

Θαῦμα. GUARIGIONE E MERAVIGLIA NELLA CULTURA GRECA*

Riassunto: Tutte le culture e tutte le epoche hanno espresso meraviglia e gioia o paura e turbamento di fronte a eventi portentosi positivi o negativi. L'atteggiamento degli antichi Greci può essere compendiato dal concetto inerente al termine θαῦμα che ricorre nei racconti e nella descrizione di fatti e fenomeni insoliti, «visti» come stra-ordinari, e tuttavia in qualche modo riconducibili a cause intellegibili e naturali.

Resumen: Todas las culturas y todas las épocas expresaron maravilla y felicidad o miedo y desconcierto frente a acontecimientos prodigiosos positivos o negativos. La actitud de los Griegos antiguos puede resumirse en el concepto relativo a la palabra θαῦμα que se encuentra en los relatos y la descripción de hechos o fenómenos inusitados, «vistos» como extraordinarios, y sin embargo en alguna relación con causas inteligibles y naturales.

Abstract: All cultures and ages have expressed wonder and joy or fear and uneasiness in the presence of prodigious events, whether positive or negative. The attitude of the ancient Greeks can be summed up by the concept inherent in the word θαῦμα which recurs in the narration and description of unusual facts and phenomena that are «seen» as extra-ordinary and yet are somehow referable to intelligible and natural causes.

La parola θαῦμα indica la meraviglia, l'oggetto dello stupore e dell'ammirazione, e queste stesse reazioni; venivano inoltre detti θαύματα gli αὐτόματα, le macchine semoventi costruite in epoca ellenistica, e le marionette¹. Il suo corrispondente semantico in latino può essere *mirum* o *portentum*; nel greco moderno essa è usata ancora per significare ciò che noi intendiamo col termine *miracolo*. Etimologicamente la sua radice è stata accostata a quella del termine θέα: è importante ricordare preliminarmente che θαῦμα rientra nel campo semantico del «vedere», e che il denominativo θαυμάζειν² ricorre anche per indicare l'atteggiamento che caratterizza il ricercatore, animato da curiosità e da passione di fronte a ciò che attira la sua attenzione e lo coinvolge percettivamente e intellettualmente³.

* Relazione presentata all'International Workshop on History, Anthropology and Epistemology of Medicine, Senigallia 1999, sul tema: Disease - Medicine - Miracle.

¹ Sugli automi nel mondo antico e moderno si sofferma tra gli altri G. Giglioni, *Dalla meraviglia dei sensi alla meraviglia dell'intelletto*, in G. Galli, ed., *Interpretazione e meraviglia*, XV Colloquio sulla Interpretazione, Pisa 1994.

² Sul rapporto semantico tra θεᾶσθαι e θαυμάζειν, vd. H.J. Mette, «"Schauen" und "Staunen"», *Glotta* 39 (1961), pp. 49-71.

³ Vd. per es. Plat. *Theaet.* 155 d (cfr. Hes. *Th.* 265 s.); *Polit.* 270 b; *Epinom.* 986 c-d; Arist. *Metaph.* A 2, 982 b 12 ss.; *Rhet.* I 11, 1371 a 31 ss. Erwin Schrödinger mette giustamente in evidenza questo atteggiamento nel suo saggio su *La Natura e i Greci*, in *L'immagine del mondo*, Torino 1963, p. 212 s. (tit. or.: *Nature and the Greeks*, London 1948).

La capacità di «meravigliarsi» è una prerogativa del filosofo, di chi in questo modo è indotto ad approfondire fenomeni e aspetti che altrimenti passerebbero inosservati e resterebbero inspiegati, e di cui egli invece tenta sempre di individuare una causa. In greco classico il termine ha una connotazione intellettuale, che progressivamente è venuta meno nel greco cristiano⁴.

Per dire che qualcosa è fuori dalla comune esperienza, e che sorprende per il suo carattere prodigioso, inaspettato e improvviso si ricorre in greco anche a termini diversi, e con accezioni diverse, come θάμβος, τέρας, σέβας, θεῖον, δαιμόνιον, παράδοξον⁵. Racconti di meraviglie abbondano nella letteratura greca, come in tante altre: espressioni come θαῦμα ἰδέσθαι, θαῦμα ἀκοῦσαι possono qualificare molto spesso il tema di una narrazione o di una disquisizione, condotte secondo schemi ben precisi e *topoi* tradizionali. Il nostro termine miracolo non sempre può riprodurre semanticamente i termini greci ricordati, perché nella nostra coscienza linguistica esso ha perso il suo originario e fondamentale significato di «visione che suscita meraviglia». Quando in particolare parliamo di guarigioni miracolose ci riferiamo ad avvenimenti inspiegati e inspiegabili con le nostre conoscenze scientifiche, o attribuiti a cause soprannaturali, fatti che sembrano contraddire le leggi di natura conosciute, e normalmente accettate, avvenimenti che le religioni riconducono all'azione diretta di Dio, o mediata dall'intercessione dei santi.

Il concetto di θαῦμα nella cultura greca, la sua definizione e il suo posto nell'ambito della magia, della religione, della filosofia, della medicina, della tecnica, la sua espressione a livello letterario mostrano una complessità di rapporti, di connessioni, di credenze e di reazioni, che qui non possono essere ovviamente approfonditi, e che richiederebbero trattazioni specialistiche. Anche la diversa concezione della natura e del divino fa sì che certi fenomeni, non ordinari, siano sentiti in modo diverso rispetto a noi. Esiste inoltre sempre, o viene sempre indagata, individuata o supposta, una relazione tra ciò che devia dal corso naturale e una causa: questa relazione può contribuire a mettere in evidenza un significativo aspetto dell'atteggiamento dei Greci di fronte a fatti straordinari. Il concetto di θαῦμα, l'attenzione per la causa, e la sua individuazione, il senso di un tempo in cui anche gli eventi straordinari si collocano «naturalmente», senza sovvertimento, possono costituire una guida interpretativa per lo studio dei «miracoli» dell'Antichità, descritti e raccontati come *mirabilia*.

Aristotele parlando della nascita di animali anomali o mostruosi, di τέρατα, dice: «l'anomalia è un caso contro natura (παρὰ φύσιν), non contro la natura in assoluto (πᾶσαν), ma contro la natura come è per lo più (τῆν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). Se noi infatti parliamo della natura eterna (τῆν αἰεί) e di quella fondata sulla necessità (τῆν ἐξ ἀνάγκης), allora non c'è nulla contro natura, si ha invece nei fatti che per lo più accadono in un modo, ma che potrebbero accadere anche in un altro»⁶. Nel passo si tiene conto di precise distinzioni tra le cause, e tra la natura secondo la forma e secondo la materia; sembra inoltre che i processi non siano nettamente separati, ma che gli stessi processi

⁴ Il nostro «miracolo» può approssimarsi meglio al significato di θαῦμα nei testi cristiani. Vd. la voce θαῦμα curata da G. Bertram nell'edizione italiana del *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. IV, Brescia 1968 (tit. or.: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1938). Nella storia dell'uso e delle accezioni del termine, appare significativo un passo della *Summa Theologica* di Tommaso d'Aquino, II 2, *quaestio* 178 (*De gratia miraculorum*, vol. III dell'ed. Parmae 1854), vd. il commento di H. Urs von Balthasar, *Thomas und die Charismatik, Kommentar zu Thomas von Aquin*

Summa Theologica Quaestiones II II 171-182, Freiburg 1996, p. 524 ss.

