



I miracoli cristiani della fine del IV secolo

Author(s): Aline Rousselle and Glauco Sanga

Reviewed work(s):

Source: *La Ricerca Folklorica*, No. 29, Miracoli e miracolati (Apr., 1994), pp. 11-17

Published by: [Grafo s.p.a.](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1479846>

Accessed: 09/11/2011 09:38

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Grafo s.p.a. is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *La Ricerca Folklorica*.

<http://www.jstor.org>

I miracoli cristiani della fine del IV secolo

Aline Rousselle

Mi pare molto difficile studiare i miracoli in blocco, soprattutto perché bisogna scegliere un significato della parola miracolo, cioè una definizione valevole per una data epoca, sia pure la nostra. Qualunque sia l'epoca e la definizione adottata, lo straordinario sussunto dalla definizione è multiplo, ma riferito a una causa unica: nascite teratologiche, avvenimenti meteorologici buoni o cattivi, guarigioni. È difficile studiare insieme di miracoli altro che dai punti di vista della credenza (irrazionale), della teoria (definizioni e teologia) e della funzione (psicologica o sociale). Se si vogliono studiare i miracoli come fatti, nella loro manifestazione – ed è quello che vorrei fare – si esce dal quadro interpretativo delimitato da credenza, definizione e funzione, e si entra in un quadro molto meno individuato. Diventa allora difficile conservare una trattazione globale, e si è portati piuttosto a frammentare in insiemi coerenti le esperienze vissute e interpretate come miracoli dagli attori e dai pensatori, per esempio quelli dell'antichità cristiana.

Miracoli e razionalità

È parso possibile lavorare sulle definizioni e, per quanto concerne i cristiani, su una teologia del miracolo, in rapporto all'accusa di irrazionalità rivolta alla credenza nei miracoli.

Hilary Putnam¹, in un capitolo sul relativismo soggettivista della filosofia francese, chiede che si tenga conto dei due versanti del razionale secondo Hegel. La prima definizione di razionalità è effettivamente relativa alle culture diverse. In una data cultura, certe credenze possono essere articolate in modo razionale, ed è il caso del miracolo nel IV sec., poiché i pagani e i cristiani del II-IV sec. raggruppavano sotto il termine di miracolo fatti diversi che il concetto unifica e razionalizza. Lavoriamo dunque in questo senso all'interno di un relativismo culturale della razionalità. Ma Hegel ha anche un altro impiego, forte, del concetto di razionalità, come di una razionalità-limite, quasi assoluta, che permette di classificare i ragionamenti in maniera relativa e quindi di relativizzare la razionalità. Certi comportamenti e ragionamenti che appaiono razionali nel loro contesto, e di cui noi possiamo afferrare le articolazioni intellettuali, non appaiono più logici.

Nell'antichità appariva razionale recarsi in un luogo sacro per ottenere la guarigione. Non si può dire che questa pratica

sia scomparsa, ma l'irrazionalità del gesto è stata affermata nella nostra società più nettamente che nell'antichità. È cioè scomparsa l'articolazione intellettuale del miracolo per mezzo di un ragionamento sillogistico². I filosofi cristiani, e i vescovi nelle prediche, attribuivano alle reliquie la causa dei miracoli terapeutici, all'interno del quadro logico esistente.

Ci si può domandare se l'unificazione di fatti sorprendenti sotto la denominazione di 'miracolo' si debba a un declino della razionalità. L'attribuzione agli dei o a Dio di fenomeni contemporaneamente desiderati e incomprensibili ha conosciuto, dal V sec. a.C., la contestazione degli assertori di un'altra razionalità, i filosofi anzitutto, ma anche i poeti, ad es. Euripide³. La discussione prima dell'era cristiana, tra i pagani, era dura. Se ne trova un'eco nel trattato di Cicerone *Sulla natura degli dei*: vengono mostrati a Diagora, soprannominato *l'Ateo*, dei quadri che rappresentano uomini salvati da un naufragio, come prova dell'intervento divino. «Vedo i salvati – risponde Diagora – ma quelli che hanno fatto naufragio, dove sono dipinti?»⁴. Malgrado gli attacchi portati dai pagani alle credenze cristiane⁵, e nella misura in cui filosofi pagani hanno tentato di teorizzare miracoli pagani, si è potuto parlare di un abbandono dello spirito razionale nel Basso impero. Ramsay MacMullen ha ripreso questa tesi, mostrando ad es. l'incultura di Costantino⁶. Io ho preso, per quanto riguarda i miracoli terapeutici, la posizione contraria: intellettuali pagani e cristiani hanno tentato nel III e IV sec. di render conto di fenomeni di guarigioni improvvise in un contesto religioso attraverso tutti i mezzi forniti dai metodi di dimostrazione filosofica e scientifica. Di fronte alle guarigioni improvvise, e sprovvisti delle conoscenze sul funzionamento psicosomatico dell'uomo, essi riferivano a un'influenza esterna (un santo, un luogo, un oggetto, una reliquia, Dio stesso) la causa che determinava il ritorno della salute.

