

Alessandra Foscati

**Malattia, medicina e tecniche di guarigione:
il *Liber de miraculis sanctorum Savigniacensium***

Reti Medievali Rivista, 14, 2 (2013)

<<http://rivista.retimedievali.it>>



Firenze University Press

Malattia, medicina e tecniche di guarigione: il *Liber de miraculis sanctorum Savigniacensium*

di Alessandra Foscati

Nel volume XXIII del *Recueil des historiens des Gaules et de la France* (d'ora in poi *RHF*) è trasmessa la trascrizione, gravata da tagli e ampie omissioni, del *Liber de miraculis sanctorum Savigniacensium* (d'ora in poi solo *Liber*) redatto intorno alla metà del XIII secolo in occasione della traslazione dei corpi di cinque monaci, morti in odore di santità e già venerati a livello locale, all'interno della chiesa dell'abbazia normanna, collegata all'ordine cistercense, di Savigny (Savigny-le-Vieux)¹.

Nell'introduzione del *Recueil*, il redattore afferma di avere ricevuto il testo del *Liber* nel 1846 da un sacerdote parigino che lo avrebbe trascritto da un unico testimone poi scomparso². Il manoscritto venne fortunatamente rintracciato, diversi anni dopo, nella Bibliothèque nationale di Parigi (BnF) – Nouvelles acquisitions latines (NAL) 217 – come segnalato da Ernest Wickersheimer in un articolo della metà del Novecento³.

¹ *RHF*, XXIII, pp. 586-605 [*BHL* 7511]. Nata come abbazia autonoma, Savigny venne incorporata nel 1147 all'ordine di Cîteaux. Un'ampia storia dell'abbazia venne scritta da Claude Auvry che fu priore dal 1698 al 1712 (*L'Histoire de la Congrégation de Savigny*, a cura di A. Laveille, 3 voll., Rouen-Paris 1896-1898). Informazioni sulla fondazione dell'abbazia in J. Bachelier, *Miracles et miraculés au milieu du XIII^e siècle d'après le Livre des Miracles des Saints de l'abbaye de Savigny*, in «Revue de l'Avranchin et du Pays de Granville», 88 (2011), 426, pp. 21-59. Ringrazio l'autore che gentilmente mi ha inviato il suo articolo. Sui monaci di Savigny quali fondatori di monasteri in Irlanda e Inghilterra, si veda, J.-M. Picard, *Les saints irlandais en Normandie*, in *Les Saints dans la Normandie médiévale* (Colloque de Cerisy-la-Salle, 1996), a cura di P. Bouet, F. Neveux, Caen 2000, pp. 49-69.

² *RHF*, XXIII, p. 584.

³ E. Wickersheimer, *Morbus hispanicus, un mal prétendu espagnol au XIII^e siècle*. Actas del XV Congreso Internacional de Historia de la medicina (Madrid-Alcala 1956), Madrid 1958, pp. 371-

Le sante spoglie di cui si narra nel *Liber* sono quelle di Vitale, abate fondatore della stessa abbazia e morto nel 1122, di Geoffroy, secondo abate morto nel 1139, dei monaci Pietro d'Avranches (†1172) e Hamon (†1173), e del novizio Guglielmo di Niobe⁴. In occasione dell'inizio dei lavori di riedificazione dell'antica chiesa abbaziale, alla fine del XII secolo, i cinque religiosi avevano già subito una prima provvisoria traslazione dal loro luogo di sepoltura, la stessa chiesa monastica di Savigny, alla cappella di Santa Caterina, dove erano stati collocati in un unico mausoleo di pietra assieme ai resti della vergine Adelina, morta anch'essa in odore di santità⁵. In seguito, il primo maggio del 1243, festa degli apostoli Filippo e Giacomo, le spoglie vennero solennemente traslate, su richiesta dell'abate Stefano e alla presenza del vescovo di Sééz, di alcuni notabili e di una moltitudine di popolo, «*quae aestimata fuit usque ad centum milia hominum utriusque sexus*», nella nuova chiesa principale⁶. Durante la cerimonia, come da prassi, si verificarono, vicino alle sante spoglie, un ampio numero di *miracula*. Essi non vennero meno neppure nei giorni successivi e furono così registrati dai redattori del *Liber* di cui non abbiamo, ad oggi, una trascrizione completa ed uno studio sistematico⁷.

Jaap van Moolenbroek, che ha realizzato un approfondito studio sulle fonti testuali riferite a Vitale di Savigny, non esclude che il *Liber* possa essere stato redatto in funzione di una futura richiesta di canonizzazione dei santi monaci. Richiesta che pare sia stata avanzata nel 1244 da Raoul III, barone di Fougères, a Innocenzo IV⁸. Non conosciamo la risposta del papa, ma sappiamo che il processo non ebbe luogo e quindi i cinque monaci non vennero mai canonizzati.

375. Il *Liber* occupa le pp. 1-78 del manoscritto che entrò a far parte della collezione della Bibliothèque nationale nel 1877. Nel 1895 Victor Menard, in un lungo articolo dedicato alla cittadina di Saint-James de Beuvron, trascrisse direttamente dal manoscritto, traducendo in francese, dodici *miracula* del *Liber*, quelli cioè che riguardavano alcuni abitanti della cittadina studiata. L'autore non diede però indicazioni sulla collocazione e segnatura del manoscritto (*Histoire de la ville de Saint-James de Beuvron*, in «*Mémoires de la Société académique du Cotentin*», 11 [1895], pp. 17-80). La trascrizione è al capitolo: *Miracles opérés par les Saints de Savigny en faveur d'habitants de l'ancienne paroisse de Saint-James*, pp. 60-65). Ulteriori informazioni sul manoscritto si leggono in A. Bondéelle-Souchier, *Bibliothèques cisterciennes dans la France médiévale. Répertoire des Abbayes d'hommes*, Paris 1991, p. 280.

⁴ I primi quattro monaci beneficiarono anche della redazione di una *Vita*. Si veda J. van Moolenbroek, *Vital l'ermite, prédicateur itinérant, fondateur de l'abbaye normande de Savigny*, Maastricht 1990; L.E.M. Walker, *Hamo of Savigny and his Companions: Failed Saints?*, in «*Journal of Medieval History*», 30 (2004), pp. 45-60.

⁵ *RHF*, XXIII, p. 587.

⁶ *Ibidem*, p. 589.

⁷ Il redattore del *Recueil* operò un grosso taglio nella ritrascrizione del documento riportando per intero solo il racconto di alcuni miracoli. Altri vennero trascritti solo in minima parte. In qualche caso si limitò all'*incipit* in cui era citato il nome del miracolato. Una panoramica dei miracoli del *Liber*, condotta sulla trascrizione del *Recueil*, corredata da interessanti considerazioni soprattutto di carattere sociologico è leggibile in Bachelier, *Miracles et miraculés* cit.

⁸ Van Moolenbroek, *Vital* cit., p. 84.

Nel *Liber* sono leggibili circa quattrocento miracoli, quasi tutti di guarigione, per la cui redazione si individuano diverse mani di autori che si differenziano per la grafia e per il modo di trattare la narrazione⁹. Nella prima parte si evidenzia una maggior attenzione all'eleganza formale del testo e i racconti sono lunghi, ricchi di particolari narrativi e sempre introdotti da un titolo. Da un certo momento in poi, oltre la metà del testo, i titoli sono soppressi, le narrazioni divengono sempre più sintetiche presentandosi quasi in forma di veloci appunti; anche la grafia è meno curata ed elegante. Ciò nonostante, probabilmente per non togliere credibilità all'evento, non viene mai meno un'ampia presentazione del miracolato di cui si precisa sempre il nome, in qualche caso in associazione a quello del padre o del marito in caso di donne coniugate, ed il paese di origine.

Per quel che riguarda invece l'azione terapeutica esercitata dai santi, i racconti del *Liber* si situano sulla scia di una consolidata topica agiografica¹⁰. Il paziente viene guarito solo dopo essersi "votato" al santo, mentre, nel caso di bambini, o di malati in fin di vita divenuti incapaci di esprimersi, il voto viene effettuato da parenti o conoscenti. La guarigione può essere immediata (a casa del paziente, durante il tragitto che conduce al santuario o al suo interno), progressiva, oppure in due tempi. In quest'ultimo caso si tratta sempre di un malato grave e allettato, al quale è concesso un piccolo miglioramento dalla malattia affinché possa recarsi al santuario, luogo in cui otterrà la completa guarigione immediatamente oppure nello spazio di qualche giorno trascorso in preghiera.

L'ampio numero dei miracoli di guarigione descritti, unito a una certa ricchezza narrativa, fanno del testo un documento interessante per un accrescimento delle conoscenze del modo di intendere la malattia nel periodo considerato, del comportamento del malato di fronte al santo e delle sue aspettative, degli eventuali rituali messi in atto per ottenere la guarigione e, in qualche caso, del rapporto intercorrente tra la medicina profana e quella santorale. Si tratta di argomenti che questo articolo vuole evidenziare evitando invece uno studio epidemiologico, tenuto conto delle difficoltà insite in una qualsiasi diagnosi retrospettiva, soprattutto quando basata su testi come quelli agiografici in cui non è semplice distinguere la realtà fattuale dalla volontà del redattore di esaltare la taumaturgia del santo¹¹. Uno studio epidemiologico sarebbe, nel

⁹ La redazione del testo dovette coprire un ampio lasso di tempo. Dopo il proemio vengono riportate le parole del monaco che diede inizio alla stesura del testo. Claude Auvry ne parla come se fosse l'unico redattore dell'opera (*L'Histoire* cit., III, p. 333).

¹⁰ Per una visione generale delle azioni terapeutiche svolte all'interno dei santuari è sempre attuale la lettura di P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI-XII siècle)*, Paris 1985. Si veda anche, per quel che riguarda i santi inglesi, R.C. Finucane, *Popular Beliefs in Medieval England*, London 1977.

¹¹ Come scrisse Mirko Grmek, una diagnosi retrospettiva è sempre «difficile (...), ipotetica (...), dubbia e raramente esclusiva» (*Le malattie all'alba della civiltà occidentale. Ricerche sulla realtà patologica nel mondo greco preistorico, arcaico e classico, Introduzione*, Bologna 1985 [Paris 1983],

caso specifico, reso ancor più difficile dall'indeterminatezza del lessico medico impiegato nel *Liber*. Proprio alcune particolarità lessicali, che rendono il documento ancor più interessante ai fini dello studio proposto, saranno oggetto di riflessione e di confronto con testi di carattere medico.

1. I pazienti guariti dai santi

È estremamente ampia la casistica delle malattie guarite dai santi normanni: sono indicati nel testo un certo numero di ciechi, orbi, sordi, muti, paralitici afflitti da gravi dolori articolari invalidanti («contracti», affetti da «gutta arthetica»¹² o semplicemente «gutta», «varicosi»¹³), affetti da fistole, apostemi, dissenteria, idropisi, calcolosi renale, morbo caduco (tra cui anche gli indemoniati), «frenesi», ernia inguinale («ruptura»), dolore ai denti, febbre¹⁴. Quest'ultima è spesso ricordata nell'ultima parte del *Liber* laddove i redattori, non volendo evidentemente dilungarsi troppo nella descrizione dei disturbi del paziente, in maniera piuttosto stereotipata si limitano ad una sua qualificazione attraverso gli aggettivi «acuta», «cotidiana», «terciana» o «quartana», conformemente alle classificazioni rintracciabili nei coevi testi di medicina¹⁵.

I redattori sottolineano talvolta come il malato si trovi nelle sue condizioni per un «occulto Dei Judicio»¹⁶, espressione spesso rintracciabile nelle fonti medievali atta a ricordare come la malattia, anche nelle sue forme epidemiche, fosse da intendere come un evento sempre riconducibile a Dio¹⁷. Essa era

pp. 18-19). Sulla difficoltà di comprendere la reale incidenza delle malattie a partire dai testi agiografici o dalle *Cronache* medievali, rimando all'introduzione di A. Foscati, *Ignis sacer. Una storia culturale del 'fuoco sacro' dall'antichità al Settecento*, Firenze 2013 (Micrologus' Library 51), pp. IX-XVII.

¹² Ad esempio: «Puella quaedam (...) percussa fuit gutta arthetica in renibus et genibus et pedibus, ita quod nervis desiccatis et contractis, toto corpore incurvata» (Paris, BnF, NAL 217, f. 4). D'ora in poi nelle citazioni del *Liber* si farà sempre riferimento unicamente al manoscritto anche nell'eventualità in cui la parte di testo considerata sia stata trascritta in *RHF*.

¹³ Ad esempio: «Emma (...) varicosa erat (...) et sicut canis versa ad terram facie miserabiliter incedebat» (Paris, BnF, NAL 217, f. 5).

¹⁴ Sulle malattie più frequentemente citate nei testi agiografici si veda Sigal, *L'homme* cit.

¹⁵ Ad esempio.: «Guillot Duret (...) egrotavit acuta, amisit loquelam. Per merita sanctorum sanatus est» (Paris, BnF, NAL 217, f. 76); «Guillelmus Galubrin (...) febris ardenti e cotidiana egrotavit per V septimanas. Vovit (...) et sanatus» (*ibidem*, p. 71). Oggi, scientificamente, la febbre è considerata propriamente come un sintomo, la spia di una particolare malattia da indagare. Come è noto, in passato, fin dall'antichità, sulla base di differenti criteri epistemologici, essa era ritenuta una malattia autonoma alla quale vennero dedicati molti trattati specifici. Essa, a seconda del modo in cui si manifestava clinicamente, veniva classificata con diversi nomi.

¹⁶ Ad esempio: «Johanna (...) habuit manus clausas occulto Dei judicio» (*ibidem*, f. 12); «Johannes (...) occulto dei judicio percussus est in lingua» (*ibidem*, f. 13).

