

Articoli/Articles

AFFEZIONI ULTRATERRENE: *IGNIS SACER* E *CHOREA SANCTI VITI*, IL RETAGGIO MEDIEVALE DEL RAPPORTO ONOMASTICO TRA SANTI E INFERMITÀ

SABRINA VENEZIANI

Università degli Studi di Bari – Seminario di Storia della Scienza, I

SUMMARY

SAINTS AND DISEASES: AN ONOMASTIC RELATIONSHIP

Praying saints to obtain soul salvation and body recovering was a common practice in medieval time. The history of certain diseases has been strictly related with devotion and pilgrimages. The current nomenclature of particular illnesses is an inheritance of that relationship. Epidemics of S. Anthony's fire, caused by eating contaminated rye bread, and S. Vitus' dance, maybe a kind of chorea, occurred frequently in the Middle Age. The durability of these onomastic associations and the survival of patronage on these sicknesses had a long evolution along the centuries, as shown by a multitude of medieval sources.

Nel tempo in cui la fede si misurava con offerte ed espiazioni, la preghiera di intercessione ai santi era un'assicurazione sanitaria a prezzi popolari, una cassa malattie che non negava ricette a nessuno. Era l'età di mezzo, epoca di cattedrali, crociate e pestilenze, il periodo in cui le più ardite pratiche religiose trovavano la loro collocazione; in cui *miraculum et mirabilia* intridevano il quotidiano svolgersi dell'esistenza, integrati naturalmente nel *sensum communis*, senza costituire una categoria intellettuale distinguibile; in cui ogni sfaccettatura terrena era specchio e simbolo di una realtà superiore¹.

Keywords: Saint Anthony's fire - Ergotism – S. Vitus' dance – Sydenham's chorea

In un'era in cui ci si abbandonava fiduciosi alle virtù taumaturgiche delle mani di re inglesi e francesi, consegnarsi ad una farmacopea ultraterrena, affidarsi al prodigioso intervento dei santi era dato costitutivo del tessuto fideistico corrente. Doni offerti a Dio per ottenere indulgenze e favori; preghiere e processioni dedicate a santi e martiri della fede si disponevano per propiziare il risanamento del corpo dai mali terreni. “*A Dio nulla è impossibile*”: postulava il cristianesimo medievale; “*miracolo, protettore degli umili*”: invocava il fedele, rivolgendo occhi bisognosi ai servi del Signore.

L'uomo medievale, artigiano o agricoltore eminentemente, aveva affinato una strategia multiforme per accaparrarsi la benevolenza oltremondana: riti, formule, preghiere, litanie, processioni, fustigazioni, passioni, sacrifici e invocazioni; un arsenale liturgico per garantirsi una sopravvivenza dignitosa, per scongiurare la malevolenza degli spiriti maligni, esorcizzare le insidie dell'invisibile ed inspiegabile, assicurarsi la protezione divina attraverso l'intercessione dei santi.

Dopo la crisi religiosa della tarda antichità, l'umano santificato, l'immagine del martire, del santo o del beato esplicava un'attenuazione del concetto di “divino” ed un'estensione del concetto di “terreno”, una volgarizzazione del rapporto tra fisico e metafisico, uno stato di prossimità al Cielo, in cui il supplice era in grado di riconoscersi con facilità e ottenere benefici. Non è un caso che il termine *santo*, con le sue assimilabili traduzioni in inglese, francese e spagnolo, sia una derivazione del latino *sanare*: guarire. Un attributo destinato ormai all'uomo e non più alla divinità, come avevano preteso greci prima ed ebrei poi. “*ἅγιος* per il greco qualificava lo stato di divina perfezione. Per la religione ebraica la santità era prerogativa di Yahwēh; “*Nella Bibbia il termine ‘santo’ è utilizzato per designare tutto ciò che è vicino a Dio o gli è consacrato, che si tratti di luoghi o persone*”².

L'uomo di Dio, è noto, è in grado di compiere miracoli, ed essenzialmente non si può rifiutare; pertanto, una pioggia di richieste di inter-

vento e intercessione era utile a placare guerre o carestie, a ricostituire unità familiari o trovare marito e, soprattutto, a guarire e riottenere la salute. Era in campo sanitario che il *sanctus* meglio sciorinava le proprie carismatiche abilità, nel respingere l'aggressione delle forze del male. Nell'immaginario dell'evo medio, la malattia, *l'infirmitas*, non era riconosciuta come alterazione casuale o difettoso stato momentaneo, non aveva uno statuto nosologico, bensì finalistico, era umano destino.

La malattia è infatti uno dei tria mala che sono entrati nella natura e nella storia con Adamo e per il suo peccato, quando egli - per sé e per noi - ha perso non solo l'immagine e la somiglianza con Dio, ma anche l'integrità del corpo, l'immortalità di cui godeva³.

L'*infirmus*, dunque, era davvero rappresentazione vivente del peccato, che si sagomava nel suo male e nelle sue deformità. Non solo; era dimostrazione vivente della giustizia divina, riproducendo "l'immagine del Cristo sofferente, peregrinante e bisognoso"⁴, meritevole di *caritas et pietas*. In tale prospettiva dicotomica, non era la cura dello stato patologico il bersaglio della riabilitazione, ma la salute dell'anima, la purgazione dalla *materia peccans*. È vero che il corpo è, o meglio era, la prigione dell'anima e pertanto abietto, tuttavia coloro che si recavano presso un santuario o si rivolgevano speranzosi al cielo non erano solo alla ricerca della salvezza dello spirito, ma di una *restitutio ad integrum* della carne. In ogni caso, la terapia restava invariata: suppliche e invocazioni; e la prognosi agognata: il miracolo della guarigione⁵. La chiesa è la casa di Dio, e l'uomo è figlio di Dio; dove poteva trovare riparo un figlio malato, devoto, mendico o viandante? Nella casa del Padre.

Le strade della guarigione spesso coincisero con le vie dei pellegrinaggi e con i cammini dell'espiazione, con percorsi che conducevano a chiese e santuari, a patroni e protettori, a conventi, monasteri e alle

grotte degli eremiti. Ma dove ci sono attrazioni, non manca mai il *business*. La diffusione del cristianesimo in centro-Europa ed Italia settentrionale, a partire dal V secolo, si era equipaggiata di tangibili e concrete rivelazioni del divino, le reliquie, funzionali alla rapida conversione di pagani adoratori degli idoli e a richiamare fedeli⁶. “*Il gregge dei fedeli e il santo formano un’unica comunità entro i cui confini circolano i beni, le preghiere, i miracoli, i doni*”⁷; il santo era di proprietà dei fedeli. Ossa e sacri resti erano acquistati, o più frequentemente saccheggianti, con celeste consenso, poiché assicurarsi le spoglie mortali del santo equivaleva a garantirsi i suoi servigi.

*Nei santuari che nascevano presso le reliquie, si moltiplicavano prodigi e miracoli mostrando come nel corpo di un santo albergasse un potere soprannaturale. La presenza del corpo o delle ossa del capo di un santo celebre aumentavano enormemente il prestigio della Chiesa locale e della città stessa, sicché la ricerca di “corpi” celebri divenne nel medioevo così generalizzata da suscitare non solo il commercio delle reliquie, ma anche spedizioni per impadronirsi di santi celebri, come ad esempio quella dei baresi a Myra per impossessarsi di San Nicola*⁸.

Le reliquie richiamavano pellegrini e infermi, che bisognava ospitare, curare e soccorrere. Le rotte della sacra farmacopea, dall’XI secolo, iniziarono a costellarsi di appositi ospizi (*hospitalia*), *Hotel-Dieu*, elevati per iniziativa vescovile. Erano le case degli ospiti di Dio, dove poveri, ammalati, storpi, ciechi, orfani e devoti in genere venivano ricoverati, rifocillati e rammendati. Nel IX secolo, Carlo Magno aveva sancito:

*che si abbiano in diversi luoghi ospizi per i viaggiatori, luoghi di accoglienza per i poveri nei monasteri e presso le comunità di chierici, perché il Signore dirà il giorno del giudizio: Ero un ospite e mi avete accolto*⁹.