Si potrebbe dire che nei primi secoli dell'era cristiana si è avuto un livellamento di civiltà per mezzo del miracolo. Non c'è stato un ampliamento dei fatti denominati miracoli al momento del passaggio al cristianesimo, ma gli stessi fatti sorprendenti sono stati denominati con una parola che significa proprio "fatti sorprendenti". Solo l'attribuzione cambia, da un divino all'altro. Nondimeno, se i fatti sorprendenti non sono cambiati, la forza del concetto di miracolo si è precisata, vi è stata un'unificazione concettuale, il suo impiego è divenuto più comprensivo, si è potuto invocare il miracolo, parlare

del miracolo, e non più di fatti sorprendenti discontinui e singolari. I pagani dell'era cristiana erano coscienti di questa unificazione poiché discutevano proprio di miracoli, e non di guarigioni sorprendenti, di avvenimenti sorprendenti.

Avvenimento singolare e decisione individuale: il miracolo come competenza

Ciononostante, anche se la dimostrazione logica (nella razionalità di quel tempo) fu opera di personaggi ufficiali dell'istituzione ecclesiastica, ognuno poteva determinare se aveva beneficiato di un miracolo. Alla fine del IV sec. gli individui si sentivano perfettamente autorizzati a decidere che avevano beneficiato dell'intervento di Dio in circostanze difficili. Questo aspetto personale è importante. Si vede nelle lettere di Paolino da Nola, uno degli uomini più ricchi dell'Impero, originario dell'Aquitania, celebre per aver venduto o regalato gran parte dei suoi beni e di quelli della sua sposa spagnola. Nulla in effetti lo obbligava a considerare un miracolo il suo arrivo a destinazione dopo un viaggio in nave dalla Spagna in Italia. Ciò nondimeno all'arrivo ringraziò il santo dal quale stava andando, un martire di Nola in Campania. Definì miracolo, con un amico, anche l'arenarsi sulla costa campana di una nave naufragata, dove si trovavano grosse somme. Lo stesso tipo di decisione individuale appare nella Vita di San Martino, scritta dal suo amico e corrispondente Sulpicio Severo, nel racconto dei miracoli del santo. Non è ovvio che la mancanza di grandine, dopo l'intercessione di Martino, sia definita un miracolo ottenuto grazie alla santità dell'intercessore. Si può dire che questi miracoli sono designati come tali ancor prima della riuscita: la semplice domanda qualifica l'oggetto domandato. Non si tratta dunque per noi di decidere se crediamo che sia avvenuto il miracolo della mancanza della grandine, ma capire come si è potuto domandare ciò a un uomo che non pretendeva affatto di ottenere questo tipo di risultati⁷.

Non è nemmeno certo che gli stessi medici abbiano sempre fatto grande differenza tra ciò che ottenevano per mezzo della propria arte e l'azione divina. G. E. R. Lloyd ha rilevato interferenze tra le cure degli dei e quelle degli uomini. Gli dei indicavano in sogno pozioni e cure di tipo medico, mentre i medici da parte loro ricevevano in sogno le cure da prescrivere, e vi si conformavano⁸. Dunque era miracoloso ciò che il beneficiario decideva che fosse tale, ma la decisione era presa in anticipo, sia attraverso la richiesta a un dio pagano, sia, nel cristianesimo, attraverso la domanda a un santo vivo o morto.

Per esaminare queste decisioni individuali si possono adottare i criteri di Luc Boltanski, in particolare quelli impiegati da Alain Boureau nel suo studio sulle credenze⁹. Nei casi di guarigioni narrate (quelle di Cristo come quelle di cristiani o pagani che si rivolgevano a guaritori cristiani nel II-IV sec.), si tratta di sapere quali sono le competenze della gente per determinare chi è guarito e chi no. È guarito chi dà segni 'obiettivi' di guarigione dal sintomo precedentemente

manifestato, sintomo che ha motivato il ricorso al guaritore: cecità, mutismo, sordità, paralisi, colica, furore, tristezza (*acedia*). Ma questi segni obiettivi si riconducono a un segno che è il ritiro della richiesta: è guarito chi si dice guarito: "vedo", "parlo", "sento", "mi muovo", e altre asserzioni.

Racconti e istituzioni

L'istituzione che 'formalizzava' il miracolo nei termini della logica e della retorica del tempo forniva, indicava il luogo dove si poteva indirizzare la richiesta e realizzare l'avvenimento-risposta individuale e singolare.

Per miracoli diversi dalle guarigioni, lo studio per mezzo dell'analisi del racconto sembrerebbe il solo capace di render conto, non di una realtà fattuale, ma della formalizzazione della credenza, della sua estensione a tutti i domini. Tuttavia si può sempre riferirla a qualcosa di specifico: il miracolo come criterio di verità di enunciati che lo superano, criterio della verità di Dio (la sua esistenza come potenza). La retorica del miracolo mostra la sua funzione di garanzia degli enunciati su Dio. Tra le molteplici funzioni sociali e psicologiche, il posto di garante di verità degli enunciati resta generalmente vuoto; con i racconti di miracoli, è occupato solidamente e durevolmente.

