

# **Il miracolo come oggetto di storia. Riflessioni di una medievista**

(Testo per la Prolusione dell'Anno Accademico 2004, Gorizia 5 febbraio 2004)

## **Premessa**

**Lo storico, ricordava Marc Bloch nell'*Apologia della storia*, "somiglia all'orco della fiaba. Egli sa che là dove fiuta carne umana, là è la sua preda." Partendo da questa citazione provo a spiegare il mio interesse per il miracolo come oggetto di storia.**

**La lunga frequentazione della letteratura agiografica e più in generale delle fonti narrative medioevali mi ha permesso di osservare come il miracolo si presenti come un 'evento' al quale uno o più individui, talvolta un'intera comunità, 'riconoscono' caratteristiche eccezionali, che fuoriescono cioè dai loro parametri concettuali di naturalità o normalità. In questa operazione lo storico può a sua volta 'riconoscere' una vasta gamma di esigenze umane: da quelle più propriamente spirituali -il rapporto con il divino- a quelle materiali legate a bisogni primari di sopravvivenza -protezione dai pericoli, dalla fame, dalle malattie, dalla morte. Potrei riassumere il mio interesse dicendo che nel miracolo si condensa la complessità della vita individuale e sociale.**

**Se si accetta questo approccio al 'miracolo', ci si rende subito conto della sua presenza pervasiva non solo nei secoli passati, ma anche al presente: basta considerare la fede nei poteri miracolosi delle immagini mariane o dei santi antichi e nuovi, la frequentazione dei santuari, come pure la fiducia negli amuleti, acque, medicinali 'alternativi', e il successo di figure che reinterpretano le funzioni di guaritori e maghi.**

**La presenza così familiare del 'miracolo' per chi si occupa di storia religiosa delle società cristiane non ne ha tuttavia favorito lo studio: il miracolo ha incontrato una secolare difficoltà a farsi riconoscere come legittimo oggetto di ricerca storica da parte della storiografia moderna. L'atteggiamento della nuova cultura filosofica razionalista, principali esponenti Spinoza, Bayle e Hume, negando la possibilità del miracolo ha contribuito in modo decisivo a sottrarlo, prima ancora che a ogni forma di indagine scientifica, all'interesse stesso degli storici. D'altro canto la cultura cattolica ha preso progressivamente le distanze dal miracolo, in presenza non solo delle critiche della Riforma e della cultura illuminista, ma anche e soprattutto dei progressi della scienza medica.**

**Nel ripercorrere i momenti della legittimazione storiografica del miracolo, all'interno di una complessiva riflessione collettiva sulla storia del miracolo, condotta insieme a Marilena Modica, è parso di potere individuare la pietra miliare di questo percorso ne *I re taumaturghi* di Marc Bloch: nel processo di affermazione delle monarchie nazionali lo storico mise in luce come "le rappresentazioni collettive e le ambizioni individuali ...mescolandosi le une alle altre in una specie di complesso psicologico, portarono i re di Francia e d'Inghilterra a rivendicare il potere taumaturgico e i popoli a riconoscerlo loro". Ma tutto questo non era**

sufficiente per lo storico: egli, a conclusione della sua indagine, si pose il problema cruciale della spiegazione del miracolo reale, e dunque della sua realtà: "Le folle che in passato credettero alla realtà delle cure effettuate per mezzo del tocco o degli anelli medicinali vedevano in esse, tutto considerato, un fatto di ordine sperimentale....Se la fede di quegli innumerevoli fedeli non era che illusione, come possiamo capire che essa non sia stata vinta dall'esperienza? In altre parole i re guarirono veramente? Se sì, attraverso quali procedimenti? Se invece la risposta è negativa, come mai per tanti anni poté esserci il convincimento che essi guarivano? Beninteso, il problema non si porrebbe nemmeno se ammettessimo la possibilità di fare appello alle cause soprannaturali; ma, come si è detto, chi pensa oggi, nel caso particolare che ci interessa, a invocarle? Ora, evidentemente, non basta respingere, senz'altra forma di processo, la vecchia interpretazione, respinta dalla ragione; bisogna cercare un'interpretazione nuova che sia accettabile dalla ragione: compito delicato che sarebbe quasi viltà intellettuale volere sfuggire."