In questi luoghi, comunità monastiche¹⁰ e confraternite religiose si fecero carico di ospitalità e assistenza ai bisognosi (eccetto i leb-

brosi). A partire dal XII secolo, si crearono Ordini ospedalieri autonomi, l'Ordine di San Giovanni a Gerusalemme, del S. Spirito nel Midi, di S. Maria a Roncisvalle e di Sant'Antonio a Vienne¹¹, con compiti e competenze diverse nei differenti luoghi¹². Organizzazioni religiose che si diedero una Regola e norme precise; ordini assistenziali *ad hoc* che, sotto l'egida di santi protettori, si occupavano di malattie o epidemie specifiche, come da indicazioni di Matteo 25, 31-46: *visitare languentes*.

Nel Medioevo, l'aldilà aveva la sua corsia preferenziale anche nell'onomastica e nel servizio sanitario sopranazionale. Alcuni santi erano "generici", i condotti della devozione, efficaci per tutti i morbi, altri godevano di una specializzazione. Allora S. Sebastiano che resisteva alle frecce, simbolo della furia divina, diventava il difensore dalle pestilenze, insieme a San Rocco, che la piaga l'aveva contratta e combattuta; Santa Lucia trovava nel nome, derivante dalla luce, la sua caratteristica culturale di protettrice della vista¹³; San Biagio curava i disturbi della gola e S. Luca evangelista l'impotenza. Ma se un santo può guarire un male può anche scatenarlo; allora le infermità prendevano il nome del santo che le guariva. Nel Medioevo la follia era il "male del santo Acario"¹⁴ e l'epilessia il "male di San Donato"¹⁵: santi o martiri guaritori, adattati per necessità a risanare mali e pestilenze, in conformità con le caratteristiche del proprio martirio, in analogia con i miracoli compiuti, con le assonanze del nome proprio, o con la casuale vicinanza del santuario al focolaio della malattia, "*perché nel pensiero simbolico (medievale) c'è smisurata molteplicità di rapporti tra le cose*"¹⁶.

Molto abbiamo ereditato di tutto questo furore reverenziale, ma eviscerata la follia del suo statuto sacrale ed eradicata dall'occidente la peste, due sono rimaste le associazioni ricorrenti che l'immaginario moderno conserva e alimenta: il "fuoco di Sant'Antonio" e il "ballo di San Vito".

1. Il fuoco di Sant'Antonio

1.1 Il mal degli ardenti

“Una vasta epidemia (plaga magna) di pustole gonfie consumò la popolazione con immonda putrefazione, così che i loro arti si distaccarono e caddero prima della morte”
recitano terrorizzanti gli *Annales Xantenses* dell' 857.

Molti malati con le viscere divorate dall'ardere del fuoco sacro (ignis sacer), con le membra devastate e annerite come carboni che o morivano miserevolmente o conservavano la vita vedendo le proprie mani e i propri piedi incancreniti separarsi dal resto del corpo; ma molti soffrivano di un contrarsi delle membra che li rendeva deformi¹⁷.

Mal degli ardenti, fuoco sacro, fuoco d'inferno, fuoco di sant'Antonio: dalla metà del X secolo prende forma in Europa una temibile pestilenza. Oscura e dilagante.

Paura della dannazione eterna e attesa del giorno del giudizio avrebbero spinto una quantità di tremebondi, quanto sofferenti, infermi sulle vie terapeutiche dei pellegrinaggi, sui santi cammini, alla ricerca della guarigione. Malati di una novella *pestis*; ignota, ma ferale e implacabile, coincidente con l'avvento dell'anno Mille¹⁸.

All'alba del IX secolo, Haymone di Halberstat vaticinava infausto:

Immediatamente Dio si oppone con le sue superbe leggi e gli elementi si rivoltano, all'improvviso per la nostra persecuzione il cielo è reso avaro di nuvole, e si produce un'intollerabile aridità, la fame assale spietata; anche la temperatura dell'aria si corrompe, finché i corpi umani si gonfino con orrende piaghe, che sono chiamate fuoco sacro¹⁹.

Nel 994, in Aquitania, 40.000 uomini morirono. Nel 997 si riaffacciò ancora *“un fuoco nascosto, che quando si attaccava a una parte*

*del corpo, la consumava e la staccava dal resto”*²⁰. A proposito del millenario della Passione, il 1033, una discrasia di tutti gli elementi è tramandata dal monaco Rodolfo il Glabro, il più pittoresco tra i cronachisti medievali²¹. Carestie, episodi di cannibalismo, un’eclissi, un’epidemia di fuoco degli ardenti e un terremoto richiesero uno sforzo liturgico impreveduto: il dissotterramento delle spoglie dell’allora patrono di Francia, San Marziale, al fine di ripristinare con successo uno stato generalizzato di sanità²². Poco dopo, *“la fame incominciò a diffondersi in ogni parte del mondo, minacciando di morte quasi tutta l’umanità. (...) Questa carestia vendicatrice aveva avuto origine in Oriente; dopo aver devastato i territori greci giunse in Italia, per poi arrivare in Gallia e affliggere ogni zona dell’Inghilterra”*²³.

Fu allora che, secondo l’imperscrutabile progetto divino, la punizione del Signore cominciò ad abbattersi su quelle popolazioni. Gente proveniente da famiglie insigni, ma anche persone di media condizione e popolani furono colpiti da una febbre, che dopo aver causato la perdita di varie parti del corpo in alcuni, li lasciò sopravvivere perché fossero di esempio ai posteri

racconta il monaco errante, *sub anno millesimo quadragesimo primo*²⁴. La mortalità tornò a registrare indici dolorosi durante le epidemie del 1042 e del 1074, per poi volgersi implacabile nel 1089 e 1094. Ventotto ricorrenze epidemiche sono state annoverate dai cronisti tra l’857 e l’*annus terribilis* 1347, data di approdo della Peste Nera in Europa²⁵.

Tali narrazioni, che si ripeteranno nei secoli successivi con alcune varianti, esemplificano piuttosto chiaramente la sintomatologia delle due forme di un’affezione, epidemica e non contagiosa, nota come ergotismo, convulsivo o cancrenoso.

Alle radici delle raccapriccianti epidemie medievali di fuoco sacro vi era una ‘banale’ intossicazione alimentare dagli effetti mortiferi, dovuta alla ingestione ripetuta di segale cornuta. La tossinfezione

era riconducibile all'azione di un alcaloide contenuto nelle spore di un fungo parassita di questo cereale, la *Claviceps purpurea* Tulasne, nello stadio di svernamento²⁶; una micosi dei chicchi di segale, utilizzati per produrre farina per fare il pane. A determinare la comparsa dell'una o dell'altra forma di ergotismo era la quantità di segale contaminata ingerita²⁷.

Il termine ergotismo vide il suo etimo nell'antico vocabolo francese *argot*: lo sperone del gallo, a cui è paragonabile la forma dello sclerozio, o *curnicula nigra*, dell'ascomiceto che si innesta nella spiga di segale (Fig. 1).

Il pane di segale, nero come i sintomi della malattia che scatenava, costituiva la base dell'alimentazione del contadino medievale; e avrebbe mantenuto il suo statuto di nutrimento fondamentale delle affamate plebi europee fino al XIX secolo²⁸.

Conosciuta dagli agronomi latini come mala erba, la segale è un grano resistente, adattabile alle terre fredde e incurante della siccità, “nasce su qualsiasi terreno, rendendo il cento per uno e fa essa stessa da cornice”, ma “decisamente cattiva, buona soltanto a tenere lontana la fame”²⁹. Per tali esecrabili quanto vantaggiose caratteristiche, era abbondantemente coltivata in Europa ed utilizzata in sostituzione di altre graminacee più fragili e costose, come il frumento. Infatti, le fonti storiche concordano nell'indicare la comparsa delle epidemie di ergotismo nei mesi successivi alla mietitura, con particolari concentrazioni nei periodi freddi o di carestia, dopo sconvolgimenti climatici o dissidi sociali, a causa del rincaro dei viveri e della necessaria adozione della segale nell'alimentazione³⁰.