¹⁷ Ritroviamo l'espressione ad esempio nelle *Historiae* di Rodolfo il Glabro in relazione a un'epidemia urente (V, I, 16, ed. a cura di G. Cavallo, G. Orlandi, *Storie dell'anno Mille*, Milano 1989, p. 272).

innanzitutto il portato della Caduta, ma anche l'effetto di eventuali peccati individuali o collettivi, senza mancare di rappresentare una forma di benevola, e non sempre indagabile per l'uomo, quindi occulta, punizione divina, in contrapposizione alla più importante salute dell'anima, nell'ambito di una consolidata pedagogia celeste¹⁸. Non a caso in uno dei miracoli del *Liber* il malato è indicato come l'erede di Giobbe, paradigma biblico per eccellenza di colui che fu costretto, senza apparente ragione, a sopportare per volere di Dio l'effetto sul proprio corpo di terribili morbi che durante il medioevo e l'età moderna vennero assimilati a delle precise e ben note malattie: la lebbra prima e la sifilide poi¹⁹. Nel caso specifico si tratta di una ragazza «afflicta gutta fistula, quae vulgo dicitur malum Sancti Eligii»²⁰ (torneremo più avanti sul significato da attribuire al morbo di sant'Eligio). Essa, ricoperta dalla testa ai piedi di «foramina» da cui fuoriusciva materiale purulento, viene paragonata dal redattore anche a Lazzaro, il povero dei Vangeli («velut alter Lazarus ulceribus plena»)²¹, quando, tutta piagata, viene accompagnata dai parenti fuori dalla porta del monastero, ove si fermerà poi in preghiera per chiedere la guarigione.

Non privo di interesse appare il miracolo in cui si narra dell'aiuto concesso dai santi a una puerpera durante un parto gemellare il quale, all'intrinseca pericolosità dell'evento – pericolosità particolarmente marcata nel periodo d'*ancien régime* – univa il fatto di essere quasi sempre contrassegnato dalla nascita di feti prematuri con bassa probabilità di sopravvivenza. Nel testo si narra di come la donna, dopo aver partorito con facilità il primo figlio, non fosse più in grado di sgravarsi dal secondo, tanto da continuare a tenerlo in grembo per altri nove giorni²². Al suo capezzale erano accorse le «vicinae mulieres et matronae», dato che, in quel periodo e per molto tempo ancora, l'ostetricia, così come la ginecologia in genere, era un sapere collegato alle donne, le uniche che pote-

¹⁸ Sull'argomento si veda J. Agrimi, C. Crisciani, *Medicina del corpo e medicina dell'anima. Note sul sapere del medico fino all'inizio del secolo XIII*, Milano 1978.

¹⁹ Sull'immagine di Giobbe si veda L. Carnevale, *Dalla malattia alla musica. Il percorso culturale di san Giobbe*, in *Agiografia e culture popolari/Hagiography and Popular Cultures. In ricordo di Pietro Boglioni*, a cura di P. Golinelli, Bologna 2012, pp. 279-298. Si veda anche *infra* nota 50.

²⁰ Paris, BnF, NAL 217, f. 5.

²¹ *Ibidem*, f. 6. Il povero Lazzaro, ricoperto di piaghe, diviene nel medioevo l'immagine del lebbroso (si veda N. Bériou, F.-O. Touati, *Voluntate Dei leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion aux XII^e et XIII^e siècles*, Spoleto 1991, pp. 35-36; F.-O. Touati, *Facies leprosorum: réflexions sur le diagnostic facial de la lèpre au Moyen Âge*, in «Histoire des Sciences médicales», 20 (1986), 1, pp. 57-66). In qualche caso esso si confonde, come patrono dei lebbrosi, con l'altro Lazzaro dei Vangeli, quello resuscitato da Cristo. Quest'ultimo compare spesso nei *carmina* ad uso delle partorienti quando viene ordinato al feto di uscire fuori dal ventre della madre (il ventre della madre è così assimilato alla tomba da cui esce Lazzaro per resuscitare). Citiamo come esempio il carne contenuto nel ms. Londra, B.L., Sloane 3564 (XIV secolo), f. 57r. In questo caso si ordina al feto di uscire anche se morto.

²² «Cumque advenisset tempus pariendi, peperit filium, alterum nequaquam, sed remansit grvida magis quam ante, et laboravit postea per novem dies» (*ibidem*, p. 36).

vano accostarsi a certe parti del corpo femminile. Inoltre, a differenza dell'antichità, il ruolo dell'ostetrica, fino al basso medioevo, rimase riservato a una generalizzata massa di vicine e congiunte della partoriente²³.

Avendo ormai la certezza che il feto, dopo un travaglio così lungo, fosse ormai morto, le *mulieres* si apprestano a estrarlo comunque dal ventre materno, preparandosi al ricorso ad azioni chirurgiche cruenti («*timentes ne foetus mortuus esset in ventre mulieris ... consenserunt quod scinderetur mulier et extraheretur infans mortuus sive vivus*»)²⁴.

La morte del feto, all'ordine del giorno a quel tempo, raramente viene presentata nei testi agiografici come un evento legato alla sfera affettiva. Prevale invece la questione escatologica, vale a dire il problema connesso alla negazione della salvezza dell'anima di colui che, deceduto nel grembo materno, non aveva potuto ricevere il battesimo e quindi non poteva neppure essere sepolto in terra consacrata²⁵. Ecco perché spesso si legge che i genitori chiedono al santo di resuscitare il feto solo per un breve lasso di tempo, quello sufficiente a far sì che gli venga impartito il sacramento²⁶. Per questa ragione, come ha specificato Monica H. Green, a partire almeno dal secolo XI, la Chiesa si pose il problema, attraverso alcuni pronunciamenti, di garantire l'estrazione dei feti ancora vivi dal grembo di madri morte²⁷. Partecipavano a tale operazione le stesse ostetriche, le quali erano di norma autorizzate a impartire in emergenza il battesimo e per questa ragione divennero oggetto di atti e sinodi diocesani, venendo sottoposte a uno stretto controllo da parte della Chiesa²⁸. La morte del feto nell'utero rappresentava inoltre un grave problema in termini di salute della madre ed era ben chiaro che si doveva agire per facilitarne l'espulsione o procedere a una sua estrazione. Sulle modalità di svolgimento di una tale opera-

²³ M.H. Green, *Making Women's Medicine Masculine. The Rise of Male Authority in Pre-Modern Gynaecology*, Oxford 2008, pp. 102-105.

²⁴ Paris, BnF, NAL 217, f. 36.

²⁵ Sull'argomento si veda D.-A. Bidon, D. Lett, *Children in the Middle Ages. Fifth-Fifteenth Centuries*, Notre Dame 1999, pp. 27-29; D. Lett, *De l'errance au Deuil. Les enfants morts sans baptême et la naissance du limbus puerorum aux XII^e-XIII^e siècles*, in *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne*, Actes des XVI^{es} Journées internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran, 1994, a cura di R. Fossier, Toulouse 1997, pp. 77-92, ma soprattutto l'illuminante studio, corredato di ampia bibliografia, di A. Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino 2005 (in particolare pp. 151-299).

²⁶ Si veda ad esempio P.-A. Sigal, *Santé, médecine et assistance au Moyen Âge*, Actes du 110^{ème} congrès national des sociétés savantes, Montpellier 1985, Paris 1987, p. 32. Si tratta di quello che gli studiosi hanno definito miracolo del «répit». A partire dal tardo medioevo alcuni santuari divennero luoghi specializzati nel miracolo della resurrezione temporanea e quindi meta di pellegrinaggio. Sull'argomento esiste un'ampia bibliografia richiamata da Prosperi, *Dare l'anima* cit. nota 77 a p. 205 e nota 79 a p. 206.

²⁷ Green, *Making Women's Medicine Masculine* cit., pp. 103-104.

²⁸ K. Taglia, *Delivering a Christian Identity: Midwives in Northern French Synodal Legislation, c. 1200-1500*, in *Religion and Medicine in the Middle Ages*, a cura di P. Biller, J. Ziegler, York 2001, pp. 77-90.

zione furono soprattutto autori di lingua araba come Albucasis e Avicenna a dare ampie indicazioni e ad aprire la strada alla successiva trattatistica medica occidentale²⁹. Il miracolo citato dimostra come anche in questo caso fossero le donne che svolgevano l'azione dell'ostetrica a occuparsi del difficile intervento, rischioso per la vita della puerpera e spesso foriero di gravi danni al suo soma³⁰.

Nel caso specifico non è però necessario procedere all'intervento in quanto, per ispirazione divina («Deo inspirante»), viene in mente alle donne di votare la partoriente ai santi normanni, così che, immediatamente dopo il voto, essa riesce spontaneamente a partorire anche il secondo feto miracolosamente ancora in vita.

2. *Il lessico medico del Liber: alcune particolarità*

«Rogerus Ase (...) infirmatus est febre et *jaunicio* et *vivo radunculo*. Vovit se sanctis nostri et sanatus est»³¹.

In questo brevissimo racconto compaiono, in associazione alla febbre, due malattie di cui il redattore non ritiene di dover fornire alcuna descrizione, probabilmente perché conscio del fatto che il loro nome rientrasse nell'ambito di un lessico medico noto e condiviso dalla comunità e da chiunque potesse accostarsi al testo. Possiamo pensare che il *jaunicio* sia una latinizzazione del volgare francese *jauniz*³² col quale si sottintendeva l'ittero che nell'antichità, come segnala Isidoro di Siviglia, poteva essere indicato anche come «morbo regio», espressione che, da un certo momento in poi, venne riferita alla *scrofula*, malattia guarita dal tocco taumaturgico dei re francesi (e inglesi)³³.

²⁹ Albucasis, *On surgery and Instruments. A definitive Edition of the Arabic Text with English Translation and Commentary*, a cura di M.S. Spink, G.L. Lewis, London 1973, pp. 476-478; Avicenna, *Liber Canonis*, Liber III, *tractatus* II, *fen* XXI, cap. XII, Venetiis 1507, ristampa anastatica Hildesheim 1998, f. 367rb. Si veda Green, *Making Women's Medicine Masculine* cit., p. 102.

³⁰ In uno dei racconti di *miracula* raccolti per il processo di canonizzazione di Ludovico d'Angiò o di Tolosa, si racconta di una puerpera alla quale venne estratto il feto, ormai morto, dalle ostetriche. Essa però rimase «contracta et impotens, ita quod de manibus nec de pedibus nec de femoribus non poterat se iuvare» (*Processus canonizationis et legendae variae sancti Ludovici O. F. M, episcopi Tolosani*, Firenze 1951 [Analecta Franciscana, 7], pp. 165, 301). Miracolo citato anche da Green, *Making Women's Medicine Masculine* cit., pp. 112-113.

³¹ Paris, BnF, NAL 217, f. 71. Il corsivo è mio.

³² Nel suo lessico Godefroy (*Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX au XV siècle*, Paris 1881-1902) specifica che con il termine *jauniz* si intendeva la *jaunisse* che è il nome moderno francese per designare l'itterizia. Diverse ricette contro il *jauniz* vengono citate da Tony Hunt, nella sua trascrizione di ricette anglo-normanne tratte da manoscritti inglesi del XIII secolo (*Popular Medicine in Thirteenth-Century England. Introduction and Text*, Cambridge 1990). Una di queste ha per titolo: *Pur le feie malade e pur jauniz* (*ibidem*, p. 279), mentre un'altra, in lingua latina, ancora più esplicitamente recita: *Contra ictericiam .i. jauniz* (*ibidem*, p. 375, nota 70).

³³ Scrive Isidoro di Siviglia nelle *Etymologiae* spiegando la ragione per cui l'ittero era chiamato anche morbo regio: «Hicteris Graeci appellant a cuiusdam animalis nomine, quod sit coloris fellei.

Il *radunculus* è rintracciabile in altri *miracula* del testo, associato sempre alla febbre – «Johannes (...) laborabit febre cotidiana (...) habuit aliam aegritudinem quam vocant vivum radunculum»³⁴ – o alla dissenteria: «Guillelmus (...) laborabat dissenteria (...) habebat insuper vivum radunculum»³⁵. In assenza di una qualsiasi descrizione nel *Liber*, possiamo pensare che l'autore volesse intendere una grave forma di eruzione cutanea. Il termine è rintracciabile in testi chirurgici dei secoli XII-XIII, come la cosiddetta *Bamberger Chirurgie* in cui si legge: «Vulneri radunculus superveniens cum rubedine», e Sudhoff, il curatore del testo, specifica che a margine del manoscritto utilizzato si trova tale specificazione: «raduculus est tumor cum vulnere et dolore, qui ubi vulnerem supervenit»³⁶. Troviamo un trattamento contro il «ranculo» nel trattato del chirurgo di Montpellier Guglielmo de Congenis il quale non rende una precisa definizione del termine, ma lo inserisce tra la descrizione della terapia contro il «malum mortuum» e quella contro il «lupus» che corrispondono, a grandi linee, alle ulcere e alla gangrena³⁷. A partire dal XIII secolo le malattie che in qualche modo interessavano la cute rientrarono nell'ampia categoria degli apostemi, la cui classificazione estremamente complessa, soprattutto sul versante lessicale, derivava dall'assimilazione delle traduzioni dei trattati arabi, in particolare del *Canone* di Avicenna, e il *radunculus* non sembra più comparire all'interno dei trattati più noti³⁸.

Hunc morbum Latini arcuatam dicunt, a similitudine caelestis arcus. Auriginem vero Varro appellari ait a colore auri. Regium autem morbum inde aestimant dictum, quod vino bono et regalibus cibis facilius curetur» (IV, VIII, 13, ed. a cura di A. Valastro Canale, *Etimologie o origini*, Torino, I, p. 372). Sulla *scrofula*, malattia guarita dal tocco dei re francesi (e inglesi), è d'obbligo il rimando a M. Bloch, *I re taumaturghi*, Torino 1989 (Paris 1924). Da qualche testimonianza appare che anche nella penisola iberica i re si attribuissero una tale dote, come nel caso di Alfonso V del Portogallo (si veda F. Salmón, M. Cabré, *Fascinating Women: The Evil Eye in Medical Scholasticism*, in *Medicine from the Black Death to the French Disease*, a cura di R. French, J. Arrizabalaga, A. Cunningham, L. García-Ballester, Aldershot 1998, p. 60). Per quel che riguarda le definizioni mediche in merito alla scrofula, scrive ad esempio Teodorico de Borgognoni, chirurgo e vescovo del XIII secolo: «Scrofulae et glandulae sunt dura apostemata et differunt quia glandulae sunt ex phlegmate dominante melancholia: scrofulae vero e converso et secundum plurimum in collo, sub ascellis, et inguinibus, ex indigestionis malitia generantur: et dicuntur scrofulae (...) quia multum accidunt porcis propter gulositatem ipsorum» (*Chirurgia*, III, 24, in *Ars chirurgica Guidonis Cauliaci (...)*, Venetiis 1546, f. 166va).

