

SETTIMANE DI STUDIO
DEL CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO

XXXVII

L'AMBIENTE VEGETALE NELL'ALTO MEDIOEVO

30 marzo-5 aprile 1989

TOMO SECONDO



IN SPOLETO
PRESSO LA SEDE DEL CENTRO

1990

FRANCO CARDINI

LE PIANTE MAGICHE

« Apud me succus ille est mirificus, quo Memnonis filia Tithoni avi sui juventam prorogavit... Meae sunt herbae, si quae sunt, mea praecamina, meus ille fons, qui non solum revocat elapsam adolescentiam, sed, quod est optabilius, perpetuam servat »¹

È la Follia, dice Erasmo da Rotterdam, la padrona delle erbe magiche, degli incantesimi, della fonte della giovinezza. Patria della Follia sono le Isole Fortunate, « dove tutto nasce senza aratura » e dove crescono rigogliose le erbe *moly*, *panace*, *nephentes*, *amaracus*, *ambrosi*, *lotus*, *rosa*, *viola*, *hyacinthus* e gli *Adonis hortuli*. Quando Erasmo scriveva tutto questo, non solo l'antico patrimonio letterario greco si era di nuovo riversato sull'Occidente, ma cominciavano altresì a pervenire dal Nuovo Mondo in gran copia erbe medicamentose — e magiche — nuove, in parte accolte come tali, in parte identificate con quelle antiche o addirittura mitiche o poste in rapporto succedaneo con queste. Di lì a poco, i *conquistadores* sbarcati nella terra significativamente battezzata Florida avrebbero cercato proprio quella fonte della Giovinezza alla quale Erasmo aveva alluso nell'*Encomium Morias*; dove del resto, nel riferimento alle Isole Fortunate come patria della follia, è facile cogliere l'eco della febbre del Nuovo Mondo che stava allora invadendo l'Europa. Le nuove fiabe, provenienti dall'Oltreoceano, si stavano ormai miscelando con quelle antiche e queste sembravano ricever da quelle una ancorché para-

(1) ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della Pazzia* a cura di T. Fiore, Torino 1981, pp. 25-26.

dossale conferma. Tornavano così, veicolate dalla conquista, le erbe portentose come quelle che danno nuovo vigore ai pesci pescati nel mito di Glauco o quelle dei bestiarî, nei quali « leggesi — commentava Giulio Getto — essere stato de' cervi, aquile, serpenti i quali con lor particolar erbe si sono rinnovati di vita »².

Ma nel mondo altomedievale, in materia di piante dalle mirabili virtù, le conoscenze non erano meno composite di quanto non accadesse ai tempi di Erasmo³. Tale mondo aveva ereditato insieme alle conoscenze botaniche un bagaglio di miti e di riti relativo all'attivazione delle proprietà e alle tecniche di raccolta di talune specie vegetali dal mondo romano e, attraverso questo, indirettamente da quelli greco e orientale. Altre conoscenze relative alle virtù magiche delle piante provenivano agli uomini dell'Alto Medioevo dalla Bibbia; altre ancora dal mondo celtico e germanico, con il quale i missionari cristiano-latini erano venuti in contatto; esse costituivano il substrato di quella che si andava configurando come la cultura folklorica dell'Europa occidentale⁴.

Nella Bibbia si trovava naturalmente giustificazione sia per l'uso terapeutico, sia per quello magico delle piante: a prescindere beninteso dalla liceità di quest'ultimo, ma tenendo presente che si avverte per tutto l'arco del periodo che noi abbiamo considerato — e del resto anche oltre — un evidente disagio dinanzi alla difficoltà di separare con

(2) G. GETTO, *Diacameron, id est dator vitae*, Tarvisii 1623, pp. 22.

(3) O. PENZING, *Contributo alla storia degli erbari*, Milano 1907; H. FISCHER, *Mittelalterliche Pflanzenkunde*, München 1929; C. JORET, *Les plantes dans l'antiquité et au moyen-âge. Histoire, usage et symbolisme*, Paris 1897-1904; E. GILBERT, *Les plantes magiques*, Moulin 1899; A. R. ARLER, *Herbals. Their origin and evolution*, Cambridge 1938; H. BIEDERMANN, *Medicina magica. Metaphysische Heilmethoden in spätantiken und mittelalterlichen Handschriften*, Graz 1972; W. B. CROWN, *Proprietà occulte e magiche delle erbe*, Roma 1982; J. M. PELT, *Drogues et plantes magiques*, Paris 1983.

(4) Cfr. D. GATTI, *Il contadino « incantato »*. Riti agrarie e pratiche magiche nell'Occidente latino. I secoli VI-XI, Napoli s.d.

un segno netto gli elementi propriamente terapeutici e quelli specificatamente magici nella raccolta e nell'uso delle specie vegetali. « Altissimus creavit de terra medicamenta — et vir prudens non abhorrebit illa »⁵, dice l'*Ecclesiastico*; e di foglie usate *ad medicinam* si parla nella visione del profeta Ezechiele⁶. La conoscenza delle specie vegetali è considerata nella scrittura uno dei massimi segni di umana sapienza, e infatti Salomone « disputavit super lignis, a cedro quae est in Libano usque ad hyssopum quae egreditur de pariete »⁷. Nella Bibbia si trovava, ancora, la storia delle piante *duda'im* raccolte da Ruben figlio di Lia e reclamate da Rachele: tali piante, come sembrerebbe di poter capire dal contesto biblico e dal loro stesso nome (connesso con *dud*, « amore »), erano stimate ricche di poteri erogeni e fecondanti. I traduttori latini non esitarono a tradurre il nome di quelle piante con il termine *mandragora*, l'*anthropomorphon* di Dioscoride, il *semihomo* di Columella⁸ che gli attribuiva poteri eccitanti. Da Giuseppe Flavio e poi da Eliano sarebbero derivati i racconti a proposito degli accorgimenti magici necessari per svellere la radice di mandragora dal terreno⁹.

La tradizione esegetica del *Genesi* forniva da sola materia per piegarsi sui misteri delle piante e delle loro provvidenziali virtù. « Quid enumerem succos herbarum salubres? Quid virgultorum ac foliarum remedia? », domandava Ambrogio nell'*Hexaemeron*¹⁰. Certo, il potere delle er-

(5) *Ecclesiast.*, 38, 4.

(6) *Ez.*, 47, 12.

(7) *III Reg.*, 4, 33.

(8) COLUMELLAE, *De re rustica*, X, 19-20.

(9) FLAVII JOSEPH, *De bello Judaico*, VIII, 6, 3; ELIANI, *De animalium natura*, XIV, 27; M. IZZI, *La radice dell'uomo. Storia e mito della mandragora*, Roma 1987, pp. 14-15.

(10) « Per mandragoram quoque somnus frequenter arcessitur, ubi vigiliarum aegri afflicterentur incommodo. Nam quid de opio loquar, quod etiam nobis quotidiano prope usu innotuit, quoniam dolores eo gravissimi internorum saepe viscerum sopiuntur? » (AMBROSI, *Hexaemeron*, III, VIII, in P. L., XIV, col. 184).

be non era assoluto, e ben a ragione Cassiodoro raccomandava ai monaci di Vivarium di non porre in esse la loro speranza; ma al tempo stesso si preoccupava di esortarli allo studio di Dioscoride, di Galeno, di Celso, di Ippocrate, di Gargilio Marziale e di tutti gli altri testi che essi avrebbero potuto trovare nella loro ricchissima biblioteca¹¹; e nella tradizione monastica lo studio e la coltivazione delle erbe salutari sarebbero divenute attività tradizionalmente ritenute indispensabili. Non si trattava soltanto di mantenere o di recuperare la salute: si trattava anche di riflettere sull'intima rispondenza tra tutte le cose del creato; sull'armonia che regnava tra i pianeti, gli animali, le piante, i metalli e l'uomo stesso. La *signatura* delle piante, la loro analogia formale o cromatica con aspetti del creato o con parti del corpo umano, costituiva il linguaggio attraverso il quale determinate virtù si palesavano: essa spiegava le corrispondenze cosmiche, le affinità segrete, le attrazioni simpatiche¹². Che i preziosi balsami e le portentose essenze derivassero — secondo una leggenda che si sarebbe ampliata e articolata in molteplici varianti — dal Paradiso Terrestre¹³, era prova appunto di questa originale armonia dell'intero universo, che l'uomo solo aveva infranto con il peccato originale ma che perdurava al fondo delle cose, secondo il dettato di Alano di Lilla:

« Omnis mundi creatura
quasi liber et pictura
nobis est in speculum;
nostrae vitae, nostrae mortis,
nostri status, nostrae sortis,
fidele signaculum ».

(11) CASSIODORI, *De institutione divinarum litterarum*, in P. L., LXX, coll. 1142-47.

(12) P. CAMPORESI, *Le officine dei sensi*, Milano 1985, p. 42.

(13) Cfr. A. GRAF, *Il mito del Paradiso Terrestre*, in IDEM, *Miti, leggende e superstizioni del medioevo*. n. ed., Milano 1984, pp. 66-67.

Se nel passaggio del mondo mediterraneo dal paganesimo al cristianesimo taluni aspetti della considerazione della natura potevano esser mutati, e in particolare alberi e selve, un tempo dimora di divinità e luoghi di culto, potevano esser guardati ora come ricettacolo di demoni, il libro del *Genesis* restava garante di una natura fondamentale buona e amica dell'uomo nonché di un potere originariamente concesso a questo su quella. È per questo motivo che si resta incerti quando si tratta di valutare quanto di naturalistico-pagano e quanto invece di creazionistico-cristiano vi sia in certe espressioni poetiche tardoantiche o altomedievali a metà strada tra la preghiera e lo scongiuro. Ne è un esempio la *Precatio omnium herbarum*:

« Nunc vos, potentis omnes herbas, deprecor
 maiestatemque vestram, quas Tellus parens
 generavit atque gentibus cunctis dedit.
 Medicinam sanitatis in vos contulit,
 ut omni generi humano utilissimum
 auxilium sitis. Hoc supplex posco et precor:
 vos huc adeste vestris cum virtutibus;
 Qui vos creavit, Ipse permisit mihi,
 ut colligam. Faveatis hoc etiam mihi,
 cui tradita est medicina, quantum vestraque
 virtus potest, praestate medicinam bonam,
 causam salutis. Gratia, precor, mihi
 praestetis per tutelam vestram, ut omnibus
 virtutibus, de vobis quidquid fecero,
 cuique homini dederò quique id a me acceperit,
 effectum habeat celerrimum et eventus bonos.
 Praestetis etiam, semper ut liceat mihi
 favente maiestate vestra vos colligere,
 ponamque vobis fruges et agam gratias
 Per nomen Eius, qui vos iussit nasci »¹⁴.

