

FRANCESCO PAOLO DE CEGLIA

LA SCIENZA DEI VAMPIRI  
GIUSEPPE DAVANZATI E I CONFINI TRA VITA  
E MORTE NELL'EUROPA DEL SETTECENTO

ABSTRACT - Rumours about vampire epidemics in Eastern Europe reached the west throughout the 18th century. Discussions on revenants en corps brought up complex theological questions, which had long divided Catholics and Protestants. These included the nature of ghosts and the possible role played by the Devil. Additionally, vampires, similarly to Catholic saints, seemed not to be subject to putrefaction. Giuseppe Davanzati, Archbishop of Trani, in the Kingdom of Naples, decided to write a dissertation in which, with the help of theological and natural-philosophical arguments, he set forth the Catholic point of view on the issue.

KEY WORDS - Giuseppe Davanzati; Vampirism; Benedict XIV; Catholics and Protestants; Science and Theology; Kingdom of Naples; Incorruptibility of the Body; Imagination.

RIASSUNTO - Voci di un'epidemia di vampirismo scoppiata nell'Europa dell'est si diffusero rapidamente nel XVIII secolo. Le discussioni sui *revenants en corps*, comportando spinosi problemi di ordine teologico e scientifico, posero cattolici e protestanti gli uni contro gli altri. Al diavolo era concesso così tanto potere sui corpi morti? Quale differenza vi era tra un fantasma e un vampiro? E quale tra il corpo di quest'ultimo e quello incorrotto di un santo? Sono queste le domande alle quali l'arcivescovo di Trani Giuseppe Davanzati cercò di rispondere con una *Dissertazione sopra i vampiri*.

PAROLE CHIAVE - Giuseppe Davanzati; Vampirismo; Benedetto XIV; Cattolici e protestanti; Scienza e teologia; Regno di Napoli; Incorruptibilità del corpo; Immaginazione.

UN'EPIDEMIA DI VAMPIRISMO

Ormai in giro per l'Europa non si parlava d'altro. In Germania, Francia, Italia e Inghilterra giungeva voce che nelle terre più ad est dei domini asburgici i morti potessero risvegliarsi e ritornare con i propri corpi dai vivi. Un testimone del tempo ricorda:

Ritrovandomi anni sono in Roma in qualche confidenza presso il signor cardinale Schrattembach, vescovo di Olmutz, di felice memoria, questi una sera mi fece con molta riserva sapere di avere in quella posta ricevuto una distinta relazione dal suo concistoro di Olmutz, nella quale que' signori ufficiali gli davano notizia come il morbo o la strage de' vampiri era molto dilata nella provincia della Moravia sua diocesi [...] <sup>(1)</sup>.

Con queste parole si apre la *Dissertazione sopra i vampiri* di Giuseppe Davanzati, arcivescovo di Trani e protagonista di una lunga lotta nella periferia del Regno di Napoli contro antiche pratiche ormai giudicate superstiziose e la moltiplicazione di feste religiose che, allontanando i già miseri contadini dai campi, talvolta ne decretava la fame <sup>(2)</sup>. Pubblicato postumo nel 1774 a cura del nipote Domenico Forges Davanzati, quindi in seconda edizione nel 1789, l'opuscolo era stato redatto dall'arcivescovo anni prima, «quando, rinnovandosi nel 1739 le apparizioni de' vampiri in Germania, egli per soddisfare alla curiosità di alcuni suoi amici si pose a scrivere una *Dissertazione* su questo fenomeno, la quale, comeché non mai volle stampare cosa alcuna, pure si divulgò tosto così manoscritta non solo per l'Italia, ma di là da' monti» <sup>(3)</sup>. Parole encomiastiche, queste, che dovrebbero tuttavia avere un fondo di verità: se, come sostiene il nipote, è vero che «il Burmanno diceva ad un nostro regnicolo ch'egli non aveva letto cosa migliore su questo soggetto», la memoria dovette essere giunta in Olanda già prima del 31 marzo 1741, data di morte di Pieter Burman (il Vecchio), a cui il testimone sembrerebbe riferirsi <sup>(4)</sup>. È d'altro canto vero che riferimenti espliciti ad essa mancano prima della sua pubblicazione. Si può dunque ipotizzare che la conoscenza che, perlomeno fino agli anni settanta del XVIII secolo, ne ebbero i dotti fosse non trascurabile ma abbastanza limitata, ristretta cioè a circoli piuttosto circoscritti.

<sup>(1)</sup> G. DAVANZATI, *Dissertazione sopra i vampiri*, a cura di G. ANNIBALDIS, Nardò, 1998, d'ora in poi *Dissertazione*, p. 19.

<sup>(2)</sup> F. VENTURI, *Settecento riformatore: Da Muratori a Beccaria*, Torino, 1969, pp. 143-147, 383-385; J.M. SALMANN, "Davanzati, Giuseppe Antonio", in *Dizionario biografico degli italiani*, XXXIII, Roma, 1987, pp. 109-112; V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, 1989, pp. 29-34; L. CARCERERI, "Il Carnevale a Trani nel XVIII secolo", *Lares*, 65 (1999), pp. 275-282; P. SISTO, "La *Dissertazione sopra i vampiri* di Giuseppe Davanzati. Tra regolata devozione e magia naturale", in *I fantasmi della ragione: Letteratura scientifica in Puglia tra Illuminismo e Restaurazione*, Fasano, 2002, pp. 7-42; F.P. DE CEGLIA, "The Archbishop's Vampires. Giuseppe Davanzati's Dissertation and the Reaction of 'Scientific' Italian Catholicism to the 'Moravian Events'", in *Archives internationales d'histoire des sciences*, 61 (2011), pp. 487-510.

<sup>(3)</sup> D. FORGES DAVANZATI, "Vita di Giuseppe Davanzati arcivescovo di Trani", in *Dissertazione*, p. 139.

<sup>(4)</sup> F. VENTURI, *Settecento riformatore: Da Muratori a Beccaria*, cit., p. 384.

Come che fosse, erano ormai alcuni decenni che si parlava di vampirismo<sup>(5)</sup>. Ma che cosa era successo nella diocesi Olomouc di così grave da preoccupare Schrattenbach e incuriosire Davanzati? Informa Gerhard van Swieten, archiatra dell'Imperatrice d'Austria Maria Teresa:

Nell'anno 1723 fecero abbruciare il corpo d'un uomo 13 giorni dopo la morte, e nella sentenza si allega per ragione che sua nonna non visse in buon odore nella comunità. L'anno 1724 fecero ardere il cadavere d'un uomo 18 giorni dopo la morte, perché egli era parente del precedente. Bastava essere del parentado d'un preteso vampiro, e allora il processo era bello e finito. Si abbruciò il corpo d'un uomo 2 giorni dopo la sua morte per questa ragione senza altra testimonianza, cioè perché il cadavere conservava ancor buona cera dopo la morte; e perché le articolazioni erano altresì flessibili [...]. Sopra questo bel fondamento fece il concistoro d'Olmütz abbruciare a 23 aprile 1723 [*sic*, in realtà 1731] nove cadaveri, tra' quali v'ebbe sette di piccioli fanciulli, a motivo che si credevano infetti di un vampiro sotterrato prima di essi nel medesimo cimitero<sup>(6)</sup>.

La diocesi morava di Olomouc era stata più volte percorsa da ondate di paura connesse al 'ritorno' del morto. Era stata inoltre il luogo di pubblicazione del libro responsabile di aver acceso la miccia del dibattito nell'Europa occidentale del Settecento<sup>(7)</sup>. Nel 1704 Carl Ferdinand von Schertz vi aveva

---

<sup>(5)</sup> L'epoca 'classica' del vampirismo durò circa sessant'anni, dal caso di Jure Grando (1672) ai fatti di Medvegja (1731-32). Le ipotesi sull'origine della credenza possono essere classificate in cinque macroclassi: 1) genesi universale o preistorica; 2) sciamanica; 3) orientale; 4) europea antica o medievale; 5) moderna o illuministica. Sull'argomento la letteratura è sterminata. Si rinvia per motivi di sintesi a A. MONTAGUE SUMMERS, *The Vampire. His Kith and Kin*, London, 1928 e *The Vampire in Europe*, London, 1929; T. FAIVRE, *Les vampires. Essai historique, critique et littéraire*, Paris, 1962; P. BARBER, *Vampires, Burial, and Death. Folklore and Reality*, New Haven-London, 1988; K. HAMBERGER, *Mortuus non mordet. Kommentierete Dokumente zum Vampirismus. 1689-1791*, Wien, 1992; *Les vampires*, Colloque de Cérisy, Paris, 1993; J. GORDON MELTON, *The Vampire Book. The Encyclopaedia of the Undead*, Detroit, 1994; M. INTROVIGNE, *La stirpe di Dracula: Indagine sul vampirismo dall'antichità ai nostri giorni*, Milano, 1997; C. LECOUEUX, *Histoire des vampires: Autopsie d'un mythe*, Paris, 2009; T. BRACCINI, *Prima di Dracula. Archeologia del vampiro*, Bologna, 2011.

<sup>(6)</sup> G. VAN SWIETEN, *Considerazione intorno alla pretesa magia postuma*, trad. it. di G.V. Vannetti [1787], ed. P. Violante, Palermo, 1988, pp. 15-16. Sull'argomento G. KLANICZAY, "Decline of Witches and Rise of Vampires in 18<sup>th</sup> Century Habsburg Monarchy", *Ethnologia Europaea*, 17 (1987), pp. 165-180; S. FERRARI, "Sulle tracce di G. Tartarotti fra Vienna, Rovereto e Venezia. Gerhard van Swieten, Giuseppe V. Vannetti e la questione della morte postuma", in *Atti Acc. Rov. Agiati*, 246 (1996), pp. 255-288.

