

# MEDICINA E “MEDICINA SPIRITUALE”: ALCUNI CASI (SECOLI XII-XV)

CHIARA CRISCIANI

**Abstract:** In this essay I examine some instances of the relations between body and soul and between health and salvation in the development of the ‘medicine of the soul’, that is ‘spiritual medicine’ (12<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> centuries). In particular, I examine texts by theologians and men of Church – Hugo de Fouillois, Alanus de Insulis, Humbert de Romans, Nicola of Ockham, Giovanni da S. Gimignano, Bartolomeo da Ferrara and Jean Gerson – in which aspects of secular medicine are used for ethical and spiritual aims. I also touch upon some physicians – Gilles de Corbeil, Arnaldo da Villanova, Galvano da Levanto, Michele Savonarola – who are, in their medical writings, very attentive to the health of the soul and its salvation.

**Keywords:** medicine; spiritual medicine; Middle Ages.

**English title:** *Medicine and ‘Spiritual Medicine’: Some Cases (12<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Centuries)*

## 1.

Dopo la vistosa impennata di studi di storia della medicina medievale, a partire da un libro ancora fondamentale di Nancy Siraisi pubblicato negli anni Ottanta del '900<sup>1</sup>, negli ultimi venti anni si sono sviluppate anche ricerche importanti sui rapporti tra medicina e religiosità<sup>2</sup>. Questi rapporti hanno alla

---

1 Mi riferisco a SIRAISSI 1981; si vedano anche BEAUJOUAN 1992; SCHMITT 1984; AGRIMI, CRISCIANI 1994 (per una rassegna dei risultati di quel decennio).

2 Ormai sono molti lavori su questo tema; senza pretesa di esaustività, tra i più rilevanti segnalo: ZIEGLER 2012; MOULINIER-BROGI 2019; ROBERT 2015; LANGUM 2016; BILLER, ZIEGLER 2001; COVA 2002; REYNOLDS 1999; GUBBINI 2020; ZECHER 2022; AGRIMI, CRISCIANI 1978; AGRIMI, CRISCIANI 1993; CRISCIANI 2001; CRISCIANI 2009; CRISCIANI 2021; CRISCIANI 2022; MONTFORD 2004; DONATO ET AL. 2013; ROBERT 2011; CRISCIANI, FERRARI 2010; una rassegna ragionata dei più recenti risultati sul tema (per lo più però anglofoni) è in GÜRBÜZEL, WALLIS 2021.

base alcune condizioni. Innanzitutto va tenuta in conto la surdeterminazione religiosa che in generale caratterizza teorie e pratiche sia nell'alto medioevo che, sia pure con minore incisività, nel periodo successivo, dove surdeterminazione segnala come ogni processo, nel sociale e nel pensiero, sia primariamente declinato in termini religiosi: anche la medicina dunque risente di questa forma condizionante. Anzi, a maggior ragione la medicina, visto il carattere soteriologico della religione e religiosità cristiana: infatti alla legge del patto ebraico si è sostituita quella dell'amore e del riscatto propria del cristianesimo. Questo significa la proposta, garantita dal sacrificio del figlio di Dio, di un percorso che da degrado-peccato punta e porta a restauro-salvezza, per il singolo e per l'umanità intera. Si presenta dunque immediata un'analogia stretta e intuitiva – sulla base del rapporto tra anima e corpo – tra le rispettive guarigioni, cioè tra salvezza e salute, il che suscita ovviamente pronte metaforizzazioni tra le due forme di salute. Ma soprattutto va ricordato che, per larga parte del pensiero patristico e monastico, asceticamente, la stessa *infirmi-tas*/debolezza del corpo, oltre ad essere un effetto del Peccato originale e dunque la vera natura dell'uomo *viator* dopo la caduta e nella storia, è, proprio in quanto tale, anche un rimedio contro il peccato.