Il flagello ardente si abbatté ripetutamente, soprattutto in Europa centro-occidentale, laddove le coltivazioni di segale erano intensive; segnatamente in Germania, Paesi Renani e Francia dell'Est. A scampare al disastro fu la Gran Bretagna; isola, quest'ultima, dipinta dall'arcidiacono di Huntington, con una punta di campanilismo,



Fig. 1.

come “*saluberrima, quod temperie gratissima*”³¹, poiché, spiega, il freddo che riceve dal nord mitiga il calore di quelle latitudini. In un’ottica in cui *contraria contrariis curantur* (le malattie si curano con rimedi contrari), è plausibile affermare che: “*mai in essa il fuoco sacro ghermì alcuno, ma portati dalle Gallie sono soliti essere risanati*”³²; se un fuoco arde, ancorché sacro, il rigore britannico lo tempera. La nota di Enrico di Huntigton non è ulteriormente chiarificante, ma sembra voler indicare una terapia tutta galenica alternativa a quella del ricorso celeste, per cui gli ‘ardenti’ dalle Gallie erano inviati nella salubre Inghilterra per essere risanati. Ma se certamente non era il freddo il mezzo terapeutico reale, si potrebbe congetturare che i malati in Inghilterra venissero meglio nutriti o che, in questo caso specifico, la locuzione *ignis sacer* fosse di latina memoria e indicasse una non meglio riconoscibile patologia cutanea, una generica erisipela³³.

*Erysipelas est quam Latini sacrum ignem appellant id est, execrandum per antiphrasim. Siquidem in superficie rubore flammeo. Cutis rubescit. Tunc moto rubore quasi ab igne vicina invaduntur loca, ita ut etiam febris excitetur*³⁴.

“*Unde et ignis sacer erat hulcus horribile*”, stigmatizza nel settimo secolo Isidoro di Siviglia con riferimento all’ergotismo, riassumendo con una definizione telegrafica le sofferenze di un medioevo famelico³⁵. Una piaga orribile con manifestazioni cliniche spaventose; l’ergotismo gangrenoso così si delineava: successivamente ad un periodo di stato febbrile accompagnato da prodromi gastrointestinali, subentravano progressive occlusioni vascolari, associate a lancinanti bruciori agli arti e contemporanee sensazioni di gelo, con modificazioni della tonalità della cute, dal rosso fuoco al cianotico, e perdita della sensibilità locale. La cancrena progressiva era l’inevitabile conseguenza, fino al coinvolgimento dell’intero arto ed

all'ingravescente distacco delle membra o alla necessità del ricorso all'amputazione. La mortalità era spaventosamente alta:

Molti si ridussero a putridi brandelli come consumati da un sacro fuoco che squarciasse le loro interiora. Sempre più corrosi, i loro arti diventavano neri come il carbone. Morivano in poco tempo in preda a dolori allucinanti, oppure continuavano a vivere in modo ancora più orribile, senza mani né piedi....Di norma morivano dopo la caduta dei singoli arti³⁶.

Del 945, invece, è la prima descrizione di episodi diffusi e ricorrenti di delirio, convulsione, ossessione, stupore e catalessi associati al fuoco sacro³⁷. Sotto la forma convulsiva, l'ergotismo sprigionava un invadente calore interno atrocemente urente, mentre brividi di freddo glaciale solcavano la cute; convulsioni, spasmi, allucinazioni, sudore, iperpiressia, delirio, letargia, eruzioni cutanee, e dissenteria si dipanavano nel decorso della malattia. Flessione e distorsione dolorose di arti e dita adornavano le involontarie amare danze degli ardenti durante infiniti minuti e ore, ricorrendo cicliche nella giornata. La mortalità in questo caso variava dal 10 al 20%³⁸.

La mancanza di adeguate cognizioni mediche circa l'eziopatogenesi e l'eventuale terapia, spinse la popolazione terrorizzata a riporre nel fervore religioso le speranze del risanamento, chiamando a patrocinio il santo vincitore delle potenze diaboliche, il "custode dell'inferno", colui che per tutta la vita aveva combattuto tentazioni e calore sahariano: Sant'Antonio Abate³⁹.

Erano in quei tempi i paesi della Francia, e gli altri dell'Europa Occidentale travagliati da morbi pestilenziali di carbonchi e fuoco sacro, e altri molto stravaganti. Dio, che per uso nel male, di provvederne la medicina, e se percuote con una mano, con l'altra ci accarezza. Si come al dire di Atanasio in quei tempi della pestilenza di Ariano havea la divina bontà provveduto l'Egitto della persona di Antonio, come di un celeste medico, così volle che venissero le sue reliquie nelle regioni di Occidente, per curarle in tante infermità⁴⁰.

Le reliquie del santo anacoreta giunsero, secondo la tradizione, nell'anno 1070 nel Delfinato, recate da Costantinopoli dal nobile guerriero Iocellino dei conti Pittaviensi⁴¹. Questi, spinto da oniriche ispirazioni e voti paterni, era giunto pellegrino a Bisanzio al fine di impetrare per la Francia le spoglie di S. Antonio. Iocellino ottenne i presunti sacri resti e il *“lucidissimo Sole (...), quando che volle, passò ad illuminar l'occidente”*⁴². Nel Delfinato, il conte destinò loro un castello di sua proprietà, quale dimora ultima, alla Motte Saint-Didier, nella prioria di Vienne; l'attuale Bourg Saint-Antoine⁴³.

Del monaco più illustre e longevo della Chiesa antica (250-356) è pervenuto uno degli esempi più entusiasmanti di biografia, di cui è autore S. Atanasio, amico e zelante discepolo. *“Se vuoi essere perfetto, va', vendi ciò che hai...”* dice il Vangelo, e Antonio, che era nato a Come nel cuore dell'Egitto, a vent'anni, privatosi di ogni bene terreno, trovò rifugio dai richiami della mondanità nel rovente abbraccio del deserto, dove condusse per oltre ottant'anni vita di anacoreta⁴⁴. Quella di S. Antonio Abate *“è una posterità notevolissima, tanto più che l'espressione letteraria e artistica le ha fatto eco a lungo e fino ai nostri tempi, con quelle Tentazioni di Sant'Antonio”*⁴⁵. Protettore di fornai, macellai, salumieri, allevatori, contadini, animali domestici e fabbricanti di spazzole, S. Antonio Abate si connota nella sua iconografia per la presenza del fuoco; che, leggenda vuole, egli abbia rubato agli inferi per recarlo agli uomini, facendo incendiare il proprio bastone a forma di Tau, con cui sempre si accompagnava⁴⁶.

A seguito dell'epidemia del 1089, il nobile Gastone e suo figlio Guerin (Girindo), entrambi risanati dopo aver invocato l'intercessione del santo, per voto di grazia ricevuta consacrarono loro stessi e le proprie sostanze alla costituzione, nel 1095, di una comunità ospitalaria laica a Vienne, che rispondeva alla Regola di S. Benedetto, che *“si applicasse al sovvenimento de Miseri, e particolarmente degli*

infermi di fuoco sagro, o d'altro male di fuoco"⁴⁷, con la benedizione di Papa Urbano II. La congregazione in occidente si espanse rapidamente e chiese dedicate al santo con *xenodochia* annessi vennero elevati nei punti nevralgici delle principali vie dei pellegrinaggi verso Roma e Santiago de Compostela, *Via Podensis*, *Via Lemovicensis* e *Via Turonensis* in Francia e lungo il *camino frances* nel Nord della Spagna. Si trattava del più grosso *network* sanitario specialistico che sia mai stato organizzato in Europa⁴⁸.

A seguito della istituzione dell'Ordine degli Antoniani e alla loro dedizione nelle cure del "*morbo pestilenziale che si chiama ignis sacer e che molti chiamano arsura*"⁴⁹, il male prese il nome di "*mal Monseigneur Saint Anthoine*"⁵⁰ o "fuoco di S. Antonio".

Gli ospitalieri di S. Antonio vestivano un abito nero con croce azzurra ricamata in forma di Tau, si spostavano in Europa preceduti da trilli di piccole campane per ottenere elemosine e vivevano esclusivamente di questua. Gli ospedali dedicati, *hospitaux des dèmembrès*, avevano pareti del colore delle lingue di fuoco, il rosso, per permettere a pellegrini e analfabeti di riconoscere immediatamente la specificità delle cure⁵¹. Gli Antoniani (o Antoniniani), a cui fu accordato dal Pontefice il privilegio di poter allevare maiali per uso proprio⁵², si dedicavano alla terapia medica e, coadiuvati da barbieri e chirurghi, intervenivano chirurgicamente sui malati. Il pellegrino infermo che bisognava di ospedalizzazione veniva accolto e, per la sua *restitutio ad integritatem*, confessato; doveva obbedire alle regole monastiche e attenersi strettamente al regime dietetico⁵³. Le lesioni venivano trattate il secondo giorno di degenza. Erano ispezionate, pulite e lavate con acqua e vino consacrati, in cui si diceva fossero state immerse le sacre reliquie⁵⁴; veniva applicato il 'balsamo antoniano' come terapia transdermica, e bendate. In seguito, al paziente era fornita una bottiglia di 'vino antoniano', aceto aromatico probabilmente, da applicare localmente. Non è dato sapere quali ingredienti contenes-

sero il balsamo e il vino; con ogni probabilità, associavano gli effetti vasodilatatori del vino a quelli antisettici, deodoranti ed analgesici di altre sostanze ricorrenti negli antidotari medievali, come mandragora e oppio, allo scopo di sopportare il dolore e disinfettare le ulcerazioni o i moncherini⁵⁵.