<sup>(7)</sup> C. D'ELVERT, "Die Vampyre in Mähren", in *Schriften der historisch-statistischen Sektion der k.k. mähr. schles. Gesellschaft des Ackerbaues, der Natur und Landeskunde*, XII, Brünn, 1859, pp. 410-421.

infatti dato alle stampe una *Magia posthuma*, in cui mostrava perplessità, soprattutto giuridiche, sulla pratica di riesumare cadaveri sospettati di vampirismo per darvi fuoco al fine di distruggere insieme a quelle spoglie, spesso trovate incorrotte, la nefasta influenza che esse esercitavano sulla regione di sepoltura <sup>(8)</sup>. Schertz, che si richiamava spesso ai manuali della tradizione gesuitica, tradiva incertezza filosofica e teologica, talvolta sovrapponendo, come d'altronde non di rado si sarebbe fatto anche in seguito, il fenomeno di cui cercava di dar conto a quello più noto degli incubi e dei succubi, i quali, come appunto i vampiri, tormentavano i malcapitati «comprimendo loro il petto e la gola fino quasi a soffocarli» <sup>(9)</sup>.

Certo, dalla pubblicazione di *Magia posthuma* erano trascorsi una trentina d'anni nel corso dei quali si era accumulata una ridda di ipotesi interpretative <sup>(10)</sup>. Il fenomeno adesso non era più chiaro né tanto meno si era arrestato, anzi aveva assunto delle dinamiche quasi epidemiche, inducendo nelle autorità timori di ordine pubblico e sanitario <sup>(11)</sup>. I morti ritornavano e per di più con il loro corpo. Alle due capitali, Vienna e Roma, l'una politica e l'altra religiosa, si chiedeva di agire tempestivamente, essendo credenza diffusa che il vampirismo fosse «contagioso altresì quanto la rogna; perché corre credenza che un cadavero vampiro infetti in picciol tempo ogn'altro corpo sotterrato nel medesimo cimitero» <sup>(12)</sup>. Si raccontava infatti che questi morti si presentassero a casa di amici e parenti, parlassero, mangiassero e giacessero con loro. Poi, non si sa bene in che modo, ne succhiavano il sangue (“upir” significa appunto “sanguisuga”), tanto che i congiunti per il deperimento morivano, divenendo a loro volta vampiri <sup>(13)</sup>. Alla fine degli anni Trenta del Settecento le conseguenze del contagio si presentavano ormai come devastanti. «Diffondendosi a guisa di un morbo pestifero fra la gente», è Davanzati a parlare, «erano ormai ripieni

---

<sup>(8)</sup> Sulla illiceità della pratica nel 1693 si era già espressa la Sorbona. A. CALMET, *Traité sur les apparitions des esprits, et sur les vampires, ou les revenans de Hongrie, de Moravie, etc.*, II (Paris: 1751), da ora in poi *Traité*, pp. 307-315.

<sup>(9)</sup> C.F. VON SCHERTZ, *Magia posthuma...*, Olomouc, s. d., A3 verso.

<sup>(10)</sup> Una utilissima bibliografia degli interventi sul vampirismo tra il 1679 e il 1807 è in appendice a T. FAIVRE, “Du vampire villageois aux discours des clercs”, in *Les vampires*, cit., pp. 61-74.

<sup>(11)</sup> Un elenco dei casi più celebri e delle diverse posizioni sull'argomento è rinvenibile in “Vampyren oder Blutsauger”, in *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, a cura di J.H. ZEDLER, XLVI, Halle-Leipzig, 1745, pp. 474-482.

<sup>(12)</sup> G. VAN SWIETEN, *Considerazione intorno alla pretesa magia postuma*, cit., p. 12.

<sup>(13)</sup> K.M. WILSON, “The History of the Word Vampire”, *Journal of the History of Ideas*, 46 (1985), pp. 577-583.

i sepolcri, i cimiteri di vampiri, e quasi desolate le suddette provincie di abitatori, parte estinti, e parte altrove fuggendo per sottrarsi all'influenza di sì orribili e spaventosi fenomeni» (14).

Visto l'imbarazzato silenzio della Chiesa di Roma sull'argomento, per le popolazioni locali l'unica soluzione percorribile era far ricorso all'autorità civile:

I ministri di questi prendendone esatta informazione e formandone un giuridico processo ne vengono ad una sentenza finale contro al suddetto vampiro, mediante la quale viene solennemente e con tutte le forme legali decretato: che il pubblico carnefice portandosi al luogo ove si trova il vampiro, apra il sepolcro, e con una sciabla o larga spada a vista di tutto il popolo spettatore recida al vampiro il capo, e dopo con la lancia gli apra il petto e trapassi col ferro da parte a parte il cuore del vampiro strappandoglielo dal seno, e poi ritorni di nuovo a chiudere l'avello (15).

Che cosa un cattolico era autorizzato a pensare di tutto questo? Fantasia o realtà? Alcuni anni più tardi Dom Augustin Calmet avrebbe individuato due vie per annichilire o almeno addomesticare la credenza nei vampiri: o ricondurli a fenomeni naturali o negare la veridicità dei racconti su di essi. Quest'ultima sarebbe stata a suo giudizio quella da preferirsi (16). Anche se Calmet non lo sapeva, l'arcivescovo di Trani aveva evidenziato il medesimo doppio percorso.

#### VAMPIRI O FANTASMI?

Davanzati era un uomo di quella *Aufklärung* cattolica la quale, scollandosi di dosso gli eccessi della mistica barocca, avrebbe nel giro di alcuni decenni dato alle stampe i classici del cosiddetto pensiero anti-superstizioso (17). Concentrandosi soprattutto sul tema delle streghe, tali interventi avrebbero circoscritto lo spazio fino a quel momento concesso all'azione del diavolo, così drasticamente riducendo l'insieme dei fenomeni che la tradizione aveva considerato preternaturali (18). Da questo punto di vista

(14) *Dissertazione*, p. 19.

(15) *Dissertazione*, p. 20.

(16) *Traité*, p. 46.

(17) M. ROSA, "L'Aufklärung cattolica", in *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia, 1999, pp. 149-184.

(18) L. PARINETTO, *Magia e ragione. Una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750*, Firenze, 1974; N. MINERVA, *Il diavolo. Eclissi e metamorfosi nel secolo dei Lumi. Da Asmodeo*

il *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* di Prospero Lambertini avrebbe rappresentato solo il punto di arrivo e la sintesi di una svolta iniziata già negli anni Settanta-Ottanta del Seicento, allorché, ad esempio, i cardinali Lorenzo Brancati e Giovanni Bona avevano iniziato a lavorare per dare fondamento razionale alla *discretio spirituum*, la scienza cioè di distinguere gli spiriti buoni da quelli malvagi o, in altri termini, i segni di santità da quelli di possessione diabolica o al più di semplice follia <sup>(19)</sup>.

Davanzati, che non aveva timore ad inserire nel suo scritto una lunga e disinvolta lode di quel Galileo che per la Chiesa cattolica era ancora ufficialmente un reprobato, si dichiarava persuaso della invariabilità delle leggi di natura: ciò che accadeva ai suoi tempi non avrebbe potuto essere così diverso da quanto avvenuto in passato <sup>(20)</sup>. Dunque, se i vampiri realmente esistevano, non dovevano essere una gran novità. Questo lo induceva a reinterpretarne la figura assimilandola a quella del fantasma o addirittura, riducendone la drammaticità, a quella dei più familiari “monaci e monacelle” che popolavano certa dimensione fantastica dell’Italia meridionale <sup>(21)</sup>. In verità, l’identificazione dei vampiri con i fantasmi era audace: i non-morti moravi, *revenants en corps*, creature cioè che ritornavano con un vero e proprio corpo, avevano una natura piuttosto diversa da quella meramente spirituale dei fantasmi, tanto da indurre qualcuno a credere che essi fossero il risultato di una sorta di resurrezione. Ma per il momento di ciò Davanzati non si curava.

Si trattava di un argomento assai delicato. Dall’epoca del Concilio di Trento le discussioni sui fantasmi avevano assunto una peculiare valenza strategica, perché per la teologia cattolica essi erano anime del purgatorio, ossia di quel terzo regno dell’aldilà che i protestanti (e, con qualche oscillazione, gli ortodossi) non avevano alcuna intenzione di riconoscere <sup>(22)</sup>. Dopotutto, si ipotizzava, al pari delle anime del purgatorio i vampiri erano “morti in transito” tra il decesso del corpo e uno stato di equilibrio finale. Non a caso qualcuno aveva già notato che essi sembravano prosperare soprattutto

---

*a Belzebù*, Ravenna, 1990; F. VIDAL, “Extraordinary Bodies and the Physicotheological Imagination”, in *The Faces of Nature in Enlightenment Europe*, a cura di G. POMATA & L. DASTON, Berlino, 2003, pp. 61-96.

<sup>(19)</sup> L. BRANCATI, *Commentaria [...] in tertium librum sententiarum [...] tomus secundus [...] de virtutibus in genere [...]*, Roma, 1668; G. BONA, *De discretione spirituum [...]*, Roma, 1672.