Tale convinzione dà luogo ad una insistita “pedagogia della sofferenza”<sup>3</sup>, che valorizza cioè direttamente il dolore e la malattia del corpo – se sopportati con pazienza e riconoscenza – per la guarigione dell'anima. È quanto propone ad esempio Gregorio Magno nella *Regula pastoralis* quando elenca le *Admonitiones ad aegros*<sup>4</sup>; o che sostiene ancora Bernardo di Chiaravalle in varie epistole<sup>5</sup>; in questi contesti risuonano anche domande tese a smi-nuire il ruolo della medicina profana a favore di cure spirituali e della salute

---

3 AGRIMI, CRISCIANI 1978; AGRIMI, CRISCIANI 1980; AGRIMI, CRISCIANI 1993.

4 Si veda la traduzione italiana in AGRIMI, CRISCIANI, 1980, 85-88.

5 Per una traduzione italiana si veda AGRIMI, CRISCIANI, 1980, 90-91.

dell'anima rispetto alla sanità del corpo. Perché infatti volgersi al medico se Cristo, vero medico, ha sostituito Asclepio? Perché usare pozioni quando bisogna curarsi della salute dell'anima, «quia vana est salus corporis»? Perché lenire, e non invece implorare le sofferenze, visto che si sa «quanta salus cordis sit molestia corporalis»? Perché aderire alla *schola Hippocratis* invece che alla *schola Salvatoris*, ben più salutare? A questo proposito sottolineo quanto Cristo sia il vertice in cui – nell'unità del simbolo e non più solo analogicamente – confluiscono molte metafore mediche, e fin da Agostino<sup>6</sup>: egli infatti è il malato per antonomasia, che misero, avendo assunto la nostra carne mortale e sofferente, vaga bisognoso di cure, di compassione e di misericordia, e va riconosciuto in ogni malato; è però anche “sommo medico” dell'umanità caduta perché l'ha restaurata, e la sua passione, così fisica fino alla morte del corpo, è il vero “farmaco” della “guarigione”.

Questi rapporti – tra medicina e religiosità – che si sviluppano dall'intreccio di tali caratteristiche e condizioni, appaiono poi orientati in direzioni e utilizzi vari, e cioè: 1) innanzitutto un uso costante di nozioni mediche per l'esegesi scritturale, onde chiarire passi in cui di fenomeni corporei si tratta (ad esempio i miracoli “medicali” di Cristo, o alcune piaghe d'Egitto): è questo un sussidio del sapere profano a fini interpretativi, sussidio previsto e promosso come corretto da Agostino nel *De doctrina christiana*, e che non verrà mai meno. 2) Si attiva un'attenzione (che integra e supera le riflessioni al riguardo pur ben presenti nella medicina classica) sul comportamento del medico (e questo da parte sia di sacerdoti, sia dei medici stessi): attenzione cioè sulla sua peculiare etica<sup>7</sup> e anche sull'“etichetta” di comportamento di un professionista che è cristiano e che ha a che fare con vita e morte, con confini

---

6 Tra i molti studi si veda il classico ARBESMANN 1954 e il più recente GOLLWITZER-VOLL 2007.

7 Si vedano, tra i molti lavori su questo ampio tema, WEAR ET AL. 1993; GADEBUSCH BONDIO 2014; si vedano anche CRISCIANI 2010; CRISCIANI 1983; CRISCIANI IN CORSO DI STAMPA.

decisivi per il corpo e l'anima, su cui peraltro anche il sacerdote ha il dovere di vigilare e orientare: i due operatori (di salute e di salvezza) – si dice non a caso in un testo salernitano del secolo XII – nella casa dove giace un malato hanno il posto d'onore<sup>8</sup>. 3) Si riscontrano intersezioni in ambito teologico, quando la riflessione di antropologia religiosa, ad esempio sulla *veritas* della natura umana, sulla struttura fisica di Adamo, o sui corpi risorti dei beati, o ancora sulla corporeità di Cristo, così soteriologicamente connotata, fa ricorso a nozioni e teorie mediche più o meno specialistiche e più o meno comprese (con la formula «ut dicunt medici»<sup>9</sup>). 4) Si sviluppa la cosiddetta “medicina spirituale”, che – spesso anche accorpendo in varia proporzione le funzioni ora elencate – consiste nell'adozione di vari aspetti della medicina profana volta alla cura del corpo (termini, concetti, teorie, comportamenti) per la costruzione di una “medicina dell'anima”.