Sedativi ed anestetici erano spesso somministrati, o applicati con la *spongia somnifera*, previamente agli interventi chirurgici che si praticavano numerosi; medicazioni locali delle piaghe, ablazioni dei tessuti infetti, resezioni delle gangrene e amputazioni in quantità erano attuate in principio dai frati e, in seguito ai veti del 1215, da barbieri e chirurghi a contratto⁵⁶. Arti, mani e piedi asportati venivano lasciati al santuario, quali prove a favore dell'intervento tauromurgico e macabri *ex voto*⁵⁷ (Fig. 2).

In alcuni autori, circola la notizia, quasi mai confortata da bibliografia primaria, che il grasso di maiale servisse da linimento per ungere le lesioni. Mancano, in effetti, memorie medievali di tale utilizzo medicamentoso per i 'mali del fuoco', ma di questa pratica terapeutica si trova uno spunto confortante in un passo di Ildegarda di Bingen:

Chi soffre di gotta paralizzante ponga lardo nel vino per un giorno e una notte, affinché divenga molle e si dissolva nel vino, mettendo fuori il suo succo. Poi schiacci un aglio e lo aggiunga al succo del lardo (...) e ne ricavi un unguento, e quando ha dolori per l'indicata malattia, si unga e starà meglio⁵⁸.

Ancora nel 1600, Tagault scrive: "comunemente si ricorre all'uso del burro o a qualsiasi altro grasso per curare le croste", con esplicito riferimento alle ulcere e alle cancrene ergotiche⁵⁹.

Indipendentemente dalle prassi mediche, a rendere davvero efficace il ricovero era soprattutto il cambiamento dell'alimentazione, basata verosimilmente su pane di frumento, carni e grasso di maiale. Con tutta probabilità, i monaci⁶⁰ si limitavano a ripristinare con successo



Fig. 2.

un regime alimentare privo di segale, che evitava l'inasprimento della malattia e lo stabilizzarsi delle condizioni sanitarie. Eliminata la fonte costante di contaminazione, il pane di segale infetto, la malattia allentava la sua morsa, pur lasciando sul corpo le testimonianze del suo passaggio.

Riconosciuta la *Claviceps purpurea* quale agente patogeno della segale e diminuito drasticamente il consumo di questa graminacea,

le epidemie di ergotismo hanno avuto la loro ultima drammatica recrudescenza nell'inverno del 1951 a Pont Saint-Esprit⁶¹, lasciando l'eredità onomastica di una malattia devastante ad un profilo patologico molto più contenuto: l'*herpes zoster*.

1.2 L'Herpes Zoster

Wickersheimer correttamente riassume il ventaglio sintomatico delle patologie ignee:

*Ignis conviene ad affezioni che provocano dolori cocenti simili a bruciature. Conviene anche a quelle le cui lesioni apparenti, nere o rosse, evocano le une il residuo di combustione, le altre quelle di fiamme divoranti*⁶².

Malattie del fuoco, dunque, sono tutte quelle che comportano lesioni variamente pigmentate, caratterizzate da dolori urenti; una descrizione moderna per una ben nota definizione classica: *erysipela* o *ignis sacer*⁶³.

Ci sono molti tipi di erisipela, tra questi uno è chiamato 'zoster', perché circonda gli uomini alla vita ed è fatale

dice Plinio il Vecchio nella *Naturalis Historia* (lib. XVI, cap. 74, Teub.). L'appellativo *zoster*, dal greco cintura, caratterizza il terzo degli herpesvirus: causa prima della varicella. Il subdolo agente patogeno, dopo aver determinato tale malattia, rimane silente o inattivo in alcune radici nervose; particolari condizioni di debilitazione o immuno-compromissione possono rendere inclini alcuni soggetti a sviluppare il "fuoco di S. Antonio", riattivando il virus varicella-zoster. Si tratta di un disordine sistemico con predominanti manifestazioni neurologiche e dermatologiche; l'infezione si manifesta con una eruzione cutanea, di solito unilaterale, caratterizzata da lesioni vescicolari e rossore, accompagnata da dolore nevralgico di tipo urente e sensazione di calore.

Il culto di Sant'Antonio, in Francia, si sovrappose al culto celtico autoctono del dio Lug, dio della morte e resurrezione che regnava sugli inferi, il cui animale consacrato era il cinghiale.

Non deve sorprendere il trasferimento su un santo di attributi di una divinità pagana da parte della religiosità comune.

Sarebbe molto strano che la Chiesa cercando di propagarsi in mezzo alla civiltà greco-romana, avesse preso ad usare, per parlare ai popoli, una lingua interamente nuova, e avesse sistematicamente rifiutato tutte le forme, che fino allora avevano servito a esprimere il sentimento religioso⁶⁴.

I trapassi da una fede all'altra comportano necessariamente frammenti di usanze popolari precedenti, soprattutto nella conservazione di feste tradizionali e consuetudini culturali. *“Un elemento di capitale importanza nella ricerca delle origini lontane di un culto è la corrispondenza delle date. Le feste, cui accorre il popolo in gran folla hanno necessariamente luogo in giorni determinati, che rimangono ogni anno gli stessi”⁶⁵.* Nel processo sincretistico di cristianizzazione, a S. Antonio furono assegnate le caratteristiche di dominatore del fuoco del dio Lug⁶⁶. Questo suo attributo viene tradizionalmente celebrato nel Meridione d'Italia, con l'accensione di grandi falò o focaracci con funzione lustratoria e apotropaica nel giorno a lui dedicato, il 17 gennaio, *“richiamando i riti del solstizio d'inverno, che vengono trasferiti in alcune regioni, nel periodo di Carnevale e che sono la duplicazione invernale dell'accensione dei fuochi di san Giovanni, propri del solstizio d'estate”⁶⁷.*

La sosta divertita vicino ai grandi falò talora costa un prezzo bruciante. Attardarsi intorno ai focaracci, in alcuni casi, può dare adito alla riattivazione del virus *herpes zoster*, a causa dello shock termico a cui i devoti si espongono nell'invernale giorno di festa.

Curato dai monaci antoniani alla stregua dell'ergotismo, per certe caratteristiche di somiglianza soprattutto nello stadio incipiente,

anche l'*herpes zoster* è stato affidato alla disponibilità numinosa di S. Antonio Abate.

2. *Il ballo di San Vito*

Sotto l'Imperatore Diocleziano visse e morì giovanetto e martire S. Vito, proclama la *Passio* del VII secolo. *Bollandisti*⁶⁸ prima e storici in seguito hanno sottoposto a critica serrata il *corpus* agiografico riguardante la vicenda del santo, rinvenendo incongruenze tali da far supporre che si siano sovrapposte due figure distinte⁶⁹ nell'unicità delle peregrinazioni e del martirio di un santo venerato dalla Sicilia alla Sassonia. *In Lucania Viti*: il 15 Giugno è sancito il martirio di San Vito in terra lucana nel *Martirologio Geronimiano*. Sorprendentemente nello stesso giorno è registrato l'estremo sacrificio per la fede di Vito, Modesto e Crescenza *in Sicilia*. Volendo dar credito all'ipotesi di Mazochio, due diversi santi, uno lucano ed uno siciliano, le cui gesta si sono mescolate, si contendono l'esclusiva del nominativo *Vitus*⁷⁰, la cui festa ricorre il *dies natalis* 15 giugno⁷¹.

La passione di s. Vito è la crasi di due diverse tradizioni, affini nella tessitura narrativa; una collocata in ambiente siciliano si conclude con il martirio nel circo di Roma; una seconda versione si risolve in differenti regioni e termina con il 'volo' del Santo al Sele, ove muore e viene sepolto.