⁵ Si parla di θαῦμα anche al negativo, per qualcosa che intimorisce e spaventa. Una storia meravigliosa e un racconto straordinario possono essere indicati e introdotti anche dal termine ἄτοπος, vd. per es. Plat. *Tim.* 20 d.

⁶ *De gen. an.* IV 4, 770 b 9 ss.; cfr. *Phys.* II 4, 196 b 5 ss: «vi sono altri che credono che la τύχη sia una causa, ma nascosta alla ragione umana, proprio in quanto qualcosa di divino (θεῖον) e di straordinario (δαιμονιώτερον)».

possano essere valutati secondo punti di vista diversi⁷. I *Mechanica* che fanno parte del *Corpus Aristotelicum* cominciano proprio con questa affermazione: alcune cose che destano meraviglia (θαυμάζεται - 847 a 11) accadono secondo natura per una causa sconosciuta, altre accadono contro natura per una τέχνη utile all'umanità. Un ambito in cui questa τέχνη dà luogo a qualcosa di strano, di insolito (ἄτοπον - 847 b 2) è la meccanica: in essa «il più piccolo domina il più grande» (847 a 22). Il cerchio viene individuato come il principio e la causa del fatto che una piccola forza possa muovere pesi molto grandi; così non vi è nei fenomeni collegati a questo fatto niente di inspiegabile: tutto è invece normale e ragionevole, considerando il cerchio come principio e causa, perché non è strano che qualcosa di straordinario (τι θαυμαστόν) proceda da ciò che è ancora più straordinario (ἐκ θαυμασιωτέρου): il cerchio stesso è ciò che di più straordinario e sorprendente (θαυμασιώτατον) possa esserci, compendiando in sé più opposti in perfetta unità (847 b 16 ss.). L'argomentazione dialettica interviene così a dissipare ogni oscurità, valendo come primo e principale sistema di riferimento e di indagine anche nel campo dei fenomeni naturali.

La concezione di una legge di natura esiste nella cultura greca⁸, ma la concezione di legge naturale come di un rapporto costante tra i fenomeni, che si traduce in un rigoroso rapporto causale, è solo moderna. Anche per questo il «miracolo» può essere ammesso nell'ambito di speculazioni e atteggiamenti razionalistici, in quanto le cose possono accadere per ragioni anche sconosciute, ma non necessariamente in contrasto con l'ordine naturale o in modo contrario a esso⁹.

Dio e scienza oggi sembrano contrapporsi in nome di una legge di natura, che non può o non deve essere violata, a meno di non negare ordine e regolarità al cosmo. Il millenario conflitto tra religione e scienza si configura netto, tranne qualche tentativo di mediazione, quando l'una e l'altra si propongono come unico mezzo per raggiungere la verità: il vero contrasto non sta tanto, o non solo in ciò che si afferma, o in ciò che si crede, quanto nel come esso viene affermato (vd. C. ALLÈGRE, *Dio e l'impresa scientifica*, Milano 1999; tit. or.: *Dieu face à la science*, Paris 1997). In Grecia, il carattere stesso della religione esclude un conflitto così evidente; neanche la filosofia e la scienza si contrappongono, tranne isolate posizioni contrarie, in una cultura in cui domina l'unità del sapere. Si può pensare per esemplificare alla figura di Empedocle medico, filosofo, scienziato e poeta. I campi di indagine del pensiero umano, molto spesso comuni a religione, filosofia e scienza, insieme con i principi argomentativi specifici e adatti a ciascuno di essi, non sono ovviamente sempre rigorosamente distinti nell'Antichità, o non lo sono come nella cultura moderna: il campo della conoscenza (con il ragionamento e il concetto), dell'arte (con l'imitazione e l'immagine), e della religione (con le forme dell'espressione simbolica). Come si sia delineata la frontiera tra religione e sapere è una questione dibattuta (vd. J.-P. VERNANT, *Nascita di immagini*, Milano 1982, p. 47; tit. or.: *Religions, histoire, raisons*, Paris 1979; sui rapporti tra religione e filosofia, vd. per es. A. MOTTE, «Philosophie et religion dans la Grèce antique. Aperçu thématique et perspectives méthodologiques», *Kernos* 1, 1988, pp. 163-176; ID., «Religion et philosophie en Grèce ancienne: le même et l'autre», *Minerva* 6, 1992, pp. 9-36). Occorre anche tener presente l'ambiguità, talora, del termine *physis*, e in ogni caso la diversità dei suoi impieghi e dei suoi significati nei diversi contesti.

⁷ Vd. Lanza *ad loc.*, in D. Lanza / M. Vegetti, edd., *Opere biologiche di Aristotele*, Torino 1996, p. 820 ss. I concetti di ἀρχή, αἰτία e φύσις sono strettamente correlati.

⁸ Vd. per es. Plat. *Tim.* 83 e; Arist. *De caelo* I 1, 268 a 13 s.; cfr. Lucr. V 55 ss.; 923 s.; VI 906 ss.

⁹ Soltanto gli Epicurei si oppongono ai miracoli, nel loro tentativo di spiegare tutto e di non credere che qualcosa possa accadere senza un motivo intellegibile, come nota L. Edelstein in O. Temkin / C. L. Temkin, edd., *Ancient medicine*, Baltimore and London 1987 (1967¹), p. 243 s. Il punto di vista epicureo è riassunto in Lucr. I 149 ss.

L'atteggiamento verso i miracoli, da parte di personaggi del mondo scientifico e umanistico, è succintamente compendiato in una serie di conversazioni con RUSSELL STANNARD, raccolte nel volume *La scienza e i miracoli*, Milano 1998 (tit. or.: *Science and wonders*, 1996). Il conflitto o la tregua precaria, la pacifica coesistenza o lo scambio dinamico sono le posizioni più frequenti di fronte al problema dei rapporti tra scienza e fede (p. 243). Qualcuno crede che i miracoli possano accadere, ma preferisce non parlare di una «violazione delle leggi della natura», quanto piuttosto di trasformazione, da parte di Dio, degli oggetti fisici, così che essi «trascendono le loro normali facoltà» (p. 161); altri non li attribuiscono a un «intervento», ma a un modo diverso di agire da parte di Dio (p. 162). Altri considerano il fenomeno «miracolo», unico ed esclusivo, nell'ambito di una questione fondamentale: l'interazione di Dio con il mondo (p. 164). Stannard conclude che è essenziale per apprezzare sia la scienza sia la religione il senso della meraviglia, come emozione pura e come partecipazione e coinvolgimento intellettuale, che l'uomo tenderebbe a perdere con l'adolescenza (p. 247 s.).