(14) *Precatio omnium herbarum*, in *Anthologia latina*, I, ed. A. Riese, Lipsiae 1984, pp. 28-29.

Per la verità, comunque, l'ambiguità che si riscontra a proposito dei poteri delle erbe e delle essenze e del giudizio che se ne forniva non era cosa nuova. Ha ragione Massimo Montanari: « ...il confine tra medicina e magia, tra elaborazioni accreditate come scienza e pratiche condannate come superstizione, non era poi così facile da discernere. Gli usi terapeutici raccomandati nei trattati di medicina non erano probabilmente troppo diversi, né dal punto di vista tecnico né da quello dei principî ispiratori, da usi che in altri contesti sociali e ideologici potevano essere bollati come magici. In fondo, i *veneficia* puniti dai penitenziali ecclesiastici e le ricette proposte dai libri di medicina erano espressione di una cultura affine »¹⁵.

Ma queste realtà appartenevano, appunto, già a una cultura precristiana, sulla quale il cristianesimo aveva influito principalmente nell'arricchire a livello esegetico-metaforico una materia già ricca. D'altro canto, se ciò contribuiva ad attutire in qualche modo la diffidenza cristiana per il mondo della natura, va detto altresì che un altro tipo di diffidenza, diversamente atteggiato e motivato, aveva circondato le erbe magiche anche presso i greci e i latini; e i cristiani, mutandone in parte il significato, lo avevano accettato. Tale motivo di diffidenza riguardava in senso ampio la magia come arte criminale, proibita se usata a scopi privati; e soprattutto « barbara », straniera. In questo senso terre d'elezione dell'arte magica e luoghi privilegiati per la raccolta di semi, fiori, radici, foglie, piante, cortecce e arbusti dotati di arcani e pericolosi poteri erano le regioni più oscure e impervie dell'ecumène: la Scizia, la Colchide, la Persia. E poteva trattarsi di specie vegetali dai poteri immediatamente misteriosi o nefasti, oppure di piante che — non diversamente da quelle medicamentose, che del resto

(15) M. MONTANARI, *Alimentazione e cultura nel medioevo*, Roma-Bari 1988, p. 209.

con esse in qualche misura si identificavano — avevano sì quei poteri, ma per valorizzarli o semplicemente per impedire che essi andassero perduti bisognava conoscere precisi accorgimenti tecnici ma anche (o perciò stesso) rituali di raccolta e di lavorazione. E anche qui elementi tecnico-botanici ed elementi magici s'incontravano: dai « tempi balsamici » (del giorno o dell'anno) adatti alla raccolta ai gesti e alle parole, talora anche alle fogge del vestire, con i quali essa andava accompagnata.

Le fonti antiche in grado di fornirci informazioni sulle piante « magiche », nonché sull'uso magico di piante che di per sé non sarebbero naturalmente dotate di speciali poteri, sono molte. Basti pensare alle osservazioni di Strabone a proposito a proposito dei geti oppure a quelle di Erodoto a proposito degli sciti, incentrate entrambe sul rito dell'aspirazione del fumo del seme di canapa bruciato (rito forse frainteso, e indicato come catartico dai greci — in quanto connesso con le cerimonie funebri — mentre è forse piuttosto collegabile a un complesso di tipo sciamanico). Oppure basti rammentare la faticosa erba *moly*, l'*allium nigrum*¹⁶ ricordato da Omero¹⁷ e da Plutarco il quale, nel *De Iside*, rievoca un impressionante rito dei sacerdoti mazdei: « Essi pestano nel mortaio un'erba chiamata *Moly*, invocando Hades e le tenebre, poi, mescolando quest'erba al sangue di un lupo sgozzato, la portano via e la gettano in un luogo in cui il sole non penetra »¹⁸.

A livello mitico, erbe e droghe magiche hanno una funzione illustre; esse sono strettamente collegate alle divine figlie del sole, Circe e Medea, e attingono alle stesse scaturigini alle quali si deve quello stretto rapporto fra mondo vegetale e mondo umano su cui hanno insistito importanti

(16) Cfr. H. BIEDERMANN, *Medicina magica*, cit., p. 32.

(17) *Odissea*, X, 305.

(18) *De Iside*, c. 26.

studi recenti e meno recenti¹⁹ e che presiede ai miti metamorfici alcuni dei quali (Dafne, Attis, Adone) hanno avuto una speciale importanza anche dal punto di vista religioso; e ai fini di un'indagine volta allo specifico magico, non si deve dimenticare che elemento fondamentale di raccordo tra vita umana e vita vegetale è il tema della sessualità delle piante.

Tuttavia, dal punto di vista pratico — e giuridico — i latini avevano finito con il prestare soprattutto attenzione all'uso che dei vegetali veniva fatto nella confezione di *philtrata* e di *pharmaka*. L'avventura semantica di un termine come *venenum*, connesso con *Venus* e indicante all'inizio un filtro d'amore i cui esiti non erano (o non erano necessariamente) di follia e di morte, ma che si era ben presto connotato negativamente, è un sintomo importante: nella *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, dell'81 a. C., *homicidium* e *veneficium* erano trattati come sinonimi: o meglio, il secondo era un genere speciale all'interno del primo. L'ecloga VIII di Virgilio — fonte della quale era il II idillio di Teocrito, *Pharmakeùtraiai* — mostrava bene come si potesse far « malie con erbe e con imago ». Va tuttavia notato che l'uso magico del vegetale si distingue da quello semplicemente farmaceutico (nel senso moderno del termine) per il fatto che il secondo può avvalersi dei principi attivi della pianta, dei succhi o delle polveri tratti da essa, allo stato sostanzialmente naturale (salve le necessarie elaborazioni tecniche, e magari l'apparato rituale, di solito soltanto temporale, vocale e gestuale, che si ritiene necessario), mentre il primo si attua attraverso un rito complesso, che ordinariamente implica l'utilizzazione o comunque la presenza di altri oggetti: sostanze animali, figure. Nel caso dell'VIII ecloga entrano nel rito un'effigie dell'amante della

(19) A. DE GUBERNATIS, *Mythologie des plantes*, Paris 1878; J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro*, n. ed., Torino 1964; M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972.

celebrante, della cera, della creta, dei fili di lana. Le sostanze vegetali nominate sono la verbena²⁰ e l'incenso, utilizzati nel suffumigio iniziale; poi del farro (che è la *mola salsa* sacrificale); infine *herbae* e *venena* raccolti nel Ponto, e grazie ai quali si dice che era possibile trasformarsi in lupi ed evocare le anime dai sepolcri.

I *magica sacra* qui descritti da Virgilio parrebbero appartenere alla categoria dei *bona carmina*: si tratta cioè di un incantesimo amoroso che vuol riportare l'amato all'amante, e che non ha diretto ed esplicito scopo mortale: non rientra cioè immediatamente nei *mala carmina* condannati dalle Dodici Tavole. Tuttavia la presenza del farro sacrificale, le formule pronunziate durante il rito e che hanno un carattere senza dubbio minaccioso, infine la presenza di *herbae* e *venena* dai poteri così oscuri sono elementi che finiscono con il confermarci quanto sia arduo — e al limite impossibile — distinguere fra una magia erotica e una magia propriamente omicida.

La qualità delle *herbae* e dei *venena* viene lasciata, come quasi sempre in testi di questo tipo, nel vago²¹. Vi si possono certo vedere delle droghe eccitanti, erogene, adatte a questo speciale tipo d'incantesimo; ma non si può andare oltre. A sua volta Orazio, nell'VIII satira del I libro, descrivendo i *maleficia* che Canidia e Sagana mettono in atto sull'Esquilino, sostiene che essi possono sconvolgere gli animi umani con due mezzi; *carminibus* e *venenis*. La coppia è solita percorrere nottetempo il desolato colle romano per raccogliervi *ossa* ed *herbae nocentes*. Ancora, Ora-

(20) Per la verbena cfr. PLINII, *Naturalis historia* (ed. it. a cura di G. B. Conte-G. Ranucci), III, 2, Torino 1985, p. 681; il discorso di Plinio sarà ripresa da Macro Florido. Cfr. G. SERRA, *La vermenagne e il culto della verbena*, « Rivista di studi liguri », XVII, 1951, pp. 117-31.