³⁴ Paris, BnF, NAL 217, f. 70.

³⁵ *Ibidem*, f. 12.

³⁶ K. Sudhoff, *Beiträge zur Geschichte der Chirurgie in Mittelalter*, Leipzig 1918, II, p. 117.

³⁷ *Willehelmi de Congenis (...) scriptum cirurgiae*, in *ibidem*, p. 383. Nella metà del XIII secolo Guglielmo de Congenis pare fosse lettore di chirurgia a Montpellier (M. McVaugh, *The rational Surgery of the Middle Ages*, Firenze 2006, p. 232). Sul *lupus* si veda *infra*. Sul «malum mortuum» leggiamo, ad esempio, nell'opera di Gilberto Anglico: «Malum mortuum species est scabiei de pura melancholia naturali corrupta et putrefacta» (*Compendium Medicine*, VII, Lugduni 1510, f. 335 vb).

³⁸ Come scrive McVaugh in un suo illuminante articolo, l'apostema andò a significare «any swelling or lump on a portion of the body – a puffy bruise, a hematoma, an aneurysm, a boil, a cyst, a tumor» (*Surface Meanings: The Identification of Apostemes in Medieval Surgery*, in *Medical Latin from the Late Middle Ages to the Eighteenth Century*, a cura di W. Bracke, H. Deument, Bru-

Abbondantemente presenti in molti testi sono invece i sostantivi in volgare francese che si richiamano al termine latino: tra essi *rauncle*, *raoncle*, *rancle*³⁹, oltre al verbo *rancler* che indica appunto l'aggravarsi di una ferita verso la suppurazione, come dimostrano diversi esempi leggibili nelle ricette trascritte da Tony Hunt da manoscritti anglo-normanni⁴⁰.

Ricorre per due volte, nel testo del *Liber* l'espressione *wenc*. Nel primo caso viene specificato che il paziente aveva nel braccio «unum gibum (...) juxta manum, qui vocatur a vulgo wenc» che, su consiglio degli amici, «a quodam medico fecit amputari»⁴¹. Il problema si verificò però subito dopo l'intervento in quanto egli fu gravato da un'emorragia che solo il voto ai santi riuscì a bloccare.

Nel secondo caso, molto più esplicitamente, troviamo scritto che un adolescente da molto tempo «habuerat apostema carneum grossum, quod vulgo dicitur wenc, in locis pudendis»⁴² a causa del quale non riusciva né a camminare né ad andare a cavallo. Il *wenc*, espressione volgare, corrispondeva quindi all'*apostema*, inteso in questo caso come una massa carnosa sviluppatasi in qualche parte del corpo⁴³. Ritroviamo un termine simile, *wen*, ancora una volta tra le ricette trascritte da Hunt. Leggiamo per esempio da un manoscritto del XIII secolo: «Contra wen. A oster cel mal ke l'em apele wen: Pernez un anel d'or, si croiser sovent cele boce de cel anel e fetes cerne enturer ce mal chescun jur, si defiera cele boce. Esprovee chose est»⁴⁴. Occorre dire comunque che il termine *wen* rientra ancor oggi nella terminologia dell'inglese moderno a indicare cisti sebacee e simili.

xelles 2000, p. 13). Rintracciamo il termine *rancula* in una delle *Epistolae medicales* (Tomo II, lib. VII, *epistola secunda. Ad Michaelam Sanctannam chirurgum* (...), Bologna 1531, f. 26r) di Giovanni Manardi, medico della prima metà del XV secolo. Esso, trascritto dopo *l'ignis sancti Antonii* e prima del *morbus gallicus*, è indicato come «tumorem cum dolore et pulsu vulneribus contingentem qui certe nihil aliud esse potest quod phlegmone inchoans». Segnaliamo per inciso, ma senza minimamente entrare nel merito della medicina veterinaria, che il termine è rintracciabile anche nel trattato sugli animali di Alberto Magno e, nel caso specifico, esprime una malattia del cavallo (*De animalibus*, lib. 22 [«De equo»], tract. II, cap. I, in *Operum*, VI, Lugduni 1651, pp. 591-592).

³⁹ Godefroy (*Dictionnaire* cit.) alle voce *rancle* rinvia a *draoncle* di cui scrive: «*drancle*, *raoncle*, *raoucle*, *raacle*, *reancler*, *rancle*, *racle*, aposteme, maladie de la peau, bouton, éruption, chancre».

⁴⁰ A titolo di esempio citiamo quella che viene indicata come una benedizione da associare a un carne (in realtà si tratta di due *carmina*). Essa era da pronunciare in caso di «antrace, fistula, vulneribus»: «In nomine Patris et filii et Spiritus Sancti, amen. Sicut plaga domini nostri Jhesu Christi non putruerunt nec *ranclerunt* nec vermes fecerunt, ita plaga ista non putruescat nec *ranclescat* nec vermem faciat» (Hunt, *Popular Medicine* cit., p. 226). Il corsivo è mio.

⁴¹ Paris, BnF, NAL 217, f. 34.

⁴² *Ibidem*, f. 68.

⁴³ Sull'*apostema* si veda *supra* nota 38.

⁴⁴ Hunt, *Popular Medicine* cit., p. 68. L'espressione «esprovee chose est» corrisponde al latino «probatum est» che tipicamente si rintraccia in chiusura della trascrizione di pratiche empiriche che sembravano funzionare senza una relazione apparente con le cause naturali. Era un modo per autenticare la pratica chiamando in causa l'esperienza. Sull'argomento rimando, anche per la bibliografia richiamata, a A. Foscati, *Tra scienza, religione e magia: Incantamenta e riti terapeutici nei testi*

È invece più difficile rintracciare qualche altro esempio all'interno delle fonti testuali del termine *rapis* che nel *Liber* ricorre una sola volta. Si tratta, nel caso specifico, di una *aegritudo* talmente grave che la donna che ne è affetta si ritrova con una gamba totalmente corrosa nelle parti carnose, fino al punto di presentare una profonda concavità⁴⁵. Siamo di fronte indubbiamente a una forma gangrenosa e l'espressione *rapis* potrebbe forse derivare dal verbo *rapio*, sottintendendo così una malattia che agiva come una forza che tendeva a rapire, e quindi a impossessarsi della parte del soma interessata. D'altro canto sappiamo come anche il *lupus*, il nome con cui nei testi di medicina (e non solo) si indicava molto spesso la gangrena agli arti inferiori⁴⁶, non mancava di essere assimilato, ben oltre la metafora, alla voracità del lupo, come appare nel testo polemico contro i falsi questuanti scritto nel XV secolo da Teseo Pini. In esso si specifica che alcuni mendicanti erano detti *Acapones* in quanto riuscendo a simulare, attraverso l'uso di erbe dall'effetto revulsivo, «l'ignem beati Antonii» (la gangrena) detto anche «lupae morbum», ottenevano quotidianamente, nel corso della questua, un cappone, da poter porre sulle membra piagate ad arte⁴⁷. Di per sé il racconto potrebbe destare qualche perplessità in merito alla ragione per cui le persone venissero spinte a donare a tali mendicanti un cappone. La risposta giunge dal trattato di chirurgia del XIV secolo di Guy de Chauliac il quale dà conto di una terapia empirica spesso usata al fine di cercare di mitigare la «fraudolencia et lupacitas» del cancro ulcerato, ponendo sulla parte malata una gallina che il male, il *lupus*, avrebbe così divorato in sostituzione della carne dell'individuo malato («cum appositione carniū gallinarum – propter quod dicit populus quod ob hoc dicitur lupus, quia in die comedit unam gallinam et si eam non haberet comederet personam»)⁴⁸.

In un articolo di grande interesse, Ernest Wickersheimer, noto studioso di storia della medicina, rilevava come nel *Liber* comparisse un'espressione nosografica piuttosto insolita per il periodo medievale, probabilmente non reperibile in nessun altro testo dell'epoca: il «morbus hispanicus»⁴⁹. Come è noto

agiografici e nei testi di medicina del Medioevo, in *Agiografia e culture popolari* cit., in particolare p. 116.

⁴⁵ «Maria de Landellis (...) habebat aegritudinem in poplite, quae dicitur rapis quae tantum corroserat carnem et nervos quod erat concavum, ita quod posset capere pugnum hominis» (Paris, BnF, NAL 217, f. 50).

⁴⁶ Scrive il chirurgo del XIII secolo Teodorico de Borgognoni in riferimento al cancro (da intendersi come gangrena): « Et assignant differentias inter ipsas species secundum locum: quia sicut dicunt, noli me tangere a mento superius habet fieri: et lupus in inferioribus partibus» (*Chirurgia*, III, VI, in *Ars chirurgica* cit., f. 159vb).

⁴⁷ Teseo Pini, *Speculum Cerretanorum*, ed. a cura di P. Camporesi, *Il libro dei vagabondi. Lo «Speculum cerretanorum» di Teseo Pini, Il vagabondo di Rafaele Friaroro e altri testi di «furfantaria»*, Milano 2003 (Torino 1973), p. 206. Si veda anche, sui falsi questuanti e soprattutto sul significato di fuoco di sant'Antonio, Foscati, *Ignis sacer* cit., in particolare pp. 80-92, 167-174.

⁴⁸ *Inventarium sive Chirurgia Magna*, IV, I, 6, ed. a cura di M. McVaugh, M.S. Ogden, Leiden-New York-Köln 1997, p. 226. Sull'opera dei chirurghi compresi tra XIII e XIV secolo si veda l'importante studio di McVaugh, *The Rational* cit.

⁴⁹ Wickersheimer, *Morbus hispanicus* cit.

la stessa espressione venne usata molto più tardi, in età moderna, per designare, in qualche regione europea, la sifilide, malattia assente, o quantomeno non segnalata, nelle sue caratteristiche precipue, in età medievale. Essa venne infatti definita in diverse maniere a seconda dei soggetti che erano di volta in volta ritenuti responsabili della sua diffusione⁵⁰.

Nel testo medievale l'espressione viene richiamata undici volte⁵¹, in altrettanti differenti miracoli e, come ebbe a sottolineare Wickersheimer, non è possibile attribuirle un significato univoco in quanto essa sottende differenti mali variabili relativamente alla loro natura o alla parte di soma colpito, i quali però presentano, come caratteristica comune, il fatto di manifestarsi a livello cutaneo. La malattia può estendersi su tutto il corpo, oppure essere localizzata in un punto specifico (arti, occhi, collo, testa). È descritta come un rigonfiamento della cute che può dare origine ad una suppurazione, oppure può presentarsi come un insieme di fistole. Non manca inoltre di essere associata nel testo ad altri nomi di malattie, complicando così una sua eventuale classificazione. Tre miracoli appaiono particolarmente interessanti sul piano lessicale. Nel primo si racconta di una donna che, da più di quindici giorni, presentava nella parte sinistra del collo e della testa «gravem egritudinem que vulgo dicitur felon, in physica anthrax»⁵² che la rendeva talmente dolorante da non poter dormire, mangiare o parlare. Quindi il «morbus hispanicus» viene assimilato dal redattore al volgare *felon* che viene considerato l'equivalente dell'*anthrax*, termine appartenente al versante della medicina più colta («in physica»). Quest'ultimo termine, traslitterazione dal greco e spesso tradotto in latino come *carbunculus*, è uno dei tanti che, nei testi medici del XIII secolo, fu incluso nell'ampia e complessa classificazione dedicata all'apostema e, pur nell'ambito di una plurali-

⁵⁰ Stefanus Blancardus nel suo *Lexicon medicum* (secolo XVII) scrive alla voce *Lues Venerea*: «Morbus Gallicus, Italicus, Hispanicus. Syphilis Fracastorii». Scrive Giovanni Manardi nelle sue *Epistolae medicinales* cit., p. 26r: «Gallicum morbum vocat Italia, Hispanicum Gallia, Hispanam scabiem Germania» (ed. Lipsiae 1777). Remacle Fuchs, nel suo trattato pubblicato a Parigi nel 1541 dal titolo *Morbi Hispanici, quem alii Gallicum, alii Neapolitanum appellant (...) curandi methodus*, specifica: «Vulgus modo Gallicum, modo Neapolitanum, modo Hispanum morbum vocat; quidam scabiem Iob (...) appellant» (compare qui l'accenno a Giobbe quale santo di riferimento della malattia). Sul lessico collegato alla sifilide si veda E. Wickersheimer, *Sur la syphilis aux XV et XVI siècles*, in «Humanisme et Renaissance», 4 (1937), pp. 157-207; D. Gourevitch, *La syphilis, une maladie aux noms multiples*, capitolo introduttivo a Jérôme Fracastor, *La syphilis ou le mal français. Syphilis sive morbus gallicus*, a cura di J. Vons, C. Pennuto, D. Gourevitch, Paris 2011, pp. XV-XXXVII. L'appellativo «male spagnolo» è da connettersi alla teoria che voleva che il morbo fosse stato importato dal nuovo mondo e, dopo essere giunto in Spagna, fosse stato diffuso dai giudei cacciati dal paese durante il regno di Carlo V. Si veda A. Foa, *Il nuovo e il vecchio: l'insorgere della sifilide (1494-1530)*, in «Quaderni storici», 19 (1984), 55, p. 35. È molto ricca la bibliografia sulla sifilide. Mi limito qui a segnalare l'ampio volume di J. Arrizabalaga, J. Henderson, R. French, *The Great Pox. The French Disease in Renaissance Europe*, New Haven-London 1997.

⁵¹ Lo studioso ne conta in realtà dieci. Non rileva il miracolo in cui si racconta del bambino di due anni che venne colpito dal «morbo hispanico» a un occhio che divenne «inflatus et coopertus ad quantitatem pugnum hominis»: Paris, BnF, NAL 217, f. 76.