L'autore del trattato ippocratico sulla *Malattia sacra* esclude decisamente che la magia possa indurre o curare le malattie, ma afferma anche che l'epilessia non è una malattia «più divina» delle altre (θειότερον): tutte sono divine e tutte sono umane, e ognuna ha una natura e caratteristiche che le contraddistinguono, e cause naturali che le determinano. Il «divino» è spiegato dall'autore in relazione col suo carattere straordinario (θαυμασιότης), che essa però condivide con altre malattie straordinarie e prodigiose (θαυμάσια, τερατώδεα), pur se per esse stranamente non si è provato altrettanto stupore (οὐ θαυμασίως ... ἔχουσι)¹⁰. Il medico vuole ricondurre la comune definizione dell'epilessia a una reazione istintiva e comprensibile di chi ne osserva le manifestazioni: chiamarla divina o sacra non significa in ogni caso che essa abbia una causa «soprannaturale». Afferma anche che la medicina ha i mezzi per curare ogni tipo di malattia.

Questa fiduciosa affermazione, che si comprende bene nell'andamento argomentativo del trattato, non è sempre ribadita altrove nel *Corpus Hippocraticum*. Per riassumere la posizione della medicina ippocratica di fronte ai miracoli¹¹ si può dire schematizzando che essa esclude ogni spiegazione e

¹⁰ *Morb. Sacr.* 1, VI p. 352 s.; 2, p. 364; 12, p. 382; 13, p. 386; 18, p. 394; cfr. *Aer* 22, II p. 76 s. (i trattati del *Corpus Hippocraticum* sono citati dall'edizione del Littré). Per la concezione della natura e del divino in questo trattato vd. per es. H.-W. Nörenberg, *Das Göttliche und die Natur in der Schrift Über die heilige Krankheit*, Diss., Bonn 1968; G.E.R. Lloyd, «Aspects of the interrelations of medicine, magic and philosophy in ancient Greece», *Apeiron* 9 (1975), pp. 5 e 13 s.; L. Edelstein, «Greek medicine in its relation to religion and magic», in O. Temkin / C.L. Temkin, edd., *Ancient medicine...*, cit., pp. 205-246 (rist. da *Bull. Inst. Hist. Med.* 5, 1937, pp. 201-246); G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma 1967, in partic. p. 23 ss.; V. Nutton, *From Democedes to Harvey: studies in the history of medicine*, London 1988, cap. 8, pp. 23-53 «Murders and miracles. Lay attitudes towards medicine in classical antiquity»; A. Roselli, ed., *Ippocrate, La malattia sacra*, Venezia 1996. Tutti i fenomeni sono ugualmente divini e naturali. Per le varie credenze riguardanti il rapporto tra malattia e divinità, e i diversi atteggiamenti di chi è colpito dalla sventura, vd. per es. Plut. *De superst.* 167 F-168 D; Gal. *In*

Hipp. Progn. Comm. I 4 (XVIII B p. 17 s. K.); Plot. *Enn.* II 9, 14.

¹¹ Vd. J. Jouanna, «Le statut du thauma chez les médecins de la Collection hippocratique», in A. Thivel, ed., *Le miracle grec, Actes du II^e colloque sur la pensée antique*, Nice 1992. Per approfondimenti relativi alle diverse scuole e ai diversi orientamenti e periodi, e per le concezioni legate ai sogni, come metodo curativo insieme con dieta, farmaci, esercizi fisici, musica e interventi chirurgici vd. Edelstein, *Greek medicine...*, cit. pp. 205-246. Il medico è un artigiano; la medicina una *techne*. Il medico è anche consapevole dei limiti, della diversità delle situazioni che richiedono interventi diversificati. Non esiste un *kathestekós sóphisma* in medicina: ciò che è nutrimento in certi casi, è distruzione in altri. Da qui anche la coesistenza dei due metodi di terapia con i contrari e con i simili, sempre in relazione alla causa diversa; cfr. M.F. Ferrini, «Τὸ ὁμοίον / τὸ ἐναντίον. Un aspetto del rapporto tra Corpus Hippocraticum e filosofia», in R. Wittern / P. Pellegrin, edd., *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*. Verh. d. VIII. Internat. Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein, Hildesheim 1996, I pp. 15-36; M.F. Ferrini, «L'azione del

ogni terapia che possa derivare da ciò che veniva considerato magia, mettendo in guardia dalla retorica e dai rituali di maghi purificatori, vagabondi e ciarlatani, ma non con altrettanta forza e chiarezza dai rimedi che possano essere attinti dalla medicina religiosa. Questo si spiega anche tenendo conto del diverso posto della medicina religiosa nell'Antichità, rispetto a quello che occupa oggi. Ovviamente cercheremmo invano nei trattati di medicina l'esplicita prescrizione di preghiere o di incubazioni per ottenere guarigioni in situazioni disperate¹²; si ammette però talora l'esistenza di malattie croniche o di casi in cui il medico decide di non intervenire, perché li giudica incurabili con i propri mezzi: al paziente restava allora implicitamente il ricorso alla medicina templare¹³.

Le malattie possono guarire spontaneamente per la capacità riparatrice della natura (*vis medica-trix naturae*), o per un caso fortunato, la cui incidenza si tende tuttavia a ridurre. E' ricco di riflessioni sul rapporto tra l'abilità del medico, il caso e la guarigione, la risoluzione spontanea della malattia il trattato ippocratico Περὶ τέχνης: si dice, da parte di chi vuole screditare la medicina, che non tutti i malati guariscono, quelli che guariscono lo devono alla fortuna. Il medico, da parte sua, non nega che la fortuna possa avere una seppur piccola parte, ma ritiene fermamente che le malattie trattate male abbiano spesso un esito negativo, trattate bene invece positivo. I risultati positivi hanno ricompensato chi si è affidato alla *techne* e non alla *tyche*. All'obiezione che molti malati sono guariti senza l'intervento del medico, risponde che essi hanno casualmente usato gli stessi rimedi che avrebbe dato il medico, scegliendo quelli giusti e convenienti. Tale è la potenza della *techne*, che essa salva anche chi non ci crede. L'*autómaton* non esiste, tutto ciò che avviene ha una causa: negando l'*autómaton* (da distinguere da *tyche*) si nega che i fatti possano prodursi senza una causa, vd. *Ars* 4 ss. (VI pp. 6 ss.); cfr. *Morb.* IV 46 (VII p. 572); *Epid.* V 46 (V p. 234); VI 5, 1 (V p. 314); *Mul.* I 36 (VIII p. 86); *Aff. int.* 33 (VII p. 250); *Morb.* I 7 (VI p. 152 s.); *Vict.* I 15 (VI p. 490); *Prorrh.* II 8 e 9 (IX 26 e 28); Plat. *Tim.* 85 a. Non c'è un termine unico per indicare la guarigione miracolosa. Il dio che può guarire la malattia può esserne anche la causa ovviamente secondo il principio di causalità analogica. «Mani degli dei» sono detti i farmaci con una metafora che rivela sia l'antichissima abitudine di affidarsi agli dei per la guarigione, sia la concezione per cui i loro effetti sono espressione del potere divino; vd. Plut. *Quaest. conv.* VI 663 B-C; Gal. *De compos. med. sec. loc.* VI 8 (XII p. 966 K.). La metafora viene attribuita a Erofilo (vd. ed. curata da H. VON STADEN, *Herophilus. The art of medicine in early Alexandria*, Cambridge 1989, p. 417), o a Erasis-trato (vd. F. FUHRMANN, Plutarque, *Propos de table IV-VI*, Paris 1978, pp. 22 e 133, n. *ad loc.*).