(21) Cfr. A. M. PRÉVOST, *Sur la sémantique des mots herba et herbae, vue à travers les traductions de l'Histoire naturelle de Plîne l'Ancien*, « Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences », CCLVII, 1963, pp. 1211-14.

zio, nel V epodo, ci fa assistere a un infanticidio rituale. *Un bambino, o comunque un ragazzo giovanissimo, viene fatto morire di fame per ottenerne il midollo e il fegato purificati dal digiuno, i quali entreranno come ingredienti nella confezione di un amoris poculum.* Per la legge analogica che sembra presiedere alla logica dei riti magici il fegato e il midollo di un ragazzo, sedi del vigore, trasfonderanno forza e volontà di amare in chi berrà la pozione. Per preparare il filtro, si alimenta il fuoco rituale (le *flammae Colchicae*: quindi degne di Medea) con vari ingredienti alcuni dei quali sono vegetali, e non è chiaro se vengano gettati nelle fiamme per alimentarle e trasfondere in esse le loro virtù oppure in un recipiente messo sulla fonte di calore pre preparare direttamente la pozione: si tratta comunque di fronde di cipresso e di *herbae* provenienti dall'area caucasica (*Iolcos atque Hiberia*). Durante il rito, la *malefica* Canidia afferma che nessuna erba, nessuna radice nasconde in luoghi selvaggi le è sfuggita: quando non vengono da lontano, dalle brumose contrade barbariche, le erbe magiche appartengono al paesaggio del remoto, dell'incolto, del non umanizzato. Le espressioni *herbae* e *venena* paiono sovente coincidere o essere usate come sinonimi in Virgilio, Orazio, Tibullo, Ovidio; Properzio impiega come equivalenti *herbae*, *gramina* e *pocula*. Tra le specie vegetali magiche rammentate nel V epodo, non sembra avere speciali virtù il *caprificus*, cioè il fico selvatico, che fa solo fiori maschi: ma esso ne acquista forse dati ruolo e funzione che gli si attribuiscono nel contesto di un incantesimo erotico. Forse lo stesso cipresso ha qui più il valore del simbolo di morte che non un significato intrinseco nella pozione, per sue determinate proprietà. Potrebbero essere diverse le *malae herbae* di Medea, che hanno un potere intrinseco e non entrano nel rito magico soltanto a livello metaforico, per far scattare meccanismi analogici; e dotate di un potere in sé

e per sé danno l'impressione di essere le *herbae* e la *radix* raccolte da Canidia. Nelle ovidiane *Metamorfosi* Circe sparge succhi estratti da *nocentes radices* nelle acque in cui deve bagnarsi Scilla²², e Ulisse si difende da Circe con l'erba *moly*, che ha radice nera e fiore bianco²³: un bicromatismo che potrebbe spiegarne l'uso nel sistema dualistico mazdeo? *Herbae nocentes* vengono evocate da Lucano nel VI libro dei *Farsalia*, allorché egli indugia a descrivere i prodigi della maga Erichto che lavora appunto essenzialmente su *herbae* e *cantus*. Erichto si vanta di poter, con le sue erbe, troncargli la vita a chiunque: una dichiarazione che sottolinea una volta di più il legame fra *veneficium* e *maleficium*, ma che conferma come la distinzione tra le due sfere — che a noi moderni sembra importante — sia ardua a stabilirsi. Quanto alla procedura magica, Erichto sembra nella pagina di Lucano organizzare prima gli ingredienti animali che le sono necessari per il rito, e quindi — dopo aver mischiato sostanze comuni ad altre che sono o sembrano invece più significative — aggiunge al preparato foglie sulle quali ha pronunciato nefandi scongiuri, erbe sulle quali ha sputato con la sua bocca di strega al loro nascere e ogni sorta di veleni.

Si profilano così, secondo Lucano, due ordini possibili di « piante magiche »: uno costituito dai *venena*, che hanno di per sé un potere straordinario (ma anche in questo caso le modalità di coltivazione — le piante su cui si è sputato alla nascita —, di raccolta e di consacrazione sembrano importanti per « innescare » i poteri), e un altro da specie vegetali che di per sé non avrebbero poteri specifici ma che ne acquistano nel contesto rituale. Così, nelle *Metamorfosi* di Apuleio, l'unguento usato dalla maga Panfile per trasformarsi in rapace notturno e spiccare il volo è esplicita-

(22) *Metamorfosi*, XIV, 56.

(23) *Metamorfosi*, XIV, 292.

mente detto esser composto di erbe di poco valore: un po' d'aneto, qualche foglia d'alloro messa a macerare in un bicchiere d'acqua di fonte²⁴. Ancora Apuleio, nel *De magia*, utilizza Virgilio per porre l'accento ora sulla qualità delle specie vegetali usate (le verbene ricche di umori e il maschio incenso dell'ecloga VIII), ora sui rituali di raccolta, i quali conferirebbero o contribuirebbero a conferire potere a quelle piante, come le erbe rigogliose mietute con falci di bronzo al lume della luna dell'incantesimo di Didone²⁵.

È evidente che nell'età imperiale la magia in genere, l'uso magico delle erbe in particolare — avvertito in relazione o in alternativa al loro uso medicinale — avevano dato luogo a una forma di psicosi diffusa. Il fenomeno datava per molti aspetti da un periodo precedente, ed è da porsi in connessione con l'apertura di Roma alla cultura ellenistica, già alla fine dell'età repubblicana. Plinio, ad esempio, ci dice di Asclepiade di Prusa, il quale — retore al tempo di Pompeo — si guadagnò fama di grande medico consigliando rimedi semplicissimi, e poté aver successo in quanto al suo tempo le imposture magiche si erano spinte a tal punto da annullare qualunque fiducia sull'efficacia delle erbe: si favoleggiava infatti dell'erba *Aethiopsis*, con la quale si sarebbero prosciugati i fiumi e gli stagni; dell'*onothuris* con cui si sarebbe potuto aprire qualunque cosa fosse chiusa; dell'*Achaemenida*, gettando la quale nella direzione di un esercito nemico esso sarebbe stato posto in fuga²⁶. Queste credenze, l'origine delle quali Plinio attribuisce allora al mondo celtico ma, prevalentemente, ai *magi* mazdei, coinvolgendo nella sua critica l'intera cultura gnosti-

(24) *Metamorfosi*, III, 18 e 23.

(25) *Eneide*, IV, 513-15.

(26) Per Asclepiade di Prusa cfr. PLINIO, *Naturalis historia*, cit., XX, 20; sulle erbe magiche e le loro proprietà, *ibidem*, XXIV, 102; XXVI, 9.

ca, presero piede e si diffusero tanto da far sì che l'età bassoimperiale ci appaia come un tempo di mania magica e nel quale era tuttavia divenuto pericoloso aver a che fare con qualunque specie vegetale: era difatti molto facile venir accusati di magia. Ai tempi di Caracalla o, più tardi, di Costanzo, la magia era stata collegata in modo stretto al *crimen maiestatis*. Ammiano Marcellino ci è testimone che, ai tempi di Costanzo, si rischiava un'incriminazione per *veneficium* per il solo fatto di esser passati vicini a qualche sepolcro all'imbrunire: ché i *sepulcrum horrores* erano divenuti un'ossessione, e specie magari innocue in sé e per sé ma cariche di forza magica, come i caprifici, erano tali in quanto crescevano sovente sui sepolcri e là venivano colte.

Anche Apuleio venne come sappiamo coinvolto nell'isterismo antimagico: e la sua colta e spiritosa apologia di medico e d'iniziato ai sacri misteri isiaci, che niente poteva quindi aver a che fare con le verbene, gli incensi, i fili colorati, le rotelle di Venere, i pezzetti d'unghia, le radici, le lucertole a due code, gli umori di puledra, quale ci è stata conservata nel *De magia*, cela comunque qualche preoccupazione. Lo si accusava di aver composto un *poculum amatorium*: il che non era poi tanto assurdo com'egli fingeva di credere ribadendo la sua condizione di medico e d'iniziato, in quanto la linea di demarcazione fra medicina, cerimonialità religiosa e magia era ben altrimenti che netta.

Virgilio, Orazio, Apuleio stesso appartengono comunque al nòvero degli autori che delle piante — magiche o meno — hanno trattato in modo più o meno libero da preoccupazioni d'informazione analitica. Diverso è il discorso quando invece ci misuriamo con una letteratura dotata di più specifico carattere tecnico: allora le informazioni si fanno più precise e circostanziate, anche se non è detto siano verosimili né siano sempre facilmente comprensibili. Così,

ad esempio, Virgilio ci assicura nelle *Georgiche* che il cedro della Media può essere buon antidoto ai *pocula* mischiati con *herbae* e *non innoxia verba*, e può soccorrere ad espellere dal corpo *atra venena*²⁷: il riferimento ai *non innoxia verba* ci assicura che non siamo qui in presenza di un semplice antidoto naturale. Columella insegna dal canto suo qualche accorgimento magico per uccidere i bruchi infestanti le messi recenti: ad esempio condurre tre volte attorno al circuito dell'orto una donna che abbia il periodo mestruale, nuda, scalza e con i capelli sciolti²⁸. Le donne menstruate sembrano portatrici di un tipo di impurità che rende sterili: se una donna in tali condizioni toccherà una pianticella di ruta la farà inaridire. Ma Virgilio e Columella ci offrono a proposito di magia vegetale una messe di notizie abbastanza scarsa, se la confrontiamo con quella che ci proviene da Plinio il Vecchio, che convoglia nei libri XX-XXVII della sua *Naturalis historia* non solo gran copia di materiale raccolto dalla letteratura geoponica, bensì anche da Teofrasto, da Celso, da Diocle di Caristo. Le notizie forniteci da Plinio sono state utilmente confrontate con quelle del *Peri hyles iatrikès* di Dioscoride²⁹. Plinio accordò una qualche importanza ai rituali magici seguendo i quali si dovevano cogliere certi vegetali in modo da poterne utilizzare o non compromettere le proprietà. Sono un discreto numero le piante a proposito delle quali si insiste su valenze che potremmo forse definire « magiche » in quanto

(27) *Georgiche*, II, 126 sgg.

(28) *De agricultura*, X, 357 sgg.