L'evidente novità metodologica rappresentata da Marc Bloch ha fatto sentire solo tardivamente i suoi frutti. Basta pensare a quanto osservava uno storico come Arnaldo Momigliano a proposito della storiografia del Basso Impero, nella quale riteneva che "l'intrusione del miracoloso" fosse intervenuta a sconvolgere i criteri di verità e verosimiglianza della storiografia classica", così che non solo le vite dei santi, ma anche "serie storie pagane, come quella di Ammiano Marcellino, accolgono divinazione e magia a piene mani."

Lo sviluppo degli studi antropologici ha offerto in particolare con Ernesto de Martino uno dei contributi più importanti al rinnovamento di una metodologia di indagine, che mantiene intatta a distanza di decenni tutta la forza di strumento interpretativo dei fenomeni magici. Successivamente Carlo Ginzburg ha centrato le sue indagini sulle intersezioni fra cultura popolare e cultura d'élite nelle concezioni e nelle pratiche religiose di età moderna con risultati straordinariamente innovativi. E infine l'"esplosione" della storia delle mentalità legittimava, per merito precipuo di Jacques Le Goff -anch'egli attento ai rapporti fra cultura folklorica e cultura ecclesiastica-, non tanto il miracolo come evento specifico, quanto il meraviglioso come parte ineliminabile della realtà medioevale.

Oggi è dunque possibile proporre il miracolo come oggetto di storia in quanto risultato di una costruzione sociale e culturale, nella quale agiscono e interagiscono sistemi interpretativi, consapevoli e inconsapevoli, e codici simbolici diversificati, che costituiscono la premessa per il riconoscimento della 'soprannaturalità' di un evento.

## ***1. Memoria e riconoscimento***

Da qui può prendere le mosse una riflessione sulle fonti che trasmettono memoria del miracolo. Nei Vangeli Cristo riassume il potere della mediazione con Dio, già presente nei profeti, divenendo l'operatore per eccellenza dei miracoli: "Costui è Giovanni Battista, esclama Erode. E' resuscitato dai morti e per questo in lui si manifesta la potenza dei miracoli". L'esigenza di conservare memoria di personaggi e eventi straordinari è dunque insita nelle origini cristiane. "Poiché molti si sono accinti a comporre una narrazione degli avvenimenti compiutisi in mezzo a noi, come ci hanno trasmesso coloro che fin da principio ne sono stati

testimoni oculari, e sono divenuti ministri della parola, è parso bene anche a me, dopo avere fatto diligenti ricerche su tutte queste cose fin dalle loro origini, narrarle per iscritto, con ordine, o nobile Teofilo, affinché tu riconosca la verità degli insegnamenti che hai ricevuto", leggiamo nel Prologo del Vangelo di Luca. Ha qui il suo fondamento una lunga tradizione, basata sul nesso fra testimonianza resa da coloro che sono stati testimoni degli eventi, memoria e insegnamento.

Il processo di costruzione narrativa permette di cogliere nella stessa fissazione della memoria storica, la prima forma del riconoscimento sociale e ecclesiastico del miracolo. Narra Luca che una donna si avvicinò a Gesù, gli toccò la frangia del mantello e subito le si arrestò il flusso del sangue. Allora Gesù domandò: 'Chi mi ha toccato?' mentre tutti si scusavano, Pietro disse: 'La folla ti circonda e ti si accalca d'intorno'. Ma Gesù disse: 'Qualcuno mi ha toccato, perché io ho sentito che una forza (*virtus* in latino, *dinamis* in greco) è uscita da me'." I testimoni propongono una spiegazione 'naturale', ma la donna guarita e l'inconsapevole taumaturgo sanno che il contatto non è rimasto nei limiti della fisicità, ma ha captato un 'potere'.