Il discusso atteggiamento di rinuncia da parte del medico che si rifiuta di intervenire, nei casi che egli giudica disperati, deriva anch'esso da una precisa consapevolezza dovuta a conoscenze acquisite e a esperienza, a un approccio razionale nei confronti della malattia, sempre naturale, e curabile se si conoscono le cause (conoscere la causa e conoscere il rimedio appartengono a un unico

simile e del contrario nella riflessione greca. Concezioni, immagini, espressioni ricorrenti e riemergenti nel tempo», *Atti Istit. Ven. Scienze, Lettere ed Arti; Classe di scienze morali, lettere ed arti* 153, III-IV, 1995, pp. 531-596; M.F. Ferrini, «Ippocrate, Hahnemann e il "simile"», in I. Garofalo, A. Lami, D. Manetti, A. Roselli, edd., *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum, Atti del IX Colloquio International Hippocratique*, Firenze 1999, pp. 595-614 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», «Studi» 183).

¹² Per il dibattito antico, vd. per es. *Ars* 8 ss. (VI p. 12 ss.). Occasionalmente, e in particolari contesti,

veniva riconosciuta anche da parte dei medici la validità di sogni e preghiere; il ricorso alla preghiera come mezzo terapeutico è invece espresso chiaramente in testi cristiani, vd. per es. NT. *Epist. Iac.* 5, 14 s.; *Act. ap.* 5, 15.

¹³ Sulla medicina templare, vd. per es. R. Herzog, «Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion», *Philologus Suppl.* XXII 3, Leipzig 1931; M. Girone, ἱάματα. *Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici. Con un contributo di M. Totti-Gemünd*, Bari 1998.

sapere, vd. *Ars* 11, VI p. 20), e se i mezzi disponibili e il tempo d'intervento sono adeguati e opportuni. Guarigioni ottenute con metodi non praticati dal medico, e non attribuibili alle terapie seguite dalle varie scuole di medicina, ma adottati nei templi, erano considerate prodigiose, ma non dovevano essere sentite «miracolose» allo stesso modo in cui noi avvertiamo come «miracoloso» un evento positivo, inspiegabile e soprannaturale. Anche la divinità fa parte in qualche modo dell'ordine naturale che essa crea; la separazione tra dio e mondo non esclude la loro somiglianza¹⁴. Né l'affermazione secondo cui «il divino abbraccia l'intera natura»¹⁵ è esclusiva della concezione panteistica, anche se ovviamente ne è l'essenziale e centrale idea. Ma qui interessa soprattutto tener presente che Asclepio è una divinità panellenica, collegata con Apollo¹⁶, che il suo culto e le sue feste si svolgono nello spazio della *polis*, pur se i suoi santuari sono fuori dalla *polis* come gli altri. Esistono limiti al potere dell'uomo, ma il potere di un dio non è necessariamente al di là o al di sopra dell'ordine naturale; e se il rapporto di causa ed effetto nelle guarigioni miracolose assume una dimensione diversa e ha un carattere «stra-ordinario», esso può essere tuttavia sempre ricondotto nell'ambito noto dei rapporti analogici¹⁷.

Racconta Areteo che uno dei malati colpiti da elefantiasi e abbandonati dai parenti «vista una vipera strisciare fuori dalla terra, spinto dalla fame e prostrato dalla malattia, mangiò la vipera viva, per cambiare il proprio male con un altro male, e che non morì, prima che tutte le sue membra fossero completamente imputridite e si staccassero dal corpo. Un altro invece vide strisciare in un orcio di mosto una vipera, che ne bevve fino a sazietà e quindi lo rigurgitò, riversando fuori molto veleno insieme col mosto. Quando poi la vipera soffocò nel mosto, l'uomo lo bevve avidamente e in abbondanza, desiderando ardentemente di porre fine alla propria vita e alla propria sofferenza. Ormai sazio ed ebbro, giacque a terra, dapprima quasi morente. Quando si riebbe dal torpore e dall'ubriachezza, i capelli per primi, poi le dita e le unghie cominciarono a cadere, successivamente tutto il suo corpo si dissolse. Ma poiché c'era ancora vitalità nel suo sperma, la natura rimodellò l'uomo come dalla nascita; gli fece crescere altri capelli, nuove unghie, e una carne sana, e l'uomo si svestì dell'antica pelle, come fa un serpente con le sue spoglie; fu richiamato allora a ricominciare una nuova vita come un altro uomo. Questo è il racconto certo non veritiero (*ἀτρέκῆς*), ma non del tutto incredibile (*ἀπίστος*). Si può credere infatti che un male può essere ostacolato da un altro male; inoltre, che la natura abbia rinnovato quell'uomo, sulla base della scintilla di vita ancora esistente, non è incredibile tanto da essere ritenuto una manifestazione prodigiosa (*οὐκ ἀπίστον ἐς τέρας ἰδέην*)»¹⁸. Il medico fa delle riserve sulla veridicità del racconto, ma dà anche una spiegazione razionalistica, individuando due possibili cause fondate l'una sul principio di analogia, l'altra sul principio della *vis medicatrix naturae*.

¹⁴ Vd. per es. Plat. *Tim.* 34 b.

¹⁵ Arist. *Metaph.* Λ 8, 1074 b 2 ss.

¹⁶ Su Asclepio che secondo alcune tradizioni era figlio di Apollo e Coronide, vd. per es. la *Pitica* terza di Pindaro.

¹⁷ Razionalismo retorico e razionalismo sperimentale sono singolarmente intrecciati nella cultura greca; la ricerca della causa è in ogni caso preminente. Si può essere incerti sull'individuazione della causa che può restare sconosciuta, ma che tuttavia è sempre indagata; sia che si tratti di interventi divini o di circostanze favorevoli, si cerca sempre di ricondurre il meraviglioso a qualcosa che la mente umana possa comprendere. I racconti antichi sono spesso solo belle storie, che devo-

no attirare e coinvolgere l'ascoltatore o il lettore; solo indirettamente esaltano la potenza e la forza della divinità, quando vi è implicata. Nella Sacra Scrittura, invece, unica causa dei miracoli è Dio: il racconto ha pertanto principalmente una funzione dimostrativa del potere divino, ed è una testimonianza di fede (cfr. n. 41). Interessante è il confronto tra i racconti antichi e i resoconti moderni di guarigioni inspiegate, redatti in modo essenzialmente documentario da medici ed esperti incaricati dell'indagine.

