



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Magistrale in
Filologia Moderna
Classe LM-14

Tesi di Laurea

La medicina nel Medioevo germanico:
*salute, corpo e malattia nella lingua e nella
letteratura norrena*

Relatore
Prof. Marcello Meli

Laureando
Luthien Cangemi
1087301 / LMFIM

Anno Accademico 2015 / 2016

INDICE

Abbreviazioni	i
Introduzione	ii-v
1 Stato dell'Arte	1
1.1 Lessico medico indoeuropeo	1
1.2 Salute e funzioni sociali negli Indoeuropei e nei Germani	5
1.3 Incantesimo di risanamento	15
2 Donna e gravidanza	20
2.1 Due tipologie di fonti	22
2.2 Una questione di prospettiva: il lessico usato dalle donna e per le donne	26 28
2.3 “The Healing hands”: le mani guaritrici	31
2.4 Magia e gravidanza: <i>Blót</i> e <i>Galdr</i>	38
3 Magia e Medicina	44
3.1 Curare per mezzo delle Rune	49
3.2 Curare per mezzo delle Erbe	55
4 Gli uomini e la guerra: la cura delle ferite da battaglia	59
4.1 Gli uomini e la medicina in guerra	60
4.2 Storia e tradizione: un medico i cui antenati si muovono nella finzione letteraria	69
5 Manoscritti di medicina nell'Islanda quattrocentesca	75
5.1 Influenze latine nel manoscritto Royal Irish Academy 23 D 43	76
- Origini e data del Manoscritto	78
- Il contenuto e il rapporto con le fonti	80
- L' <i>Antidotarium</i>	85
- Influenze classiche e cristiane	

nel <i>Leechbook</i> del MS D 434	87
Conclusioni	94
Bibliografia	98
Sitografia	108

Abbreviazioni

Aat. = antico alto tedesco
Abt = antico basso tedesco
Air. = antico irlandese
Ags. = anglosassone
An. = antico nordico
And. = antico nederlandese
Ant. N. = Antidotarium Nicolai
AV= Atarva - Veda
BSLP = Bulletin de la Société de linguistique de Paris
DGF: Danmarks gamle Folkeviser
Eng. = english
Got. = gotico
Ie. = indoeuropeo
Ita. = italiano
Lat. = latino
Lit. = lituano
Mat. = medio alto tedesco
Me. = Middle English
Mir = medio irlandese
Rg = RgVeda
Sanscr. = Sanscrito

Introduzione

Dall'ultima decade del XX secolo la *Fachliteratur*, o letteratura tecnico-scientifica, ha goduto di un maggiore interesse da parte degli studiosi del medioevo germanico rispetto agli anni precedenti. Lo sviluppo degli studi linguistici e testuali su tutto il materiale tradito dalla *Fachliteratur* le conferisce un ruolo sempre più importante nel tentativo di ricostruire la storia, la cultura e la lingua dei popoli germanici.

Il riconoscimento letterario di questo eterogeneo corpus di testi ha determinato alcune problematiche rispetto allo studio della funzione testuale dell'opera, per la quale nel mondo medievale non si può necessariamente parlare di una precisa corrispondenza tra genere testuale e funzione testuale; i tentativi di trovare analogie e corrispondenze si aggravano ancor di più quando si parla di letteratura tecnico-scientifica, dove l'unico canone sicuro è l'eterogeneità del genere testuale rispetto alla sua funzione.

Nonostante la diversificazione di genere e funzioni testuali possa generare una prima confusione dell'approccio allo studio della *Fachliteratur*, tale eterogeneità può essere un valore aggiunto e finanche uno strumento indispensabile per lo studioso, perché fornisce una chiave di lettura ulteriore all'interpretazione dei testi, in base a come vengono scritti o incisi (se si tratta di tradizione epigrafica); o in base al luogo dei manoscritti in cui li troviamo conservati; o ancora in base a quale tipo di pietra li troviamo incisi possiamo trarre ipotesi più o meno avvalorate.

La più grande dote di questi testi è che danno oggi allo studioso quasi la possibilità di leggere piccoli momenti di quotidianità del passato, attraverso i quali si può tentare di ricostruire un percorso più omogeneo. I testi in questione possono essere incantesimi o formule magiche, testi di medicina o di per il computo delle stagioni, lunari, pronostici, regimen, testi culinari, ogni forma possibile di letteratura per dirimere problematiche quotidiane dell'uomo medievale.

Nel lavoro qui svolto mi occuperò di rintracciare, se non tutte, almeno la gran parte dei riti, modi, testi, incantesimi e formule magiche ascrivibili all'ambito della medicina medievale germanica, conservati presso la letteratura in antico nordico prodotta tra il IX e XIII secolo, tra Norvegia e Islanda. La letteratura norrena in questione è stata prodotta per iscritto solo a partire dal XII secolo, ma tutto il materiale narrativo è stato elaborato originariamente in forma orale e in epoche differenti¹, vengono narrati carmi mitologici e

¹ Le cosiddette *Íslendigasögur* (Saghe degli islandesi) trattano fatti e personaggio del periodo che va dal IX

carmi eroici che testimoniano l'età eroica delle migrazioni tra il 375 e il 625 d.C. Al suo interno sono conservati, tra le altre cose, anche modi di fare, riti e ruoli ricoperti da donne e uomini, divinità femminili o maschili nell'ambito della salute e della malattia, o della gravidanza e del parto, o ancora della morte.

La medicina nel medioevo europeo non ha fondamenta empiriche sulle quali basare pratiche lenitive o assistenziali, ma possiede solo un bacino di antiche tradizioni popolari dal quale attingere per spiegare, aiutare e consolare. Non rappresenta un campo del sapere umano ben definito e gestito da una élite che ne detiene la conoscenza, ma solo una serie di pratiche, interpretazioni e riti ai quali buona parte della popolazione può accedere senza restrizioni di natura sessuale, economica o sociale; bisognerà aspettare il XVI secolo per vedere un'evoluzione in senso restrittivo ed elitario della materia medica, soltanto allora si cominciò ad assumere caratteri più regolari e precisi, una élite di intenditori e depositari delle tecniche lenitive iniziò, lentamente, a prendere il controllo su questo campo del Sapere umano.

Nell'età medievale, data la carenza scientifica o pseudo-scientifica dei metodi lenitivi, temi quali la nascita e la salute, malattia e morte vengono ad intrecciarsi saldamente con ambiti conoscitivi quali la magia e la superstizione (che ebbero lungamente influsso sullo sviluppo di cure mediche), la legislazione in rapporto alle offese fisiche subite; fu determinante anche il fenomeno della cristianizzazione delle genti germaniche nel nord Europa, attraverso la quale anche in questi ambienti penetrò l'idea della sacralità del regnante e le sue virtù taumaturgiche. In particolare, tra le genti germaniche le pratiche mediche si sviluppavano a partire da alcune concezioni religiose: in ambito nordico le divinità (o la Conoscenza delle pratiche lenitive da loro conferite), venivano chiamati in aiuto dell'infermo o della donna gravida da una figura intermediaria, un altro credente che sapeva a quale divinità rivolgersi o quale formula magica recita per ogni tipo di malattia. Secondo questi intermediatori, l'aiuto conferito dalle divinità maggiori (Odino e Freyr) o minori (come le Dísir) poteva manifestarsi su due livelli: uno materiale e l'altro spirituale.

Nel medioevo germanico, e in questo caso specifico in ambito norreno, non esisteva una netta separazione professionale o sociale tra la *bjargrýgr*, una donna che

al XI secolo; le più tarde *Samtiðarsögur* (le Saghe contemporanee), invece, narrano degli eventi collocabili temporalmente tra il XII e XIII secolo; infine, le *Fornakðarsögur* (Le Saghe leggendarie) abbracciano un arco di tempo che va dall'Età delle migrazioni fino al X secolo. Vedi anche H. O'Donoghue, *Old Norse-Icelandic Literature: A Short Introduction*, Padstow (UK), Blackwell Publishing, 2004, p.6116

conosceva le arti magiche per aiutare a partorire poteva svolgere, in altri momenti dell'anno, qualsiasi altra mansione domestica; i due ruoli potevano perfettamente coincidere nella stessa persona.

La figura che ricopriva il ruolo di intermediatore tra il malato e la Conoscenza medica conferita dagli dèi non era circoscritta da rigidi canoni professionali o sociali, ma erano competenze che potevano essere acquisite con una certa facilità da tutti.

Il lavoro qui svolto si presenterà distribuito su cinque capitoli, ognuno dei quali vuole provare a ripercorrere singoli percorsi nell'ambito medico nella letteratura nordica. Nel primo capitolo si illustrerà lo stato dell'Arte in questione, una disamina sui manoscritti, sulle le fonti letterarie ed epigrafiche; poi, si affronterà un'analisi sulla terminologia tecnica medica in ambito indoeuropeo e il confronto delle radici ricostruite e i tecnicismi nelle lingue germaniche; infine si passerà alla disamina del rapporto che intercorre tra la divisione trifunzionale delle società indoeuropee e la rispettiva trifunzione in ambito medico e pseudo-scientifico.

Nel secondo capitolo si vuole portare alla luce la questione della donna, sia il suo ruolo centrale nella riproduzione, sia la sua abilità nella cura e nell'assistenza dei altre donne gravide o infermi. Si affronterà il problema della terminologia attribuita ad una donna incinta e a quelle donne che l'assistono, le *midwife*; si tenterà di chiarire il ruolo sociale della donna gravida e quello ricoperto dalla *midwife*. Verranno affrontati temi quali la relazione del neonato con la paternità riconosciuta o non riconosciuta, le pratiche mediche che, a quest'altezza temporale si intrecciano alle superstizioni, alla magia e alle divinità preposte all'aiuto durante il travaglio.

Infine, il secondo capitolo si concluderà con una disamina sugli effetti delle pratiche terapeutiche durante il passaggio dal sistema di culto pagano al cristianesimo.

Il terzo capitolo si occuperà di analizzare le fonti letterarie ed epigrafiche in relazione alla cura per mezzo della magia, e il legame tra la cura e la mitologia. Nel caso specifico si prenderanno ad esempio due metodi di cura: 1) attraverso la magia delle Rune; 2) o per mezzo dell'utilizzo delle erbe officinali; come questi due strumenti venivano utilizzati in funzione curativa, in virtù dei loro legami con la sapienza tradizionale e la mitologia.

Il quarto capitolo cercherà di raccogliere i casi letterari più emblematici che si occupano del rapporto tra la medicina e la guerra: ferite provocate dalla battaglia campale, le tecniche di guarigione e l'uso sapiente delle erbe per lenire il dolore; primi esempi di

chirurgia e fisioterapia in ambito nordico. In questo capitolo si passerà alla rivalutazione della figura maschile in ambito medico, grazie ad una apertura del uomo alla medicina pratica, epurata dai tratti più propriamente magici, adeguata ad un contesto preciso, quello delle ferite da guerra, che necessitavano di un intervento immediato.

In questo capitolo si porterà alla luce particolarità della produzione delle saghe norrene rispetto al resto del panorama letterario europeo e che relazione ha la letteratura prosaica in area scandinava con la sapienza medica veicolata attraverso queste nuove forme.

Nell'ambito della rivalutazione dell'uomo nel campo medico avrà notevole spazio la disamina sulla figura del primo medico islandese, formato professionalmente nel continente, la cui genealogia si intreccia con un passato a cavallo tra la finzione narrativa e la storia.

Il quinto capitolo sarà incentrato sulla tradizione manoscritta islandese e, in particolare, sul MS Royal Irish Academy D 434, una raccolta miscellanea di materiale medico assemblata nell'isola, il cui contenuto è rappresentato da tesi latini più antichi – anche ascrivibili alla tradizione salernitana – che sono circolati in Islanda per mezzo di traduzioni intermedie norvegesi e danesi.

Il manoscritto dà l'opportunità di affrontare il problema tra il credo Cristiano e le pratiche mediche prescientifiche, legate ancora a principi di vita sorti da *humus* culturali lotani nel tempo e nello spazio rispetto alla nuova religione.

Il contenuto del manoscritto rappresenta un ritorno al passato riletto in chiave cristiana, in modo tale da produrre un testo ibrido in possesso di elementi traditi dall'antichità ma veicolati con un linguaggio fortemente cristianizzato.

Lo Stato dell'Arte

1.1 Lessico medico indoeuropeo

Il proto-indoeuropeo è quella lingua che gli studiosi possono ricostruire mediante un lavoro di comparazione tra gruppi di parole o strutture sintattiche delle attestazioni più alte delle lingue, anche se appartenenti a sottofamiglie diverse ma, riconosciute come membri della medesima originaria famiglia Indoeuropea.

Per mezzo del metodo comparativo siamo in grado di ricostruire una buona parte del lessico proto-indoeuropeo che trova ancora posto tra le lingue germaniche moderne, e che è alla base del lavoro svolto in questa sede. Negli esempi che indicherò di seguito si farà riferimento, nella maggior parte dei casi, alla lingua inglese moderna, tranne dove è espressamente indicato.

La costruzione delle parole ascrivibili al campo della medicina nelle lingue indoeuropee è strettamente legata al concetto, e alla relativa separazione nel significante e nel significato, delle malattie visibili contro quelle invisibili². La radice indoeuropea per *sickness* è stata identificata in **aig-*, con il valore generale di “indisposizione, depressione e malattia”³; un'altra radice significativa e alternativa ad **aig-* è **suergh-*, che ha dato luogo alla costruzione del verbo riflessivo “to be ill” nelle lingue germaniche medievali (ags. *sorgian*, Me. *sorg*, aat. *sorgōn*, mat. *sorga*), e ha subito uno slittamento semantico nelle lingue moderne in “tristezza”.

La radice **suergh-*, inoltre, è stata molto prolifera nella costruzione di termini per identificare sia le malattie visibili, quelle che affliggono le parti del corpo percettibili al senso della vista; sia le malattie invisibili, tutte quelle che, invece, affliggono le parti interne del corpo o le infermità mentali.

In primo luogo è opportuno soffermarsi su una formula per definire le malattie presente nelle attestazioni più antiche delle lingue indoeuropee. D. R. Langslow⁴ usa la

2 B. Waggoner (ed.), *Norse Magical and Herbal Healing*, New Haven (Connecticut), Troth, 2011, p. xiv.

3 Cfr. <http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/ielex/X/P0033.html> (consultato il 16/10/2015).

4 D. R. Langslow, “Etymology and History: For a Study of 'Medical Language', in Indo-European”, in *Indo-*

locuzione *seen and unseen*, come fece Durante⁵ prima di lui nel 1958, con valore di epiteto per indicare malattie percettibili alla vista o al tatto, e quelle impercettibili attraverso i sensi. La formula non è frutto di un'interpretazione moderna della medicina indoeuropea, ma è di antica ascendenza, già attestata nella formula vedica *dr̥ṣtám adr̥ṣtám atr̥ham* (trad. di Watkins *io ho ferito/offeso il visibile e l'invisibile*)⁶; di mali visibili e invisibili se ne parla anche nel *Carmen lustrale*, un componimento apotropaico dedicato al dio Marte, il cui testo originario non si è preservato ma ne conosciamo una versione tramandata da Catone nel suo *De agri cultura* (141, 3) dove, al verso sette, si recita *uti tu morbos visos invisosque*⁷.

In secondo luogo, gli studi linguistici sono in grado di ricostruire buona parte del lessico medico e clinico per quanto concerne, in particolare, malattie che affliggevano il corpo, che fossero state quindi visibili e riconosciute socialmente come un elemento di disturbo e che produceva squilibrio nell'individuo riconoscibile a vista.

Gli studi di linguistica comparata sono in grado di individuare due radici di termini diversi per curare l'individuo: la radice indoeuropea per **h_{1/4}eis-* si collega a “ristoro mediante l'uso di un liquido”, quindi curare il malanno attraverso l'assunzione di liquidi ristoratori; il significato preciso di questa radice si è conservato nel termine sanscrito *īṣ-kṛti-*, con il significato di “ristoro”; mentre, la seconda radice indoeuropea rintracciabile è **med-*; il suo uso specifico è strettamente vincolato al significato del ritorno ad una situazione di stabilità del corpo attraverso la pratica di tecniche lenitive⁸; di questa radice, fortunatamente, abbiamo innumerevoli occorrenze linguistiche.

Il metodo comparativo tra le lingue indoeuropee ha dato eccellenti risultati anche nella ricostruzione di radici comuni per i termini inerenti alla salute e al corpo, alcuni di questi termini cardinali sono elencati di seguito: la radice indoeuropea per “forza vitale, vita, o età del vigore” è **haójus*, il cui significato originale viene mantenuto in lat. *aevus*, in an. *ævi* e in air. *aes*; mentre è soggetto di uno slittamento semantico in alcune lingue

European Perspectives: Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies, J.H.W. Penney (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 30 – 47: 32.

5 M. Durante, “La prosa ritmica, allitterazione e accento nelle lingue dell'Italia antica”, in A. Pagliaro (ed.), *Ricerche linguistiche*, (vol. 4), Roma, Bardi, pp. 61 – 98: 68.

6C. Watkins, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 541 – 42.

7 Catone il Censore, *L'Agricoltura*, L. Canati, E. Letti (ed.), Cles, Mondadori, 2006, pp. 144 – 45.

8 J. P. Mallory, D. Q. Adams (edd.), *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London, Fitzroy Dearborn Publishers, 1997, p. 376. Vedi anche J. P. Mallory, D. Q. Adams (edd.), *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, New York, Oxford University Press, 2006.

germaniche, in quanto viene messo in connessione con il concetto di “tempo”, e così in an. *ævi* ha valore sia di “vita”, sia funzione avverbiale per “sempre”; in ags. *æ(w)* con doppia valenza per “legge” e “matrimonio”, in ant. *ēwa* con valore di “legge, eternità” e il suo derivato *ēwīn* per “eternità”, e anche in got. *aiws* ha valore temporale per “eternità e tempo”, infine in sanscrito troviamo il derivato *āyus-* con valore di “vita” o “durata della vita”⁹.

Ulteriore esempio del lessico tecnico comune nelle lingue indoeuropee è il termine inglese per “lift” (ita. *sollievo*); si ricostruisce una radice comune in **telh2-* per mezzo della comparazione fra i termini delle lingue germaniche per “sopportare/resistere” (eng. *endure*) l'antico nordico *pola*, o in ags. *þolian*, in aat. *dolēn* e, infine, anche in got. *þulan*; non sono state indispensabili solo le lingue germaniche, ma anche le altre sottofamiglie linguistiche hanno dato il loro contributo: dal lat. *tollō*, o dal mir. *tlenaid* e, infine, il sanscrito *tulā*¹⁰.

Gli studi di linguistica comparata sono in grado di ricostruire buona parte del lessico medico in riferimento alle infermità “visibili” come nei casi dell'inglese *blind* che viene messa in connessione alla radice indoeuropea per **h₂endh₂s*, oppure **dedrús* per *skin eruption*; **uolno-* per *wuond*, da **puh₂es* deriva *pus*, *infection*, e infine **bhodh₂rós* produce *deaf*.

Un altro ambito semantico, su cui produrre un confronto linguistico, è quello che raccoglie i termini per indicare l'anatomia del corpo umano. Si può ricostruire gran parte del lessico sull'anatomia umana o animale, sia riguardo organi esterni che interni del corpo, così avremo: la radice indoeuropea **kérđ-* per *heart*; o **h₂eh₂(e)r-* per *kidney* (rene), **iek^wr(t)* per *liver* (fegato), **h₂óst* per *bone* e infine **h₁ésh₂r* per *blood*¹¹.

Non si è così fortunati anche per le infermità mentali o per quelle malattie del corpo dette “invisibili”, quelle che affliggono organi interni o cellule che non producono effetti esteriori se non solo in procinto di morte¹². Una tale carenza può essere attribuita o al caso che ha voluto che il lessico tecnico per le infermità mentali non si sia conservato a lungo, oppure, più probabilmente, è da imputare al fatto che tali malattie non venivano agevolmente riconosciute clinicamente e, quindi, non veniva attribuito loro un nome e

9 Mallory, Adams (edd.), *op. cit.*, 2006, pp. 351 – 52.

10 É. Benveniste, “Expression indo-européenne de l'éternité”, in *BSLP*, vol. 30, Parigi, Klincksieck, pp. 103 – 112: 112.

11 Waggoner (ed.), *op. cit.*, 2011, p. xiv.

12 Langslow, “Etymology and History”, in *op. cit.*, p. 32.

un'identità ben precisa.

Il proto-indoeuropeo conosce anche un lessico tecnico per le pratiche risanatrici del corpo; si ricordano qui i casi della radice indoeuropea per **iak(k-)*, con valore di “curare”; oppure si prenda ad esempio la radice **h₂eldh* con il significato di “riuscire/curare con successo”. Si possono altresì enumerare altri due casi linguistici: uno è legato alla radice **med-* che, originariamente, significava “ristabilire una situazione di normalità attraverso l'applicazione di misure corrette”, senza troppi slittamenti semantici abbiamo così il latino *medicus*¹³, l'inglese *medicine* e il tedesco *medizin*, lo svedese “*medicin*” (e la sua variante sinonimica *läkemedel*¹⁴); gli studi linguistici sono stati anche in grado di ricostruire il lessico inerente alla medicazione vera e proprio e agli organi del corpo soggetti al malanno.

Il secondo caso, invece, si lega alla radice verbale indoeuropea per “risanare” o “rimettere in salute” **h₁eis-*, si producono si sostantivi nelle lingue germaniche moderne per “guarigione” o “salute”, come l'inglese *healing*, il tedesco *die heilung*, *die heilkraft* (potere di guarire o l'arte del guarire).

Come si può evincere da una rapida scorsa quantitativa, si sono meglio conservati nel prosieguo del tempo tutti quei lemmi indoeuropei che si ascrivono all'ambito strettamente fisico e corporeo della medicina; ovvero tutti quei termini che indicano salute e risanamento, oppure che si riferiscono a precise parti del corpo danneggiate da qualche fattore.

Il lessico medico che oggi noi riferiamo alle infermità mentali o interne non può essere ricostruito con la stessa facilità, probabilmente perché erano patologie non socialmente riconosciute e quindi non identificate nei loro caratteristiche fisiche e nei nomi.

13 Mallory, Adams (edd.), *op. cit.*, 1998, p. 377.

14 La radice indoeuropea di questa variante sinonimica si è conservata meglio nelle lingue germaniche medievali e moderne. E' un lemma il cui significato originale non ha avuto grande fortuna nelle lingue romanze e ha dato luogo a slittamenti semantici continui. Nelle lingue germaniche, viceversa, si è conservato abbastanza bene il suo significato originale: da una radice indoeuropea per **leg-* con valore di “parlare” derivano il proto-germanico **lēkjaz*, con il significato di “incantatore”, o meglio “colui che profera parole magiche”, in antico inglese si conserva “*læce*”, termine tecnico per “medico che guarisce tramite parole magiche”, con la stessa valenza si è conservato in medio inglese “*leche*” o in medio nederlandese “*lieke*”, in alto tedesco antico “*lāhhie*” e, infine, in antico nordico “*læknir*”, da cui viene la nostra variante sinonimica in svedese moderno. Vedi www.thefreedictionary.com (31/07/2015).

1.2 Salute e funzioni sociali negli Indoeuropei e nei Germani

La medicina indoeuropea, e di conseguenza anche quella germanica, non ha valore scientifico ed empirico; ma è un fenomeno di carattere sociale, religioso e culturale, volto a lenire il dolore, a prevenire le malattie e, in alcuni casi, a una cura reale¹⁵.

Attraverso il confronto fra attestazioni scritte o materiali si possono individuare tre modi, propri delle culture indoeuropee, per ripristinare la salute dell'infermo¹⁶. I tre metodi sono rappresentati attraverso una parabola discendente delle tecniche mediche, dal più alto – e quindi più efficace – al più basso e il meno efficace; in questa parabola vengono collocati i simboli materiali delle tre tecniche della dottrina medica indoeuropea. Essi risultano simboli “parlanti”, molto chiari, che palesano immediatamente di cosa si sta parlando; in scala discendente avremo: gli incantesimi, il coltello e le erbe¹⁷.

La simbologia qui messa in evidenza corrisponde a tre diversi metodi di approccio all'infermità: 1) gli incantesimi rappresenta la guarigione mediante l'uso delle pratiche magiche (incantesimi, canti e similari); 2) il coltello indica l'intervento pratico sul corpo, mediante le conoscenze chirurgiche conosciute; 3) le erbe rappresentano, infine, l'ultimo metodo di intervento, la pratica della mistura, applicazione o ingerimento delle erbe officinali.

Questi cambi di intervento hanno preso forma nel corso del tempo, perché generati e supportati dalle corrispondenti funzioni culturali maggioritarie, presenti in tutte le culture indoeuropee: la sovranità, declinata sia in ambito legislativo che magico, corrisponde all'uso magico della parola, e quindi degli incantesimi; la guerra e i combattenti, vengono rappresentati dalla cura attraverso l'intervento chirurgico, e quindi il coltello; terza e ultima funzione, collegata alla fertilità, è rappresentata dai contadini e l'uso lenitivo delle

15 J. Puhvel, “Mythological reflections of Indo-European medicine”, in G. Cardona, et al. (edd.), *Indo-European and Indo-Europeans*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, pp. 369 – 382: 371.

16 È necessario ricordare in questo luogo che la prima raccolta di sapienza medica tradizionale è chiamata *Ayurveda*, ed è stata scritta in sanscrito circa tremila anni fa e ha valore preventivo (della malattia) e curativo. Alla base della dottrina ayurvedica vi è un principio simile a quello usato per le teorie galeiane, all'interno del corpo vi erano tre *dosha* (energie vitali) che, se si equilibrano tra di loro portano stabilità al fisico, se subiscono ingerenze dall'esterno tendono ad uno squilibrio che porta alla malattia, sia fisica che mentale. Cfr. P. Sharma (ed. e trans.), *Caraka-samhitā: Agniveśa's treatise refined and annotated by Caraka and redacted by Dṛḍhabala. Text with English translation*, Varanasi-Delhi, Chaukhambha Orientalia, 1981 – 1994. Vedi anche traduzione italiana E. Iannacone (ed. e trans), *Il corpo immaginario dell'Ayurveda: insegnamenti di anatomia, embriologia e ostetricia nella Caraka-samhita*, Savona, Laksmi, 2013.

17 J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman: leurs origines et leur histoire*, Parigi, F. Vieweg, 1877, p. 293.

erbe.

Funzioni sociali e pratiche mediche sono, come si è visto, in stretto rapporto dialettico, dove funzioni sociali hanno una vera e propria influenza nel sistema medico indoeuropeo¹⁸.

Le funzioni sociali, di cui sopra, creano e determinano delle corrispondenze in altri cambi dell'agire e dell'immaginario umano; inoltre, vanno da definire ciò che George Dumézil chiama *L'ideologia tripartita degli indoeuropei*¹⁹: la struttura del pensiero religioso e l'organizzazione sociale delle popolazioni indoeuropee. L'ideologia tripartita consiste nella divisione dei ruoli sociali delle comunità umane (sacerdoti, guerrieri e contadini), che si riflette nella costruzione dell'immagine delle divinità; alcune preposte alle funzioni di guida della società (attraverso la Magia e la Legge), altre invece preposte alla fertilità umana e della natura, altri ancora diventano divinità protettrici in guerra o esempi virtuosi nel combattimento²⁰. A questo proposito è possibile ricordare un significativo esempio in area germanica, in particolare di tradizione norrena, un carme mitologico sulla nascita delle tre funzioni sociali. Il *Rígsþula* o "Canto di Ríg" è un carme che fa parte del canzoniere eddico ma non è conservato presso il Codex Regius, vi si narra le peregrinazioni per il *Miðgarðr* (Terra di mezzo) del dio Ríg, che non è altri che uno dei nomi di Heimdall, e viene ospitato da tre coppie di sposi in tre rispettive dimore; ogni prima notte l'ospite giace con ognuna delle donne²¹. L'unione con il dio darà vita alla progenie contadina, guerriera e regale:

[...]
6. lì egli continuava
per tre giorni insieme,
poi partì nel mezzo della via.
Nove mesi poi
passarono via.
7. Edda partorì un bambino:
essi [i genitori] cosparsero d'acqua

[...]
18. lì egli continuava
per tre notti insieme.
Nove mesi poi
passarono via.
Amma partorì un bambino
essi lo cosparsero d'acqua
e lo chiamarono Karl
la madre lo avvolse

18 É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee: Potere, diritto, religione*, vol. 2, Torino, Einaudi, 2001, pp. 327 – 36, 485 – 496.

19 Vedi G. Dumézil, *L'ideologia tripartita indoeuropea*, Rimini, Il cerchio, 1988.

20 F. Villar, *Gli Indoeuropei e le origini dell'Europa*, D. Siviero (ed. e trans.), Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 139 – 148.

21 K. G. Johansson, "Rígsþula och Codex Wormianus: Textens funktion ur ett kompilationperspektiv," in D. Tuckwiller (ed.), *Alvissmál*, (Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens, 8), Berlin, Verlag für Wissenschaft und Bildung 1998, pp. 67–84.

la sua carnagione scura,
e lo chiamarono Thræl.

8. Egli crebbe,
e prosperava bene,
La pelle delle sue mani
era raggrinzita,
e le nocche nodose,
e le dita spesse;
aveva uno sguardo odioso,
una schiena curva,
e talloni sporgenti.

[...]

13. The daughters [di Thæll] erano
Drumba e Kumba,
Ökkvinkalfa,
e Arinnefia,
Ysia e Ambatt,
Eikintiasna,
Tötrughypia,
e Trönubeina,
da cui discese
la razza dei servi²³.

[...]

30. Rig poi si alza,
preparò il letto;
lì egli rimase
tre notti insieme,
poi partì
nel mezzo della notte.
Nove mesi poi
passarono via.

31. Modir poi partorì un maschio;
egli venne avvolto nella seta,
venne cosparso d'acqua,
e chiamato Jarl.
Chiari erano i suoi capelli
gioiose le guance,

con un panno il bambino
Rossastro: i suoi occhi
luccicavano.

19. Egli crebbe,
e prosperò bene;
imparò come addomesticare
arare un campo
costruire una casa
e un granaio,
creare un carro,
E gestire l'aratura.

[...]

22. Ma le figlie [di Karl] erano
chiamate con altri nomi:
Snot, Brud, Svanni,
Svarri, Sprakki,
Fliod, Sprund, e Vif,
Feima, Ristil;
da cui discese
la razza dei contadini²²

a fissare la corda
piegarsi in inchino
lanciare frecce
lanciare il giavellotto
Brandire l'asta,
cavalcare i cavalli,
usare le spade,
nuotare con agevolezza.

33. da un punto imprecisato
della foresta arrivò
Rig cammina,
Rig cammina:
Rune lui gli insegnò,
e a suo figlio le declamò,

22 Cfr. con testo originale e traduzione in inglese, O. Bray (ed. e trans.), *The Elder or Poetic Edda, Commonly Known as Sæmund's Edda*, (vol. 2), London, Viking Club, 1908, pp: 202 – 17: 208 – 10 .

23 *Ibidem*, pp: 202 – 17: 204-6.

i suoi occhi penetranti
come un giovane serpente.

[...]

32. Lì a casa,
Jarl crebbe,
imparò ad agitare lo scudo

a cui egli offrì i suoi
possedimenti,
i suoi campi,
i suoi campi
le sue antiche dimore²⁴.

La sequenza è molto chiara, il dio Rig erra per la terra di mezzo e nel suo percorso incontra tre dimore, abitate da altrettante coppie di sposi. Egli giace con ognuna delle tre donne e nove mesi dopo nascono i progenitori delle classi sociali, altamente caratterizzati per aspetti fisici (come la bruttezza del servo e la bellezza di Jarl), e abilità stereotipate (si prenda ad esempio l'uso delle armi di Jarl).

Il terzogenito di Rig, è investito della carica regale fin da subito, gli vengono date tutte le opportunità per imparare le abilità del guerriero e del capo; una volta cresciuto è lo stesso dio che lo va a visitare per impartirgli i segreti delle Rune, strumenti magici usati per dirimere qualsiasi problema della vita; e per dargli in eredità tutti i suoi possedimenti materiali. In questo senso, Jarl non è solo un capo-guerriero, né è solo un uomo che pratica la magia delle rune, ma condensa in sé entrambe queste figure, rappresenta la regalità che, oltre che regnare e combattere, possiede poteri magici e, come vedremo più avanti, anche taumaturgici²⁵.

Anche la sfera pseudo-tecnica della Medicina antica (e poi medioevale) risente fortemente della divisione tripartita delle funzioni sociali. Il primo campo di intervento medico nella guarigione è la magia e l'utilizzo che ne fa la classe sacerdotale attraverso gli incantesimi, canti e formule magiche.

Il secondo tipo di intervento è di natura chirurgica, largamente adoperata da guerrieri per altri guerrieri; infine, l'ultimo ambito è rappresentato dall'uso delle erbe officinali, il metodo più semplice e divulgato tra la gente.

Sul sistema medico delle popolazioni indoeuropee incidavano, in egual misura, la

24 O. Bray (ed. e trans.), *op. cit.*, 1908, pp: 202 – 17: 212 – 214.

25 G. Dumézil, "The Rígsþula and Indo-European Social Structure", in E. Haugen (ed.) e John Lindow (trans), *Gods of the Ancient Northmen*, Publications of the UCLA: Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology, (vol. 3), Berkeley: University of California, 1973, pp. 118–25. Vedi anche F. Amory, "The Historical Worth of *Rígsþula*", in D. Tuckwiller, *Alvissmál*, (Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens 10), Berlin, Verlag für Wissenschaft und Bildung, 2001, pp. 3–20.

forza delle tre classi e funzioni sociali, da una parte; e l'influenza di un pantheon tripartito, dall'altra, dove ogni divinità era separata dall'altra per la specifica competenza curativa²⁶.

Il sistema trifunzionale, quindi, agiva fortemente anche sull'ambito pseudo-scientifico (diagnostico, preventivo e curativo) e ne determinava i modi e le caratteristiche di intervento.

La tradizione mitologica trādita fino ad oggi fornisce, agli studiosi, elementi fondamentali per la comparazione del materiale medico indoeuropeo; si prenda ad esempio le figure iraniche del *Vidēvdāt*, tre specialisti medici preposti alle funzioni di guarigioni tramite gli incantesimi, tramite gli utensili (il coltello) e attraverso le erbe officinali²⁷.

La medesima divisione trifunzionale si evince nella tradizione vedica; a tal proposito, Mallory nota che nei *ṚgVeda* (10.39.3) gli *Aśvin* curano la cecità per mezzo di incantesimi, le fratture con i coltelli e il deperimento mediante l'uso di erbe officinali²⁸. Anche nell'India vedica i tre campi dell'agire terapeutico hanno un corrispettivo in ambito divino nelle figure di Varuṇa, Rudra e degli *Aśvin*.

Varuṇa è colui che guarda e preserva contro ogni deviazione illecita dalle norme cosmiche, nel nostro caso specifico è in grado di preservare anche dalla malattia, in quanto squilibrio del corpo risultato dalla somma dei diversi peccati compiuti dall'individuo²⁹. Nei *ṚgVeda* si dice che egli lega i colpevoli con le bende dei loro peccati, inoltre infligge e revoca malattie a suo piacimento, per mezzo della parola.

Il secondo, Rudra, è il dio arciere che infligge la malattia; nei *ṚgVeda* si dice che egli, proprio come Varuṇa, possiede “cento cure” nella sua faretra (RV 7.46.3), ha un posto in primo piano durante il periodo vedico, perché è considerato il più importante medico nel pantheon indiano. Nei *ṚgVeda*, inoltre, viene detto che la mano di Rudra ha potere curativo³⁰, egli stesso sostiene che per guarire e dare sollievo dalle malattie inflitte da Varuṇa è necessaria la sua mano guaritrice.