⁵² *Ibidem*, f. 25.

tà di significati, generalmente indicava le pustole e i bubboni dall'aspetto ne-rastro, indipendentemente dalla loro origine⁵³. Il *felon*, come ebbe a ricordare Wickersheimer, viene ricordato tra i *miracula* del XII secolo di santa Etheldreda. Ma è soprattutto rintracciabile in moltissimi dei rimedi trascritti da Hunt, facendo sospettare un'ampia diffusione del termine, almeno in area anglo-normanna. Nel racconto del miracolo della santa, la malattia è ampiamente descritta e appare come un grave rigonfiamento e tumefazione dei tessuti attorno al collo⁵⁴ (Wickersheimer azzardò una diagnosi di malattia scrofolosa)⁵⁵. Nelle ricette mediche, anche in assenza di una precisa descrizione, si indovina una sintomatologia simile: «Al felun que est el chef de humme, si fet le chef enfler»⁵⁶; «Al felun que nest del cors par boces»⁵⁷. Non manca anche in questo tipo di fonti un interessante collegamento tra il *felon* e l'*antrax*: «Item contra antracem i. feloun»⁵⁸.

Nel secondo miracolo l'uomo affetto dal morbo a un braccio e a una gamba presenta una serie di «foramina» che possono essere interpretati come fistole⁵⁹. Tale descrizione della malattia è interessante perché apre l'interrogativo di quali potessero essere, per i redattori del testo, gli elementi che potevano contraddistinguere il morbo hispanico dalla «gutta fistula» o morbo di sant'Eligio (di cui parleremo), espressioni che indicavano ugualmente un insieme di fistole in diversi distretti del corpo e che ritroviamo citate in molti miracoli del *Liber*.

Il terzo miracolo⁶⁰ rende ancora più evidente la complessità semantica collegata all'espressione «*morbus hispanicus*» dal momento che la si assimila a tutta una serie di malattie che nei testi di medicina godevano di un loro specifico profilo. Nel racconto si legge di una donna che, dopo essersi ferita a un piede con un ferro, si ritrovò con l'arto sempre più tumefatto e dolorante fino a che i chirurghi, ai quali si era rivolta, le consigliarono una definitiva amputa-

⁵³ Si veda Foscati, *Ignis sacer* cit., pp. 16-20 e *passim*.

⁵⁴ [BHL 2638] AA. SS., jun., IV, 549: «Morbus, quem vulgo fellonem nuncupant, felle suo viroso me miserum graviter occupavit, occupatum perflavit ut tumor ille letalis undique porrigeretur, dextro et in sinistro humero, dorso et pectori utris instar superemineret [...] cumque foris illa pestis nimis horribiliter turgeret, intus quoque periculose tumescens (...) fistulas, arterias gutturis et colli vias coarctavit, neque voci, neque cibo meatum reliquit».

⁵⁵ Wickersheimer, *Morbus hispanicus* cit., p. 373.

⁵⁶ Hunt, *Popular Medicine* cit., p. 110.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 122.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 236. Col tempo, come ha messo in evidenza Wickersheimer (*Morbus hispanicus* cit., nota 11, p. 373), il termine assunse il significato di vomito biliare, come emerge dal dizionario di Godefroy (*Felon*: vomissement de bile), mentre, nell'edizione curata da Malgaigne dell'opera di Ambroise Paré, esso venne associato alla dissenteria: «des felons ou dysenteries» (Ambroise Paré, *Oeuvres complètes*, a cura di J.-F. Malgaigne, Paris 1840, I, p. 354).

⁵⁹ «De homine qui habebat morbum hispanicum qui dicitur anthrax (...) Jacobus (...) habuit morbum hispanicum in brachio et ibi apparebat foramen unum; ab hoc insiliit in tibiam et ibi fecit quinque foramina» (Paris, BnF, NAL 217, f. 39). Anche in questo caso si assimila il morbo all'*anthrax*.

⁶⁰ «De muliere curata a morbo hispanico» (*ibidem*, f. 39).

zione⁶¹. Siamo certamente di fronte a una gangrena causata dal complicarsi di una ferita, ma è curioso notare come il redattore si periti di annotare i diversi nomi con cui la malattia veniva a essere “diagnosticata” da coloro che avevano stretti contatti con il malato. Egli scrive che per alcuni si trattava del morbo che volgarmente era detto *porfil*, per altri era l'*anthrax*, mentre per altri ancora doveva essere il *lupus* che, viene specificato, equivaleva al «morbo regio» («Quidam dicebant quod hic erat morbus qui dicitur vulgo porfil, alii antrax, alii lupus id est morbus regius»)⁶².

Il *porfil* lo possiamo associare, come già fece Wickersheimer⁶³, al «perfectus ficus» (*pourficus* per gli illetterati) di cui parla il chirurgo Henri de Mondeville, anch'esso di origine normanna, che nel suo trattato di chirurgia specifica che esso corrispondeva al cancro o apostema non ulcerato: a seconda del fatto che si presentasse come lesione chiusa o aperta, assumeva rispettivamente il nome di «*pourficus simplex*» o «*pourficus bulliens*»⁶⁴. Correttamente, trattandosi di una gangrena a un arto inferiore, la malattia del paziente viene identificata anche come *lupus*, anche se poi tale termine è stranamente associato al «morbo regio» che sappiamo essere invece corrispondente, nel periodo considerato, alla *scrophula*. Inoltre il *porfil* e l'*antrax*, che teoricamente avrebbero dovuto corrispondere ad un'unica malattia dato che nei miracoli precedenti erano entrambe assimilate al morbo ispanico, sembrano in questo caso differenziarsi nell'ambito delle diverse opzioni diagnostiche richiamate nel racconto. Evidentemente le sottili differenze fra i diversi termini tecnici, frutto di argomentate classificazioni all'interno dei testi di medicina, non dovevano essere sempre ben chiare a livello “popolare”, a chi cioè era meno avvezzo alla lettura della trattatistica medica colta. A tal proposito occorre segnalare che la complessità e l'ambiguità semantica nell'ambito della terminologia medica, proprio per le malattie che si manifestavano a livello cutaneo, venne segnalata anche da Henri de Mondeville, il quale colpevolizzò i suoi stessi colleghi. Scrive infatti dopo aver ampiamente descritto le varie categorie di apostemi: «non vi è nessun chirurgo che non resista a definire con qualcuno di questi nomi il tipo di apostema che ha in trattamento. Egli ritiene opportuno identificare i morbi con dei nomi terribili allo scopo di farsi pagare dai clienti. Ma la varietà dei

⁶¹ «Consuluit cerurgianos qui dixerunt quod oportebat pedem uri et secari vel omnino abscindi» (*ibidem*, f. 40).

⁶² *Ibidem*, f. 40. È interessante notare come la diagnosi non venga effettuata da un medico, ma più semplicemente da coloro che avevano rapporti con la persona malata. È un comportamento che emerge in molti testi agiografici del periodo.

⁶³ Wickersheimer, *Morbus hispanicus* cit., p. 374.

⁶⁴ «Cancer est apostema non ulceratum ex melancholia corrupta et adusta (...) et dicitur a cyrurgicis illiteratis pourficus hoc est perfectus ficus» (H. de Mondeville, *Chirurgia*, III, II, 8, nell'edizione curata da J.L. Pagel, *Die Chirurgie des Heinrich von Mondeville*, Berlin 1892, p. 482). Sull'opera di Mondeville, oltre allo studio di McVaugh, *The Rational* cit., si veda M.-C. Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge*, Paris 1983 (trad. it. Genova 1990), ma soprattutto D. Jacquart, *La médecine médiévale dans le cadre parisien. XIV^e-XV^e siècle*, Paris 1998, pp. 48-82.

nomi non significa che vi sia la stessa varietà delle cose di cui parla né della maniera di trattarle»⁶⁵. Occorre però sottolineare che anche il suo trattato non tendeva certo a semplificare l'argomento.

3. *Le malattie che portano il nome dei santi*

Ancora Henri de Mondeville, in un passo in cui accenna all'irragionevole credulità («de abusiva credulitate») e agli errori del popolo nei confronti della taumaturgia santorale, sottolinea invece la pluralità di significato di cui potevano essere portatrici le malattie indicate con il nome dei santi: «così è il morbo di santa Maria, del beato Giorgio, del beato Antonio e del beato Lorenzo, che è la stessa malattia, cioè l'*herisipila*; il male di sant'Eligio che per il volgo («apud vulgus») è la fistola e l'ulcera e l'apostema, e il morbo di san Fiacre che è il cancro, l'apostema, il *ficus*, le emorroidi e simili»⁶⁶.

Il male della Vergine, di sant'Antonio e di san Lorenzo, assimilati al *lupus*, al *cancer* o alla «*herisipila manducans*», sono più volte richiamati dal chirurgo, il quale, nel capitolo dedicato alla cura degli apostemi originati da più umori non naturali, specifica come i diversi nomi avessero una valenza territoriale, sulla base, evidentemente, della diffusione dei differenti culti santorali:

aliud [l'apostema] fit ex colera grossa et melancolia subtili adustis et est herpes, qui communiter dicitur lupus aut cancer aut herisipila manducans, et in Francia malum Nostrae Dominae, in Italia et in Burgundia malum Sancti Antonii et in Normannia malum Sancti Laurentii et in ceteris regionibus diversimode nominatur⁶⁷.

Un suddivisione terminologica su base regionale della stessa malattia era già stata segnalata precedentemente dal chirurgo Lanfranco da Milano che, riferendosi allo «herpes esthiomenus», aveva scritto nel suo trattato: «Hanc aegritudinem quidam vocant cancrum, quidam lupum, quidam ut in Francia malum nostre dominae; quidam vero Lombardorum vocant ignem sancti Antonii, quidam erysielas manducans»⁶⁸.

Come ho già cercato di dimostrare, l'espressione fuoco o male di sant'Antonio era da mettere in relazione, nel passato, alla gangrena in generale, indipendentemente dall'eziologia, anche se la storiografia, dal Settecento in poi, l'assi-

⁶⁵ Henri de Mondeville, *Chirurgia*, III, II, 5, ed. cit., pp. 476-77. La traduzione è mia.

⁶⁶ *Ibidem*, II, *Notabilia introductoria*, ed. cit., p. 66.

⁶⁷ *Ibidem*, III, II, 7, ed. cit., p. 481. La stessa distinzione dei termini su base regionale viene espressa anche nel capitolo dedicato all'ulcera putrida: «Ulcus putridum est in quo est foetor et putrefacio magna cum calore extraneo horribili insueto (...) hujusmodi est herisipila corrosiva ulcerata, quae saepius fit in virga et aliquando alibi, replens domum foetore horribilissimo et vocatur in Francia malum Beatae Mariae et in Burgundia malum Beati Antonii et in Normannia malum Beati Laurentii» (*ibidem*, II, II, 1, ed. cit., p. 285).

⁶⁸ Lanfranco da Milano, *Chirurgia Magna*, III, II, 2, in *Ars chirurgica* cit., f. 230ra. Manca nel trattato, così come nella *Chirurgia* di Mondeville, il riferimento a san Marziale, quale importante epónimo della stessa malattia. Si veda Foscati, *Ignis sacer* cit., pp. 80-82.

milò, semplicisticamente, all'ergotismo⁶⁹. Il santo egiziano divenne l'eponimo quasi assoluto della malattia soprattutto in età moderna, grazie alla diffusione del suo culto taumaturgico collegato all'ordine antoniano o antonita e al santuario di Saint-Antoine-en-Viennois (casa madre dell'ordine) in cui si riteneva fossero conservate le sue spoglie⁷⁰. Durante il medioevo furono molti i santi guaritori della malattia, sia nella sua forma epidemica (probabilmente l'ergotismo) sia in quella individuale (la gangrena), anche se solo di alcuni di essi rimase particolarmente impressa la fama taumaturgica richiamata in diverse fonti testuali.

San Marziale divenne famoso grazie al racconto di Ademaro di Chabannes (in particolare nei suoi sermoni) dell'epidemia urente nella regione del Limosino nel 994⁷¹. La Vergine, la taumaturga più importante nei confronti della malattia durante tutto il medioevo, anche a dispetto della propaganda degli antoniani a beneficio di sant'Antonio, dovette la sua fama ai numerosi racconti di *miracula* redatti nell'ambito di alcuni santuari del nord della Francia e dell'attuale Belgio, molti dei quali poi rielaborati e diffusi da testi letterari in lingua volgare, come quello di Gautier de Coinci e Alfonso el Sabio⁷².

Il male guarito da Antonio, dalla Vergine, da Marziale e da molti altri santi che, per ragioni spesso difficili da indagare, non riuscirono a divenire eponimi della malattia, viene spesso indicato nelle fonti come «ignis sacer», anche se in realtà tale espressione dalla sua prima comparsa, in ambito linguistico latino e nell'opera di Lucrezio, subì un importante slittamento semantico nel secolo XI quando venne usata all'interno delle cronache e dei testi agiografici per indicare le epidemie urenti (probabilmente l'ergotismo) che si abbatterono sulle popolazioni residenti in porzioni più o meno ampie di territorio. Prima di allora, ad esempio nell'opera medica di Celso (I secolo d.C), ma soprattutto in quella del medico africano tardoantico Cassius Felix (V secolo), il primo che assimilò l'*ignis sacer* all'*erysipelas* – termine medico traslitterato dalla medicina greca e ampiamente rintracciabile nell'opera ippocratica o galenica –, l'espressione era associabile ad una malattia della cute diversa e meno grave della gangrena⁷³.

⁶⁹ *Ibidem*, *passim*.

⁷⁰ Sulla storia dell'ordine antoniano si veda A. Mischlewski, *Un ordre hospitalier au Moyen Âge. Les chanoines réguliers de Saint-Antoine-en-Viennois*, Grenoble 1995 e il documentato studio di E. Filippini, *Questua e carità. I canonici di Sant'Antonio di Vienne nella Lombardia medievale*, Novara 2012, in cui compare un'aggiornata bibliografia sull'argomento. Sull'attività medica svolta dall'ordine rinvio a Foscati, *Ignis sacer* cit., pp. 121-167. Per una rilettura delle leggende di traslazione delle spoglie di Antonio da Oriente ad Occidente, redatte in funzione della giustificazione della nascita del culto taumaturgico a Saint-Antoine-en-Viennois, A. Foscati, *I tre corpi del santo. Le leggende di traslazione di sant'Antonio abate in Occidente*, in «Hagiographica», 20 (2013), in corso di stampa.

⁷¹ Foscati, *Ignis sacer* cit., pp. 39-52.