¹⁸ IV 13, 19 ss., p. 90 Hude; vd. M.F. Ferrini, «Saggio di traduzione da Areteo, Le cause, i segni, la terapia delle malattie acute e croniche», *Annali Fac. Lett. e Filos. Univ. di Macerata* 34, 2001, pp. 125-154.

Ancora, bisogna tener presente la natura diversa e il posto diverso della religione all'interno della *polis* e nell'indagine in vari campi, il suo carattere rituale ma non dogmatico, il rivelarsi della potenza di dei e di eroi attraverso la loro funzione, le loro non infrequenti epifanie, il loro offrirsi allo sguardo nelle immagini che li raffigurano, la loro integrazione nello spazio umano, e la loro interazione con il mondo degli uomini¹⁹. Martin Heidegger alla ricerca della Grecia autentica, la scopre significativamente a Delo, nel momento in cui riesce ad avvertire «l'invisibile vicinanza del divino» che trasforma in «soggiorno» l'esperienza del suo viaggio²⁰; le sue riflessioni e le sue sensazioni possono icasticamente riassumere anche l'esperienza greca degli dei, seppure filtrata attraverso un sentimento moderno.

Nell'individuare le caratteristiche che oppongono il paganesimo antico alle religioni monoteistiche, JEAN-PIERRE VERNANT afferma: «in esso nessuna divinità è dotata di onnipotenza o di onniscienza; nessuna appare totalmente estranea ed esterna al mondo, nella perfezione di una trascendenza assoluta. Ogni dio occupa, in solidarietà con gli altri, il posto che gli spetta nell'ambito di un insieme di poteri differenziati e ha la sua sfera di competenza e le sue funzioni, i suoi particolari modi di azione. In questo senso un pantheon costituisce un modo di pensare, di distinguere, di classificare i fenomeni naturali, sociali e umani, collegandoli alle diverse potenze che vi si manifestano e li determinano. Gli dèi operano dunque nel mondo, nel quale occupano il piano superiore, governandolo in conformità a un ordine di cui Zeus garantisce l'equità e assicura la continuità» (*Tra mito e politica*, Milano 1998, p. 116 s.; tit. or.: *Entre mythe et politique*, [Paris] 1996). La scienza antica è meno incline a separare nettamente natura e divino; pertanto il miracolo fa parte delle cose straordinarie e insolite, ma non di per sé contrarie all'ordine naturale, o impossibili in esso. La netta separazione che si è avuta nella scienza moderna, ci rende più disorientati di fronte al «miracolo».

In una cultura che accetta il divino, ma rifiuta la magia, il ricorso ad amuleti e a pratiche diverse da quelle suggerite da un razionale approccio alla malattia, era sentito come il frutto di una scelta dovuta a una situazione ormai irrimediabile e a un atteggiamento di debolezza causato dalla prostrazione fisica e mentale del malato. Plutarco racconta che Pericle fu colpito dal contagio in un modo non violento, così che la malattia si protrasse, aggravandosi, nel tempo, e sfibrandolo fisicamente e moralmente. Continua con quanto Teofrasto riferisce di Pericle, a proposito del mutamento di carattere a seconda degli eventi e dei dolori fisici che possano colpire un uomo, costringendolo ad abbandonare la sua ἀρετή: venuto a fargli visita un amico, durante la malattia, gli mostrò un amuleto, che le donne gli avevano messo al collo, dimostrando così di stare molto male per tollerare una sciocchezza simile²¹. La scelta della cura ha un risvolto «etico», perché può indicare un atteggiamento razionale dell'uomo, consapevole di quello che accade intorno a sé e delle cause

¹⁹ Il riconoscimento della presenza del divino nella vita degli uomini e nei fenomeni della natura si esprime anche attraverso gli oracoli, prima di tutti nell'oracolo di Delfi.

²⁰ *Soggiorni*, Parma 1997, in partic. pp. 40 e 49 (tit. or. *Aufenthalte*, Frankfurt am Main 1989). La cultura tedesca ha sempre messo in evidenza questo carattere della religiosità greca, generalizzando troppo talvolta e in ogni caso sulla scia di una nostalgica visione mitica del mondo, che Friedrich Schiller riassume nella sua poesia *Gli dei della Grecia*, del 1788.

²¹ *Per.* 38 (173 a). Ancora Plutarco nei *Detti degli Spartani* (223 E 11) dice di Cleomene che quando fu

colpito da una grave malattia si rivolse a guaritori e veggenti, proprio lui che prima se ne faceva beffe, e che si giustificasse in questo modo: «non c'è niente di strano. Io non sono la stessa persona di prima; perciò, dato che sono diverso, apprezzo cose diverse». Anche Diogene Laerzio racconta che Bione ammalatosi si lasciò persuadere a prendere degli amuleti e a ritrattare con animo pentito le ingiurie verso la divinità (IV 54). L'uso di amuleti è ricordato nella letteratura medica come pratica cui alcuni ricorrono in particolari circostanze, vd. anche *Plat. Resp.* IV 426 b.

che egli conosce, oppure uno stato di ignoranza o di grande difficoltà che lo porta a rivolgersi agli dei, oppure ai maghi quando egli non è più padrone di sé. Significativamente Filostrato cerca di presentare Apollonio di Tiana, discussa figura dell'Antichità, come filosofo e sapiente, un nuovo Pitagora, invece che come mago e taumaturgo²².

Il racconto di prodigiose guarigioni rientra nel più ampio genere della narrazione paradossografica, nei *mirabilia*²³; storie meravigliose erano tuttavia molto comuni e diffuse nella produzione letteraria antica, anche al di fuori di generi letterari specifici, nella forma sia di più asciutti resoconti, sia di più articolate narrazioni. Vi sono ricorrenti alcuni motivi²⁴, e la dichiarazione da parte del narratore che il carattere meraviglioso dei fatti trascende la capacità e la possibilità stessa di raccontare, di trasmettere l'evento straordinario: «nemmeno se io avessi dieci lingue e dieci bocche, voce instancabile, petto di bronzo» potrei dire il numero straordinario di quelli che vennero a Troia, così dice Omero e così ripete quasi citando o variando anche chi racconta guarigioni portentose²⁵.