(29) Per Dioscoride, poco conosciuto dai latini, cfr. L. THORNDIKE, *A history of magic and experimental science*, I, London 1929, pp. 605-8; per il *De herbis feminis*, *ibidem*, p. 609. Il trattato di Dioscoride circolò ampiamente per tutto il mondo bizantino e ricevette attorno al IX secolo una versione arabo-siriaca. Dal VI secolo ne aveva avuta una latina col titolo *De materia medica* (Cassiodoro, che cita un *Herbarium Dioscoridis*, sembra alludere ad essa ed averla pertanto conosciuta: cfr. THORNDIKE, *A history*, cit., I, p. 608); infine avrebbe ricevuto un celeberrimo commento da Pietro d'Abano (THORNDIKE, *A history*, cit., I, p. 610). Per l'edizione cfr. DIOSCORIDES, *De materia medica*, Florentiae 1523.

non sembrano collegate soltanto a qualità medicinali, bensì connesse con o attivate da procedure rituali: l'*anemones* (sia l'« anemone pulsatilla », sia l'« anemone di bosco »), l'*aster*, il *cytinus* (*Punica granatum* L.), l'*heliotropium*, le *herbae*, la *hiera botane* (*Verbena officinalis*), lo *hordeum*, i *mala*, il *melampodis* (che è di due specie, l'elleboro bianco, una liliacea, e l'elleboro nero, una ranunculacea), la *paeonia*, il *parthenium* (la parietaria), il *polyginum* o *sanguinaria*, la *pseudoanchusa* (l'*Echium vulgare*?), il *selago*, il *samolus*, il *tamaricen*, il *thlaspi*, il *viscum*. Maria Cristina Martini, in un saggio dedicato alle piante di Plinio nei loro aspetti magico-religiosi, ha formalizzato i rituali indicati dal grande studioso romano in due generi: « di raccolta » e « terapeutici ». La prima serie è stata a sua volta distinta in « rituali di evitazione » (per esempio piante che non vanno raccolte alla luce del sole o della luna, oppure che non debbono toccare terra), « rituali di propiziazione » (la terra va cosparsa prima di miele, oppure la pianta va strappata con la mano sinistra, o ancora essa va raccolta indossando abiti bianchi, oppure camminando scalzi; o, ancora, bisogna dichiarare perché una certa pianta viene raccolta), « finzioni rituali » (ad esempio per raccogliere la selagine — vale a dire la *Juniperus Sabina* — bisogna far uscire la mano destra dalla tunica da quella parte da cui dovrebbe uscire la sinistra, « come i ladri »; un comportamento rituale che, come ha osservato Alfonso Maria Di Nola, dovrebbe tendere a nascondere in qualche modo l'atto del raccoglitore, colpevole di turbare e violentare la natura)³⁰. Fra i rituali terapeutici, frequente in Plinio quello dell'*adalligare* la specie vegetale alla parte ferita: il che, quando si possa escludere che si tratti di una forma di cataplasma, lascia aperta solo l'interpretazione della pianta come

(30) M. C. MARTINI, *Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio*, Roma 1977.

un amuleto usato nella prospettiva di un'azione magica « per contatto ». Nell'ambito dell'adesione alla legge cosmica della simpatia e dell'antipatia fra le cose, che regola la natura, Plinio confida in cure capaci di attivare effetti di tipo simpatico e volta per volta ne indica la chiave nella forma, nel colore, in qualche caratteristica esteriore del vegetale che lo avvicina all'affezione da curare o al pericolo da scongiurare: così la *Sanguinaria*, grazie al suo colore rosso, sarà efficace contro le emorragie, e i fiori dell'*Echium vulgare*, che ricordano le fauci spalancate del serpente, difenderanno dai morsi di quel tipo di rettile: è la base della dottrina della *signatura*. La grande enciclopedia pliniana ha veicolato da vari sistemi culturali una serie di elementi « colti » oppure folklorici, li ha ridefiniti e sintetizzati inserendoli nella tradizione romana e confrontandoli con essa e in tal modo li ha trasmessi al medioevo.

Non ha senso discutere sulla portata « magica » o « naturalistica », « superstiziosa » o « razionale », « mitica » o « empirica » della iatrobotanica pliniana. Va comunque tenuto conto del peso eccezionale che, anche ai fini della considerazione magica delle specie vegetali, dovettero avere le tradizioni pliniana, dioscoridea e galenica per tutta l'età successiva³¹; ad esse vanno affiancate tematiche inaugurate da altri testi, quali la *Medicina* pseudopliniana che circolò in almeno due distinte edizioni, in tre e in cinque libri (la seconda composta in parte da estratti di versioni latine di Alessandro di Tralle) e che nel suo nucleo originario pare essere una libera epitome tratta da Plinio in età bassoimperiale; in un codice del monastero di San Gallo, del X secolo, questo testo è interpolato da preghiere e incantesimi di differente origine³². Altro testo destinato a vasta riso-

(31) THORNDIKE, *A history*, cit. I, p. 614.

(32) *Ibidem*, pp. 595-96.

nanza fu l'*Herbarium* dello Pseudo-Apuleio, i più antichi codici del quale risalgono al VI secolo³³. Le biblioteche monastiche altomedievali ebbero una fondamentale funzione nel diffondere le conoscenze contenute negli erbari bizantini e italomeridionali³⁴. Un contributo alla lettura esegetico-simbolica delle piante, che sarebbe stata suscettibile di uno sviluppo non solo teologico, ma anche magico, proveniva nel frattempo da quella tradizione — bassoimperiale anch'essa — che noi conosciamo concretizzata fra Egitto e Siria in un testo specifico, il *Physiologus*, nelle sue versioni greca e latina. Per quanto esso sia considerato sotto molti aspetti il prototipo dei bestiari medievali, vi si possono trovare notizie utili anche per la fondazione della cultura degli erbari: ad esempio l'albero *Peridexion*, l'ombra del quale è temuta dal drago, al pari della croce che caccia l'Avversario; e il sicomoro, che diventa nutrimento il terzo giorno che è stato inciso, al pari del Cristo che nel terzo giorno è risorto; e la mandragora (detta qui albero), confrontata con l'albero della Conoscenza in quanto l'elefante e l'elefantessa concepiscono dopo averne mangiato i frutti³⁵. Altre serie di fonti fornivano notizie su erbe magiche che, stavolta, recuperavano il mito: ad esempio quelle che si sarebbero trovate nell'isola di Creta secondo la *Cosmographia* di Ethicus³⁶.

(33) Lo Pseudo-Apuleio fu tradotto in anglosassone nell'Inghilterra del X secolo: cfr. E. S. RHODE, *The old English Herbals*, London 1922, ivi 1974²; R. W. T. HUNTER, *The herbal of Apuleius Barbarus*, Oxford 1925; per la *Precatio* che precede lo Pseudo-Apuleio, cfr. THORNDIKE, *A history*, I, pp. 595-97. Cfr. ancora PSEUDO-APULIO, *Herbarium Apuleii*, voll. 2, Milano 1979; L. THORNDIKE-F. S. BENJAMIN, *The Herbal of Rufinus*, Chicago 1945.

(34) Cfr. C. SINGER, *The Herbal in antiquity and its transmission to Later Age*, « Journal of Hellenic Studies », XLVII, 1927, pp. 10-52.

(35) Cfr. *Il Fisiologo*, a cura di F. Zambon, Milano 1982², *passim*; C. J. S. THOMSON, *The mystic mandrake*, London 1934; H. MENHARDT, *Die Mandragora in Millstätter Physiologus*, in AA. VV., *Festschrift für Ludwig Wolff*, Neumünster 1966.

(36) Thorndike, *A history*, cit., I, p. 603.

Si perse nell'Occidente altomedievale, o gli pervenne per frammenti, quella sapienza specificamente ermetica che, nella bassa latinità, si era concretata nei *Kiranides* usati forse da Galeno e, nel V secolo, da Olimpiodoro e nei quali figure simboliche, pianeti, metalli, animali e piante venivano considerati in parallelo, per gruppi analogici e nei loro rapporti con l'uomo; una sapienza che sarebbe tornata all'Occidente a partire dal XIII secolo e che si sarebbe mostrata negli scritti di Alberto Magno e nei molti apocrifi che sotto il suo prestigioso nome circolarono³⁷.

La cultura desunta dalla tradizione antica continua comunque, come si può constatare proprio a proposito di erbe nel *De insitutione divinarum litterarum* di Cassiodoro³⁸. All'inizio del VII secolo, una tappa importante nella conoscenza delle erbe e dei loro stessi poteri magici nell'Alto Medioevo fu segnata dalle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, le principali fonti del quale sono Plinio, Solino, Celio, ma che usa o comunque cita anche Dioscoride, Varrone, Galeno³⁹; a detta di alcuni, egli si sarebbe servito anche dello pseudodioscorideo *De herbis femininis*. Nel XVII libro delle *Etymologiae*, *De rebus rusticis*, Isidoro esamina partitamente — fra le altre cose — anche gli alberi, sia quelli aromatici sia quelli comuni, e le erbe, sia le aromatiche sia le comuni⁴⁰. In genere, egli è molto meno permeabile agli argomenti magici di quanto non siano le sue fonti: pur riprendendo fedelmente Plinio, difatti, espunge accuratamente e sistematicamente — in un modo che non è credibile attribuire solo a un desiderio di compendiosità — tutte le estese notizie che la sua fonte dedica alla cultura magico-

(37) *Ibidem*, II, p. 215 sgg.; cfr. A. BIONDI, *La signora delle erbe e la magia della vegetazione*, AA. VV., *Cultura popolare nell'Emilia-Romagna. Medicina erbe e magia*, Milano 1981, pp. 185-203.

(38) Cfr. *supra*, nota 11.

(39) Cfr. THORNDIKE, *A history*, cit., I, p. 609.