Sono stati studiati nella letteratura cristiana e d'altronde anche nella letteratura pagana ed ebraica (a cominciare dai testi della Bibbia ebraica) racconti di avvenimenti straordinari riferiti a una potenza divina. L'oggetto di studio è generalmente il racconto in tanto che racconto, oppure il dibattito sulla natura del miracolo (a partire da Platone e Aristotele), sul suo carattere naturale (da cui l'interpretazione scientifica), sulla potenza al quale attribuirlo (i demoni, la cui natura benefica o malefica resta da stabilire). Si studiano anche i miracoli provocati da incantesimi o azioni particolari, la loro validità, la potenza sulla quale si sperava di agire. Ma resta ancora molto da fare, o almeno da rendere esplicito. Quando ci si trova in piena letteratura agiografica, i miracoli si presentano come realtà attuali per i narratori, che li hanno visti. Alla fine dell'antichità, questi miracoli erano in via di istituzionalizzazione: una struttura, il santuario cristiano, si formava per accogliere i ricorsi al miracoloso. Si istituzionalizzarono procedure, riti e formule, che fecero da *pendant* a riti, formule e procedure utilizzati nei luoghi dove i pagani provocavano anch'essi l'avvenimento miracoloso. I racconti facevano parte dell'istituzione, perché erano letti sui luoghi dei santuari cristiani, e una volta diffusi per via orale e scritta, contribuivano a istituzionalizzare la domanda al santo¹⁰. Credenza e miracolo si alimentavano vicendevolmente.

La frammentazione dei miracoli

Ogni ricerca della realtà dei fatti miracolosi conduce a frammentare il blocco in avvenimenti appartenenti a campi d'esperienza distinti. Vediamo ora le classificazioni dei mira-

coli, qualunque sia il nostro orientamento e il nostro oggetto di studio. Ecco per esempio la classificazione di Jacques Fontaine nel suo studio sulla *Vita di S. Martino* di Sulpicio Severo: miracoli evangelici, che considera obiettivi, incontestabili, ripetendo i tratti dei miracoli di Cristo (resurrezione, guarigioni, esorcismi); miracoli 'coincidenza', già da tempo dipendenti dalle fonti letterarie; miracoli 'folklorici', che riprendono temi leggendari; e, con cautela, i miracoli del tutto inventati dall'arte del narratore¹¹. La semplice qualificazione di questi 'miracoli' chiarisce che la qualità di miracolo è loro attribuita dallo scrittore del IV sec. e non da noi, storici del XX sec. L'impiego del termine, come se fosse nostro, è ingannatore.

Quando tentiamo dunque di ripartire i miracoli nei diversi campi della scienza, una buona parte è posta nel dominio medico. Ho trovato più semplice studiare le guarigioni, nella misura in cui noi disponiamo del concetto di malattia isterica o psicosomatica per spiegare come la richiesta di verità può passare attraverso la malattia e la guarigione improvvisa. Tra i miracoli terapeutici, una parte riguarda la scomparsa naturale dei sintomi dovuti a carenze alimentari del regime invernale, in particolare la cecità¹². Le paralisi temporanee hanno potuto dar luogo ad equivoci poiché gli antichi non disponevano di un'eziologia adeguata e si basavano sui sintomi comuni alle paralisi definitive e alle paralisi non definitive¹³. Cecità e paralisi potevano dunque essere guarite nei santuari o dai santi per pure cause naturali. Si potrebbe vedere in ciò il miracolo coincidenza, secondo la definizione di Jacques Fontaine, così come nei miracoli meteorologici. Anche nelle guarigioni improvvisate da cecità, paralisi, sordità, afasia si sono invocate la psicosomatica e l'isteria come criterio di coincidenza¹⁴. Noi cerchiamo le cause naturali delle guarigioni sorprendenti nei santuari pagani e nei santuari cristiani.

Un esempio di ricerca della realtà di un miracolo

Un giorno della fine del IV sec. S. Martino vide una folla che accompagnava quello che prese per un idolo pagano: una barella con sopra un velo agitato dal vento, dove stava in realtà il corpo d'un morto che veniva portato a seppellire. Si trovava a circa centocinquanta metri. "Levando dunque il segno della croce contro quelli che gli venivano incontro, comanda alla folla di non muoversi e di deporre il fardello". Tutti si fermano, "irrigiditi come rocce", poi si girano su sé stessi e infine posano a terra la barella. Sono muti. Martino si rende allora conto del suo errore e con un gesto della mano rende loro la mobilità¹⁵. Una storia simile è raccontata di un monaco d'Egitto, Apollo, che arrestò una vera processione di idoli: "piegò le ginocchia, pregò il Salvatore, e immediatamente rese tutti i pagani incapaci di muoversi". Li immobilizzò in pieno sole, e il testo antico li dice e incapaci di muoversi e che "si spingevano l'un l'altro"¹⁶. *La Vita di Martino* è stato scritto in Gallia prima della morte di Martino, che data

al 397¹⁷, probabilmente tra il 393 e il 397. Il racconto su Apollo è un episodio della *Storia dei monaci d'Egitto*, che racconta una visita al deserto nel 394-395. Sono dunque due documenti del tutto contemporanei.