In Omero, Apollo ascolta la preghiera di Glauco ferito, facendo cessare il dolore e l'emorragia²⁶. Oltre agli dei anche il centauro Chirone e i medici, tra cui Asclepio, sono ricordati nei poemi omerici per i loro interventi risanatori, che consistono essenzialmente in impiastri e operazioni chirurgiche: in nessun caso viene accentuato il carattere «miracoloso», ma solo l'efficacia di una cura che produce un improvviso risanamento²⁷. Figure femminili conoscono invece droghe, φάρμακα ἐσθλά ε λυγρά; Circe è detta πολυφάρμακος²⁸. Sono narrate anche terapie magiche e catartiche, e descritti speciali poteri di φάρμακα, sul cui carattere meraviglioso e straordinario si insiste con evidente interesse²⁹. Con un incantesimo (ἐπαιοιδή) si arresta il sangue che esce dalla ferita di Odisseo³⁰: musica e parola fanno parte della medicina popolare di molte civiltà; la loro efficacia è riconosciuta anche in Grecia da medici e filosofi, sulla base però di un razionale approfondimento del loro modo di agire³¹.

²² Vd. D. Del Corno, ed., *Filostrato. Vita di Apollonio di Tiana*, Milano 1978; O. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Berlin 1969 (rist. ed. Gießen 1909), p. 45 ss. La figura del guaritore è comune a molte culture: guaritori possono essere divinità, eroi, uomini dotati di speciali poteri, taumaturghi.

²³ Per il periodo ellenistico si rinvia a R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Stuttgart 1963. Per approfondimenti sui miracoli nell'Antichità si può consultare R.M. Grant, *Miracle and natural law in Graeco-Roman and early Christian thought*, Amsterdam 1952; K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Rom 1954.

²⁴ Anche la narrazione si articola in modo simile, atardandosi sulle presenze e sulle percezioni soprattutto visive, ma anche olfattive e acustiche, sui gesti, sulla successione ordinata delle azioni, fino all'improvvisa μεταβολή.

²⁵ Vd. Hom. *Il.* 2, 488 ss. e Sophron. *Laudes in SS. Cyrum et Joannem* 30 A, 87, 3, p. 3417 Migne; cfr. Aristid. 47, II p. 376, 1 s. K.; Iambl. *De vita Pythag.* 135.

²⁶ *Il.* 16, 528 s.; cfr. 1, 472 ss.; 5, 899 ss.; *Hymn. hom.* 3, 272; 500; 517. Vd. H. Fränkel, *Poesia e filosofia della Grecia arcaica*, Bologna 1997, pp. 122 ss.; cfr. 501 s. e *passim* (tit. or.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962). Per il doppio potere di Apollo che può uccidere o risanare, vd. per es. S. Laser,

Medizin und Körperpflege, in *Archaeologia Homerica*, Göttingen 1983, Kap. S 88 ss.; M. Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, s. I. [Paris] 1998. Per le espressioni spesso formulari impiegate da Omero e per le concezioni legate agli interventi degli dei, vd. R.K. Fisher, «The concept of miracle in Homer», *Antichthon* 29 (1995), pp. 1-14.

E' da tener presente in ogni caso la diffusa idea che rientra nella più ampia concezione dell'azione dei simili e dei contrari, e delle relazioni analogiche che anche l'autore del *De morbo sacro* ricorda; ciò che danneggia può anche guarire: ὁ τρώσας/βλάπτει καὶ ἰάσεται, motivo ricorrente nei racconti di guarigione, vd. più avanti la leggenda relativa a Stesicoro.

²⁷ Cfr. per es. *Il.* 2, 729 ss.; 4, 193 ss.; 11, 514 ss.; 828 ss.; 16, 28 s.; *Od.* 17, 383 ss.

²⁸ *Od.* 10, 276; cfr. 4, 220 ss.

²⁹ *Od.* 10, 235 ss.; 287 ss.; 302 ss.; 391 ss.; cfr. *Hymn. hom.* 2, 228 ss.

³⁰ *Od.* 19, 455 ss.

³¹ Il dibattito si inserisce nel più vasto problema del rapporto tra πράξις e λόγος; sulla metafora della medicina e dell'incantesimo per conseguire la vera salute, vd. G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano 1999, p. 345 ss.; vd. anche p. 223 ss.

Platone nel *Fedro* ricorda il prodigioso e improvviso recupero della vista da parte di Stesicoro che, conoscendo la causa della propria cecità, dovuta alle sue parole di biasimo nei confronti di Elena, intona subito una palinodia: alla fine della composizione torna a vedere. Sia Platone sia Isocrate, che ricorda il fatto nel suo *Encomio* per Elena³², mettono in rilievo la correlazione tra la conoscenza della causa e il rimedio, pur se attraverso lo specchio e il filtro di tradizioni letterarie.

Il racconto del recupero prodigioso della vista ha spesso anche delle connotazioni più profonde, se si considera quale attenzione i Greci abbiano riservato all'occhio e alle sue funzioni. Erodoto narra la storia del re d'Egitto Ferone: in preda a follia, egli volle punire il fiume che aveva inondato la terra coltivata, scagliando una lancia in mezzo alle sue onde; subito dopo cominciò a soffrire d'occhi e diventò cieco. Dopo molti anni, un responso oracolare gli annunzia la fine della punizione e la guarigione. Il singolare rimedio prescritto ha anch'esso una motivazione etica; guarito, il re punisce a sua volta le donne che egli aveva messo alla prova, e consacra offerte votive nei templi, in particolare, e significativamente, nel santuario del Sole³³. La guarigione può venire dagli dei, perché anche la malattia è frutto della loro azione.

La cecità di Pluto, nell'omonima commedia di Aristofane, è una malattia dovuta all'intervento di Zeus che vuole impedirgli così di riconoscere le persone oneste e di visitarle. Per guarirlo si cerca invano un medico; si decide allora di farlo dormire nel tempio di Asclepio. Tornato improvvisamente a vedere, Pluto saluta significativamente il sole³⁴. La descrizione della purificazione, attraverso il bagno, e dell'incubazione è condotta con la solita divertita e caricaturale comicità, ma riflette ciò che avveniva nei santuari di Asclepio. La presenza del serpente³⁵ favoriva le guarigioni che avvenivano nei templi; gli venivano infatti riconosciuti straordinari poteri. Così anche nel *Pluto* due serpenti di straordinaria grandezza schizzano fuori dal tempio, a un richiamo del dio; Iasò e Panacea (nomi parlanti) accompagnano il dio, e Panacea copre il volto di Pluto con un velo rosso (φοινικίδι): molti altri luoghi delle letterature antiche testimoniano la credenza nell'efficacia curativa del rosso³⁶. Il limite tra guarigioni prodigiose, in cui interviene un dio, sia in quanto agente della malattia sia in quanto semplicemente associato a una sua peculiare funzione, e guarigioni magiche, è ovviamente difficile da tracciare.

La comune pratica dell'incubazione, all'interno di un tempio, aveva la funzione di indurre un sogno, una visione, una manifestazione divina capace di curare o indicare il rimedio. Precise concezioni sul sogno devono essere tenute presenti per spiegare il ricorso all'incubazione: il sogno non

³² Plat. *Phaedr.* 243 a-b; Isocr. X 64; cfr. Paus. III 19, 13-20, 1; Suidas, s.v. Στησίχορος.