Al riguardo va ricordato il chiasmo che il medico Giovanni Alessandrino<sup>10</sup> del secolo VII, nel commento al *De sectis* di Galeno, attribuisce falsamente ad Aristotele per poter dichiarare che medicina e filosofia *sunt sorores*: come infatti la filosofia è medicina dell'anima, così la medicina è la filosofia dei corpi. Pur assai diffuso (lo riprende, e dunque lo fa circolare, anche Isidoro di Siviglia nelle *Etimologie*<sup>11</sup>) per segnalare la filosoficità della medicina – qualifica che ai medici molto interessa anche in epoca più tarda –, questo chiasmo nel pensiero medievale non porta alla valorizzazione della filosofia come medicina/medico, nonostante che nel *De consolatione Philosophiae* di Boezio (testo quanto mai amato e influente) Donna Filosofia si presenti come terapeuta che

---

8 ANONYMUS SALERNITANUS 1853-1859 (per una trascrizione e traduzione italiana si veda LAURIELLO 1997); si veda anche MORPURGO 1984.

9 Prendo da ZIEGLER 1999.

10 IOANNES ALEXANDRINUS 1982, *Commentaria in Librum De sectis Galeni*; PALMIERI 1989.

11 ISIDORUS HISPALENSIS 1962, *Etymologiarum sive originum Libri XX*, IV, 13. 1-4; si vedano SHARPE 1964; FERRACES RODRIGUEZ 2005.

gradua farmaci e rimedi per sollevare il prostrato Boezio<sup>12</sup>; tuttavia quel chiasmo, diffuso da Isidoro, può aver contribuito a sostenere l'uso della medicina profana per allestire una terapia dell'anima.

## 2.

Sulla base di questi dati e considerazioni, non stupisce la comparsa precoce e diffusissima di analogie e metafore tratte dalla medicina quando si parla della cura delle anime; fin da Agostino, Gregorio, Girolamo circolano metafore sul Cristo medico, sui peccati come *vulnera*<sup>13</sup>, i peccati capitali come lebbra, gli eretici come lebbrosi nelle diverse forme di questa affezione, gli unguenti della preghiera e della penitenza, la Chiesa come *apotheca medicaminum*. Più in genere, sono tutte notazioni medicali che è necessario –afferma Rabano Mauro – «ad usos nostros convertere»<sup>14</sup>. Ivo di Chartres<sup>15</sup>, ad esempio, ritiene di poter risolvere tutto il suo *Sermo de septuagesima* con metafore mediche: i peccatori *egrotantes* si affidino a Cristo, medico di salute eterna, gli mostrino i *vulnera* ed egli, «*medicus noster, sanabit omnem languorem*». Altrettanto pervasiva è la metaforizzazione medica nel *De quinque septenis* (testo teologico sulla definizione dei doni dello Spirito Santo) di Ugo di San Vittore, che qui sviluppa gli apporti salutiferi dei doni dello Spirito, e quest'ultimo assume i ruoli di medico e farmaco<sup>16</sup>: i *languores* dell'anima inferma sono gli effetti di vizi capitali, sono *vulnera interioris hominis*; *medicus* è Dio, *dona Sancti spiritus* sono *antidotum*, *virtutes* sono la *sanitas*: *vulnera*, *antidota*, *sanitas* sono poi am-

---

12 PHILLIPS 2002; SCHMID 1956; STETTLER 2022.

13 YEAR 2014, 109 sgg.

14 Si veda il suo commento all'*Ecclesiaste*, VIII.13, in P.L. 109, col. 1031C; anche col. 1032D: «*Ipsa infirmitas juxta dispensationem Dei immittitur ad probationem vel emendationem electorum, ad correptionem vel ad damnationem reproborum*».