Che fare di questi due racconti? In questo caso si pensa generalmente a una trasmissione letteraria, a un passaggio dall'uno all'altro, o a una fonte comune. Jacques Fontaine, che ha commentato dottamente la *Vita di Martino*, non fa riferimento ad Apollo, ma insiste sul segno della croce e sui ricordi letterari di personaggi immobilizzati o immobilizzatori nei miti pagani (Niobe, o la testa di Medusa) e nella letteratura latina (Ovidio a proposito della Gorgone, o Virgilio sull'ombra di Didone)¹⁸. Clare Stancliffe, in uno studio ampio e ben fatto su Martino e sul suo agiografo Sulpicio Severo, ha sottolineato la parentela tra i due racconti, quello del deserto egiziano e quello della Gallia¹⁹. Ha cercato di stabilire la modalità di trasmissione tra i due racconti e ha proposto un personaggio ben noto, Vigilanzio, che può aver riportato nel 395 in Gallia storie che correvano in Oriente. C'è dunque la possibilità di un passaggio letterario, ma ciò non ci permette di stabilire quale dei due racconti fu elaborato per primo.

Nel corso di una conversazione con un amico psichiatra ho suggerito la possibilità di spiegare la scena con l'ipnosi. Mi ha risposto che era possibile, anche a una distanza di 150 metri, come dice il testo, se Martino aveva già avuto contatti con i contadini del corteo funebre. Ho dunque cercato in questa direzione e letta qualche opera sull'ipnosi. Ciò che sembrava ricondurre la scena di Martino alle condizioni dell'ipnosi erano i movimenti inefficaci dei contadini, come se Martino gli avesse detto: "siete immobilizzati, tentate d'avanzare ma non ci riuscite". Anche il gesto di Martino poteva entrare nel processo dell'ipnotismo: "Levando dunque il segno della croce contro quelli che gli venivano incontro, comanda alla folla di non muoversi e di deporre il fardello". Li ha immobilizzati col gesto e con la voce, come gli ipnotizzatori. Ora S. Martino, che d'altronde non parlava il celtico e usava un latino approssimativo, aveva l'abitudine di fare dei segni di croce. Il primo miracolo della sua *Vita* scritta da Severo forse non è stato sufficientemente apprezzato. Volendo prendere congedo dall'esercito (era soldato per obbligo ereditario), gli fu rimproverato di temere una battaglia imminente contro i barbari. Decise dunque di ritardare la sua partenza fino a dopo il combattimento dove diceva di voler andare "sotto la protezione del segno della croce, senza né scudo né elmo", e aggiungeva: "penetrerò in tutta sicurezza nelle schiere nemiche"²⁰. Il combattimento non ebbe luogo perché i barbari si ritirarono, ma da quel momento della sua carriera vediamo che Martino prende l'abitudine al gesto del segno della croce, senza aver dubbi sulla sua efficacia. Sulpicio Severo racconta in una lettera un sogno o una visione. Si era steso sul letto: "il sonno mi invase; leggero e incerto come sempre nelle ore mattutine, nondimeno si spande per le membra malgrado l'indecisione che lo tiene in sospenso: di modo che, a differenza di ciò che avviene con un altro sonno, si è quasi svegli e ci

si sente dormire. All'improvviso mi sembra di vedere il santo vescovo Martino... Sentivo sulla testa la carezza delicata della sua mano, mentre che, frammezzo alla parole solenni della benedizione, ripeteva il nome della croce così familiare alle sue labbra. Allora tenevo lo sguardo fisso su di lui senza potermi saziare della vista del suo viso". Severo vede Martino entrare nei cieli su una nuvola, poi, dopo aver tentato di seguirlo, si risveglia di soprassalto²¹. Qualunque sia l'interpretazione della visione²², si vede quali erano le posizioni nelle scene con Martino: le benedizioni, le mani posate sulla testa di Severo, le parole, il segno di croce, la ripetizione della parola *crux* (croce), gli sguardi incrociati²³.

I grandi ipnotizzatori sono capaci di ipnotizzare un gruppo intero²⁴. Una volta ipnotizzato, il gruppo ubbidisce: si può suggerire di tentare di avanzare senza riuscire, ciò che corrisponde esattamente alle descrizioni di Severo e dell'*Historia monachorum*. Se l'ipnotizzatore ha già agito da vicino su un gruppo, può agire ulteriormente da lontano: i centocinquanta metri di Martino diventano credibili. Se si ammette la realtà di un'ipnosi individuale e collettiva da parte di Martino, la si può anche ammettere per Apollo a qualche migliaio di chilometri di distanza, e si può esaminare sotto questa prospettiva altre azioni di grandi santi del mondo antico²⁵. Resta da chiedersi se si trattava di una tecnica deliberata o di un effetto involontario dell'atteggiarsi della voce, dello sguardo, della volontà. Un papiro del III sec. d.C. descrive l'ipnosi provocata in un soggetto facendogli fissare una fonte luminosa e riporta le sue visioni e audizioni²⁶. Si racconta anche che un prete egiziano venne in soccorso di un medico greco, Tessalo, che ottenne visioni fissando la superficie di una ciotola d'acqua²⁷. Se il potere ipnotico era costituito in tecniche nell'Egitto del III sec., è possibile che sia stato volto a profitto della nuova credenza, come semplice veicolo di volontà divina, assunta con certezza dagli asceti. Quanto a Martino, in Gallia, aveva una tecnica personale, diversa dalla tecnica rituale degli esorcismi, per la quale era stato reclutato dal vescovo Ilario di Poitiers dopo il suo congedo dall'esercito? Benché non vi siano prove certe, azzarderei l'ipotesi che Martino era nato a Savaria, poco a nord del lago Balaton, nell'attuale Ungheria, in una zona nota come centro di pratiche sciamaniche e in particolare di 'viaggi estatici' fuori del corpo²⁸. Le tecniche ipnotiche recentemente applicate da Milton Erickson comprendono proprio queste 'uscite fuori dal corpo' per ipnosi, che utilizzava per staccare i pazienti dal loro corpo sofferente nelle fasi terminali del cancro²⁹. Proporrrei dunque di considerare le 'uscite fuori dal corpo' come effetti di riti (di tecniche sperimentate), trasmessi sotto forme più o meno elaborate, e non come miti³⁰.

