a proposito delle reliquie dell'abate Riccardo conservate nell'abbazia di Saint-Vanne: Hugonis abb. Flaviniacensis *Chronicon*, in *PL* 154, 267A («Ceperat jam tunc locus ille multis clarere miraculis, et in febricitantes tanta curatio-num refundebatur gratia, ut quisquis advenisset hoc laborans incommodo, ubi parum obdormisset, sanitatis potiretur suffragio, et rediret omni valetudinis sopito incendio»); cfr. Sigal, *L'homme et le miracle*, 141. Nel caso del *Libellus miraculorum s. Fiacrii* (v. *supra*, n. 30), il redattore, nel prologo, giustifica la raccolta scritta di una parte dei miracoli del santo appellandosi all'interesse di coloro che pernottavano presso la tomba e non avevano a disposizione un testo scritto: «[...] Verumptamen corporis eius devote pernoctantibus copia desit leccionis, ex multa pauca, ex omnibus aliqua, licet multi stilo, perstringere curavimus» (ed. Dubois, 70; v. anche *ibid.*, 57). J.-Cl. Schmitt, nella sua recens. all'edizione di Dom Dubois, *Archives des sciences sociales des religions*, 46 (1978), 243-44, formulava l'ipotesi, che ritengo ancora convincente, di una possibile concorrenza tra due sistemi simbolici, la liturgia monastica delle veglie di preghiera e i riti folklorici di incubazione.

l'immenso campo della letteratura aretologica cristiana, appaiono per così dire zone e momenti di addensamento della ritualità incubatoria. E le fonti che ho voluto privilegiare in questa sede in qualche modo lo attestano. Ma credo di poter dire che le conoscenze di cui disponiamo, e le analisi finora compiute, non consentono ancora di formulare ipotesi cronotopiche significative di lungo periodo, quantomeno per l'Occidente latino.

A chiunque consenta all'immaginazione di spaziare libera lungo i secoli, desta comunque una certa impressione la tenace apparenza di continuità con la quale i riti incubatori ci si presentano in aree ben delimitate dello spazio culturale ellenico e poi ellenistico, dalle colonie dell'Occidente anatolico alla Bisanzio pagana e cristiana, dalla Magna Grecia fino al Mezzogiorno greco di età normanno-sveva e, in particolare, la regione partenopea altomedievale. Un'area certo ormai pienamente latinizzata ma, come dimostra appunto l'agiografia napoletana del IX-X secolo, ancor fortemente legata alle matrici culturali e linguistiche della grecità. Ebbene, vi è stato chi, come lo storico londinese Peter Kingsley, autore di studi innovativi e provocatori sul pensiero di Empedocle, di Pitagora e di Parmenide, ha ravvisato nella tradizione sapienziale della Magna Grecia, e in particolare nella scuola degli Eleati, un nucleo determinante di pratiche terapeutiche e di conoscenze iniziatiche fortemente ancorate alla ritualità incubatoria, per quanto non praticata direttamente dagli ammalati ma perlopiù ancorata alla mediazione estatica e visionaria degli iatromanti, i 'custodi della caverna' o 'guardiani del rifugio' (*φωλαρχοί*): quegli *Ouliadi*, cioè figli di Apollo 'guaritore' (*οὔλιος*), di cui Asclepio e i filosofi di Velia erano stati i più illustri rappresentanti⁸².

82. P. Kingsley, *Nei luoghi oscuri della saggezza*, Milano 2001 (ed. orig. 1999), 62-64, 77-83, 97-108; Id., *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica* trad. it. Milano 2007 (ed. orig. 1995), 276-80. Comunque si intenda valutare l'apporto dei lavori di Kingsley, ritengo che non si possa escludere una relazione storica e morfologica – nel segno dell'arte iatromantica – tra sonno sciamanico e sonno incubatorio; cfr. del resto già Dodds, *I Greci*, 134 s., 159 ss. (cap. V); Detienne, *I maestri di verità*, 26-33, 53 s. In ogni caso, è giocoforza rilevare la continuità storica di luoghi, insediamenti, tecniche e nicchie intellettuali dalla Caria alla Magna Grecia, dalla Tracia alle colonie massiliensi, dalla Scizia a Creta: nei casi di Elea e delle altre colonie italiote dell'area di *Paestum* (anche esse, peraltro, al pari delle altre regioni qui menzionate, erano state sedi di antichi insediamenti foci), una tale continuità potrebbe forse contri-