(40) P. L., LXX, coll. 597-638.

botanica dei *magi* (e si ricorderà che a una celebre pagina delle *Etymologiae* dobbiamo una concentrata ma dura esposizione dell'arte magica) e ai rituali di raccolta e di utilizzazione delle piante. La ragione di questa censura sta probabilmente nella lotta che la Chiesa altomedievale, ancor missionaria rispetto ai popoli celtici e soprattutto germanici, conduce contro ogni sorta di superstizioni, di *vanae observationes*: è la lotta che verifichiamo in Cesario di Arles, in Martino di Braga, in Gregorio Magno e nei *Poenitentialia*. A proposito della mandragora, ad esempio, ci si limita — seguendo a quel che pare essenzialmente Dioscoride — a ricordare che essa viene chiamata anche *anthropòmorfon* a causa della forma umana della sua radice e se ne sottolineano i poteri anestetici, se la sua radice polverizzata viene data da bere mista a vino; si allude anche al suo duplice genere, maschile e femminile, e alla rispettiva differenza delle foglie; ma — come del resto in Plinio — nulla del bagaglio meraviglioso ereditato da Giuseppe Flavio e da Eliano passa in Isidoro⁴¹. Del dittamo ci si limita a dire che caccia il ferro e che quindi è utile in guerra: ma il contesto presenta questa caratteristica come del tutto spoglia di valore magico, per cui il dittamo può sì essere presentato come specie antivulneraria, ma non come amuleto da portare in battaglia⁴². Del giusquiamo si dice soltanto che è pericoloso e che, bevuto o mangiato, può indurre follia o sogni turbanti⁴³. Dell'erba *scylla* si denuncia come una superstizione pagana quella secondo la quale essa mette in fuga ogni male se la si sospende intera sulla soglia della casa⁴⁴.

Quest'opera di più o meno pronunziata, certo consapevole mai però esplicita censura del sapere magico pagano

(41) *Ibidem*, col. 627.

(42) *Ibidem*.

(43) *Ibidem*, col. 629.

(44) *Ibidem*, col. 633.

riguardante le erbe continua per tutto l'arco dell'Alto Medioevo: la verifichiamo — magari accompagnata (semberebbe paradossoso, e invece non lo è) dalla ripresa puntuale di elementi desunti dai miti greci e romani — nell'*Aenigmatum liber* di Adelmo di Canterbury⁴⁵ e nel *Medicinae libellus* di Crispo, entrambi redatti fra il VII e l'VIII secolo, e poi ancora nel XIX libro del *De universo* di un altro implacabile accusatore dell'arte magica, Rabano Mauro⁴⁶. Ad esempio, a proposito della mandragora, Rabano ricalca Isidoro per quel che concerne le notizie sul suo soave odore, sulle sue virtù anestetiche, sulle sue radici sessuate: ma oltre a ciò egli introduce un elemento più fortemente esegetico-simbolico riferendosi al profumo della mandragora qual è ricordato nel *Cantico dei Cantici*⁴⁷ e facendone, insieme con le virtù medicamentose della pianta, simbolo delle virtù dei santi⁴⁸. Poco o nulla concede alla superstizione l'*Hortulus* di Walafrido Strabone, che invece si dedica agli aspetti alimentari, medicinali e anche ornamentali delle piante del suo giardino⁴⁹. Un certo fascino per la magia delle erbe torna invece nel poemetto d'incerta data e di incerto autore, noto comunque sotto lo pseudonimo di Macro Florido: le settantasette specie vegetali enumerate nel suo *De viridibus* — forse dell'XI secolo e addirittura della fine di quel secolo, se davvero ha fatto uso, come alcuni sostengono, del *De gradibus* di Costantino Africano —⁵⁰ sono poste sì all'insegna del perentorio parere che la natura sarà certo potente, ma che tuttavia le storie che si raccontano su certe piante sono *vana... anilia*, panzane da

(45) P. L., LXXXIX, coll. 183-99.

(46) P. L., CXI, coll. 503-30; cfr. M. PETROCCHI, *Il simbolismo delle piante in Rabano Mauro e altri studi*, Roma 1982.

(47) *Cant.*, 7, 13.

(48) P. L., CXI, coll. 528-29.

(49) P. L., CXIV, coll. 1119-30.

(50) THORNDIKE, *A history*, I, pp. 612-15.

vecchiette: però, poi, si cede al fascino della verbena così potente che basta tenerne un mazzetto in mano e visitare un paziente e chiedergli come sta; se quegli risponderà che si sente bene, vuol dire che se la caverà; se invece dirà di star male, non ce la farà. Ancora, la *dragontea* deve alla sua *signatura* serpentina la virtù di preservare dai morsi velenosi dei rettili; una radice di peonia sospesa al collo di un epilettico lo metterà — come dice Galeno — al sicuro dalle crisi (Macro assegna la stessa virtù al piretro); il mal di denti si curerà toccando tre volte il dente dolorante con l'erba *Senecion* estratta dalla terra senza uso di ferro — come si dice in Plinio — e poi risistemandola nel terreno in modo che possa ulteriormente crescere; la *buglossa* preserva la memoria; i suffumigi di *aristochia* cacciano i demoni e danno ilarità ai bambini; il succo di *barrocus* spalmato sulle arnie impedisce alle api di andarsene e difende dalle punture degli insetti. Non era certo questa la linea vincente nel sapere medico-botanico medievale. Tale linea, possiamo invece seguirla attraverso Costantino Africano con il *De gradibus* e il *De simplicibus medicamine*, e da lì al *Circa instans* di Matteo Plateario dove, secondo la tradizione salernitana, gli elementi magici vengono accuratamente espunti dalla trattazione⁵¹, e dove si ricapitola il sapere ipocratico, dioscorideo e galenico. La strada era ormai aperta verso il *De vegetabilibus* di Alberto Magno, il *Flos medicinae* di Arnaldo di Villanova, gli studi su Dioscoride di Pietro d'Abano⁵². Non c'è dubbio che, accanto al solare « razionalismo » della scuola medica salernitana, un largo posto va fatto in questo processo di razionalizzazione delle conoscenze iatrobotaniche — il quale peraltro si rischiederà di nuovo, va ricordato, alla magia con il Quattrocento —

(51) Cfr. R. CARAFA, *I simplicibus e il « Circa Instans »*, in AA. VV., *La scuola medica salernitana*, a cura di M. Pasca, Napoli 1987, pp. 102-3.

(52) THORNDIKE, *A history*, cit., I, p. 610.

alla tradizione monastica delle « erbe della salute », empirica e tradizionale sì, ma al tempo stesso profondamente connessa con il mondo esegetico-simbolico della natura riletta attraverso le Scritture⁵³.

Tuttavia, qualche elemento perturbatore dev'essere introdotto a rendere più dinamico e complesso questo quadro che altrimenti sarebbe armonioso forse, ma anche univoco e livellatore. Nel *Dit de l'herberie* del poeta Rutebeuf il legame profondo tra medicina, ciarlantania, magia, cosmesi e cultura folklorica si coglie attraverso la lunga e paradossale tirata d'uno spacciatore di mirabolanti rimedi il quale a un certo punto tira in ballo la stessa scuola di Salerno, ma citando « Madame Trote », la leggendaria Trotula⁵⁴. E noi ci sentiamo sospinti di nuovo verso un mondo inquietante, equivoco, marginale, quello nel quale la grande scienza medica e la sapienza delle *vetulae* sembrano costringersi e sovrapporsi. Negli stessi sereni e raccolti *horti* monastici, in fondo, il sapere nascosto e negato di una cultura folklorica non dimentica di origini e valori pagani ancorché destrutturati e decomposti poteva passare attraverso i canali delle consuetudini terapeutiche con il loro bagaglio empirico fatto anche di antichi gesti e di antiche parole. Non a caso, nel triangolo costituito da medicina, esegesi e magia — il triangolo sul quale i trattati botanici altomedievali finiscono tutti per giocare, evidenziando ora l'uno ora l'altro di questi lati —, la voce più inquietante ci viene da quel XII secolo nel quale le antiche superstizioni pagane legate agli alberi e ai boschi parevano battute (ma nel quale si preparava invece la tempesta dell'offensiva catara e della sua repressione). Ed è voce di una donna, anzi di una « profetessa »: la « Sibilla Renana », santa Ildegarda di Bin-

(53) Cfr. H. SCHIPPERGES, *Il giardino della salute. La medicina nel medioevo*, Milano 1988, pp. 14-15.

(54) RUTEBEUF, *Le dit de l'herberie*, in *Jeux et sapience du Moyen Age*, éd. A. Paphilet, Paris 1951, pp. 203-9.

gen. Tanto nel *Subtilitatum diversarum creaturarum libri novem*⁵⁵ quanto nel *Liber de aegritudinum causis, signis atque curis* (più noto come *Liber causae et curae*)⁵⁶ si espande rigoglioso un sapere che, al pari della fitonomastica e della nosonomastica volgare usate, è evidentemente figlio dell'esperienza e della tradizione germaniche più di quanto non sia imparentato con la scienza naturalistica di segno pliniano. Per comprendere appieno il messaggio ildegardiano proprio in una direzione magica, bisogna anzitutto tener presente l'apologia che l'arte magica, personificata come Vizio e chiamata *Maleficium*, intesse di sé stessa in un'ulteriore opera, il *Liber vitae meritorum*⁵⁷. Perché, argomenta *Maleficium*, non si dovrebbero imparare le cose che riguardano la natura, oltre che da Dio, anche dagli spiriti malvagi? Così hanno fatto molti saggi e illustri personaggi. Dio ha creato tutte le cose, e non si può certo mancarGli di rispetto studiandone cause e strutture profonde; è anzi, questo, un omaggio alla ragione secondo la quale l'universo è stato concepito. Certo, questa tanto audace quanto abile autoapologia viene subito sventata dalla Verità divina, che risponde che è cosa più gradita a Dio che si adori Lui piuttosto che la Sua opera, e che studiare il creato senza aver anzitutto presente Dio è come possedere un cerchio del quale non si conosce il centro. Pure, nelle altre due opere, Ildegarda sostiene con sicurezza che le sostanze naturali sono detentrici di virtù magiche che è necessario conoscere. Nel *Liber causae et curae* si giunge a stabilire una morfologia geosacrale delle piante e delle loro virtù: quelle orientali sono buone e ricche di poteri medicamentosi, quelle occidentali hanno rilievo nell'arte magica ma non contribuiscono granché a mantenere o a ristabilire.

(55) P. L., CXC VII, coll. 1117-1352.

(56) *Hildegardis causae et curae*, hrsg. P. Kaiser, Leibniz 1903.