Terza, e ultima, divinità preposta all'ambito medico sono gli *Aśvin*. Essi erano immaginati a stretto contatto con la medicina pratica e quotidiana. Erano coloro sui quali si poteva fare affidamento per una cura pratica all'infermità, per mezzo dell'applicazione

26 Puhvel, “Mythological reflections of Indo-European medicine”, in *op. cit.*, 1971, p. 371.

27 Mallory, Adams (edd.), *op. cit.*, 1997, pp. 376 – 77.

28 *Ibidem*.

29 Puhvel, “Mythological reflections of Indo-European medicine”, in *op. cit.*, 1971, p. 371.

30 In luogo RV 2.33.7. si recita “Dov'è, o Rudra, quella tua misericordiosamana che cura e dà sollievo? Tu allontani il danno che proviene dal cielo (il tuono): sii ora compassionevole verso di me, o toro”. Cfr. S. Sani, *Rgveda: le strofe della Sapienza*, Vicenza, Marsilio editori, 2000, p. 160.

delle erbe officinali o rudimentali pratiche chirurgiche³¹.

Le tecniche di medicina popolare, sostanzialmente ascrivibili alle pratiche magiche e alle erbe officinali, sono di grande dominio popolare e comunemente legate alla “terza funzione sociale”, come si evince dalla duplice funzione assegnata agli *Ásvin*, e lo stesso avviene in ambito nordico con la tecnica del *seiðr* conosciuta e praticata dai Vani³².

Un altro argomento probante dell'influsso del sistema della divisione trifunzionale in ambito medico si evince da una analisi sul pantheon nordico; figure divine come quelle di Odino ed Eir hanno entrambe a che vedere con l'aspetto curativo ma con funzioni e valori differenti.

Odino (an. *Óðinn*, aat. *Wotan*)³³ fa parte della stirpe degli *Æsir*, ed è depositario della Conoscenza più antica acquisita con due sacrifici da lui compiuti: uno sull'albero Yggdrasil³⁴, l'altro è la rinuncia ad uno dei suoi occhi per poter bere l'idromele dal *Mimisbrunnr*, della Saggezza del gigante Mimir³⁵. Egli, quindi, è la divinità preposta alla Sapienza e alla condivisione di essa mediante il verbo, e nel nostro caso anche attraverso la parola magica³⁶.

Odino è in grado di guarire per mezzo della favella, con incantesimi, formule magiche, o perfino attraverso le Rune. Egli rappresenta, in questo senso, la funzione curativa ricoperta dalla classe sacerdotale o dalla classe più alta, queste legate all'idea di essere depositarie di sapienze antiche e l'esserne a conoscenza significa essere investiti di un potere soprannaturale, collegato indissolubilmente alla magia³⁷.

Un'altra divinità del pantheon nordico, di rilevanza minore rispetto a Odino, ma per noi comunque significativa, è la sopraccitata Eir³⁸. È una divinità legata alla stirpe dei Vani;

31 Per un approfondimento sulle pratiche chirurgiche in uso nell'India vedica e post vedica si tenga presente il volume G. Manjo, *The Healing Hand: Man and Wound in the Ancient World*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

32 Il lessema “Vanir” indica una stirpe divina ben distinta da quella degli Asi. I Vani vivono del *Vanaheimr*, sono le divinità preposte alla fecondità e all'abbondanza, come si può evincere anche del loro nome “Vanir” (forma plurale nell'antico nordico) e “Vanr” (forma la singolare) è connesso con la radice indoeuropea *WEN- che ha valore di “tendere”, “aspirare”; poi andrà anche a significare “desiderare”/”amare”. I Vani sono profondi conoscitori delle pratiche magiche, e sono coloro i quali, attraverso Freyja, insegnano le arti magiche agli Asi. Cfr. G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, Milano, Longanesi, 1991. Vedi anche Puhvel, “Mythological reflections of Indo-European medicine”, in *op. cit.*, 1971 p. 375.

33 Per un maggiore approfondimento vedi S. Grundy, *The Cult of Óðinn: God of Death?*, New Heaven (Cunnecticut), the Troth, 2014.

34 M. Meli, P. Scardigli (edd.), *il Canzoniere eddico*, Milano, Garzanti, 2004, pp. 40 – 41.

35 *Ibidem*, p. 9.

36 J. Lindow, *Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, Santa Barbara (California), USA, Oxford University Press, 2001, p. 247.

37 Chisa Isnardi, *op. cit.*, pp. 199 – 214.

38 *Ibidem*, p. 292.

di ella si dice che fosse la più brava tra i medici³⁹, e sulla sua figura divina abbiamo veramente troppo poco per ricostruire le esatte funzioni e peculiarità, possiamo comunque tracciare un quadro piuttosto soddisfacente.

Nella *Gylfaginning*, capitolo 35 dell' Edda in prosa, Eir viene nominata come la più importante figura divina nell'arte medica; Ella è anche una valchiria, come viene ricordato nella *Skaldskarpamal*, dove il suo nome è figura in un elenco di valchirie:

*Pá mælti Gangleri: "Hverjar eru ásynjurnar?" Hár segir: "Frigg er æðst. Hún á þann bæ er Fensalir heita og er hann allveglegur. Önnur er Sága. Hún býr á Sökkvabekk og er það mikill staður. Þriðja er Eir. Hún er læknir bestur"*⁴⁰

Gangleri chiese: “quali sono le dee?”,
Har rispose: “Frigg è la prima, ella possiede di diritto la dimora regale, che è chiamata Fensalir. La seconda è Saga, che dimora in Sökkvabekk, e questa è una grande dimora. La terza è Eir, la migliore fra i medici.

*Enn eru aðrar Óðins meyjar: Hildr ok Göndul, Hlökk, Mist, Skögun, þá es Hrund ok Eir, Hrist Skuld talið. Nornir heita, þær es nauð skapa..."*⁴¹

Ci sono ancora altre Signore di Odino: Hild e Göndul, Hlökk, Mist, Skögun, poi sono elencate Hrund ed Eir, Hrist, Skuld. Loro sono chiamate Norn, le quali performano la realtà.

Secondo R. Simek, Eir avrebbe assunto i caratteri di divinità preposta alla Salute soltanto in un secondo momento; ella, infatti, sarebbe nata nell'immaginario collettivo come Valchiria e poi assunse veri e propri caratteri divini e lenitivi⁴².

Da quel poco che è rimasto pare sia stata una divinità che, all'epoca di Snorri Sturluson, stava già sbiadendo nel panorama religioso nordico; era una divinità preposta alle altre due funzioni curative, e soprattutto a lei si attribuivano gradi abilità nella guarigione per mezzo delle erbe officinali. Il collegamento tra Eir e le valchirie, che si evince dalle fonti, conferisce alla dea “medico” altre due specifiche capacità: quella di scegliere i caduti in battaglia per condurli nel Valhalla, e l'abilità nel resuscitare i defunti.

Eir viene citata, ancora una volta, in una sezione dell' Edda poetica, nella *Fjolsvinnsmål*, come una delle nove dee del pantheon nordico che frequentano le residenze

39 S. Sturluson, *Edda*, G. Dolfni (ed.), Milano, Adelphi, 2006, p. 84.

40 Sturluson, *Edda*, G. Dolfni (ed.), 2006, p. 84.

41 A. Faulkes (ed. e trans), *Edda*, London, Everyman's Library, 1987, pp. 160 – 61.

42 R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology*, A. Hall (trans.), Cambridge, Boydell & Brewer, 2008, p. 264.

di Menglöd sul Monte della Guarigione.⁴³

*Vindkaldkvað: "Segðu mér þat, Fjölsviðr!
er ek þik fregna mun ok ek vilja vita:
vat þær meyjar heita, er fyr Menglaðar knjám
sitja sáttar saman?"*

*Fjölsviðr kvað: "Hlíf heitir, önnur Hlífþrasa,
þriðja Þjóðvarta, Björt ok Blíð, Blíðr, Frið,
Eir ok Örboða."*

*Vindkaldr kvað: "Segðu mér þat, Fjölsviðr!
er ek þik fregna mun ok ek vilja vita:
hvert þær bjarga þeim er blóta þær,
ef görask þarfar þess?"*

*Svipdag parla: ora rispondimi, Fjölsviðr, alla domanda che ti pongo,
per ora vorrei conoscere la verità:
Quali sono le Signore che siedono insieme, così volentieri,
ai piedi di Menglad?*

*Fjölsviðr risponde:
"Hlíf (Helper) si chiama una, Hlífþrasa un'altra,
Þjóðvarta (guardiana del popolo) chiamano la terza;
Björt (splendore) and Blíð (La bianca),
Blíðr (la Gioiosa) and Frið (la Pace),
Eir e Örboða (le dispensatrici d'oro)."*

*Svipdag parla:
"Ora, rispondimi Fjölsviðr alla domanda che ti pongo,
per ora vorrei conoscere la verità:
Loro aiutano tutti coloro che fanno offerte,
se bisogna trovarli, quindi?"*

*Fjölsviðr parla:
"Presto loro aiutano tutti coloro che fanno offerte
agli alti sacri altari;
e se loro vedono pericolo per i figli degli uomini
loro riguardano dal male ognuno di loro."*

In questo luogo si parla di diverse divinità femminili, tra cui Eir, che partecipano alla buona salute dei figli degli uomini dalle residenze di Menglad (altro

43 L. M. Hollander, *The poetic Edda*, Austin, University of Texas Press, 1962, p. 150.

nome per Frigg)⁴⁴; non esistono altri luoghi letterari o epigrafici ove si attribuiscono specifiche funzioni terapeutiche ad altre divinità femminili se non alla sola Eir. Probabilmente le divinità femminili erano generalmente considerate come portatrici di salute e abbondanza, ma la sola Eir possedeva un vero potere magico-terapeutico⁴⁵.

Risulta di particolare interesse come le erbe acquisiscano valore officinale nell'immaginario e nella pratica delle popolazioni germanica e, più in generale, anche negli indoeuropei.

Ancora una volta, la tradizione orale e scritta mitologica ci fornisce elementi indispensabili a proposito del legame tra Cura e Cosmologia negli indoeuropei. La cosmologia indoeuropea è basata su un comune mito fondatore: quello della creazione dell'universo dalle parti del corpo di un essere primordiale, il gigante⁴⁶. In virtù di questo legame con la cosmologia, tutti gli elementi del creato hanno delle corrispondenze nelle parti specifiche del gigante; nel nostro caso le piante vengono associate ai capelli dell'essere primordiale. Attraverso questi tipi di nessi tra materia e cosmologia, anche la superficie terrestre viene collegata ad un'altra parte del gigante: la carne vera e propria.

Questo tipo di associazioni, oltre a dare una organizzazione sistematica al Cosmo, producono anche degli effetti in ambito medico; infatti, l'equivalenza che si viene a creare : "piante stanno alla terra, come capelli alla testa (carne)" va a determinare i modi di curare la calvizia.

Nell'*Atharva-Veda*⁴⁷ viene descritto come curare la calvizia per mezzo di un pizzico di impasto di varie radici. Nella *Naturalis Historia*, Plinio raccomanda di applicare il laudano, un estratto dalla pianta Cistus⁴⁸.

Non solo in ambito latino e sanscrito si trovano occorrenze del genere, anche in ambito Germanico possediamo delle attestazioni simili, ove viene specificata la

44 Nella mitologia nordica Frigg corrisponde alla moglie di Odino, in quanto legata a lui è la divinità femminile suprema; possiede una grande conoscenza del destino, ma di culti specifici a lei dedicati non ne abbiamo attestazioni. Viene detto però, in due luoghi letterari, che ella ha facoltà di intervenire durante i parti e ascoltare le preghiere delle donne in travaglio. Cfr. Lamento di Oddrun, Meli, Scardigli, *op. cit.*, 2004, p. 280., L. Koch (ed.), *La saga dei Volsunghi*, A. Febbraro (trans.), Torino, Nuova Pratiche Editrice, 1994, pp. 75 – 107.

45 J. Steffensen, "Eir" in M. Nylenna, E. Oldinger (edd.), *Nordisk Medicin*, (Tidsskrift for Den norske lægeforening, vol 11), 1969, 67: 356 – 360. Vedi anche D. Robertson, "Magical medicine in Viking Scandinavia", in AA. VV, *Medical History*, (a quarterly Journal devoted to the History of Medicine and related sciences, vol. 20:3), Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 317-321.

46 Cfr. con il mito iraniano di Anra Mainyu nel *Bundahišn* [XV: 1-3]; o il *Puruṣa* vedico, l'«uomo cosmico» dal cui sacrificio gli dèi crearono l'universo *Ṛgveda* [X: 90 – *Puruṣasūkta*].

47 V. Papesso (ed.), *Inni dell'Atharva-Veda*, Bologna, Zanichelli, 1933, pp. 129 – 130.

48 C. Plini Secundi, *Naturalis Historiae, libri XVI – XXII*, vol. 3, C. Mayoff (ed.), Lipsiae, In Aedibus B.G. Teubneri, 1942, p. 473.

preparazione di un composto di radice di bardana e cenere della legna arsa, da applicare alla cute per alimentarne la crescita dei capelli⁴⁹.

La funzione risanatrice delle erbe viene legata, ancora una volta, alle virtù di qualche divinità preposta alla fertilità e alla salute. Ad esempio nella tradizione antico irlandese, l'uccisione del dio medico Miach da parte della madre, Diancecht⁵⁰, provoca la creazione di trecentosessantacinque erbe officinali dalla decomposizione del suo corpo⁵¹. Tali erbe verranno poi amministrare dalla sorella di Miach cosicché, anche dopo la morte, il dio possa continuare a curare la sua gente mediante le piante⁵².

Nella divinità celtica Miach vengono condensate due aspetti terapeutici su tre: la medicina del “coltello”, o del “guerriero”; e la terza funzione lenitiva rappresentata dalle erbe officinali⁵³. A tal proposito, Dumézil comparò l'uccisione di Miach alla storia di Sunahsépa, e riuscì a trarne alcune significative similitudini di sacrifici umani connessi al rin vigorimento e alla consacrazione reale⁵⁴.

Un rapporto analogo avviene in ambito nordico con l'uccisione di Ymir, l'essere primordiale. Nella sezione mitologica dell' Edda poetica viene narrato il processo di formazione del creato (an. *Miðgarðr* “terra di mezzo”, al centro del *Ginnungagap*), come risultato dello smembramento del corpo dell'essere primordiale da parte di Odino e dei suoi fratelli; nell'atto del sezionamento delle membra del gigante, i suoi capelli diventeranno l'erba e le fronde degli alberi⁵⁵.

Nei casi che fin qui sono stati esposti si evince chiaramente che, tra le popolazioni indoeuropee e limitrofe (come i Saami⁵⁶) si richiedeva l'applicazione, nei casi di infermità fisica o mentale, dei principi cosmologici al fine di ripristinare l'equilibrio corporeale

49 Vedi K. G. Zysk, "Reflections on an Indo-European healing tradition", in *Perspectives of Indo-European Language, Culture and Tradition*, Festschrift Polomé, vol. 2, JIES Monographs, 321 – 336.

C. Watkins, "Sick maintenance in Indo-European", in C. Watkins (ed), *Indo-European Studies II*, Cambridge, Mass, 1976, pp. 379 – 387.

50 T. W. Rolleston, *I miti celtici*, E. Campominosi (ed. e trans.), Cuneo, Tascabili degli Editori Associati (TEA), 2002, pp. 95 – 96.

51 Cfr. con la *Cath Maige Tuired* (capp. 33-35); M. Cataldi (ed. e trans), *Antiche storie e fiabe irlandesi*, Torino, Einaudi, 1985. Vedi anche G. Murphy, *Saga and Myth in Ancient Ireland*, Dublino, Sign of the Three Candles, 1961, pp. 17 – 24.

52 <https://www.adf.org/articles/stories/miach-and-his-sister.html> (consultato il 20/09/2015)

53 Puhvel, “Mythological Reflections of Indo-European Medicine”, in *op. cit.*, 1971, pp. 369 – 382: 379.

54 G. Dumézil, *Mythe et époque I*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 125 – 144.

55 Cfr. con i carmi eddici, sezione mitologica: *Vafþrúðnismál*, *Völuspá* e *Grimnismál*. Meli, Scardigli, *op. cit.*, 2004, pp. 5 – 15; 47 – 56; 59 – 69.

56 Vedi anche E. Mundal, “Coexistence of Saami and Norse culture – reflected in and interpreted by Old Norse myths”, in G. Barnes, M. Clunies Ross (edd.), *Old Norse myths, literature and society : the proceedings of the 11th International Saga Conference 2-7*, (Centre for Medieval Studies), Sydney, Australia, 2000, pp. 346 – 355.

dell'individuo. Esattamente come l'universo è stato creato dal corpo di un gigante, le specifiche membra del corpo possiedono un corrispettivo nel mondo materiale, il quale può essere, a sua volta, utilizzato e applicato in medicina per il ripristino della salute. La guarigione del corpo, quindi, rifletta la restaurazione degli ordini cosmici.

1.3 Incantesimi di risanamento

Durante il corso del novecento gran parte degli studiosi di indoeuropeistica e filologia antica rimasero scettici, se non addirittura contrari, rispetto alla validità scientifica di una ricostruzione della cultura materiale e intellettuale del mondo indoeuropeo, attraverso il lo studio filologico sui testi medici e del lessico tecnico. Fortunatamente, studiosi del calibro di É. Benveniste⁵⁷, C. Watkins⁵⁸ e Morpungo Davies⁵⁹ hanno ribaltato il piano del discorso a favore di una più ampia visione dell'insieme. Riuscirono a creare e sviluppare un collegamento, ormai indissolubile, tra Etimologia e Storia, conferendo all'etimo un modo di pensare e di vedere la salute e la malattia nelle culture indoeuropee⁶⁰.

Grazie al contributo in Watkins, nel suo *How to Kill a Dragon*, abbiamo la ricostruzione di quello che lui chiama “testo prototipico”⁶¹ basato sulla enumerazione concordata di parti del corpo nelle formule magiche in Vedico, Palavico, antico alto Tedesco, Sassone antico, Ittito e medio Irlandese. Watkins pone l'accento sull'enumerazione arbitraria delle parti del corpo, in diverse formule magiche attestate per provocare malattie o per risanare il corpo⁶².

Studi più recenti, condotti da D. R. Langslow, dimostrano che, pur essendovi arbitrarietà nella enumerazione in alcune formule, esiste comunque una sequenza “ortodossa”, che corrisponde al principio di movimento dall'esterno verso l'interno, e si presenta nella seguente maniera: capelli, pelle, carne, ossa, midollo⁶³.

La gran parte delle formule magiche utilizzate in ambito medico, secondo Langslow, tendono a seguire la suddetta impostazione. La sequenza “ortodossa”, insieme

57 É. Benveniste, “la doctrine médicale des indo-européens”, in *Revue de l'histoire des religions*, (vol. 130), Parigi, 1945, pp. 5 – 12., Vedi anche Benveniste, *op. cit.*, 2001, pp. 215 – 78.

58 Vedi C. Watkins, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

59 Vedi A. Morpurgo Davies, *Nineteenth-Century Linguistics*, London, Longman, 1998.

60 C. Watkins, “New Parameters in Historical Linguistics, Philology and Culture History”, in AA. VV. (edd.), *Language*, (vol. 65:4), Linguistic Society of America, New York, Academic Press, 1989, pp. 783-799:783 – 85.

61 Watkins, *op. cit.*, 1995, p. 534.

62 *Ibidem*, pp. 525-26.

63 D. R. Langslow, “Etymology and History”, in *op. cit.*, 2004, pp. 30 – 47:32.

alla sua relativa antitesi (formata da dalla sequenza “midollo, ossa, carne, pelle, capelli”), suggerisce – a chi la legge o l'ascolta - l'immagine di un movimento che dall'esterno viene attratto verso l'interno del corpo e viceversa; indi per cui, le attestazioni scritte nelle lingue indoeuropee di questo tipo di formule magiche permette allo studioso di immaginare e tracciare la percezione della malattia e del risanamento presso queste popolazioni; l'immagine che viene suggerita ricalca un movimento continuo che penetra nel corpo e ne esce nuovamente⁶⁴.

La malattia e il risanamento veniva percepita quindi, non sappiamo se esattamente uno squilibrio del corpo, ma sicuramente come qualcosa che striscia dentro e fuori dal fisico, simile al movimento di un serpente.

Siamo in grado di ricostruire almeno una variante di formule magiche utilizzate probabilmente dagli indoeuropei, e attestate in una forma stilistica molto simile nelle diverse tradizioni linguistiche e culturali germaniche, sanscrite, ittite ma anche finniche⁶⁵.

A tal proposito è doveroso citare una formula magica che sembra essere un componimento prototipo della tradizione medica indoeuropea; conosciuta e attestata in diversi luoghi d'Europa con valore di incantesimo risanatore anche presso quelle popolazioni contigue alle zone di insediamento indoeuropeo⁶⁶. È un incantesimo risanatore che può essere ascritto perfettamente al primo modo di intervento medico, quello della magia, che si propone di risanare il corpo attraverso l'enumerazione a voce delle parti fisiche dell'infermo o del deceduto.

In ambito germanico, in particolare in antico alto tedesco, sono stati trovati due componimenti che procedono in questo senso detti “incantesimi di Merseburgo” (circa IX-X secolo) ma, sotto nomi diversi, componimenti dello stesso genere sono attestati anche nel *Kalevala* (in luogo 15.307-76), ove la madre di Lemminkäinen raccoglie dal fiume Tuonela i pezzi di corpo del figlio, li mette insieme in un punto e recita l'incantesimo risanatore “carne alla carne venga unita, e legate siano le ossa alle ossa, membra alle membra e, alla fine, le vene alle vene:

64 Cfr. Mallory, Adams (edd.), *op. cit.*, 1998, p. 377.

65 B. M. Näsström, “Healing hands and magical spells”, in G. Barnes, M. Clunies Ross (edd.), *Old Norse myths, literature and society : the proceedings of the 11th International Saga Conference 2-7*, (Centre for Medieval Studies), Sydney, Australia, 2000, pp. 356 – 362:359.

66 R. T. Christiansen, *Die finnischen und nordischen Varianten des zweiten Merseburger Spruches*, Hamina, Suomalaisen tiedeakatemia kustantama, 1915. Vedi anche A. Kuhn, *Indische und germanische Segenssprüche*, KZ, 13.49-76, 1864.

XV runo

Non gettò però la madre
giù nell'acqua il suo figliuolo:
col rastrello suo di rame,
lungo il fiume di Tuonela
per il lungo, per il largo,
e ritrovò la mano, il capo
ed un osso della spalla,
trovò un osso della gamba,
altri piccoli pezzetti:
e rifece allor con questi
il figliuolo, Lemminkäinen.
Attaccò carne alla carne
e saldò gli ossi con gli ossi,
le giunture alle giunture,
vene rotte con le vene.
Poi legò forte le arterie,
delle arterie annodò i capi,

incantò vena per vena,
proferendo tali detti,
<< Bella donna delle arterie,
Suonetar, donna leggiadra,
delle arterie filatrice,
col leggiadro fuso, o bella,
e il rame l'arcolajo
che di ferro ha la rotella,
vieni qua per il bisogno
corri dove sei chiamata,
col gomitolo di vene,
col mazzetto delle pelli,
per cucir vene ed arterie.
allacciar le loro cime,
nelle piaghe lacerate,
le ferite sempre aperte!>>⁶⁷

L'attestazione più antica di questo prototipo di incantesimo è stata trovata nell'*Atarva-Veda*⁶⁸, dove viene enunciato “il midollo si ricongiunga al midollo, che la pelle cresca con la pelle, lasciate il vostro sangue, che crescano le ossa, lasciate crescere la carne con altra carne”⁶⁹. Sempre nell'*Atarva-Veda*, troviamo un altro elemento probante della cosiddetta sequenza "ortodossa": in luogo AV. 2.33.6, *Yakṣma*⁷⁰ produce un incanto a parole sulla malattia e la dirige fuori dal midollo verso le ossa, dalle ossa ai tendini, dai tendini alle vene fino ad irradiarsi dalle estremità del corpo: mani, dita e unghie.

Un caso simile accade anche in un incantesimo in antico sassone, dove il cosiddetto "worm of disease" (il verme della malattia) striscia fuori dal corpo seguendo lo stesso percorso: dal midollo, alle ossa, passando per la carne e la pelle.

Un altro caso emblematico, molto più tardo dell'*Atarva-Veda*, è costituito dai

67 P. E. Pavolini (ed. e trans.), *Kalevala: poema nazionale finnico*, Milano, Sansoni, 1935, pp. 66 – 67.

68 Papesso (ed.), *op. cit.*, 1933, pp. 97 – 98.

69 *Ibidem*.

70 *Ibidem*, pp. 74 – 75.

sopracitati incantesimi di Merseburgo; entrambi sono conservati presso il Cod. 136 Merseburger Domstiftsbibliothek, un manoscritto liturgico latino che risale al IX-X secolo.

I due incantesimi di Merseburgo furono trascritti nel X secolo nel codice, ma non sono datati con precisione, sicuramente possono essere ascritti ad almeno due secoli precedenti; gli elementi endogeni contenutistici e linguistici permettono di ricondurli a un'epoca anteriore al 750⁷¹. La metrica, il linguaggio, il ritmo sono tutti caratterizzati da tratti arcaici; i motivi che vi si leggono e, soprattutto, la struttura sono altrettanto antichi:

*Phol ende uuodan
uuorun zi holza.
du uuart demo balderes uolon
sin uuoz birenkit.
thu biguol en Sinhtgunt,
Sunna era suister;
thu biguol en Friia,
Volla era suister;
thu biguol en Vuodan,
so he uuola conda:
sose benrenki,
sose bluotrenki,
sose lidirenki:
ben zi bena,
bluot zi bluoda,
lid zi geliden,
sose gelimida sin⁷⁴.*

Phol⁷² e Wōtan
cavalcavano verso il bosco.
Allora al puledro di Balder
si distorse un piede .
Allora gli parlò⁷³ Sinhtgunt,
e Sunna sua sorella.
Allora gli parlò Frīja,
e Volla sua sorella.
Allora gli parlò Wōtan,
come lui sapeva ben fare
per strappi alle ossa ,
per strappi sanguinanti,
per strappi di membra:
“Osso a osso,
sangue a sangue,
membro a membro,
così siano saldati”.

L'incantesimo è prima introdotto da una narrazione in 5 versi di una scena mitica, dove si racconta dell'azzoppamento del cavallo di Balder; il dio invoca aiuto per il suo animale e accorrono attorno a lui le donne, l'una dopo l'altra intervengono invano, proferendo scongiuri e formule simili. Infine, interviene Odino, padre di Balder, con il

71 G. M. Priest, *A Brief History of German Literature. Based on Gotthold Klee's "Grundzüge der deutschen literaturgeschichte"*, New York, C. Scribner's sons, 1909, pp. 11 – 19.

72 Sulla figura "Phol" è stato imperante il dibattito tra gli anni '60 e '80 del secolo scorso, perché alcuni studiosi di letteratura medievale tedesca riconducevano i nomi Phol e Balder alla stessa divinità; altri studiosi, invece, collegano il termine "phol" a "fol" con valore di "pieno di grazia", epiteto attribuito al dio della grazie e dall'abbondanza. Per maggiori dettagli vedi J. L. Borges, M. E. Vázquez, *Letterature germaniche medioevali*, Milano, Adelphi, 2014. Vedi anche C. Grünager, *La letteratura tedesca medievale*, Firenze Sansoni, 1967.

73 Il verbo "parlare", qui come anche in altre occasioni analoghe, ha valore di "proferire parole magiche", ovvero: incantesimi, scongiuri, formule magiche e simili.

74 G. Dolfini, "Sulle formule magiche e le benedizioni nella tradizione germanica", in AA. VV. (ed.), *RIL (Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 101, classe di lettere)*, Milano, 1967, pp. 633 – 660.

giusto incantesimo per risanare il corpo.

Una seconda interpretazione dell'incantesimo risanatore, fatta da B. Lincoln, vuole attribuire alla sequenza dell'incanto un collegamento tra il corpo umano e il cosmo⁷⁵. Secondo Lincoln, la formula stabilirebbe una omologia tra parti del corpo e parti dell'animale sacrificato; la sequenza "ossa alle ossa, carne alla carne, sangue a sangue" rappresenterebbe, quindi, anche un sistema di corrispondenze tra gli arti animali sacrificati e il corpo umano. Attraverso questo modello, la guarigione implica non solo era ristorazione dell'equilibrio del corpo umano, ma anche del cosmo attraverso il sacrificio.

Quale che sia la giusta interpretazione, credo fortemente che la sequenza "ortodossa" di cui parla Langslow sia una evidente spia di come gli indoeuropei intendessero lo squilibrio del corpo: ovvero come un disturbo che dall'esterno strisciava verso l'interno del fisico e che potesse essere curato solo con una formula magica che conducesse il malessere fuori dal corpo, attraverso ossa, carne, sangue e pelle.

La locuzione portata all'attenzione del lettore precedentemente di "worm of disease" è, in questo senso, particolarmente esplicativa: conferisce proprio l'immagine della malattia che striscia dentro e fuori dall'individuo.

In direzione simile vanno anche gli incantesimi di risanamento sul modello del Secondo incantesimo di Merseburgo; anche questo tipo di sequenza prevede il ripristino dell'equilibrio corporale attraverso l'enunciazione delle parti del corpo rotte o lacerate, ma in tal caso non si tratta di un malessere che deve "strisciare" fuori dal corpo umano ma, attraverso la parola, questi elementi si ripristinano dall'interno.

⁷⁵ Per un approfondimento vedi B. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.

Donne e gravidanza

Nella cultura materiale e letteraria norrena, tra il X e il XV secolo, esiste una gran varietà di argomenti attraverso i quali si può parlare di riti, modi e pratiche atte alla guarigione e di natura assistenziale. Tra questa varietà di casi credo che si possa collocare, all'inizio del percorso, una disamina sulla condizione della donna gravida e sui metodi di intervento.

Se vogliamo ampliare i nostri orizzonti, la gravidanza è un momento tipico per parlare anche del tema della fertilità, della funzione sociale ricoperta dalla donna stessa, in quanto gestante/malata e in quanto assistente dell'inferma come *bjargrýgr*⁷⁶, in questo preciso ambito del “sapere” medico.

In un momento così delicato per la donna, le fonti rivelano le espressioni eufemistiche in riferimento alla gestante: “*kona var eigi heil*” (la donna non stava bene), oppure “*fora eigi einsaman*” (lei non era più sola)⁷⁷.

La gravidanza e la nascita di un bambino avevano, ovviamente, ripercussioni sullo stato sociale della donna. Una volta preso coscienza della nuova condizione, ella avrebbe dovuto comunicare la condizione al futuro padre; se la funzione di marito e di padre coincidevano nella stessa persona, allora, il marito avrebbe dovuto sostenere la propria moglie per tutto il tempo della gestazione; ciò comunque non esimeva la donna dal lavoro manuale e quotidiano che era portato avanti dalla donna anche fin quasi alla fine della gestazione⁷⁸.

Il ruolo sociale della donna mutava ancora di più, e veniva messo alla prova, se la gravidanza era esito di un rapporto extraconiugale. La donna non sposata ma in gestazione avrebbe dovuto portare il proprio figlio (an. *borinn*), dopo il parto, presso il padre sia che risiedesse vicino che lontano, indi, essa avrebbe dovuto affrontare anche un viaggio lungo all'indomani del parto per presentare il bambino e farlo riconoscere dal padre⁷⁹.

Il riconoscimento ufficiale avveniva quando il padre, sia che fosse il marito della donna gravida che no, accoglieva tra le braccia il bambino e sceglieva il nome ; inoltre,

76 an. *Bjargrýgr* (una donna che ricopre il ruolo assistenziale durante i parti, per mezzo della magia bianca, allevia il dolore della partoriente).

77 J. Jochens, *Women in Old Norse society*, New York, Cornell University Press, 1998, p. 79.

78 Jochens, *op. cit.*, 1998, pp. 79-80.

79 V. Grönbech, *The Culture of the Teutons – vol 3*, W. Worster (trans), London, Oxford University Press, 1931, pp. 1:291 – 300.

nell'ambiente della regalità pagana norvegese la cerimonia di riconoscimento veniva conclusa con qualche goccia d'acqua versata sul bambino. Il ruolo sociale del neonato o della era, quindi, sussunto all'accettazione da parte del padre e alla sua cerimonia formale⁸⁰.

Il mancato riconoscimento paterno (an. *úborinn* “ - colui che - non è stato portato”) determinava conseguenze gravi sul piano legale ed economico. Il problema legale non coincideva con la legittimità; nelle società nordiche infatti, sia quella dei contadini in Islanda che la società regale in Norvegia, figli avuti da rapporti coniugali o extraconiugali avevano quasi gli stessi diritti (Cfr. *Saga di Vatnsdal*, cap. 13)⁸¹. Il problema si poneva quando il bambino non veniva portato (an. *úborinn*) dal padre per ricevere il suo riconoscimento.

Lo stesso principio, ad esempio, viene ripetute nelle *Norges gamle Love* “ogni bambino deve avere un padre⁸²

Tutto quel che si è preservato nel corso del tempo, dalle attestazioni epigrafiche alle testimonianze letterarie, può fornirci le chiavi di lettura per un modo di interpretare e vivere la malattia, la gestazione e le pratiche terapeutiche in uso presso quei luoghi in cui la religione cristiana si era appena affacciata; ma i contenuti tecnico-scientifici della tradizione manoscritta classica non erano ancora conosciuti.

Riti, pratiche e modi che possono apparire distanti dai nostri immaginari, ma che - se studiati in chiave comparatistica – condividono lo stesso tipo di struttura e di approccio con altre culture indoeuropee. Quel che possiamo ricavare dalle fonti sono: il ruolo medico-assistenziale che ricopriva la *midwife*, tutti i momenti determinanti del parto di una donna, dall'inizio del travaglio e la postura che ella assumeva per partorire, fino al riconoscimento formale e legale del figlio da parte del padre⁸³.

80 Cfr. P. G. Foote, D. M. Wilson, *The Viking Achievement: the society and culture of early medieval Scandinavia*, London, Sidgwick & Jackson, 1980, pp. 118 – 119.

81 M. Scovazzi (ed. e trans.), *Antiche saghe islandesi*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 168 – 169.

82 R. Keyser, P. A. Munch (ed. e trans), *Norges gamle Love: indtil 1387*, (vol. 1), Christiania, Trykt hos Chr. Grøndahl., 1846, p. 130.

83 J. Jochens, “Old Norse motherhood”, in J. C. Parsons, B. Wheeler (edd.), *Medieval Mothering*, London, Garland Publishing inc., 1996, pp. 201 – 222. Cfr. E. Ó. Sveinsson (ed.), “Laxdæla saga”, in *Íslensk Fornrit*, (Hið íslenska fornritafélag, vol. 5), Reykjavik, 1934. pp. 80 – 83, 176 – 181, 186 – 193.

2.1 Due tipologie di fonti

Il processo riproduttivo è, ovviamente, alla base della sopravvivenza di ogni società. Iniziare un approccio di tipo accademico a questo campo di studi significa non solo dirimere questioni storico-linguistiche, ma anche spiegare al lettore nascita ed evoluzione di funzioni socio-culturali mediante un approccio filologico e linguistico alle proprie fonti.

Questioni come quelle poste al centro della nostra indagine: salute, corpi e malattia nel medioevo norreno, in relazione alla donna e alla sua prima funzione sociale (la riproduzione appunto) destano non poche domande di carattere storico-antropologico a cui la lingua può dare risposte concrete.