Le storie delle *traslationes* sono, come è consuetudine, periegetiche: le sante reliquie, contese, smembrate e disperse, hanno trovato dimora "nel monastero di San Dionigi a Corvey al tempo di Pipino, da Corvey a Rasbach in Sassonia (836), da Pavia (dove lo aveva posto il re longobardo Astolfo), per quanto riguarda la testa, a Praga nel 1355"⁷². Una traslazione pugliese fa leggendario seguito alle precedenti; con esattezza nel luogo chiamato *Marianum* presso

Polignano, ove nel XI-XII secolo fu costruita e fiorì un'abbazia benedettina.

La *Passio* leggendaria del VII secolo avrebbe compiuto la fusione indissolubile, tramandando una sovrapposizione di gesta, miracoli, sofferenze, martiri e traslazioni di un taumaturgo dalla prerogative indiscutibili.

È invocato contro epilessia e mania coreutica, letargia e insonnia, catalessi e ossessione demoniaca, rabbia e morsi di cani, isteria e idrofobia; protegge muti, sordi e ballerini; è patrono di calderai, ramai e bottai. Dunque, processioni, canti e balli disperati sono stati sciorinati per il santo fanciullo al fine di garantirsi tutela sanitaria, in occasione di disagi psicologici o per ammansire feroci bestie rabide, in Italia e soprattutto in Germania, nel rispetto delle differenti tradizioni agiografiche adottate dalle varie realtà geografiche.

Il veleno del cane rabido partecipa largamente, nell'ideologia medievale, ad una spiccata autonomia simbolica che lo rende del tutto imparagonabile a ciò che i moderni intendono per idrofobia...e l'uno accanto all'altro, tarantolismo e idrofobia, figuravano di fatto nella vita religiosa popolare. San Vito, cioè lo stesso santo che in Europa settentrionale fu preposto a controllare le improvvise crisi di agitazione coreiforme, ebbe invece nell'Italia meridionale il compito prevalente di proteggere gli idrofobi, cioè non solo quelli che lo saranno stati effettivamente, ma anche gli idrofobi simbolici, non dissimili dai simbolici morsicati dalla taranta⁷³.

Il patronato di San Vito sui disordini di carattere neurologico si deve alla memoria di alcuni miracoli da lui compiuti *intra vitam et post mortem*: in particolare, la metaforica “espulsione” del demonio dal figlio dell'imperatore Diocleziano, suo persecutore, con conseguente risanamento; e la grazia concessa ad una donna di Amalfi, nel X secolo, che

*tremor diutissimus adveniens totum corpus illius quassare coepit; deinde per intervalla temporum terra tenus tortuosis motibus ante ac recto flectebatur, sic diutissime quatiebatur...adeo ut epilepticos imitari videbatur*⁷⁴.

Al nome di San Vito, con una posterità riconoscibile nella circonlocuzione: il ballo di San Vito, è legata una patologia convulsiva di difficile interpretazione: una mania coreutica, individuale o collettiva, dalle complesse manifestazioni cliniche.

Nel 1686 Thomas Sydenham analizzò, chiarì e connotò inderogabilmente il disturbo cinetico, limitando ad una singola malattia il largo uso della perifrasi *chorea sancti viti*:

*il Ballo di San Vito è una sorta di convulsione che attacca ragazzi e ragazze dai dieci anni fino al termine della crescita. Al principio si manifesta con un movimento zoppicante di una delle gambe, o vacillante piuttosto, che il paziente trascina. La mano non ha mai stabilità. Passa da una posizione all'altra, con movimenti convulsivi, e più il paziente lotta più ottiene il contrario. Prima che possa portare una tazza alle labbra, compie molte gesticolazioni come un saltimbanco; poiché non riesce a muoversi in una linea diretta, ma la sua mano si scosta a causa degli spasmi, finché per qualche casualità la porta finalmente alla bocca. Egli poi trangugia di colpo, improvvisamente e avidamente come se tentasse di divertire degli spettatori*⁷⁵.

Interpretato nel tempo come forma di isterismo, infezione epidemica, avvelenamento o reazione esasperata nei confronti di un'epoca economicamente oscura e quotidianamente malferma, il "ballo di San Vito" si è irrevocabilmente identificato per la medicina moderna come corea di Sydenham, corea reumatica, *chorea minor* o giovanile. Il termine corea deriva il proprio etimo dalla parola greca *coreija*, ballo, danza corale; e fu applicato la prima volta dal medico svizzero Paracelso alla descrizione dei movimenti frenetici dei fanatici religiosi che, durante il Medioevo, si recavano in pellegrinaggio presso il santuario miracoloso di San Vito. Un secolo prima di T. Sydenham, Theophrastus von Hohenheim, meglio noto come Para-

celso, aveva designato come “ballo di San Vito” o *chorea naturalis* i sintomi tipici di un disordine neurologico: perdita della stabilità emotiva e del controllo volontario dei movimenti (Fig. 3)⁷⁶.

La corea di Sydenham è un disordine temporaneo del sistema extrapiramidale; ovvero, di quella parte del cervello che è deputata al dominio dell'esecuzione plastica ed armonica dei movimenti del volto e degli arti, ma la localizzazione precisa della lesione non è totalmente nota. Il quadro clinico della malattia è caratterizzato da involontari e continui gesti inconsulti, ampi e scalpitanti delle estremità, smorfie del volto, labilità emotiva e astenia muscolare. Questa corea ha il suo maggiore grado di incidenza nei giovani, soprattutto nelle fanciulle di età compresa tra i 7 ed i 14 anni. E' una patologia a decorso autolimitante, della durata di non più di 6-10 settimane, che si produce in seguito a febbre reumatica. L'infezione streptococcica, di solito della gola o della pelle, può, o meglio poteva in assenza di antibiotici, condurre a questa complicanza, generalmente 2 o 6 mesi dopo l'infezione⁷⁷.

Attratte dalla bizzarria dell'evento, le cronache medievali hanno inventariato la ricorrenza della *daemonica pestis* con estrema dovizia. Un'agitazione collettiva si impossessò dei fedeli che assistevano alla messa di Natale del 1021, nella chiesa di Kolbig. Nel 1237, i pargoli della città di Erfurt sfilarono frenetici, danzando lungo la strada che conduceva a Armstadt, dove crollarono esausti in preda a convulsioni⁷⁸. Nel 1278 il moto degli invasati fece crollare un ponte sulla Mosella a Utrecht. Nella stessa regione, nel 1349, all'avvicinarsi dell'inarrestabile propagarsi di Peste Nera, donne e fanciulle furono protagoniste di 'una nuova epidemia' di danza compulsiva, e per giorni si dimenarono davanti ad un dipinto della Madonna⁷⁹.

Nell'anno 1374, a metà estate, nelle terre tedesche sul Reno e sulla Mosella si produsse in questo mondo una cosa mirabile e straordinaria, allorché la gente cominciò a ballare e vaneggiare. (Fasti Limburgenses).



Fig. 3.

A Strasburgo, nel 1418, incominciarono a ballare e a saltare quattrocento tra uomini e donne, nei mercati, nei vicoli e nelle strade, notte e giorno, molti di loro senza mangiare, finché la piaga fu chiamata ballo di San Vito. (Chronicon Provinciae Argentinensis).

Il medievale slancio devozionale ripose nell'intercessione taumaturgica di San Vito le speranze di guarigione: le autorità di Strasburgo convogliarono i malati di ballismo in un'unica processione che, preceduta da ritmi di pifferi e tamburi, condusse gli ossessi fino alla cappella di San Vito, presso Zabern, ove si placarono cedendo privi di sensi. La ragione degli improvvisi attacchi di follia collettiva non è di facile determinazione, ma insensato sarebbe voler far passare un ventaglio di sintomi e manifestazioni maniacali, coribantiche, esaltate e autoalimentate sotto una singola ed elegante definizione medica,

opacizzando le tensioni di un medio evo al tramonto, flagellato da incontenibili elementi: carestie, guerre, fame e peste nera. Legare indissolubilmente il ballo di San Vito alla corea di Sydenham significa voler sottoporre alle forche caudine della scientificità una complessità di condizioni di difficile interpretazione. A spiegazione di episodi riportati dalle cronache delle città germaniche, sono stati invocati soprattutto gli orrori del tempo che fecero leva su un immaginario esasperato producendo probabilmente fenomeni che, con efficace modernità, si designano come ‘malattie sociogenetiche di massa’ o semplicemente isteria epidemica, caratterizzandosi:

per la diffusione rapida di segni e sintomi di una malattia che influiscono su membri di un gruppo coesivo, che ha origine da una perturbazione del sistema nervoso ed implica eccitazione, perdita o modifica di una funzione, per cui le lamentele fisiche che sono esibite inconsciamente non hanno alcuna eziologia organica corrispondente⁸⁰.