<sup>(20)</sup> *Dissertazione*, p. 49.

<sup>(21)</sup> *Dissertazione*, p. 25-31.

<sup>(22)</sup> R.C. FINUCANE, *Appearances of the Dead. A Cultural History of Ghosts* (Buffalo: 1984); F. VIDAL, “Ghosts, the Economy of Religion, and the Laws of Princes. Dom Calmet’s *Treatise on the Apparitions of Spirits*”, in *Gespenter und Politik, 16. bis 21. Jahrhundert*, a cura di C. GANTET e F. D’ALMEIDA, München, 2007, pp. 103-126.

nelle aree geografiche in cui era negata l'esistenza del terzo regno dell'aldilà<sup>(23)</sup>. Non era dunque fuor di luogo ipotizzare si trattasse di semplici fantasmi che la gente non era stata in grado di riconoscere nella loro vera natura. Insomma, si sa, non si può pretendere che dietro ogni contadino si nasconda un teologo!

Ma la domanda fondamentale era: un morto – fantasma o vampiro che sia – può ritornare tra i vivi a proprio piacimento? No, perché per i cattolici i defunti andavano fisicamente e spiritualmente consegnati alla Chiesa affinché riposassero in un luogo sotto la sua giurisdizione materiale e simbolica<sup>(24)</sup>. Ciò consentiva di addomesticare il ritorno di un morto che, potendo andare a trovare i vivi solo su espresso decreto divino, si presentava loro più che altro per chiedere suffragi o indurli al pentimento. Se non addirittura per garantire una intercessione minore. Non a capriccio, semmai per spaventarli o ucciderli. Ed è per questo che le diafane anime (le quali, querule e imploranti, si affacciavano di notte al mondo dei vivi raccontando delle fiamme che le consumavano per renderle degne del paradiso) facevano ai cattolici più compassione che paura<sup>(25)</sup>. Ciò in linea di principio, evidentemente<sup>(26)</sup>. Ecco il perché della scelta di Davanzati: assimilando i vampiri ai fantasmi egli sceglieva uno specifico modo cattolico di trattare la questione. Con quali risultati? Una volta spiegato che era impossibile per i fantasmi compiere atti malvagi, egli aveva agio di dedurre l'inesistenza dei vampiri, i quali per l'appunto erano invece descritti come portatori di sventura e morte.

#### UNA BATTAGLIA CONTRO IL DIAVOLO

Un'altra domanda si affacciava: i vampiri potevano essere corpi proditoriamente animati dal diavolo? Con la Riforma protestante molte cose erano cambiate: la sicurezza in passato offerta dai santi e dai sacramenti ora era quasi del tutto scomparsa. Invece Satana rimaneva lì, a guardare

---

<sup>(23)</sup> L. ALLATIUS, *De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de Purgatorio consensione*, Roma, 1655, pp. 41-42.

<sup>(24)</sup> R. HERTZ, *Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte*, in A. PROSPERI (a cura di), *La preminenza della destra e altri saggi*, Torino, 1994, pp. 53-136.

<sup>(25)</sup> P. SCARAMELLA, *Le Madonne del Purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra rinascimento e controriforma*, Genova, 1991, pp. 247-313.

<sup>(26)</sup> G. ZARRI, "Purgatorio particolare e ritorno dei morti tra Riforma e Controriforma. L'area italiana", in *Quaderni storici*, 17 (1982), pp. 466-497. Sui territori di intersezione e sulla difficoltà di condurre una ricerca contrastiva tra cultura cattolica e protestante, M. VOVELLE, *La morte e l'Occidente*, Roma-Bari, 1993, pp. 180-191.

dall'ombra. Con il piede caprino e l'odore di zolfo. Ne aveva avuto esperienza lo scomunicato Lutero che, rifugiatosi nel castello di Wartburg, non venti, ma legioni di demoni sentiva premere contro le finestre sconnesse; non topi, ma oscure presenze congetturava causassero i rumori che, rapidi, percorrevano il soffitto<sup>(27)</sup>. Il diavolo era dappertutto e contro di lui si era ormai soli a lottare. E questo anche perché non vi era più una Chiesa come la cattolica che, presidiando i confini, potesse con appositi esorcismi rispedirlo all'inferno, ma solo i versetti di una Bibbia, da stringere a sé come un amuleto. «Non c'è da stupirsi se gli eroi della letteratura del tempo erano Faust, ritto a mezzanotte, tutto solo all'incontro con Mefistofele, e Macbeth, solo nella brughiera maledetta con le streghe», precisa Jeffrey Burton Russel in un'opera panoramica dedicata al principe delle tenebre. «L'isolamento era causa di terrore e il terrore generava un'eccessiva considerazione del potere del diavolo»<sup>(28)</sup>. Di qui una vera e propria ossessione, oltreché nella letteratura, nella teologia protestante, in particolare germanica<sup>(29)</sup>. E tutto questo non poteva non avere riverberi sulla discussione dei fenomeni vampirici.

Ad esempio, il medico Johann Wilhelm Nöbling, che scriveva sotto lo pseudonimo di Johann Christoph Stock, e dopo di lui Egidius Günther Hellmund assimilavano i vampiri a incubi e succubi della tradizione teologica, la cui esistenza era invece rigettata da Davanzati<sup>(30)</sup>. L'autore che si nascondeva dietro l'acronimo W.S.G.E. attribuiva il fenomeno ad una operazione demoniaca esercitata grazie all'ausilio di maghi e streghe, di cui, si diceva invece nella *Dissertazione*, «bisogna ridersi e burlarsi»<sup>(31)</sup>. Johann

<sup>(27)</sup> S. NITTI, *Abituarsi alla libertà. Lutero alla Wartburg*, Torino, 2008, p. 21.

<sup>(28)</sup> J.B. RUSSEL, *Il diavolo nel mondo moderno*, Roma-Bari, 1990, p. 17.

<sup>(29)</sup> S.L. ROOS, *The Devil in 16<sup>th</sup> Century German Literature. The Teufelsbücher*, Bern-Frankfurt am Main, 1972; H.C. ERIK MIDELFORT, *The Devil and the German People. Reflections on the Popularity of Demon Possession in Sixteenth-Century Germany*, in S. OZMENT (a cura di), *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation*, Kirksville, 1989, pp. 99-119; S. CLARK, *Protestant Demonology. Sin, Superstition and Society (c.1520-c.1630)*, in B. ANKARLOO & G. HENNINGSEN (a cura di), *Early Modern Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, 1990, pp. 45-81; R.W. SCRIBNER, *The Reformation, Popular Magic, and the «Disenchantment of the World»*, in L. ROPER (a cura di), *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, Leiden, 2001, pp. 346-366.

<sup>(30)</sup> J.C. STOCK, *Dissertatio physica de cadaveribus sanguisugis [...]*, Jena, 1732; E.G. HELLMUND, *Judicium necrophagiae [...]*, in *Unerkannte Gerichte Gottes*, Idstein, 1737; cfr. *Dissertazione*, p. 82. Prospero Lambertini avrebbe invece ammesso incubi e succubi. *Creder tutto, creder nulla: Il «Notae de miraculis» [...]*, a cura di E. ALESSANDRINI, Assisi, 1995, CIV-CV, 5 (74-75); *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* [1734-1738], IV (Prato: 1841), da ora in poi *De beatificatione*, Pars prima, § III, pp. 24-38.

<sup>(31)</sup> W.S.G.E., *Curieuse und sehr wunderbare Relation [...]*, s.l., 1732; cfr. *Dissertazione*, p. 74.

Heinrich Zopf infine parlava di un insondabile decreto di punizione di Dio contro gli abitanti dei villaggi coinvolti <sup>(32)</sup>. Ad argomenti del genere era difficile rispondere con obiezioni teologiche, tanto che l'arcivescovo di Trani cercava di cavarsela con un dubbio retorico pregno di snobismo illuministico:

Se mi fosse permesso d'indagare i santissimi arcani della divina Provvidenza direi: perché coteste apparenze e ludibrij del demonio si praticano solamente a tempi d'oggi nella povera Moravia ed Ungheria superiore, e non già altrove nella Spagna, nella Francia e nella nostra Italia? <sup>(33)</sup>.

La rimozione del diavolo dalle discussioni dei cattolici era solo una strategia deliberata, dovuta all'incapacità di replicare con argomenti che fossero inoppugnabili anche per i protestanti? È difficile dirlo. È chiaro però, come è stato ampiamente dimostrato da Stuart Clark nell'ormai classico *Pensando con i demoni*, quanto in età moderna le concezioni demonologiche fossero in stretta connessione con le idee riguardanti il complessivo ordine della realtà <sup>(34)</sup>. In un sistema integrato di forze naturali e soprannaturali era normale che si creasse una sorta di equilibrio osmotico in virtù del quale il «pensare con i santi» dei cattolici rendesse loro più difficile il «pensare con i demoni».