La storia dell'agiografia conserva della memoria degli eroi della fede, che come Gesù hanno manifestato i 'segni' del loro rapporto privilegiato con Dio. Ha così inizio una storia complessa, dalla quale emerge come una costante la necessità di 'provare' il miracolo attraverso testimoni degni di fede, poi di renderlo pubblico, di conservarne la memoria attraverso appositi strumenti, scrittura e immagini, rendendolo fruibile da parte di individui, gruppi, comunità: difficile trovare un evento, la cui veridicità preoccupi tanto la cultura tardoantica. Ogni scrittura agiografica assume, in forma esplicita o implicita, valore testimoniale: lo confermano tutte le diverse tipologie di fonti relative prima ai martiri poi ai confessori. Tra le opere più rappresentative e destinate a maggiore successo i *Dialogi* di Gregorio Magno (*Opere di Gregorio Magno, IV, Roma, Città Nuova, 2000*), che lega organicamente virtù e taumaturgia dei santi con la riflessione dottrinale in funzione pastorale.

Ma vi è una tipologia specifica dedicata proprio alla registrazione dei miracoli, che si afferma a partire dalla fine del sec.IV, come ha ben individuato il Delehaye: i *libelli miraculorum*. Questa nuova tipologia non nasce per caso: è frutto della svolta maturata da Agostino, con la legittimazione teologica, storica e pastorale dei miracoli contemporanei, in particolare quelli compiuti dalle reliquie di S.Stefano. Il corpo del martire è il luogo in cui il cielo e la terra si toccano, secondo l'intuizione illuminante di Peter Brown. Il racconto del singolo miracolo era redatto personalmente dal miracolato o da lui dettato immediatamente a ridosso dell'evento; da qui prende origine la costituzione di raccolte, le cui principali testimonianze sono i *Miracula sancti Stephani* (Patrologia Latina, 41, coll.833-854), raccolta promossa dal vescovo di Uzali su suggerimento dello stesso Agostino e quella contenuta nel *De Civitate Dei* (L.XXII, cap.8). I miracoli, "fideliter descripta et publica adtestatione comprobata", dovevano, secondo Agostino, essere letti in pubblico di fronte all'assemblea dei fedeli; qui si poteva aggiungere una prova ulteriore, il corpo guarito del malato, così che i fedeli potessero constatare la verità delle cose narrate. Oltre allo scritto, anche le immagini potevano attestare il miracolo e affidarlo alla memoria della comunità.

Nasce dunque fra IV e VI secolo una tradizione di scritture agiografiche, destinata a un persistente successo. Queste scritture sono caratterizzate da un'autonomia, totale o parziale, rispetto alla vita del santo, sia che raccolgano miracoli in vita o

dopo la morte: opere compiute in loro stesse, come provano talvolta la presenza di un prologo e di un epilogo, la composizione, la struttura narrativa. usata per raccontare i singoli miracoli, anche quando dedicano attenzione alla vita dopo la morte, cioè al potere manifestato dalle reliquie. Con Gregorio di Tours (*Libri de virtutibus Sancti Martini* e *Liber de virtutibus Sancti Iuliani*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum merovingicarum*, I, 2) i miracoli hanno trovato un redattore che ha dato loro una forma letteraria rappresentativa, come dimostra Martin Heinzmann, a partire da un rapporto stretto fra evento e registrazione: annotati giorno per giorno offrivano la garanzia della testimonianza diretta dei beneficiari e del popolo che aveva assistito alla guarigione.

Sarà Eginardo nel secolo IX con il racconto della traslazione delle reliquie dei ss. Marcellino e Pietro da Roma in Gallia (*MGH, Scriptorum, XV, I/2*) ad assicurare definitivamente l'avvenire delle raccolte come genere letterario e il loro ingresso nella letteratura propriamente detta. Il racconto assume una forma narrativa molto articolata, quasi un romanzo: reliquie recuperate a Roma da un notaio di fiducia, poi la traslazione, la cui gestione è invece affidata ai chierici, infine con il libro III la raccolta vera e propria dei miracoli, che segue l'ordine della vicinanza/attendibilità: prima i miracoli di cui l'autore è stato testimone oculare, poi quelli che si ricordano compiuti "in Aquense palatio sub ipsis aulicorum obtutibus facta"; infine quelli avvenuti *per diversa loca*, dove erano state portate reliquie su richiesta.