Le risposte vanno ricercare nelle fonti, per cui G. Jacobsen⁸⁴ ha dato una sistemazione unica e valida per le fonti sulla gravidanza e il parto nella storia culturale norrena. La Jacobsen suddivide in tre tipologie le fonti utili al campo di studi, le suddivide in “fonti femminili”, “fonti maschili” e “fonti comuni”.

Il “genere” a cui si attribuisce la fonte non è collegabile sempre e direttamente all’autore della fonte; invece, la scelta del genere sembra essere collegata al punto di vista posto in essere nella fonte scritta: questo significherebbe che le fonti dette “femminili” non sono per forza vergate da autrici, ma che sicuramente portano *in nuce* il punto di vista della donna sulla gestazione. Viceversa, le fonti dette “maschili” non sono per forza frutto di un autore ma, sicuramente, si occupano questioni collaterali al parto: leggi sulla progenie e discendenza; oppure conferiscono uno spazio privilegiato alla teologia cristiana che attribuiva all'uomo (e non alla donna) un posto in primo piano nella concezione; e infine, eccetto pochi casi sporadici, anche i trattati di medicina, ginecologia e ostetricia erano prodotti dagli uomini.

Le fonti denominate “femminili” descrivono il processo della gravidanza e del parto dal punto di vista delle donne, inoltre illustrano la percezione che la donna ha delle proprie funzioni biologiche, differentemente da quel che accade nelle fonti “maschili”. Queste focalizzano, invece, la propria attenzione sul punto di vista dell’uomo e sull’aspetto legale della progenie⁸⁵.

84G. Jacobsen, “Pregnancy and Childbirth in the Medieval North: a typology of sources and a preliminary study”, in O. Feldbaek, M. Hietala, B. Schiller, J. Simensen (edd.), *Scandinavian Journal of History*, (vol. 9), Stockholm, The Almqvist & Wiksell Periodical Company, 1984, pp. 91-111.

85 *Ibidem*, pp. 91-111: 93.

Le fonti femminili si concentrano, quindi, sugli aspetti più tecnici della gravidanza e del parto, forniscono la possibilità di indagare dal punto di vista culturale, religioso, sociale, magico e rituale portato avanti dalle donne partorienti o da coloro che le assistevano.

A queste fonti femminili sono ascrivibili le Saghe nordiche e, soprattutto, componimenti metrici come l'Edda poetica⁸⁶ o le ballate popolari. Esse sono fonti di tipo orale che, in un secondo momento, sono state messe per iscritto e, svincolate dall'ambito giuridico, hanno dato voce al punto di vista della donna sulla sua funzione biologica.

Dalla lettura delle fonti (sia femminili che maschili) si evince che la gravidanza, dal suo inizio fino al parto, è un campo di intervento preposto solo alla figura femminile. E' la donna l'attrice protagonista di questa *pièce* teatrale, non solo in quanto gestante, ma anche perché sono le donne che si occupano di assistere le altre donne durante parto. La donna, in questo campo, diventa protagonista sia nel ruolo di gestante, sia in quello di assistente.

Il primo modo d'intervento sulle doglie del parto era legato alla magia. Le assistenti, an. *bjargrýgr* o ags. *midwife*, si occupano della gestante per mezzo delle invocazioni agli dèi (specialmente Thor⁸⁷), dell'utilizzo delle Rune del parto⁸⁸, oppure delle formule magiche e dei rituali; un complesso di strumenti essenziale a questa altezza temporale affinché il parto si risolva al meglio.

La parola magica non è comunque sufficiente a garantire la buona riuscita del parto, è necessario – secondo queste fonti – l'utilizzo di un altro fattore, quello delle cosiddette “healing hands”⁸⁹, le mani guaritrici (o risanatrici), che le *bjargrýgr* appongono sul corpo della partorienti.

Il gesto dell'apposizione delle mani sul corpo ricopriva il ruolo di intermediazione tra il verbo e la pratica, tra la parola magica e il corpo della donna che è sottoposto a sforzo e dolore. È il mezzo attraverso cui, secondo l'idea diffusa sui metodi di cura del tempo, la formula magica o l'incantesimo prendono vita e diventano pratica agibile sul corpo, al fine

86 Meli, Scardigli (edd.), *op. cit.*, 2004, pp. 277 – 284: 280.

87 In prima istanza Thor è il dio del tuono e della pioggia, in quanto divinità preposta all'acqua piovana che feconda la terra è anche associato alla fertilità del suolo e della donna, in virtù di questo collegamento viene invocato durante i parti. Nella simbologia nordica il martello di Thor, *Mjöllnir*, è anche strumento di consacrazione delle unioni coniugali, se posto sul grembo della donna durante la cerimonia di unione la predispone ad una grande fecondità.

Cfr. Adamo di Brema, *Storia degli Arcivescovi della Chiesa di Amburgo*, vol. 2, I. Pagani (ed.), Torino, Unione tipografico-editrice Torino, 1996, pp. 470 – 473. Chiesa Isnardi, *op. cit.*, 2008, pp. 226 – 227.

88 Meli, Scardigli (edd.), *op. cit.*, 2004, pp. 217 – 226: 221, 223.

89 Näsström, “Healing hands and magical spells”, in *op. cit.*, 2000, pp. 356 – 362.

di dare sollievo dal dolore. La parola magica senza la sua parte complementare, rappresentata dall'apposizione delle mani guaritrici, non sortirebbe gli stessi effetti sperati.

La conclusione del momento “magico-terapeutico” coincide con la nascita del bambino. Una volta venuto al mondo, iniziava a prendere corpo la figura predominante dell'uomo nella vita sia del neonato che della donna, a partire dal riconoscimento paterno fino alla crescita.

Lasciato il corpo della madre, in relazione al bambino entrano in gioco le fonti “maschili”, come la Legge, che esprime il punto di vista maschile sulla gravidanza e il parto; queste creano un controllo estensivo dell'uomo sul tema della riproduzione della società⁹⁰.

La legge ci mostra come, anche presso le popolazioni scandinave, il diritto di certi uomini – specialmente i capi famiglia – a controllare e gestire la riproduttività dei membri femminili della famiglia, attraverso il loro potere di decidere con chi dover contrarre matrimonio. In questo modo, la legge permette ai capi famiglia di controllare gran parte delle funzioni riproduttive, inoltre concede loro il diritto di punire come meglio credono le donne che rifiutano di sottomettersi al loro volere⁹¹.

Generalmente, i corpus di leggi si focalizzano principalmente sulla donna gravida e il nascituro, quando quest'ultimo è uno strumento indispensabile per trasferire i diritti di proprietà ed eredità di una famiglia⁹².

Nel caso dell'Islanda, poi, la gravidanza offre una sospensione temporanea della pena a quelle donne che si erano macchiate di qualche crimine; questo particolare trattamento della donna gravida non è stato ancora riscontrato per iscritto e nella stessa altezza temporale nelle altre regioni scandinave ma, studiosi come la G. Jacobsen, concordano nel generalizzare questo tipo di soluzione caritatevole attuata in Islanda, anche alla Norvegia, Svezia e Danimarca medievali.

I codici di legge, insieme ad alcuni estratti dalle Saghe islandesi, ci mostrano anche il ruolo partecipativo dell'uomo durante il periodo di gravidanza della donna; viene a delinearsi, quindi, anche le responsabilità dell'uomo rispetto alla moglie incinta e, ovviamente, anche verso il bambino e i suoi diritti di eredità⁹³.

90 Jacobsen, “Pregnancy and childbirth”, in *op. cit.*, 1984, pp. 91-111: 95.

91 *Ibidem*.

92 *Ibidem*, p. 100.

93 *Ibidem*. Cfr. E. Ó. Sveinsson (ed.), “Vatnsdæla saga”, in *Íslensk Fornrit*, (Hið íslenska fornritafélag, 8), Reykjavík, 1939, p. 37.; Þ. Vilmundarson, B. Vilhjálmsson, “Harðar saga”, in *Íslensk fornrit*, (Hið Íslenska Fornritafélag, 13, Reykjavík, 1991, p. 22.

nel Medioevo, un'altra fonte strettamente connessa all'aspetto giuridico è rappresentata dalla teologia della Chiesa cristiana, la quale proponeva attraverso i suoi testi la superiorità dell'uomo sulla donna, sia in quanto gravida, sia in quanto madre.

La conversione delle popolazioni scandinave portò anche ad una accentuazione del divario di genere, anche in un ambito delicato come la riproduzione: il corpo della donna era considerato come un mero sistema di incubazione al fine di creare i presupposti ottimali per la crescita del bambino al suo interno, e che il feto fosse frutto solo del contributo dell'uomo⁹⁴.

Il giudizio teologico, purtroppo, a questa altezza temporale era molto vicino a quello scientifico; gli stessi presupposti teologici, concerni la superiorità dell'uomo sulla donna e della sua primaria importanza nella concezione, erano riportati anche in gran parte dei testi “pseudo-scientifici” dell'epoca al di là del specifico corpus letterario nordico. A parte poche eccezioni e tutte in ambiente latino (vedi il *Trotula maior*⁹⁵) sulla ginecologia e l'ostetricia, tutto il sapere medico nel continente europeo, anche ciò che era pertinente alla gravidanza, era nelle mani di studiosi uomini, le cui idee erano fortemente ancorate alla filosofia classica e alla Teologia⁹⁶.

In conclusione, il panorama delle fonti sulla gravidanza e le pratiche terapeutiche si suddivide, come abbiamo visto, in tre tipi di fonti: femminili, maschili e comuni; questa tripartizione, attuata dai moderni, non era riconosciuta in tal guisa dagli autori antichi ma, grazie a loro, è possibile ricostruire le differenti percezioni che le società vichinghe avevano della donna gravida, del suo ruolo nella società e nell'economia.

94 E. Commo McLaughlin, “Equality of Souls, Inequality of Seces: Woman in Medieval Theology”, in R. Radford Ruether (ed.), *Religion and Sexism: Images o Women in the Jewish and Christian Traditions*, New York, Simon and Schuster, 1974, pp. 213 – 266.

95 Per un approfondimento Trotula de Ruggero, *Trotula. Un compendio medievale di medicina delle donne*, Monica H. Green (ed.), Valentina Brancone (trans), Firenze, Sismel, 2009.

96 J. Cadden, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 105 – 130.

2.2 Una questione di prospettiva: il lessico usato dalle donne e per le donne

La terminologia usata per le donne in gravidanza e per il parto rivela la percezione che la collettività aveva alla riproduzione e all'immagine di una donna gravida. Il lessico che si evince dalle fonti può essere distinto in tre categorie, le quali contengono a loro volta terminologie dette “positive”, terminologie “negative” e “neutrali”⁹⁷.

Il lessico positivo è composto da tutte quelle parole, locuzioni e frasi che descrivono lo stato di gravidanza attraverso termini attivi, oppure, mediante un lessico che va a sottolineare l'importanza della funzione riproduttiva della donna all'interno della società, si prenda ad esempio *fora eigi einsaman* (lei non era più sola), oppure *verða léttari* (divenne leggera – si intende dopo aver dato alla luce il bambino).

Il lessico classificato come “negativo”, per converso, è rappresentato dall'insieme di parole, locuzioni e frasi che descrivono negativamente l'aspetto fisico della donna durante la gravidanza; pongono così l'accento sul corpo della donna che assume forme non consuete; oppure ancora, sottolineano la sua incapacità nelle relazioni sociali o di svolgere un lavoro durante tutta la durata della gravidanza: *kona var eigi heil* (la donna non stava bene).

La terminologia negativa, infine, investe anche il campo delle funzioni sociali della donna; infatti, possiamo identificare come lessico “negativo” anche quegli eufemismi che veicolano un messaggio atto a ridurre la sua importanza nell'atto della riproduzione.

In ultimo è da enumerare la terminologia “neutrale”; essa è rappresentata dall'insieme di parole atte a descrivere oggettivamente la condizione della donna. Non sempre, tra l'altro, risulta facile distinguere il genere nelle parole individuali, alcune di queste descrivono in maniera molto vivida le condizioni fisiche e si focalizzano sul dolore della donna; mentre altre sembrano veicolare un certa presa di distanza dalla condizione e dal dolore⁹⁸. Descrizioni neutrali più usuali sono appunto le semplici descrizioni denotative come il caso di “gravida” e “incinta”, come viene tradotto nella *Eiriks Saga Rauda* con “gravid” o “svanger”⁹⁹.

Nel panorama letterario nordico, le occorrenze scritte più antiche del lessico usato per le donne gravide appartiene alla letteratura medievale islandese e norvegese.

97 Jacobsen, “Pregnancy and childbirth”, in *op. cit.*, 1984, pp. 91-111: 93.

98 *Ibidem*.

99 M. Þórðarson (ed.), “Eiriks Saga Rauda”, in *Eyrbyggja, Groenlendinga sogur*, Íslensk Fornrit, (Hið íslenska fornritafélag, 4), Reykjavík, 1935, p. 229.

All'interno di questi orizzonti letterari, la terminologia positiva è creata in relazione a due elementi: ai cambiamenti visibili sul corpo delle donne e in relazione al nascituro.

Fra le diverse occorrenze si possono ricordare in questa sede alcune locuzioni che si riferiscono al primo campo di intervento, quello sui cambiamenti visibili sul corpo: in antico nordico *digrast í gerdtunum*¹⁰⁰ “crescere intorno alla vita” , oppure *kvidtug*¹⁰¹ “letteralmente con un addome”; e ancora *Thungudt*¹⁰² “carica”, e *ólett*¹⁰³ “non leggera/non magra”.

Nel secondo campo di intervento linguistico, quello dove viene posto al centro del discorso la relazione con il nascituro, vanno ascritte le seguenti locuzioni: *gengr eigi einsama*¹⁰⁴ “– ella – non cammina da sola”, oppure *vera barns betri* “essere migliore con un bambino”; e inoltre *ganga/vera med barn* “– ella – cammina/è con un bambino”, *barns hafandi* “– ella – ha un bambino”, infine *barnberi* “porta un bambino”.

Locuzioni analoghe hanno avuto un riscontro anche più tardo nelle letterature danese e svedese in piena età moderna; un caso esemplare è quello citato da G. Jacobsen riguardo la ballata danese del tardo XVIII secolo, *Redselille og Medelvold* (Parto in un boschetto), di origine orale ma messa per iscritto tardivamente¹⁰⁵.

La ballata, in tutte le sue versioni conservate, pullula di locuzioni positive molto simili a quelle sopracitate, e la narrazione è sottoposta al punto di vista della donna che conduce il ritmo del racconto fino alla fine dell'opera¹⁰⁶.

La letteratura norrena, in ogni caso, non fornisce solo riferimenti a locuzioni di tipo “positivo”, ma vi sono anche numerose attestazioni di terminologia “negativa” riguardo la gravidanza; sono casi esemplari le frasi seguenti : *eigi heil*¹⁰⁷, “-ella- non sta bene”,

100Cfr. http://www.ling.upenn.edu/~kurisuto/germanic/oi_cleasbyvigfusson_about.html, vedi anche <http://onp.ku.dk/english/> (consultati il 16/10/2015).

101Cfr. http://www.ling.upenn.edu/~kurisuto/germanic/oi_cleasbyvigfusson_about.html, vedi anche <http://onp.ku.dk/english/> (consultati il 16/10/2015).

102Cfr. http://www.ling.upenn.edu/~kurisuto/germanic/oi_cleasbyvigfusson_about.html, vedi anche <http://onp.ku.dk/english/> (consultati il 16/10/2015).

103Cfr. http://www.ling.upenn.edu/~kurisuto/germanic/oi_cleasbyvigfusson_about.html, vedi anche <http://onp.ku.dk/english/> (consultati il 16/10/2015).

104Cfr. http://www.ling.upenn.edu/~kurisuto/germanic/oi_cleasbyvigfusson_about.html, vedi anche <http://onp.ku.dk/english/> (consultati il 16/10/2015).

105Jacobsen, “Pregnancy and Childbirth”, in *op. cit.*, 1984, pp. 91 – 11: 97.

106S. Grundtvig, A. Olrik (edd), *Danmarks gamle folkeviser*, (vol. 5), Copenhagen, Samfundet til den danske literatur fremme, 1890, p. 271.

107Cfr. http://www.ling.upenn.edu/~kurisuto/germanic/oi_cleasbyvigfusson_about.html, vedi anche <http://onp.ku.dk/english/> (consultati il 16/10/2015).

*óhraust*¹⁰⁸ “ – ella è- debole”, oppure un altro sinonimo per *eigi heil* può essere *vanheilsa*¹⁰⁹. Ultimo esempio, ma non meno esplicativo, è la locuzione *kenna sér sóttar* con significato letterale di “– ella – sente un malessere che viene fuori”, usato sempre per descrivere il momento doloroso del travaglio.

In base al lessico che la fonte conserva e tradita, possiamo avere una percezione maggiore dell'attenzione e della sensibilità che ha l'autore nei confronti di questi temi; inoltre, il lessico è una feritoia indispensabile dal quale possiamo ricostruire, con una certa verisimiglianza, il tipo di immaginario collettivo che le società vichinghe, tra Islanda e Norvegia, avevano fra i secoli X e XV.

2.3 “The Healing hands”: le mani guaritrici

La tripartizione dell'intervento atto alle cure non è il solo elemento che si evince dalle attestazioni scritte (letterarie ed epigrafiche) del mondo nordico; insieme a questo, infatti, troviamo innumerevoli riferimenti all'uso delle mani in funzione terapeutica.

Alcune figure con particolari qualità e virtù sono in grado, nel mondo letterario, di produrre benessere e alleviare il dolore per mezzo dell'apposizione delle loro mani, congiunta con gli incantesimi o rune preposte a questa sfera di intervento.

Questa è una pratica atta a rafforzare il significato magico del verbo proferito; si configura come un gesto con valore di intermediazione tra le parole a scopo curativo e il corpo dell'infermo. Senza la parola, quindi, il gesto sarebbe vacuo, non assumerebbe lo stesso significato che invece ha se accompagnato dalla parola proferita o incisa, quest'ultimo è il caso specifico dell'uso delle rune.

Un caso veramente esemplare, che rendere percepibile il nesso tra gestualità e parola, si trova nel *Sigrdrífumál*¹¹⁰, un carme nella sezione eroica dell'Edda poetica, dove la natura didascalica del componimento si palesa quando la valchiria Sigrdrifa, dopo essere

108Cfr. http://www.ling.upenn.edu/~kurisuto/germanic/oi_cleasbyvigfusson_about.html, vedi anche <http://onp.ku.dk/english/> (consultati il 16/10/2015).

109Cfr. http://www.ling.upenn.edu/~kurisuto/germanic/oi_cleasbyvigfusson_about.html, vedi anche <http://onp.ku.dk/english/> (consultati il 16/10/2015).

110 Meli, Scardigli (edd.), *op. cit.*, 2004, pp. 217 – 228: 221.

stata destata dal sonno perpetuo da Sigurd, insegna all'eroe il valore delle Rune e gli fornisce diversi consigli.

All'interno della sezione dedicata alle Rune, la valchiria impartisce lui il segreto di questi segni preposti alla gestione del parto; nello stesso luogo viene specificato, inoltre, che le *Bjargrúnar* (le rune del parto) non vengono proferite come gli incantesimi ma, piuttosto, il metodo più congeniale è l'incisione sulla pelle della mano o sulle unghia di colei che pratica la magia, affinché il potere delle rune – anche questa volta – agisca tramite le mani¹¹¹.

Il testo poetico recita quanto segue:

*Bjargrúnar skaltu kunna, ef þú bjarga vilt
ok leysa kind frá konum;
á lófum þær skal rista ok of liðu spenna
ok biðja þá dísir duga¹¹².*

*Le Rune della nascita dovrai conoscere, se vuoi trar salvi
e assistere nel parto i nascituri.
Le devi dipingere sul palmo della mano e apporre sugli arti,
poi pregare le dísir di dar aiuto¹¹³.*

Nonostante le fonti nordiche illustrino, almeno nella maggior parte dei casi, quanto la figura femminile sia predominante nell'ambito della gravidanza e del parto; in particolare quest'ultima attestazione ci pone davanti un'alternativa: la possibilità di un intervento attivo dell'uomo anche nel momento del parto; se non principale figura, almeno un valido sostituto alla *midwife*¹¹⁴.

Il ruolo di assistente, comunque, non può essere ricoperto da un uomo qualsiasi, ma da colui che possiede una qualche particolarità o qualche rilevanza sociale: Sigurd è un eroe, ma altri casi altrettanto esemplari parlano di Re che possiedono mani guaritrici. In questo senso, si può ricordare un altro caso esemplare conservato nella *Göngu-Hrólfrs*

111 Lo stesso tipo di associazione tra Runa e Mezzo, ad esempio, è enunciato ancora una volta da Sigdrifa quando parla delle rune della vittoria; le quali possono essere incise sulla spada più volte per aumentarne la potenza in battaglia (specialmente la runa per Tyr, che invoca l'omonimo dio della vittoria). Cfr. Meli, Scardigli, *op. cit.*, 2004, p. 223.

112 Cfr. testo originale in G. Vigfússon, F. Powell York (ed. e trans.) *Corpus Poeticum Boreale: The Poetry of the Old Northern Tongue. vol. 2*, Oxford, Oxford University Press. 1883, p. 285.

113 Traduzione a cura mia.

114 Näsström, "Healing hands and magical spells", in *op. cit.*, 2000, pp. 356 – 362.

saga. La principale figura nella narrazione, appunto il Re Rollo di Normandia, assiste la regina durante il parto e viene espressamente detto che egli poggia le sue mani su di lei per rendere più veloce e indolore il parto¹¹⁵.

L'uso della guarigione per mezzo delle mani è un dato diffuso anche presso altre culture indoeuropee. Lo stesso valore conferito al gesto di apporre le mani sull'infermo è presente presso la cultura greca, fin dal V secolo a.C.; congiunto alla coniazione della forma femminile *iatromaia*, dal termine greco *iatros*, tra il IV e il III secolo a.C., con la valenza di *midwife*; la cui funzione primaria è quella di assistere l'infermo attraverso l'apposizione delle sue mani e lenirne il dolore¹¹⁶.

Anche presso i Romani la figura della *midwife* era conosciuta sotto un altro epiteto, quello di *obstetrix*. L'ostetrica prendeva le distanze, anche dal punto di vista professionale, dal *medicus* e della *medica* (o *iatrina*)¹¹⁷, era quella figura dell'ambito medico preposta solo ai parti e all'uso delle mani guaritrici.

La letteratura antica sull'argomento è discretamente vasta nel mondo classico, ma è prodotta quasi esclusivamente da uomini, solo poche eccezioni nel mondo antico e poi nel tardo medioevo possono essere enumerate tra i trattati di ginecologia e ostetricia redatti da donne¹¹⁸.

I pilastri della tradizione letteraria medica erano, quindi, prodotti da soli uomini (Sorano di Efeso, Ippocrate, Galeno, Plinio il Vecchio, Vindiciano e altri); tra di loro, ad ogni modo, qualcuno riconosceva la necessità dell'intervento femminile nella sfera medica, soprattutto per ciò che concerne la gravidanza. In questo senso possiamo ricordare la testimonianza nel dialogo *Theaetetus* (149 a1- c2) in cui Platone sottolinea l'importanza del conferire compiti di cura e assistenza alla *maia* (*midwife*)¹¹⁹.

Nel mondo nordico troviamo, poi, attestazioni esigue rispetto al grande bacino letterario mediterraneo; nonostante il corpus letterario non sia così cospicuo come altrove, risulta comunque altrettanto rilevante per andare ad individuare i modi di agire di una

115 Cfr H. Pálsson, P. G. Edwards (edd), *Göngu-Hrólfs saga*, Edinburgh, Canongate, 1980.

116 La prima occupazione delle *midwife* o delle *iatromaia* era quella di assistere, ovviamente le donne durante il parto. Vedi P. F. Retief, L. Cilliers, "The healing hand: the role of women in ancient medicine", in AA. VV., (edd.), *Acta Theologica : Health and Healing, Disease and Death in the Graeco-Roman World*, (Supplementum 7), 2005, Bloemfontein, UFS, pp. 165 – 188.

117 *Ibidem*.

118 Per una panoramica dettagliata della battaglia condotta dalle donne per l'accesso del sapere medico nel tardo medioevo si veda T. N. Bonner, *The ends of the earth: women's search for education in Medicine*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

119 Platone, *Le opere*, E. V. Maltese (ed.), G. Giardini, Ariccia, Newton & Compton edizioni, 2005, pp. 389-91.

midwife, o di un Re nel tentativo di agevolare il parto alla propria regina.

L'analisi finora condotta, congiunta ai testi letterari, ci dimostra quanto fossero divulgate le pratiche di intervento medico per mezzo della parola e delle mani.

La guarigione, quindi, non era legata ad una prova o ad un processo empirico, ma era strettamente connessa e determinata da una sapienza tradizionale: l'apposizione delle “healing hands” sull'infermo era un modo “sicuro”, secondo la tradizione, per conferire valore reale alle parole, ovvero agli incantesimi atti alla guarigione e al risanamento.

Le mani guaritrici sono un tipo di intervento che troviamo nelle fonti letterarie in relazione o al parto e ai dolori a esso connessi; o in relazione a quelle infermità che abbiamo denominato “invisibili”; ovvero tutti quei disturbi non immediatamente riconoscibili alla vista: come il caso delle storpiature, lussazioni o rotture di ossa (si prenda ad esempio il *Zweiten Merseburger Spruches*), infermità mentali e altri dolori e patologie interne. Per quanto concerne l'altro tipo di patologie, quelle “visibili”, la letteratura arrivata fino a noi non ci fornisce esempi di interventi diretti attraverso le “healing hands” su cancrene, amputazioni, ferite da battaglia e altre infermità simili.

Premesso la mia disamina e tenendo presente le ovvie lacune nella tradizione letteraria, possiamo concludere che risulta possibile ricostruire l'immagine della sapienza e delle pratiche mediche comune a tutti: l'immagine che ne viene fuori è quella dove viene posta al centro del potere curativo la divinità, che viene chiamata in causa attraverso l'uso magico della parola e delle mani; il tipo di guarigione proposto, quindi, non è sorretto da nessun dato empirico, ma è comunque indirizzate a gestire (ed evidentemente a fallire) le malattie o i disturbi detti “invisibili”.

2.4 Magia e gravidanza: Blót e Galdr

2.4.1 Dísir e Dísablót

Nel medioevo germanico, e in questo caso specifico in ambito nordico, alcuni temi

quali la fertilità, la gravidanza e il parto intrecciano rapporti molto stretti e interdipendenti con la magia e la superstizione.

Nella letteratura norrena troviamo sporadiche ma significative occorrenze dei lessemi *dísir*, *blót* e *dísablót*. Andando per ordine, il lessema "Dísir" si riferisce ad un gruppo di divinità femminili connesse alla fertilità, il termine comunque, è attestato solo in forma poetica nelle due varianti di *Dís* e *Dísir*, come nelle sezioni poetiche delle *Íslendingasögur* (Saghe degli islandesi); mentre in altre occorrenze prosaiche la stessa figura divina viene chiamata *draumkona*, come nella *Gisla saga*¹²⁰; mentre, assume ancora un altro epiteto, quello di *hamingja*, nella *Viga-Glums saga*¹²¹, con un valore percettibilmente diverso, non solo dea della fertilità pura e semplice ma anche nume tutelare della famiglia¹²².

Ancora un'altra occorrenza poetica è di interesse per questo lavoro; a proposito delle Rune della nascita, Sigdrifa spiega come utilizzarle e a seguito invocare l'aiuto delle *Dísir*:

*Le Rune della nascita dovrai conoscere, se vuoi trar salvi
e assistere nel parto i nascituri.
Le devi dipingere sul palmo della mano e apporle sugli arti,
poi pregare le dísir di dar aiuto*¹²³.

Solamente nelle *Fornakdarsögur* (Le Saghe leggendarie) la diversificazione dei lessemi tra prosa e poesia non avviene, in entrambi i casi il lessema *dísir* occorre con la sua usuale funzione e feconda è anche la sua produzione di *kenningar*¹²⁴.

Il secondo lessema, *blót*, indica una serie di sacrifici rituali che, nella forma del *dísablót*, vengono fatti in onore a queste entità divine femminili; nello specifico, quest'ultimo era un "sacrificio alle dísir", legato anche alla luna e alle sue fasi, che

120 G. Chiesa Isnardi, *La saga di Gisli figlio di Surr : una storia medievale islandese*, Milano : Jaca book, 1985 .

121 J. Halldórsson (ed.), "Viga-Glums saga", in *Íslensk Fornrit*, Reykjavík, (Hið íslenska fornritafélag, 14), 1959, pp. 61 – 116.

122 M. C. Lombardi, "Magia, trasformazione e divinità femminili nelle fonti nordiche", in C. Del Zotto, G. Piccaluga (edd.), *Religione e magia nelle saghe nordiche*, Roma, Editrice Morcelliana, 2013, pp. 360 – 376: 361.

123 Traduzione mia dal *Sigrdrifumál*, 9. Vedi anche Koch (ed), *op. cit.*, 1994, pp. 157 – 159. Meli, Scardigli, *op. cit.*, 2004, p. 221.

124 Lombardi, in *op. cit.* 361.

perseguiva l'obiettivo di propiziarsi la fertilità e l'abbondanza di queste divinità per la stagione futura, veniva compiuto in autunno e in primavera¹²⁵.

Tra le occorrenze del *dísablót* possiamo portare ad esempio due casi; uno è il rituale enunciato nella *Friðþjófs saga*:

"Sydan gieck Friðþjófur jnn og sá ad fátt folk var j dijsar salnum, voru kongar þá ad dijsa blóte og satu ad dryckiu. Elldur var á golfinu og sáltu konur þeira vid elldinn og bokudu gofinn, enn sumar smurdu, og þerdu med dukum"¹²⁶.

"Quindi Friðþjófr entrò e vide che nella sala delle *dísir* c'erano poche persone; i re erano impegnati nel sacrificio alle *dísir* ed erano seduti per le libagioni. Sul pavimento c'era del fuoco e le loro donne sedevano presso di esso a plasmare le dee, scaldandole, mentre le ungevano e le asciugavano con dei panni"¹²⁷.

Il secondo caso esemplare si lega alla testimonianza di Adamo di Brema, il quale descrive un grande sacrificio fatto durante l'equinozio di primavera a Uppsala, concomitante all'assemblea del *dishing*¹²⁸; con l'introduzione del Cristianesimo il sacrificio equinoziale venne anticipato e fatto coincidere con la festa cattolica della Candelora (in data 2 febbraio), questo è un altro argomento probante della coincidenza del *dísablót* di cui si parla delle Saghe islandesi e del sacrificio equinoziale in Adamo di Brema (IV, 26)¹²⁹:

26. Nobilissimum illa gens templum habet, quod Udsola dicitur [d44-45], non longe positum ab Sictona civitate [vel Birka]. In hoc templo, quod totum ex auro paratum est, statuas trium deorum veneratur populus, ita ut potentissimus eorum

125 Näsström, "Healing hands and magical spells", in *op. cit.*, 2000, pp. 356 – 362:357.

126 E. Mundal, *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*, Universitetsforlaget, Oslo Bergen Troms opp, 1974, pp. 72 – 73.

127 Traduzione a cura di Lombardi, "Magia, trasformazione e divinità femminili nelle fonti nordiche", in *op. cit.*, p. 361.

128 Näsström, "Healing hands and magical spells", in *op. cit.*, 2000, pp. 356 – 362:357. Vedi anche B. M. Näsström, *Freyja – the Great Goddess of the North*, Lund (Sweden), General editor Tord Olsson, 1995, p. 132.

129 Cfr. M. C. Lombardi, "The Gutnic runkalender and the ancient system of time calculus", in A. Ney, H. William et al. (edd), *Á austrvega, Safa and East Scandinavia*, The 14th International Saga Conference, Gävle University Press, Uppsala, 2009, pp. 615 – 616.

Thor in medio solium habeat triclinio; hinc et inde locum possident Wodan et Fricco. Quorum significationes eiusmodi sunt: <<Thor>> inquiunt <<presidet in aere, quitonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubernat. Alter Wodan, id est furor bella gerit hominique ministrat virtutem contra inimicos. Tercius est Fricco, pacem voluptatemque largiens mortalibus>>. Cuius etiam simulacrum fingunt cum ingenti priapo. Wodanem vero sculpunt armatum, sicut nostri Martem solent; Thor autem cum sceptro Iovem simulare videtur. Colunt et deos ex hominibus factos, quos pro ingentibus factis immortalitate donant, sicut in Vita sancti Ansgarii legitur Hercum regem fecisse.¹³⁰

26. Questo popolo ha un santuario particolarmente venerato che è chiamato Uppsala [d44-45], situato non molto lontano dal centro di Sigtuna [e da Birka]. In questo tempio, che è interamente decorato in oro, il popolo adora le statue di tre dei: al centro della sala ha il suo trono Thor, il più potente di loro, a destra e a sinistra hanno posto Wotan e Fricco. Essi hanno i seguenti significati: << Thor – dicono – domina sull'atmosfera, governando i tuoni, i lampi, i venti e le piogge, il bel tempo e prodotti dei campi. Il secondo, Wotan, cioè il Furor, è il dio della guerra e infonde agli uomini il coraggio contro i nemici. Il terzo è Fricco che dona ai mortali la pace e il piacere dei sensi >>. Foggiano il suo idolo anche con un grande fallo, invece Wotan è rappresentato armato, come i nostri sogliono Marte, mentre Thor con il suo scettro sembra assomigliare a Giove. Venerano anche uomini innalzati a divinità, ai quali donano l'immortalità per qualche grande impresa: nella *Vita sancti Ansgarii* si legge che così fu fatto per il re Eirik.

Le Disir, come nei casi delle Valchirie e delle Norne, sono divinità minori strettamente collegate con la vita e la morte dell'essere umano. In una sorta di climax

130 Adamo di Brema, in *op. cit.*, Pagani (ed.), 1996, pp. 470 – 473.

ascendente delle divinità minori relative a vari aspetti della salute e della malattia, collocheremo ad un primo piano le Norne, di cui si discorrerà propriamente più avanti, che tessono le trame del destino di ogni essere umano alla propria nascita. Le *Disir* sembra che abbiano una funzione protettiva nei confronti degli umani; infine le Valchirie assumono il ruolo di divinità psico-pompa¹³¹.

In realtà, le *Disir* condividono con le Valchirie parte dell'aspetto psico-pompo; le fonti epigrafiche e letterarie non sono in grado di fornirci un quadro estremamente preciso dei loro compiti, in alcuni casi si vedono sovrascrivere virtù e funzioni di una divinità minore su l'altra, anche a causa della stratificazione temporale delle fonti. In questo modo, non tutti i connotati attribuiti alle *Disir* in un luogo e in un determinato tempo sono esattamente riscontrabili ad altre altezze temporali; ma sono soggette a sovrasciversi e a mischiarsi anche con i ruoli e le caratteristiche delle Valchirie.

La letteratura, quindi, fornisce un quadro abbastanza delineato rispetto a queste tre divinità femminili minori, ma qualche eccezione si può trarre: ad esempio, *Skuld*, riconosciuta come una delle tre Norne¹³² nella *Völuspá*¹³³ (20), è enumerata poco dopo e nello stesso componimento tra le Valchirie (*Völuspá*, 30)¹³⁴. Anche le *Disir*, nel corso del tempo, diventano sempre più difficili da individuare, soprattutto per una grande proliferazione di *Kenningar* modellate sul loro nome e che andavano a significare alcune volte "protezione", altre volte "valchiria" e in altri casi ancora semplicemente "donna".