(57) *Liber vitae meritorum*, « Analecta sacra », VIII, 1882, pp. 1-244.

bilire la salute del corpo, specchio evidente (in tale contesto) della salute spirituale. I *Subtilitatum libri* insegnano quindi che molte piante — specie quelle appunto « occidentali », familiari alla cultura folklorica germanica che Ildegarda benissimo conosce — e in special modo gli alberi, giungono al massimo della loro pericolosità magica quando fanno foglie e fiori, cioè in primavera: è allora — nel « tempo chiaro », un tempo sacro agli antichi dèi — che gli spiriti dell'aria sono più attivi. Ma vi sono modi di « disinnescare » il potere magico delle piante, salvaguardandone e valorizzandone invece quello medicinale. La mandragora ad esempio, calda e umida, creata della stessa terra della quale fu creato Adamo, proprio nella misura in cui somiglia tanto all'uomo è, al pari di lui, sottoposta agli assalti del demonio. Per questo essa è molto utile nella magia: ma, per farle perdere questi suoi poteri negativi, sarà sufficiente un bagno in una fonte d'acqua pura per il giorno e la notte immediatamente seguenti a quello nel quale la radice è stata estratta dal terreno. Si ha l'impressione che questo bagno della radice antropomorfa nell'acqua pura e limpida sia un simbolo del battesimo, e che la pianta si liberi dalle sue virtù negative in analogia con il lavacro battesimale che libera l'uomo dal peccato originale. Un rimedio all'incontinenza maschile, sia causata *aut per magica, aut per ardorem corporis*, consiste nel prendere una radice di mandragora femmina purificata in una fonte e legarsela per tre notti fra petto e ombelico, quindi prendere il frutto, dividerlo in due e tenerne le due parti legate per tre giorni e tre notti sull'inguine. Si prenda poi la parte sinistra della radice antropomorfa, la si polverizzi, la si mangi mischiata a un po' di canfora, e si sarà guariti. Se una donna *eundem ardorem in corpore suo patitur*, deve ripetere la stessa procedura usando però una mandragora maschio, e polverizzandone la parte destra. La mandragora, ancora, è utile per qualun-

que tipo di dolore: basta mangiare della radice antropomorfa la parte corrispondente a quella nella quale si avverte il disturbo. « Species autem masculi eiusdem imaginis ad medicamenta plus valet quam species mulieris, quoniam masculus muliere fortior est ». Chi si sente minacciato da forme di follia o di depressione, come diremmo noi (*quod semper tristis est*), prenda la mandragora, la purifichi nella solita fontana per un giorno, quindi se la porti a letto, la scaldi con il suo sudore e dica:

« Deus, qui hominem de limo terrae absque dolore fecisti, nunc terram istam, quae numquam transgressa est, iuxta me pono, ut etiam terra mea pacem illam sentiat, sicut eam creasti ».

Non mancano i succedanei: se non si riesce a procurarsi una mandragora, basterà un cespo fronzuto di faggio: la procedura rimane la stessa. Nonostante la preghiera di cui sopra sia rivolta a Dio — non diversamente del resto da gran parte degli scongiuri magici cristiani, ebraici e musulmani —, non è facile negare qui di esser dinanzi a procedimenti di magia che con qualche anacronismo potremmo definire « bianca »⁵⁸.

Ma il campionario delle terapie di Ildegarda continua; e, se talune di esse possono essere spiegate alla luce di una tradizionale saggezza empirica e altre connesse con il sapere medico-botanico di stampo pliniano e comunque « alto », non mancano veri e propri procedimenti magici. La *bathenia* (bettonica), tenuta presso di sé come un amuleto oppure usata mettendosene una foglia per narice e una sotto la lingua, allontana i sogni cattivi e menzogneri, anche quelli indotti per arte magica⁵⁸. La contromagia sembra una preoccupazione costante di Ildegarda, e c'è da chiedersi

(58) P. L., CXCVII, coll. 1151-52; THORNDIKE, cit., II, pp. 135-41.

(59) P. L., CXCVII, col. 1182.

in quale misura tale preoccupazione venisse indotta da richieste di sue consorelle o di suoi corrispondenti. La *bibennella* (*Pimpinella saxifraga*) serve a poco; eppure, basta portarla appesa al collo e si è al sicuro da qualunque tipo di magia⁶⁰. La *Wolfesgelena* (*Arnica montana*) ha la virtù che, se si tocca con essa qualcuno che è innamorato, ci si invaghisce pazzamente di lui (quindi, parrebbe suggerire Ildegarda, attenzione a non usarla)⁶¹. Chi ha avuto una fattura può bere acqua passata attraverso un legno di cipresso (albero che *secretum Dei significat*) per nove giorni di seguito, e se ne libererà⁶². Con un po' di corteccia del tronco del tiglio incastrata in un anello d'oro sotto un castone di vetro verde nel quale saranno state sistemate anche un pezzetto di tela di ragno e un po' di cotone si può costruire un potente amuleto⁶³. Particolari procedimenti sono raccomandati per raccogliere le foglie del faggio, che *disciplinam significat*⁶⁴.

Le pagine di Ildegarda ci scoprono di colpo, in pieno XII secolo, un mondo magico al quale non si può in linea di principio escludere che si fossero aggiunte le novità che cominciavano a giungere proprio allora per la via orientale o per quella spagnola, ma che in ottima parte sembra in realtà quello di permanenze magiche a lungo negate o nascoste nei trattati di medicina e di botanica mentre gli evangelizzatori del mondo celtico e germanico (e più tardi anche slavo e baltico) cercavano di eliminarle o di obliterarle. Se abbandoniamo le fonti delle quali ci siamo fin qui serviti e ne assumiamo altre — decreti sinodali, lettere e sermoni di ecclesiastici impegnati nella conversione di popoli non ancora cristianizzati o nella pastorale di genti convertite da po-

(60) *Ibidem*, col. 1184.

(61) *Ibidem*, coll. 1190-91.

(62) *Ibidem*, coll. 1231-32.

(63) *Ibidem*, col. 1234.

(64) *Ibidem*, col. 1135.

co e superficialmente, leggi dei sovrani romano-barbarici, *Capitularia* franchi, *Poenitentialia*, insomma tutto quel vario e vasto materiale che fra X e XII secolo è stato convogliato a costituire il diritto canonico —, il quadro muta sensibilmente rispetto alle tranquillizzanti reminiscenze pliniane di Isidoro di Siviglia o alle serene riflessioni esegetiche di Ambrogio riprese quasi alla lettera nel XII secolo da Werner abate di Sankt Blasien, il quale negli *Exempla de herbis* delle sue *Deflorationes ss. Patrum* citava l'ambrosiano *Hexaemeron* e si diletta di cervi risanati mangiando ramoscelli di olivo e di locuste ammalate che rosicavano le foglie dell'olivo per guarire, salvo beninteso ammettere che il loglio misto al frumento poteva far male, e che elleboro e aconito erano erbe nocive⁶⁵.

Erano poi ingenuamente esegetiche come parrebbe, le parole dell'abate Werner?

Il pane misto al loglio, in effetti, fa male. Il *Lolium temulentum* L. è una graminacea tossica che contiene alcaloidi (temulina nelle cariossidi, perlolina nei fusti fogliacei) capaci di indurre nell'uomo fenomeni di sonnolenza e di allucinazione in qualche caso abbastanza simili all'ebbrezza⁶⁶. Accanto alle erbe usate per i *philtr*a e le *potiones*,

(65) P. L. CLVII, col. 1151.

(66) E. MAUGINI, *Botanica farmaceutica*, n. ed., Firenze 1979, p. 770; P. CAMPORESI, *Il pane selvaggio*, Bologna 1983², p. 152. Nei *Poenitentialia* l'uso delle erbe sembra talora implicito, anche se non è testimoniato in modo diretto. Il caso della « compagnia di Diana » e l'elemento onirico che può esservi sottinteso, e le sostanze vegetali oniropletiche che possono stargli alla base, è solo uno dei tanti, magari il più evidente o quello sul quale oggi gli studiosi indirizzano una maggior attenzione. Ma si pensi al celebre anatema da parte di Leone IV contro i « carmina diabolica quae super mortuo vulgus cantare solet, et cachinnos, quos exercent ». Nel *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* Reginone di Prüm condanna consuetudini del medesimo tipo: e nasce il sospetto che in rapporto con il riso funebre, che ha uno statuto antropologico illustre, non vi sia l'uso di erbe esilaranti quali la *Sardonian herba*, già ricordata da Virgilio e da Solino. Sia pure in un contesto di risentito moralismo, il significato del « riso sardonico » appare chiaro in un passo del *De gubernatione Dei* di Salviano: « Nos, et in metu captivitatis, ludimus; et positi in mortis timore, ridemus Sardoniacis quodammodo herbis omne Romanum populum esse saturatum ». Oltre al riso funebre, è conosciuto anche quello che accompagna i morituri e si collega

v'erano quelle utilizzate in una qualche misura a scopi alimentari, che potevano a loro volta essere responsabili di assuefazioni, visioni, squilibri e disordini fisici e psichici di vario genere. Erbe specifiche potevano far sognare e consentire al sognatore di dirigere il sonno: potevano, in altri termini, essere usate come strumenti oniropoietici nel corso di esperimenti mantici⁶⁷. I sogni di quelle donne che poi narravano di aver volato nell'aria notturna con la dea Diana, e che dal *Canon Episcopi* a Reginone di Prüm a Burcardo di Worms hanno tanto preoccupato i pastori delle giovani Chiese uscite dalle *Völkerwanderungen* prima di costituire — tragicamente reinterpretati — le basi della caccia alle streghe, potevano ben essere indotti in un modo o nell'altro da quegli unguenti sui quali, dopo le intuizioni del Della Porta e del Cardano, è tornata a interrogarsi la tossicologia contemporanea: unguenti che in qualche misura potevano esser costituiti da ingredienti che conosciamo molto bene proprio dalle nostre fonti altomedievali, come l'aconito (*Aconitum napellus*) ricco di alcaloidi del gruppo diterpene le preparazioni a base del quale applicate sulla cute inducono esercitazione sensoriale, ottundimento della sensibilità, disturbi sensoriali, irregolarità cardiache; come il solano sonnifero (*Atropa belladonna*), pianta conte-

talora al sacrificio degli anziani presso i popoli che lo praticano (i massageti secondo Erodoto, i sardi secondo Eliano). Propp, il quale ha notato che « il riso è un atto di pietà che trasforma la morte in una nascita viva » (V. J. PROPP, *Edipo alla luce del folklore*, tr. it., Torino 1975, p. 59), rievoca la tradizione del riso funebre commemorativo nel mondo russo (V. J. PROPP, *Feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica*, Bari 1978, p. 53). Secondo il *De bello Gothico* di Procopio presso gli eruli, altro popolo che pratica il sacrificio degli anziani, i vecchi chiedono spontaneamente di salire sul rogo. Si può ipotizzare che a indurre in stati di euforia di questo tipo concorresse il consumo di qualche erba euforizzante, per esempio della ranunculacea detta *Apium risum*, l'apio rustico del Mattioli (cfr. P. CAMPORESI, *Il pane selvaggio*, cit., pp. 43-44). In un contesto meno drammatico, Plinio fa menzione di erbe euforizzanti adatte ai conviti: la *gelatophyllida*, l'*hestiateris*, l'*oenotheris*.