Le raccolte di miracoli hanno una lunga storia, che si prolunga nel tempo anche in presenza di nuove forme di certificazione affidate alla mediazione di professionisti. Lo prova la *Translatio S. Sebastiani* di Odilone, abate di Cluny (*MGH Scriptorum, XV I/2*), che fa riferimento a un materiale ingente raccolto su schede, offrendo un'ulteriore testimonianza di una prassi diffusa di registrazioni, affidata probabilmente al clero o ai monaci del luogo stesso in cui si manifestava il potere taumaturgico delle reliquie, che portava anche a forme di accumulazione e stratificazione. Desiderio, abate di Montecassino, ricorda la richiesta rivoltagli dai confratelli di narrare i miracoli, che Dio ha voluto compiere nel monastero a lode del suo nome, non senza un riferimento alla bontà dei testimoni, unica garanzia della veridicità del racconto (*Dialogi*, in *MGH Scriptorum, XXX, 2*).

Un'ininterrotta tradizione testimonia la preoccupazione di conservare con ogni garanzia di 'verità' la memoria dei 'miracoli', nella persistente consapevolezza che essi siano il 'luogo' dell'incontro fra natura e soprannatura, fra l'uomo e Dio, il momento più delicato dell'esperienza religiosa. Questo fa dei racconti di miracoli un osservatorio privilegiato per lo storico interessato a ricostruire la storia di una società nelle sue diverse articolazioni economiche, culturali, istituzionali: la scrittura, attraverso la quale la cultura ecclesiastica 'riconosce' un evento come miracoloso, dopo averne ricostruito luoghi, tempi, strumenti, protagonisti, testimoni, conserva tracce dei bisogni sottostanti alla richiesta di intervento soprannaturale, degli 'strumenti' rituali (pellegrinaggi, preghiere, gesti e riti liturgici o extraliturgici), della percezione differenziata del rapporto con il sacro.

## **2. Fra teologia, diritto e scienza**

L'imponenza quantitativa del miracolo nelle testimonianze agiografiche ha avuto come conseguenza la minore attenzione alle tante forme del meraviglioso

attestate dalla cultura medioevale. Se la sua legittimazione storiografica definitiva è sicuramente merito di Jacques Le Goff, come ho sopra ricordato, non sono mancate, prima e dopo, analisi e riflessioni sulla natura, la tipologia, la funzione del meraviglioso nelle diverse società. Penso al saggio di P.Rousset, che propone di distinguere fra segni eccezionali che si iscrivono nella natura (eclissi, comete, cielo rosso ecc.); prodigi (mostri e demoni); miracoli veri e propri, individuando le frequentissime concatenazioni causali fra queste manifestazioni eccezionali e gli eventi drammatici della storia, all'interno di un orizzonte mentale in cui è difficile tracciare il confine fra mondo soprannaturale e mondo naturale. E a quello di Benedicta Ward, con la fruttuosa distinzione fra 'accadimento', racconto, interpretazione, attraverso l'analisi di testimonianze diversificate: teologiche, pastorali, devozionali. Una citazione particolare merita poi il volume collettivo *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*, dal quale emerge, oltre un ricco e innovativo panorama dei possibili approcci al problema (teologico, scientifico, letterario, antropologico), la meritoria ricerca di scansioni cronologiche legate a diversi contesti sociali e culturali -essenziale fuoriuscita da una generica 'mentalità medievale'- nonché un'esemplificazione delle forme di rapporto con la realtà naturale e il mondo invisibile, attraverso l'elaborazione simbolica, l'espressione artistica e letteraria, la ricerca delle cause teologiche, filosofiche, scientifiche. A questi si possono aggiungere i numerosi saggi del volume *Miracoli* sopra ricordato, e in particolare la fine analisi di Laurence Moulinier e Odile Redon del racconto di Giovanni Villani relativo alla piena dell'Arno nel 1333.