Nonostante la presenza di queste sovrapposizioni¹³⁵, nel complesso, le fonti ci forniscono un quadro sufficientemente delineato dove possiamo collocare, appunto in forma di climax, le divinità femminili minori che hanno a che vedere con le tre tappe fondamentali dell'uomo: la nascita e la tessitura del destino erano collegate alle Norne, in quanto queste sceglievano il momento in cui il bambino sarebbe nato per determinarne il destino¹³⁶. La crescita e la salute, temi preposti alle azioni delle *Disir*, in quanto numi

131 Näsström, *op. cit.*, 1995, p. 124.

132 Le Norne sono dee minori del destino, incarnano il legame tra uomo e cosmo. Nella mitologia norrena figurano due tipi di norne, quelle buone e quelle cattive. Le prime profetizzano grandi gioie e risultati ai neonati; le altre, invece, recano danno al neonato profetizzando grandi pericoli. Il potere sul destino di ciascun essere umano è conferito loro mediante l'incisione delle rune sulle unghie della norna. Cfr Sassone Grammatico, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, L. Koch, M. A. Cipolla (edd.), Torino, Einaudi, 1993, pp. 319, 368.

133 M. Meli (ed.), *Völuspá: un' apocalisse norrena*, Roma, Carocci, 2008, p. 44.

134 *Ibidem*, p. 46.

135 Un'altra occorrenza è presente nella *Fáfnismál*, Cfr. G. Neckel, H. Kuhn (edd.) *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst iverwandten Denkmälern*, (vol. 1), Heidelberg C. Winter, 1962, pp. 180 – 88.

136 Cfr. S. Sturluson, *op. cit.*, Dolfini (ed.), 2006, pp. 66 – 67.

protettrici dei componenti della *Sippe* (ognuno secondo il suo ruolo, le donne erano protette dai dolorosi parti; gli uomini, invece, in battaglia); infine, il passaggio dalla terra al *Valhalla* dopo la morte era affidato alle Valchirie.

Come si accennava poc'anzi, la radice *dís-* risulta molto feconda nella produzione di *kenningar* nella poesia scaldica e, anche in questo caso, si sviluppano analogie e coincidenza tra le Disir e le Valchirie. Nella *Hakonarkvida* dello scaldo Sturla Phordtarson, si legge quanto segue :

*Phar sighthlióð
syngja knáttu
harða hvell*

*hvössum
munni
í herför
of höfuð manna
Högna mans
hlýrna dísir¹³⁷*

Lì le Disir
del Sole e della Luna
della ragazza di Hogni
[le Valchirie]
cantavano
in maniera penetrante
le canzoni di battaglia
con una bocca tagliente
intorno alle testa degli uomini
nella campagna militare¹³⁸

Lo stesso lessema, comunque, è ambivalente nelle *kenningar* [plur.], perché può andare ad indicare indifferentemente o la Valchiria o la donna in quanto tale, è l'articolazione della *kenning* [sing.] stessa che fa comprendere se interpretare "dísir" in un modo o nell'altro¹³⁹.

L'aspetto protettivo e curativo attribuito alle *Dísir* si manifesta anche nell'onomastica e nella toponomastica, è in questo luogo che si manifestano Cura e Magia insieme, attraverso la parola. Secondo il de Vries, la costruzione degli antroponimi femminili come Freydís, Odinsdís e Hjördís è basata sull'apposizione della radice *dis-* in posizione finale di parola, per conferire protezione e cura a colei che rispondeva a quel nome. Lo stesso tipo di costruzione valeva anche per l'epiteto dato ad alcune pietre "landdisasteinar", dove – *dis* – ha valore di spirito o nume tutelare del luogo¹⁴⁰.

137 <https://www.abdn.ac.uk/skaldic/m.php?p=skaldic> (04 – 09 – 2015)

138 K. E. Gade (ed. e trans.) *Poetry from the Kings' Sagas, 2. From c. 1035 to c. 1300*, (vol. 2), SPSMA 2, Turnhout, Brepols N.V. , 2009, pp. 699 – 727.

139 Si vedano gli esempi qui riportati: an. *dísi dvergranns* "la dis del cavallo-nano" (la Donna) / an. *dísar dolgeisu*; delle dee del fuoco di battaglia (le Valchirie) / *Dyr dís driftar* "la dis preziosa del cumulo di neve" (la Donna).

140 J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, (vol. 2), Berlin, de Gruyter, 1970, p. 298.

Per quanto concerne l'ambivalenza nelle fonti sul ruolo delle *Dísir*, è opportuno ricordare che nelle fonti poetiche, quelle più antiche, in alcuni casi queste divinità vengono invocate durante i parti¹⁴¹, oppure appaiono descritte come numi dal carattere battagliero e ostile, in stretta associazione con la morte; esattamente come accade per le Valchirie¹⁴².

Nella letteratura prosaica, in particolare nelle Saghe, questi numi ricoprono la funzione protettiva dai fendenti del nemico e dalla morte in battaglia; in questo senso è necessario ricordare che Re Sigmundr, nella *Volsunga saga*, è protetto in battaglia da una *Spádísir*¹⁴³ fino all'intervento dello stesso Odino, il quale decide di trarre seco nel *Valhalla* il guerriero:

[...] Contro di lui (Sigmundr) non resistevano né scudi né armature; e per tutto quel giorno continuò ad attaccare le schiere dei nemici e nessuno poté riuscire a vedere come andassero le cose. Il cielo era pieno di lance e di frecce. Ma le sue *díse* protettrici lo difendevano così bene che egli non subì alcuna ferita [...] Quando il combattimento durava già da un po' di tempo venne nella battaglia un uomo (Odino) con un ampio copricapo e una cappa blu. Aveva un solo occhio e una lancia in mano. Quest'uomo avanzò verso Sigmundr e gli brandì la lancia dinanzi. E quando re Sigmundr tirò un forte fendente, la spada gli scontrò con la lancia e si spezzò in due parti. Da allora il massacro cambiò verso, la fortuna del re Sigmundr scomparve [...]¹⁴⁴.

Nello stesso modo, il potere di numi protettivi è enunciato nella *Hálfs saga*, dove uno dei guerrieri invoca la sua *Dísir* e i suoi nemici gli rispondono "tutte le tue *Dísir* possono morire", implicando così il fallimento dell'attacco.

In conclusione, possiamo enunciare in sintesi il nesso che collega alla gravidanza alla religione che, in questo caso, sta proprio nella figura magica delle *Dísir*. Esse rappresentano gli aspetti protettivo e preventivo della Cura; per mezzo di un rapporto magico tra parola e cosa, anche solo l'atto di enunciare il loro nome è strumento di prevenzione dal male. Si prenda ad esempio i casi sopracitati: la costruzione dei toponimi

141 Meli, Scardigli (edd.), *op. cit.*, 2004, p. 221.

142 Cfr. *Ibidem*, p. 23.

143 Koch, *op. cit.*, 1994, p. 111.

144 *Ibidem*.

e degli antroponimi femminili, nella loro invocazione durante i parti e, infine, nel loro ruolo protettivo del guerriero nelle battaglie campali. L'atto di invocare già crea un legame con questi numi e assicura, secondo le credenze locali, la prevenzione dal dolore, dalle ferite o dalla morte.

2.4.2 Il Galdr

Il corpus letterario norreno, sia a livello poetico che prosaico, ci fornisce inoltre una cospicua serie di occorrenze in cui la magia cantata si incontra con le pratiche curative.

Nelle fonti letterarie si parla di *Galdr*, o *galdrar* al plurale, una formula magica composta in un metro speciale chiamato *galdralag* che si sviluppava su sette versi. Il termine viene messo in connessione la radice ricostruita in ant. germ: **gala-* per “incantesimo cantato” (vedi anche l'attestazione del verbo ags: *galan* o il sostantivo ags: *gealdor*). L'incantesimo veniva, quindi, cantato e non recitato; la potenza magica di questi incantesimi era costituita appunto dallo stretto nesso con la musicalità¹⁴⁵.

Cantare i *galdrar* significava rendere attiva la parola, conferirle un potere magico e terapeutico e tradurlo, attraverso la musicalità, in pratica curativa per l'infermo.

Questi incantesimi venivano cantati in diverse occasioni e venivano praticati solo da chi aveva conoscenze specifiche in materia: come dalla *völva*¹⁴⁶, o dalla *midwife* e – nel mito – da Odino. Il *galdr* permetteva di conferire forza a qualcuno; oppure serviva a costringere il destinatario dell'incanto a fare qualcosa (come nella *Skirnismál*¹⁴⁷); veniva utilizzato anche per curare la infermità mentale di un malato, credendo che attraverso il *galdr* la follia potesse essere trasmessa da un essere vivente all'altro; in questo senso, è

145 Vedi anche S. Mitchell, "Learning Magic in the Sagas", in G. Barnes, M. Clunies Ross (edd.), *Old Norse myths, literature and society : the proceedings of the 11th International Saga Conference 2-7*, Centre for Medieval Studies, Sydney, Australia, 2000, pp. 335 – 345.

146 *Völva* significa “colei che possiede la bacchetta”, era una sacerdotessa dei culti pagani del nord che ricopriva anche funzioni divinatorie.

147 In questo luogo Skirnir servo di Freyr canta un *galdr* contro Gerðr, figlia del gigante, che non vuole concedersi all'amore del suo signore: “Henyri jǫtnar, heyri hrímþursar,/ synir Suttunga, sjálfir áslidar,/ hvé ek fyrirbýð, hvé ek fyrirbanna/ manna glaum mani, manna nyt mani!”. “Udite giganti, udite giganti di ghiaccio,/ figli di Suttungr, e voi stessi grandi Asi,/ come io vieto, come io proibisco/ a costei la gioia di un uomo, il piacere di un uomo!”. Cfr. con trad. italiana, Meli. Scardigli, *op. cit.*, 2004, pp. 73 – 80.; per un approfondimento vedi anche H. R. Ellis Davidson, “Hostile Magic in the Icelandic Sagas”, in AA. VV. (edd.), *The Witch Figure: Folklore essays by a group of scholars in England honouring the 75th birthday of Katharine M. Briggs*, London, Routledge Taylor&Francis Group, 2004, pp. 20 - 41.

doveroso ricordare che il lessema in questione è ancora in uso nelle lingue scandinave moderne, soprattutto con valore di participio passato in funzione aggettivale, ed è equivalente al termine << pazzo >>, nel senso letterale di "essere uscito di senno a causa di un influsso magico"¹⁴⁸. Infine, i *galdrar* erano anche strumenti magici indirizzati alle donne partorienti.

La polivalenza del *galdr* è testimoniata da diverse occorrenze, ma due di queste sono di notevole importanza perché sono di natura onnicomprensiva, in quanto riescono a dare uno sguardo più ampio sul tema.

I due casi esemplari sono conservati nella *Ynglingarsaga*, al capitolo 7, viene detto che gli *Æsir* sono *galdrasmíðir*, ovvero fabbri di incanti magici; e, nella stessa fonte, si fa riferimento alle qualità straordinarie di Odino¹⁴⁹; una lunga enumerazione di sue virtù e poteri magici fanno trapelare la centralità e l'alta Sapienza di questa figura divina, tra i poteri elencati ve ne è uno che è di notevole rilevanza per questo studio:

[...] Per un altro motivo, egli parla così bene e così fluidamente che tutti coloro che lo odono credono che tutto ciò che egli dica sia la verità. Tutto quel che egli profera è in rima, come accade oggi nella poesia scaldica. Egli e i suoi sacerdoti del tempio sono chiamati "compositori", perché quest'arte ebbe inizio tra di loro, nelle terre del nord.

Odino era in grado di rendere i suoi nemici cechi, sordi o timorosi in battaglia, ed egli può rendere le loro spade affilate non più di una bacchetta. I suoi uomini che vanno in battaglia senza cotta di maglia e si comportano come dei cani o lupi impazziti. Essi mordono i loro scudi con una forza pari a quella degli orsi o dei tori. Essi uccidono la gente, e né fiamme né ferro possono ferirli. Questa è chiamata "collera dei Berserker".

Si noti qui come Odino, oltre a saper infliggere infermità fisiche al nemico; e oltre a suscitare la collera dei Berseker in battaglia, tanto da rendere la loro pelle impenetrabile ai mezzi atti ad offendere un umano; egli sia anche il principale depositario della conoscenza della Magia cantata. Snorri qui dice che lui e i suoi sacerdoti sono chiamati, per tale motivo, "compositori". Odino è il grande compositore di *galdrar* e, questi incanti musicati, accompagnano (o sono determinanti alcune volte) le pratiche mediche.

148 Cfr. Danese *gal*, svedese *galen*, norvegese *gal/galen*, islandese *galinn*.

149 S. Sturluson, *Heimskringla, history of the Kings of Norway*, L. M. Hollander (ed.), Austin, University of Texas Press, 1991, pp. 10 – 11.

Nella stessa fonte, poco più avanti troviamo un altro luogo importante:

[...] Odino possedeva delle capacità che gli conferivano grandi poteri e li praticava lui stesso. È chiamato Seið (magia)¹⁵⁰, e per mezzo di questa, egli poteva conoscere il fato degli uomini e predire gli eventi che ancora non si erano avverati; e per mezzo di essa, egli poteva inoltre infliggere morte e sfortune o malattie, o ancora privare le persone dei loro punti di forza, e conferire loro degli altri [...]¹⁵¹.

Il *galdr*, quindi, sembra essere una soluzione magica a molti dei problemi quotidiani e che Odino sia in grado di comporre e cantare in maniera magistrale; il potere terapeutico e prodigioso della formula magica sta proprio nella sua intonazione musicale.

Nell' *Hávamál* sempre Odino dice di avere imparato nove canzoni piene di antica sapienza e sostiene di essere grande esperto in diciotto incantesimi. Si prenda ad esempio i seguenti estratti:

146. Conosco incantesimi che donna di re non conosce
né alcun figlio d'uomo.
Aiuto ha nome il primo e aiuto te ne verrà
contro liti e pene e cura qualsivoglia.

[...]
152. Questo per settimo conosco: se vedo avvampare l'alta sala
là dove stanno i compagni di panca,
per quanto forte il fuoco divampi potrà salvarla
l'incantesimo che so cantare.

[...]
156. Questo ancora, undicesimo, conosco: se in battaglia devo
condurre vecchi amici
sotto gli scudi inteso incantesimi ed ecco che forti se ne vanno
intatti alla mischia
intatti dalla mischia:

150Ie. *soito/eha- (sorcery), in antico nordico avremo *seið* con valore nominale di "magia". An. *Síða* con valore di "praticamagica", altre occorrenze si trovano in ags. *-siden* "magia". I linguisti suggeriscono che il primo significato di questa radice debba trovarsi nel verbo per "legare"/*seh₁(i)-, e che sia prodotto di un substrato linguistico nelle zone europee del nord-ovest; questo è il motivo per cui nelle lingue germaniche medievali (di area nord-occidentale), il lessema si è conservato con entrambi i significati. Si vedano i termini corradicali qui elencati: an. *seiðr* "legare/cintura"; ags. *sāda* "benda/cappio"; aat. *seita* "corda"; let. *saīte* "nastro" lit. *saitas* "legame". Cfr. Mallory, Adams, *op. cit.*, 1997, p. 362.

151S. Sturluson, *op. cit.*, Hollander (ed.), 1991, p. 11

dovunque intatti giungono¹⁵².

Questi incantesimi, come altri casi di magia terapeutica o di tipo assistenziale o ancora di protezione¹⁵³, vengono considerati dagli studiosi come prodotti della "magia bianca", altresì detta nelle fonti nordiche an. *liknargaldr*; essa è un'arte conosciuta ai sacerdoti, o più spesso alle sacerdotesse¹⁵⁴, ma doveva essere di uso comune per scongiurare ferite e morti in battaglia, ma anche per assistere e alleviare dolore e malattie.

Finanche la sfera della fertilità e della gravidanza possedeva alcuni *galdrar* specifici per accompagnare anche i parti più difficili. Durante il parto, come si può intuire dalle fonti letterarie, la partoriente assumeva la posizione particolare: sul pavimento, in ginocchio con affianco altre due donne che avevano il compito di sorreggerla per le braccia in caso di cedimento¹⁵⁵.

La gestante, durante il parto, con l'aiuto delle *bjargrýgr* o *midwife*, avrebbe dovuto chinarsi con i gomiti per terra per agevolare la nascita del bambino. Le due donne al suo fianco avevano, inoltre, il compito di alleviare il dolore e di assisterla attraverso la magia bianca e i *galdrar*, oppure per mezzo dell'invocazione agli dèi, o ancora chiamano in aiuto la potenza delle rune del parto. La funzione, quindi, che svolgeva la *bjargrýgr* era propriamente di essere un tramite tra le forze sovranaturali chiamate in soccorso, per mezzo degli strumenti della magia bianca, e la donna sofferente.

Un caso esemplare è rintracciabile, ancora una volta, nell'Edda poetica. Nella sezione eroica del canzoniere troviamo come venticinquesimo canto il *Oddrúnargrátr* (Lamento di Oddrun); qui viene fornito un piccolo spaccato culturale di come i parti complicati venivano gestiti dalle donne in casa. L'unica presenza nella stanza ove sarebbe avvenuto il parto era femminile; qui, Oddrun si precipita ai piedi di Borgný, che soffre per un travaglio molto doloroso, e canta quelli che verranno chiamati "efficaci incantesimi":

<<Hvat er frægst hér á foldu,
eða hvat er hlézt Hínalands?>>
Ambótt kvað:
"Hér liggr Borgný of borin verkjum,
vina þín, Oddrún, vittu, ef þú hjalpir."

152Meli, Scardigli (edd.), *op. cit.*, 2004., pp. 41 – 42.

153 Cfr. *supra* (Háv. 156).

154Cfr. Publio Cornelio Tacito, *Germania*, B. Ceva (ed.), Milano, BUR, 2014, pp. 283 – 85.

155J. Jochens, *Women in Old Norse society*, New York, Cornell Unipress, 1998, pp. 79 – 81.

Oddrún kvað:
Hverr hefir vísir vammis of leitat?
Hví eru Borgnýjar bráðar sóttir?

Ambótt kvað:
Þær hykk mæltu þvígit fleira,
gekk mild fyr kné meyju at sitja;
ríkt gól Oddrún, rammt gól Oddrún,
bitra galdra at Borgnýju.

Knátti mæð ok mögr moldveg sporna,
börn þau in blíðu við bana Högna;
þat nam at mæla mæð fjörsjúka,
svá at hon ekki kvað orð it fyrra:

"Svá hjalpi þér hollar véttir,
Frigg ok Freyja ok fleiri goð,
sem þú feldir mér fár af höndum"¹⁵⁶.

<<Cos'è sulla bocca di tutti in queste plaghe,
di cosa più parlano nella terra degli Unni?>>

L'ancella disse:
<<Qui si trova Borgny, oppressa dal dolore,
amica tua, Oddrun; guarda se puoi aiutarla.>>

Oddrun disse:
<<Quale signore le ha inferto tale onta,
perché Borgny soffre mali improvvisi?>>

L'ancella disse:
<<Vilmundr si chiama l'amico dei guerrieri:
avvolse la fanciulla nella calda coperta
cinque anni interi: al padre ella lo tenne nascosto.>>

Non credo parlassero più a lungo.
Venne soccorrevole a sedere ai piedi della ragazza:
con forza cantò Oddrun con vigore cantò Oddrun
efficaci incantesimi per Borgny.

156 G. Vigfússon, F. Powell York (ed. e trans.) *Corpus Poeticum Boreale: The Poetry of the Old Northern Tongue. vol. 2*, Oxford, Oxford University Press. 1883, pp. 309 – 315.

Una femmina e un maschio vennero alla luce,
Figli gentili dell'uccisore di Hogni.
Questo prese a dire alla ragazza malata a morte
Che neanche una parola prima aveva potuto dire:

“Sian d'aiuto spiriti propizi,
Frigg e Freya e degli dèi i più
A te che mi liberasti da tremendo tormento”¹⁵⁷.

Oddrun canta con forza i *galdrar* che conoscere per agevolare il parto della giovane Borgny; forse, ma non è espressamente detto, ella appone anche le mani sul corpo di lei per facilitare il processo terapeutico dalla parola magica al corpo, un modo ampiamente diffuso per concludere gli interventi magici nella sfera della salute e della malattia.

La magia è qui, ancora una volta, la protagonista delle pratiche curative. Nel caso specifico dei *galdrar*, questi erano incantesimi ritmati che avevano potevano essere indirizzati verso una quantità svariata di problematiche quotidiane; e tra queste, ovviamente, anche la malattia. Il dominio del *galdrar*, quindi, non era costituito esclusivamente sul ripristino della salute, ma toccava anche diversi ambiti del Sapere; è opportuno qui sottolineare che, comunque, la terapia su base magica era sicuramente una parte importante nella conoscenza di questo tipo di incanti.

157 Tutte le traduzioni dall'Edda poetica sono a cura di M. Meli e P. Scardigli, tranne dove diversamente indicato; Meli, Scardigli (edd.), *op. cit.*, 2004, pp. 280 – 281.

Magia e Medicina: Le Rune e le Erbe

La magia è una pratica attraverso la quale gli uomini e gli dèi cercano di entrare in contatto con le forze che governano la natura e il cosmo, tentando di capire le loro leggi e piegarle al proprio volere.

Il nesso che intercorre tra magia e medicina è dato dalla costruzione dell'immagine che ne fa società, in questo caso le società nordiche; alla base di questo nesso vi sono alcuni strumenti essenziali: le Rune, le erbe, e altri elementi naturali, che hanno *in nuce*, secondo il sapere tradizione condiviso, la potenza vivificante e risanatrice della divinità.

In altre parole, questi elementi sono considerati strumenti religiosi e terapeutici in virtù del loro rapporto diretto con il divino, si viene a creare un collegamento diretto tra pratica medica e la sfera magico-religiosa sulla base dei miti cosmologici che abbiamo individuato nel primo capitolo.

La medicina, quindi, rappresenta in questo caso una pseudo-scienza, fondata sulla capacità di discernere ogni elemento del cosmo in due principi, il bene e il male, che in ambito strettamente "magico" vengono chiamati "magia bianca" e "magia nera".

Nell'ambito più specifico della medicina si parla di equilibrio e disequilibrio del corpo o della mente¹⁵⁸. Secondo questa visione del mondo, la medicina ha uno stretto rapporto con gli elementi del cosmo e le pratiche magiche; gli elementi del creato influenzano positivamente o negativamente il corpo per mezzo di incantesimi, canti magici, erbe magiche o Rune¹⁵⁹. Questa pseudo-scienza, quindi, agisce sul corpo per mezzo della magia e degli elementi del creato per dare ristabilimento al corpo e alla mente.

Nel mondo nordico, la magia è usata sia dagli uomini che dagli dèi: sono i secondi che insegnano le pratiche magiche agli uomini in diverse occasioni (*Sig.* 22 – 37; *Yng* 6, 7; *Háv.* 146 – 64)¹⁶⁰. Diverse occorrenze mostrano il passaggio di questa antica sapienza dai *Vanir*, divinità preposte – in generale – alla fertilità, agli *Æsir* e agli uomini. Snorri

158 Per un approfondimento vedi W. D. Hand, *Magical Medicine: The Folkloric Component of medicine in te Folk Belief, Custom, and Ritual of the Peoples of Europe and America*, Berkeley, University of California Press, 1980.

159 Quest' ultime simboleggiano, tra l'altro, l'essenza segreta delle diverse entità del creato. Cfr. Chiesa Isnardi, *op. cit.*, 2008, p. 292.

160 Cfr. Meli, Scardigli (edd.), *op. cit.*, 2004, pp. 42 – 44, 224 – 226; Sturluson, *op. cit.*, Hollander (ed.), 1991, pp. 10 – 11.

Sturluson¹⁶¹ (*Yng*, 4), in occasione del racconto della battaglia tra *Æsir* e *Vanir*, ricorda come i segreti di quest'arte fossero noti ai *Vanir*, in particolare Freyja, e vennero elargiti per primo ad Odino. Egli, a sua volta, divenne grande esperto di magia e fu in grado di condividere questa sapienza anche con gli altri *Æsir*.

Snorri aggiunge un elemento chiave nella sua ricostruzione della condivisione e diffusione delle pratiche magiche: egli sottolinea quanto la magia fosse connessa ai concetti di licenziosità e indecenza. Questo legame con l'indecenza era così divulgato che la magia veniva ritenuta finanche sconveniente agli uomini; per questo motivo, grande parte delle figure mitologiche ed eroiche che agiscono attraverso la magia sono di sesso femminile. Sono pochi i casi in cui le donne, sacerdotesse o valchirie, condividono il loro sapere con gli uomini; e questi uomini, comunque, ricoprono un ruolo sociale di spicco: come il caso di re ed eroi.

Le occorrenze linguistiche danno ragione a questa ricostruzione. Termini quali *völva* “colei che è provvista di una bacchetta [magica]” o *spákona* “indovina”, entrambi nominativi femminili, o *seiðkona* “donna che pratica il seiðr” e *fordæða* “strega”; sono tutti termini al nominativo femminile per identificare donne sapienti, sacerdotesse per l'appunto, in grado di usare la magia. Le occorrenze al nominato maschile sono presenti nella letteratura norrena ma, in alcuni casi, il lessema *seiðberendr* (n. m. plu.) con accezione di “maghi” sembra contenere un'allusione al comportamento osceno dei maghi¹⁶².

Il nodo da sciogliere consiste non tanto nelle occorrenze linguistiche, quanto nella compresenza di figure femminili e maschili preposte alle pratiche magiche. La compresenza non apparirebbe sospetta se non fosse per una differenza di trattamento, di valore essenziale, che si evince dalle letteratura norrena: le figure eroiche o mitologiche maschili che hanno a che vedere con la magia sono accusati di inverecondia, alcune volte.

In diversi luoghi letterari i ruoli maschili e femminili nella sfera magica non sono equiparati, in alcune occasioni la figura maschile è tacciata di promiscuità sessuale e comportamenti non etero-normati, se è avvezza alla pratica il *seiðr* o alla divinazione per mezzo delle Rune.

Questo accanimento a sfondo sessuale, invece, non accade quando si parla di donne

161 Sturluson, *op. cit.*, Hollander (ed.), 1991, 7 – 8.

162 Cfr. Chiesa Isnardi, *op. cit.*, 2008, p. 96. Vedi anche J. K. Friðriksdóttir, *Women in Old Norse Literature: Bodies, Words, and Power*, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 47 – 59.

legate alla magia. Finanche Odino, dio sciamanico, dio psicopompo e depositario dell'antica sapienza magica¹⁶³, è comunque accusato di questi comportamenti non propriamente consoni alla propria sessualità biologica.

Altri luoghi letterari e storiografici vanno a sottolineare l'inverecondia che sta alla base della magia, se praticata da uomini. Nella *Germania* di Tacito si parla di un "sacerdos muliebri ornatu" (43, 15)¹⁶⁴. Qualcosa di simili accade nell' *Invettiva di Loki*¹⁶⁵, dove il dio Loki viene accusato da Odino di aver generato dei figli come fanno le donne; e Loki, in risposta, accusa lo stesso Odino di aver assunto sembianze femminili, di una maga in particolare, con l'allusione al mito dove il dio assume le sembianze della guaritrice Wecha.

In altre occasioni ancora, la letteratura norrena veicola il messaggio di inverecondia in relazione alla precaria distinzione dei generi sessuali; questo è un espediente utilizzato – ad esempio – nella saga di Kormakr¹⁶⁶ come massima ingiuria proferita dallo scaldo contro l'avversario.

Le diverse altezze temporali in cui sono state vergate o elaborate oralmente le suddette attestazioni suggeriscono che, sebbene conosciuta e praticata anche dagli uomini, la magia fosse percepita comunemente come una sfera di intervento circoscritta alle donne. Erano loro le depositarie del segreto più antico, e sempre loro decidevano con chi dividerlo e in che modi: in questo senso, si può ulteriormente ricordare che nella *Völuspá* viene narrata la prima manifestazione delle rune, che pare essere stata la loro incisione da parte delle Nornes¹⁶⁷.

Nell'orizzonte mitologico ed eroico, indi, sono sempre le figure femminili che ricoprono il ruolo di precettore delle pratiche magiche verso gli uomini, a ragione di questa ipotesi si vagliano i luoghi letterari di carattere didascalico dove dee, valchirie o *midwife* forniscono istruzioni sull'uso corretto della Rune (o più in generale della magia)¹⁶⁸.

Le mie considerazioni non sono atte a creare una regola che si ripete meccanicamente, voglio essere, più che altro, una oggettiva constatazione su cosa il tempo

163 Cfr. Grundy, *op. cit.*, 2014.

164 Tacito, *op. cit.*, Ceva (ed.), 2014, p. 282.

165 Cfr. con la "Invettiva di loki". Meli, Scardigli, *op. cit.*, 2004, pp. 103 – 118. Vedi anche testo originale in G. Vigfússon, F. Powell York (ed. e trans.) *Corpus Poeticum Boreale: The Poetry of the Old Northern Tongue. vol. 2*, Oxford, Oxford University Press. 1883, pp. 100 – 109.

166 E. Ó. Sveinsson (ed.), "Kormáks saga" in *Íslensk Fornrit*, (vol. 8), Reykjavík, 1939. pp 20 – 54. Vedi anche W. G. Collingwood, J. Stefánsson (edd. e trans.), *The Life and Death of Cormac the Skald*, Exeter, Wildside Press, 2004.

167 Cfr. Meli, Scardigli, *op. cit.*, 2004, pp. 5 – 15: 8.

168 Si ricordino i casi di natura didascalica nei binomi Freya-Odino e Sigdrifa-Sigudr.

ha preservato della letteratura e della lingua norrena. Le figure femminili sembrano essere centrali nella pratica e nell'insegnamento delle Rune, ma non solo le uniche a sapersi muovere in quest'ambito; infatti, anche gli uomini hanno un certo ruolo ma, in alcuni casi, la loro ingerenza nella sfera magica viene tacciata, appunto, di inverecondia.

Non tutte le figure maschili che si muovono su questi orizzonti condividono lo stesso destino; ad esempio, nella *Saga di Egill skallagrímsson*, l'omonimo protagonista è in grado di correggere le rune incise sul fanone posto sotto il letto della ragazza inferma e portarla alla guarigione; ed egli viene elogiato ed encomiato per l'esito positivo della magia.

In egual misura, nella “Saga dei Volsunghi”, Reginn impartisce le Rune e manifesta una concezione sociale molto radicata: la conoscenza di alcuni fondamentali elementi per gli esponenti dell'alta nobiltà:

“Gl'insegnò maniere compite, il gioco degli scacchi,
l'arte delle rune e a parlare molte lingue, com'era
opportuno per i figli di re, oltre a molte cose ancora”¹⁶⁹.

La conoscenza delle Rune, quindi, non è avulsa al genere maschile ma, semplicemente, la collettività percepiva in maniera diversa l'utilizzo della magia e delle Rune da parte delle donna o degli uomini.

La magia per come era conosciuta e praticata nelle comunità scandinave era legata non solo alla donna, ma sviluppava un rapporto altrettanto privilegiato con la sfera medica. Il legame era così forte che, a questa altezza temporale, l'uomo scandinavo non immaginare diversi modi di approccio alla cura e alla guarigione, anche le rudimentali pratiche chirurgiche o terapeutiche attraverso le piante officinali erano caricate di significato magico-religioso.

Il connubio tra magia e religione era presente e necessario in tutte le culture tardo-antiche e alto medievali, e forniva una spiegazione e un avvio alla cura¹⁷⁰. Nel particolare, come nelle società vichinghe venivano cantati incantesimi di risanamento o venivano

169 Traduzione a cura di Marcello Meli in M. Meli, “Le rune nella letteratura norrena più antica”, in V. Dolcetti Corazza, R. Gendre (edd.), *Le rune: epigrafia e letteratura*, Edizioni dell'Orso, 2009, pp. 1 – 17.

170 Lo sarà ancora per diversi secoli avvenire, in età moderna, in forme anche analoghe a queste; soprattutto a livello di “saggezza” o “tradizione” popolare.

incise le Rune, anche presso l'Inghilterra anglosassone¹⁷¹, la seconda cristianizzazione portò all'assorbimento di gran parte del materiale medico classico, prodotto nel mediterraneo tra III e IV secolo a.C.; circolarono così in ambiente monastico inglese lunari, *Regimen* e *Prognostica*, testi di carattere divinatorio sulla prevenzione e la cura delle più diverse infermità; questo tipo di testi tecnico-scientifici erano alla base della prevenzione delle malattie (i *Regimen*) o alla cura per mezzo del salasso e il riequilibrio dei quattro umori (lunari e *Prognostica*)¹⁷².

La magia è andata a determinare la sfera di intervento medico anche in ambito finnico; presso i Sami, infatti, le pratiche sciamaniche erano in uso comunemente, e lo sciamano in stato di estasi era anche in grado di diagnosticare malattie o sviluppare un controllo di tipo magico sulle infermità¹⁷³.

L'ingerenza della magia nel raggio di competenze della medicina, ovviamente, produceva (e ha prodotto lungamente e a diverse latitudini) una grande lacuna nell'attendibilità della prognosi e della cura. La magia non essendo in grado di conferire alla propria diagnosi la possibilità di un accertamento empirico, costruiva le sue basi solo sull'apprezzamento e la costruzione sociale di un suo valore universale; risultava così una sapienza accertata e vissuta da tutta la collettività.

La stessa collettività riconosceva altri due strumenti “magici” oltre gli incantesimi; questi avevano la facoltà di agire come mezzi di cura: le Rune e le erbe. Le prime erano grafemi cuneiformi, conosciuti in tutto il mondo germanico nella sequenza variabile da 16 caratteri (rune nordiche) a 33 caratteri (rune anglosassoni o frisoni¹⁷⁴), di discutibile ascendenza etrusco-italica, ma che nel mondo germanico hanno assunto grande rilevanza sia a scopo comunicativo, sia in quanto caricate di antico significato magico.

Il secondo strumento, le erbe, subisce un trattamento analogo alle Rune, viene

171 La quale aveva già subito un processo di cristianizzazione voluto dai predicatori irlandesi, poi interrotto dalle migrazioni vichinghe, per poi essere nuovamente cristianizzati. Cfr N. Davies, *Isole: storia dell'Inghilterra, della Scozia, del Galles e dell'Irlanda*, Lavis (Tn), Mondadori, 2004, pp. 195 – 255.

172 Per un approfondimento sul tema si veda, S. L. Chardonnens, *Anglo-Saxon Prognostics: 900 – 1100, Study and Texts.*, Leiden, Brill, 2007. Vedi anche M. R. Liuzza, *Anglo-Saxon Prognostics: An Edition and Translation of Texts from London, British Library, MS Cotton Tiberius A.iii*, Cambridge, DS Brewer, 2011.

173 Cfr. T. DuBois, *Nordic Religions in the Viking Age*, Philadelphia, Pensilvania University Press, 1999, pp. 104. Vedi anche T. DuBois, *An Introduction to Shamanism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 135 – 150.

174 C. Giliberto, “The Criteria for the Formation of a Frisian Runic Corpus Revisited”, in: R. H. Bremmer Jr et al. (edd.), *Approaches to Old Frisian Philology*, Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik, 49, Amsterdam – Atlanta, GA: Rodopi, 1998, pp. 155-168. Vedi anche C. Giliberto, “La tradizione runica Del mare del nord. L'inghilterra anglosassone”, in: V. Corazza e R. Gendre (edd.), **Le Rune. Epigrafia e letteratura**, Bibliotheca Germanica. Studi e Testi, 26, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2009, pp. 19-63.

caricato di potere vivificante e risanatore delle divinità, per via delle connessioni che si sviluppano a livello mitologico tra il creato e le parti del corpo di un essere primordiale. Si viene così a creare un nesso tra erbe e parti del corpo del gigante o del dio, di cui si dice ampiamente nei capitoli precedenti, che tende a spiegare il potere terapeutico delle prime¹⁷⁵.