Nessuno negava che il diavolo e i suoi compari esistessero per davvero o che, pur nei limiti del piuttosto flessibile ordine naturale, potessero compiere le azioni più ignominiosamente spettacolari: da questo punto di vista non vi è gran differenza tra le teologie. Lo scarto risiederebbe invece nella minor frequenza con cui tali azioni erano concretamente ammesse nel mondo cattolico rispetto al protestante: perché a far quadrato intorno al fedele sembravano con più vigore ergersi Dio, la Madonna, i santi, le anime dei defunti, i riti sacramentali e la Chiesa tutta, la quale, a differenza di quelle protestanti, creava, insieme con la paura, anche il modo per liberarsene <sup>(35)</sup>. Il diavolo restava sempre lì, ma il cattolico poteva liberargli contro un esercito di protettori che al protestante mancavano. Ed erano essi,

---

<sup>(32)</sup> J.H. ZOPF, *Dissertatio de vampiris Serviensibus*, Duisburg, 1733; *Dissertatio physico-theologica de eo quod iustum est circa cruentationem cadaverum*, Duisburg, 1737.

<sup>(33)</sup> *Dissertazione*, p. 61. Anche Voltaire, nell'articolo *Vampires* del *Dictionnaire philosophique*, Paris, 1764, avrebbe addotto la perifericità degli eventi quale prova della loro scarsa credibilità.

<sup>(34)</sup> S. CLARK, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, 1999, pp. 294-311.

<sup>(35)</sup> J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XII al XVIII secolo*, Bologna, 2006.

i “buoni,” che in parte esaurivano la necessità di non naturale dei cattolici, senza che, per soddisfarla, si dovessero troppo scomodare i “cattivi” <sup>(36)</sup>.

Forse la responsabilità della credenza in un potere eccessivo del diavolo, specialmente nei territori di confine della comunità cattolica, era di alcuni sacerdoti che lucravano su tale paura. Davanzati, il quale anche nella *Lettera sopra la riforma delle feste* non si era risparmiato dall'avanzare proposte che, se accolte, avrebbero sottratto potere a lui e ai suoi colleghi, si scagliava contro i predicatori più allarmisti: questi, sovrastimando il diavolo, offendevano Dio <sup>(37)</sup>. Non era l'unico. Allo stesso modo, in quegli anni, Benedetto XIV redarguiva l'arcivescovo di rito greco di Leopoli, che dava troppo credito ai fenomeni vampirici:

È forse la grande libertà della Polonia che vi dà il diritto di passeggiare dopo la morte. Da noi, l'ammetto, i morti sono tanto tranquilli quanto silenziosi... Spetta a voi, come arcivescovo, di sradicare queste superstizioni. Scoprirete, andando alla fonte, che forse ci sono dei preti che le accreditano per costringere il popolo, naturalmente credulo, a pagar loro esorcismi e messe <sup>(38)</sup>.

Ma è anche vero che la paura del ritorno dipendeva dal fatto che a partire dalla Riforma i morti sembrava non avessero più un luogo in cui giacere all'interno della comunità. In quei cimiteri extraurbani i cadaveri, impegnati in una incessante attività *post mortem*, minacciavano di dischiudere il proprio potenziale patogeno liberando forze residue in essi imprigionate. Perché, di là dai lambiccamenti dei teologi, un luterano, un po' come un cristiano dei primi secoli, pensava che un morto non fosse mai un soggetto del tutto “passato oltre”, giudicandolo più che altro come qualcuno che fosse semplicemente caduto in una sorta di sonno profondo. Ed è riecheggiando tale credenza che nella *Passione secondo Giovanni* di Johann Sebastian Bach si poteva dire: «Oh, Signore, lascia che i tuoi dolci angeli/ nell'ultimo istante della vita portino/ nel grembo di Abramo il mio spirito/ che il corpo nella sua camera / ben dolcemente, senza pena e tormento/ riposi fino al giorno novissimo [del giudizio]» <sup>(39)</sup>.

<sup>(36)</sup> Sulle perplessità della cultura italiana, soprattutto meridionale, dalla seconda metà del Cinquecento, nei confronti di streghe e demoni, G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, 1990, pp. 3-24, 201-246. Per un confronto con il panorama europeo, B.P. LEVACK, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Bari, 1988, pp. 65-68, 110-130. Un atteggiamento di cautela simile a quello riscontrato negli inquisitori italiani sarebbe ravvisabile tra quelli iberici. *Ivi*, pp. 95-96, 244-248.

<sup>(37)</sup> *Dissertazione*, p. 88.

<sup>(38)</sup> L.A. CARACCIOLI, *La vie du Pape Benoît XIV*, Paris, 1783, pp. 192-193.

<sup>(39)</sup> J.S. BACH, *La passione secondo Giovanni*, Corale n. 68, vv. 1-6.

A ciò si aggiunga che un cadavere poteva facilmente fornire materiale su cui potesse operare il diavolo, il quale «come un campione insolente», presidiando le sepolture «contempla con orgoglio le spoglie e i trofei della sua vittoria su Adamo»<sup>(40)</sup>. In sintesi, avendo emancipato i morti dalla tutela della Chiesa, i protestanti si accorgevano della vivacità di quei resti corporei, che veniva da loro intesa come naturale in senso lato (giacché neanche al diavolo era dato di sospendere un ordine della natura in cui egli stesso si trovava iscritto). I defunti ritornavano tra i viventi in e attraverso corpi che in qualche modo continuavano ad abitare nonostante la loro anima non fosse più lì (ma dov'era, non si sapeva bene). E di ciò anche una ossessiva iconografia mitteleuropea è testimone<sup>(41)</sup>. *Revenants*, cadaveri masticatori di sudari e vampiri popolavano gli incubi notturni degli abitanti dell'Europa centro-settentrionale, i quali guardavano al fenomeno come a qualcosa di tutto sommato interno all'ordine di una natura capace di spingersi fin dove non era mai arrivata prima. La continuità tra vivi e morti, che i cattolici garantivano su un piano sovranaturale, era infine recuperata dai protestanti in una dimensione occulta e naturale in senso lato. Non per nulla, parlando dei vampiri il benedettino Benito Jerónimo Feijoo avrebbe riferito che «gli abitanti di quelle provincie descrivono quelle resurrezioni come veritiere e reali e non le considerano miracolose; cioè non immaginano siano opera di Dio, come Autore sovranaturale, ma effetto di cause naturali»<sup>(42)</sup>. Si innestava così su una preesistente frattura geo-etnografica (mediterranei latini *versus* centro e nordeuropei germanici) una differenziazione confessionale (cattolici *versus* protestanti), la quale enfatizzava la polarità tra chi guardava al trapasso come a un evento fisicamente istantaneo ma spiritualmente continuo e chi lo intendeva come un processo spalmato nel tempo, ma spiritualmente più *tranchant*<sup>(43)</sup>.

Da questo punto di vista la strategia seguita da Davanzati era quella di ridurre le possibilità di azione del diavolo. A tal fine l'arcivescovo di Trani

<sup>(40)</sup> T. BROWNE, *Religio medici*, London, 1682, p. 87.

<sup>(41)</sup> J. WIRT, *La fanciulla e la morte. Ricerche sui temi macabri nell'arte germanica del Rinascimento*, Roma, 1985, pp. 95-168; P. SCARAMELLA, "Il gatto di Larino. Un'iconografia, una tradizione letteraria e una credenza folclorica", in *Alberto Tenenti. Scritti in memoria*, Napoli, 2005, pp. 241-284.

<sup>(42)</sup> B.J. FEIJOO, *Cartas eruditas y curiosas* [...], Madrid, 1770, vol. 4, carta XX, p. 245.

<sup>(43)</sup> Si affronta la questione in termini assai schematici. Per semplicità non si considera, ad esempio, la regione greco-slava, dove assai radicata era la credenza nella vitalità *post mortem* del cadavere. L.A. WARNER, "Russian Peasant Beliefs and Practices Concerning Death and the Supernatural Collected in Novosokol'niki Region, Pskov Province, Russia, 1995", Parte 1, "The Restless Dead, Wizards and Spirit Beings", in *Folklore*, 111 (2000), pp. 67-90.

ribadiva ciò che la scimmia di Dio non era in grado di fare: 1) resuscitare i morti; 2) trasgredire le leggi di natura; 3) trasformare le persone in animali; 4) trasformare una specie in un'altra, per esempio l'argento in oro o l'acqua in vino; 5) compiere miracoli terapeutici, come restituire la vista a uno nato cieco o riattaccare una gamba amputata; 6) essere dovunque; 7) conoscere il futuro; 8) fare ammalare la gente e agire sulle forze della natura (venti, correnti ecc.); 9) apparire sotto forma di incubi, i quali tra l'altro non esistevano...<sup>(44)</sup>. Insomma, Dio non avrebbe mai consentito al diavolo di animare cadaveri, la cui tutela spettava solo a Lui!

#### UN MORTO È ANCORA VIVO?

Circoscritta se non addirittura negata ogni possibilità d'intervento da parte del diavolo, il cui potere "è molto raro e limitato"<sup>(45)</sup>, Davanzati scrutinava, pur con una certa simpatia, la credenza per la quale il corpo, anche dopo la dipartita dell'anima, avrebbe conservato un'intima vitalità. L'attribuzione di fenomeni simpatici e antipatici ai cadaveri da parte di critici dell'Europa germanica era connessa alla credenza secondo cui tra vita e morte si sarebbe istituita una sorta di "continuità fisiologica" che avrebbe consentito a qualità più o meno occulte residenti nel corpo di permanervi e operare anche dopo il decesso. Tale credenza, pur assai antica e radicata un po' dappertutto, nella cultura popolare come in quella dotta, presentava a giudizio di alcuni storici una diffusione non uniforme sul territorio europeo<sup>(46)</sup>. Katharine Park ha ad esempio sostenuto come già nel basso medioevo «mentre gli italiani intendevano la morte fisica come una rapida e radicale separazione tra corpo e anima, gli europei del nord vi guardavano come a un processo, protratto nel tempo e graduale, corrispondente alla lenta decomposizione del cadavere»<sup>(47)</sup>. Ciò perché, nonostante gli sforzi della Chiesa per diffondere una prospettiva più spiri-

<sup>(44)</sup> *Dissertazione*, pp. 73-85.