Questi riferimenti storiografici confermano come sia difficile trovare nella cultura medievale un tema sottoposto a tanta cura (prove, testimoni, pubblico, cause) quale il miracolo, così da permettere di individuare parametri concettuali o cognitivi, per usare l'espressione di Charles Radding, spesso differenziati all'interno di una stesso contesto solo apparentemente omogeneo. Il dibattito eucaristico, che nel secolo XI vede protagonisti Berengario di Tours e Lanfranco di Bec, è centrato proprio sul concetto di miracolo. La posizione di Berengario si fondava sulla convinzione che le caratteristiche fisiche del pane e del vino rimanessero invariate dopo la consacrazione: i processi naturali venivano mantenuti distinti dagli eventi soprannaturali. I suoi avversari ritenevano invece che poiché Dio aveva creato la natura era in suo potere modificarla in qualsiasi momento. Berengario uscì, com'è noto, sconfitto, ma il problema mantenne tutta la sua centralità.

Il Radding ha aperto nuove prospettive sottolineando l'organico rapporto fra cultura scientifica e pratiche sociali nei secoli centrali del medioevo con una riflessione specifica relativa alle pratiche giuridiche e in particolare all'ordalia: egli ha individuato nella caduta in disuso dell'ordalia come strumento giudiziario, che affidava a Dio il giudizio finale sulla colpevolezza di un individuo -un vero e proprio miracolo di uso che potremmo definire 'quotidiano'-, la conseguenza della stessa cultura, che preferiva utilizzare la ragione come strumento di comprensione e intervento nella realtà attraverso nuove normative e nuovi comportamenti sociali.

Da questa stessa cultura nasce l'esigenza di dotare la chiesa di strumenti giuridicamente sicuri per il riconoscimento della santità. E' un processo lungo, che si consolida nel secolo XIII, ma di cui non è inutile considerare alcuni antecedenti. A Roma nel corso del concilio del 993 il pontefice Giovanni XV riconosce la santità di Udalrico, vescovo di Augsburg, morto nel 973. Non si tratta, come ha messo ben in luce A.Vauchez, dell'atto di nascita della canonizzazione pontificia, ma solo di una richiesta rivolta dal vescovo successore di Udalrico, Liutolfo, abilmente

utilizzata dal pontefice per affermare la propria autorità nella Chiesa d'Occidente. La richiesta era stata sostenuta da un testo contenente vita e miracoli, scritto da un autore anonimo, identificato con Giovanni suo amico e confidente (*AASS Iulii II*, pp.73-135). Nel Prologo della *Vita* troviamo precisata l'esigenza da cui è nata questa scrittura agiografica: l'autore viene investito della responsabilità di fugare i dubbi circa i miracoli del vescovo così da conoscere la verità attraverso i suoi *responsa*. Ma la quantità dei *responsa* lo induce a ricostruire la vita e la morte *veraci relatu*. La scrittura agiografica è l'esito certificante dell'indagine volta a attestare la verità dei miracoli. E' soprattutto la registrazione dei miracoli compiuti *in corpore et extra corpore* a colpire l'uditorio e a portare alla decisione di venerare la sua memoria. Le modalità seguite per la raccolta delle testimonianze dal punto di vista della storia delle forme e degli strumenti del riconoscimento è delle più interessanti: essa mostra una competenza ancora tutta e esclusivamente ecclesiastica, la cui attendibilità non è legata a una professionalità, ma alla conoscenza personale dell'autore dell'oggetto della sua scrittura, che ne fa un testimone degno di fede e autorizzato a certificare con lo scritto i *signa*.

Nella prassi seguita in vista del riconoscimento canonico è interessante notare il peso progressivamente acquisito, nei confronti delle scritture agiografiche 'preconfezionate', dalle deposizioni di testimoni, scelte tra quelle il più possibile dirette e affidabili, e formalizzate attraverso appositi formulari elaborati dall'autorità ecclesiastica. Dal secolo XII entra anche in scena un professionista della scrittura pubblica, il notaio, indispensabile per la correttezza delle procedure e per l'accertamento della verità delle testimonianze e dei 'fatti', come ben dimostra il recente volume *Notai, miracoli e culto dei santi*. Anche per questa nuova tipologia di fonti possiamo dire che, malgrado l'irrigidimento delle procedure e la più forte mediazione rappresentata dalle norme istituzionali, essa offre allo storico un materiale di straordinario interesse per verificare i dislivelli culturali (in primo luogo attraverso il passaggio dall'oralità alla scrittura, con le inevitabili mediazioni linguistiche tra volgare e latino), le diverse modalità dell'esperienza religiosa individuale e comunitaria, i diversi gradi di intensità e di frequenza della presenza nel miracoloso nella vita sociale, le diverse funzioni, private o pubbliche, di volta in volta attribuite all'"irruzione" del soprannaturale.