Seguitamente si porterà avanti una disamina dettagliata sull'idea di curare attraverso Rune ed erbe e i rispettivi metodi.

3.1 Curare attraverso le Rune

Nella casistica di strumenti magici e divinatori a disposizione dei guaritori possiedono grande rilevanza le Rune. I termini an. *rún* (f. sing.) e *rúnar* (f. plur.), fin dalle loro origini, andavano ad indicare un tipo di comunicazione orale e privato¹⁷⁶. Prima di indicare, quindi, la scrittura cuneiforme incisa o dipinta su supporti rigidi, che noi siamo abituati ad avere come prima rappresentazione, il termine era investito di un significato più dettagliato, quello di una comunicazione privata, generalmente tra non più di due interlocutori.

Le numerose occorrenze del termine in forma di lessema, derivati o locuzioni apportano, al nostro caso, diverse sfaccettature del suo significato, tanto da contribuire in maniera significativa al quadro generale d'insieme, per poter capire in maniera più specifica che cosa poteva significare *rúnar*.

Il lessema germanico ricostruito **runō*, qualora abbia attinenza con rituali, pratiche magiche e incantesimi, può essere tradotto esattamente come “formula”; nello stesso senso può leggersi la locuzione germanica ricostruita **wrītan rūnō* che letteralmente è tradotta “scrivere rune”, potrebbe essere interpretata, alla luce di quanto detto, come “registrare la formula nella scrittura” o “accompagnare l'incisione dei segni runici con una formula”¹⁷⁷.

175 Cfr. con il mito di Ymir e della creazione del *Miðgard* in *Vafþrúðnismál*, *Völuspá* e *Grimnismál*. Meli, Scardigli, *op. cit.*, 2004, pp. 5 – 15; 47 – 56; 59 – 69.

176 M. Meli, “Le rune nella letteratura norrena più antica”, in Corazza – Gendre (edd.), *op. cit.*, 2009, pp. 1 – 17.

177 M. Meli “Rune e magia nella Saga di Egill”, in AA.VV. (edd.), *Religione e magia nelle saghe nordiche*, Roma, Editrice Morcelliana, 2012, pp. 324 – 334: 327.

Il significato primario del termine si è conservato anche nelle stratificazioni temporali in tutta la famiglia linguistica germanica; in questo senso possiamo confrontare aat. *rúnen* “bisbigliare”, con il ted. *raunen* “parlare di nascosto”; oppure in an. *rúni* (che in antico islandese significava “consigliere” o “amico”), e ancora in an. *rúna* “confidente” o “moglie”, si confronti con il termine aat. *or-rúno* per “colui che sussurra qualcosa all'orecchio”¹⁷⁸.

E ancora, *rúnar* in altri contesti può essere interpretata come “Sapere tradizione” o “narrazione tradizione”, ovvero una conoscenza di materiale antico da tramandare. In questo senso vanno le numerose attestazioni presenti nelle Saghe o nei carmi sapienziali ove, non di rado, il termine in questione va a significare un confronto sapienziale o un insegnamento privato/circoscritto) tra due individui, un maestro e un discepolo, che discutono su materiale di antica tradizione¹⁷⁹; si riconferma così, ancora una volta, la natura “orale” del termine a cui si aggiunge la componente del “sapere tradizionale”.

La connessione tra rune e magia si evince già a livello etimologico, viene così suggerita l'idea di una formula magica recitata a bassa voce; un segreto che non tutti erano in grado di conoscere e capire. Nel momento successivo, lo stesso termine andrà anche ad indicare il vero e proprio segno grafico che concentrerà in sé il potere magico della formula prima solo recitata¹⁸⁰. È rilevante, a parer mio, notare alcune conclusioni tratte da G. Chiesa Isnardi a proposito del legame tra grafemi runici e magia, e del confronto con i grafemi latini o greci. La Isnardi nota, significativamente, che nessuna lingua germanica ha usato il termine *rúnar* per indicare le lettere latine o greche; ciò significa che erano percepite come dei grafemi differenti e prive di carattere magico¹⁸¹.

Una conclusione simile porta a riflettere su un ruolo “attivo” della scrittura per mezzo delle rune. L'incisione o la pittura di questi grafemi su un qualsiasi supporto solido possedeva un certo valore “attivo”, nella misura in cui questi grafemi, per convinzione diffusa, si credeva agissero magicamente o sull'oggetto in sé o su chi li portava su di sé. Questo tipo di valore “attivo” o “magico”, invece, non era riconosciuto alla scrittura per mezzo delle lettere latine e greche.

178 Sul termine “runa” cfr. W. C. Grimm, *Sulle Rune tedesche*, G. Garuti Simone (ed.), Carocci, 2010, pp. 82 – 83.

179 Cfr. Meli, “Le rune nella letteratura norrena più antica”, in Dolcetti Corazza, Gendre (edd.), *op. cit.*, 2009, pp. 1 – 17: 2.

180 Chiesa Isnardi, *op. cit.*, 2004, p. 101. Per un approfondimento sul Futhark nordico vedi G. Jones, *I Vichinghi: avventura di una civiltà*, C. Balducci (trans.), Roma, Newton Compton Editori, 1977, pp. 440 – 442.

181 Chiesa Isnardi, *op. cit.*, 2004, pp. 101 – 102.

Il valore magico-attivo delle rune investiva anche la sfera della cura e della guarigione nel mondo germanico, si sono conservate diverse testimonianze sia a livello letterario che epigrafico di un uso diffuso delle Rune per lenire dolori, curare malattie e risanare i corpi.

Nei capitoli precedenti sono state portate alla luce le occorrenze riguardo le *bjargrúnar* (an. plur.) le “rune dei parti”, di cui troviamo spiegazioni sulle loro funzioni alla strofa 9 del *Sigdrifumál* e nella sua versione prosaica nella Saga dei Volsunghi¹⁸².

Negli stessi componimenti, la valchiria Sigrdrifa insegna, al suo interlocutore, un altro gruppo di rune che ha a che vedere con la medicina. A strofa 10 si parla di *limrúnar* o “rune dei rami”:

<i>Limrúnar skaltu kunna,</i>	<i>“Le rune dei rami dovrai conoscere</i>
<i>ef þú vilt lækni vera</i>	<i>se vuoi fare il medico</i>
<i>ok kunna sár at sjá.</i>	<i>e saper guarire le ferite.</i>
<i>Á berki skal þær rísta,</i>	<i>Le dovrai incidere sulla corteccia</i>
<i>ok á barri viðar</i>	<i>e sui legnetti dei pini</i>
<i>þess, er lúti austr limar.</i>	<i>che inclinano i rami a est.”</i>

In questo caso specifico viene mostrata la connessione tra l'antica sapienza delle rune e la potenza risanatrice delle piante. Sigrdrifa non intende qui, solamente, il potere magico del segno in sé e per sé, ma anche l'acquisizione della potenza vivificante delle piante per mezzo della conoscenza delle Rune¹⁸³.

La strofa fornisce, inoltre, altri elementi su cui riflettere; essa condensa in sé tre elementi cardinali della Conoscenza medica in ambito germanico: La valchiria, una donna quindi, impartisce il segreto delle rune ad un uomo, ne rileva i poteri malefici e benefici e ne sottolinea il rapporto dialettico tra segno grafico e ogni manifestazione della vita dell'uomo; la segretezza, Sigrdrifa condivide i misteri delle rune con Sigudr in maniera confidenziale, a tratti sembra quasi che ella voglia suggerire un uso adeguato della loro magia e voglia mostrare, al suo interlocutore, che ogni aspetto della vita sia legato a questi segni. In terzo e ultimo luogo la precisione; Sigrdrifa si preoccupa di essere si coincisa ma

182 Koch (ed.) , *op. cit.* A. Febraro (trans.),1994, p. 151.

183 Per una disamina sul perché le erbe posseggano potere vivificante e risanatrice delle divinità cfr. *supra*, pp. 44 – 45.

anche dettagliata nel modo e nei luoghi atti a incidere rune, la precisione del manipolare le rune a proprio vantaggio e a scopo terapeutico è di fondamentale importanza per la riuscita della cura e del risanamento.

L'imprudenza, o meglio l'imprecisione nell'uso terapeutico di questi segni fa sì che l'infermo non solo non guarisca ma, addirittura, peggiori gravemente le sue condizioni. Si sviluppa esattamente in questi termini la vicenda raccontata nella *Egill saga Skallagrímsson* tra Helga, la figlia ammalata di Þorfinn, ed Egill:

Og er þeir Egill sátu og mötuðust, þá sá Egill, að kona sjúk lá í þverpallinum; Egill spurði Þorfinn, hver kona sú væri, er þar var svo þunglega haldin. Þorfinnur segir, að hún hét

Helga og var dóttir hans - 'hefir hún haft langan vanmátt,' og það var kröm mikil; fékk hún enga nótt svefn og var sem hamstoli væri. 'Hefir nokkurs í verið leitað,' segir Egill, 'um mein hennar?' Þorfinnur segir: 'Ristnar hafa verið rúnar, og er sá einn bóndason héðan skammt í brott, er það gerði, og er síðan miklu verr en áður, eða kanntu, Egill, nokkuð gera að slíkum meinum?' Egill segir: 'Vera kann, að ekki spillist við, þó að eg komi til.' Og er Egill var mettur, gekk hann þar til, er konan lá, og ræddi við hana; hann bað þá hefja hana úr rúminu og leggja undir hana hrein klæði, og nú var svo gert. Síðan rannsakaði hann rúmið, er hún hafði hvílt í, og þar fann hann tálkn, og voru þar á rúnarnar. Egill las þær, og síðan telgdi hann af rúnarnar og skóf þær í eld niður; hann brenndi tálknið allt og lét bera vind í klæði þau, er hún hafði haft áður. Þá kvað Egill:

*“Skalat maðr rúnar rísta,
nema ráða vel kunni,
þat verðr mǫrgum manni,
es of myrkvan staf villisk;
sák á telgðu talkni
tíu launstafi ristna,
þat hefr lauka lindi
langs ofrtrega fegit”.*

Egill reist rúnar og lagði undir hægindið í hviluna, þar er hún hvíldi; henni þótti sem hún vaknaði úr svefni og sagði, að hún var þá heil, en þó var hún máttlítill, en faðir hennar og móðir urðu stórum fegin; bauð Þorfinnur, að Egill skyldi þar hafa allan forbeina, þann er hann þóttist þurfa.

<< Una volta che Egill e i suoi uomini si furono seduti e messi a mangiare, Egill notò una donna ammalata distesa sulla predella in fondo alla sala. Egill chiese a Þorfinnr chi fosse quella donna così afflitta dalla malattia. Rispondeva Þorfinnr trattarsi di sua figlia Helga: “Sta male da lungo tempo”. E aggiungeva che l’infermità le era insopportabile, non riuscendo a dormire né di giorno né di notte, ed era come se non conoscesse. “Qualcuno ha cercato di porre rimedio alla sua malattia?” Domandò ancora Egill. “Sono stati incisi alcuni caratteri runici.” Spiegò Þorfinnr “Lo fece il figlio di un proprietario che abita non molto lontano da qui; ma poi è stata anche peggio di prima! Non puoi, Egill, far qualcosa tu per la sua malattia?” “Può darsi” disse Egill “che non ci sia più nulla da fare. Ma posso tentare.” Quando Egill ebbe finito di mangiare, si avvicinò al giaciglio della donna e le parlò. Poi comandò di sollevarla e di farle indossare una veste pulita, e così fu fatto. Quindi frugò nel giaciglio, trovando finalmente un fanone sul quale si trovavano incisi caratteri runici. Egill decifrò l’iscrizione; quindi corresse alcuni caratteri e li stampò a fuoco, infine bruciò interamente il fanone e fece mettere al vento le vesti che la ragazza aveva indossato fino a quel momento. Qui recitò la strofa:

“Runici segni non inciderai
se bene non ne sai il significato:
parecchi sono, ai quali è capitato
da un segno fosco d'essere ingannati.
Ho visto sul fanone, ch'era inciso,
dieci caratteri in cifra graffiti,
questo al 'tiglio dei porri'¹⁸⁴ ha provocato
infermità nel tempo perdurante”.

184 Kenning per “fanciulla”.

Egill incise altri caratteri runici e li pose sotto il cuscino del giaciglio in cui la donna dormiva; allora alla fanciulla parve di destarsi dal sonno. Disse che stava bene, solo che si sentiva debole; il padre e la madre ne gioirono molto. Þorfinnr si offrì di dare a Egill tutto l'aiuto di cui avesse bisogno>>¹⁸⁵.

La Saga di Egill, quindi, mostra lo stesso nodo da sciogliere, rappresentato dall'imprecisione delle rune. L'attore in questione è un uomo che, diversamente da quanto succede altrove, non viene accusato di praticare costumi illeciti e offensivi. Egli è un sapiente conoscitore di Rune che interviene laddove altri hanno inciso malamente.

Incidere o dipingere male le rune significa non conoscerle approfonditamente e incorrere in fraintendimenti, significa inoltre non poterle piegare al proprio volere e, quindi, non riuscire a produrre incanti e, nella fattispecie, a risanare¹⁸⁶.

Un altro passo significativo è conservato nella *Grettissaga Ásmundarsonar* dove una donna opera un maleficio con le rune dei rami, probabilmente per conferire o trasferire la malattia a qualcuno. Al capitolo 79 si legge quanto segue:

“La donna esaminò il ramo dell'albero e ordinò di volgerlo verso di lei. Questo sembrava bruciato da una parte e raschiato dall'altra. La donna fece sbizzare una piccola superficie piatta laddove era raschiato. Quindi prese il suo coltello e incise rune alla radice [del ramo], le arrossò col suo sangue e vi recitò sopra galdrar. La donna procedette verso sinistra in senso antiorario intorno all'albero, mentre teneva discorsi assai violenti”¹⁸⁷.

In questo caso, la donna ritorna ad essere protagonista; ella esamina l'albero bruciato, probabilmente per via di un fulmine, e incide sopra le *limrúnar*, letteralmente

185 M. Meli (ed. e trans.), *Antiche saghe nordiche*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 658 – 659.

186 L'imprecisione nell'uso delle rune è motivo presente anche nell'*Atlamál*, strofe 9 – 11, cfr. Meli, Scardigli, *op. cit.*, 2004, pp. 285 – 294; vedi anche M. Meli (ed.), *La Saga degli uomini delle Orcadi*, Milano, Mondadori, 1997.

187 Traduzione a cura di Marcello Meli in Meli, “Le rune nella letteratura norrena più antica”, in Dolcetti Corazza, *Gendre*. (edd.), *op. cit.*, 2009, pp. 1 – 17: 10.

“rune del ramo”, che hanno valore officinale se incise sui rami volti ad oriente. Questa è una descrizione molto dettagliata di un incantesimo per mezzo delle rune del ramo, al fine di maledire qualcuno e provocare dolore e malattia a quest'ultimo; i “discorsi assai violenti” sono i *galdrar* recitati durante l'incedere nefasto della donna (in riferimento al “in senso antiorario”), mentre le rune che, all'inizio del rituale erano state incise sulle radici dell'albero, adesso vengono macchiate di sangue. Le rune del ramo che, solitamente, venivano usate per guarire, in questo modo vengono usate per produrre l'effetto contrario.

In conclusione, la cura opera attraverso la magia non solo mediante la parola ma anche mediante le Rune che, a loro volta, oltre che indicare un certo tipo di scrittura cuneiforme di ostica interpretazione, indicava – più anticamente – un vero e proprio modo di trasmissione del sapere. Considerate le diverse sfaccettature del femminile plurale *rúnar*, possiamo intendere i suoi diversi (ma compenetranti) significati come un'unica tensione verso la condivisione della conoscenza tradizionale; che tale condivisione venga fatta oralmente tra due persone, o in un certame di sapienza o, ancora, per mezzo di una formula, non può prescindere dalla medesima tensione a veicolare messaggi di antica tradizione.

Fatte queste premesse, credo fortemente che a questa altezza temporale, anche la medicina sia una pratica di narrazione tradizionale.

3.2 Curare attraverso le Erbe

Alcuni studi sull'utilizzo delle piante sottolineano quanto i moderni continuino ad applicare processi di categorizzazione e selezione per distinguere le piante preposte alla cura del corpo e altre infermità, da quelle usate esclusivamente a scopo culinario o, ancora, piante che alterano la percezione dell'essere umano. In molti sistemi di guarigione, soprattutto nella medicina medievale europea, il confine tra piante a scopo terapeutico e culinario è costantemente valicabile.

Nell'Europa medievale e, in special modo, nella terre di lingue a norrena la medicina era praticata in ambito domestico, nessuno ricopriva professionalmente il ruolo

di medico; bisognerà aspettare almeno il XIII secolo per parlare di insegnamento accademico nel mondo della guarigione. Fra i rimedi erboristici conosciuti nel medioevo scandinavo erano presenti anche erbe e droghe usate nel periodo classico greco e latino; la conoscenza e la pratica erboristica classica si andò mescolando con la conoscenza locale delle erbe, e le stesse piante utilizzate a scopo culinario potevano essere tradotte anche in unguenti o decotti a scopo preventivo o lenitivo della malattia¹⁸⁸.

La specializzazione medica, poi, ancora non era stata propriamente avviata: esistevano ancora solo guaritori, *midwife* o quelli che Waggoner chiama “handymen”, ovvero il “tuttofare”¹⁸⁹ e i rimedi domestici, da loro praticati, prevedevano l'utilizzo di erbe officinali coltivate nel proprio appezzamento di terra; fortunatamente abbiamo dirette attestazioni archeologiche che pongono in evidenza le coltivazioni e la medicina erboristica nell'età vichinga¹⁹⁰.

Questa generalizzazione del sapere medico e della pratica domestica della guarigione era determinata anche da elementi contestuali: la situazione degli insediamenti delle popolazioni scandinave, sia in Norvegia che in Islanda, non facilitava le comunicazioni e l'aiuto reciproco in caso di malattie. Gli insediamenti erano di limitata estensione e distanti l'uno dall'altra, in certi casi vi erano anche singole abitazioni disperse nel nulla; questo stato di cose ebbe una grande risonanza anche nella costruzione dell'immaginario della salute e della malattia nella cultura scandinava¹⁹¹.

L'avvento del Cristianesimo nelle terre d'Islanda e Norvegia non cancellò queste abitudini, anzi, vennero accolte con grande entusiasmo dalla nuova cultura religiosa e migliorate. In questo senso, è opportuno ricordare che i monasteri cristiani nella Norvegia medievale, ad esempio, si conformarono ai loro gemelli disseminati per tutta Europa, portano avanti la conoscenza delle cure mediche a base erboristica con la produzione di piante culinarie e officinali al loro interno¹⁹².

188P. Póulsiano, K. Wolf (edd.), *Medieval Scandinavia: an Encyclopedia*, New York, Taylor & Francis, 1993, p. 411.

189 Waggoner (ed.), *op. cit.*, 2011, p. 25.

190 Cfr. D. Robertson, “Plants and Vikings: everyday life in Viking age denmark”, in *Botanical Journal of Scotland*, (vol. 46:4) , Edimburgo, Edinburgh University Press, 1994, pp. 542 – 551. Vedi anche D. Robertson, “Attitudes Toward Nutrition and Health in the Ancient North”, in AA. VV., *Southern Medical Journal*, (vol. 71:12), 1978, pp. 1562 – 1569.

191 Pulsiano, Wolf (edd.), *Medieval Scandinavia*, 1993, p. 411.

192 P. A. Åsen, “Plants of Possible Monastic Origin, Growing in the Past or Present, at Medieval Monastery Grounds in Norway.”, in J. Morel, A. M. Mercuri (edd), *Plants and Culture: seeds of cultural heritage of Europe*, (vol. 3), (Studio, tutela e fruizione dei Beni Culturali Ravello), Bari, Edipuglia, 2009, pp. 227 – 238.

Nelle società vichinghe pre-cristiane, la religione e la mitologia avevano un ruolo centrale nelle pratiche di guarigione; a questo tipo di nesso vanno collegati gli esempi fatti nello scorso paragrafo, riguardo le rune dei rami citate da Sigdrifa e applicate, poi, nella Saga di Grettis. Il ramo assume, secondo opinioni largamente diffuse allora, il significato di possessore della forza vitale dell'albero, depositario della forza vivificante e curativa delle divinità che diviene strumento di guarigione.

Nel decorso temporale, i contatti con la cristianità e gli studi accademici mutano sensibilmente le conoscenze mediche anche tra le società norvegesi e islandesi medievali. Il contatto diretto con la cristianità produsse anche una tensione maggiore alla produzione di manoscritti di contenuto tecnico-scientifico a partire dal XIII- XIV secolo; prima di questa altezza temporale, gli elementi di carattere medico-curativo sono desumibili indirettamente, e in maniera frammentaria, dalle fonti letterarie o epigrafiche.

Nelle “Saghe degli islandesi” (*Íslendingasögur* o “saghe contemporanee”), viene racchiusa tutta la prosa narrativa, spesso di carattere familiare, prodotta in Islanda tra XIII e XIV secolo, ma che descrive il movimento migratorio e di insediamento dei norvegesi verso occidente, dal 870 al 1263 d.C. In questo tipo di testi sono conservate, apparentemente in maniera incredibile, alcuni tratti della medicina della scuola salernitana.

Un primo passo in senso della specializzazione medica si evince già ad un livello strettamente letterario, in una delle *Íslendingasögur*: la Saga di Magnús il Buono¹⁹³ mostra infatti come, in un momento di forte difficoltà, all'indomani di una battaglia, il re Magnús Ólafsson deve gestire gran parte dei suoi uomini feriti gravemente. Il re sceglie dodici uomini dalle mani più delicate e ordina loro di curare e bendare i feriti¹⁹⁴.

Nella stessa saga, poi, viene detto che questi dodici uomini diventeranno eccellenti guaritori, nonostante non avessero esperienza pregressa in quest'ambito del sapere. Tra di loro vi erano anche due islandesi e da uno in particolare, Atli, sarebbe disceso il medico islandese più famoso e formato professionalmente del medioevo islandese: Hrafn Sveinbjarnarson¹⁹⁵, di cui possediamo attestazioni storiografiche.

Hrafn è il primo vero medico, professionalmente formato ad esercitare, di cui viene

193 Sturluson, *op. cit.*, Hollander (ed.), 1991, pp. 538 – 576.

194 *Ibidem*, p. 562 – 564. Vedi anche P. G. Foote, D. M. Wilson, *The Viking Achievement*, Londra, Sidwick & Jackson, 1970, pp. 92 – 93.

195 DuBois, *op. cit.*, 1999, pp. 98 – 100. Vedi anche K. Wolf, *Daily life of the Vikings*, Westport (U.S.A.), Greenwood Publishing Group, 2004, p. 66. ; G. Williams, P. Bibire, *Sagas, Saints and Settlements*, Leiden, Brill, 2004, pp. 29 – 40.

narrata la vicenda nelle Saghe, colorate con qualche tratto leggendario¹⁹⁶. Egli ebbe la possibilità di studiare nel continente e apprendere direttamente la medicina e la chirurgia in ambiente salernitano; dove ebbe l'opportunità di confrontarsi con le teorie galeiane e il canone avicenniano, entrambi basati sull'idea che la malattia era determinata dal mancato bilanciamento dei quattro elementi endogeni al corpo (*sanguis, cholera rubea, melancholia e flegma*), ma la cura del corpo mediante le erbe officinali o minerali – o in casi estremi il salasso – si riteneva potesse portare all'effettivo risanamento del corpo¹⁹⁷.

Il rapporto dialettico tra le due realtà, quella islandese e quella continentale, cominciò ad sortire i suoi effetti sulla letteratura nordica. Piccole ma significative nozioni di medicina salernitana penetrarono nelle Saghe islandesi, nei codici di legge e il rapporto con la medicina cominciò a mutare sensibilmente: all'indomani della morte di Hrafn Sveinbjarnarson, circa tra il 1213 e il 1218, tutto il materiale tecnico-scientifico prodotto nel continente e in area mediterranea cominciò a circolare in Islanda; ciò fornì l'impulso decisivo per la produzione di compendi, raccolte miscellanee e testi pseudo-scientifici tra i secoli XIII e XV.

196 A. Tjomsland (ed.), *The saga of Hrafn Sveinbjarnarson*, New York, Kraus reprint, 1966.

197 Per un approfondimento vedi Galeno, *trattato sulla bile nera*, F. Voltaggio (ed.), Torino, Nino Aragno Editore, 2003.; F. Wallis, "Medicine in Medieval Calendar Manuscripts", in M. R. Schelissner (ed), *Manuscript Sources of Medieval Medicine: A book of Essays*, New York, Garland, 1995, 105 – 143.; C. Weisser, *Studien zum mittelalterlichen Krankheitslunar. Ein Beitrag zur Geschichte laienastrologischer Fachprosa*, Hannover, Horst Wellm, 1982.

Gli uomini e la guerra: la cura delle ferite da battaglia

In altri luoghi letterari, diversi da quelli analizzati fino ad ora, sembra che siano gli uomini a detenere la conoscenza teorica e pratica delle tecniche di guarigione.

Gli uomini si mostrano capaci di curare soprattutto ferite e amputazioni ricevute in battaglia; quindi, lesioni corporali subite in contesti ben determinati e circoscritti: la sofferenza prodotta dai colpi accusati durante gli assalti, o le amputazioni ricevute a seguito di uno scontro frontale.

Il rapporto tra guarigione e uomini nella letteratura nordica si sviluppa, ulteriormente, con l'intensificazione dei contatti con la Cristianità. Il rapporto dialettico con la dottrina cristiana fornì nuovi punti di vista che divennero imperanti in tutto il medioevo europeo; è necessario ricordare, in questo senso, l'idea della supremazia dell'uomo sulla donna che investì ogni aspetto della vita spirituale e materiale¹⁹⁸.

All'indomani della cristianizzazione di massa, gli uomini di tutta Europa, anche in Scandinavia e in Islanda, tendono ad ottenere un riconoscimento ufficiale nella medicina e in tutti gli altri campi del sapere¹⁹⁹. Ad ogni modo, il ruolo della donna nella guarigione non viene destituito ma, semplicemente, non viene apprezzato e valutato nella stessa maniera di quello operato dall'uomo; anzi, la donna continua a curare secondo i suoi metodi tradizionali e nell'ombra²⁰⁰.

In definitiva, il rapporto tra medicina e figura maschile in ambito nordico cambiò progressivamente e radicalmente attraverso questo tipo di nuova prospettiva filtrato dalla religione cristiana.

Le pratiche mediche messe in atto dalle donne, come si evince dai capitoli precedenti, sono rimedi domestici, legati ai rituali e alle formule magiche, sono interventi che necessitano di tempo. È una medicina, dunque, che si pratica tra le mura domestiche ed è strettamente collegata alla magia e all'apposizione delle mani taumaturgiche.

Per converso, la sfera medica di cui trattano gli uomini è una medicina più immediata, pratica e veloce. È una medicina atta a salvare uomini feriti gravemente, è una medicina che si presta anche a intrecciare rapporti con la legge locale, perché permette di salvare uomini e donne feriti o amputati per poi ottenere un risarcimento confacente al

198 Cadden, *op. cit.*, 1995, pp. 105 – 130

199 *Ibidem*.

200 H. Ellis-Davidson, *Roles of the Northern Goddess*, London, Routledge, 1998, p. 161.

danno provocato.

Alla luce di quanto detto, l'intreccio tra medicina e uomini apre anche un altro campo di intervento quello della legge e dei compensi in relazione alle parti del corpo offese. Le pratiche di guarigione per le ferite da battaglia sono un argomento ampiamente discusso nella letteratura nordica; in primo luogo, perché la letteratura medievale scandinava conferiva notevole spazio a questo tipo di tematiche, sezioni intere delle saghe sono infatti dedicate alle descrizioni pedissequae di battaglie, conquiste, e – conseguentemente – le ferite riportate in guerra.

In secondo luogo, le ferite o le amputazioni provocate sul corpo di un uomo erano sottoposte al Guirigildo, un istituzione legale penale conosciuta da alcune popolazioni germaniche (un caso esemplare è l'Editto di Rotari²⁰¹) soprattutto Longobardi, ma anche le popolazioni nordiche.

La medicina al contatto con la sfera maschile apre due grandi tendenze di intervento: una chirurgica ed erboristica, basata sull'amputazione e la cauterizzazione, o sul bendaggio sterile delle ferite, o ancora sulla sapienza erboristica per trarne unguenti e impacchi da applicare. L'altro ambito a cui si apre la medicina è l'aspetto giuridico, attraverso una compensazione in denaro delle offese fisiche ricevute.

Qui di seguito si proverà ad analizzare i luoghi letterari in cui tutti questi elementi possono avere un riscontro e, contestualmente, portare alla luce un nesso indispensabile tra la sapienza medica veicolata dalle donna e quella praticata dagli uomini: ancora una volta le “healing hands”.

4.1 Gli uomini e la medicina in guerra

Nella letteratura norrena vi sono alcuni luoghi in cui gli uomini impegnati nelle pratiche mediche vengono chiamati con l'appellativo di *læknir góður*, "un buon guaritore", o *bestur læknir þar í héraði*, "il miglior guaritore del circondato", o ancora semplicemente

²⁰¹ <http://docente.unife.it/michele.pifferi/insegnamenti/storia-del-diritto-medievale-e-moderno-lm-sede-di-rovigo/materiale-didattico/Editto%20di%20Rotari.pdf> (consultato il 28/09/2015). Vedi anche Pohl, W., "L'universo barbarico", in AA. VV., *Manuali di Storia - Storia medievale*, Donzelli Editore, Roma 1998, p. 71 - 75: 75.

con *læknir* "il guaritore".

Attraverso la lettura si percepisce che il tipo di medicina veicolata e applicata dai guaritori sul campo di battaglia non è ascrivibile alla medicina antica, citata nei carmi sapienziali o nelle formule magiche, che ha un retroscena storico-culturale di grande rilevanza e di antica ascendenza. Quella applicata da questi *læknar* (nom. plur. per "guaritori") è una medicina ricercata e scoperta per mezzo del confronto con la pratica quotidiana e nel corso delle guarigioni, con un atteggiamento tendenzialmente più empirico rispetto al passato.

Esempi significativi di questo tipo di uso della guarigione sono rintracciabili solo a livello prosaico nelle Saghe nordiche; i testi poetici, per loro natura e tradizione, non possono essere i luoghi privilegiati per la discussione di un tipo di medicina pratica.

Tra i testi prosaici le *Íslendigasögur* e le *Samtiðarsögur* sono i luoghi privilegiati, a differenza della poesia, per la descrizione e la divulgazione del rapporto tra medicina pratica e pseudoscientifica e le figure maschili.

Iniziano la verifica dei luoghi letterari con la *Grettissaga*²⁰², redatta sempre da un anonimo tra la fine del duecento e i primissimi anni del trecento, che narra le avventure tendenzialmente "meravigliose" di un personaggio storico realmente esistito tra X e XI secolo in Islanda. Si configura come l'ultimo esempio attestato della tradizione letteraria eroica di area germanica²⁰³. Il testo estratto, mostrato di seguito, si colloca proprio alla fine delle avventure di Gretti e coincide con la sua agonia; egli si ritrova gravemente ferito dopo la battaglia e tenta di curarsi autonomamente, quando subentra il fratello Illugi che lo cura con più dovizia e attenzione ma, nonostante queste cure ulteriori, Gretti muore per via della cancrena:

[...] Þá tók Illugi og batt um skeinu Grettis og blæddi lítt og svaf Grettir vel um nóttina og svo liðu þrjár nætur að engi kom verkur í sárið. En er þeir leystu til var skeinan saman hlaupin svo að nálega var gróin.

Illugi mælti þá: "Það vil eg ætla að þér verði eigi langt mein að þessu sári."

"Vel væri þá," segir Grettir, "en undarlega hefir þetta til borið að hverju sem verður en hinn veg segir mér hugur um"²⁰⁴.

202 P. Foote (ed.), G. A. Hight (trans), *The saga of Grettir the Strong*, London, Dent, 1965.

203 Watkins, *op. cit.*, 1995, p. 415.

204 Cap. 79 grettis saga,

Nú leggjast þeir niður um kveldið. Og er kom að miðri nótt braust Grettir um fast. Illugi spurði hví hann væri svo ókyrr. Grettir sagði að honum gerðist illt í fætinum "og þætti mér líkara að nokkuð litbrigði væri á."

Kveiktu þeir þá ljós. Og er til var leyst sýndist fóturinn blásinn og kolblár en sárið var hlaupið í sundur og miklu illilegra en í fyrstu. Þar fylgdi mikill verkur svo að hann mátti hvergi kyrr þola og eigi kom honum svefn á augu. Þá mælti Grettir: "Svo skulum vér við búast sem krankleiki þessi sem eg hefi fengið mun eigi til einskis gera því að þetta eru gerningar og mun kerling ætla að hefna steinshöggsins."

Illugi mælti þá: "Sagði eg þér að eigi mundi gott fá af kerlingu þeirri"²⁰⁵.

Illugi poi cura la ferita, sanguinava un poco; Grettir dormiva bene quella notte e i tre giorni avvenire passarono senza che lui soffrisse dolore. Quando aprirono le bende, la carne era cresciuta insieme e la ferita era già rimarginata. Illugi disse "I non penso che tu soffrirai ancora a lungo con questa ferita." "Questa ferita potrebbe rimarginarsi." Disse Grettir: "è accaduto stranamente comunque finisca; ma la mia mente mi suggerisce diversamente".

Una sera essi andarono tutti a letto, circa a mezzanotte Grettir iniziò a rigirarsi. Illugi gli chiese perché fosse così irrequieto. Grettir disse che la sua gamba lo infastidiva e pensò che doveva essere mutato qualcosa anche nell'apparenza. Essi presero una lanterna, la ferita senza bendaggio e trovarono e la trovarono gonfiata e color blu carbone. Si aprì nuovamente ed era molto paggio che la prima volta. Egli soffriva molto dolore dopo l'apertura e non riusciva a stare quieto né la stanchezza gli appesantiva gli occhi. Grettir disse: "Dobbiamo essere preparati per questo. Questa mia malattia non è venuta per niente; c'è della magia in essa.

La vecchia donna che intendeva punirmi per la pietra che le ho lanciato addosso." Illugi disse: "Ti ho detto che niente di buono sarebbe venuto

205 G. Jónsson (ed), "Grettis saga Ásmundarsonar", in *Íslensk Fornrit*, (Hið íslenska fornritafélag, vol. 7), Reykjavík, 1936, pp. 17 – 36.

da quella vecchia donna".

Questo è uno dei pochi luoghi letterari in cui la terapia non produce gli effetti sperati; forse è uno dei luoghi più realistici, per quanto riguarda la sfera medica, che possiamo trarre dal corpus letterario norreno. La speranza nella riuscita della guarigione che, invece, si infrange su una morte per cancrena a cui, allora, non sempre si conoscevano le soluzioni.

Altri casi esemplari e più fortunati vengono traditi dalla letteratura in area scandinava, tra questi ricordiamo il lungo passo conservato nella *Eyrbyggja saga*, dove Snorri goði "il buono" cura tutti i figli di Thorbrand dopo una battaglia:

Síðan voru Þorbrandssynir færðir heim til Helgafells og bundin sár þeirra. Þóroddr Þorbrandsson hafði svo mikið sár aftan á hálsinn að hann hélt eigi höfðinu. Hann var í leistabrókum og voru votar allar af blóðinu. Heimamaðr Snorra goða skyldi draga af honum. Og er hann skyldi kippa brókinni fékk hann eigi af honum komið. Þá mælti hann: "Eigi er það logið af yður Þorbrandssonum er þér eruð sundurgerðamenn miklir að þér hafið klæði svo þröng að eigi verður af yður komið." Þóroddr mælti: "Vantekið mun á vera." Eftir það spyrnti sá öðrum fæti í stokkinn og togaði af öllu afli og gekk eigi af brókin. Þá gekk til Snorri goði og þreifaði um fótinn og fann að spjót stóð í gegnum fótinn milli hásinarinnar og fótleggsins og hafði níst allt samt, fótinn og brókina. Mælti Snorri þá að hann væri eigi meðalsnápur að hann hafði eigi hugsað slíkt.