Con undici secoli di anticipo, Plutarco annotò episodi di sorprendente similarità, che videro quali interpreti principali le giovani donne di Mileto affette da “furore spaventoso”, la cui oscura origine spinse a cercare la terapia nel ricorso alla farmacopea divina.

Le ragazze di Mileto furono talora tormentate da un grande male, e da un furore spaventoso, per il quale non era possibile trovare la causa, né il rimedio, ma ognuno pensava che vi fosse qualche frenesia contagiosa che proveniva dall’infezione dell’aria, che faceva loro perdere l’intendimento, e le rendeva tanto infuriate che erano prese dal desiderio di morire, e si strangolavano loro stesse. (...) e la furia che le teneva era così grande che non era possibile salvarle con nessun rimedio da coloro le avevano in cura, a tal punto che sembrava che essa venisse piuttosto dalla tentazione di qualche spirito maligno, che per qualche accidente umano. E per questa ragione stimarono che non fosse più necessario cercare alcun consiglio tra gli uomini, ma fare ricorso agli dei⁸¹.

Il brano prosegue gettando luce sulle modalità di repressione totale dell'affezione: *“si ordinò che i corpi delle ragazze che si erano uccise fossero portati nudi, e lasciati alla vista del popolo nel mezzo della grande piazza della città. Fu così che non solo diminuì, ma cessò del tutto la loro rabbia e il loro furore.”* L'impatto scioccante della visione delle infauste conseguenze del morbo ricondusse alla ragione le sventurate, dando agio alla più semplice delle diagnosi: isteria di massa.

Un avvenimento analogo è registrato da Apollonio Paradossografo (II secolo a.C.):

Il musico Aristosseno, nella vita di Telesto, con cui egli visse in Italia, dice che le malattie si verificavano nello stesso momento, una di queste (malattie) è quella insolita che avviene solo nelle donne; infatti, si verificano deliri che talvolta, mentre sono sedute e mangiano, sentono come se qualcuno le chiamasse, saltano su diventando irrefrenabili e corrono fuori città. Agli abitanti di Locri e di Reggio, che avevano chiesto consulto all'oracolo per la liberazione dalla malattia, il dio aveva detto di cantare il peana il dodicesimo giorno di primavera, per cui molti in Italia diventarono scrittori di peana⁸².

In entrambe le citazioni non viene fatto alcun riferimento a manie coreutiche specifiche. Il carattere collettivo delle manifestazioni furiose, che fa puntare l'indice accusatore contro aria infetta e sospette voci fuori campo, a cui fa eco costante l'etimo del vocabolo isteria, utero, a sottolineare la predilezione di certi disordini per il gentil sesso, induce a rendere confrontabili tali episodi con quelli riportati dalle cronache franche e germaniche dell'età di mezzo. Tuttavia a restituire l'uniformità ad avvenimenti sconcertanti che hanno costellato il passato della civiltà umana è il ricorso costante al divino e alla terapia celeste, in qualsiasi epoca e qualunque latitudine.

La diagnosi: un male ignoto; la prognosi: infausta; la soluzione: la preghiera e l'invocazione ai santi; il rimedio: un pellegrinaggio.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. LE GOFF J., *Le merveilleux dans l'Occident médiéval*. In: *L'imaginaire médiéval*. Essais, Paris, 1985; trad. it. *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*. III ed. Roma-Bari, 1993, p.18; HUIZINGA J., *l'Autunno del Medioevo*. Sansoni, Firenze, 1978.
2. VAUCHEZ A., *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*. Bologna, Il Mulino. 2000, p. 19; per un approfondimento sul concetto storico di santità cfr. il cap. primo: *Un soprannaturale efficace e accessibile: la santità*.
3. AGRIMI J., CRISCIANI C., *Carità e assistenza della civiltà cristiana medievale*. In: GRMEK M. (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale*. Laterza, Bari-Roma. 1993, vol. I, p. 222.
4. *Ibidem*.
5. Sulla questione si veda BOESCH GAJANO S., *Uso e abuso del miracolo nella cultura medievale*. In: *Les fonctions des saint dans le monde occidental*. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome. Roma. 1991, pp. 109-121; CAMPBELL S., HALL B., KLAUSER D. (a cura di), *Health, Disease and Healing in Medieval Culture*. Londra, 1992; FINUCANE R.C., *The Use and Abuse of Medieval Miracle*. History 1975; 60: 2-5; WARD B., *Miracles and Medieval Mind*. Theory, Record and Events, pp. 1000-1215. II ed. Philadelphia, The University of Pennsylvania Press, 1987.
6. Cfr. LE GOFF J., LEROY J., CLÉMENT O., *Il cristianesimo medievale*. In: PUECH H-C., *Storia delle religioni*. Bari-Roma, Laterza. 1977, vol. 10, cap. 3, pp. 31-47.
7. GOUREVIČ A., *Contadini e santi*. Torino, Einaudi, 1986, p. 64.
8. CATTABIANI A., *Santi d'Italia*. II ed., Milano, Rizzoli. 1999, vol I, p. 10.
9. MOLLAT M., *Complexité et ambiguïté des institution hospitalières: les status d'hopitaux (les modèles, leur diffusion, leurs filiation)*. In: POLITI G., ROSA M., DELLA PERUTA F. (a cura di), *Timore e carità. I poveri dell'Italia moderna*. Atti del Convegno "Pauperismo e assistenza negli antichi stati italiani": Cremona, 28-30 marzo 1980. Libreria del Convegno Distributore, Cremona. 1982, pp. 3-12.
10. I capitoli 36 e 53 della *Regola* di San Benedetto sono dedicati all'assistenza dei bisognosi.
11. CRISCIANI C., AGRIMI J., op. cit. nota 3.
12. L'Ordine degli Antonini di Viennois si occupava degli ergotici. I paralitici erano in cura a Bordeaux e Comine. A Chartres e Angeres erano assistiti i

- ciechi. Sulla questione si veda IMBERT J. (a cura di), *Histoire des hopitaux en France*. Toulouse, s.e. 1982.
13. E non a causa violenze subite durante il martirio, come erroneamente si ritiene, poiché fu *iugulata*, scannata. CATTABIANI A., op. cit. nota 8, vol II, p. 634.
 14. S. Acario, ricorre nel calendario il 27 novembre, vescovo francese, morì nel 640. L'espressione francese *acariatre*, che sta per bisbetico scontroso, deriva dal suo nome. Cfr. <http://www.arcobaleno.net/costume/santipatroni3.htm> (visitato il 27-10-2006)
 15. CIOFFARI G., TRIPPUTI A., SCIPPA M.L., *I Santi. Agiografia in Puglia tra critica storica e devozione popolare*. Malagrino ed., Bari. 1991, pp 54- 57.
 16. LE GOFF J., op. cit. nota 1, p.16.
 17. SIGEBERT DE GEMBLOUX, *Chronicon universale*, PL (Patrologia Latina), CLX-CXCVIII c.1114; BAYER H.W., MISCHLEWSKI A., *Führer durch das Antoniter-Museum*. Hrsg. von der Stadt, Memmingen. 1998; MISCHLEWSKI A., *Der Antoniterorden in Deutschland*. Arch. Mittelrhein, Kirchengesch. 2000, pp. 39-64.
 18. Sulla mentalità apocalittica dell'anno Mille si veda FOCILLON H., *L'an Mill*. Paris, Ed. A. Colin, 1952.
 19. HAYMO HALBERSTATENSIS, *Historiae Sacrae Epitome*, PL, CXVIII, c. 861. "*Sed His superbis legibus statim contradicitur a Deo, et res vertuntur in contrarium, et pro ipsa nostrorum persecutione mox restricto imbribus coelo, et facta intolerabili ariditate, fames ibi dira grassatur; aeris quoque temperies in tanta vertitur corruptione, ut humana corpora pessimis ulceribus intumescat, quae ignis sacer appellantur*" (trad. dell'autore).
 20. RAOUL GLABER, *Storie del Mille*. Gorle, Servitium editrice, 2000, cap. II, p.14.
 21. Raoul Glaber fissa all'anno 1033 la memoria della più grande spedizione di pellegrini in Terra Santa, "la prima delle grandi partenze", "condizionata dall'annuncio del compimento dei tempi". Cfr. ALPHANDERY P., DUPRONT A., *La cristianità e l'idea di Crociata*. Bologna, il Mulino, 1976, pp. 46-60.
 22. ADEMARO DI CHABANNES, *Cronaca*, III, 35; *Miracula sancti agili abbatis*, 1, 3. In: *Acta Sanctorum*, Août VI, p.588.
 23. RAOUL GLABER, op. cit. nota 20, IV, 10.
 24. "*Deinde quoque occulto Dei iudicio coepit desaevire in ipsorum plebibus divina ultio: consumpsit enim quidam mortifer ardor multos tam de magnatibus quam de mediocris atque infimis populi. Quosdam vero truncatis membrorum partibus reservavit ad futurorum exemplum*". GLABER., op. cit. nota 20, V, 16 (trad. dell'autore).