Ma la storia del miracolo non segue uno sviluppo lineare: le fonti mostrano diversità e perfino contraddizioni. Attraverso le scritture agiografiche tradizionali, *Vitae* e raccolte di miracoli, redatte in forma narrativa, senza riferimenti a interventi ecclesiastici, compiuti con l'aiuto dei notai, possiamo constatare lo scarto fra forme di vita religiosa interne o appoggiate da ordini religiosi o da famiglie potenti, e esperienze vissute 'ai margini'. Giovanni, canonico di Rimini, vissuto fra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, è oggetto di un culto, manifestatosi alla fine del sec.XIV e testimoniato da una raccolta di miracoli, che, osserva Jacques Dalarun, priva di ogni forma di autenticazione notarile, non solo mostra "tratti di arcaismo", ma parla di radicamento locale, forse proprio nel desiderio di prescindere da un riconoscimento ecclesiastico ufficiale.

Nel caso del dossier relativo a Colette di Corbie (*AASS Martii I*, pp.531-626) si potrebbe parlare di una coincidenza o sovrapposizione fra narrazione e strumento notarile di certificazione, perchè tutta la *Vita* è posta sotto la 'protezione' dell'*instrumentum publicum*, redatto nel 1471 per volontà di Sisto IV dal notaio, che ha raccolto testimoni oculari fededegni, singolarmente nominati, ascoltando le loro deposizioni, che costituiscono il tessuto della narrazione. Non mancano infine esempi di utilizzazione della tradizione agiografica proprio al fine di 'autenticare'

**miracoli contemporanei, come per quelli di Tommaso di Cantiloupe, vescovo di Hereford (+1282), editi da André Vauchez: il redattore non esita a esplicitare la possibilità di dubbio, facendo ricorso per provare la veridicità dei miracoli non all'affidabilità dei testimoni, ma al confronto con miracoli vetero o neotestamentari e narrati da agiografi illustri come Gregorio Magno o Beda.**

## **Conclusioni**

**Una storia varia, quella del miracolo, per tipologia di fonti e per forme del rinascimento. Una storia, che non si ferma certo al Medioevo. La Riforma, che dal punto di vista teologico aveva rigettato ogni forma di espressione della religiosità tradizionale come sospetta di superstizione, rielabora proprie forme culturali e recupera la possibilità di interventi divini nella storia (fenomeni 'naturali' così eccezionali da potere essere ricondotti alla volontà divina). La cultura cattolica dal canto suo mostra profonde diversificazioni, malgrado lo sforzo di omogeneizzazione storico-erudita, teologica e giuridica avvenuta dopo il concilio di Trento, di cui sono testimonianza le grandi opere dal Baronio ai Bollandisti da un lato, le istituzioni preposte al riconoscimento della santità e le procedure messe a punto da Urbano VIII, fino alla sintesi insieme storica, teologica e giuridica di Benedetto XIV.**

**La riaffermazione teologica della liceità del culto dei santi è accompagnata da un controllo di ogni manifestazione straordinaria: dal un lato si afferma la necessità che il candidato alla santità abbia praticato le virtù in forma assolutamente eccezionale con l'introduzione del concetto di virtù eroica, dall'altro si usa una più accentuata prudenza imposta dai progressi della scienza medica nel riconoscere l'intervento divino in manifestazioni, sempre più sospettate di superstizione quando non di finzione, secondo la felice linea di ricerca individuata da Gabriella Zarri. Ma, osserva Marilena Modica, "l'accentuazione spiritualistica e morale propria del cristianesimo non rese inessenziale il meraviglioso, né marginale la sua presenza. ... Il miracolo cristiano attraversa per intero il territorio scientifico misurando la propria capacità di tenuta nei confronti di sistemi interpretativi di segno razionalistico e contribuendo a ridisegnare ...la mappa del rapporto tra natura e ciò che sta fuori di essa..."**