⁷² *Ibidem*, pp. 61-75; A. Foscati, *La Vergine degli 'Ardenti'. Aspetti di un culto taumaturgico nelle fonti mariane tra XII e XIII secolo*, in «Hagiographica», 18 (2011), pp. 263-295.

⁷³ Sull'assimilazione tra le due espressioni e le occorrenze nel mondo antico e tardoantico, si veda Foscati, *Ignis sacer* cit., pp. 3-20. Scrive Danielle Gourevitch a proposito del significato dell'*ery-*

A riconferma della difficoltà di orientamento a livello “popolare” nell’ambito del lessico medico, è interessante leggere la continuazione del miracolo della donna felicemente sgravata dai due gemelli di cui si è già detto. Essa, si legge nel testo, poco dopo il parto, accusò una «gravem aegritudinem» alla gamba, la quale si presentava annerita e corrosa. Coloro che osservarono l’arto sostennero che la paziente doveva essere affetta dal «malum sancti Laurentii», mentre altri «dicebant quod erat sacer ignis quem dicunt physici erysipila»⁷⁴. Anche in questo caso è facile azzardare una diagnosi di gangrena e occorre osservare come fosse ben nota l’assimilazione tra *ignis sacer* e *erysipila*, laddove il secondo termine era da intendersi come tecnico e appartenente più propriamente al lessico medico colto⁷⁵. Ma è interessante rilevare la comparsa dell’espressione «malum sancti Laurentii» che, come si è visto nei passi citati dalla *Chirurgia* di Henri de Mondeville, unico fra i redattori di trattati medici o chirurgici a farvi riferimento, era tipica del territorio normanno⁷⁶. Il *Liber*, a quanto mi consta, è l’unico testo agiografico a utilizzare ripetutamente tale espressione. La ritroviamo nel racconto del miracolo del paziente affetto da nove fistole al collo («De eo qui habebat IX foramina in collo») all’interno di un elenco di espressioni mediche (quelle che di consueto indicano la gangrena) utilizzate dai presenti al capezzale del malato nell’elaborazione della diagnosi:

Guillelmus Mansel (...) habebat (...) in collo a posteriori parte morbum aspectu horribilem, ubi apparebant novem foramina, ita quod per ea videbatur anhelitus exire. Dicebant autem aliqui qui eum visitabant quod hic erat morbus regius, id est lupus⁷⁷, alii morbus Sancti Eligii, alii ignis sancti Laurentii»⁷⁸.

sipelas galenica: «nous dirions une inflammation diffuse, due à une cause occasionelle, une plaie en particulier, et les exemples sont nombreux d’erysipèle de la tête. Dans les cas graves, la maladie gagne de l’extérieur vers l’intérieur et s’installe en profondeur. (...) Le même nom désigne l’atteinte purulente des parois des organes internes: érysipèle de la matrice, érysipèle du poumon» (D. Gourevitch, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*, Rome 1984, p. 74, nota 1). Questa la definizione del termine resa da Isidoro di Siviglia nelle sue *Etymologiae* e mutuata in larga parte dal *De medicina* di Cassius Felix: «Erisipela est quem Latini sacrum ignem appellant, id est execrandum per antiphrasim. Siquidem in superficie rubore flammeo cutes rebescunt. Tunc mutuo rubore quasi ab igni vicina invaduntur loca, ita ut etiam febris excitetur» (*Etym.*, IV, VIII, 4, ed. cit., I, p. 370). Il passo sull’*ignis sacer* di Cassius Felix è leggibile in *De medicina*, XXIV (*Ad ignem sacrum*), ed. e trad. francese a cura di A. Fraisse, *De la médecine*, Paris 2002, pp. 48-49. Il significato più antico venne comunque tendenzialmente mantenuto nei testi di medicina medievali: Foscati, *Ignis sacer* cit., pp. 92-101.

⁷⁴ Paris, BnF, NAL 217, f. 36.

⁷⁵ Ricompare nel *Liber* l’*ignis sacer*, non più assimilato ad altre espressioni ma come indeterminata malattia che colpisce un bambino di tre anni negli organi genitali: «Radulphus (...) habebat filium trium annorum quem arripuit sacer ignis in locis genitalibus» (*ibidem*, f. 77).

⁷⁶ Un generale riferimento alle pratiche mediche e alla terminologia caratteristiche del territorio normanno affiora qua e là nell’opera del Mondeville. Ad esempio egli ricorda un trattamento tipico della regione tra i rimedi utili contro il morso di un cane rabbioso (*Chirurgia*, ed. cit., p. 307).

⁷⁷ Appare consolidata, da parte dei redattori del *Liber*, l’assimilazione tra «morbo regio» e «lupus».

⁷⁸ Paris, BnF, NAL 217, f. 37.

Non ci sono invece dubbi diagnostici relativamente a un altro miracolo in cui il nome della malattia compare già nel titolo («De puella laborante igne s. Laurentii»). Anche in questo caso, dai segni clinici descritti, si tratta di una conclamata gangrena sorta attorno al dito mignolo del piede sinistro di una ragazza: esso appariva così corroso nelle parti molli da lasciare intravedere le ossa e i nervi sottostanti («ardebat siquidem ignis ille niger et putidus in sinistro pede ipsius puelle prope minorem digitum pedis et iam consumpserat carnem in parte illa ita quod apparent nervi et ossa»)⁷⁹.

È difficile risalire alla ragione per cui proprio e unicamente nel territorio normanno si sviluppò l'idea di una specializzazione taumaturgica di san Lorenzo nei confronti della malattia gangrenosa, tanto forte da soppiantare quella della Vergine, diffusa su gran parte del territorio francese (in particolare proprio nei territori del nord della Francia)⁸⁰, e quella in grande espansione di sant'Antonio abate. Certo che, per le sue vicende biografiche, e cioè il martirio subito col fuoco, il santo si prestava particolarmente a divenire un possibile taumaturgo di una malattia dalle rimarcate caratteristiche urenti. Sappiamo che, proprio grazie a una lettura metaforica di tale martirio, Lorenzo era il soggetto da invocare in alcuni *carmina* usati per allontanare il “fuoco” della concupiscenza⁸¹, mentre Jacopo da Varazze scriveva nella *Legenda aurea* che al santo si poteva attribuire la vittoria su cinque tipi di fuoco: quello della *Gehenna*, quello materiale, della concupiscenza, dell'avarizia, dell'ira⁸². Non ho informazioni in merito al fatto che la traslazione di alcune ossa del martire all'interno del monastero di Mont Saint-Michel, evento narrato da Roberto di Torigny (o del Monte) per l'anno 1165⁸³, possa aver dato eventualmente origine a un culto tau-

⁷⁹ *Ibidem*, f. 56.

⁸⁰ Sul culto taumaturgico della Vergine nel nord della Francia, si veda Foscati, *La Vergine degli 'Ardenti'* cit.

⁸¹ Si veda L.T. Olsan, *Latin Charms in British Library, Ms Royal 12.B.XXV*, in «Manuscripta», 33 (1989), pp. 125-126.

⁸² «Beatus namque Laurentius (...) quinque ignes exteriores quodammodo habuit, quos tamen omnes superavit fortiter et extinxit. Primus fuit ignis Gehenne, secundus materialis flamme, tertius carnalis concupiscentie, quartus ardentis avaritie, quintus furentis insanie» (*Legenda Aurea*, ed. e trad. italiana a cura di G.P. Maggioni, F. Stella, Firenze 2007, I, p. 856).

⁸³ «Robertus, abbas Montis, in quodam brachio auro et argento optime parato jussit reponi reliquias sancti Laurentii, scilicet os brachii quod eschinum vocant, et alia quattuor minora ossa ejusdem martyris» (*Chronica*, ed. a cura di L. Delisle, *Chronique de Robert de Torigni abbé du Mont-Saint-Michel suivie de diverses opuscles historiques*, Rouen 1872, I, p. 358). Relativamente all'abbazia di Mont Saint-Michel, va detto che la traslazione delle reliquie viene ricordata anche nel martirologio copiato all'inizio del XIII secolo (J. Dubois, *Le trésor des reliques de l'abbaye du Mont Saint-Michel*, in *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel*, I, *Histoire et vie monastiques*, a cura di J. Laporte, Paris 1967, p. 548), mentre la presenza di un braccio del santo appare in un inventario del 1396 (*ibidem*, p. 561). Al santo era inoltre dedicata una festività con processione (J. Lemarié, *La vie liturgique au Mont Saint-Michel d'après les ordinaires et le cérémonial de l'abbaye*, in *Millénaire cit.*, pp. 325, 331). È interessante segnalare che in un'autenticazione su pergamena delle reliquie presenti nell'abbazia, la mano di un redattore del XIV secolo menziona la presenza dei carboni di san Lorenzo; allo stesso modo, tra i reliquiari dell'abbazia inventariati, ve ne era uno che conteneva appunto tali reliquie (Dubois, *Le trésor cit.*, pp. 528, 583).

maturgico legato in qualche modo alla malattia in questione, magari a seguito – come in genere era accaduto per gli altri santi eponimi – della cessazione di un’epidemia urente. Certo è che ai cinque tipi di fuoco citati nella *Legenda* se ne deve aggiungere, almeno per gli abitanti della Normandia, un sesto: quello della malattia.

Ricorre numerose volte nel *Liber*, come si è visto per alcuni miracoli già citati, l’espressione «*morbus Sanctii Eligii*», la quale viene sempre posta in relazione a una malattia molto grave della cute come la gangrena, aggravata però dalla comparsa di fori, cioè da fistole. In uno dei miracoli interessati viene chiaramente dichiarato che il male di sant’Eligio era l’espressione volgare con cui si intendeva la «*gutta fistula*» («*gutta fistula, que vulgo dicitur malum Sancti Eligii*») ⁸⁴ e poteva comparire in numerosi distretti del corpo, comprese le parti intime, come nel caso del povero Robertus Heraut al quale, a causa di tre fori «*in locis pudendis*», durante l’atto della minzione «*urina, relicto naturali cursu virgae, per foramina erumpebat*» ⁸⁵. Nel *Liber* sono numerosi i miracoli di persone gravate da fistole, anche se non sempre viene usata l’espressione male di sant’Eligio: probabilmente la scelta terminologica è da mettere in relazione al redattore del testo.

Il riferimento alla specializzazione taumaturgica del santo è variamente rintracciabile, a volte leggibile in filigrana, in numerosi testi di diversa tipologia, come ad esempio la raccolta di *miracula* in lingua volgare dedicati alla Vergine di Gautier de Coinci, oppure l’opera satirica del XIII secolo, di autore anonimo, *Des XXIII manières de vilains* in cui tra le varie malattie “augurate” ai “villani” compare anche il male di saint Aloi ⁸⁶.

Particolarmente interessanti, perché ricchi di particolari narrativi, sono i miracoli attribuiti a sant’Eligio redatti da Guillaume de Saint-Pathus nei primi anni del XIV secolo: in questo caso sono quattro i pazienti che si recano a Noyon, dove erano conservate le ossa di Eligio, per essere guariti dalle fistole ⁸⁷; un quinto paziente si accosta all’altare del santo nella chiesa di san Pietro di Saumur ⁸⁸. In un caso il malato tenta di ottenere la guarigione recandosi ben tre volte a Noyon, mentre in un altro esso effettua due tentativi: il secondo dopo essersi confessato dietro consiglio di un conoscente. In tre casi siamo di fron-

⁸⁴ Paris, BnF, NAL 217, f. 5.

⁸⁵ *Ibidem*, f. 18.

⁸⁶ «Si aient le mal saint Fiacre/ Et saint Aloi et saint Romacle» (*Des Vilains ou Des XXII [sic] manières [sic] de vilains*, ed. a cura di E. Faral, in «Romania», 48 [1922], p. 259). Nel miracolo II, 25 (vv. 318-325) di Gautier de Coinci, volgarizzamento ed ampliamento di uno dei miracoli dedicati alla Vergine redatti da Hugo Farsito (*Libellus de miraculis B. Mariae Virginis in urbe suessionensi*, in *PL* 179, coll. 1799B-1800D), l’autore specifica che, per guarire un malato di gangrena a un piede, Dio avrebbe dovuto inviare, onde risparmiare l’orribile visione a Maria, sant’Eligio o san Fiacre (*Les miracles de Notre Dame*, ed. a cura di V.F. Koenig, Genève 1966-1970, IV, p. 257). Si veda Foscati, *Ignis sacer* cit., pp. 63; 108; Foscati, *La Vergine degli ‘Ardenti’* cit., p. 274.

⁸⁷ Guillaume de Saint-Pathus, *Les Miracles de saint Louis*, ed. a cura di P.B. Fay, Paris 1932. Si tratta dei miracoli VII, pp. 23-26; XX, pp. 67-70; XLVII, pp. 142-144; LVI, pp. 173-175.

⁸⁸ *Ibidem*, miracolo XIII, pp. 45-50.

te ad arti irrimediabilmente piagati e gravati da fistole da cui fuoriesce materiale purulento, mentre negli altri due miracoli si tratta di rigonfiamenti al collo. In uno di questi ritroviamo citata la consueta lista di opzioni diagnostiche espresse da chi si accostava al malato: «aucun li deissent que c'estoit le mal saint Eloy, et les autres que c'estoit le mal des escreoles, et les autres li disoient autre chose»⁸⁹. Ovviamente nei casi descritti i pellegrinaggi e le richieste a sant'Eligio non ottennero nessun risultato in quanto la guarigione era riservata alla taumaturgia di Luigi. È infatti un *topos* agiografico molto diffuso, nell'ottica di una competizione fra santuari, quello del paziente che non ottiene alcun beneficio dai santi ai quali si rivolge prima di giungere al cospetto delle spoglie di colui a cui è dedicato il racconto del miracolo. In uno dei *miracula* del *Liber* si dice che i genitori di Thomassa, giovane ragazza afflitta dal morbo di sant'Eligio tanto da essere ricoperta dalla testa ai piedi da fori che emettevano materiale purulento («Thomassa... percussa fuit miserabiliter et afflicta gutta fistula, quae vulgo dicitur malum Sancti Eligii, ita quod a planta pedis usque ad verticem ipsius erant amplius quam quinquaginta foramina, sanie defluentia»), votarono la figlia ai santi normanni dopo l'esperienza vissuta con l'altra figlia, la quale, affetta dallo stesso morbo, era morta subito dopo essere tornata a casa da un infruttuoso pellegrinaggio a Noyon («abiit ad Sanctum Eligium pro obtinenda sanitate, et cum domum regressa fuisset, viam universae carnis ingressa est»)⁹⁰.