Snorri Þorbrandsson var hressastur þeirra bræðra og sat undir borði hjá nafna sínum um kveldið og höfðu þeir skyr og ost. Snorri goði fann að nafni hans bargst lítt við ostinn og spurði hví hann mataðist svo seint. Snorri Þorbrandsson svaraði og sagði að lömbunum væri tregast um átið fyrst er þau eru nýkefld. Þá þreifaði Snorri goði um kverkurnar á honum og fann að ör stóð um þverar kverkurnar og í tunguræturnar. Tók Snorri goði þá spennitöng og kipti brott örinni og eftir það mataðist hann.

Snorri goði græddi þá alla, Þorbrandssonu. Og er hálsinn Þórodds tók að gróa stóð höfuðið gneipt af bolnum nokkuð svo. Þá segir Þóroddur að Snorri vildi græða hann að örkumlamanni en Snorri goði kvaðst ætla að upp mundi hefja

höfuðið þá er sinarnar hnýtti. En Þóroddur vildi eigi annað en aftur væri rífið sárið og sett höfuðið réttara. En þetta fór sem Snorri gat að þá er sinarnar hnýtti hóf upp höfuðið og mátti hann lítt lúta jafnan síðan. Þorleifr kimbi gekk alla stund síðan við tréfót.

Poi i figli di Thorbrand furono portati nella casa di Helgafell e le loro ferite furono bendate. Thoroddr Thorbrandson aveva una grande ferita nel retro del collo che non gli permetteva di tenerlo dritto; egli aveva le braghe completamente bagnate di sangue. Un uomo della casa di Snorri il buono era arrivato per toglierglieli di dosso. Ma quando lui provò a strapparglieli, si rese conto di non poter toglierli. Poi egli disse “non giacere, è ciò che concerne voi figli di Thorbrand, quando la gente parla di voi come uomini appariscenti, quando vestite abiti molto stetti che non riescono più a venir fuori”. Thoroddr disse “è molto più che tirarli via svogliatamente”. E poi l'uomo posizionò i suoi piedi contro l'asse del letto e spinse con tutta la sua forza, ma ciononostante non venivano fuori. Poi Snorri il buono arrivò lì, e toccò lungo le sue gambe e trovò una punta di lancia conficcata nelle sue gambe tra il nervo e l'osso, era come se inchiodasse insieme la gamba e la braga. Poi Snorri disse che il servo era stato tremendamente stupido a non aver pensato una cosa del genere.

Snorri Thorbrandson era il più astuto di mente dei fratelli, e lui sedeva alla tavola accanto al suo omonimo quella sera. Caglio e formaggio avevano da mangiare, ma Snorri notò che il suo omonimo faceva a piccoli pezzi il formaggio e gli chiese perché stesse mangiando così lentamente. Snorri Thorbrandson rispose che trovava l'agnello troppo duro da mangiare quando loro sarebbero stati i primi ad affogarsi.

Poi Snorri il buono toccò con la sua mano la gola del suo omonimo e trovò una punta di freccia che saltava fuori trasversalmente dal suo esofago e alla radice della lingua. Poi Snorri il buono prese ad estrarre e tirar fuori il pezzo di freccia conficcato e poi Snorri Thorbrandson si accasciò su sé stesso.

Poi Snorri il buono curò tutti i figli di Thorbrand. Ma quando il collo di Thoroddr cresceva insieme alla sua testa posizionata un po' all'indietro del suo tronco, e lui disse che Snorri voleva curare lui rendendolo però menomato. Snorri rispose che lui giudicava la testa sarebbe ritornata dritta quando i nervi si sarebbero saldati di nuovo insieme, ma Thoroddr non avrebbe voluto niente ma quel che avrebbe dovuto essere lacerato ancora, e la testa ritorna dritta. Ma tutto quel che accadde, come Snorri aveva indovinato, e non appena i tendini si sarebbero risanati, la testa sarebbe ritornata dritta; ancora poco e Thoroddr non avrebbe più tenuto curvo il collo. Thorleifr kimbi , da allora in poi, andò quasi sempre con l'armatura anche per le gambe.

Il passo narra in maniera particolareggiata due casi di ferite da combattimento su due dei figli di Thorbrand, questi vengono ricoverati in una casa e assistiti da Snorri *godi* e da un servo; quest'ultimo non si dimostra però all'altezza del compito che gli è stato conferito, quando si tratta di spogliare il guerriero dalle braghe intrise di sangue, il servo risulta incapace a primo achito di riconoscere il danno provocato da una lancia, che è conficcata tra il tessuto delle braghe e la carne, e non permette di toglierle. Snorri *godi* interviene tempestivamente con delle soluzioni chirurgiche, non particolarmente specificate, sia nel primo caso per risanare la ferita alla gamba; sia nel caso del collo del suo omonimo, Snorri Thorbrandson, i cui nervi del collo sono stati in parte lacerati da dei colpi sulla nuca e provocano una torsione del collo non indifferente. Snorri *godi* si avvede di questo malessere durante il desinare e interviene per ristabilire le nervature del collo del suo omonimo, ma la cura non ha un effetto immediato, nel mentre Snorri guarisce gli altri figli di Thorbrand e tutti rispondono positivamente alle cure, tranne il suo omonimo. Egli infatti accusa il guaritore di volerlo rendere più menomato di quanto non sia già, ma Snorri spiega che anche lui troverà ristoro non appena i nervi saranno guariti.

Il passo pone in risalto, quindi, l'intervento chirurgico, almeno così sembra

soprattutto dalla prima ferita inferta alla gamba, ma come ogni altro luogo letterario non scende nel particolare tecnico dell'operazione.

Un altro luogo avulso dal contesto strettamente letterario è la Storia dei re danesi nel secolo XII ad opera di Saxo Grammaticus. Nella sua cronaca, per converso a quanto accade nella narrazione delle Saghe, Saxo pone in risalto il processo tecnico della rudimentale sapienza chirurgica [Saxo I]:

[...] Il figlio del contadino è arrivato, poi chiuse le ferite del paziente, ha riparato le parti strappate dello stomaco, rimise a suo posto le interiora dentro la pancia, e le trattenne ferme lì con fasce di vite annodate.

Saxo Grammaticus fa qui un breve ma significativo riferimento a una rudimentale pratica chirurgica, i cui effetti futuri non c'è dato sapere. È comunque significativo sia a livello di costruzione di un'immagine più viva di ciò che accadeva, ma è anche interessante per un'altra questione, il fatto che in una cronaca vi sia spazio per un riferimento così dettagliato anche se esiguo; invece nelle saghe questo spazio letterario non è detto che si venga a costituire.

Un altro caso esemplare tratto dal corpus letterario norreno è l'intervento sul campo tempestivo; viene descritto al capitolo 16 della *Víglundar saga*²⁰⁶, dove due corpi feriti giacciono in mezzo ai cadaveri:

Síðan fóru þeir veg sinn og allt þar til er þeir komu að stakkgarðinum er þeir höfðu fyrr við ást. Þar voru Fossverjar tólf saman. Þeir Þorgrímssynir komust upp á heyið er í garðinum var svo að hinir urðu ekki fyrr varir við en þeir höfðu leyst upp stórt klakatorf og mikið. En er þeir sáu þá Þorgrímssonu hlupu þeir upp og sóttu að þeim og varð þar hinn snarpasti bardagi og þóttust þeir Fossverjar sjá að þeir mundu seint geta sótt þá Þorgrímssonu meðan þeir voru á heyinu²⁰⁷.

206 J. Halldórsson (ed.), "Vígundar saga", in *Íslensk Fornrit* (Hið íslenska fornritafélag, vol. 14), Reykjavík, 1959, pp.23 – 33.

207 http://sagadb.org/viglundar_saga 08/10/2015

Ora Viglund e Trusty giacevano tra i morti [della battaglia], fino a quando Viglund cominciò a cercare suo fratello, lo trovò lì che era ancora in via; dato che egli era di mente vivace, pensò a quel che era in suo potere fare per lui, sapeva di non essere in forze per trascinarlo in una dimora: ma in quel momento udì il suono della rottura del ghiaccio sulla sua via, e così, loro padre arrivava con la slitta. Quindi Thorgrim portò Trusty nella slitta e guidò verso casa a Ingialdsknoll; ma Viglund cavalcò da solo senza aiuto. Qui egli (Olof) adagiò loro sul suo letto, e lì Olof attese loro, e fasciò le loro ferite: là essi alloggiarono privatamente fino a quando furono pienamente ristorati, sebbene essi giacquero dodici mesi feriti.

In questo passo, i due fratelli gravemente feriti si trovano in mezzo ad un campo ad un campo di battaglia sul ghiaccio pieno di cadaveri, Trusty probabilmente aveva anche perso coscienza ma ancora in vita, e Viglund era a sua volta ferito gravemente ma non aveva perso i sensi. Il padre Olof trae in salvo entrambi sulla slitta e li ricovera nella dimora a Ingialdsknoll. Il salvataggio tempestivo permette ai due feriti di essere guariti, con le dovute difficoltà e con una lunga degenza.

Per trovare una sintesi in questo ragionamento è necessario porre sotto l'attenzione del lettore due metri di paragone: 1) il contenuto di carattere medico veicolato dalla fonte; 2) la forma in cui si presenta la fonte. La produzione letteraria norrena coincise con l'uso dell'alfabeto latino, prima di quel momento la scrittura in antico nordico era rappresentata solo dalle incisioni o dalle pitture runiche che, per loro natura, non potevano dar vita ad un corpus letterario.

La produzione in versi (dagli incantesimi, ai *Regimen* cantati da Odino²⁰⁸, alla poesia sapienziale e mitologica) è frutto di un clima culturale che ha già avviato un rapporto dialettico con la religione e cultura cristiana. Nonostante la condivisione dello stesso humus culturale, la produzione in versi e quella in prosa differiscono per quanto concerne la raffigurazione del mondo antico. Nel Codex Regius, la sezione mitologica dei carmi conserva una grande quantità di materiale di origine pagana, che avrà subito sicuramente rimaneggiamenti nei secoli data la sua natura orale ma che, sostanzialmente, non sembra essere frutto di una lettura in chiave nuova e cristiana del mito.

208 Cfr. la *canzone dell'Eccelso*; Meli, Scardigli, *op. cit.*, 2004, pp. 17 – 44.

I riferimenti alla letteratura tecnico-scientifica presenti nella poesia sono, quindi, ancora legati ad un mondo pagano; posseggono significativi riferimenti alle divinità nordiche le quali, attraverso la loro *longa manus*, hanno una forte influenza sull'idea e l'immagine della cura.

La *longa manus* della religione, ad ogni modo, non è un carattere esclusivo di un passato mitologico e pagano, ma è utilizzata in egual misura dalla prosa agiografica e letteraria di area nordica, al fine di veicolare messaggi nuovi e cristiani.

Le saghe nordiche sono i luoghi prescelti per veicolare due tipi di sapienza medica: 1) un approccio innovativo rispetto ai riferimenti medici nella poesia; un approccio caratterizzato da una medicina pratica e chirurgica, dove manca il dominio della divinità sulla cura; 2) e un secondo momento in cui la *longa manus* ritorna ad interagire con l'uomo (come vedremo nella *Hrafn's saga*), dove viene ripreso il collegamento tra cura e valore divino-sacrale attraverso una lettura pia e cristiana della guarigione.

La saga non costituisce un genere unitario ma è sicuramente un corpus di testi che condivide lo stesso stile prosaico (e spesso anche prosimetro²⁰⁹) e un nucleo storico o tradizionale attorno al quale viene modellata la finzione narrativa²¹⁰. Non sempre, quindi, le saghe tráditano materiale antico e tradizionale come nel caso dei carmi sapienziali; al contrario, molte di queste rielaborano materiale storico tardo; è questo il motivo per cui le saghe vengono innalzate a luogo letterario per eccellenza, in cui poter dar spazio ad un racconto più realistico, pseudo-scientifico e chirurgico della cura; ma anche un luogo dove produrre quello che stava accadendo in tutta Europa, ovvero la nuova significazione di tutto il materiale della tradizione ma in chiave cristiana.

209 Con "prosimetro" si intende un genere abbastanza raro in cui convivono prosa e poesia in maniera equilibrata. Nel nostro caso, buona parte delle saghe nordiche è strutturato sullo stile del prosimetro, alternando narrazione prosaica e versi lunghi germanici (*fornyrðislag*). Per un approfondimento sulle origini e la natura delle saghe e il loro confronto con l'idea di "romanzo" si vedano i seguenti testi. G. Turville-Petre, *Origins of Icelandic Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1953; K. Wolf, *The Legends of the Saints, in Old Norse-Icelandic Prose*, Toronto, University of Toronto Press, 2013.; Hollander, *Old Norse poems; the most important non-skaldic verse not included in the Poetic Edda*, Millwood, NY, Kraus Reprint Co., 1973.; J. Lindow et al. (edd.), *Structure and Meaning in Old Norse Literature: New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism*, vol. 3, Odense, Odense University Press, 1986.

210 Le *Fornaldarsögur* (Saghe del tempo antico) hanno alla base un nucleo tradizionale; le *Konungasögur* (saghe dei re), *Íslendingasögur* (saghe degli islandesi), e *Samtiðarsögur* (le saghe contemporanee) e altre hanno come nucleo centrale le vicende storiche tra Norvegia e Islanda.

4.2 Storia e tradizione: un medico i cui antenati si muovono nella finzione letteraria

Un caso veramente emblematico, che intreccia anche rapporti stretti con la storia, si colloca al capitolo 28 della *Magnúss saga góða*²¹¹, dove la narrazione della storia di dodici uomini atti alle pratiche di guarigione scelti da Re Magnús, viene usata come base narrativa fittizia di una vicenda storicamente più attendibile e di carattere agiografico: il racconto della vita del primo medico islandese di cui si hanno attestazioni, Hrafn Sveinbjarnarson.

Eftir orustu lét Magnús konungur binda sár sinna manna en lækna voru ekki svo margir í herinum sem þá þurfti. Þá gekk konungur til þeirra manna er honum sýndist og þreifaði um hendur þeim. En er hann tók í lófana og strauk um þá nefndi hann til tólf menn, þá er honum sýndist sem mjúkhendastir mundu vera og segir að þeir skyldu binda sár manna en engi þeirra hafði fyrr sár bundið. En allir þessir urðu hinir mestu lækna. Þar voru tveir íslenskir menn. Var annar Þorkell Geirason af Lyngum, annar Atli faðir Bárðar svarta í Selárdal og komu frá þeim margir lækna síðan.

Dopo la battaglia, il Re ordinò che le ferite dei propri uomini fossero curate; ma non vi erano abbastanza medici nell'esercito rispetto a quel che era necessario; quindi, il re in persona andò in giro, e toccò con le sue mani coloro i quali egli pensava fossero gli uomini più adeguati a questo compito; e quando egli accarezzò le palme delle loro mani, egli nominò dodici uomini, i quali, secondo lui, possedevano le mani più morbide, e disse loro di bendare le ferite della gente. E sebbene nessuno di loro aveva provato questo prima di allora, successivamente tutti loro divennero i più abili medici. Fra di loro vi erano due islandesi; e uno di essi era Thorkell, un figlio di Geirr da Lyngar; e l'altro era Atli, padre di Baldr svarti di Selardal, dal quale molti bravi medici sono discesi.

211 Sturluson, *op. cit.*, Hollander (ed.), 1991, pp. 561 – 563.

In questo luogo si fa riferimento ad un momento di grande difficoltà: all'indomani della battaglia, il Re Magno il buono si trova sprovvisto di un medico da campo. Allora, il re sceglie dodici dei suoi uomini illesi per adempiere a questo compito. È interessante, a mio avviso, porre sotto lo sguardo del lettore anche il modo in cui questa scelta viene compiuta: il re si muove per l'accampamento e tocca con le proprie mani coloro i quali vuole scegliere per svolgere l'attività di medico. Egli non tocca in maniera arbitraria le corpo, ma il nostro scrittore Snorri Sturluson tiene a sottolineare il gesto che fa il sovrano: quello di accarezzare i palmi degli uomini alla ricerca delle mani più delicate per lenire il dolore.

Questo passo, a mio avviso, non deve essere letto esclusivamente a livello letterale ma può avere anche una chiave di interpretazione figurata: la scelta di accarezzare i palmi delle mani dei futuri medici non è dettata dal caso, non è un semplice vezzo del re ma, invece, può essere letto come la ricerca delle mani preposte all'atto di guarire, le “healing hands”²¹². La delicatezza delle mani, così, non dipende da un fattore estetico e percepibile al tatto, ma da una predisposizione delle mani alla guarigione.

Snorri non spiega apertamente questo passaggio ma, secondo me, alla luce di quel che è stato mostrato nei capitoli precedenti, una lettura in chiave magica di questa scelta è possibile e anzi convincente.

Nel testo si trova spazio una specifica caratteristica dei dodici uomini scelti dal re, tutti loro non avevano mai ricevuto nessuna introduzione alla medicina, ma che possedevano delle mani “delicate”, in questo caso la “delicatezza” corrisponderebbe alla loro virtù innata di produrre la guarigione attraverso di questo tocco magico.

Sono luoghi letterari come questi in cui si ricongiungono le due sapienze mediche veicolate: quella conosciuta e praticata dalle donne, veicolata dai carmi sapienziali, caratterizzata dai vincoli stretti con la magia, le spiegazioni mitologiche e superstizione; e quella conosciuta e praticata dagli uomini, raccontata il più delle volta a livello prosaico, e basata sulla pratica quotidiana degli interventi sul campo.

Le “healing hands” rappresentano, quindi, l'anello di congiunzione tra questi due ambiti del sapere medico; sembra che esse ricoprano il ruolo di virtù imprescindibile dalla facoltà di guarire un infermo. È l'elemento ricorrente in tutte le cure messe in atto e ad ogni altezza temporale.

212 Cfr. *supra*, p. 28 – 30.

La *Magnúss saga góða* viene posta in stretta connessione con un'altra saga, quella che narra la vita e le opere di Hrafn Sveinbjarnarson²¹³. La Saga può essere letta come una miscela ben dosata di narrazione agiografica e del tipico racconto della letteratura islandese trecentesca sulle faide familiari²¹⁴. La *Hrafn saga* viene ascritta all'interno delle cosiddette “saghe contemporanee”, un periodo in cui le faide familiari erano ampiamente diffuse e ne veniva dato atto nella letteratura prosaica; venne incorporata nella compilazione della *Sturlunga Saga* circa nell'anno 1300, ma prima ancora di questa scelta, della *Hrafn saga* ve ne erano due versioni indipendenti, una lunga e una breve²¹⁵.

Hrafn Sveinbjarnarson morì nel 1213 da uomo benestante e capo di un villaggio nel Vestfirðir, venne assassinato a causa di una faida con il suo avversario Þorvaldr; ma prima di ricoprire cariche pubbliche egli era un famoso medico, in realtà, il più importante in Islanda per aver condotto studi di medicina nel continente europeo²¹⁶.

In principio della narrazione si dà risalto alla sua genealogia di vecchi e abili guaritori in famiglia; la saga inizia con introduzione in pieno “stile” delle Saghe nordiche: la genealogia del protagonista, la descrizione dell'insediamento della sua famiglia, segue la rivendicazione di una virtù familiare alla guarigione, dove viene specificato che il potere della cura – che circola nella loro famiglia – fu acquisito originariamente da Sant' Óláfr di Norvegia, in virtù del fatto che il bisnonno di Hrafn, Atli, combatté affianco di Re Magnús di Normandia, figlio Sant' Óláfr, contro alcune tribù baltiche.

La Saga di Hrafn differisce in maniera sostanziale in questo punto con la *Magnúss saga góða* contenuta nella *Heimskringla*. Nella prima, il narratore inserisce un particolare significativo di carattere cristiano che avrà conseguenze su tutto il livello di interpretazione delle sapienza medica e chirurgica: il nostro narratore racconta che Sant' Óláfr si manifesta in sogno a suo figlio, il re Magnús, per esortarlo a scegliere dodici uomini tra le migliori famiglie del suo regno per prendersi cura dei feriti; come ricompensa, Dio avrebbe conferito il potere della guarigione a loro e ai rispettivi discendenti, per mezzo dell'intercessione di Sant' Óláfr.

213 Tjomsland (ed.), *op. cit.*, 1966.

214 Ú. Bragason, “The Structure and Meaning of Hrafn's saga Sveinbjarnarsonar”, in AA. VV., *Scandinavia Studies*, (Society for the Advancement of Scandinavian Study, vol. 60) pp. 267–292

215 Á. Egilsdóttir “Hrafn Sveinbjarnarson, pilgrim and martyr”, in AA. VV. (edd.), *The Northern World: North Europe and the Baltic c. 400-1700 AD. Peoples, Economies and Cultures*, (vol. 2), Leiden, Brill, 2004, pp. 29 – 39.

216 R. McTurk (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. 432.

Questa deliberata aggiunzione è evidente che rappresentasse un espediente letterario per veicolare, ancora una volta, il messaggio cristiano in queste terre lontane. Nella *Heimskringla*, dove è inclusa anche la *Magnúss saga góða*, non vi è alcun accenno a questo passaggio; semplicemente accade quanto descritto in precedenza: il re cammina per il campo e sceglie dodici uomini in base alle loro mani, ispeziona i palmi di ognuno per trovare quelli più delicati o, per meglio dire, quelli che posseggono le “healing hands”²¹⁷.

Il passaggio aggiunto dal narratore della *Hrafn saga* è di significativo valore, egli conferisce, volontariamente, una chiave di lettura fortemente cristiana della guarigione; veicola un messaggio cristiano al lettore di stretta dipendenza tra il sapere e le capacità dell'uomo e il dio cristiano. Senza l'intercessione di Sant' Óláfr, quindi, i dodici medici scelti non avrebbero mai avuto né l'occasione, né le capacità per guarire un infermo.

Esattamente in questo punto si viene a sintetizzare un più grande e complesso processo culturale che avrà il suo impatto non solo a livello letterario, ma anche sulle miscellanee di medicina post trecentesche che cominciavano ad essere compilate in tutta l'area scandinava: l'ibridismo culturale tra il vecchio e il nuovo mondo, tra una società pagana e una cristiana, tra un modo di narrare tipico delle saghe familiari islandesi e un modo nuovo di intendere la realtà legata al dio cristiano.

Le due saghe in questione furono redatte in un arco di tempo relativamente vicino, la *Magnúss saga* nel 1225 circa, e la *Hrafn saga* circa vent'anni dopo l'assassinio del protagonista († 1213)²¹⁸, il problema di ordine cronologico, quindi, non si presenta²¹⁹. In questo singolo caso non si tratta di due esemplari letterari redatti in tempi molto distanti l'uno dall'altra, e quindi prodotti di uno stesso *humus* culturale; quindi, il terreno è sempre estremamente simile; esse non sono espressioni di culture lontane nel tempo ma, precisamente, sono espressioni di due diversi narratori contemporanei tra cui uno di essi, l'omonimo della *Hrafn saga*, si è prefissato di veicolare più moderni messaggi cristiani attraverso forme letterarie tradizionali.

217 Cfr. G. P. Helgadóttir, *Hrafn saga Sveinbjarnarsonar*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. xci.; Sturluson, *op. cit.*, Hollander (ed.), 1991, pp.561 – 563, Cfr anche il sogno che fa re Magnus su suo padre, Saint'Olaf (cap. 27) dove non si fa alcun cenno, però, alla scelta dei medici e dell'intervento divino per mezzo del santo. *Ibidem*, p. 561.

218 Cfr. Egilsdóttir “Hrafn Sveinbjarnarson”, in *op. cit.*, 2004, pp. 29.

219 Inoltre, è necessario ricordare che tutta la produzione scritta in area scandinava per mezzo dell'alfabeto latino è iniziata con il rapporto dialettico con il cristianesimo. Precedentemente ai contatti con la religione cristiana le uniche attestazioni scritte in area nordica sono epigrafiche e costituite dalle rune. Cfr. K. Jolly et al., *Witchcraft and Magic in Europe: The Middle Ages*, (part II), London, The Athlone Press, 2002, pp. 73 – 161:76.

La *Hrafn saga* si differenzia, ancora una volta, dall'impianto strutturale delle saghe islandesi anche per un altro fattore: la narrazione è gremita di descrizioni a carattere tecnico di varie infermità fisiche e mentali curate per mezzo dei miracoli; il narratore indulgia, inoltre, sulle digressioni sulla vita quotidiana di un guaritore all'opera.

Guðrún P. Helgadóttir, nella sua opera magistrale su *Hrafn*, fa riferimento al dato che tutta la sapienza medica trãdita dalla saga arriva in Islanda intorno ai secoli XI-XII, grazie all'intermediazione dei viaggiatori e pellegrini che, errando per il continente come *Hrafn*, entravano in contatto anche con la letteratura e la pratica medica piú all'avanguardia del periodo²²⁰.

Hrafn era uno di questi pellegrini, e l'impianto narrativo della saga a lui dedicata è costruito sulle vicende i quattro viaggi che lui compie, in luoghi topici per la formazione di un pellegrino e anche per la letteratura odepòrica: Canterbury, St. Giles, Roma e Santiago de Compostela. La letteratura di viaggio era già nota e apprezzata in Islanda, molte saghe infatti hanno al loro interno cospicue sezioni dedicate ai viaggi oltre l'isola²²¹.

Il protagonista, *Hrafn*, viene dipinto come un uomo pio e misericordioso, un buon cristiano che riceve la grazia di dio e dei doni dai vari personaggi che incontra sul suo cammino; diversamente da quanto accade nelle altre saghe, gli interlocutori dei *Hrafn* durante i suoi viaggi non sono né re, né *jarl*²²², ma personaggi che si muovono nell'ambito religioso cristiano: vescovi, teologi e studiosi. Egli stesso si avvicina fortemente alla figura di un santo; oltre a condensare in sé stesso l'idea di uomo pio, misericordioso e generoso, possiede un'altra condizione indispensabile perché egli venga elevato a santo: il potere della guarigione conferitogli da Dio per mezzo dell'intercessione di Sant' Óláfr.

Questo è motivo di grande fascino per la sua professionalità, la saga narra anche di come le persone fossero compiaciute di essere guarite da lui da una malattia o da uno ingiurio; perché lui, come altri metodi magici del passato, rappresentava la forza vivificante e curativa di Dio. L'autore della saga tiene a precisare, a questo proposito, che “tutta la vera guarigione viene da Dio” e, utilizzando le parole di San Paolo, ricorda che “alcune persone hanno ricevuto il dono della guarigione per mezzo della grazia dello Spirito Santo”²²³.

220 Helgadóttir, *Hrafn saga*, 1987, pp. xciii – cviii.

221 J. Harris, “Genre and Narrative Structure in some Íslendinga þættir”, in AA. VV., *Scandinavia Studies*, 1972, pp. 1 – 27; J. Harris, “Theme and Genre in some Íslendinga þættir”, in AA. VV., *Scandinavia Studies*, 1976, pp. 1 – 28.; Ú. Bragason, “The Structure and Meaning”, in *op. cit.*, pp. 274 – 5.

222 Epiteto in norreno per indicare un capo militare e politico equivalente al titolo di duca o conte. Cfr. <http://onp.ku.dk/english/>

223 Helgadóttir, *Hrafn saga*, 1987, p. 6.

Tutti questi elementi fanno di Hrafn il medico, Hrafn il santo; a coronare questa elevazione alla santità contribuisce anche la sua morte per assassinio, raccontato attraverso il filtro del martirio; infatti, anche dal punto di vista linguistico si può ammirare la precisione dell'autore nel veicolare questo messaggio: viene usato il termine an. *Sæfa* la cui traduzione letterale è “uccidere come sacrificio”²²⁴.

Nel tentativo di sintetizzare quel che finora esposto, è opportuno accingersi ora alle conclusioni: il rapporto dialettico con la cristianità ebbe, anche nei paesi scandinavi, un forte impatto, declinato in tutti i capi del sapere e dell'agire umano. Finanche la medicina fu soggetta all'imposizione di nuove terminologie e liturgie per produrre, comunque, lo stesso collegamento di dipendenza tra cura e religione nelle culture pagane.

Le cure prodotte da Hrafn, in questa saga, non sono particolarmente differenti rispetto ai miracoli di altri santi islandesi; né è diverso il rapporto che intercorre tra guarigione e pratica medica, affinché la medicina compia il suo dovere la guarigione deve essere direttamente collegata a Dio. Un esempio immediato, può essere utile sottolineare l'uso costate che fa Hrafn della preghiera *parter nostrer*, che egli ripete cinque volte ogni qualvolta termina un'operazione, a riprova di suggellare il volere di Dio in quella pratica²²⁵.

In definitiva, l'ultima scelta tra la vita e la morte non è neanche nelle mani del guaritore, ma in quelle di Dio.

224 Egilsdóttir “Hrafn Sveinbjarnarson”, 2004, pp. 29 – 39: 35. Cfr. anche con parallele narrazioni agiografiche nelle saghe nordiche; K. Wolf, *op. cit.*, Toronto, University of Toronto Press, 2013.

225 R. C. Finucane, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, Palgrave Macmillan, London, 1995, pp. 67 – 68.

Manoscritti di medicina nell'Islanda quattrocentesca

La produzione di saghe avrà ancora grande corso nell'Islanda tre-quattrocentesca, sia come mezzo per veicolare messaggi leggendari, sia come mezzo atto alla registrazione precisa degli eventi che si svolgevano nell'isola.

Parallelamente a questo tipo di produzione, a cavallo tra la letteratura e la storiografia, alla medicina viene fornito più spazio nella produzione manoscritta di quanto gliene fosse stato conferito fino a quel momento. Pratiche di cura e aspetti medici vengono riscontrati in maniera sporadica e frammentaria nella letteratura nordica tra IX e XII secolo, sia a livello poetico che prosaico.

Come si è visto precedentemente, riti, pratiche e modi curativi sono inseriti semplicemente a livello narrativo e non nozionistico nelle Saghe, oppure nei poemetti didascalici e sapienziali.

L'intensificazione dei contatti con il continente, tramite il Cristianesimo, produsse una certa indipendenza della sfera medica dal contesto letterario. La progressiva specializzazione del lavoro produsse un interesse maggiore alla scoperta e all'acquisizione di nuovo materiale continentale; il progressivo interesse determinò anche l'inizio della produzione di manoscritti preposti alla divulgazione e alla conservazione della conoscenza medicina a carattere enciclopedico.

Fino al periodo immediatamente precedente, infatti, gli elementi del sapere medico sono disseminati attraverso tracce interpolate dentro contesti letterari più ampi. Testi simili ai *Regimen* latini²²⁶, o testi che veicolano pratiche e credenze magiche in relazione alla guarigione, nonostante siano di grande valore per il significato culturale e linguistico che apportano agli studi di scandinavistica; purtroppo per noi sono soltanto cenni che corrispondono a pochi paragrafi nelle Saghe o a poche stanze, o addirittura distici, nei componimenti poetici. Questi elementi hanno un valore significativo nella misura in cui, nonostante la loro natura frammentaria e ridotta, riescono a fornirci materiale linguistico e culturale significativo, utile per la rappresentazione delle pratiche mediche nelle terre di

²²⁶ Cfr. con i *Regimen* latini in area anglosassone editati; L. S. Chardonnens, *Anglo-Saxon Prognostics, 900-1100: Study and Texts*, Leiden, Brill, 2007, pp. 471 – 475. Vedi anche R. M. Liuzza, *Anglo-Saxon Prognostics: An Edition and Translation of Texts from London, British Library, MS Cotton Tiberius A.iii*, Cambridge, D.S.Brewer, 2001.

lingua norrena, in un periodo precedente alla cristianizzazione.

Il XIII secolo si pone come un momento di cesura per quanto riguarda questo tipo di tematiche. Il rapporto dialettico con il continente, e tutto ciò che esso portava seco, determina la circolazione di una gran quantità di sapere fino a quel momento sconosciuto in Islanda. L'apertura ai nuovi impulsi culturali determinò anche la proliferazione di manoscritti tra XIII e XV anche in area tecnico-scientifica e, nella fattispecie, di natura medica.

Il materiale contenuto in questi nuovi manoscritti indirizzati a veicolare la sapienza medica si allontana, progressivamente, da quei modi e quelle tecniche di intendere la guarigione che finora sono stata al centro del nostro discorso.

I contatti con il cristianesimo permettono un'apertura della cultura nordica alle ingerenze da parte della latinità, cominciano così a circolare nozioni scientifiche diverse sia a livello empirico che meno empirico riguardo la cura e la guarigione che, fino a a quel momento, erano sconosciuti ai guaritori domestici islandesi. Questo movimento culturale si riflette nella composizione dei manoscritti, alcuni di questi trāditano sempre materiale antico e autoctono, anche se vergati notevolmente tardi tra fine XV e inizi XVI secolo, e contemporaneamente sembra veicolino anche materiale di origine latina e mediterranea, o per contatto diretto o grazie alla mediazione dei manoscritti medici anglosassoni.

5.1 Influenze latine nel manoscritto Royal Irish Academy 23 D 43

Il Royal Irish Academy 23 D 43 è, probabilmente, il manoscritto più significativo islandese che conserva materiale di tipo medico. È stato composto piuttosto tardi, i filologi e i paleografi lo collocano verso la fine del quattrocento, ma trādita sicuramente materiale molto più antico.

Il manoscritto sembra abbia carattere enciclopedico perché si presenta come un compendio di tutta la conoscenza medica acquisita in Islanda dopo la morte di Hrafn Sveinbjarnarson, e quindi all'indomani dei primi significativi contatti con la letteratura tecnico-scientifica latina.

Il manoscritto fu scoperto all'alba del secolo scorso, ad opera di un Professore membro della Royal Irish Academy, Edward Gwynn, mentre era incaricato di catalogare i manoscritti di tradizione celtica in seno all'accademia. Il manoscritto fu posto all'attenzione degli studiosi in grado di tradurre dall'antico nordico, il Professore Carl Marstrander e il Professore Oluf Kolsrud per le parti in latino. Ne fu tratta un'edizione critica complessiva a cura di Henning Larsen, basata sulla copia tratta e collazionata precedentemente dal Professore C. Marstrander²²⁷.

Il testo tràdito è scritto in una lingua ibrida, gran parte di esso è scritto in antico nordico, in particolare antico islandese per via di particolari accorgimenti linguistici; ma sono presenti anche diverse interpolazioni in latino²²⁸.

Il manoscritto è in pergamena e consta di settantaquattro pagine, delle quali una in particolare (la venticinquesima) è semplicemente una striscia di pergamena inserita tra i fogli 23 e 24, probabilmente è un'aggiunzione fatta dal secondo copista per sopperire ad una lacuna contenutistica.

Per quanto concerne la numerazione, essa oscilla tra due tipologie: quella romana e quella araba. Inoltre, l'inchiostro e la mano di chi enumerava i fogli non era sempre gli stessi, evidentemente il secondo o terzo copista ha ritenuto necessario correggere la numerazione di alcuni fogli laddove si presentava ai suoi occhi illeggibile o sbagliata. Dal foglio 1 al 53 la numerazione è progressiva e corretta, tutta basata sui numeri romani e ad inchiostro antico; all'altezza dei fogli 8 e 9 sono inseriti ulteriori ventuno fogli numerati dal 9 al 29; questi, vengono comunemente considerati come la "Seconda serie" e numerati dai paleografi con la S iniziale, per porre una differenza tra le due serie di carte.