<sup>(45)</sup> *Dissertazione*, p. 88.

<sup>(46)</sup> ARISTOTELE, *De iuv. et sen.*, 4, 469b; 15, 475a; 23, 479a.

<sup>(47)</sup> K. PARK, "The Life of the Corpse. Division and Dissection in Late Medieval Europe", in *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 50 (1995), pp. 111-132, in particolare p. 115. Sull'argomento si rinvia al classico E. BROWN, "Death and the Human Body in the Later Middle Ages. The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse", in *Viator*, 12 (1981), pp. 221-270. Più sfumate sono le posizioni di A. PARAVICINI BAGLIANI, *Ruggero Bacone, Bonifacio VIII e la teoria della prolongatio vitae*, in C. LEONARDI & G. ORLANDI (a cura di), *Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII*, Firenze, 1986, pp. 243-280.

tualista della morte, concettualizzata appunto come *exitus*, cioè istantanea dipartita dell'anima, soprattutto «nelle tradizioni locali del nord Europa», come ha confermato Nancy Caciola, «la vita-forza è letteralmente diffusa nel corpo, trattenuta nella carne e nelle ossa» (48). Nonostante quel che veniva teorizzato in sede ufficiale, a una lettura antropologica delle fonti medievali sembrerebbe si aprisse una frattura tra due indirizzi circa la residua vitalità delle spoglie mortali: quest'ultima era, tutto sommato, naturale nell'Europa centro-settentrionale; più difficilmente ammissibile, quindi tendenzialmente sovranaturale, nella cultura latina mediterranea. Tutto ciò, com'è chiaro, nella limitata misura in cui fosse all'epoca possibile stabilire confini tra i due ordini di causazione (49).

Come che fosse, se davvero nel basso medioevo era già possibile riscontrare delle divergenze, fu solo in età moderna che una più chiara polarizzazione prese forma. Ancora una volta, con il Concilio di Trento, la perentoria riaffermazione del purgatorio offrì infatti alla Chiesa cattolica l'occasione per confermare, cristallizzandolo, lo spazio intermedio tra paradiso e inferno (50). Non solo, però. Il purgatorio, concettualizzato come evoluzione di precedenti disposizioni o luoghi di attesa delle anime, ora più nettamente si ergeva come cabina di depressurizzazione anche tra vita e morte, se si intende quest'ultima come il definitivo accoglimento del defunto tra le schiere dei beati, vale a dire come il momento a partire dal quale il consorzio umano avrebbe ragionevolmente potuto sentirsi sollevato dalla minaccia di un eventuale "ritorno" (51). Adesso i morti non erano più liberi di vagare sulla terra o riposare nelle loro sepolture in attesa di essere destati dalle trombe dell'ultimo dei giorni, perché si trovavano ormai confinati in un luogo determinato, in qualche modo anche geograficamente, e ciò faceva piacere a tutti. La comunicazione con loro era per di più istituita su un piano meramente sovranaturale attraverso l'esclusiva mediazione di Santa Romana Chiesa.

Le Chiese nate dalla Riforma negavano, per converso, l'esistenza del purgatorio e con essa l'idea che si potesse realizzare una qualche forma

---

(48) N. CACIOLA, "Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture", in *Past & Present*, 152 (1996), pp. 3-45, in particolare p. 36.

(49) C. LECOUEUX, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, 1986; J.C. SCHMITT, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Roma-Bari, 1995. In un'ottica diversa, P. BARBER, *Vampiri, sepoltura e morte*, Parma, 1994, pp. 55-68.

(50) *Sessio XXV* (3-4 Dec. 1563), *Decretum de purgatorio*, in *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, a cura di J. ALBERIGO, et alii, Bologna, 1973, p. 774.

(51) Tra le precedenti concettualizzazioni, *refrigerium, requies, dormitio, sinus Abraham* ecc. P. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal Medioevo ad oggi*, Roma-Bari, 1989, pp. 166-177.

di comunicazione “istituzionale” tra viventi e defunti. Veniva meno, di conseguenza, il fondamento cosmologico della credenza nei fantasmi, i quali erano adesso intesi come apparizioni, angeliche qualche volta, ma perlopiù diaboliche, con tutto il carico di perturbante inquietudine che una siffatta evoluzione interpretativa poteva comportare: il caso dei vampiri è esemplificativo in tal senso <sup>(52)</sup>. Insomma, «la separazione dei morti dai vivi», spiega Craigh M. Koslofsky, «significò un nuovo modo di intendere la morte stessa», la quale finì inevitabilmente per erigere una barriera <sup>(53)</sup>. I morti andavano abbandonati a se stessi fisicamente e spiritualmente. Non per nulla, già subito dopo il primo quarto del XVI secolo Lutero aveva contestato la pratica della sepoltura in chiesa con argomenti teologici sì, ma già carichi di una consapevolezza igienica la quale li faceva sembrare l’anticipo di discussioni che si sarebbero affermate solo un paio di secoli dopo, a partire dalla Francia, in tutta Europa <sup>(54)</sup>. Sottratti alla giurisdizione della Chiesa, i cadaveri apparivano molto più inquietanti, perché tra essi e i vivi non si ergeva più alcuna istituzione in grado di selezionare e “addomesticare” quanti desiderassero il ritorno. Ne conseguiva che nell’Europa protestante (e, per altri versi, ortodossa) fosse il singolo fedele a dover gestire le forze oscure della morte, le quali ora come mai minacciavano di trascinarlo con sé. Perché, in fondo, con la teologia riformata, segnata-mente luterana, la paura del ritorno era stata semplicemente rimossa e di fatto condannata a ripresentarsi in altra veste. Insomma, la continuità tra vita e morte che i cattolici di cultura latina vivevano su un piano religioso-spirituale, nell’Europa germanica soprattutto protestante (e ortodossa) sembrava attenersi ad una dimensione più corporea, dunque materiale, se non altro in senso lato. D’altronde il vampiro settecentesco intratteneva un chiaro legame evolutivo, da una parte, con il *Nachzehrer*, il cadavere che nella tomba mastica il proprio sudario arrecando sventura alle comunità locali, dall’altra, con il *vrykolakas* e soprattutto con il *tympaniaios*, ossia il morto che resta incorrotto a causa della scomunica <sup>(55)</sup>.

<sup>(52)</sup> R.C. FINUCANE, *Appearances of the Dead. A Cultural History of Ghosts*, BUFFALO, 1984, pp. 90-116; P. MASHALL, *Beliefs and the Dead in Reformation England*, Oxford, 2002, pp. 253-258; F. VIDAL, “Ghosts, the Economy of Religion, and the Laws of Princes. Dom Calmet’s *Treatise on the Apparitions of Spirits*”, in C. GANTET & F. D’ALMEIDA (a cura di), *Gespenster und Politik, 16. bis 21. Jahrhundert*, Münk, 2007, pp. 103-126.

<sup>(53)</sup> C.M. KOSLOFSKY, *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450-1700*, London, 2000, p. 3.

<sup>(54)</sup> M. LUTERO, *Ob man vor dem Sterben fliehen möge*, in *Werke*, Weimar, 1901, vol. 23, pp. 323-386.

<sup>(55)</sup> T. SCHÜRSMANN, *Nachzehrglauben in Mitteleuropa*, Marburg, 1990; K. HARTNUP, “On the Beliefs of the Greeks: *Leo Allatios and Popular Orthodoxy*”, Leiden-Boston, 2004, pp. 173-236.

Che i cadaveri agissero in qualche modo nella propria tomba influenzando sui viventi era dunque, in queste terre, ormai da secoli una credenza condivisa. Gli europei latini stavano nondimeno scoprendo queste credenze relative al corpo morto solo dalla fine del XVII secolo, allorché, con la diffusione, anche a livello internazionale, di pubblicazioni appartenenti a quello che si potrebbe definire un proto-giornalismo scientifico o almeno culturale, il caso fu fatto esplodere mediaticamente da periodici quali il [*Nouveau*] *Mercure galant* poi *Mercure de France*, il *Mercure historique et politique* e il *Glaneur historique*. A svolgere un ruolo di rilievo fu soprattutto il *Commercium litterarium* di Norimberga, sulle cui pagine, da marzo a settembre 1732, apparvero ben 18 articoli sul tema, alcuni dei quali sarebbero stati citati dallo stesso Prospero Lambertini <sup>(56)</sup>. La situazione politica aveva influito in maniera determinante in tal senso: con la pace di Passarowitz (1718) erano infatti state attribuite all'Austria parti della Serbia e della Valacchia. Era ora quindi molto più facile che arrivassero a Vienna e poi in tutta Europa voci su *revenants en corps* che altrimenti solo con grande difficoltà avrebbero superato i confini regionali.