Nel processo di canonizzazione di Tommaso da Cantalupo si legge invece di un padre che vota la figlia, affetta da una grave gangrena aggravata da fistole a un piede, a Eligio, inteso però come santo “di riserva”: egli avrebbe infatti dovuto agire solo nel caso in cui san Tommaso non fosse riuscito a risanare la ragazza («iterum vovit dictam filiam suam ad sanctum Aloy (...) sub conditione, si S. Thomas de Cantalupo non sanaret eam»)⁹¹. Quest'ultima sorprendente narrazione dimostra quanto fosse tenacemente radicata nella mentalità medievale, almeno in alcuni territori, la convinzione che quel genere di patologia fosse di pertinenza specifica di sant'Eligio: ciò portava il paziente ad assicurarsi il suo intervento taumaturgico anche nel caso in cui scegliesse di votarsi ad un altro santo. È il chirurgo Henri de Mondeville a darci ulteriore prova di un tale radicamento. In un lungo passo, che vale la pena di citare per intero, il medico normanno usa Eligio per dar sfogo a tutto il suo sdegno verso l'abitudine popolare, assecondata dai chirurghi di campagna, di rivolgersi ai santi per cercare la guarigione:

Secundum vulgus et cyrurgicos rurales in omni ulcere, vulnere, apostemate et fistula, quorum cura prolongatur, est morbus Sancti Eligii, et si opponatur, quod istorum morborum alius curatur eundo vel peregrinando ad Sanctum Eligium, alius non, dicunt, quod

⁸⁹ *Ibidem*, p. 143. Nell'altro caso il disturbo al collo è «une boce» grossa come un uovo (*ibidem*, p. 174).

⁹⁰ BnF, NAL 217, f. 4.

⁹¹ AA. SS., Oct., I, 703F.

si non curatur, hoc est ex solo defectu patientis, qui non peregrinatus est in bona devotione, aut quod non erat morbus Sancti quamvis videretur⁹².

Come abbiamo visto uno dei malati citati da Guillaume de Saint-Pathus tenta il pellegrinaggio a Noyon una seconda volta, dopo essersi confessato, probabilmente per manifestare una forma più adeguata di devozione. A spingere i malati verso il santo non dovevano essere solo i chirurghi di campagna, disprezzati dal chirurgo normanno: anche un medico del calibro di Guy de Chauliac concede uno spazio alla taumaturgia di Eligio, purché il paziente la ricerchi solo nel caso in cui si sia verificato il fallimento della medicina profana («Et si per istos modos non curatur, remittatur ad sanctum Eligium, ut dicunt gentes»)⁹³.

Il Mondeville ricorda che l'azione taumaturgica di Eligio era ritenuta efficace non solo verso le malattie degli uomini, ma anche verso quelle degli animali («et non solum homines, sed etiam oves et boves et omne genus quadrupedum, et dicit vulgus, quod omnes indifferenter curantur»)⁹⁴. In particolare al santo era riservata la cura delle malattie dei cavalli: in relazione a tale fama taumaturgica possiamo porre le leggende di folklore che fanno di Eligio un provetto maniscalco e che si riflettono sull'iconografia, pur non presentando alcun legame con la *Vita* latina, scritta da Ouen nel secolo VII e probabilmente arrivata a noi attraverso un rimaneggiamento del secolo VIII⁹⁵.

Sempre il Mondeville si rammarica del fatto che «Sic sub umbra ipsius Sancti permiserunt mille millia membra putrefieri et corrumpi, quae forte per cyrurgicos curarentur»⁹⁶; tutto ciò poiché il “volgo” non permette al chirurgo di

⁹² *Chirurgia*, II, II, 3, ed. cit., p. 320.

⁹³ *Inventarium*, IV, I, 5, ed. cit., 223.

⁹⁴ *Chirurgia*, II, II, 3, ed. cit., p. 320.

⁹⁵ [BHL 2474] Ouen fu un contemporaneo di Eligio, vescovo di Noyon e Tournai, morto nel 660. L'ampio testo della *Vita* del santo, divisa in due libri, è leggibile in *PL*, 87, coll. 477-594 (*S. Eligii episcopi Noviomensis vita*) e in *MGH, Scriptores rerum merovingicarum*, IV, 634-761 (*Vita Eligii Noviomagensis*). Le due edizioni non sono equivalenti in quanto quella trascritta in *PL* presenta un numero più alto di capitoli e quindi di episodi. Sulla *Vita* di sant'Eligio si veda I. Westeel, *Vie de saint Éloi*, Noyon 2006; in particolare sulle leggende di folklore p. 8 e l'ampia bibliografia citata. Sul santo quale protettore dei cavalli, si veda L. Notte, *La dévotion à saint Éloi dans les écuries princières (XIII-XVI siècles)*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 81 (2003), 4, pp. 1051-1074. Tra le varie confraternite dedicate al santo, è interessante segnalare quella sorta a Béthune, cittadina del nord della Francia. Essa giustificò la sua origine con un atto del 1317 in cui si legge che, nell'anno 1188, a causa di un'epidemia, Eligio sarebbe comparso a due fabbri della città invitandoli a donare una candela in suo onore. La candela divenne un oggetto terapeutico (G. Espinas, *Les origines du droit d'association dans les villes de l'Artois et de la Flandre française jusqu'au début du XVI siècle*, Lille 1941-1942, I, pp. 349-356). La leggenda presentava, non a caso, forti parallelismi con quella all'origine dell'importante confraternita dedicata alla Santa Candela della Vergine di Arras, città vicina a Béthune (C. Vincent, *Fraternité rêvée et lien social fortifié: la confrérie Notre-dame des Ardents à Arras (début du XIII siècle-XV siècle)*, in «Revue du Nord», 82 [2000], fasc. 337, pp. 660-661).

⁹⁶ *Chirurgia*, II, II, 3, ed. cit. p. 320.

elaborare un preciso trattamento nei confronti della malattia per paura che il santo possa irritarsi, dal momento che «sicut Sanctus eis dedit morbum, sic potest eos curare quando vult». L'abitudine da parte dei santi di colpire i peccatori, o comunque coloro che non tenevano fede a un voto, per mezzo della stessa malattia di cui erano privilegiati taumaturghi, è un *topos* abbondantemente presente nei testi agiografici e sarebbero innumerevoli gli esempi a cui fare riferimento.

Relativamente a Eligio doveva essere diffusa anche la sua fama di vendetta nei confronti di tutti i professionisti della medicina profana, sia umana sia veterinaria, che osavano intromettersi nel trattamento della malattia di sua competenza. Così si legge in un manoscritto del XIII secolo, sorta di *cartulario-dossier* compilato nell'abbazia di Saint-Eloi a seguito di una *querelle* sorta tra questa e la cattedrale di Noyon per il possesso delle spoglie del santo:

Item quod fama publica est et dicitur apud omnes quod nullus marescallus in equis et nullus medicus in hominibus presumit curare illum morbum et si aliqui aliquo tempore temptaverunt dicuntur exinde fuisse puniti⁹⁷.

Proprio tale fama dovette spingere il Mondeville a raccontare, con un certo sarcasmo, l'aneddoto del chirurgo al quale si ruppe casualmente il mortaio mentre stava preparando un medicamento «ad curandam fistulam, quam morbum Sancti Eligi vocat vulgus». L'evento provocò un certo risentimento degli astanti contro il povero chirurgo, in quanto venne interpretato come la prova di una vendetta del santo nei confronti di chi si ostinava a intervenire nella terapia riservata ai soli «divini cyrurgici»⁹⁸.

Difficile risalire alla ragione per la quale il culto dedicato ad Eligio si sviluppò nel tempo in maniera tale da fare del santo un importante taumaturgo espressamente coinvolto nella cura delle fistole (o gangrene). Vero è che, a un'attenta lettura della sua più antica *Vita*, è forse possibile cogliere alcuni elementi che possono aver indirizzato la sua specializzazione terapeutica. Tra i vari miracoli di guarigione di cui egli si rende protagonista in vita e dopo la morte, almeno due sono da segnalare in quanto riguardano due personaggi affetti da pustole e ulcere, affezioni della cute simili a quello che diventerà in seguito il male di sant'Eligio. Nel primo si legge di una donna portatrice di una «nefanda pustola»⁹⁹ che tendeva a espandersi per tutto il corpo, mentre nel secondo di un monaco gravato in volto da un «ulcere pessimo quod vulgo pustula dicitur»¹⁰⁰.

⁹⁷ Paris, BnF, ms. lat. 13777, f. 80, trascritto da O. Guyotjeannin, *Les reliques de saint Éloi à Noyon: procès et enquêtes du milieu du XIII siècle*, in «Revue Mabillon», n.s., 1 (1990), p. 61 nota 19. Sulla *querelle* si veda N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975, pp. 138-139; R. Branner, *Le rouleau de saint Éloi*, in «L'information d'Histoire de l'Art», 2 (1967), pp. 62-64.

⁹⁸ *Chirurgia*, ed. cit., p. 68.

⁹⁹ *Vita*, II, 61 (MGH, SMR, IV, 731); *Vita*, II, 60 (PL, 87, 581).

¹⁰⁰ *Vita*, II, 67 (MGH, SMR, IV, 734); *Vita*, II, 66 (PL, 87, 585).

Trattandosi di racconti di miracoli *post mortem*, si specifica che i due malati vennero guariti grazie all'olio miracolosamente fuoriuscito dal corpo del santo subito dopo la sua morte¹⁰¹.

Ma il più significativo è sicuramente il capitolo in cui vengono descritte le virtù del santo e il suo atteggiamento caritatevole verso i poveri e gli ammalati. In esso il redattore si dilunga a raccontare la sua particolare cura nei confronti degli ulcerosi, a cui puliva egli stesso le ferite. In particolare, racconta Ouen, inserendo nel racconto un particolare piuttosto raccapricciante sicuramente finalizzato a mettere maggiormente in risalto le grandi doti di umiltà del santo e la sua misericordia anche di fronte alle malattie più ripugnanti, puliva con il suo stesso dito le piaghe ulcerate della bocca dei malati¹⁰². Possiamo interpretare l'episodio come una fondamentale tappa del percorso cristomimetico che caratterizza le *Vitae* dei santi e che, in riferimento al comportamento verso il malato, ha il suo culmine nello stretto rapporto con il lebbroso, il malato che maggiormente suscitava orrore¹⁰³. Non è però da escludere che proprio i precisi riferimenti alle malattie cutanee nel testo della *Vita* di Eligio possano aver contribuito a indirizzare successivamente il suo culto taumaturgico. Per inciso segnaliamo come Ouen, nello stesso passo, assimili Eligio a Giobbe citando il passo in cui il profeta si rammarica dei suoi mali e ricorda ciò che di buono aveva fatto: «Flebam quondam super eum qui afflictus erat; et compatiebatur anima mea pauperi» (*Jb.* 30, 25). In questo caso Eligio è come Giobbe, cioè si prende cura e prova empatia per gli afflitti. Nel caso specifico il paragone si ferma qui anche se, come si è già detto, Giobbe diverrà in età medievale e moderna il paradigma di tutti coloro che soffrivano di terribili malattie cutanee. Non solo: sono numerosissimi i *carmina* contro i vermi in cui viene chiamato in causa il profeta. E proprio le malattie gangrenose gravate da fistole erano tra quelle che erano trattate con questo genere di *carmina*¹⁰⁴.

Dall'analisi di un poema in volgare piccardo della fine del XIII secolo, *Les miracles de saint Éloi*, opera fortemente dipendente dalla *Vita* latina – in alcune parti quasi una libera traduzione di questa, concludentesi però con la morte del santo e quindi mancante dei miracoli *post mortem* –, possiamo avere la conferma che alcune parti del testo della *Vita* andarono ad incidere nella costruzione della specifica fama taumaturgica del santo¹⁰⁵. Nel capitolo corri-

¹⁰¹ Il racconto dell'emissione dell'olio miracoloso è leggibile in *Vita*, II, 42 (*MGH, SMR*, IV, 725); *Vita* II, 41 (*PL*, 87, 572).

¹⁰² «si morbidum videret, medebatur; si putridas habentem carnes, ipse saniem radebat (...) Porro si horrentia conspiceret ora, proprio palatum perfricans digito, dolorem leniter mulcebat morbitum» (*Vita*, I, 22, in *PL*, 87, 498). Il capitolo non compare nell'edizione degli *MGH*.

¹⁰³ In tal senso l'episodio più significativo del superamento della ripugnanza verso questo tipo di malattia è quello di san Francesco a mensa col lebbroso, descritto nella *Legenda perugina*. Si veda, sull'argomento, J. Agrimi, C. Crisciani, *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Torino 1980, pp. 75-77.

¹⁰⁴ Si veda ad esempio il carne contro la «goutefestre» trascritto da Hunt da un manoscritto del XIII secolo (*Popular Medicine* cit., p. 85).

¹⁰⁵ Il testo è rintracciabile in un unico manoscritto che apparteneva all'abbazia di Noyon. Si veda

spondente a quello sulle virtù di Eligio, l'autore, Gérard de Monsteruel, mantenendosi ancorato al testo latino, scrive che il santo nettava la carne in putrefazione dei malati («S'aucun avoit la char pourrie,/ Jus en raoit la pourreture»). In riferimento alle loro bocche piagate, egli traduce più liberamente scrivendo «S'aucun avoit en sa massele/ Cranke ou drancle ou escroele/ Li sains plus et misericors»¹⁰⁶. Purtroppo il verso successivo è mancante, ma possiamo immaginare che il redattore intendesse dire che il santo si applicava nella pulizia di tale tipo di piaghe. Ciò che qui interessa rimarcare è l'aggiunta, rispetto al testo latino, di specifici termini medici come il cancro («Cranke ou drancle») e la *scrofolo* («escroele»). Ancor più significativa è la narrazione del miracolo compiuto dal santo nei confronti di un diacono colpito da un'ulcera alla bocca. Mentre nel testo latino, nella descrizione del disturbo, appare un termine molto generico come «ulcus»¹⁰⁷, nella versione in volgare si rintraccia una terminologia nosografica molto più specifica. Scrive infatti l'autore che il paziente, da un'iniziale *scrofolo* a carico della mascella, si era ritrovato gravato dal «cranque» et dalla «goute fesque»¹⁰⁸, usando così due espressioni che, come abbiamo visto, erano associabili, anzi sinonimi, del male di sant'Eligio. Il cambiamento lessicale operato nel XIII secolo, pur non alterando nella sostanza il contenuto dei miracoli rispetto a quelli narrati nella *Vita*, è indicativo di un cambiamento della fama taumaturgica del santo già orientata, a quel tempo, verso una specializzazione terapeutica¹⁰⁹.