(67) Cfr. G. B. DELLA PORTA, *Phytognomica*, 1588, l. VIII, capp. V-VII; F. GANDOLFO, *Il dolce tempo. Mistica, ermetismo e sogno nel Cinquecento*, Roma 1978; C. WEBSTER, *Scienza e magia da Paracelso a Newton*, Milano 1984.

nente alcaloidi quali la scopolamina, la iosciamina, l'atropina; e ancora giusquiamo, datura stramonio, atropa mandragora, tutte piante contenenti sostanze che assunte in modesta misura provocano euforia, disturbi ai centri mnemonici, alterazioni spazio-temporali (illusione del volo), ipervividezza nelle percezioni sensoriali, mentre assunte in più forti dosi provocano allucinazioni e delirio ⁶⁸.

Oltre alle erbe utilizzate in vario modo, su se stessi e su altri, a scopo magico o rituale o mantico o semplicemente alimentare, i missionari e le autorità ecclesiastiche erano molto attenti ai *venena* indotti a scopo vario, magari propriamente medicinale, ma di una medicina che la nuova etica cristiana aveva confinato nell'immoralità, nell'illegalità, addirittura nella pratica obiettivamente diabolica. Si pensi ai *libamina* e ai *philtrata* utilizzati a scopo anticoncezionale, che i incontrano spesso nei *Poenitentialia*: « Nulla mulier potionis abortum accipiat, ne filium aut conceptum aut renatum occidat, et nullas diabolicas potiones mulieres debent accipere, per quas iam non possint concipere » ⁶⁹.

Erano del resto diffuse anche pratiche tendenti a risultati di segno opposto. Cesario d'Arles attesta che talune donne « non de Deo sed nescio quibus sacrilegis medicamentis vel arborum sucis filios se habere confidunt » ⁷⁰: e, se

(68) Cfr. S. MARSZALKOWICZ, *L'elemento tossicologico nella stregoneria medievale*, in AA. VV., *Lavori di storia della medicina compilati nell'a. a. 1936-37*, Roma 1938, pp. 80-93; W. SANNITA, *Induzione farmacologica ed esperienze psichiche, medicina popolare e stregoneria in Europa agli inizi dell'età moderna*, in AA. VV., *La strega, il teologo, lo scienziato*, ed. M. Cuccu-P. A. Rossi, Genova 1986, pp. 119-40.

(69) PIRMINI, *Scarapsus*, in P. L. LXXXIX, col. 1041; EGBERTI, *Poenitentialia*, IV, in P. L. LXXXIX, col. 426. Cfr. C. JECKER, *Die Heimat des Heiligen Pirmins*, Münster 1927; V. ENGALMANN, *Der Heilige Pirmin und sein Missionbüchlein*, s.l.s.d.; H. LÖWE, *Pirmin, Willibrod und Bonifatius. Ihre Bedeutung für der Missiongeschichte ihrer Zeit*, in AA. VV., *La conversione al cristianesimo nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1967, pp. 215-61; M. SCOVAZZI, *Paganesimo e cristianesimo nelle sayhe nordiche*, *ibidem*, p. 780; E. R. COLEMAN, *Infanticide dans le Haut moyen Age*, « Annales É. S. C. », XXIX, 1974, p. 328.

(70) *Sermo LI*, 1, in C.C.S.L., CIII, p. 227.

con gli *arborum suci* possiamo ritenere di trovarci ancora nel campo della medicina, i *sacrilega medicamenta* non lasciano dubbi: siamo dinanzi a preparati nei quali sono entrati in qualche modo procedimenti magico-rituali. Sappiamo del resto bene che, come ci attesta per la società merovingia Gregorio di Tours, si chiamavano per qualunque genere di malattia o di incidente *arioli e incantores* che « *ligamina herbarum atque incantationum verba proferebant* »⁷¹.

È evidente che le specie vegetali non sono dunque soltanto il supporto di un sapere medico; siamo dinanzi, in questi contesti, a un diffuso permanere di culti dendrolatrici e fitolatrici, che in molti casi si cerca di stroncare e in altri di obliterare. Il missionario cristiano è talora presentato come sradicatore di sacri alberi e spiantatore di boschi sacri; ma, con progressivamente guadagnata cautela, si tende piuttosto a obliterare tali culti e nei limiti del possibile a portare avanti esperimenti di acculturazione.

Bastino a tale scopo i riferimenti ai casi più noti, come quello dell'abbattimento dell'albero sacro ai longobardi di Benevento per volontà di san Barbato o quello del taglio da parte di san Bonifacio, presso i sassoni, della quercia *qui prisco paganorum vocabulo appellatur robur Jovis* nel luogo chiamato Geismar: quercia con il legno della quale Bonifacio avrebbe fatto costruire un oratorio⁷². Durante tutto l'arco dell'età che vede la conversione dell'Europa germanica al cristianesimo si insiste sul divieto di pregare *ad arbores, ad fontes vel ad lapides quasdam*. È un divieto che rimbalza dai decreti sinodali al *Capitulare de partibus Saxoniae* fino ai *Poenitentialia*⁷³ e di lì a Reginone di Prüm,

(71) GREGORII TURONENSIS, *Miracula sancti Martini*, IV, 36, in M.G.H. *Script. rer. Merov.*, I, 2, pp. 208-9.

(72) *Vita sancti Bonifacii archiepiscopi Moguntini*, hrsg. W. Levinson, M. G. H. *rer. Germ. in usu scholarum*, LVII, pp. 30-32.

(73) Cfr. M. G. MUZZARELLI, *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'Alto Medio Evo*, Bologna 1980, *passim*.

a Burcardo di Worms, a Ivo di Chartres⁷⁴. Il pregare è naturalmente riferito a cristiani recenti o comunque imperfetti — almeno agli occhi e nella logica dei missionari e dei poteri ecclesiastici e temporali — i quali pregavano il nuovo Dio sì, ma nei vecchi luoghi di culto e forse alla vecchia maniera; e che usavano mischiare alla preghiera cristiana vecchie pratiche. I divieti si susseguono, con eloquente e significativa monotonia: « Auguria vel sortes quae dicuntur false sanctorum, vel divinationes, qui eas observaverit, vel quarumcumque scripturarum, vel vota voverit vel persolverit ad arborem... »⁷⁵; « ... summo studio decertare debent episcopi, et eorum ministri, ut arbores daemonebus consecratae quas vulgus colit, et in tanta veneratione habet, ut nec ramum vel surculum inde audeat amputare, radicitus excidantur, atque comburantur... »; « ... de illis qui ad arbores vel ad fontes faculas incenderint... »; « ... de illis qui ad arbores vel ad fontes aliqua vota voverint... »⁷⁶; « ... de cultoribus arborum... »; « ... de excidentibus arboribus quas vulgus colit... »; « ... de illis qui ad fontes vel ad fontes vel ad arbores faculas accenderint... »; « ... de illis qui ad arbores, vel ad fontes aliqua vota voverint... »⁷⁷.

Questa insistenza è sintomo del perdurare di un costume alcuni aspetti del quale dovevano essersi abbastanza facilmente adattati al nuovo culto; per quel che attiene specificamente le erbe, usi rituali analoghi a quelli segnalati da Plinio dovevano continuare, o comunque ne dovevano esistere di analoghi nelle aree cristianizzate più di fresco.

(74) H. KUHN, *Das Fortleben des germanischen Heidentums nach der Christianisierung*, in AA. VV., *La conversione*, cit., pp. 743-57; O. GIORDANO, *Religiosità popolare nell'Alto Medio Evo*, Bari 1979, p. 143.

(75) REGINONIS PRUMIENSIS ABBATIS, *De ecclesiasticis disciplinis*, in P. L., CXXXII, coll. 350-51.

(76) BURCARDI WORMACIENSIS EPISCOPI, *Decretum*, X, in P. L., CXL, coll. 834, 836. Sono consuete fonti di Burcardo i registri di Gregorio Magno, i *Poenitentia*, i decreti sinodali.

(77) IVONIS CARNOTENSIS EPISCOPI, *Decretum*, in P. L., CLXI, coll. 753, 755, 757, 758.