L'assunto per cui il corpo avrebbe conservato una propria vitalità anche dopo la morte, presentava dei risvolti teologici difficili da gestire. Accantonate le posizioni degli antichi, che rendevano ragione dei fenomeni *post mortem* parlando di un'anima semi-materiale o di un *medium quid* tra anima e corpo, Davanzati prendeva in considerazione le ipotesi di alcuni moderni, per poi precisare:

Questa opinione si ripulsa da sola per molti capi. Primieramente perché non si danno nell'uomo queste due anime, atteso la sensitiva, secondo l'opinione comune de' moderni, dovrebbe esser anche immortale e spirituale: il che farebbe ammettere due anime spirituali nell'uomo, ciò che è contro ad ogni ragione, e particolarmente ai sentimenti sacrosanti della Santa Madre Chiesa. Per secondo *cui bono* e a che servirebbe questa anima sensitiva, e vegetativa? Mentre tutte le operazioni dell'uomo si salvano puntualmente colla sola anima spirituale e ragionevole, la quale regola tutta la parte inferiore de' sensi mediante il modo e regolamento, che influisce nel corpo <sup>(57)</sup>.

Nell'ultimo secolo, anche in seguito alla diffusione della filosofia paracelsiano-helmontiana, a moltiplicarsi erano state le interpretazioni incardinate su simpatie, emanazioni astrali, spiriti, archei e generici principi vitali <sup>(58)</sup>.

<sup>(56)</sup> *De beatificatione*, Pars prima, § XXI, pp. 241-242.

<sup>(57)</sup> *Dissertazione*, p. 45.

<sup>(58)</sup> PARACELSO, *Liber de sanguine ultra mortem*, in [...], in K. SUDHOFF (a cura di) *Sämtliche Werke*, München, 1933, vol. 14, pp. 101-114; F.P. DE CEGLIA, *Definire la morte*, in *Storia della definizione di morte*, Milano, 2014, pp. 9-18.

Si realizzava così una *reductio ad naturam*, che, pur ricorrendo a categorie magiche, medicalizzava quella che si riteneva una vera e propria epidemia abbattutasi sulle popolazioni locali <sup>(59)</sup>. Celebre tra quanti proposero un'interpretazione naturale in senso lato fu Michael Ranft, autore di una dissertazione latina dal titolo *De masticatione mortuorum in tumultis*, data alle stampe nel 1725, poi in seconda edizione nel '28. Ampliata ed esasperata nella scelta interpretativa, fu riedita in tedesco nel 1739, con un titolo che significativamente imparentava il fenomeno della masticazione dei morti con quello del vampirismo <sup>(60)</sup>. La materia era per Ranft intimamente attiva, non mera estensione dunque. Dotata di vita vegetativa e senso, essa era tale da rendere possibili le azioni a distanza. La causa dei fenomeni vampirici risiedeva pertanto paracelsianamente nell'immaginazione, intesa non come semplice facoltà psicologica, bensì come forza operativa capace di generare malattie a distanza, attraverso la trasmissione di immagini spirituali. I fenomeni *post mortem* sarebbero dunque derivati dall'anima vegetativa o corpo astrale: da una causa naturale, dunque, che a giudizio di Ranft non sarebbe stata riconosciuta dai cattolici. Costoro, a differenza dei protestanti, non avrebbero mai compreso la naturalità di quei fenomeni che erano invece costretti o a rifiutare o a giudicare miracolosi <sup>(61)</sup>. Insomma, mentre per i cattolici i fenomeni dovevano essere o banalmente naturali o sovranaturali, per i protestanti, che non guardavano con simpatia al miracolismo dei papisti, era più facile che fossero preternaturali, ascrivibili cioè a una "naturalità allargata" di ascendenza magica.

L'arcivescovo di Trani, il cui testo di riferimento era il *De miraculis mortuorum* del luterano Christian Friedrich Garmann, non disdegnava l'interpretazione naturale, costantemente accarezzata nella *Dissertazione*, dando addirittura in alcuni frangenti l'impressione di propendere a favore dell'ipotesi per cui il vampirismo non sarebbe stato altro che una malattia epidemica <sup>(62)</sup>. Ad un tratto però cambiava di rotta. Così, improvvisa-

<sup>(59)</sup> P.M. KREUTER, *Vom "üblen Geist" zum "Vampier": Die Darstellung des Vampirs in den Berichten österreichischer Militärärzte zwischen 1725 und 1756*, in J. BERTSCHIK & C.A. TUCZAY (a cura di), *Poetische Wiedergänger* (Tübingen: 2005), pp. 113-129.

<sup>(60)</sup> M. RANFT, *Dissertatio historico-critica de masticatione mortuorum in tumultis*, Leipzig, 1725, 1728; trad. tedesca ampliata *Tractat von dem Kauen und Schmatzen der Todten in Gräbern, worin die wahre Beschaffenheit derer Hungarischen Vampyrs und Blut-Sauger gezeigt [...]*, Leipzig, 1734.

<sup>(61)</sup> La voce del *Lexicon* di Zedler sottolinea la differenza tra prospettiva "occidentale" e "orientale". "Vampyren oder Blutsauger", cit.

<sup>(62)</sup> Molti avevano già operato una medicalizzazione del fenomeno. Per Gottlob Heinrich Vogt sarebbe stata una sorta di veleno a causare il vampirismo. Cfr. G.H. VOGT, cit. Sempre a Lipsia, che fu la capitale del dibattito mitteleuropeo, Johann Christoph Meinig, scrivendo sotto lo pseudonimo di Putoneus, e Johann Christop Fritsch, che pubblicò il

mente. «Quantunque il sopraddetto sistema sia coll'esperienza approvato da' testimonj di fede, di dottrina e di grande autorità; con tutto ciò, non essendo molto sicuro, ho deliberato, se non di riprovarlo come erroneo, di non isposarlo almeno come vero» (63). Il lettore, condotto per mano in un ragionamento basato sulla ricerca di cause naturali, era invitato, senza una ragione esplicita, ad abbandonare il percorso intrapreso e a scegliere una nuova via, definita più semplice. Perché?

#### SANTI SÌ, VAMPIRI NO

È credibile che nella scelta di Davanzati un ruolo non secondario giocasse lo statuto epistemico del corpo morto. In seno alla disputa Ranft aveva ironizzato:

Costoro [i cattolici] pongono la non putrefazione dei corpi tra i miracoli per confermare l'autorità della loro ortodossia e della loro religione. Non pensano forse che i corpi dei santi si mantengono sempre esenti da corruzione? È per questo che hanno ammesso un numero di santi così grande che, se si volessero festeggiare tutti, un millennio sarebbe sì e no sufficiente (64).

La controversia era antica e lo sberleffo protestante poco più che un *topos*. La polemica, osservava Otto Graf zum Stein, veniva però ora rinnovata proprio dal rinvenimento di questi nuovi corpi incorrotti e dal dubbio sollevato sulla loro natura (65). Insomma, perché i papisti, notava un polemista anonimo, si erano addirittura spinti a canonizzare Giovanni Nepomuceno per

---

suo intervento anonimo, attribuirono la causa di tutto alla peste bovina. Mangiando carne infetta sarebbero infatti potute insorgere febbre e allucinazioni. Le ipotesi di Meinig e Fritsch sarebbero state riprese e completate da Johann Christoph Harenberg, discepolo di Christian Wolff, il quale avrebbe invitato a condurre autopsie sul corpo dei presunti vampiri. PUTONEUS, *Besondere Nachricht, von denen Vampyren* [...], Leipzig, 1733; An., *Muthmassliche Gedanken von denen Vampyren* [...], Leipzig: 1732; J.C. HARENBERG, *Vernünfftige und Christliche Gedancken über die Vampire* [...], Wolfenbüttel, 1733. Solo nel 1756 Georg Tallar, in una relazione medica presentata alla commissione d'inchiesta austriaca avrebbe fatto notare come i soldati che erano giunti a presidiare la zona, pur mangiando lo stesso cibo delle popolazioni locali ed essendo esposti alle loro medesime condizioni ambientali, non erano incorsi in fenomeni di vampirismo. La relazione sarebbe stata pubblicata solo nel 1784. G. TALLAR, *Visum repertum anatomico-chirurgicum*, Vienna-Leipzig: 1784.

(63) *Dissertazione*, p. 94.

(64) M. RANFT, *Dissertatio historico-critica de masticatione mortuorum in tumulis*, cit., p. 72.

(65) O. GRAF ZUM STEIN, *Unterredungen von dem Reiche der Geister*, Leipzig, 1730.

averne trovata intatta la lingua e poi non volevano ammettere che il diavolo potesse agire sui cadaveri rendendoli imputrescibili? <sup>(66)</sup>. Che differenza, in altri termini, vi era tra il cadavere di un santo e quello di un vampiro? E con quello di un qualunque altro individuo conservatosi naturalmente? Infine, osservava Johann Heinrich Zopf, la mancata putrefazione del corpo del vampiro non avrebbe forse potuto essere una parodia messa in scena dal diavolo per farsi beffe delle credenze cattoliche in merito all'incorruttibilità dei santi? <sup>(67)</sup>.

Davanzati operava in un periodo in cui la Chiesa di Roma stava ridefinendo il proprio non sempre chiaro rapporto con i corpi incorrotti. Utile a lumeggiare tale fase potrebbe giungere il confronto tra il manuale di canonizzazione di riferimento al tempo dei fatti di Moravia, vale a dire il *Novissimus de sanctorum canonizatione tractatus* di Carlo Felice de Matta, del 1678, e quello immediatamente successivo, scritto proprio nel momento di rivisitazione di antiche certezze, vale a dire il più volte citato *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* di Prospero Lambertini, del 1734-38. Il capitolo "De incorruptione" del primo prestava fede ai racconti più improbabili. Certo, accolta e sostenuta era la possibilità che un corpo si preservasse per cause naturali, nondimeno intese ancora all'interno di una modalità d'azione magica e influssionista propria di certa filosofia tardo rinascimentale. Fra tali cause ci potevano essere: le condizioni ambientali, tra cui l'influsso delle stelle; la testura del cadavere, talvolta troppo secca; un fulmine, che rende imputrescibile ciò che colpisce; la "ratio dierum," perché non si corrompono i cadaveri di quanti sono nati il 27 e 30 gennaio nonché il 13 febbraio; la presenza di un chiodo di bronzo infisso nelle carni; l'uso di spezie e balsami conservanti... <sup>(68)</sup>.