All'altezza del foglio 30 vi sono due numerazioni differenti una reca il numero romano IX in inchiostro antico, l'altra corregge in XXX con inchiostro moderno. I restanti fogli sono enumerati in inchiostro antico e numeri romani fino al foglio 34, da lì in poi si conclude con l'enumerazione araba e l'inchiostro moderno.

Nel manoscritto ogni inizio capoverso, che corrisponde ad una nuova pianta, è indicata con la lettera capitale alternativamente colorata di rosso e di verde.

Per quanto concerne i copisti, lo studio paleografico condotto sul manoscritto fa

227 H. Larsen (ed. e trans.), *An Old Icelandic Medical Miscellany. MS. Royal Irish Academy 23 D 43, with supplement from Trinity College*, Oslo, J. Dybwad, 1931.

228 H. Larsen, "The Vocabulary of the Old Icelandic Medical MS: Royal Irish Academy 23 D 43", in C. Wright et al. (edd.), *The Journal of English and Germanic Philology*, (vol. 26: 2), University of Illinois Press, 1927, pp. 174-197.

evincere la presenza di due calligrafie maggioritarie, che vanno attribuite a due rispettivi amanuensi. Sono state rinvenute anche tracce di interpolazione da parte di una terza mano e, poi, diversi apporti da una ulteriore quarta mano, probabilmente un assistente.

- Origini e data del Manoscritto

Diversi aspetti linguistici sono significativi per rintracciare il luogo di stesura e composizione del manoscritto, nonché ipotizzare delle date di composizione.

Quattro fenomeni del consonantismo denunciano la sua originaria collocazione nell'Islanda tardo quattrocentesca: l'assenza completa del suono "eth", segnato con il grafema ð, e sostituita con una semplice oclusiva dentale sonora [d]. Si registra, inoltre, un passaggio classico dell'islandese tardo del nesso consonanti nn > rn, soprattutto quando il nesso è in posizione finale, in parole come *steinn* > *steirn*.

Un terzo fenomeno che si registra è prolifera geminazione di consonanti, anche questo tratto linguistico tipico dell'islandese tardo medievale. Ultimo tratto è la conservazione dell'aspirata "h" prima delle liquide "r" ed "l" e della nasale "n"²²⁹.

Altrettanto significativi sono i fenomeni del vocalismo che vanno nella stessa direzione del consonantismo: si registra il passaggio di *e* > *ei* prima del nesso consonantico "ng", questo fenomeno vocalico è un tratto tipico e circoscritto all'islandese post trecentesco e non è presente in tutte le regioni islandesi, ad esempio è completamente assente nelle regioni occidentali²³⁰.

Ancora altri fenomeni del vocalismo ci forniscono anche un periodo *ante quem* non può essere andata la redazione del testo, ad esempio l'assimilazione vocalica del dittongo *æ* nella forma più moderna e usata dalla seconda metà del duecento in poi *ø*, e lo stesso fenomeno avviene per il dittongo *oy* che verrà sostituito con *ey* alla stessa altezza temporale.

Gli ultimi due fenomeni vocalici sono ascrivibili a due categorie diverse:

229 Per ulteriori approfondimenti linguistici vedi H. Sweet, *Icelandic Primer: with grammar, notes and glossary*, Oxford, Clarendon Press, 1923.

230 A. Noreen, *Altisländische und altnorwegische Grammatik: Unter Berücksichtigung des Urnordischen*, M. Niemeyer, 1903. p. 120.

l'innalzamento tonico che investe il grafema á > ó dopo il suono tautosillabico “v”, anche questo tratto distintivo della lingua islandese dalle seconda metà del trecento. Infine, l'uso paleografico costante nei manoscritti islandesi del grafema ó in luogo di o, di ascendenza norvegese.

In definitiva, tutte le tracce linguistiche conducono collocano la sua origine nell'isola più a Nord d'Europa, e in un arco di tempo *ante quem* e *post quem* non può essere andata la sua composizione. Non si evincono tratti linguistici particolarmente arcaici, al contrario la lingua appare ad uno stadio particolarmente avanzato del suo sviluppo.

L'analisi dei testi fornisce anche degli elementi che esulano dalle ragioni linguistiche, ma sono altrettanto utili al fine della collocazione e della datazione.

Nel folio S14r, il quale inizia con la descrizione della flebotomia, segue un titolo scritto in inchiostro rosso, che sembra non essere una interpolazione successiva, che recita in an. *Hier herfir læknabok Þorleifs Þiornssonar* (“il libro di medicina di Thorleif Björnsson”). Le ricerche condotte su questo antroponimico rilevano nessun collegamento con la sfera medica e neanche con una possibile carriera come copista. Invece, il nome viene spesso associato ad una rilevante figura politica e sociale islandese, contemporanea al nostro manoscritto del tardo quattrocento.

Dal 1478 diventano più frequenti i documenti in cui il nome “Thorleif Björnsson” viene conservato, soprattutto per via dei suoi rapporti istituzionali con la Norvegia, e religiosi con il monastero di Munkeliv di Bergen²³¹.

Questi elementi non conferiscono parametri sicuri al nostro ragionamento, ma almeno solo coordinate indicative sulle quali bisogna ancora lavorare filologicamente. Il politico islandese Thorleif Björnsson non deve, necessariamente, coincidere con il medico citato nel nostro manoscritto, ma di fatto esistono dei collegamenti tra le due figure di natura non secondaria.

L'analisi linguistica condotta sul manoscritto mostra che esso ha un impianto fortemente islandese del tardo quattrocento ma, al suo interno, si possono evincere anche numerosi apporti lessicali dal norvegese, soprattutto all'altezza della quarta sezione (*l'Antidotarium*), e dal danese, nella prime due sezioni del manoscritto. Gli apporti lessicali da altre lingue scandinave sono determinate dalle fonti usate dagli autori per la compilazione delle diverse sezioni. Quando si rifaceva ad una fonte latina ma intermediata

231 J. Finni, *Historia Ecclesiastica Islandiae, voll. 1-4*, F. Jónsson (ed.), Copenaghen, Salicath, 1772 -1778, p. 172.

dalla tradizione scritta danese, allora ne mutuava anche alcune forme lessicali; così, mutuava lessemi e strutture dal norvegese quando i testi intermedi tra la tradizione latina e islandese proveniva da quell'area linguistica.

In egual misura potrebbe essere letto l'antroponimico riportato nel folio S14r, che viene messo in diretta relazione con l'ambito medico, per via della citazione “il libro di medicina di Thorleif Björnsson”; alla stessa altezza temporale, esisteva un altro omonimo (o la stessa figura) impegnato negli affari politici tra Islanda e Norvegia.

Un ulteriore collegamento tra le due terre è rappresentato dal “Libro dei Rimedi” (f. 4r – 40v) che è modellato esattamente sui *leechbook* norvegesi, molto probabilmente sugli esempi prodotti dai monaci di Bergen e dintorni. È probabile, quindi, che il volume sia stato compilato da un copista islandese che usò materiale notoriamente conosciuto nell'isola e, in aggiunta, le opere di medicina collegati a Thorleif Björnsson, non si capisce bene se compilati da lui o dedicati a lui in Norvegia, nel monastero di Munkeliv.

In conclusione, riporto il pensiero del primo editore critico del manoscritto, H. Larsen, secondo il quale, se queste ricostruzioni sono corrette, Il manoscritto può essere collocato nell'ultimo quarto del XV secolo, sia per le ricostruzioni non linguistiche, sia per quelle linguistico-paleografiche; e la sua compilazione può essere tranquillamente collocata in Islanda, ma è debitore dell'ambiente monastico norvegese per diversi elementi contenutistici²³².

- Il contenuto e il rapporto con le fonti

Il materiale contenuto nel 23 D 43 è , in buona parte, di origine latina ed è integralmente ascrivibile alla *Fachliteratur* (o Letteratura tecnico-scientifica). Nonostante non conosciamo la progressione originale, è possibile comunque suddividere il contenuto nel manoscritto in 7 parti:

- 1) Incantesimi e scongiuri per curare la febbre e fermare le emorragie (f. 1r – 3v)
- 2) Una breve sezione sulle profondità dell'oceano (f. 4r)

²³² Larsen (ed. e trans.), *op. cit.*, 1931, pp. 21 – 23.

- 3) Un libro dei rimedi (f. 4r – 40v)
- 4) Un *Antidotarium* (f. 41r – 53r)
- 5) Un frammento di lapidario (53v)
- 6) Un *leechbook* (ripartito in due sezioni, f. S9r – S12V; S14r – S27v)
- 7) Un ricettario di cucina (f. S27v – S29v; f. S13.)

In questa sede verranno presi in esame solo quattro sezioni sulle sette che compongono il D 434, in virtù delle loro ragioni contenutistiche; le sezioni prescelte, infatti, hanno come comune denominatore un rapporto diretto e privilegiato con la sfera medica.

La prima sezione che andremo ad esaminare si colloca tra i ff. 1r – 3v; è una raccolta di incantesimi e scongiuri di cui non si riesce a stabilire, esattamente, la provenienza; è stata comunque riscontrata una certa conoscenza generalizzata a tutti i territori scandinava di questi incantesimi, grazie ad un confronto con altri manoscritti contemporanei danesi, norvegesi e svedesi²³³.

Gli incantesimi conservati in questa sezione hanno origini molto antiche, sembrano essere molto lontani dalla medicina "scientifica" prodotta nei centri accademici del sud Europa; ma, all'indomani della cristianizzazione, quel che ci rimane di incantesimi e scongiuri prodotto e circolati oralmente durante il paganesimo è molto poco, è appena rintracciabile attraverso l'analisi linguistica e religiosa in chiave comparativa ma, di fatto, a questa altezza temporale ci troviamo dinanzi a testi di natura ibrida: in parte veicolanti metodi del passato, in parte invocazioni ai santi o alla Vergine Maria.

Non fu esattamente l'incontro con la religione cristiana a rendere più scientificamente attendibile la medicina nordica; bensì il contatto, attraverso la religione, con i maggiori centri accademici mediterranei.

Il singolo rapporto con la religione determinò un altro passaggio, altrettanto significativo ma antitetico rispetto alla tensione verso la scientificità della cura; la nuova religione investì così profondamente e completamente tutta la cultura europea che produsse una rivisitazione in chiave cristiana dei testi traditi dall'antichità, sia quella latina che quella germanica.

233 Larsen (ed. e trans.), *op. cit.*, 1931 p. 23.

In Islanda, in tempi decisamente posteriori alla Riforma benedettina, l'opera di rivisitazione dei testi traditi dall'antichità in chiave cristiana ebbe svolgimento.

Il manoscritto 23 D 43, e in particolare la sezione degli incanti, è un valido esempio di questi testi in forma ibrida. La prima sezione, infatti, reca materiale molto antico ma rivisitato in chiave cristiana, con numerosi riferimenti alla sfera religiosa cristiana si pone come una via di mezzo tra un sapere tradizionale e i nuovi riferimenti religiosi.

In questo senso, si prenda ad esempio il primo dei due incantesimi presenti tra ff. 1r – 3v. :

Fol. 1r : [...] Per la febbre: Alpha ode pallida cucio boga laba. Lasciate che chi ha la febbre si rechi dal prete, con la croce che porta verso la chiesa, e lasciate che attinga l'acqua santa dal piatto e bagni la croce. E versate l'acqua sulla sua testa e su tutte le membra. Poi, sulla croce leggete tre parti del vangelo per chi è malato: in principio era verbum. Si quis diligit me. Cum venerit paraclitus.

E date lui poi da bere quell'acqua e lui migliorerà. Per la febbre e la malaria prendete tre gocce di latte da una donna che ha appena avuto un bambino (maschio) al suo petto e mettetele dentro un uomo e lasciate che l'uomo lo dia a lui da mangiare, che nessuno lo abbia visto prima.

Come si evince chiaramente dal testo, l'idea della guarigione da un'infermità era ancora strettamente legata alla sfera religiosa. Nonostante i tempi fossero cambiati dai contenuti divulgati dalle Saghe o dai carmi sapienziali, il legame tra la guarigione e la sfera magico-religiosa rimane saldo e continua il suo sviluppo parallelamente ad un altro percorso, quello della specializzazione professionale della medicina.

Nel nostro manoscritto sono conservate entrambe le tendenze; le sezioni in cui è suddiviso il nostro sono riconducibili in parte ad un sostrato di credenze culturali molto radicate nella religione cristiana; altre, invece, sono ascrivibili ai primi tentativi di sperimentazione empirica nelle pratiche terapeutiche.

La terza sezione che incontriamo, infatti, tende con più vigore verso la

divulgazione di rimedi pseudo-scientifici. La sezione è rappresentata da un "libro dei rimedi", specialmente rimedi erboristici, dove vengono elencate centotrentanove erbe e i rispettivi usi medici. In questa sezione vengono conservate le descrizioni fisiche e taumaturgiche delle erbe a scopo officinale, in nessun caso viene invocato l'intervento divino; si prenda ad esempio i casi seguenti:

[...]

53.

Camomilla, *hivtivd* in danese, ma in nordico *Balldebra*. È amara e ha un odore sgradevole, è di tre tipi: ed egli desidera riconoscerli ognuno di loro attraverso i suoi fiori. Tutti hanno il cuore giallo, i petali sono alcuni neri, altri bianchi e un altro tipo li ha marroni. Questo è il fiore più potente. Tutti sono cotti o essiccati al primo stadio. E se essi sono ubriachi di vino, essi causano urinazione e fermano i calcoli alla vescica, e sono inoltre buoni per l'intestino. Se uno beve entrambi, lo aiutano per l'itterizia. Se è mischiato al vino, aiuta la donna ad

Se un fiore bollo nell'olio, e poi viene strofinato su un uomo che ha la febbre, poi entrambi la febbre e il freddo vanno via. Se pestato [il fiore], è ottimo per applicarlo alle ferite putride. Se bollito in nuovo olio, e strofinato sulla testa, è buono per il mal di testa.

[...]

84. Malus sal

Malva, *Salurt* o *Kathostur* in danese. Se uno prende il suo preparato, esso allevia le ferite allo stomaco ed è buono per i malesseri alla pancia e per le pozioni. Se uno la pesta insieme alle foglie del salice, può pulire le ferite insanguinate. Se viene pesato insieme alla trippa, è un rimedio buono per ciò che si è rotto. Le sue radici pestate sono buone per il mal di denti. Se uno la intreccia alla lana nera, alcune persone dicono che è buono per il dolore al seno.

Se è pestata con l'olio, essa è buona per massaggiare dove ha punto un'ape. Se viene fatta bollire insieme alle urine e applicata alla carne, è buona per le pustole. Se le sue foglie vengono bollite nell'olio, è buona da applicare alle bruciature per l'erisipela.

[...]

103. Petroselium, prezzemolo, caldo ed essiccato.

Petroselinum, prezzemolo, caldo ed essiccato nel terzo stadio. Se qualcuno lo frantuma e lo applica alla vescica, esse guariranno. E il suo seme fa urinare e rende limpido il fiato e ha cattive influenze sullo stomaco. È buono per l'idropisia e per i problemi ai reni, e per i calcoli, e per pulire il fegato e per le irritazioni. Il prezzemolo conferisce la morte al feto dentro la donna. Petrotilium sie (?) qd' si cum vilep bibitum fuerit se (?) extinguet. Aeutam | ardiren q sedath pectus [lacuna del manoscritto] Intestines uulnera [lacuna del manoscritto] sangvi uolenta assatum bibitum. Auxiliabitur. Si autem eum aceto mixtum quo usque coagulatur moveatur et artubus calidas flemones pacientibus. Supponatur dolorem reprimeth.

Il libro dei rimedi è così strutturato da non avere necessità di invocazione dell'intervento divino, la sapienza medica conservata in questo luogo è di carattere estremamente pratico e con una tensione costante verso una constatazione empirica; le fonti a cui l'autore attinge testimoniano queste sue caratteristiche.

Le fonti di questa sezione sono state individuate precisamente e da lungo tempo; il modello diretto di riferimento è un *urtebog* (un *herbarium*) di centocinquanta piante o parti di esse, attribuito al medico danese Henrik Harpestræng che visse a cavallo tra i secoli XII e XIII²³⁴. L'*herbarium* di Harperstræng è, a sua volta, ha subito una significativa influenza da parte dell'opera in esametri di Odo Magdunensis, sotto lo pseudonimo da lui stesso conferito di Aemilius Macer, dal titolo *De viribus herbarum*²³⁵. L'opera in esametri

234 Kristensen, *Harpenstraeng*, p. xxvi.

235 L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science: the first thirteen centuries of our era*, New York, Columbia University Press, 1882, pp. 612 – 613. Vedi anche C. Singer, “A Review of the Medical Literature of the Dark Ages, with a new text of about 1100”, in J. Y. W. MacAllister (ed.), *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, (vol. 10), London, Longmans, Green & Co., 1917, pp. 107 – 60.

non è comunque l'unica fonte dalla quale Harperstræng attinge; secondo Kristensen ci sarebbero anche diversi apporti da un altro testo di ascendenza salernitana, il *De gradibus Simplicium* di Costantino l'Africano²³⁶.

Alla base della sapienza erboristica trädita dal MS. AM 434 vi sono, quindi, significative influenze delle elaborazioni fatte in seno alla scuola salernitana, e portate alla luce in Islanda per mezzo dei manoscritti latini e danesi che circolavano in Danimarca tra XIV e XV secolo.

- L' *Antidotarium*

La quarta sezione che si incontra nel manoscritto è una raccolta di antidoti, si colloca tra i folii 41r e 53r, e sono presenti sessanta composti medici. È la prima raccolta di antidoti che è stata scoperta in lingua nordica, prima di esso nessun esemplare in lingua norrena era stato mai trovato. Si configura come un raro esemplare anche per un ulteriore motivo; al suo interno sono conservati riferimenti ad alcune droghe e piante citate nelle saghe e in altre opere letterarie. La più divulgata tra queste corrispondenze è individuata nell'antidoto *Trehakl* (an.), che viene conservato sia nel nostro manoscritto che nella *Tristrams Saga*²³⁷ (1226).

Alla base della composizione dell' *Antidotarium* in lingua islandese vi è, ancora una volta, il materiale medico continentale e precisamente salernitano. La fonte più vicina alla nostra raccolta è l'*Antidotarium Nicolai*, una raccolta di composti medici prodotta nell'ambiente della Scuola Salernitana, probabilmente circa nel 1100, o poco dopo²³⁸.

Per diverso tempo, gli studi filologici e paleografici hanno attribuito l'*Antidotarium* salernitano ad un certo Nicolaus Praepositus decano della scuola che, peraltro, è stato considerato per lungo tempo autore di un altro trattato farmacologico, il *Dispensarium Nicolai Praepositi*. Studi più recenti sulla sua figura hanno dimostrato che esistevano due

236 Kristensen, *op. cit.*, p. xi.

237 E. Kölbing (ed.), *Tristrams saga ok Ísondar*, Heilbronn, Henninger, 1878, p. 78. Vedi anche C. J. Clover, J. Lindow, *Old Norse-Icelandic Literature, a Critical Guide*, Toronto, Toronto University Press, 2005, pp. 348 – 49.

238 Larsen, *op. cit.*, 1931, p. 46. Vedi anche T. F. Glick, S. Livesey, F. Wallis (edd.), *Medieval Science, Technology, and Medicine: An Encyclopedia*, New York, Routledge, 2005, p. 369.

decani Nicolaus della Scuola di medicina di Salerno, e solo il secondo, più tardo, coincideva con l'autore del trattato farmacologico. Dell'autore del *Antidotarium Nicolai* non sono emerse notizie certe, l'ipotesi finora più accreditata è quella portata avanti dallo studio svizzero Dr. Sigerist, il quale suppone che l'antroponimico attribuito all'autore della raccolta sia solo uno pseudonimo²³⁹.

Delle sessanta erbe enumerate nel manoscritto D 434, ben quarantaquattro sono modellate sull'*Antidotarium* salernitano, i due testi sono estremamente vicini per struttura e per scelta del lessico. I rimanenti sedici composti sono così suddivisibili: undici composti hanno corrispondenze in altri manoscritti, altri tre sono mere duplicazioni, e agli ultimi due composti non sono state trovate altre corrispondenze²⁴⁰.

Come elemento probante della corrispondenza tra i due testi, si prenda ad esempio il primo capitolo dei due *Antidotari*²⁴¹:

Ant. Nic. *Ungentum populeon dicitur quia fit de oculis populi, ualet contra calorem acute febris. Et his qui dormire nequeunt inunctis yrmptibud ry pulsibus: et plantis manuum et pedum. Hoc idem cum oleo ro. Uel uiol. Mixtis et super epar inunctum mirabiliter calorem tollit. Et sudorem prouocat inunctum super umbilicum.*

D 434, cap. 1, *Su er ein smyrsl.*

Su er ein smysl er populion heitir. Hun er god vid hita ok landfara sott ok svæfnleysi. Skall smyria þunvanga ok lifædurina bædi a hondum ok beinum. Ok svo lofva ok iliar. Enn ef madur blandar oleum olive víf populion eda þat oleum er gert af violis. Eda leghenum af or violis. Æda þessi violas ber er menn kalla aa norænu hof gras. Ok smyr madur yfer lifrenni. Þa tekur þat burt allan ridunar. Eda annarar sottar. En ef naflin er smurdur. Þa fær þat sveita skyndliga.

239 H. E. Sigerist, *Studien und Texte zur frühmittelalterlichen Rezeptliteratur*, Leipzig, J. A. Barth, 1923, p. 187. Vedi anche H. E. Sigerist, "Materia medica in the Middle Ages. A review", In R. M. Packard, M. E. Fissell, *Bulletin of the History of Medicine*, (American Association for the History of Medicine, vol. 7), Baltimore, JHU Press, 1939, pp. 417 – 423.

240 Larsen, *op. cit.*, 1931, p. 41.

241 Traduzione dal norreno a cura di H. Larsen.

I. questo è un unguento

Questo è un unguento il quale è chiamato Populion. È buono per la temperatura e per le epidemie e per l'insonnia. Deve essere strofinata sui polsi in entrambe le braccia e sulle gambe, e anche sui palmi e sulle soles dei piedi.

Ma se l'unguento è miscelato all'olio di oliva o quel olio che viene dalle violette o dai suoi steli, o dalle sue bacche, che gli uomini del nord chiamano hof-gras; e se strofinata all'altezza del fegato su un uomo, porta via il calore della febbre o di altre malattie. Ma se l'ombelico è irritato, questo [unguento] produce velocemente la sudorazione.

L'*Antidotarium* è l'unica sezione del nostro manoscritto in cui non è stata rintracciata alcuna fonte di area danese; ma la grande quantità di forme norvegesi trovate in questo luogo fanno pensare ad una raccolta di composti intermedia tra quella conservata nel D 434 e la versione latina, potrebbe essere un *Antidotarium* norvegese, basato a sua volta sull'originale latino data la sua straordinaria coincidenza in quarantaquattro luoghi su sessanta²⁴². L'ipotesi di un testo intermedio norvegese non è comunque supportata da alcun dato materiale, è solo un tentativo di dare un quadro più organico attraverso i dati linguistici in nostro possesso.

- Influenze classiche e cristiane nel *Leechbook* del MS D 434

La quarta sezione del manoscritto rappresenta l'ultima parte della nostra disamina su un caso di tradizione medica manoscritta islandese. Il *Leechbook* si è conservato interamente nel manoscritto ma è stato posto nella sezione scorretta, nel mezzo del “Libro dei Rimedi”, e copre due sequenze contigue dal f. S9r – S12v e da S14r – S27v. La

²⁴² Larsen, *op. cit.*, 1931, pp. 19 – 20.

sequenza dei folii non corrisponde a quella originale; è stata quindi sviluppata un'altra e più ragionevole sequenza che mescola le carte in questione, la *consecutio temporum* è stata ristabilita in: S14 – S21, S9 – S12, S22 – S27.

All'altezza del folio S14r, quindi, ha inizio effettivo il *Leechbook* di Thorlief Björnsson, Nove righe introduttive danno avvio alla sezione e tendono ad esaltare la saggezza del medico, e alla segretezza del materiale pseudo-scientifico contenuto nei libri da lui usati:

Qui inizia il leechbook di Thorleif Björnsson. Un uomo che era chiamato Ippocrate. Egli era il più saggio tra tutti i medici. Egli dichiarò ad un suo amico intimo che, nel giorno della propria morte, egli avrebbe dovuto mettere nella tomba sotto la sua testa, tutti i suoi cari libri nei quale vi era tutti i suoi segreti medici. Molto tempo dopo, l'imperatore venne lì e guardò la tomba e realizzò che lì doveva esserci la sua tomba; ed egli intimò al suo uomo di cercare nella tomba, ma essi non trovarono niente là dentro, se non che i suoi segreti libri di medicina. E il primo di questi è sulle malattie delle donne.

Non è stata ancora individuata con certezza la fonte di questo *leechbook*; si trovano generali corrispondenze fra alcune sue parti e altri libri di medicina islandesi conservati nei MSS A.M. 194, A. M. 434 e A. M. 655, nessuno di questi però sembra essere la fonte principale del nostro libro; sembra essere, invece, ognuno di essi sembra coincidere in punti diversi con il *leechbook* del MS D 434²⁴³.

Il materiale trådito qui è lontano sia da una tensione alla scientificità dei metodi di cura, sia dalla produzione di un ibridismo culturale fra metodi passati e significati cristiani. La sezione sembra essere autonoma e lontana da queste due tendenze; in quanto, al suo interno, sono conservati una serie di pronostici su come affrontare le infermità in relazione a ciò che c'è di più aleatorio oltre che all'invocazione divina: la prognosi e la cura in base agli agenti atmosferici (la luna, le stelle canicolari) e al corso del tempo.

Le righe introduttive al folio S14r trovano parziali corrispondenze in altri

243 Larsen, *op. cit.*, 1931, p. 47.

leechbook e non solo in area germanica. In corrispondenza della seconda riga *Madur het ypcras. Hann var sparkaztur lækna* (“ Un uomo che era chiamato Ippocrate. Egli era il più saggio tra tutti i medici”) trova riscontro in due degli altri tre Mss che conservano un *leechbook*²⁴⁴.

Un'altra corrispondenza significativa si riscontra a livello contenutistico e non linguistico; H. Larsen, il quale ha comparato il paragrafo introduttivo nel nostro libro con altri luoghi simili in due manoscritti irlandesi catalogati da O'Grady²⁴⁵, che hanno signature MS Additional 15.582, e MS Edgerton 159, entrambi contengono trattati di medicina; in particolare il primo manoscritto irlandese ha numerose corrispondenze per quanto concerne le nove righe introduttive; in questa occasione però, il protagonista dell'azione non è il medico islandese ma è lo stesso Ippocrate²⁴⁶:

“Ippocrate è la chiave di ogni sapienza. Poi egli alla fine della sua vita comandò di scrivere la sapienza e la conoscenza della vita e della morte dei corpi umani, e riporli insieme a lui nella bara e adagarli sotto la propria testa nella tomba; per paura che gli altri filosofi potessero impossessarsi del mistero del suo “Arcanum” e dei segreti del suo cuore.

Molto tempo dopo, venne l'Imperatore Cesare, ed egli ordinò di aprire la tomba in cerca di tesori: come oro, gemme e gioielli preziosi. Ora, ciò che venne trovato là dentro era un cofanetto, il quale venne sollevato e aperto, quel che esso conteneva era un documento in cui era stato scritto l'Arcanum di Ippocrate....”

La comunanza di elementi tra i due estratti è sorprendente, se si aggiunge al quadro anche il fatto che, nelle nove righe introduttive l'autore del nostro *leechbook* fa riferimento anche ad Ippocrate; il tutto suggerisce spontaneamente che la base della parte introduttiva all'opera possa essere una storia simile su Ippocrate e poi modellata su altri medici, tra cui

244 Raccolte miscellanee a carattere medico: MSS A. M. 434 e A. M. 194.

245 S. H., O'Grady, *Catalogue of Irish manuscripts in the British Library, formerly the British Museum*, vol. 1, London, British Museum, 1926, pp. 265; 281.

246 Traduzione dall'antico irlandese che segue è a cura di O'Grady, *op. cit.*, p. 265.

il nostro islandese²⁴⁷.

A seguire le righe introduttive si enumerano diverse sezioni in cui sono conservati veri e proprio pronostici o *Regimen* dell'età classica. Sono pochi i testi di questa sezione che si presentano in forma ibrida: ovvero recano materiale antico e ancorato alla tradizione contestualmente ad alcune e significative tracce di elementi cristiani introdotti tardivamente.

La poca presenza di elementi cristiani non deve far cadere in errore il lettore; si tratta sicuramente di un manoscritto assemblato in era cristiana, ma solo questa sezione – che per di più fa parte di una interpolazione successiva, per questo la numerazione è segnata con “S” - reca materiale antico, che si dice provenire direttamente da Ippocrate e da Galeno, attraverso i numero rimaneggiamenti fatti nel tempo, i quali godevano di una vastissima reputazione *post mortem*, nonostante non avessero mai conosciuto l'opera di Dio.

È stata forse questa attribuzione a salvare i testi dalla interpolazione aggressiva di elementi cristiani, come l'invocazione per l'intercessione divina, attraverso la Vergine e i Santi.

Dopo le righe introduttive del *leechbook* del MS D434, il testo continua con alcuni pronostici basati su diverse versioni dei pronostici di Ippocrate, e continua la narrazione con altri pronostici e *Regimen* ad opera di Galeno. Si prendano ad esempio tre campioni dall'edizione critica di H. Larsen:

S.15r. Questi sono segni della morte

Galeno disse, questi sono i segni della morte nel corpo umano. La fronte diventa rossa, le sopracciglia cadono, l'occhio sinistro è serrato, il naso diventa bianco, il mento cade, i piedi diventano freddi, lo stomaco cade sulle ossa posteriori.

247 Si confronti anche la tradizione manoscritta alto tedesco medio nel MS B XI 8° Perg., dove viene seguito uno schema simile: “Do yoicras de arzit sterben solte, do hies er sinc arcenbuock legen in Sin grap unter sin heubet. Dar noch fuer ein keiser da fiur unde mande es Schatz were unde hies es uf duon do vant er die buoch das under was eines das gap er zelesene dema arzate promodosio, dar ar stunt geschriben dis buechelin ...”. Cfr. K. Sudhoff, “Die gedruckten mittelalterlichen medizinischen Texte in germanischen Sprachen”, in K. Sudhoff(ed.), *Archiv für Geschichte der Medizin*, (vol. 3), Leipzig, Franz Steiner Verlag, 1909, pp. 272 – 303: 280.

Strofina i piedi dell'uomo malato con della carne suina e tirala via successivamente a un cane. Se questi lo mangia, quel uomo migliorerà. Ma se il cane rifiuta, l'uomo sarà in pericolo.

S24v.

Qui vi è la febbre. Pozione per tutti i tipi di febbre. Prendi nove foglie di balsamo con un *pater noster*, e le foglie più in profondità della piantagione schiacciate con il sale e aggiungi acqua e dallo al paziente da bere. Lasciate che chi ha la febbre vada da un prete. Ma lasciate che lui (il prete) prenda la croce che è stata portata prima prima dalla gente verso la chiesa, e lasciate che lui prenda un recipiente con l'acqua santa e lavi la croce lì dentro, e versate l'acqua sulla sua testa, così che essa scorri tutta su di lui, e su tutti gli arti dell'uomo infermo.

Poi lasciate che lui copra la croce e leggete tre gospel su di lui: In principio; Si quis diligit; and Cum venerit paraclitus. Ma di seguito date da bere al malato l'acqua santa. Poi lui sarà ristorato con la grazia di Dio.

S27v.

Per la scabbia, prendi la radice di (†) e sbucciatela e tagliatela finemente in un recipiente e lasciatelo a macerare durante la notte nella birra.

E allo stesso modo prendete la genziana e sbucciatela e tagliatela e mettetela ad infuso in un altro recipiente durante la notte ancora in altra birra. Ma dopo questo, mettete tutto insieme in una pentola e fate bollire insieme. E dovete prendere mezza razione dal recipiente e questo deve essere fatto tra il mese di Marzo e le feste di San Gregorio e San Cutberto. Di questo, colui che la la scabbia deve bere velocemente una tazza; e lasciate che ne abbia ora e dopo.

Ho voluto portare all'attenzione del lettore tre momenti diversi del nostro *leechbook*, per fornire orizzonti più ampi di indagine. Come si è già notato, il primo pronostico è attribuito esplicitamente a Galeno e pone in risalto i segni visibile dell'incombenza della morte. Affinché la guarigione abbia effetto, sia in questo primo testo (S15r), sia nel caso del secondo (S24) è indispensabile l'atto del toccare.

Come si è già visto in precedenza, l'idea e il gesto della condivisione dell'infermità o della salute è intrinseco nel sistema di cure delle culture più antiche, nel nostro caso indoeuropee e, nello specifico, nelle culture germaniche tardo-antiche e medievali. Anche in questi luoghi, a mio parere, continua a insinuarsi l'idea del tocco magico-terapeutico per agevolare il transito della malattia da un corpo ad un altro o per farlo uscire semplicemente dal corpo infermo.

La soluzione di Galeno sembra essere quella di usare un mezzo come quello della carne suina da strofinare sui piedi dell'infermo²⁴⁸, poi gettata in pasto ad un cane, il quale se la tocca e la ingerisce attua il passaggio della malattia da un corpo ad un altro, e di conseguenza l'uomo guarisce. Viceversa l'infermo soccomberà alla morte.

Lo stesso principio si evince poco oltre, in luogo S24v, dove la tradizione cristiana prende piede con grande facilità. Fin da subito si dichiara il mezzo con il quale si può curare qualsiasi tipo di febbre: le soluzioni erboristiche vengono coadiuvate dai mezzi religiosi cristiani, con la recitazione de “padre nostro”, i vangeli cantati e l'intercessione del prete. Ma a di là, ovviamente, della Grazia divina a cui alla fine ci si affida; l'elemento che determina la guarigione è il versamento dell'acqua santa sul corpo dell'infermo; essa deve bagnare tutto il corpo, gli arti e le gambe, in modo tale che ogni parte sia predisposta alla guarigione divina per mezzo, ancora una volta, del contatto fisico con un mezzo.

Il terzo e ultimo esempio è di natura un po' diversa, il rimedio erboristico è sempre coadiuvato dagli elementi religiosi cristiani ma non in funzione di un tocco “magico-terapeutico”; qui viene posto in risalto l'aspetto temporale – un elemento caratteristico dei pronostici -, ma sempre messo in relazione con il credo cristiano.

Una particolarità dell'uso dei pronostici in ambito medico era quello di divinare le sorti del malato, o compire il salasso o altri tipi di intervento per risanare, in relazione al

248 Si potrebbe pensare ad un collegamento tra questo passo e la tradizione indoeuropea dell'incantesimo di risanamento (Cfr. *supra* cap. 1.3), secondo cui la malattia entra ed esce da corpo per mezzo di una sequenza ritmica che enumera le parti del corpo dall'esterno verso l'interno e viceversa. Nel caso del risanamento del corpo, l'enumerazione partirà dagli organi più interni per finire alle estremità del corpo: o le dita delle mani o, appunto, i piedi.

tempo. Tutti i pronostici così strutturati e inseriti nelle raccolte miscellanee di medicina sono di origine mediterranea e classica; e solo in un secondo momento, con la riforma benedettina, cominciarono a circolare nel Nord Europa nella forma ibrida di cui abbiamo parlato: un testo che veicola materiale antico in chiave nuova e cristiana, con l'interpolazione di elementi religiosi nuovi²⁴⁹.