15 Si vedano i suoi *Sermo XII* e *Sermo XIII*, in P.L. 162, coll. 579-581.

16 HUGO DE SANCTO VICTORE 1969, *De quinque septenis* e *De septem donis Spiritus Sancti*, 102, 108, 122-126.

piamente sviluppati in rimandi e intrecci tra i settenari di peccati, doni e virtù.

Come si può notare, se le metafore sono molte, ingegnose e dovunque, sono però anche estremamente generiche: e come tali perdureranno sempre, come pacchetti semantici assestati, fino a Lutero e oltre; in alcuni casi diventano più articolate, solo però a partire dal secolo XII.

Infatti è solo nel momento della cosiddetta “Rinascita del secolo XII” che la medicina occidentale, finora ridotta a ben misera cosa, a pochi testi schematici e compendiatati, a modeste, periferiche scuole<sup>17</sup>, conosce, come ogni altro ambito culturale e non, una vigorosa crescita<sup>18</sup>. Si pensi alle traduzioni di testi medici dall’arabo a Montecassino; alla scuola medica di Salerno che nel secolo XII è nel suo pieno rigoglio<sup>19</sup>; agli inizi della scuola medica di Montpellier<sup>20</sup>; agli interessi naturalistici della scuola canonica di Chartres<sup>21</sup>. Si articola inoltre – in una società che si sviluppa e si differenzia – il mercato della salute: accanto a monaci-medici, a guaritori vaganti di fiera in fiera, ai santuari prodighi di miracoli delle reliquie e ai percorsi che vi conducono, con le loro tappe di ospizi soccorrevoli, a vecchiette di villaggio (con i loro modesti e non di rado superstiziosi rimedi, a metà tra gesti religiosi, residui pagani e pratiche magiche) compare, come figura inedita e specifico prodotto medievale, il medico dotto professionista. Costui ha potuto studiare nelle prime scuole mediche occidentali, e si fa forte del sapere dottrinario che testi tradotti veicolano: basti pensare che sono questi testi medici (*l’Articella*<sup>22</sup>, prime

---

17 BECCARIA 1956; BECCARIA 1961, 39 sgg.

18 JACQUART 2019, 203 sgg.

19 KRISTELLER 1986; LAWN 1963; JACQUART, PARAVICINI BAGLIANI 2007.

20 LE BLÉVEC 2004.

21 GREGORY 1952; GREGORY 1955, specie capp. 3 e 4; FALOCI ET AL. 1998; sul significato polivalente di *physica* in questo periodo si veda BYLEBYL 1990.

22 Su questa collezione canonica di testi importanti sono i molti lavori che le ha dedicato Tiziana Pesenti; si veda anche CRISCIANI 2007.

traduzioni di Galeno e di testi arabi) i più precoci tramiti a Chartres di teorie e metodi aristotelici, quando ancora gli scritti di Aristotele non sono tradotti<sup>23</sup>. Su questi il medico fonda e definisce i connotati di sé come professionista cristiano; superfluo dire che con le Università questa professione diventa anche più solida dottrinarialmente e socialmente prestigiosa<sup>24</sup>.

Contemporaneamente, nel secolo XII anche le cure pastorali conoscono un innovativo sviluppo: in particolare la predicazione e la confessione – che metaforicamente sono da sempre e sempre saranno intese rispettivamente come prevenzione e terapia dell’anima infettata dal peccato – si adeguano ai bisogni di una società divenuta molto più complessa e articolata. Si cominciano a predisporre prediche *ad status*, cioè non dedicate indifferentemente a tutti i cristiani ma specificamente a un determinato gruppo sociale o agli appartenenti a certe professioni; il predicatore dovrà selezionare e analizzare il proprio uditorio e tener conto delle sue caratteristiche, predisposizioni e anche della sua fisiologia per produrre prediche adatte, veramente esortative e convincenti<sup>25</sup>. Ancor più incisivamente, la confessione – dato l’affermarsi di un’etica fondata più sull’intenzione del peccatore che sull’oggettività del peccato (così invece succedeva nei tariffari rigidi dei Penitenziali<sup>26</sup>) – si deve fare attenta alla soggettività e allo stile di vita del singolo penitente e arriva, agli inizi del secolo XIII, ad essere prescritta per ciascun cristiano almeno una volta all’anno dal concilio Lateranense IV. Da qui in poi il confessore è a diretto e