**Il miracolo si pone al confine fra esperienza individuale, sentimenti religiosi collettivi, pratiche rituali, controllo istituzionale, all'interno del complesso rapporto tra fede, ragione, scienza, declinato nel tempo e nello spazio: la dialettica fra parametri concettuali, esigenze materiali e spirituali, classi, istituzioni, lo rende un 'evidenziatore' delle articolazioni socioculturali e dei rapporti di potere all'interno di una società. Di ogni società: ancora oggi possiamo constatare come ai pochissimi miracoli 'convalidabili' secondo la Chiesa, quelli cioè per i quali non si è riusciti a trovare una spiegazione scientifica, facciano riscontro infiniti altri eventi percepiti da singoli fedeli come da intere comunità come dovuti indubitabilmente a un intervento divino.**

Sofia Boesch Gajano

**Riferimenti bibliografici**

Principale riferimento storiografico, cui si rinvia anche per la bibliografia ragionata: *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di S.Boesch Gajano e M.Modica, Roma, Viella, 1999 (Sacro/Santo,n.s.1).

### **Studi citati nel testo:**

M.Bloch, *Les rois thaumaturges*, prefazione di J.Le Goff, paris, Gallimard, 1983, traduzione italiana *I re taumaturghi*, Torino, Einaudi, 1989

M.Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Tornio, Einaudi, 1998

S.Boesch Gajano, *Verità e pubblicità: i racconti di miracoli nel libro XXII del de Civitate Dei*, in *Il De Civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, a cura di E.Cavalcanti, Roma-Freiburg-Wien 1996, pp.367-388.

S.Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari, Laterza, 1999

S.Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del medioevo*, Roma, Viella, 2004.

P.Brown, *Il culto dei santi*, Torino, Einaudi, 1983

J.Dalarun, *Liber beati Johannis. Le culte d'un saint chanoine de Rimini d'après un manuscrit original du XIVe siècle réputé disparu*, in « Mélanges de l'Ecole Française de Rome », 100 (1988,2), pp.617-708

H.Delehaye, *Les premiers 'libelli miraculorum'*, in "Analecta Bollandiana", 29 (1910), pp.427-434

H.Delehaye, *Les recueils antiques des miracles des saints*, in « Analecta Bollandiana », 43 (1925), pp.74-85

E.De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, nuova edizione a cura di C.Cases, Torino, Einaudi, 1977 (a cui si rinvia per ulteriori indicazioni bibliografiche)

*Finzione e santità*, a cura di G.Zarri, Torino, Rosenberg e Sellier, 1999 (Sacro/Santo, 7)

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

M.Gotor, *I beati del Papa*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003

M.Heinzelmann, *Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles*, in *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1981, pp.235-259

M.Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, Brepols, 1979 (Typologie des sources du Moyen Age, 33)

J.Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1983

*Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*, Paris 1995

M.Modica, *Il miracolo come oggetto di indagine storica*, in *Il miracolo. Dai segni alla storia*, a cura di S.Boesch Gajano e M.Modica, Roma, Viella, 1999 (Sacro/Santo,n.s.1), pp.17-27, citt. da pp.23 e 25.

A.Momigliano, *L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-550)*, in Id., *Quarto contributo alla storia degli studi classici*, I, Roma 1975 (Edizioni di Storia e Letteratura, Studi e Testi, 135), pp.49-71

L.Moulinier-O.Redon, « Pareano aperte le cataratte del cielo »: *le ipotesi di Giovanni Villani sull'inondazione del 1333 a Firenze*, in *Miracoli cit.*, pp.137-153.

*Notai, miracoli e culto dei santi*, a cura di R.Michetti, Milano, Giuffré, 2004

C.M.Radding, *A World Made by Men. Cognition and Society, 400-1200*, University of North Carolina 1985

C.Radding, *Il riconoscimento del miracolo nella società medievale: cultura ecclesiastica e cultura folklorica*, in *Miracoli*, cit., pp. 91-107.

P.Rousset, *Le sens du merveilleux à l'époque féodale*, in « Le Moyen Age », 62 (1956), pp.25-37.

A.Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, Ecole Française de Rome, 1981, 2 ed. 1988 (BEFAR, 241), traduzione italiana *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989