Ipnosi o suggestione e conflitti familiari

La cecità improvvisa è talvolta un fenomeno isterico³¹, rivelato in particolare dalla sua guarigione improvvisa. L'eziolo-

gia non m'interessa tanto quanto le procedure di trattamento efficace. Come altri sintomi isterici, la cecità ha potuto recedere di fronte a un transfert senza ipnosi intenzionale del terapeuta. Ma anche ipnoterapeuti l'hanno fatta recedere. Charcot ci riusciva. Milton Erickson racconta una terapia della cecità totale, nella quale il paziente vedeva completamente rosso dopo aver saputo che sua moglie lo tradiva con un uomo rosso che egli incontrava proprio nel luogo dove ebbe inizio la cecità e dove egli stesso era stato tentato da una donna rossa³². Sotto ipnosi, gli fu fatto vedere un ex-libris e una volta tornato in sé poté descriverlo e constatare che la sua capacità visiva era intatta. In seguito, accettando di lavorare sotto ipnosi, recuperò la vista. L'afonia isterica recede nella stessa maniera³³.

L'ipnosi è una tecnica e un fenomeno dall'intensità e dalle modalità suscettibili di variazioni. Il sonno è più o meno profondo, gli occhi aperti o chiusi, il soggetto può ricevere l'ordine di dimenticare o al contrario di ricordarsi di ciò che ha detto, pensato, fatto sotto ipnosi. Si può impiegare il termine più generale di influenza, come fa François Roustang. Innanzitutto ammettiamo che le forme dell'ipnosi siano cambiate nel tempo: per es. tra i magnetizzatori del XVIII sec. e gli ipnoterapeuti attuali. Inoltre l'ipnotizzatore sa quel che vuole: vuole agire sul paziente, o per sospenderne la coscienza e farlo agire sotto gli occhi degli spettatori, come accade nelle dimostrazioni pubbliche, o per la terapia di una malattia psicosomatica o isterica, o ancora per la terapia di una crisi familiare. Gli ipnoterapeuti attuali agiscono sui conflitti familiari trasformati in sintomi individuali fissati in un membro della famiglia. Nulla ci impedisce di pensare che in certi casi di guarigione del IV sec. ci sia stata una componente familiare specifica. Per es. se Erickson agisce nel quadro della famiglia americana e vuole aiutare le donne a comportarsi secondo il modello dell'angelo del focolare, rinunciando ai loro progetti personali, è perché esse stesse soffrono un conflitto e si augurano di essere delle madri modello. Nell'antichità i conflitti familiari avevano caratteristiche proprie. Ad es. all'inizio del cristianesimo le ragazze potevano soffrire molto l'opposizione (*double bind*, doppio legame, secondo la terminologia di Gregory Bateson) tra il matrimonio deciso dal padre, e al quale erano preparate a obbedire, e il consiglio cristiano di mantenersi vergini. Un figlio poteva voler aderire al gruppo religioso della madre piuttosto che a quello del padre, o anche rifiutarsi di scegliere. In ogni caso di conflitti familiari latenti si era costretti a cercare un'autorità esterna, e spesso ce n'erano più d'una. Tra i miracoli di S. Martino, e qualche tempo dopo tra quelli di Germano d'Auxerre, le situazioni familiari possono aver avuto un ruolo importante: sono padri o madri che presentano al santo figli o figlie adolescenti, e per le ragazze i testi precisano "in età di matrimonio"³⁴. La situazione di crisi familiare è talvolta risolta dalla guarigione e dalla consacrazione della ragazza a Dio, schema che troviamo anche in un testo apocrifio orientale sulla figlia di S. Pietro che rifiutava il matrimonio.

Si può insistere sul fatto che il miracolo è reale: non c'è

messinscena. Ma se si adottano i termini di Charcot o di Janet, si può dire che la rappresentazione “sono guarito” ha preso il sopravvento sulla rappresentazione “sono malato” (non vedo-vedo), il che comporta la soppressione del sintomo isterico.