³³ Herod. II 111; cfr. Diod. Sic. I 59; Ov. *Ep. ex Ponto* I 1, 51 ss.; IG IV 952, 7 ss. La perdita e il recupero della vista costituisce uno dei temi più frequenti nel racconto di punizioni e guarigioni. Il racconto della malattia e della guarigione di Tito Latino nella *Vita di Coriolano* (24) di Plutarco è un altro significativo esempio di come guarigioni prodigiose spesso succedano a malattie o disgrazie occorse per punizione: malattia e guarigione sono entrambe prodigiose e dovute alla divinità.

³⁴ *Plut.* 87 ss. (cfr. 510 ss.); 401 ss.; 634 ss.; 653-738; 771. Rientra nella topica dei racconti di guarigioni meravigliose il motivo dell'assenza del medico (nel *Pluto* è dovuta alla mancanza del μισθός: senza μισθός niente τέχνη! 408) o più spesso della sua incapacità o dell'impossibilità di un suo efficace intervento; cfr. *Anth. Pal.*

VI 330; Hermipp. fr. 27 FHG III, p. 42; Diod. Sic. I 25; IV 71; V 63; Ov. *Met.* XV 628 ss.; NT. *Ev. Marc.* 5, 25 ss.; *Ev. Luc.* 8, 42 ss.; Aelian. *N. A.* IX 33. Altrettanto topico è il motivo dell'improvvisa guarigione, cfr. Solon fr. 1, 62 Gent.-Pr.; IG IV 951, 46; 952, 115 s.; Diod. Sic. IV 24, 5; Dionys. Hal. *Ant. rom.* VII 68; NT. *Ev. Luc.* 8, 47 s.; Tac. *Hist.* IV 81; Luc. *De dea Syria* 19; Apul. *Flor.* 19; Iambl. *De vita Pythag.* 135. Strettamente connesso è anche il carattere inaspettato del risanamento, vd. anche Diod. Sic. XVII 103; *Anth. Pal.* IX 298.

³⁵ Oppure di un cane; vd. G. Guidorizzi, «Sogno, malattia, guarigione: da Asclepio a Ippocrate», in *Graeco-latina mediolanensia*, Milano 1985, p. 73.

³⁶ Il potere curativo dei colori è stato riconosciuto da sempre in molte culture; oggi ci sono molti studi su terapie attraverso i colori. Nel *Libro dei sogni* di Artemidoro, si leggono presagii fondati sui colori.

era, come è oggi per noi, semplicemente il frutto di un'attività cerebrale, sul cui significato e sulla cui funzione si continua tuttavia a indagare e a discutere, ma una reale visione, come dimostra tra l'altro la ricorrenza dei termini che indicano il vedere, quando si riferiscono sogni: nel sogno si assiste a qualcosa che ha una sua realtà, e il sogno può rivelare molte cose che da svegli rimarrebbero nascoste.

Plutarco racconta nella *Vita di Pericle* (13) che durante la costruzione dei Propilei avvenne un fatto meraviglioso (τύχη θαυμαστή), in cui si riconobbe la benevola partecipazione della dea Atena alla costruzione, e il suo aiuto: un operaio, il più laborioso e zelante, scivolò e precipitò da una grande altezza. I medici non intervennero, date le sue condizioni disperate. Ma Atena apparve in sogno a Pericle prescrivendo una cura con cui l'operaio guarì. Pericle fece allora erigere sull'Acropoli la statua di bronzo di Atena della Salute.

In un passo, di controversa interpretazione, del *Libro dei sogni*³⁷ di Artemidoro si nega l'attendibilità dei sogni richiesti e provocati nei santuari per mezzo di formule magiche. Artemidoro sembra distinguere i sogni prodotti dai pensieri del soggetto da una loro diversa sottospecie, cioè i sogni provocati. Dopo un accenno ad Aristotele, precisa che definendo «divini» (θεόπεμπτα) i sogni profetici egli si adegua a un modo di dire corrente, senza con ciò credere o affermare che essi siano mandati dagli dei. Artemidoro mostra un atteggiamento agnostico, che non era infrequente al suo tempo, ma non si oppone in modo deciso alla credenza e alla pratica popolare.

La prima riflessione sul sogno è testimoniata nell'*Odissea* (19, 535-569); in seguito, varie teorie hanno accentuato la dimensione fisiologica o psicologica dei sogni. Limitandosi all'ambito medico, si può ricordare il quarto libro del trattato ippocratico Περὶ διαίτης: esistono sogni che preannunciano il futuro, ma la loro interpretazione deve essere lasciata agli esperti di mantica; il medico invece si interesserà dei sogni che rivelano le condizioni di salute³⁸. Il riconoscimento di una possibile interazione tra corpo e mente è di estremo interesse, a conferma di un dibattito e di una consapevolezza di rapporti intuiti e spesso sviluppati anche nell'Antichità, pur se ovviamente le nostre ampliate e approfondite acquisizioni investono campi e settori inesplorati nel mondo antico. Lo studio moderno delle guarigioni di Apollo e di Asclepio ha portato spesso alla conclusione che una grande parte doveva avere, nel recupero della salute, l'autosuggestione favorita dalle pratiche e dall'ambiente del tempio, dall'atmosfera adatta a coinvolgere emotivamente e a favorire la concentrazione e il raccoglimento del malato sulla propria malattia, o una predisposizione, un'intensa aspettativa della psiche nei confronti del recupero della salute, o il fatto che i sacerdoti potevano avere anche un'esperienza medica.

Sappiamo dai suoi *Discorsi sacri* che Elio Aristide trovava grande giovamento dalla medicina templare e dai sogni che Asclepio gli inviava³⁹.

Quasi sempre si parla esplicitamente solo di guarigioni del corpo; nell'Antichità, prima del Cristianesimo, la doppia guarigione, del corpo e dell'anima, riguarda soprattutto la malattia d'amore (tipica malattia che il medico non può guarire, e che si risolve positivamente solo attraverso la partecipazione della persona amata), o le manifestazioni di follia. Erano però ben note l'influenza reciproca del corpo e dell'anima, e il fatto che un cambiamento della disposizione mentale potesse indurre anche un cambiamento fisico, e viceversa, come sa bene il lettore di Platone⁴⁰.

³⁷ I 6 (cfr. II 44; IV 22; 45: si racconta il sogno di un tale che ammalato non trova un medico) vd. la discussione del difficile passo in D. Del Corno, ed., *Artemidoro. Il libro dei sogni*, Milano 1975, pp. 302 s. e XV s.

³⁸ Il medico saprà dare anche giusti consigli caso per caso, mentre gli interpreti si limitano a raccomanda-

re di pregare. Pregare è senz'altro una cosa buona e conveniente, ma bisogna anche sapersi aiutare da soli (IV 87, VI p. 642; cfr. 90, p. 656 s.).