Conscia che sarebbe stato arduo eliminare del tutto qualunque elemento sacrale dalla raccolta delle erbe, e disposta d'altro canto a obliterare in questo come in altri casi — si tenga presente la tecnica missionaria suggerita da Gregorio Magno all'abate Mellito — il Sacro pagano per mezzo del Sacro cristiano, la Chiesa proponeva (già dal concilio di Braga del v secolo, quindi in un'area di cultura celtoromana) di sostituire i tradizionali scongiuri con il *Pater Noster* e il *Credo*: « Non licet in collectione herbarum medicinalium aliquas observationes vel incantationes attendere, nisi tantum cum symbolo divino et oratione domiica, ut Deus et Dominus Noster Jesus Christus honoretur »⁷⁸. Certe specie vegetali restavano però particolarmente compromesse con le antiche religioni; e rispetto ad esse, beninteso, non poteva essere efficace la proibizione di *observationes* di sorta. Basti pensare al vischio, e al ruolo che esso associato alle querce teneva nel culto druidico, conosciuto da Plinio; il mito germanico riferito dall'*Edda* di Snorri, secondo il quale Baldr viene ucciso dal gigante Hodhr con l'aiuto di Loki mediante un rametto di vischio, la piccola pianta stimata troppo insignificante e innocua e che quindi era l'unica creatura dell'universo a non aver giurato di non nuocere al dio luminoso, è da solo garante del dato di fatto che qualunque uso del vischio diveniva, evidentemente, sospetto in area cristiana data la sua forte connotazione miticosacrale in quelle celtica e germanica, peraltro contigue⁷⁹. A una continuità celtogermanica richiama ancora la magia tempestaria connessa con la pianta sacra al dio solare celtico Bel, o Beli, o Belenus, l'Apollo celtico la festa del quale ricorreva nel giorno di Beltane, il primo maggio,

(78) REGINONIS, *De ecclesiasticis*, cit., col. 353; cfr. BURCARDI, *Decretum*, cit., col. 836; IVONIS, *Decretum*, col. 756.

(79) Cfr. N. K. CHADWICK, *The Druids, The Druids*, Cardiff; S. PIGGOT, *The Druids*, London 1968; SNORRI STURLUSON, *Edda*, a cura di G. Dolfini, Milano 1975, pp. 110-11.

cioè all'inizio del *tens clar*, della primavera o meglio della buona stagione continentale:⁸⁰

« Fecisti quod quaedam mulieres facere solent? Dum pluviam non habent, et eam indigent, tunc plures puellas congregant, et unam parvulam virginem quasi ducem sibi praeponunt, et eandem denudant, et extra villam ubi herbam jusquiamum inveniunt, quae Teutonica belisa vocatur, sic nudatam deducunt, et eandem herbam, eandem virginem sic nudam minimo digito dextrae manus eruere faciunt, et radicitus erutam cum ligamine aliquo, ad minimum digitum dextri pedis ligare faciunt. Et singulae puellae singulas virgas in manibus habentes, supradictam virginem herbam post se trahentem in flumen proximum introducunt, et cum eisdem virgis virginem flumine aspergunt, et sic suis incantationibus pluviam se habere sperant. Et post eandem virginem sic nudam transpositis et mutatis in modum cancri vestigiis, a flumine ad villam, inter manus reducant... »⁸¹.

Qualunque tentativo d'interpretazione analitica di riti come questo è sempre molto pericoloso. Ildegarda indica la *bilsa*, cioè appunto lo *Hyoscyamus niger*, come pianta *frigida*⁸²; una frigidità che bene si accompagnerebbe alla pioggia, per cui il rito d'immersione nelle acque del fiume e di aspersione della sacerdotessa vergine potrebbe essere interpretato come una provocazione analogica della pioggia. Ma qualora nel giusquiamo, in quanto pianta sacra a Beli, si dovesse vedere invece il simbolo del sole stesso, allora la sua immersione nelle acque e soprattutto il cammi-

(80) Cfr. F. VYNCKE-F. LE ROULX, *Slavi, balti, germani e celti*, Roma-Bari 1977, p. 112.

(81) BURCARDI, *Decretum*, cit., col. 976.

(82) Hildegardis, *Subtilitatum*, cit., col. 1173.

no di ritorno dal fiume alla città fatto all'indietro sembrerebbe equivalere a un rito sempre analogico d'inversione del corso del sole, quindi di ritorno alla stagione fredda durante la quale le piogge cadono con abbondanza. La scelta d'una ragazza vergine e nuda al livello archetipico sottolineerebbe questo elemento acqueo: ma oltre è azzardato su questa strada spingersi⁸³.

Non tutti gli aspetti del culto delle erbe erano però così poetici. Cesario d'Arles denuncia altre pratiche di lustrazione, come quelle di mormorare formule magiche sulle erbe o di far passare il gregge attraverso il cavo di un albero, che ricordano analoghi riti, studiati da Jean-Claude Schmitt e da Alfonso Maria Di Nola, e consistenti nel far passare da un arco vegetale bambini affetti da disturbi particolari, quasi per garantir loro una sorta di seconda nascita vegetale in grado di poter annullare le malformazioni della prima e rigenerare i piccoli pazienti⁸⁴. L'Editto di Rotari sentenza con severità: « Nullus camphio praesumat, quando ad pugnando vadit, herbas quod ad maleficas pertinet super se habere, nec alias tales similes res »⁸⁵. E questa era una magia di guerra, da mettersi in correlazione con l'asserito potere di certe erbe che, come abbiamo veduto per il dittamo, si diceva potessero respingere il ferro.

Stava però pian piano emergendo un elemento nuovo destinato ad avere, nella società cristiana, una lunga e drammatica avventura. I protagonisti di certe raccolte di erbe e di certi riti — e in qualche caso ciò non sorprenderà, dato che l'ambito nel quale gli effetti di particolari riti e medicinali agivano era la fecondità o la sterilità; e in altri non sorprenderà dal momento che conosciamo il ruolo

(83) Per la nudità, cfr. M. J. HECKENBACH, *De nuditate sacra, sacrisque vinculis*, « Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten », IX, 1911.

(84) CAESARII ARELATENSIS EPISCOPI, *Sermo LIV*, in C.C.S.L., III, coll. 235-40.

(85) *Fontes iuris Italici Medii Aevi*, I, ed. G. Padelletti, Augustae Taurinorum 1877, p. 169.

sacrale che per più versi le donne ricoprivano nella società celtica e germanica — sono sempre più spesso indicati come appartenenti al sesso femminile; così, i *Poenitentialia* insistono nell'assumere *quaedam mulieres* a modello negativo di fatti o gesti proibiti. La cosa poteva avere una lunga preistoria, e questo legame tra donne e piante essere davvero ancestrale: si pensi alla storia narrata da Jordanes secondo la quale il goto Filimero, stabilitosi in quella terra notoriamente magica che è la Scizia dopo la migrazione della sua gente dalla Scandinavia, avrebbe trovato tra il suo popolo delle *haljarunae*, parola messa in rapporto con *Alraume*, uno dei nomi della radice della mandragora; avendole cacciate, esse, vagando nel deserto, si sarebbero accoppiate con spiriti immondi e da queste illecite e mostruose unioni sarebbero stati generati gli unni. La storia del rapporto fra conoscenza delle erbe e rapporto con gli spiriti malvagi, rapporto carnale, ha come si vede — è il caso di dirlo — radici davvero lunghe e profonde. La magia germanica è fitta di riferimenti all'uso occulto delle piante: basti pensare ai *Merseburger Zaubersprüche* o all'incantesimo anglosassone detto « delle nove erbe »⁸⁶. Dai *Dicta Pirmini* a Burcardo di Worms, man mano che si procede nel tempo le accuse a donne si fanno più precise, univoche e circostanziate: alcune, per uccidere i loro bambini, commettono aborto mediante *maleficia* ed erbe (cioè pozioni ritualmente consacrate?); altre osservano le tracce lasciate dai cristiani, quindi raccolgono dei fili d'erba da essi calpestati e se servono per fare delle malie; e infine, denuncia Incmaro di Reims, esistono « *feminae quae maleficio suo inter virum et uxorem odium irreconciliabile possunt mittere et*

(86) Cfr. H. BRADLEY, *The song of the nine magic herbs*, « Archiv für das Studium der neueren Sprache », CXIII, 1904, pp. 144-45; F. GRENDA, *Anglo-Saxon Charms*, New York 1931; G. STORM, *Anglo-Saxon magic*, The Hague 1948; *Poemi anglosassoni. Le origini della poesia inglese (VI-X secolo)*, a cura di R. Sanesi, Milano 1966, pp. 185-88.

inenarrabilem amorem inter virum et feminam suam » facendo ricorso a ributtanti composti « de ossibus mortuorum atque cineribus carbonisque extinctis et de capillis... et herbis variis »⁸⁷. Era nata l'*herbaria*, figura che era del resto agevole riallacciare alle *maleficae* della ben nota letteratura romana. L'accusa di essere *herbaria* era sempre e omunque molto grave per una donna: il campo semantico di tale parola spaziava difatti dal significato di *venefica* a quello di *incantatrix*⁸⁸. La figura della *herbaria* s'incontrava con quella della *vetula* e vedeva reinterpretato in modo fortemente negativo il suo sapere iatrobotanico.

Ma abbiamo cominciato con le Circi e le Medee del mito. *Dominae herbarum* senza dubbio anch'esse, ma divine pur nel fulgore oscuro della loro terribilità. È forse giusto terminare con le Circi e le Medee del medioevo, non meno terribili e non meno affascinanti: quelle della saga storica e del racconto cavalleresco. Sighilgaita, allevata nella conoscenza dei *secreta* della scuola salernitana, avvelenatrice e poi salvatrice di Boemondo di Taranto; le dame che, nello *Erec* di Hartmann von Aue, guariscono con le loro pozioni l'eroe; la regina Arnîve che, nel *Parzival* di Wolfram von Eschenbach, addormenta l'eroe per mezzo di una radice, forse la mandragora, che ricorda quella pozione anestetizzante composta in parti uguali di mandragora e di giu-squiamo elaborata dal grande Arnaldo di Villanova; e naturalmente la più struggente di tutte, l'Isotta del *Tristano* di Goffredo di Strasburgo, conoscitrice esperta di erbe e di filtri, travolta essa stessa dalla forza fatale d'una pozione d'amore.

(87) HINCMMARI ARCHIEPISCOPI RHEMENSIS, *De divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae*, in P. L., CXXV, col. 717-18.

(88) Cfr. P. M. ARCARI, *Idee e sentimenti politici nell'Alto Medio Evo*, Milano 1968, p. 478.