Desiderio di verità, decisione sulla verità

Se ammettiamo, con Kant e con Freud, che per comprendere la manifestazione psicosomatica o isterica importa conoscere e riconoscere il desiderio del soggetto, resta nondimeno da chiedersi come questo desiderio s’iscrive in una situazione generalmente triangolare. Ad es. per ciò che concerne i miracoli di S. Martino noi possiamo ragionare – ed è stato fatto – partendo dai desideri e dai problemi dei pazienti: gli energumeni vengono a chiedere la conferma che s’ingannano considerandosi divinità pagane. Ma noi possiamo anche parlare di ricerca d’influenza da parte del soggetto, ciò che permette di comprendere meglio azioni a distanza e attribuzioni di azioni, come nel caso dei miracoli meteorologici.

Questo mondo squilibrato dall’introduzione di una religione che negava tutte le altre, e che dava a un solo Dio tutto il potere sul mondo, rovesciava le relazioni umane, in particolare le relazioni familiari. L’influenza d’un uomo, o la reputata influenza delle sue ossa, si basava sul suo stretto rapporto con un Dio unico. Il santo sapeva esattamente quello che voleva ottenere dagli uomini che l’attorniano. Poteva dunque manipolare completamente i soggetti che gli indirizzavano la loro sofferenza. Prendiamo l’esempio di una ragazza che fu guarita da Martino. Dopo l’intervento terapeutico guarì e suo padre la votò a Dio. Ecco qui la soluzione del conflitto che aveva potuto formarsi tra padre e figlia (non è in questione la madre, il che è al tempo stesso interessante e impossibile da trattare: è per l’autore del testo che la madre non conta).

Nuovo taglio concettuale

Se io avanzo l’ipotesi che Martino e Apollo esercitassero l’ipnotismo, o almeno avessero facoltà che si rivelarono ipnotiche a sé e agli altri, qual’è la mia posizione? quella positivista. Agisco allora come Hofmann, che nelle esperienze mistiche di Eleusi vede l’impiego della segale cornuta³⁵. Per noi tutti questi ‘effetti’ (li consideriamo infatti degli effetti di cause da stabilire) non sono miracoli. Noi siamo nella condizione del dotto che non può chiamare “flogistica” gli elettroni valenza coi quali oggi si spiega la combustione³⁶. In certo modo, noi non possiamo più parlare di miracoli e probabilmente non possiamo più nemmeno pensarli. C’è una prima cesura, quella dei cristiani che ricusarono in blocco tutti i prodigi pagani: un fenomeno di ‘rinominazione’ come nei nostri programmi per il computer con il comando ‘rinomina’. I pagani tenevano per fermo che i loro miracoli erano buoni, altrettanto validi dei nuovi, oppure, se erano scettici e positivisti come i nostri illuministi, cercavano il trucco, non la scienza.

Ma noi, noi cerchiamo la scienza, sia nella trasmissione linguistica, sia nelle cause che producono effetti. In questo stiamo nel quadro della filosofia aristotelica della natura. Quando diciamo che i miracoli terapeutici dei pagani e dei cristiani sono l’eliminazione di sintomi isterici o psicosomatici, riuniamo fenomeni diversi sotto un concetto unico. Ciononostante chiamando transfert, ricerca d’influenza (ipnosi) ed eliminazione di sintomi i miracoli terapeutici, mi rifiuto di farli rientrare nel genere ‘miracolo’, di cui sarebbero le specie. La ripresa del termine con cambiamento di senso, come avevano fatto i cristiani, non è più possibile. La parola miracolo non si limita all’eliminazione di sintomi, ma significa molto di più, benché non sia più il caso di rinominare un fenomeno la cui unità è andata in pezzi.

Vediamo come s’era costituita questa unità concettuale. Con il cristianesimo, la garanzia di verità degli enunciati ha avuto un riferimento nuovo. In effetti, non sono i concetti garanti di verità, in quanto in rapporto con gli avvenimenti, col reale, ma gli avvenimenti sono divenuti garanti della verità degli enunciati su Dio, perché c’è un corto circuito nell’osservazione del legame diretto tra Dio e l’avvenimento. Direi che la razionalità del ragionamento non era d’ordine linguistico: era scientifica, fondata sulla verifica nel reale, sulla collazione di serie, sulla ripetizione dei fatti e della loro concatenazione. Si potrebbe dire che i ‘miracoli’ sono una flogistica generale nella spiegazione dei fenomeni. Gregory Bateson proponeva di prendere un vocabolo qualunque, sprovvisto di significato, per sostituire i concetti nel momento della ricerca in cui sono necessari senza che tuttavia s’impongano³⁷: ebbene, la parola ‘miracolo’, aggettivo sostantivato, s’è imposta per nominare i fenomeni la cui unità si trova nel loro carattere ‘sorprendente’, ‘miracoloso’. Nella parola ‘miracolo’ il linguaggio corrente del mondo greco-romano, i filosofi pagani, i cristiani dotti o no, hanno messo significati differenti. Lo studio di Harold Remus lo dimostra, raccogliendo le definizioni da Platone al II secolo³⁸. Ci fu un momento di irriducibilità, quando gli avvenimenti straordinari furono attribuiti in un caso alla Verità, nell’altro alla menzogna.