Su tre aspetti conviene prestare attenzione: 1) innanzitutto, nonostante alcune premesse in senso contrario, si attribuiva alla conservazione del corpo, "soprattutto se molle e flessibile," un'importanza assai significativa a fini probatori; 2) una qualche rilevanza era concessa al ruolo giocato dal diavolo nella preservazione di alcuni cadaveri; 3) infine, anche se non formalmente ammessa, era almeno censita la possibilità di una autonoma attività del cadavere <sup>(69)</sup>. In sintesi: 1) il corpo del santo è molle e flessibile;

<sup>(66)</sup> W.S.G.E., cit., p. 22, 24, 30-31.

<sup>(67)</sup> J.H. ZOPF, *Dissertatio de vampyris Serviensibus*, Duisburg, 1733; *Dissertatio physico-theologica de eo quod iustum est circa cruentationem cadaverum*, Duisburg, 1737.

<sup>(68)</sup> C.F. DE MATTA, *Novissimus de sanctorum canonizatione tractatus*, Roma, 1678, Pars tertia, § XIV, pp. 187-191. Tali sarebbero state e rigettate da Lambertini. *De beatificatione*, Pars prima, § XXX, p. 340.

<sup>(69)</sup> C.F. DE MATTA, *Novissimus de sanctorum canonizatione tractatus*, cit., Pars tertia, § XIII, p. 193.

2) bisogna nondimeno fare attenzione ai cattivi scherzi giocati dal diavolo; 3) nonché alla intima vitalità del cadavere (quale che ne sia l'origine). Tutte e tre le posizioni sarebbero state ridimensionate nel XVIII secolo.

Della *reductio* del ruolo del diavolo si è già parlato. Per quel che riguarda la dimensione sovranaturale dell'incorruzione del corpo santo, la Chiesa di Roma stava ormai da tempo assumendo un atteggiamento cauto, benché tutt'altro che rinunciatario. Nel 1678, anno di pubblicazione del manuale di De Matta, la Congregazione dei Riti aveva infatti già stabilito che la commissione medica non solo valutasse le evidenze addotte dai postulatori, ma scrutinasse anche le prove portate dal *promotor fidei* <sup>(70)</sup>. Ciò aveva indirettamente conferito maggior peso al parere della scienza, tanto che Caterina Vigri, meglio nota come Santa Caterina di Bologna, era stata canonizzata per due miracoli terapeutici e non grazie alla pur impressionante incorruzione del corpo <sup>(71)</sup>.

Lambertini, che assai poco concedeva all'azione del diavolo, abbandonava i criteri fenomenologici di mollezza e flessibilità <sup>(72)</sup>. Era stato relativamente facile trovare un modo per distinguere le guarigioni naturali da quelle che naturali non potevano essere <sup>(73)</sup>. Ma sembrava invece che non vi fossero parametri troppo certi per distinguere un cadavere preservatosi naturalmente da uno in cui ciò avveniva per altra causa <sup>(74)</sup>. Ed è questo il motivo per cui egli ancorava tanto più saldamente la semeiotica dell'incorruzione all'accertamento delle virtù eroiche <sup>(75)</sup>. Era come se dicesse: l'incorruttibilità non può fare il santo, ma il santo può fare l'incorruttibilità. Quindi a priori non si può dire con troppa certezza se quell'incorruzione è naturale, ma, sapendo che si è di fronte a qualcuno che ha speso la propria vita per Dio, il giudizio può essere formulato più facilmente.

Davanzati, in armonia con queste prospettive, puntellava il territorio d'azione della ricerca sulle cause naturali dell'incorruttibilità:

<sup>(70)</sup> F. ANTONELLI, *De inquisitione medico-legali super miraculis...*, Rome, 1962, p. 75.

<sup>(71)</sup> G. POMATA, "Malpighi and the Holy Body: Medical Experts and Miraculous Evidence in Seventeenth-century Italy", in *Renaissance Studies*, 21 (2007), pp. 568-586.

<sup>(72)</sup> *De beatificatione*, Pars prima, § XXXI, 355; § XXX, p. 340

<sup>(73)</sup> *Ivi*, § VIII, pp. 88-106.

<sup>(74)</sup> *Ivi*, § XXX, p. 351.

<sup>(75)</sup> Sulle virtù eroiche, concepite in parte in risposta alla dottrina luterana della salvezza, si veda R. DE MAIO, "L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma", *Ricerche di storia sociale e religiosa*, (luglio-dicembre 1972), pp. 139-160. Sul ruolo di Lambertini nell'evoluzione del processo di canonizzazione si rinvia a F. VIDAL, "Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making", *Science in Context*, 20 (2007), pp. 481-508. Lambertini inizia il capitolo "De cadaverum incorruptione" proprio con una considerazione sulle virtù eroiche. *De beatificatione*, Pars prima, § XXX, p. 336.

E quantunque tal circostanza non istenterei a credere poter essere una cosa puramente naturale in alcuni cadaveri, mi protesto a dire esser cosa soprannaturale e miracolosa in quei seri di Dio, le cui virtù morali in istato eroico sono state per tale provate da Santa Madre Chiesa e Sacra Rota Romana <sup>(76)</sup>.

In sintesi, se si trovava un corpo incorrotto, la scienza non poteva aiutare molto. La teologia cattolica invece sì e questa diceva che i santi esistono, i vampiri no. Di conseguenza, con quella che parrebbe una vera e propria petizione di principio, era lecito affermare che l'incorrusione del corpo dei primi era sovrannaturale, quella dei secondi naturale o addirittura solo apparente. Questione chiusa.

#### DOVE PUÒ ARRIVARE L'IMMAGINAZIONE

I vampiri non esistono: per dimostrarlo, un paragrafo su di essi sarebbe stato inserito nella seconda edizione del *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, pubblicata nel 1749, allorché l'autore era già asceso al soglio pontificio col nome di Benedetto XIV. Ed è in quella circostanza che il fenomeno sarebbe stato autorevolmente attribuito a «immaginazione, terrore e paura» <sup>(77)</sup>. Lo stesso aveva fatto Davanzati. Ci può chiedere: vi è un rapporto tra i due testi? <sup>(78)</sup>.

Molti studiosi, influenzati dalle assonanze tra i pronunciamenti nonché dalla testimonianza del nipote-biografo, hanno attribuito eccessivo peso alla familiarità che l'arcivescovo di Trani ebbe con Prospero Lambertini <sup>(79)</sup>.

<sup>(76)</sup> *Dissertazione*, p. 126. Davanzati promosse concretamente la venerazione delle reliquie nella propria diocesi. Sull'argomento si veda il documento conservato in Archivio Diocesano di Trani, *Archivio Capitolare di Trani*, Mss C3795, 1726, c. scritta n. 1.

<sup>(77)</sup> *De beatificatione*, Pars prima, § XXXI, pp. 323-324. In realtà vi è un altro, meno noto, passo dell'opera in cui sono menzionati i vampiri. È quello nel capitolo "De sanguine a cadavere manantibus", in cui si sostiene che il sangue possa rimanere fluido a causa del calore imprigionato nel corpo. *De beatificatione*, Pars prima, § XXXI, p. 358.

<sup>(78)</sup> *Dissertazione*, pp. 105-115.

<sup>(79)</sup> La lotta contro alcune pratiche superstiziose creò a Davanzati problemi con il tradizionalista Benedetto XIII. Di stima fu invece il suo rapporto con il successore Clemente XII, il quale lo incaricò di un'importante missione diplomatica. Per dar prova della grande considerazione in cui lo tenne Benedetto XIV, il nipote Giuseppe Forges Davanzati riportò due brevi missive del pontefice. Nella prima, del 12 gennaio 1743, si ringrazia della copia manoscritta della *Dissertazione* ricevuta in dono; nella seconda, del 2 agosto 1746, si comunica la promozione dell'arcivescovo al patriarcato di Alessandria. Sempre il nipote sostenne anche che "in Italia [Davanzati] conobbe il vecchio Redi, il Muratori, il Maffei, in Ginevra conobbe il signor Clerche, in Parigi il Turneforte, in Rotterdam il vecchio Baile, in Vienna il signor Leibnizio, e molti altri che lungo sarebbe il memorare" D. FORGES DAVANZATI, cit., rispettivamente p. 141, 142, 144.

I rapporti nondimeno non dovettero essere particolarmente stretti <sup>(80)</sup>. Neanche è certo che la *Dissertazione* diede spunto al pontefice per inserire il paragrafo sui vampiri, giacché in esso ad essere citati sarebbero stati i soli articoli apparsi sul *Commercium litterarium*, che Davanzati non menzionò e forse non lesse mai. L'armonia tra il presule tranese e il papa andrebbe dunque intesa in senso ampio, come coerenza, da parte di entrambi, rispetto ad un progetto culturale in quegli anni portato avanti dalla cultura cattolica, segnatamente italiana (più che dalla Chiesa *stricto sensu*). Per inciso, allo stesso modo andrebbe interpretato il rapporto con Ludovico Antonio Muratori, il quale, pur non parlando specificamente di vampirismo in *Della forza della fantasia umana*, cercò di reperire (sembrerebbe con scarsa fortuna) informazioni di prima mano sull'argomento attraverso la corrispondenza privata <sup>(81)</sup>.