In base alle conoscenze attuali ritengo che non sussistano elementi tali da comprovare un'effettiva continuità storica tra la *ἠσυχία* di Parmenide e la *clara quietis* di cui parlano le nostre fonti latine per connotare un'esperienza estatica di contatto con il mondo dei morti – gli dèi e i santi guaritori sono pur sempre espressione dell'universo oltremondano⁸³. D'altra parte, «ciò che è cambiato con il succedersi

buire a spiegare l'alta frequenza di miracoli incubatori nell'agiografia partenopea dei secoli altomedievali. (Si sa, peraltro, che le scuole e le stanze ascetico-filosofiche di matrice pagana ebbero ricadute importanti sulla spiritualità monastica orientale). Nel caso degli iatromanti antichi (Pitagora, Empedocle, Parmenide, Epimenide) era il *mantis* a cadere in stato di *trance* per attingere alla virtù guaritrice degli dèi a beneficio dei pazienti (è però interessante notare come poi questi personaggi siano stati divinizzati diventando oggetto di culto terapeutico a carattere incubatorio). Nei santuari incubatori pagani e cristiani era invece quasi sempre il paziente ad addormentarsi presso il luogo di culto (in genere coincidente con la tomba dell'eroe, con la casa del dio o il sepolcro del santo), e i sacerdoti-custodi del tempio assumevano allora il ruolo più o meno ufficiale di interpreti autorizzati ovvero di operatori ermeneutici dell'epifania visionaria del dio o del santo.

In un racconto trasmesso da Erodoto (V, 92, h [2-3]), l'incubazione divinatoria finalizzata ad ottenere un oracolo per questioni d'affari dall'*εἰδωλον* di Melissa, la moglie defunta (in realtà, una *βιαιοθάνατος*) del richiedente Perianthro, viene praticata da un sacerdote intermediario del rito presso un *νεκρομαντεῖον*. Dunque l'oracolo era situato in un punto di accesso al mondo dei morti. Celebre è l'episodio biblico (*I Sam.* 28, 3-20) della consultazione negromantica del defunto profeta Samuele da parte della maga di Endor per conto del re Saul. La *νεκρομαντεία* si esaurì in età classica, salvo venir praticata anche in seguito in ambienti stoici e pitagorici (cfr. Dodds, *I Greci*, 136 s.).

83. A Seleucia, al confine tra le province di Isauria e Cilicia nella prima metà del V secolo, presso la grotta sacra del santuario incubatorio di Hagia-Tecla, «si può pregare in tutta tranquillità [*καθ' ἠσυχίαν πολλὴν εὐξασθαί*] e ottenere attraverso la preghiera ciò che ci si desidera dalla martire» (*Mir. Teclae*, 36, ed. Dagron, 388. 20-21). Nella fattispecie, la martire fece zampillare dal suo antro un'acqua miracolosa che accelerò la fine di un'epidemia che aveva decimato il bestiame. Conto di approfondire la questione in ulteriori indagini, ma mi preme anticipare che questo brano, e il quadro rituale e paesistico che lo giustifica, rappresenta un luogo cruciale per la possibile mediazione all'agiografia e alla ritualità cristiana di una prassi antichissima di incubazione iatromantica presso una grotta sacra.

Sulla *ἠσυχία* in Parmenide, intesa come condizione estatica di colui che attinge al mondo dei morti la virtù salvifica e risanatrice, si veda sempre Kingsley, *Nei luoghi oscuri della saggezza*, 150 s., 213-14 (bibl.); fondam. lo studio di G. Costa, *La sirena di Archimede. Etnolinguistica comparata e tradizione preplatonica*, Alessandria 2008, 166-87; per una prima rassegna sulle occorrenze patristiche cfr. G. W. H. Lampe, *A Patristick Greek Lexicon*, Oxford 1961 (= 1995), coll. 609-10; P. Miquel, *Lexique du désert. Etude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, Bégrolles-en-Mauges 1986, 143-80; P. Adnès, s. v. «Hésy-

delle epoche, non è questa lettura del destino nei sogni e neppure i procedimenti di decifrazione, ma piuttosto la giustificazione del rapporto del sogno con il mondo, il modo di concepire come la verità del mondo possa anticipare se stessa e riassumere il proprio futuro in un'immagine che potrebbe ricostituirla solo offuscata»⁸⁴. Ma è difficile, almeno per me, sottrarsi alla speranza che un giorno si possa aprire una prospettiva visibile dall'alto di un simile precipizio: la pista, cioè, che dai santuari cristiani, attraverso gli oniromanti pagani dell'Ellade arcaica, potrebbe infine condurre alle esperienze sciamaniche dei popoli delle steppe, e in ogni caso a comprendere con maggiore finezza e serena empatia le ragioni di chi ha esperito attraverso il sogno le vie della guarigione e della salvezza.

chasma», in *Dictionnaire de Spiritualité*, VII, 1, Paris 1969, coll. 381-99, che tuttavia non considerano la *ήσυχία* in relazione alla iatromantica incubatoria.

84. M. Foucault, *Il sogno*, a cura di F. Polidori, Milano 2003, 35 (trad. it. della *Introduction* a L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*, Paris 1954, 9-128 = M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris 1994, I, 65-119).