Les miracles de saint Éloi. Poème du XIII siècle publié pour la première fois d'après le manuscrit de la bibliothèque bodléienne d'Oxford, ed. a cura di M. Peigné-Delacourt, Beauvais-Noyon-Paris 1859. Si veda anche P. Meyer, *Légendes hagiographiques en français, I, Légendes en vers*, in *Histoire littéraire de la France*, Paris 1906, pp. 328-378.

¹⁰⁶ *Les miracles de saint Éloi* cit., p. 44a.

¹⁰⁷ «Quidam diaconus propter vulnus pessimum in ore, in extremitate scilicet, dentium susceptum graviter... laborabat; in tantum denique ulcus illud invaluerat» (*Vita*, II, 73, in *PL*, 87, col. 588; anche questo racconto non compare nell'edizione degli *MGH*).

¹⁰⁸ *Les miracles de saint Éloi* cit., 103b.

¹⁰⁹ Tale specializzazione è probabilmente da mettere in collegamento con il rinnovato successo, in quel periodo, dell'abbazia di Noyon, la quale, come ha evidenziato Robert Branner (*Le rouleau* cit., p. 63), si contendeva con la cattedrale la presenza delle spoglie del santo. Si tratta di un argomento che meriterebbe un ulteriore approfondimento. Si riferiscono probabilmente alla capacità taumaturgica verso la gangrena degli arti inferiori, quella maggiormente ricordata nelle fonti, le insegne di pellegrinaggio provenienti da Noyon in cui è raffigurato il santo mentre riceve un cero arrotolato in dono da un pellegrino, di fianco al quale compaiono un paio di stampelle. Si vedano le immagini in A. Forgeais, *Collection de plombs trouvés dans la Seine*, II, *Enseignes de pèlerinages*, Paris 1863, pp. 165-169. Mi sembra meno probabile, come invece indicato da Forgeais (*ibidem*, p. 166) e da J.-C. Masmonteil (*Iconographie et culte de saint Éloi dans l'Occident médiéval*, Condé-sur-Noireau 2012, pp. 138-139), che l'immagine faccia riferimento al miracolo del paralitico guarito dal santo il giorno dell'anniversario di saint Denis, raccontato nella *Vita* redatta da Ouen (I, 23, in *PL* 87, 499-500. L'episodio non è incluso nell'edizione degli *MGH*). È più logico pensare che l'insegna di pellegrinaggio rimarchi una delle doti taumaturgiche per le quali i pellegrini, come abbiamo visto, si recavano presso le spoglie del santo. Non a caso nell'altro tipo iconografico delle insegne dedicate al santo compare l'immagine di un cavallo (Forgeais, *Collection* cit., pp. 157-164).

4. *Medicina sacra e medicina profana*

In diversi miracoli del *Liber* viene esplicitamente dichiarata l'inefficacia della medicina profana e quindi l'impotenza dei medici nei confronti della malattia. Anche in questo caso i redattori ricorrono, nell'esprimere il concetto, a brevi e stereotipe formule («nullum vero a medicis poterat sanitatis obtinere remedium»¹¹⁰; «cum a medicis non posset habere consilium»¹¹¹; «desperatus omni medicina corporali»)¹¹². Inoltre, a un'attenta lettura dell'intero testo, emerge come molto spesso la diagnosi effettuata dal medico fosse posta sullo stesso piano di quella emessa da qualsiasi altra persona con cui il malato avesse rapporti e da cui potesse ricevere consigli. Addirittura in un racconto si narra che sono gli «amici» del paziente e non un chirurgo o un barbiere a forare, senza successo, l'apostema al piede di una donna nella speranza di fare uscire il materiale purulento¹¹³.

Se i redattori del testo fanno in qualche caso riferimento al medico o al chirurgo, non è quindi per definire meglio, attraverso un parere tecnico, la malattia trattata dai santi, ma semplicemente – e anche in questo caso siamo di fronte a un elemento topico – per rimarcare la netta superiorità della medicina sanctorale nei confronti della medicina profana. Si tratta di un tema che ha radici antiche nei testi agiografici, e in alcune raccolte di *miracula* si arriva al punto di mettere esplicitamente in guardia il paziente dall'uso di medicinali profani, pena la punizione da parte del santo¹¹⁴.

Raramente nel *Liber* vengono descritte le azioni terapeutiche del professionista della medicina. Quando ciò avviene, sono ricordate quasi unicamente le pratiche chirurgiche, sicuramente quelle maggiormente invasive e di conseguenza molto temute. È il caso ad esempio della madre con il figlio affetto da ernia intestinale che decide di votarlo ai santi poiché terrorizzata dal rischio di un eventuale intervento del medico («abhorreret filium suum per manum medicorum scindi»)¹¹⁵.

Sulle insegne di pellegrinaggio si veda D. Bruna, *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*, Paris 1996; D. Bruna, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Âge*, Paris 2006.

¹¹⁰ Paris, BnF, NAL 217, f. 5.

¹¹¹ *Ibidem*, f. 36.

¹¹² *Ibidem*, f. 8.

¹¹³ *Ibidem*, f. 72.

¹¹⁴ Ad esempio, in uno dei miracoli di san Fiacre redatti tra XII e XIII secolo si legge che il santo, particolarmente critico verso la medicina profana, decide di dare ascolto ad un pellegrino solo perché quest'ultimo getta nel fuoco il medicinale che gli era stato precedentemente prescritto dal medico (*Un sanctuaire monastique au Moyen-Âge: Saint-Fiacre-en-Brie*, ed. a cura di J. Dubois, O.S.B., Genève-Paris 1976, p. 116). Ancora più severo è William di Norwich il quale appare ad un malato e gli ordina di bere, come cura, il *vinage* ottenuto immergendo il suo dente nell'acqua. Gli intima inoltre di non assumere mai più in vita sua una medicina profana, pena la morte nel giro di quattro giorni. Il paziente non ubbidisce e muore (Thomas di Monmouth, *The Life and Miracles of St William of Norwich*, ed. a cura di A. Jessopp, Cambridge 1896, pp. 174-177).

¹¹⁵ Paris, BnF, NAL 217, f. 49. Sono parecchi i racconti di miracoli in cui viene espresso il forte timore del paziente nei confronti delle terapie messe in atto dal chirurgo nel caso dell'ernia intestinale.

In qualche caso le pratiche chirurgiche creano al paziente più danno della stessa malattia, come nel miracolo in cui si racconta della donna che, per essersi fatta eliminare chirurgicamente dal medico un «gibum» apparso in un braccio, si ritrova gravata da una forte e inarrestabile emorragia («fluxum sanguinis passus est continuum, ita quod nulla arte vel medicina poterat restringi»)¹¹⁶.

È prassi consolidata da parte dei redattori dei testi agiografici scrivere che il paziente giungeva a votarsi al santo solo dopo aver sperimentato le terapie profane¹¹⁷. È invece molto più realistico pensare che per i malati dovesse essere molto più semplice, in quanto anche meno dispendioso, fare immediato ricorso al santo o a più santi – la citata testimonianza di Henri de Mondeville ne è prova – all'interno di una gamma di azioni terapeutiche che non si esaurivano certo in una dicotomia tra medicina profana e medicina santorale. Anche se raramente emergenti dalle testimonianze che ci derivano dai testi agiografici, non dovevano certo mancare di essere utilizzate dai malati alcune pratiche terapeutiche che, in relazione al pensiero teologico dominante, mutevole nel corso del tempo e caratterizzato da differenze autorali, erano collocabili a metà strada tra l'ortoprassi e la "magia". Rientrano tra queste i *carmina* e le azioni in cui potevano essere inclusi oggetti scaturiti dagli atti sacramentali. Sappiamo che soprattutto i *carmina* erano estremamente diffusi e ben noti, tanto da rientrare in numerosi ricettari in lingua vernacolare di uso comune o anche a margine di testi di tipo completamente diverso¹¹⁸. Tra i più comuni troviamo quelli propiziatori per il parto, quelli contro le febbri, gli apostemi, le ferite, le emorragie, le fistole... (tutte le malattie ricordate nel *Liber*). È difficile pensare che i malati non utilizzassero tali pratiche così diffuse nell'ambito di una terapeutica, di cui anche il *Liber* rende piena testimonianza, fondata più sull'automedicazione e il ricorso alle cure dei parenti e dei conoscenti che a quelle del medico. È più facile pensare che le scarse testimonianze in tal senso dei testi agiografici siano invece

Dalla lettura dei coevi testi chirurgici in cui tali pratiche vengono descritte si comprende come si trattasse di un timore piuttosto fondato. Sull'argomento si veda M. McVaugh, *Treatment of Hernia in the Later Middle Ages: Surgical Correction and Social Construction*, in *Medicine from the Black Death* cit., pp. 131-155.

¹¹⁶ Paris, BnF, NAL 217, f. 34. I redattori del *Liber* non prestano troppa attenzione nel distinguere, a livello lessicale, il medico/*physicus* dal chirurgo, figure le cui competenze, almeno teoricamente, andavano sempre più differenziandosi. Sulla chirurgia medievale si veda McVaugh, *The Rational Surgery* cit. Il divario professionale tra le due figure si ampliò in età moderna. Sull'argomento G. Pomata, *La promessa di guarigione. Malati e curatori di antico regime*, Roma-Bari 1994; D. Gentilcore, *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester-New York 1998, pp. 56-81.

¹¹⁷ È ciò che emerge anche dai resoconti dei processi di canonizzazione di età medievale studiati da J. Ziegler, *Practitioner and Saints: Medical Men in Canonization Processes in the Thirteenth to Fifteenth Centuries*, in «Social History of Medicine», 12 (1999), 2, p. 224.

¹¹⁸ I *carmina* rientravano anche tra la terapeutica ricordata nei trattati di medicina medievale. Si veda: M. McVaugh, *Incantations in Late Medieval Surgery*, in *Ratio et Superstitio. Essays in Honor of Graziella Federici Vescovini*, a cura di G. Marchetti, O. Rignani, V. Sorge, Louvain-La-Neuve 2003, pp. 319-345; L.T. Olsan, *Charms and Prayers in Medieval Medical Theory and Practice*, in «Social History of Medicine», 16 (2003), 3, pp. 343-366.

il risultato di un vaglio censorio del redattore, sempre un uomo di Chiesa. Il ricorso agli *incantamenta* e a pratiche affini era abbondantemente condannato dai teologi, anche se doveva esistere un ampio divario tra l'intransigenza dei teorici e l'azione quotidiana di molti uomini di chiesa, spesso indicati come soggetti attivi nell'ambito di quelle stesse pratiche, le quali, quando ricordate nei testi agiografici, più che subire una condanna da parte del redattore del testo, venivano descritte come inutili, alla stregua della medicina profana¹¹⁹. Lo stesso Gregorio di Tours, nel ricordare l'opera terapeutica dell'*ariolus*, ne aveva messo in evidenza soprattutto l'inutilità terapeutica da porre a confronto con il successo ottenuto grazie al ricorso di medicinali prodotti con la polvere e l'olio prelevati dalla tomba dei santi (Giuliano e Martino)¹²⁰.

Nel *Liber* si trova invece un'esplicita condanna nei confronti degli *incantamenta* e di coloro che li praticavano. Nel caso specifico si fa riferimento alla *vetula*, la figura che, oltre a rappresentare, durante tutto il medioevo, in maniera antonomastica, gli operatori empirici della medicina depositari di un sapere ambiguo ricco di elementi magici, univa negativamente le condizioni di femminilità, vecchiaia e *simplicitas*¹²¹. In uno dei miracoli si racconta di un paziente che, gravato da una «macula» agli occhi, decise di ricorrere ai suoi *carmina* («fecit se carminari a vetula»). Evidentemente tale scelta, per il redattore del testo, non poteva restare impunita: la malattia, per volere divino («volun-

¹¹⁹ Sull'argomento rinvio a Foscati, *Tra scienza, religione e magia* cit., pp. 113-128 e alla bibliografia citata. Per un elenco delle principali formule di *incantamenta* si veda E. Bozoky, *Charmes et prières apotropaiques*, Turnhout 2003. Per citare qualche esempio: nei *miracula* di sant'Ilario redatti nel secolo XI si legge di un'epidemia urente per la quale «nulla ars medicorum mederi, nullo praecantationis genere poterat subveniri» [BHL 3904] (*Catalogus Codicum Hagiographicorum Latinarum Bibliotheca Nationali Parisiensi*, Bruxelles 1893, II, p. 109); un teste affetto da «morbo caduco», durante la prima indagine del processo di canonizzazione di Bernardino da Siena (1445-1446), specifica che «pro liberatione adhibuit multos medicos et medicinas et incantationes pro liberatione a dicta infirmitate»; una teste, gravata da un forte dolore in tutto il corpo, durante la terza indagine (1448-1449), «interrogata si aliquid remedium adhibuit, dixit quod plura remedia sortilegarum adhibuit incassum». Nell'elenco degli «articuli de miraculis», in relazione a tale miracolo, si specifica che la malattia della donna «nec medicorum nec sortilegiorum auxilium poterat aliquando mitigari» (*Il processo di canonizzazione di Bernardino da Siena (1445-1450)*, a cura di L. Pellegrini, Grottaferrata 2009 [Analecta Franciscana, 16], pp. 123, 441, 406).

¹²⁰ *Liber de virtutibus s. Iuliani*, XLVIa, in *MGH, Scriptores rerum merovingicarum*, I, 2, p. 582. Si veda anche *Liber de virtutibus s. Martini*, I, 26 e 36, in *ibidem*, pp. 601 e 658-659. Sulla taumaturgia collegata agli oli, si veda L. Canetti, *Olea sanctorum: reliquie e miracoli fra Tardoantico e alto Medioevo*, in *Olio e vino nell'alto Medioevo*, Spoleto 2007 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 54), pp. 1335-1415.