Anche altri si sarebbero mossi in tal senso: ad esempio, nel 1749 Girolamo Tartarotti, nel *Congresso notturno delle Lammie*, avrebbe definito il vampirismo «un puro sogno, nascente da apprensione e timore» <sup>(82)</sup>. E due anni dopo Costantino Grimaldi, nella *Dissertazione* sulle tre magie, lo avrebbe medicalizzato attribuendone la causa ai «cibi, de' quali si nutriscono gli abitanti del Settentrione». Così, abbracciando una eziopatogenesi alimentare mutuata da Friedrich Hoffmann, avrebbe precisato che i vampiri erano propri dei «luoghi in cui si beve birra troppo carica di luppolo e si consuma un cibo duro, piselli, fave, pane pesante e carne di maiale»; tali alimenti generavano infatti facilmente incubi, tanto più «sotto un cielo denso e freddo». Non era pertanto un caso che non si sentisse parlare di fenomeni del genere dove gli uomini mangiavano meglio e, anziché birra, bevevano vino, come appunto in Italia e in Francia <sup>(83)</sup>.

---

<sup>(80)</sup> I documenti conservati presso l'Archivio Segreto Vaticano non lascerebbero intuire rapporti privilegiati con il papa. In *Archivio Concistoriale, Acta Camerarii 27*, per esempio, si parla di istanze finanziarie avanzate da Davanzati, il quale dovette molto brigare per ottenere (parzialmente) ciò che voleva. Anche le informazioni che si possono trarre dalle lettere inviate a Roma, in *Segreteria di Stato, Vescovi, 135, 144, 145, 146, 150, 255, 265*, non aggiungono molto ai fini del presente lavoro. Di contenuto amministrativo sono poi i documenti conservati in Archivio Diocesano di Trani. Sul versante di Muratori è invece indicativa l'assenza di Davanzati dal pur imponente novero dei corrispondenti dell'erudito. F. MISSERE FONTANA & R. TURRICCHIA (a cura di), *Carteggio muratoriano: corrispondenti e bibliografia*, Modena, 2008. Per inciso, si ricorda che anche il rapporto con Leibniz si ridusse, dopo il soggiorno viennese, allo scambio di tre lettere in tutto.

<sup>(81)</sup> G. TRENTI, «Curiosità del mondo dell'occulto nel carteggio muratoriano», in *Atti e memorie. Deputazione di storia patria per le antiche Provincie modenesi*, 6 (1984), pp. 149-153.

<sup>(82)</sup> G. TARTAROTTI, *Congresso notturno delle Lammie*, Rovereto, 1749, p. 140.

<sup>(83)</sup> C. GRIMALDI, *Dissertazione... magia diabolica... magie artificiale e naturale*, Roma, 1751, p. 68.

L'immaginazione, a cui Lambertini dedicava nel trattato sulla canonizzazione molto più spazio di quanto avessero mai fatto i suoi predecessori <sup>(84)</sup>, diveniva quel piano inclinato su cui far scivolare l'ambito del preter- e soprannaturale verso quello del naturale: così molti dei fenomeni un tempo posti in dipendenza di Dio o degli angeli (buoni o malvagi) erano ora intesi come *figmenta* di una *phantasia* in grado tuttavia di agire solo sul corpo del soggetto immaginante o, al più, nel caso di donne gravide, su quello del nascituro. Benché esaltata nelle sue potenzialità intracorporee, all'immaginazione veniva in altri termini negata ogni possibilità d'azione extracorporea <sup>(85)</sup>.

Davanzati, invece, nonostante le sue passate battaglie contro le pratiche superstiziose, avvertiva tutto il peso di certe credenze diffusissime ad ogni livello sociale e culturale nel Regno di Napoli (e non solo): non ammettere la forza della fattura o di ciò che proprio a partire dagli anni in cui veniva pubblicata la *Dissertazione* sarebbe stata chiamata jettatura avrebbe significato chiudere gli occhi dinanzi all'evidenza <sup>(86)</sup>. *Datur actio in distans*: era, questa, la sua persuasione, benché ammessa a denti stretti e formulata in termini di generici fluidi e spiriti interagenti. Occorreva pertanto mettere in guardia genitori e balie a che non facessero avvicinare troppo ai loro bambini certe vecchie sporche e deformi, dai cui occhi cisposi e lacrimanti erano trasmessi «ne' pori de' fanciullini alcuni aliti e spiriti velenosi e maligni». Contro di essi solo le «reliquie de' santi e cose sacre» avevano effetto.<sup>87</sup>

Stando così le cose, l'immaginazione diveniva (o ritornava ad essere) in Davanzati una vera e propria forza operativa, capace di agire al di là dei confini del corpo dell'immaginante:

Se la fantasia colla veemenza de' suoi spiriti ha la potenza di operare fisicamente tanto in se stesso quanto fuori di sé, cioè a dire può produrre effetti reali e fisici nel proprio corpo e in quello degli altri, [...] perché non potrà aver forza di cagionare in noi una semplice operazione effimera e pura immaginaria, quale è quella d'una semplice rappresentazione d'una specie per un'altra? <sup>(88)</sup>.

---

<sup>(84)</sup> De Matta dedicava all'immaginazione solo qualche riflessione nel capitolo "de occultis naturae viribus." C.F. DE MATTA, cit., Pars tertia, § XIX, pp. 267-273.

<sup>(85)</sup> Per la precisione, Lambertini sosteneva con Tommaso d'Aquino (*Summa theologica*, III, Quaest. 3, Art. 3, ad 3) che l'immaginazione influisse soltanto sui processi corporei ad essa strettamente inerenti, come le passioni dell'animo o il moto degli spiriti, non certo su disposizioni corporee come la forma di una mano o di un piede. F. VIDAL, *Miracles, Science, and Testimony*, cit.

<sup>(86)</sup> F.P. DE CEGLIA, "It's not true, but I believe it: Discussions on Jettatura between the End of the 18<sup>th</sup> and Beginning of the 19<sup>th</sup> Century", in *Journal of the History of Ideas*, 71 (2010), pp. 75-97.

<sup>(87)</sup> *Dissertazione*, p. 81.

<sup>(88)</sup> *Dissertazione*, p. 107.

I vampiri erano il frutto di una suggestione collettiva, in cui però, a quanto pare, l'immaginazione di un soggetto agiva effettivamente su quella di un altro, innescando una sorta di epidemia spirituale. L'assunto, com'è chiaro, non poteva non avere conseguenze di più ampia portata. Un'immaginazione in grado di "produrre effetti reali" avrebbe infatti potuto porre in dubbio il concetto di miracolo in sé, come d'altronde era avvenuto nella filosofia paracelsiana<sup>(89)</sup>. Perché ricorrere all'intercessione di Dio per spiegare per esempio una guarigione prodigiosa se lo stesso fenomeno poteva essere inteso come l'effetto a distanza della forza dell'immaginazione di un soggetto su di un altro? Come si poteva venir fuori dall'*impasse*? Con una nuova petizione di principio: dicendo cioè che le azioni a distanza erano possibili, ma erano miracoli solo quelli che la Chiesa definiva tali:

Perlocché si deduce esser vano il timore dell'avversario, che col permettersi alla fantasia tante operazioni quasi miracolose, si possa pregiudicare alla virtù de' veri miracoli, e farsi pregiudizio alla canonizzazione de' santi, i miracoli de' quali saranno sempre veri miracoli, ogni volta che come si è detto vi concorreranno nel canonizzante le virtù eroiche, e quando no l'istessi supposti miracoli saranno sempre reputati per effetti naturali della fantasia, con questa differenza però, che l'operazioni miracolose sono vere e reali ne' santi, dove quelle della fantasia sono solamente ideali e fantastiche<sup>(90)</sup>.

In conclusione, la differenza tra un miracolo e un fenomeno naturale non era, per così dire, ontologica, bensì meramente semiotica. Un corpo può preservarsi incorrotto, ma sarà la teologia a spiegare se ciò avviene per cause naturali o sovranaturali. Allo stesso modo, come affermano alcuni, un uomo può anche librarsi nel cielo, ma sarà sempre la teologia a spiegare se per miracolo o per forza dell'immaginazione<sup>(91)</sup>. Davanzati era sicuro di quel che diceva, ma si può comprendere quanto l'affermare che la natura potesse operare prodigi indistinguibili dai miracoli non fosse un argomento particolarmente efficace contro quegli "infedeli" che si volevano convincere. Perché bastava non condividere i presupposti della teologia cattolica – come ad esempio faceva Ranft e con lui tutti i protestanti – e con ciò stesso far crollare l'intero sistema argomentativo di Davanzati.

---

<sup>(89)</sup> C. WEBSTER, "Paracelsus Confronts the Saints. Miracles, Healing and the Secularization of Magic", in *Social History of Medicine*, 8 (1995), pp. 403-421.

<sup>(90)</sup> *Dissertazione*, p. 114.

<sup>(91)</sup> *Dissertazione*, p. 97.