I pronostici conservati nel nostro *leechbook* si presentano in una veste molto simile a quella conservata nella tradizione manoscritta di area anglosassone; entrambi vantano l'ascendenza mediterranea e classica, seguono lo stesso schema strutturale e veicolano – in sostanza – gli stessi messaggi: il principio universale, comune a tutti i luoghi e a qualsiasi altezza temporale, che la guarigione ultima è consacrata al volere divino.

Nonostante si possano leggere pratiche quotidiane di terapia legate a i più diversi espedienti lenitivi: i giorni buoni e nocivi per ingerire composti o praticare il salasso, periodi dell'anno in cui è proficuo creare unguenti per cicatrizzare, rudimentali pratiche chirurgiche o metodi tradizionali per contatto; la cura ritorna ad essere sotto la sfera di intervento religiosa.

²⁴⁹ Per un approfondimento sui pronostici in area germanica vedi; T. O. Cockayne, *Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England: the History of Science before the Norman Conquest*, voll. I-III, Londra, Longman Roberts & Green, 1864 – 66.; C. Rizzo, “Oswald Cockaybe, ovvero la sfortuna di un filologo vittoriano”, in P. Lendinara (ed.), *Un tuo serto di fiori in man recando: scritti in onore di Maria Amlia D'Aronco*, vol. 2, Udine, Forum, 2008, pp. 359 – 80.; S. Hollis, “Scientific and Meical Writings” in P. Pulsiano, E. Treharne (edd.), *A Companion to Anglo-Saxon Literature*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2001, pp. 188 – 208.

Conclusioni

Il lavoro svolto in questa sede è frutto di un quesito che mi sono posta a monte dell'attività di ricerca; mi sono domandata quale poteva essere stato il valore della cura nel medioevo e nella tarda antichità in area scandinava, e soprattutto cosa fosse rimasto ai moderni di questa problematica quotidiana dell'uomo.

Ho dovuto restringere il campo di ricerca che, come si può intuire, rischia di diventare estremamente ampio, dando spazio a quelle tematiche che sono più fruibili nella letteratura poetica e prosaica norrena; in ultimo, quindi, mi sono fatta guidare dalle fonti letterarie (e non epigrafiche anche se, in alcuni luoghi, ho dovuto almeno citarle), per costruire un indice del problema che fosse esaustivo e profondo allo stesso tempo.

La scelta di seguire la tendenza delle fonti letterarie mi ha consentito di sviluppare cinque capitoli che trattano di altrettanti argomenti diversi. Questa eterogeneità li rende, in qualche modo, autonomi l'uno nei confronti dell'altro; ciononostante essi sono perfettamente collegabili attraverso la risposta che ho trovato dopo aver effettuato le ricerche.

La domanda iniziale non ha solo portato ad una risposta, ma ha fatto sorgere in me una seconda questione che potremmo definire “di genere”, senza comunque, in questa sede, caricare di significato politico la locuzione.

La questione “di genere” che si è andata profilando, quasi involontariamente, nel mio lavoro è stata determinata da una differenza sostanziale nella lettura delle fonti. Sono state prese in esame le fonti poetiche e prosaiche che tradditano o brevi riferimenti o testi più copiosi di ambito medico; ma in entrambi i casi è stata condotta un'analisi sia dal punto di vista linguistico che letterario.

In questi luoghi ho riscontrato una differenza numerica notevole tra coloro i quali praticano e divulgano la cura nella poesia; e coloro i quali, per converso, fungono da protagonisti della pratica medica nella prosa. Nei versi più antichi è la donna depositaria della sapienza magico-religiosa e quindi anche medica; è lei che canta i *galdrar* e che appone le “healing hands” sul malato; è colei, inoltre, che sa incidere rune benefiche e che, fin dalla notte dei tempi, padroneggia la conoscenza delle rune e della magia, nella figura di Frejya, una dei *Vanir*:

È ancora una volta la donna, nei panni di Frejya, ad elargire la conoscenza della magia e della terapia ad Odino, e da lui questa sapienza venne divulgata a tutti di *Æsir*; e poi agli uomini. In questo senso possiamo ricordare anche altri esempi atti all'insegnamento: la donna tende ad insegnare all'uomo, ma non a uomini qualsiasi; infatti, coloro i quali ascoltano tali insegnamenti e poi li applicano sono eroi, dèi o re. Figure che rappresentano l'apice della società guerriera.

In ultimo, la poesia nordica più antica (quella del verso lungo germanico) raffigura la donna che pratica il *seiðr* o mentre canta il *galdr* e che, più in generale, pratica la medicina per mezzo della magia. La presenza della donna in queste vesti è descritta in maniera del tutto positiva; l'immagine che veicola è quella di una donna sapiente e matura, che incarna nel suo canto e nel gesto di apporre le mani, la volontà divina. Viceversa, non accade lo stesso quando sono gli uomini a praticare magie e terapie, anzi questi, in certi casi, vengono accusati di inverecondia; anche gli dèi non sono esclusi da queste accuse.

Diverso è, invece, il quadro che si delinea dalla lettura delle fonti prosaiche. Il piano del discorso si ribalta in questi luoghi, dove la figura dell'uomo diventa il protagonista della vicenda.

Nella prosa trova notevole spazio la narrazione dell'intervento dell'uomo sul corpo dell'infermo; ho ricondotto da due motivi principali la scelta attuata dagli autori: in primo luogo, una grande parte del corpus prosaico nordico si dedica alla descrizione degli insediamenti, dinastie che crollano, *translatio imperii* e simili, per cui la medicina si trova ad essere praticata fuori dalle mura domestiche, negli accampamenti, in terre lontane dalla propria. Questo orizzonte nuovo permette all'uomo di determinarsi anche in questo ambito, di essere scelto come medico da campo e agire sui corpi infermi.

Anche in ambito prosaico la figura femminile non viene abbandonata del tutto, nello stesso modo in cui l'uomo è presente e attivo nella poesia, ma ne viene notevolmente ridimensionato il suo potere d'intervento.

In secondo luogo, la nuova religione attua la sua influenza anche in questo ambito del sapere. La letteratura agiografica (e non solo, come mostrato dal MS Royal Irish Academy D 434) pone in risalto anche personaggi storici che hanno a che vedere con la sfera medica e li esaltano non solo come grandi guaritori, ma anche in quanto santi e martiri. I guaritori vengono così ad essere ridefiniti all'interno dei canoni che spettano ad un santo e ad un martire; il principio veicolato è quello secondo cui non può esserci alcuna

cura senza l'intervento di Dio. Nonostante l'apertura verso una tendenza più empirica della medicina che si nota nella Saghe islandesi o nelle Saghe dei Re, il tutto risulta vano di fronte al volere divino. Senza la Grazia, come sarà ribadito anche nella raccolta miscelanea di medicina, non può esserci alcun risanamento del corpo.

In questo senso, nella prosa norrena i guaritori sono le figure di intercessione tra Dio e l'infermo; per converso, nella poesia è la donna ad adempiere a questo ruolo, in egual misura, infatti, la *midwife* o altre donne che pratica magia e medicina rappresentano il collegamento diretto tra la cura e le forze divine.

Prima accennavo all'autonomia dei capitoli, gli uni dagli altri, e il contemporaneo filo conduttore che li tiene insieme, come se fosse una cornice che tiene insieme parti diverse di uno stesso quadro. La cornice è stata la risposta che ho trovato alla mia prima domanda, ovvero la ricerca su quale fosse il modo di intendere la cura presso le genti germaniche del nord Europa.

La risposta ha preso corpo in maniera veloce e progressiva: dai primi approcci alla poesia nordica, modellata sul verso lungo germanico; e dai confronti con le occorrenze poetiche in altre culture indoeuropee (sanscrita, iranica e celtica), e anche non indoeuropee (Saami), si può notare che l'idea che dovevano avere della malattia e della cura doveva essere legato al contatto fisico.

Il contatto nella medicina prescientifica è la chiave di lettura con la quale possiamo leggere le fonti che afferiscono a questo campo del sapere.

I momenti di risanamento del corpo sono tutti legati all'idea della cura che passa da un elemento ad un altro per mezzo del contatto diretto; si hanno così i vari esempi enumerati nel primo capitolo. In quei luoghi ho citato i versi più antichi che ci sono rimasti sul una formula magica strutturata sull'enumerazione delle parti del corpo, dall'interno verso l'esterno, per produrre la guarigione.

L'idea del cantare il percorso che doveva fare la malattia per uscire fuori dall'infermo conferiva, in primo luogo, forza e vigore alla pratica di guarigione; e in secondo luogo, per noi, aiuta a creare l'immagine di un qualcosa che striscia via dal corpo; e la forza propulsiva per allontanarsi dal malato era il percorso che la malattia doveva fare, attraverso il contatto, da una parte più interna ad una più esterna del corpo.

Di un ulteriore contatto fisico se ne parla sia nel caso della gravidanza, che nelle ferite riportate in guerra. In entrambi i temi, poesia e prosa ci restituiscono un approccio

molto vicino, quello incentrato sull'uso delle “healing hands”, le mani guaritrici.

Le “healing hands” vengono viste, in questi luoghi letterari, come un gesto indispensabile per compiere la magia volta alla terapia. È altresì un elemento corroborante della parola; oltre ad essa infatti, sotto forma di canti, formule magiche e scongiuri, le mani guaritrici vengono utilizzate per creare un contatto diretto con il corpo; sembra proprio che venga conferito loro il potere di intercessione tra le forze divine preposte alla cura e il corpo infermo.

Le saghe islandesi, inoltre, aggiungono anche particolari pratici alla conoscenza medica, come piccole operazioni chirurgiche e rimedi erboristici; ma anche in seno alle saghe, a parer mio, si trova un piccolo ma significativo riferimento alle “healing hands”: quando il re Magnús si aggira per il campo, dopo una dura battaglia, alla ricerca di uomini capaci di curare; ed egli compie la propria scelta in base alle mani dei dodici uomini. Questo punto, a mio avviso, è molto emblematico; si aggiunga, peraltro, il particolare che Snorri – autore della saga – porta in evidenza, ovvero che nessuno di loro aveva mai ricevuto un'educazione alla cura e, inoltre, che da quel momento in avanti sarebbero discesi e celebri medici.

Il re Magnús compie la scelta sulla base del fatto che riconosce chi tra i suoi uomini possiede questo grande dono, anche senza pregresse educazioni.

Nel quarto e ultimo capitolo, il trionfo della religione cristiana non cancella le tendenze che abbiamo visto; altresì è capace di radicalizzarle, perché si ritorna a parlare anche nelle raccolte miscellanee di medicina del connubio tra risanamento del corpo e volere divino.

Questa volta il volere divino è rappresentato dal Dio cristiano, la cui grazia è il solo vero strumento che ha in mano il guaritore per risanare un infermo. Ancora volta le fonti danno ragione a questo quadro che ho provato ad abbozzare. Il manoscritto D 434 è, infatti, gremito di esempi che pongono in risalto la teoria del “contatto” e l'intercessione divina per mezzo del guaritore; il quale, in molti casi, va a coincidere con il prete, il santo o il martire.

Ecco che, in questo mondo, la figura del guaritore si va completamente a fondere nelle figure di spicco della religione cristiana; questa farà uso – ancora per lungo tempo - dell'idea del contatto per provare a risanare il corpo, ma l'ultima parola spetterà solo a Dio. Così viene detto nelle saghe agiografiche e nelle raccolte di medicina.

Bibliografia

- Adamo di Brema, *Storia degli Arcivescovi della Chiesa di Amburgo*, voll. 1-2, Ileana Pagani (ed.), Torino, Unione tipografico-editrice Torino, 1996.
- Amory, F., "The Historical Worth of *Rígsþula*", in D. Tuckwiller, *Alvíssmál*, (Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens 10), Berlin, Verlag für Wissenschaft und Bildung, 2001.
- Andersson, T. M., *The Icelandic Family Saga: An Analytical Reading*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.
- Åsen, P. A., "Plants of Possible Monastic Origin, Growing in the Past or Present, at Medieval Monastery Grounds in Norway.", in J. Morel, A. M. Mercuri (edd), *Plants and Culture: seeds of cultural heritage of Europe*, (Studio, tutela e fruizione dei Beni Culturali Ravello, 3), Bari, Edipuglia, 2009, pp. 227 – 238.
- Benveniste, É., "la doctrine médicale des indo-européens", in *Revue de l'histoire des religions*, 130, Parigi, année 65, 1945, pp. 5 – 12.
- Benveniste, É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee: Potere, diritto, religione*, vol. 2, Torino, Einaudi, 2001.
- Benveniste, É., "Expression indo-européenne de l'éternité", in *BSLP*, Parigi, Klincksieck, vol. 30:112, pp. 103-112.
- Benveniste, É., "Expression indo-européenne de l'éternité", in *BSLP*, Parigi, Klincksieck, vol. 30, pp. 103 – 112: 112.
- Bonner, N., *The ends of the earth: women's search for education in Medicine*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- Borges, J. L., Vázquez, M. E., *Letterature germaniche medioevali*, Milano, Adelphi, 2014.
- Bragason, Ú., "The structure and meaning of Hrafn's saga Sveinbjarnarsonar", in AA. VV., *Scandinavia Studies*, (Society for the Advancement of Scandinavian Study, 60) pp. 267–292
- Bray, O., (ed. e trans.), *The Elder or Poetic Edda, Commonly Known as Sæmund's*

Edda, voll. I-II, London, Viking Club, 1908.

- Cadden, J., *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Cataldi, M. (ed. e trans), *Antiche storie e fiabe irlandesi*, Torino, Einaudi, 1985.
- Catone il Censore, *L'Agricoltura*, Canati, L. , Letti, E., (ed.), Cles (TN), Mondadori, 2006.
- Chardonnens, S. L., *Anglo-Saxon Prognostics: 900 – 1100, Study and Texts.*, Leiden, Brill, 2007.
- Chiesa Isnardi, G. , *I miti nordici*, Milano, Longanesi, 1991.
- Chiesa Isnardi, G., *La saga di Gisli figlio di Surr : una storia medievale islandese*, Milano : Jaca book, 1985.
- Christiansen, R. T., *Die finnischen und nordischen Varianten des zweiten Merseburger Spruches*, Hamina, Suomalaisen tiedeakatemia kustantama, 1915.
- Clover, C. J., Lindow, J., *Old Norse-Icelandic Literature, a Critical Guide*, Toronto, Toronto University Press, 2005,
- Cockayne, T. O., *Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England: the History of Science before the Norman Conquest*, voll. I-III, Londra, Longman Roberts & Green, 1864.
- Collingwood, W. G, Stefánsson, J., (edd. e trans.), *The Life and Death of Cormac the Skald* , Exeter, Wildside Press, 2004.
- Commo McLaughlin, E. T., “Equality of Souls, Inequality of Seces: Woman in Medieval Theology”, in R. Radford Ruether (ed.), *Religion and Sexism: Images o Women in the Jewish and Christian Traditions*, New York, Simon and Schuster, 1974, pp. 213 – 266.
- Darmesteter, J., *Ormazad et Ahriman: leurs origines et leur histoire*, Parigi, F. Vieweg, 1877.
- Davies, N., *Isole: storia dell'Inghilterra, della Scozia, del Galles e dell'Irlanda*, AA.VV. (trans.), Lavis (Tn), Mondadori, 2004.
- Dolfini, G., "Sulle formule magiche e le benedizioni nella tradizione germanica", in AA. VV. (ed.), *RIL (Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 101, classe di lettere)*, Milano, 1967, pp. 633 – 660.
- DuBois, T., *Nordic Religions in the Viking Age*, Philadelphia, Pensilvania University

Press, 1999.

- DuBois, *An Introduction to Shamanism*, Cambridge, Cambridge University Press,
 - Dumézil, G., *L'ideologia tripartita indoeuropea*, Rimini, Il cerchio, 1988.
- Dumézil, G., "The Rígsþula and Indo-European Social Structure", in E. Haugen (ed.) e John Lindow (trans), *Gods of the Ancient Northmen*, (Publications of the UCLA: Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology, 3), Berkeley, University of California, 1973.
- G. Dumézil, *Mythe et époque I*, Paris, Gallimard, 1968.
 - Durante, M., "la prosa ritmica, allitterazione e accento nelle lingue dell' Italia antica", in A. Pagliaro (ed.), *Ricerche linguistiche*, (vol. 4), Roma, Bardi, pp. 61 – 98: 68.
 - Egilsdóttir, Á., "Hrafn Sveinbjarnarson, pilgrim and martyr", in AA. VV. (edd.), *The Northern World: North Europe and the Baltic c. 400-1700 AD. Peoples, Economies and Cultures*, (vol. 2), Leiden , Brill, 2004.
 - Ellis-Davidson, H. R., *Roles of the Northern Goddess*, London, Routledg, 1998.
- Ellis Davidson, " Hostile Magic in the Icelandic Sagas", in AA. VV. (edd.), *The Witch Figure: Folklore essays by a group of scholars in England honouring the 75th birthday of Katharine M. Briggs*, London, Routledge Taylor&Francis Group, 2004.
 - Faulkes, A. (ed. e trans), *Edda*, London, Everyman's Library, 1987, pp. 160 – 61.
 - Finni, j., *Historia Ecclesiastica Islandiae, voll. 1-4*, F. Jónsson (ed.), Copenhagen, Salicath, 1772 -1778.
 - Foote, P. (ed.), Hight, G. A. (trans), *The saga of Grettir the Strong* , London, Dent, 1965.
- Foote, P., Wilson, D. M., *The Viking Achievement: the society and culture of early medieval Scandinavia*, London, Sidgwick & Jackson, 1980.
 - Friðriksdóttir, J. K., *Women in Old Norse Literature: Bodies, Words, and Power*, Palgrave Macmillan, 2013.
 - Gade, K. E. (ed. e trans,) *Poetry from the Kings' Sagas, 2. From c. 1035 to c. 1300, 2 voll.* , SPSMA, Turnhout, Brepols N.V. , 2009.
 - Giliberto, C., "The Criteria for the Formation of a Frisian Runic Corpus Revisited", in: R. H. Bremmer Jr et al. (edd.), *Approaches to Old Frisian Philology*, (Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik, 49), Amsterdam – Atlanta, GA:

Rodopi, 1998, pp. 155-168.

- Giliberto, C., “La tradizione runica Del mare del nord. L’inghilterra anglosassone”, in V. Corazza e R. Gendre (edd.), *Le Rune. Epigrafia e letteratura*, (Bibliotheca Germanica. Studi e Testi, 26), Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2009, pp. 19-63.
- Glick, T. F., Livesey, S., Wallis, F. (edd.), *Medieval Science, Technology, and Medicine: An Encyclopedia*, New York, Routledge, 2005.
- Green, M. H. (ed.), Trotula de Ruggero, *Trotula. Un compendio medievale di medicina delle donne*, Valentina Brancone (trans), Firenze, Sismel, 2009.
- Grönbech, V., *The Culture of the Teutons, vol 1-3*, W. Worster (trans), London, Oxford University Press, 1931.
- Grünager, C., *La letteratura tedesca medievale*, Firenze Sansoni, 1967.
- Grundy, S., *The Cult of Ódinn: God of Death?*, New Heaven (Cunnecticut), the Troth, 2014.
- Grundtvig, S., Olrik, A. (edd), *Danmarks gamle folkeviser*, vol. 1-9, Copenhagen, Samfundet til den danske literaturs fremme, 1890.
- Halldórsson, J. (ed.) , *Islenzk Fornrit*, (Hid islenska fornritafelag, 14), Reykjavík, 1959.
- Hand, W. D., *Magical Medicine: The Folkloric Component of medicine in te Folk Belief, Custom, and Ritual of the Peoples of Europe and America*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- Helgadóttir, G. P., *Hrafn saga Sveinbjarnarsonar*, Oxford, Oxford University Press , 1987.
- Hollander, *The poetic Edda*, Austin, University of Texas Press, 1962.
- Hollander, *Old Norse poems; the most important non-skaldic verse not included in the Poetic Edda*, Millwood, NY, Kraus Reprint Co., 1973.
- Hollander, L. M. (ed.), Snorri Sturluson, *Heimskringla, history of the Kings of Norway*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- Hollis, S., “Scientific and Meical Writings” in P. Pulsiano, E. Treharne (edd.), *A Companion to Anglo-Saxon Literature*, Hobiken, Wiley-Blackwell, 2001, pp. 188 – 208.
- Iannacone, E. (ed. e trans), *Il corpo immaginario dell’Ayurveda: insegnamenti di anatomia, embriologia e ostetricia nella Caraka-samhita*, Savona, Laksmi, 2013.

- Larsen, H., "The Vocabulary of the Old Icelandic Medical MS: Royal Irish Academy 23 D 43", in C. Wright et al. (edd.), *The Journal of English and Germanic Philology*, (vol. 26:2), University of Illinois Press, 1927, pp. 174-197.
 - Larsen, H. (ed. e trans.), *An Old Icelandic Medical Miscellany. MS. Royal Irish Academy 23 D 43, with supplement from Trinity College*, Oslo, J. Dybwad, 1931.
 - Lincoln, B., *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
 - Langslow, D. R., "Etymology and History: For a Study of 'Medical Language', in Indo-European", in *Indo-European Perspectives: Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*, J. H. W. Penney (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 30 – 47.
 - Lindow, J. *Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, Santa Barbara (California), USA, Oxford University Press, 2001.
- Lindow et al. (edd.), *Structure and Meaning in Old Norse Literature: New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism*, vol. 3, Odense, Odense University Press, 1986.
- Liuzza, R. M., *Anglo-Saxon Prognostics: An Edition and Translation of Texts from London, British Library, MS Cotton Tiberius A.iii*, Cambridge, DS Brewer, 2011.
 - Lombardi, M. C., "Magia, trasformazione e divinità femminili nelle fonti nordiche", C. Del Zotto, G. Piccaluga (edd.), in *Religione e magia nelle saghe nordiche*, Roma, Editrice Morcelliana, 2013.
 - Lombardi, M. C., "The Gutnic runkalender and the ancient system of time calculus", in A. Ney, H. William et al. (edd), *Á austrvega, Safa and East Scandinavia, The 14th International Saga Conferenze*, Gävle University Press, Uppsala, 2009.
 - Keyser, R., Munch, P. A (ed. e trans), *Norges gamle Love: indtil 1387, vol. 1*, Christiania, Trykt hos Chr. Grøndahl, 1846.
 - Koch, L. (ed.), *La saga dei Volsunghi*, A. Febbraro (trans.), Torino, Nuova Pratiche Editrice, 1994.
 - Kölbing, E. (ed.), *Tristrams saga ok Ísondar*, Heilbronn, Henninger, 1878.
 - Kuhn, A., "Indische und germanische Segenssprüche", in A. Kuhn, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen*, 13:1, [Vandenhoeck & Ruprecht](#), 1864, pp. 49-74.

- Kuhn, H., G. Neckel (edd.) *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, Heidelberg, 1962.
 - Jacobsen, G., “Pregnancy and Childbirth in the Medieval North: a typology of sources and a preliminary study”, in O. Feldbaek, M. Hietala, B. Schiller, J. Simensen (edd.), *Scandinavian Journal of History*, (vol. 9:2), Stockholm, The Almqvist & Wiksell Periodical company, 1984, pp. 91-111.
 - Jochens, J., “Old Norse motherhood”, in J. C. Parsons, B. Wheeler (edd.), *Medieval Mothering*, London, Garland Publishing inc., 1996, pp. 201 – 222.
- Jochens, J., *Women in Old Norse society*, New York, Cornell Unipress, 1998.
- Johansson, K. G., "Rígsþula och Codex Wormianus: Textens funktion ur ett kompilationsperspektiv" in D. Tuckwiller (ed.), *Alvíssmál*, (Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens, 8), Berlin, Verlag für Wissenschaft und Bildung 1998, pp. 67–84.
 - Jolly, K. et al., *Witchcraft and Magic in Europe: The Middle Ages* , (part II), London, The Athlone Press, 2002.
 - Jones, G., *I Vichinghi: avventura di una civiltà*, C. Balducci (trans.), Roma, Newton Compton Editori, 1977.
 - Mallory, J. P., Adams, D. Q. (edd.), *Encyclopedia of Indo-European Culture*, Belfast, Fitzroy Dearborn Publishers, 1998.
- Mallory, J. P., Adams, D. Q (edd.), *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, New York, Oxford University Press, 2006.
- Manjo, G., *The Healing Hand: Man and Wound in the Ancient World*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.
 - McTurk, R. (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.
 - Meli, M., (ed.), *La Saga degli uomini delle Orcadi*, Milano, Mondadori, 1997.
- Meli (ed. e trans.), *Antiche saghe nordiche*, Milano, Mondadori, 1997.
- Meli, Scardigli, P. (edd.), *il Canzoniere eddico*, Milano, Garzanti, 2004.
- Meli (ed.), *Voluspá: un' apocalisse norrena*, Roma, Carocci, 2008.
- Meli, M., “Le rune nella letteratura norrena più antica”, in V. Corazza – R. Gendre (edd.), *Le Rune. Epigrafia e letteratura*, (Bibliotheca Germanica. Studi e Testi, 26), Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2009, pp. 1 – 17.

- M. Meli “Rune e magia nella Saga di Egill”, in AA.VV. (edd.), *Religione e magia nelle saghe nordiche*, Roma, Editrice Morcelliana, 2012, pp. 324–34.

- Morpurgo Davies, A., *Nineteenth-Century Linguistics*, London, Longman, 1998.
- Mundal, E., *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*, Universitetsforlaget, Oslo Bergen Troms opp, 1974.

- Mundal, E., “Coexistence of Saami and Norse culture – reflected in and interpreted by Old Norse myths”, in G. Barnes, M. Clunies Ross (edd.), *Old Norse myths, literature and society : the proceedings of the 11th International Saga Conference 2-7*, (Centre for Medieval Studies), Sydney, Australia, 2000.

- Murphy, G., *Saga and Myth in Ancient Ireland*, Dublino, Sign of the Three Candles, 1961.
- Nasström, B. M., “Healing hands and magical spells”, in G. Barnes, M. Clunies Ross (edd.), *Old Norse myths, literature and society : the proceedings of the 11th International Saga Conference 2-7*, (Centre for Medieval Studies), Sydney, Australia, 2000, pp. 356 – 362.
- Noreen, A., *Altisländische und altnorwegische Grammatik: Unter Berücksichtigung des Urnordischen*, M. Niemeyer, 1903.
- O'Donoghue, H., *Old Norse-Icelandic Literature: A Short Introduction*, Padstow (UK), Blackwell Publishing, 2004.
- O'Grady, S. H., R. Flower, *Catalogue of Irish manuscripts in the British Library, formerly the British Museum, vol. 1-3*, London, British Museum, 1926.
- Pálsson, H., Edwards, P. G. (edd), *Göngu-Hrolfs saga*, Edinburgh, Canongate, 1980.
- Papesso, V. (ed.), *Inni dell'Atharva-Veda*, Bologna, Zanichelli, 1933.
- Pavolini, P. E. (ed. e trans.), *Kalevala: poema nazionale finnico*, Milano, Sansoni, 1935.
- C. Plini Secundi, *Naturalis Historiae, libri XVI – XXII*, vol. 3, C. Mayoff (ed.), Lipsiae, In Aedibus B.G. Teubneri, 1942.
- Pohl, W., "L'universo barbarico", in AA. VV., *Manuali di Storia - Storia medievale*, Donzelli Editore, Roma 1998, p. 71 - 75
- Priest, G. M., *A Brief History of German Literature*, New York, C. Scribner's sons, 1909.
- Puhvel, J., “Mythological reflections of Indo-European medicine”, in G. Cardona,

- H. Hoenigswald, A. Senn (edd.), *Indo-European and Indo-Europeans*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, pp. 369 – 382.
- Publio Cornelio Platone, *Le opere*, Maltese, E. V, Giardini, G. (ed. E trans.), Ariccia, Newton & Compton edizioni, 2005.
 - Pulsiano, P., Wolf, K. (edd.), *Medieval Scandinavia: an Encyclopedia*, New York, Taylor & Francis, 1993.
 - Retief, P. F., Cilliers, L., “The healing hand: the role of women in ancient medicine”, in *Acta Theologica : Health and Healing, Disease and Death in the Graeco-Roman World*, Supplementum 7, 2005, Bloemfontein, UFS, pp. 165-188.
 - Rizzo, C., “Oswald Cockaybe, ovvero la sfortuna di un filologo vittoriano”, in P. Lendinara (ed.), *Un tuo serto di fiori in man recando: scritti in onore di Maria Amlia D'Aronco*, vol. 2, Udine, Forum, 2008, pp. 359 – 80.
 - Robertson, D., “Magical medicine in Viking Scandinavia”, in AA. VV, *Medical History*, (a quarterly Journal devoted to the History of Medicine and related sciences, vol. 20:3), Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Robertson, D., “Magical medicine in Viking Scandinavia”, in S. Bhattacharya (ed.), *Medical History*, (20:3), Cambridge, Cambridge University Press, 1976 pp. 317-321.
- Robertson, D., “Attitudes Toward Nutrition and Health in the Ancient North”, in G. R. Holt et al., *Southern Medical Journal*, (71:12), 1978, pp. 1562 – 1569.
- Robertson, D., “Plants and Vikings: everyday life in Viking age denmark”, in AA. VV., *Atti del convegno Plants and people: economic botany in northern Europe, 800-1800 AD; Edinburgh, 1993*, (Botanical Journal of Scotland. vol. 46:4), Edimburgo, Edinburgh University Press, 1994, pp. 542 – 551.
- Rolleston, T. W., *I miti celtici*, E. Campominosi (ed. e trans.), Cuneo, Tascabili degli Editori Associati (TEA), 2002.
- Sani, S., *Rgveda: le strofe della Sapienza*, Vicenza, Marsilio editori, 2000.
 - Sassone Grammatico, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, Koch, L., Cipolla, M. A. (edd.), Torino, Einaudi, 1993.
 - Scovazzi, M. (ed. e trans.), *Antiche saghe islandesi*, Torino, Einaudi, 1973.
 - Sigerist, H. E., *Studien und Texte zur frühmittelalterlichen Rezeptliteratur*, Leipzig, J. A. Barth, 1923.
 - Sigerist, H. E., “Materia medica in the Middle Ages. A review”, In R. M. Packard,

M. E. Fissell, *Bulletin of the History of Medicine*, (American Association for the History of Medicine, vol. 7), Baltimore, JHU Press, 1939, pp. 417 – 423.

- Singer, C., “A Review of the Medical Literature of the Dark Ages, with a new text of about 1100”, in J. Y. W. MacAllister (ed.), *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, (vol. 10), London, Longmans, Green & Co., 1917, pp. 107 – 60.
- Simek, R., *Dictionary of Northern Mythology*, A. Hall (trans.), Cambridge, Boydell & Brewer, 2008.
- Steffensen, J., “Eir” in M. Nylenna, E. Oldinger (edd.), *Nordisk Medicin*, (Tidsskrift for Den norske lægeforening, vol. 11), 1969, pp. 356 – 360.
- Sharma, P. (ed. e trans.), *Caraka-saṃhitā: Agniveśa’s treatise refined and annotated by Caraka and redacted by Dṛḍhabala. Text with English translation*, Varanasi-Delhi, Chaukhambha Orientalia, 1981 – 1994.
- Snorri Sturluson, *Edda*, Dolfni, G. (ed.), Milano, Adelphi, 2006.
- Sudhoff, K., “Die gedruckten mittelalterlichen medizinischen Texte in germanischen Sprachen”, in K. Sudhoff (ed.), *Archiv für Geschichte der Medizin*, (vol. 3), Leipzig, Franz Steiner Verlag, 1909, pp. 272 – 303.
- Sveinsson, E. Ó. (ed.), “Laxdæla saga”, in *Íslensk Fornrit*, (Hið íslenska fornritafélag, 5), Reykjavik, 1934.
- Sveinsson, E. Ó. (ed.), “Vatnsdæla saga”, in *Íslensk Fornrit*, (Hið íslenska fornritafélag, 8), Reykjavik, 1939.
- Sveinsson, E. Ó. (ed.), “Kormáks saga” in *Íslensk Fornrit*, (Hið íslenska fornritafélag, 7), Reykjavik, 1939.
- Sweet, H., *Icelandic Primer: with grammar, notes and glossary*, Oxford, Clarendon Press, 1923.
- Þórðarson, M. (ed.), “Eiríks Saga Raudta”, in *Íslensk Fornrit*, (Hið íslenska fornritafélag, 4), Reykjavik, 1935.
- Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science: the first thirteen centuries of our era*, New York, Columbia University Press, 1882.
- Tjomsland, A. (ed.), *The saga of Hrafn Sveinbjarnarson*, New York, Kraus reprint, 1966.
- Turville-Petre, G., *Origins of Icelandic Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1953.
- Vigfússon, G., Powell York, F. (ed. e trans.) *Corpus Poeticum Boreale: The Poetry*

- of the Old Northern Tongue. vol. 1- 2* , Oxford, Oxford University Press. 1883.
- Villar, F., *Gli Indoeuropei e le origini dell'Europa*, D. Siviéro (ed. e trans.), Bologna, Il Mulino, 1997.
 - Vilmundarson, Þ., Vilhjálmsson, B. (edd.), “Harðar saga”, in *Íslensk fornrit*, (Hið Íslenska Fornritafélag, 13), Reykjavík , 1991.
 - de Vries, J., *Altgermanische Religionsgeschichte I-II*, Berlin, de Gruyter, 1970.
 - Waggoner, B. (ed.), *Norse Magical and Herbal Healing*, New Haven (Connecticut), Troth, 2011.
 - Wallis, F., “Medicine in Medieval Calendar Manuscripts”, in M. R. Schelissner (ed), *Manuscript Sources of Medieval Medicine: A book of Essays*, New York, Garland, 1995, 105 – 143.
 - Watkins, C., *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- Watkins, C., "Sick maintenance in Indo-European", in C. Watkins (ed), *Indo-European Studies II*, Cambridge, Mass, 1976, pp. 379 – 387.
- Watkins, C., “New Parameters in Historical Linguistics, Philology and Culture History”, in AA. VV., *Language*, (Linguistic Society of America, 65:4), New York, Academic Press, 1989, pp. 783-799.
- Weisser, C., *Studien zum mittelalterlichen Krankheitslunar. Ein Beitrag zur Geschichte laienastrologischer Fachprosa*, Hannover, Horst Wellm, 1982.
 - Williams, G., Bibire, P., *Sagas, Saints and Settlements*, Leiden, Brill, 2004.
 - Wolf, K., *Daily life of the Vikings*, Westport (U.S.A.), Greenwood Publishing Group, 2004.
- Wolf, K., *The Legends of the Saints in Old Norse–Icelandic Prose*, Toronto, University of Toronto Press, 2013.
- Zysk, K. G., "Reflections on an Indo-European healing tradition", in P. J. Mallory (ed.), *Journal of Indo-European Studies*, (Studies in honor of Edgar C. Polomé, vol. II), 1992, pp. 321 – 336.

Sitografia

- http://www.ling.upenn.edu/~kurisuto/germanic/oi_cleasbyvigfusson_about.html (consultato il 16/10/2015).
- <http://onp.ku.dk/english/> (consultato il 16/10/2015).
- <https://www.abdn.ac.uk/skaldic/m.php?p=skaldic> (consultato il 16/10/2015).
- <http://docente.unife.it/michele.pifferi/insegnamenti/storia-del-diritto-medievale-e-moderno-lm-sede-di-rovigo/materiale-didattico/Editto%20di%20Rotari.pdf> (consultato il 16/10/2015).
- http://sagadb.org/viglundar_saga (consultato il 16/10/2015).
- <https://www.adf.org/articles/stories/miach-and-his-sister.html> (consultato il 16/10/2015).