³⁹ Vd. per es. l'inizio del primo *Discorso sacro* (47, 1 ss. K.; cfr. 47, 64; 48, 8 e 55; 51, 38; 52, 1).

⁴⁰ Vd. per es. *Resp.* IX 591 b-d; *Charm.* 156 d-157 c.

In questa breve rassegna di motivi e temi relativi alle guarigioni prodigiose si è avuto modo di constatare come il rapporto tra le cause della malattia e della guarigione, e, di conseguenza, la diversa efficacia del rimedio debbano essere capiti anche all'interno di una visione analogica delle relazioni, per cui ciò che provoca la malattia può essere il solo agente in grado di modificarla. Nonostante la diversa formazione e la diversa collocazione storica degli scrittori ricordati, lungo un ampio arco di tempo, appaiono chiare alcune costanti. La causa, sia individuata dalla riflessione filosofica e scientifica, sia supposta in base a concezioni analogiche e a credenze religiose sulle funzioni della divinità, rende, agli occhi di un antico, una guarigione insperata un evento da ammirare, un evento da constatare nella sua stupefacente realtà, e di cui si è spettatori, o si diventa tali attraverso il racconto (da questo atteggiamento scaturisce anche la sovrabbondanza di termini ed espressioni che riguardano il vedere, quando esso viene riferito e narrato).

Un altro aspetto che meriterebbe un approfondimento, e che qui ci limitiamo a ricordare e a mettere in evidenza, è il rapporto tra tempo e miracolo. Il medico ippocratico, per il quale la malattia ha un andamento temporale preciso e giorni «critici», è sorpreso da una guarigione inattesa e improvvisa, perché il decorso normale viene stravolto. Inoltre, nel racconto di prodigiosi risanamenti, l'attenta collocazione degli eventi, dei gesti, delle reazioni di chi vi è implicato è un ricorrente stilema, al quale si associano un sentimento di partecipazione emotiva, e un'esigenza di chiarire i rapporti tra le varie fasi del fatto o del fenomeno descritto. Ancora, nelle varie culture il miracolo è un evento che si colloca nello spazio e nel tempo dell'esperienza umana; l'intervento del dio è stato più spesso sentito come inserito perfettamente nel fluire delle cose, più di rado come interferente: quando in Omero una lunghissima giornata di battaglia si conclude solo per intervento di Era che così aiuta gli Achei, il tempo si allunga e si accorcia per esigenze narrative senza che sia avvertibile nessun intervento sovvertitore da parte della divinità⁴¹. Agente e atto si identificano in un presente, posto anch'esso come oggetto e come risultato. La sospensione e la dilatazione del tempo sono funzioni prodigiose del dio, non miracoli, o sovvertimenti, secondo il nostro punto di vista.

Tutte le culture e tutte le epoche hanno espresso meraviglia e gioia o paura e turbamento di fronte a eventi portentosi positivi o negativi; vario è stato però il tentativo di ridurli a fatti in qualche modo intellegibili e naturali, anche se insoliti. Oppure essi sono stati sentiti come irrimediabilmente sfuggenti e soprannaturali, o al di là dell'umana possibilità di comprenderli. Nell'epoca moderna del determinismo rigoroso e dell'assoluta affermazione del principio di causalità e del rapporto costante tra i fenomeni, il miracolo si è configurato come eccezione all'ordine necessario della natura, come fenomeno inquietante: credervi fideisticamente, negarlo o mostrarsi agnostici

⁴¹ *Il.* 11, 1 s.; 84 ss.; 16, 777 ss.; 18, 239 ss. Si può utilmente confrontare il miracolo del sole di Gabaon in *Giosuè* 10, 7-14, per la cui interpretazione vd. per es. A. Läßle, *Inchiesta sui grandi miracoli della storia*, Casale Monferrato 1995, p. 53 ss. (tit. or.: *Wunder sind Wirklichkeit*, 1989). I miracoli narrati nella Sacra Scrittura sono racconti di fede e segni escatologici, e implicano un senso profetico dell'evento, sentito come positivo; non costituirebbero tuttavia una violazione di una legge naturale, perché Dio, creatore onnipotente, interviene deliberatamente come padrone assoluto della natura e del tempo (vd. anche Stannard, *La scienza ...*, p. 165 s.: «tutti gli eventi erano direttamente causati da Dio, sia che si trattasse di fenomeni regolari, sia che si trattasse

di fenomeni irregolari, sia che fossero sorprendenti o che non lo fossero...»; erano segni che non infrangevano necessariamente le leggi della natura). Nessuna spiegazione è necessaria e la causa è già nota, ed è soprannaturale. Nella narrazione e nell'esposizione, il tempo si evidenzia come ordinata successione dei fatti, e come naturale sfondo del processo o dell'evento. Il concetto antico di Necessità, *Ananke*, cui è strettamente legato il rapporto tra causa ed effetto, subisce delle modificazioni nell'era cristiana. Ci si è più volte chiesti in epoca moderna se nell'ordine della natura, creato da Dio stesso, Dio potesse nuovamente interferire; e in genere si è teso a negare il miracolo, o a ridurlo a evento insolito, ma conforme a leggi.

sono scelte individuali, dipendenti dalla sensibilità e dalla formazione di ognuno di noi. Attuali orientamenti della fisica propongono nuove visioni o impostano in modo diverso i vecchi problemi relativi al caso, alla necessità, al tempo, alle leggi di natura, alla regolarità e all'ordine del cosmo, dando rilievo al concetto di «tendenza» (tendenza a esistere, a verificarsi di cose e fenomeni) e di probabilità; ma soprattutto, per quello che interessa qui sottolineare, sembra più diffusa e radicata una consapevolezza dei limiti e della precarietà delle nostre conoscenze.

Quando noi, ammirando qualcosa di ben fatto e di ben riuscito, diciamo per esempio «è un miracolo delle sue mani», delle mani di chi l'ha prodotto, esprimiamo uno stupore per ciò che sentiamo «stra-ordinario», oltre l'accadere normale e consueto, ma non al di fuori di esso, indipendentemente dalla reazione emotiva che possiamo avere. Semplificando, questo è anche l'atteggiamento di un antico di fronte alle guarigioni prodigiose, come può essere prodigiosa l'esistenza stessa dell'uomo. Dice Platone nelle *Leggi*: «dobbiamo credere che ognuno di noi viventi sia una macchina meravigliosa fatta dalle mani di un dio, o per un suo svago o per un serio scopo; questo non lo sappiamo»⁴².

MARIA FERNANDA FERRINI
Università di Macerata
 e-mail: ferrini@unimc.it

⁴² I 644 d: θαῦμα μὲν ἕκαστον ἡμῶν ἠγησώμεθα τῶν ζώων θεῖον, εἴτε ὡς παίγιον ἐκείνων εἴτε ὡς

σπουδῆ τι συνεστηκός· οὐ γὰρ δὴ τοῦτό γε γινώσκωμεν.