Ma riferendo a Dio l’origine dei fenomeni sorprendenti il concetto di miracolo costituiva un ostacolo epistemologico considerevole dal momento in cui è stato posto e largamente divulgato.

(Traduzione dal francese di Glauco Sanga)

Note

¹ Putnam, 1981, cap. VII, in particolare pp. 175-177 e 181-182.

² Rousselle, 1990, pp. 231-242.

³ Tesi inedita di Jacqueline Assaël, in stampa. L’opera di riferimento è quella di P. Decharme, 1904.

⁴ Cicerone, *De natura deorum*, III, 37, Nisard, Cicerone, t. IV, p. 167.

⁵ Vedi Wilken, 1979, pp. 117-134.

⁶ Mac Mullen, 1987, p. 122: le élite e la massa si avvicinano; p.

120: Costantino disprezza i filosofi (ed. or. pp. 71 e 73).

⁷ Per i miracoli di S. Martino e quelli di cui parla Paolino da Nola rinvio al mio *Croire et guérir*, 1990, con bibliografia.

⁸ Lloyd, 1990, pp. 53-57, comprendente materiali dalle opere di Elio Aristide, Sorano e Galeno, dunque di epoca romana.

⁹ Boltanski, 1990; Alain Boureau, in un articolo in stampa in "Critique", riunisce sotto questo concetto gli apporti di diversi studi, di Carlo Ginzburg, Denis Crouzet e miei.

¹⁰ Vedi Brown, 1984, pp. 108-111 (ed. or. pp. 80-83).

¹¹ Sulpicio Severo, *Vita di S. Martino*, t. I, Paris, Cerf, 1967, intr. di J. Fontaine, pp. 198-203.

¹² Patlagean, 1973, pp. 234-261; Finucane, 1977, p. 79; Boon, 1983, pp. 1-12.

¹³ Sigal, 1971, pp. 193-211, e più in generale Id., 1985; e Rousselle, 1990, pp. 80-83.

¹⁴ Ha parlato d'isteria Finucane, 1977, p. 227, n. 61, e pp. 79-80; Rousselle, 1990, pp. 17-19 e passim (vedi indice).

¹⁵ Sulpicio Severo, *Vita di S. Martino*, 12, 3-5, t. I, Paris, Cerf, 1967, tr. J. Fontaine, p. 279.

¹⁶ *Les moines d'Orient*, IV, 1, *Enquête sur les moines d'Egypte*, 8, "Su Apollo", 26, tr. A.-J. Festugière, Paris, Cerf, 1964, p. 54.

¹⁷ L'11 novembre 397, A. Castagnol, "Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France", 1982, pp. 134-140.

¹⁸ Jacques Fontaine, *Vita di S. Martino*, t. II, pp. 725-728.

¹⁹ Stancliffe, 1987, pp. 52-53, per la possibile trasmissione attraverso Vigilanzio, e p. 232, senza spiegazione.

²⁰ *Vita di S. Martino*, 4-5, t. I, tr. J. Fontaine, p. 261.

²¹ *Ibid.*, ep. 2, 2-5, t. I, pp. 324-327.

²² Sonno o sogno? ipnosi? allucinazione? Sulle visioni provocate da affezioni cerebrali temporanee, croniche o evolutive vedi Sacks, 1988; e dello stesso, *Migraine*, 1986.

²³ Se Martino esercitava un'azione ipnotica, e l'aveva fatto con Sulpicio Severo, non è sorprendente che Severo lo veda a distanza in un sonno più o meno profondo; Ellenberger, 1974, p. 133, sulle osservazioni in tal senso di P. Janet: il soggetto tende a vedere il suo ipnotizzatore dopo l'interruzione delle sedute.

²⁴ Ellenberger, 1974, p. 98, sedute collettive di Mesmer, Bernheim, Charcot.

²⁵ Nei due esempi citati si trattava di contadini. Secondo H. Bernheim, medico della fine del XIX sec., l'ipnosi era più facilmente ottenuta con soggetti abituati all'obbedienza passiva, ai suoi tempi i veterani e gli operai di fabbrica, cfr. Ellenberger, 1974, p. 71.

²⁶ Brugsch, 1893; vedi Ellenberger, 1974, p. 30. Sembra che la tecnica ipnotica consapevole e deliberata sia stata conosciuta e dimenticata parecchie volte nella storia: Stoll, 1904.

²⁷ Festugière, 1939, pp. 45-77, e 1967, pp. 141-180. Vedi ancora Fox, 1988, p. 143 e n. 7, p. 705.

²⁸ Vedi il libro debordante, affascinante e irritante di Ginzburg, 1989, in particolare carta 3, p. 74: la zona di Savaria è indicata come area di viaggi estatici (fuori del corpo).

²⁹ Haley, 1984, pp. 370-371.

³⁰ Trattare questi fenomeni come racconti di miti conduce a difficoltà che il libro di Ginzburg espone più che risolvere.