25. Per l'elenco delle carestie e le esplosioni di epidemie di ergotismo cfr. LE GOFF J., *Il basso Medioevo*. Laterza, Bari-Roma, 1965, p. 31-34; MONTANARI M., *La fame e l'abbondanza*. Laterza, Bari-Roma, 1993, pp. 51-57; *Annales Parchenses*, ed. G.h. Pertz, in: *Monumenta Germanae Historiae, Scriptores*, XVI. Hannoverae, 1859, p. 604; SIGEBERT DE GEMBLoux, *Chronicon universale*, p. 366; ECCHEARDUS URAGIENSIS, *Chronicon Universale*, WAITZ G. (ed.), In: *Scriptores*, VI, p. 207; PERTZ G.H. (ed.), *Annales Laodienses*. In: *Monumenta Germanae Historiae, Scriptores*, IV, p. 29. FUCHS CH., *Das heilige Feuer im Mittelalters (the holy Fire of the Middle Ages)*. Hecker's Wissenschaftliche Annalen der gesammten Heilkunde 1834; 38: 1-81.
26. ROSSI P. A., *Claviceps purpurea: quando il pane intossica ma fa sognare*. Anthropos e Iatria 1999; Anno III, N. II, Aprile – Giugno. Più di 40 alcaloidi ergot, divisibili in amido derivati (ergometrina) e peptido derivati (ergotamina), sono stati isolati negli sclerozi della *Claviceps purpurea*. Questi derivati dell'acido lisergico sono farmacologicamente inattivi, se non si trovano in soluzione acquosa. La parziale sintesi dell'ergometrina (Cfr. STOLL A., HOFMANN A., *Partialsynthese des Ergobasin, cines natürlichen Mutterkornalkaloids sowie seines optischen Antipoden*. Hoppe-Seyler's Z Physiol Chem 1938; 215: 155-163) è stata seguita nel 1943 dalla sintesi del dietillamide dell'acido lisergico, LSD (Cfr. HOFMANN A., In: AYD F.J., BLACKWELL B. (eds.), *Discoveries in biological psychiatry*. J.B. Lippincott, Philadelphia-Toronto, 1970, pp. 91-60. L'ergometrina è utilizzata come profilassi e terapia dell'emorragia postpartum e come uterotonico; l'ergotamina è in uso come analgesico nelle emicranie. Cfr. STOLL A., *Zur Kenntnis der Mutterkornalkaloide*. Verhandlungen der Schweizerischen Naturforschungs-gesellschaft 1918; 101: 190-191; DUDLEY H.W., MOIR D C., *The substance responsible for the traditional clinical effect of ergot*. BMJ 1935; 1: 520-523;
27. VAN DONGEN P.W., DE GROOT A.N., *History of ergot alkaloids from ergotism to ergometrine*. Eur J Obstet Gynecol Reprod Biol 1995; 60: 109-116.
28. Cfr. MONTANARI M., op. cit. nota 24, pp. 41-44.
29. PLINIUS SECUNDUS GAIUS, *Naturalis historia*. Giardini, Pisa, 1984-1987, XVIII, °F 40.
30. SOURNIA J-C., LE GOFF J. (a cura di), *Per una storia delle malattie*. Dedalo, Bari, 1986, pp 195-198.
31. HENRICUS HUNTINGDONACENSIS, *Historia anglorum*. In: PL, vol. CXCv, col. 805.

32. *Ibidem*. “Numquam autem in ea aliquos arripuit ignis sacer, sed a Gallis alati tibi solent sanari” (trad. dell’autore).
33. Dice Galeno: “*Erysipela est rubedo cum ignita inflammatione rebres interdum horroresque inferens. Vel ignis sacer est tumor rubens, dolorifico qui a bilioso sanguine generationem obtinet*” KÜHN C.G. (ed. a cura di), *Definitiones Medicae*. CCCLXXXIII, Olms, Hildesheim; Ripr. facs. dell’ed.: Leipzig, 1821-1833. XIX, p. 441. Sotto la definizione *erysipela* passava un ventaglio inidentificabile di affezioni dermatologiche, che presentavano caratteristiche comuni: *rubor, tumor, dolor* e talvolta *pusulae* e *febris*. Sulla questione di veda anche IPPOCRATE, *Epidemie*, III, 4.
34. HISIDORUS HISPALIENSIS, *De morbis qui in superficie corporis videntur*, c. VIII. In *Etymologies*. Les Belles Lettres, Paris. *L’erisipela è ciò che i latini chiamano fuoco sacro, da esecrare per antifrasi. Dal momento che sulla superficie si forma un rossore ardente, la cute si infiamma. Allora i luoghi vicini sono invasi dal rossore, come se fosse fuoco, e che anche la febbre si scatena.* (trad. dell’autore).
35. HISIDORUS HISPALIENSIS, *Differentiae verborum*. Libro III, cap. 180. In: PL, vol LXXXIII, col. 60.
36. SIGEBERT OF GEMBLOUX, *Chronicon universale* c.1114. In: PL vol CLX, col.198. Cfr. WINKLE ST. In: *Kulturgeschichte der Seuchen*. Artemis & Winkler, Düsseldorf, 1997, pp. 48–59.
37. FELIBIANO, *Cronaca*, 945; BARGER G., *Ergot and ergotism. A monograph*. Gurney and Jackson eds, London-Edimburgh, , 1931.
38. TISSOT S.A., *Traité des nerves et de leurs maladies*. Reprint of 1st edition (1780). Paris, 1840; MERVYN J. E., *Convulsive ergotism: epidemics of the serotonin syndrome?* The Lancet Neurology, 1 July 2003; 2, 7: 429-434.
39. La terapia celeste, prima di essere affidata definitivamente a S. Antonio, era stata attribuita a S. Marziale, San Marcello, S. Genoveffa e alla Madonna. La nascita dell’Ordine degli Antoniani sancì il definitivo patronato di S. Antonio sui mali del fuoco. RAYNAUD TH., *Symbola Antoniana ignis B. Antonio appictus multipliciter expressus*, Roma, 1648, pp. 6 e sgg.
40. AMBROSI LUCENTI G. (Abate dell’ordine Cistercense), *Vita di S. Antonio Abate il Grande e i suoi religiosi istituti*. Roma per il Bernabò MDCXCVII, con licenza dei superiori, p. 138.
41. Le reliquie di S. Antonio erano state riesumate nel 529 e deposte nella chiesa di S. Giovanni Battista ad Alessandria. L’Egitto cadde in mano Saracena nell’VIII secolo e le sacre spoglie ripresero il loro viaggio nel 704, approdando con somma contentezza dell’Imperatore a Costantinopoli; e qui