¹²¹ Sulla figura della *vetula* e sul suo rapporto con gli uomini di Chiesa e con i medici licenziati, si veda J. Agrimi, C. Crisciani, *Medici e 'vetulae' dal Duecento al Quattrocento: problemi di una ricerca*, in *Cultura popolare e cultura dotta nel Seicento*, Atti del Convegno di Studio (Genova 1982), Milano 1983, pp. 144-159; J. Agrimi, C. Crisciani, *Immagini e ruoli della 'vetula' tra sapere medico e antropologia religiosa (secoli XIII-XV)*, in *Poteri carismatici e informali: Chiesa e società medioevali*, a cura di A. Paravicini Bagliani, A. Vauchez, Palermo 1992, pp. 224-261; J. Agrimi, C. Crisciani, *Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la vetula (XIII^e-XV^e siècle)*, in «Annales ESC», 48 (1993), 5, pp. 1281-1308.

tate Dei»), si aggravò a tal punto da far cadere il malcapitato nella totale cecità («*orbis per tres septimanas nichil omnino videns*»)¹²². Solo dopo il suo voto, quindi dopo il giusto ritorno alla vera medicina, quella elargita da Dio per intercessione dei suoi santi, egli poté ottenere la guarigione.

Nell'accostarsi al santo i malati di cui si parla nel *Liber* compiono molti dei rituali ampiamente rintracciabili nei testi agiografici. La guarigione, come si è già detto, viene ottenuta dopo il voto a casa o dopo il pellegrinaggio; in qualche caso attraverso l'uso delle reliquie dei santi o dell'acqua in cui queste ultime erano state immerse¹²³.

In qualche racconto si accenna al dono, da parte del paziente e a guarigione ottenuta, di un *ex voto* anatomico che riproduce la parte malata¹²⁴, oppure di un cero della stessa lunghezza del paziente realizzato dopo la *mensura* del *lichinum* (vale a dire un oggetto di statuto reliquiale perché offerto al santo). Sappiamo come spesso l'atto stesso della *mensura* e la promessa dell'offerta del dono fossero la molla per ottenere la guarigione. Adirittura, se si analizza la raccolta di *miracula* dedicati a Tommaso da Cantalupo o di Hereford, redatti durante il processo di canonizzazione, si osserva che il verbo *mensurare* viene spesso utilizzato dal redattore in sostituzione del più consueto *vovere*, che esprime appunto l'atto del votarsi al santo¹²⁵.

In maniera piuttosto originale, viene ripetutamente descritto nel *Liber* uno specifico rituale di guarigione, che include appunto la *mensura*, messo in atto da colui che soffre a causa della malattia chiamata *squinancia*, qui indicata sempre come *quinancia* (esistono molte varianti nella scrittura del termine)¹²⁶. I re-

¹²² Paris, BnF, NAL 217, f. 68.

¹²³ Ad esempio *ibidem*, ff. 52-53, 64-65.

¹²⁴ Ad esempio *ibidem*, f. 66. Sugli *ex voto* si veda, anche per l'ampia bibliografia richiamata, L. Cannetti, «*Facendosi fare di cera*». *Un'euristica dell'eccedenza e della somiglianza tra Medioevo ed Età moderna*, in «*Micrologus*», 20(2012), pp. 323-356.

¹²⁵ AA. SS., oct., I, pp. 585-696. Si vedano le ossevizioni di A. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989 (Roma 1981), p. 502. Sul rituale della «mensura» si veda anche S. Katajala-Peltonen, *Constructing Relationship with the Sacred: Measuring Rituals as Form of Communication*, in *Agiografia e culture popolari* cit., pp. 313-327.

¹²⁶ Il termine medico latino deriva dalla traslitterazione dal greco di *κυνάγχη*, rintracciabile nei testi di medicina greca a partire da Ippocrate, come testimoniato ad esempio nell'*Aphorisma* VI, 37 (*Aphorismes d'Hippocrate*, a cura di É. Littré, Paris 1844, IV, p. 572). Ritroviamo una descrizione succinta della malattia, mutuata dai testi medici tardoantichi, nella diffusissima, durante il Medioevo e non solo, opera enciclopedica di Isidoro di Siviglia: «*Synanchis a continentia spiritus et praefocatione dicta. Graeci enim συνάγχην continere dicunt. Qui enim hoc vitio laborant, dolore faucium praefocantur*» (*Etym.*, IV, VI, 6, ed. cit., I, p. 360). Si tratta quindi di un disturbo grave che può causare il soffocamento del paziente. Il termine venne poi tradotto con angina, come possiamo leggere ad esempio nel lessico medico di Blancardus, s. v. *squinanthia*: «*barbaro vocabulo dicitur angina*». Sotto la voce angina troviamo invece: «*Ad angendo, quia guttur, vel fauces anguntur, sic ab agkein, strangulare, angere*». Lo stesso significato lo troviamo nei lessici moderni. Va però detto che l'espressione angina, nella sua attuale accezione nosografica, non esaurisce tutta la gamma di significati che possono essere attribuiti, nel periodo medievale, al termine *squinancia*, il quale, sulla base delle descrizioni ricavabili dai testi medici e soprattutto agiografici, può esse-

dattori del *Liber* ricordano che, ogni qual volta che il paziente, afflitto da un simile disturbo, si votava al santo, non mancava di procedere alla *mensura* del collo con il *lichino*; nel caso in cui egli fosse stato impossibilitato a eseguire l'atto, erano i parenti ad agire al suo posto. Leggiamo per esempio:

Thomassa (...) laborabat gravi et periculosa egritudine que a medici vocatur quinancia et ita aggravata fuit quod per VIII dies continuos non manducavit neque bibit neque etiam locuta est (...) Et cum iam vicina esset mortua amici eius voverunt eam sanctis savignacensis (...) et accipientes lichinum misuraverunt et ligaverunt circa collum eius¹²⁷.

La ragazza guarisce dopo che il tumore, liquefacendosi, viene completamente eliminato¹²⁸. In un altro esempio è invece un monaco che, malato sempre di *quinancia* e sentendo la morte avvicinarsi, «vovit se sanctis et assumpto lichino cum viva fede cinxit collum suum (...) Infra tres dies ad plenum sanatus est»¹²⁹.

Si tratta di un rituale che, così codificato, non sembra comparire in altri testi agiografici, anche se spesso, in diversi racconti di guarigione dalla malattia, viene descritta un'attiva operazione terapeutica del santo o l'utilizzo da parte del paziente di oggetti appartenuti a esso da porre attorno al collo. Ad esempio in un racconto dei *miracula* di santa Etheldreda è quest'ultima ad apparire in sogno a un malato e a guarirlo toccandogli la gola¹³⁰. Ancora più interessante è la testimonianza raccolta durante il processo di canonizzazione di Gilberto di Sempringham in cui si racconta che un paziente venne guarito grazie all'acqua benedetta versatagli a forza in bocca mentre si provvedeva a cingerli il collo con la cintura appartenuta al santo¹³¹. Occorre notare che l'atto di cin-

re ricondotto a qualsiasi tipo di ostruzione a livello delle prime vie aeree e dell'esofago, probabilmente anche alle masse tumorali del collo e della gola, agli ascessi o altro. Ad esempio per Guy de Chauliac la *squinancia* è una «egritudo brevis et periculosa». Menzionata tra gli apostemi che hanno origine all'interno del collo, si specifica che essa causava un blocco al passaggio dell'aria e del cibo («viam aeris et cibi impediens»). Scrive inoltre il medico: «Apostemata colli sunt duplicia: quedam sunt in membris extrinsecis continentibus, quedam in intrinsecis contentis. Prima assumunt nomen generis, et vocantur simpliciter apostemata, boccia, glandule aut pustule (...) Secunda vero nomen habent proprium, quia squinancia vocantur» (*Inventarium*, II, II, 3, ed. cit., I, pp. 108-109). Nel racconto di uno dei miracoli raccolti per il processo di canonizzazione di Gilberto di Sempringham, si descrive la *squinancia* come un tumore, quindi un gonfiore che comprime la gola del paziente («obsedit quidam tumor quasi squinancis guttur eius») e che, dopo la cura del santo, scompare lasciando come traccia una sola goccia di sangue (*The Book of St Gilbert*, a cura di R. Foreville, G. Keir, Oxford 1987, p. 274). Nella raccolta di *miracula* di santa Etheldreda [*BHL* 2638], si legge che dopo l'intervento della santa su un paziente affetto da *squinancia*, dalla bocca del paziente fuoriesce una «massa congelata, instar ossis vel lapidis indurata» (*AA. SS.*, jun., IV, 579F).

¹²⁷ Paris, BnF, NAL 217, f. 43.

¹²⁸ «liquefacta est inflatio et mulier evomens putredinem et alias» (*ibidem*).

¹²⁹ *Ibidem*, f. 41.

¹³⁰ Qualche riga sopra un monaco aveva rivelato al paziente che anche la santa era morta a causa della *squinancia* e, nel monastero di Ely, il luogo in cui essa era vissuta, era conservata una sua benda che conferiva la salute a coloro che erano affetti dalla stessa infermità (*AA. SS.*, iunii, IV, 549E).

¹³¹ *The Book of St Gilbert* cit., p. 272. In uno dei miracoli del *Liber* dedicato alla Vergine redatto da Guglielmo di Malmesbury (secolo XII), un monaco viene guarito sempre dalla *quinancia* gra-

gere il collo con il *lichino* era da intendersi, per i redattori del *Liber*, i quali probabilmente non facevano altro che mettere per iscritto un'abitudine che doveva essere ben consolidata a quel tempo e in quel territorio, un rituale della massima importanza, anzi, la *condicio sine qua non* per essere risanati. Ne è la prova il racconto in cui si narra del paziente che, sempre afflitto da *quinancia* e oppresso da un gonfiore che gli opprimeva la gola e il petto, si limita a votarsi al santo. Il voto non è sufficiente per ottenere la guarigione e, quando sente già la morte avvicinarsi, si ricorda di non aver eseguito il rituale della *mensura*¹³². Allora chiede a coloro che gli sono vicini che gli sia dato il *lichino* e immediatamente provvede a cingersi con esso il collo. Solo dopo quel gesto, nel giro di pochi minuti, ritrova la salute. Osserviamo per inciso che l'atto di cingersi il collo con una reliquia (la cintura di san Gilberto), o con un oggetto che assumeva uno statuto reliquiale in quanto offerto al santo (il *lichino*), è da mettere in relazione con il rituale prescritto per guarire dal *bocio* – apostema della gola distinto dalla *squinantia* nelle classificazioni dei testi medici – in cui un oggetto scaturito da un sacramentale veniva fatto ruotare attorno al collo del paziente mentre si recitava una precisa formula. Il rituale è prescritto in un passo del trattato chirurgico del XIII secolo detto *Rolandina* e l'oggetto in questione è il cero che veniva donato ai fedeli il giorno della Candelora, festività dedicata alla Vergine. Leggiamo:

talem faciat medicus incantationem, vel conjurationem, videlicet Caro, caro, caro, recede, quia filius Dei te maledicit. In nomine Patris et Filiis et Spiritus Sacti [sic]. Recede ab isto famulo Dei. Et fiat circulum ad collum de candela benedicta de festo Sanctae Mariae, cantando Pater noster, tribus vicibus, in honorem sanctae Trinitatis¹³³.

Viene da chiedersi se per la gente comune fosse sempre ben chiara la differenza tra il *bocio* e la *squinancia* e se, anche nel rituale descritto nel *Liber*, non fosse prevista una specifica formula o preghiera su cui i redattori del testo preferiscono sorvolare¹³⁴.

zie a qualche goccia di latte della Vergine (*El libro "De laudibus et miraculis sanctae Mariae" de Guillelmo de Malmesbury, OSB († c. 1143). Estudio y texto*, a cura di J.M. Canal, Roma 1968, p. 84).

¹³² «Qui cum ita horribiliter cruciaretur et sentitet iam mortem e vicino adesse reminescens voti sui quod cum fecisset non cinxerat collum suum lichino ut sicut solet. Annuit celeriter sibi dari lichinum et propriis manibus cinxit collum suum» (Paris, BnF, NAL 217, f. 49).

¹³³ *Rogertii medici celeberrimi chirurgia*, in S. De Renzi, *Collectio Salernitana*, Napoli 1853, II, p. 465. Il De Renzi considera il trattato come opera di Ruggero Frugardi, in realtà si tratta della rielaborazione di Rolando da Parma. Sull'intera questione si veda M. McVaugh, *Is There a Salernitan Surgical Traditions?*, in *La Collectio Salernitana di Salvatore de Renzi*, a cura di D. Jacquart, A. Paravicini Bagliani, Firenze 2008, pp. 61-77. Sul cero della Candelora, si veda C. Vincent, *Fiat lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII au XVI siècle*, Paris 2004, pp. 460-468.

¹³⁴ Le differenze tra le malattie che interessavano uno stesso distretto corporeo erano spesso difficili da percepire. Come si è visto Guy de Chauliac pone il *bocio* tra gli apostemi del collo che hanno un'origine estrinseca, la *squinantia* tra quelli con un'origine intrinseca (si veda *supra* nota 126).

Alla fine di questa disamina, si può affermare che il *Liber* contribuisce ad aggiungere qualche tassello alla conoscenza del comportamento dell'individuo nei confronti della malattia per il periodo considerato, soprattutto nell'ambito della ritualità di fronte al santo. Le caratteristiche lessicali del testo, in particolare, se confrontate con le fonti mediche, oltre ad ampliare il vocabolario dei termini nosografici noti, anche in relazione alle peculiarità regionali, rendono evidente la complessità semantica sottesa alla terminologia medica e la difficoltà di un'eventuale catalogazione delle malattie del passato. Queste ultime inoltre, quando indicate col nome di un santo, appaiono in qualche modo in stretta connessione col suo culto nel suo manifestarsi nel corso del tempo. Non è nemmeno da escludere, come forse nel caso dell'*ignis sancti Laurentii*, che esse possano essere la spia di culti taumaturgici, limitati nel tempo e nello spazio, di cui poi si è persa memoria.

Alessandra Foscati
Università degli Studi di Bologna
alessandra.foscati@gmail.com