³¹ Un breve riassunto delle teorie sulla cecità isterica in Nasio, 1990, pp. 177-190, che rimanda a Charcot, Janet, Freud e Lacan. Per Charcot la rappresentazione "non vedo" è tradotta dall'isterica nella cecità; per Janet la rappresentazione "vedere" è talmente carica d'affetto che l'io non può elaborarla e quindi si ha la cecità; per Freud l'idea di vedere il sesso è insostenibile e causa la cecità. L'innovazione di Lacan riguarda la definizione di sesso rappresentata nella cecità isterica. Vedi Freud, (1893) 1984, pp. 45-59.

³² Haley, 1984, pp. 205-209.

³³ Ellenberger, 1974, p. 131.

³⁴ Darò i particolari di questo caso in un prossimo articolo.

³⁵ Wasson et alii, 1978.

³⁶ Putnam, 1990, cap. I, n. 15, e p. 41. Nella storia delle scienze gli stessi termini possono successivamente riferirsi a significati o a fatti modificati, ed è questo l'impiego "caritatevole". Ma se la scienza registra un cambiamento radicale, i termini cadono: ad es. la flogistica.

³⁷ Bateson, 1977, p. 98.

³⁸ Remus, 1983.

Riferimenti bibliografici

Bateson Gregory, 1977, *Vers une écologie de l'esprit*, I, p. 98, Paris (ed. or. New York, 1971).

Boltanski Luc, 1990, *L'Amour et la Justice comme compétences*, Paris, Métailié.

Boon George C., 1983, *Potters oculists and eye-troubles*, "Britannia" 14, pp. 1-12.

Brown Peter, 1984, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Cerf (Univ. of Chicago Press, 1981).

Brugsch Heinrich, 1893, *Aus dem Morgenlande*, Leipzig, Ph. Reclam jun., Universal Bibliothek, n. 3151-52, pp. 43-53.

Decharme P., 1904, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris, Picard.

Ellenberger Henri F., 1974, *A la découverte de l'incoscient. histoire de la psychiatrie dynamique*, Villeurbanne, Simep éditions, (ed. or., New York, 1970).

Festugière A.-J., 1939, "L'expérience religieuse du médecin Thessalos", *Revue Biblique*, 48, pp. 45-77, ripreso in *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, pp. 141-180.

Finucane R. C., 1977, *Miracles and Pilgrims*, London.

Fox Robin Lane, 1988, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the second century AD to the conversion of Constantine*, Harwardworth, Penguin Books.

Freud S., (1893) "Paralysies motrices organiques et hystériques", *Résultats, Idées, Problèmes*, I, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 45-59.

Ginzburg Carlo, 1989, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi.

Haley Jay, 1984, *Un thérapeute hors du commun: Milton H. Erickson*, Paris, Desclée de Brouwer (ed. or., *Uncommun Therapy*, New York, Newton, 1973).

- Lloyd Geoffrey E. R., 1990, *Magie, raison, expérience, origines et développement de la science grecque*, Paris, Flammarion (ed. or., *Magic, Reason and Experience*, Cambridge University Press, 1979).
- MacMullen Ramsay, 1987, *Le paganisme dans l'Empire romain*, trad. fr. Paris, Presses Universitaires de France (ed. or., New Haven-London, Yale University Press, 1981).
- Nasio Juan-David, 1990, *L'hystérie ou l'enfant magnifique de la psychanalyse*, Paris-Marseille, Rivages.
- Patlagean Evelyne, 1973, *Recherches sur les pauvres et la pauvreté dans l'Empire romain d'Orient, IVè-VIIè siècle*, tesi di lettere, Paris, servizio di riproduzione delle tesi dell'Université di Lille-III, 1974, t. I, pp. 234-261, et 1977, La Haye, Mouton.
- Putnam Hilary, 1984, *Raison, Vérité et Histoire*, Paris, Minuit (ed. or., Cambridge University Press, 1981).
- Putnam Hilary, 1990, *Representation et Réalité*, Paris, Gallimard, p. 41 (ed. or., *Representation and Reality*, The Mit Press, 1988).
- Remus Harold, 1983, *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the second century*, Patristic Monograph Series n. 10, The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, Mass.
- Rousselle Aline, 1990, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, Fayard.
- Sacks Oliver, 1986, *Migraine*, Paris, Seuil.
- Sacks Oliver, 1988, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, Paris, Seuil (ed. or., Duckwoth 1985).
- Sigal Pierre-André, 1971, "Comment on concevait et on traitait la paralysie en Occident dans le haut Moyen Age (Vè-XIIè siècle)", "Revue d'Histoire des Sciences" t. XXIV, pp. 193-211.
- Sigal Pierre-André, 1985, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIè-XIIIè siècle)*, Paris, Cerf.
- Stancliffe Clare, 1987, *Saint Martin and his Hagiographer*, Oxford, Clarendon Press (1a ed. 1983).
- Stoll Otto, 1904, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, 2a ed, Leipzig, von Weit.
- Wasson Gordon, Hofmann Albert, Ruck Carl, 1978, *The Road to Eleusis*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- Wilken Robert L., 1979, "Pagan criticism of Christianity: Greek religion and Christian faith", in *Early Christian Literature and the classical intellectual tradition in honorem R. M. Grant*, a cura di William R. Schoedel e Robert L. Wilken, Paris, Beauchesne, pp. 117-134.