- conservate fino al 1070. Cfr. AMBROSI LUCENTI G., op. cit. nota 42, pp. 131-138.
42. AMBROSI LUCENTI G., op. cit. nota 40, p. 133.
 43. *Ibidem*.
 44. Una tradizione diversa prevede che siano state le epidemie ricorrenti in Francia e Germania a dare impulso alla prima crociata popolare del 1095-96 e la costituzione dell'Ordine ospedaliero degli Antoniniani (o Antoniani) sia stata funzionale al recupero delle ossa di S. Antonio da Costantinopoli. Cfr. CHAUMARTIN H., *Le mal des ardents e le feu de Saint Antoine*. Vienne, H. Martin, 1946.
 45. CATTABIANI A., op. cit. nota 8, vol I, pp. 105-110
 46. PERNOUD R. *I santi nel medioevo*. Rizzoli, Milano. 1986.
 47. La festa di Sant'Antonio ricorre nel calendario popolare il 17 Gennaio, inizio del carnevale, e ne viene celebrata la vigilia con l'accensione di grandi falò.
 48. AMBROSI LUCENTI G., op. cit. nota 40, p. 125.
 49. BENESCH K., *Santiago de Compostela. Die Pilgerwege zum Jakobsgrab*. Freiburg, Herder Verlag, 2000, pp. 108-109, 117-200. Alla fine del Medioevo le quattro vie conteranno oltre 200 ricoveri per ardenti.
 50. MEYER G., *Annali della Fiandra*. Libro III, anno 1088.
 51. WICKERSHEIMER E., *Ignis sacer, ignis acer, ignis ager*. In: Actes du 8e Congrès International d'Histoire des Sciences, Florence-Milan, 3-9 settembre 1956, vol 2, pp. 647.
 52. FARRER D., *The Oxford dictionary of saints*. Oxford, Clarendon, 1978, pp. 19-20.
 53. Tale singolare allevamento avveniva a spese della comunità. I suini avevano la libertà di circolare indisturbati per le strade, portando una campanella di riconoscimento. Sulla questione si veda DI NOLA A.M., *Gli aspetti magico religiosi di una cultura subalterna italiana*. Torino, Boringhieri, 1976, pp. 217-231.
 54. Cfr. PROBST H., *Das Hospitalwesen im hohen und späten Mittelalter und die geistliche und gesellschaftliche Stellung des Kranken*. In: BAADER G., KEIL G. (a cura di), *Medizin im mittelalterlichen Abendland*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1982, pp. 260-274.
 55. FALCOZ A., *Antonianae Historiae Compendium*. Lugduni, 1534, p. XXXV.
 56. BAYER H.W., MISCHLEWSKI A., op. cit. nota 17; SCHMITZ R., In: *Geschichte der Pharmazie*. Eschborn, Govi-Verlag. 1998, pp. 412-416.
 57. Nel 1215 un Concilio Laterano pronunciò l'interdetto formale contro i religiosi che praticavano la nefanda pratica di "versare sangue". SERNO W., *Der*

- Wanderchirurg*. Roman. Droemer Verlag, Hamburg, 2001; BAYER H.W., MISCHLEWSKI A., op. cit. nota 17.
58. CLARK B-J., *The versatile ergot of rye*. In: PARNHAM MJ, BRUINVELS J., eds. *Discovery in Pharmacology, Haemodynamics, Hormones and Inflammation*. Vol. 2. Amsterdam-New York-Oxford, Elseviers Science Publisher BV. 1984, pp. 3-33. Tale orrendo uso venne presto sostituito con la consuetudine di lasciare al santuario arti in ceramica o metalli, come *ex voto* per grazia ricevuta.
59. HILDEGARDA ABBATISSA, *Subtilitatum diversarum naturarum creaturarum libri novem*. In: PL, CXCVII, lib. VIII, cap. 17.
60. TAGAULTUS IOANNIS, *Institutionum chirurgicarum*. In: *Thesaurus Chirurgiae*. Francofurti, 1610.
61. “L’anno III del pontificato di Bonifacio VIII (1297): il Gran Santuario, dichiarollo Abatia, facendone primo Abate il detto maestro dell’ospedale e della casa delle Limosine (Aimone): volle che i suoi frati salissero al grado chiericale, ordinandoli religiosi canonici della Chiesa Maggiore, che fosse la Metropoli di tutto l’ordine di chiamarsi de Canonici Regolari di S. Antonio di Vienna e diedegli per regola quella di S. Agostino in habito di tonaca, e cappa nera, contrassegnata del Tau di colore azzurro: Ordine Antoniano”. AMBROSI LUCENTI G., op. cit. nota 40, p. 128.
62. Sulla questione si veda FULLER G.J., *The day of Saint Anthony’s fire*. London, Macmillan. 1968.
63. WICKERSHEIMER E., op. cit. nota 50, vol 2, pp. 642-50.
64. Cfr. CELSO AULO CORNELIO, *De medicina*, Teub. V, 4.
65. DELEHEYES S.J., *Le leggende agiografiche*. Arnaldo Forni Editore, Sala Bolognese, ristampa dell’edizione di Firenze, 1910, pp. 216-217.
66. *Ibidem*, p. 258.
67. CATTABIANI A., op. cit. nota 8, vol I, pp. 108-109.
68. DINOLAA.M., op. cit. nota 52, p. 235. Sulla questione si veda: RADEMACHER C., *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Edinburgh. Edited by James Hastings, with the assistance of John A. Selbie and Louis H. Gray. 1974-1979 vol. 3, p. 227.
69. *Acta Sanctorum. Quotquot toto Orbe Coluntur, vel a Catholicis Scriptoribus Celebrantur*. Antuerpiae, 1643 sgg. Iunii, II die XV (15 giugno), pp. 1016, 1026-1029.
70. Secondo il severo bollandista Papebroech si possono ravvisare ben tre figure differenti di martiri di nome Vitus.
71. MAZOCHII A., *Vetus Marmoreum Sanctae Napolitanae Ecclesiae. Kalen-*

- darium Commentarius*. Ex Officina Novelli de Bonis Typographi Archiepiscopalis, Neapoli, 1744.
72. I compagni di martirio Modesto e Crescenza, rispettivamente il maestro e la nutrice del santo siciliano, sono stati cancellati dal calendario dei santi, e ritenuti personaggi di fantasia.
73. Secondo una versione tedesca della leggenda, nel 756 in alto Medioevo, l'abate Fulrad di Saint-Denis, avrebbe fatto trasportare le reliquie di san Vito nel suo monastero di Parigi; nell'836, l'abate Ilduino le avrebbe donate al monastero di Corway nel Weser, da cui, svanite durante la guerra dei Trent'anni (1618-48), sarebbero riapparse a Praga in Boemia, dove nella cattedrale, costruita nel X secolo e dedicata al santo, gli venne consacrata una splendida cappella. Nell'area germanica S.Vito è rappresentato come un adolescente, emergente da un grosso paiolo, sotto il quale arde il fuoco, a memoria del suo martirio. CIOFFARI G., TRIPPUTI A., SCIPPA M.L., op. cit. nota 15; p. 270.
74. DE MARTINO E., *La terra del rimorso*. Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 234.
75. Testi, 1, V; CAPASSO B., *Monumenta ad Neapolitani ducatus historiam pertinentia*. Napoli. 1881, t. I, p. 321. "Un tremito lunghissimo cominciò a squassare tutto il suo corpo; poi ad intervalli di tempo si fletteva per terra in avanti e indietro con movimenti scomposti, così tremò a lungo, che sembrava imitare gli epilettici".
76. SYDENHAM T., *Schedula monitoria de novae febris ingressu*. Kettilby, Londini, 1686, pp. 25-28.
77. SIGERIST H.F., *Four treatises of Theophrastus von Hohenheim called Paracelsus*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1941, pp.157-61, 180-3. Ristampa, Classics of Medical Library, 1988.
78. ADAMS N., VICTOR R., *Principi di neurologia*. IV ed., McGraw-Hill Libri Italia, Milano. 1992, pp. 49-61.
79. *Cronicae S. Petri Erfordensis*. In: HOLDER-EGGER O. (a cura di), *Additamentum*. MGH, Script. rer. Germ., Hannover, 1899. Lo storico avvenimento probabilmente è stato ridotto adattandolo ad esigenze di trasmissione orale in maniera esemplare nella nota leggenda del "Pifferaio di Hamelin", secondo la "Saga tedesca" dei Fratelli Grimm. Hamelin è una città sul fiume Weser non lontano da Erfurt.
80. Sulla questione si veda: STONE M.H., *Healing the Mind; A History of Psychiatry from Antiquity to the Present*. W.W. New York, Norton, 1997; SCHIPPERGES H., *Il giardino della salute*. Torino, Garzanti, 1988, pp. 85-86. MEISEN K., *Rheinische Jahrbuch für Volkskunde*. 1951, 2, pp. 164-178.

81. BARTHOLOMEW R, WESSLEY S. *Protean nature of mass sociogenic illness: from possessed nuns to chemical and biological terrorism fears*. Br J Psychiatry 2002; 180: pp. 300-6
82. PLUTARCO, *Mulierum virtutes*, 249b.
83. APOLLONIUS PARADOXOGRAPHUS, *Mirabilia*, 40. In: KELLER O. (a cura di), *Rerum Naturalium Scriptores*. Leipzig, Teub. 1877.

Correspondence should be addressed to:

Sabrina Veneziani, Via Postiglione 26 – 70126 Bari.