---

23 BIRKENMEJER 1970, 73-87; JACQUART 1988(1).

24 CHANDELIER 2017; SIRAISSI 2001; SIRAISSI 1981; AGRIMI, CRISCIANI 1988; JACQUART 1993.

25 HUMBERTUS DE ROMANIS 1677, *De eruditione praedicatorum libri duo*, dove varie schede mostrano interesse per i corpi, cui anche deve dedicare attenzione il predicatore: di contadini, di lebbrosi, di malati.

26 Si vedano ad esempio i *Decretorum libri* (dal significativo sottotitolo *Corrector sive medicus*) di Burcardo di Worms (per la traduzione italiana si veda PICASSO, PIANA, MOTTA 1988), dove, nel l. XIX *De poenitentia*, si danno istruzioni al confessore per meglio graduare le penitenze, cioè quelle *correctiones corporum* che sono vere *animarum medicinae*: AGRIMI, CRISCIANI 1978, 46-47.

periodico contatto col singolo peccatore/*infirmus*<sup>27</sup>. Ed è allora in questo quadro che la metaforizzazione della “medicina spirituale” diventa più puntuale e specifica nelle sue scelte di prestiti dalle dottrine della medicina dei corpi, ora così arricchita di testi e teorie. Esamino qui due autori di rilievo nel secolo XII, testimoni entrambi di questa tendenza, anche se diversi tra loro per gli usi della medicina profana di cui si servono.

Il primo caso è offerto dal *De medicina animae* di Ugo di Folieto<sup>28</sup> della *Regula Sancti Augustini*, testo di notevole diffusione (almeno 60 sono i manoscritti conosciuti), destinato ai superiori per dare loro indicazioni sulle cause e rimedi di deviazioni morali nel chiostro. Si tratta di un ampio trattato in 22 capitoli che, sulla base della polarità fra corpo e anima, analizza la vita claustrale in termini di malattie e cure. E pertanto, come si può prevenire i malanni fisici tenendo conto della costituzione fisica (*complexio*)<sup>29</sup> di una persona, così si possono applicare gli stessi meccanismi di difesa-restauro all’anima tenendo conto della costituzione spirituale: di tali rapporti, per ben reggere la comunità, i priori devono acquisire conoscenza, attingendo ai dati che filosofia naturale e medicina forniscono. Come la vita dell’organismo microcosmo dipende dalle influenze del macrocosmo – sottolinea Ugo –, così il microcosmo-monaco è condizionato dal macrocosmo-monastero: in entrambi i rapporti sono gli elementi e umori e i ritmi delle stagioni (con le loro commistioni e combinazioni) che garantiscono e orientano il loro sviluppo e le reciproche connessioni.

Si tratta allora di adattare le nozioni relative a umori e a *complexio*, a malattie e cure materiali al contesto del chiostro e all’anima del monaco, renden-

---

27 BERIOU 1986.

28 HUGO DE FOLIETO 1998, *La medicina dell’anima*; MÜLLER 2002, DANNENBERG, MELVILLE 2010.

29 Su questa categorizzazione medica, fondamentale da Galeno in poi, si vedano CHANDELIER, ROBERT 2013; JACQUART 1984; JACQUART 2012; GROEBNER 2004; MURRAY JONES 2013; ZUCCOLIN 2019; OTTOSSON 1984, cap. 3; BENEDUCE 2023.

do così pienamente utilizzabile a fini spirituali un sapere profano. Ciò che in Ugo fa da base all'analogia che costruisce è la medicina teorica, che ora però è più ricca e specifica; ricchezza che Ugo usa con competenza, e – molto analiticamente – anche nella parte farmacologica del trattato, per catalogare con cura malattie e terapie spirituali secondo lo schema *a capite usque ad calcem*, come per lo più avviene nei contemporanei scritti medici nosologici. Da sempre, certo, impegno del priore è prendersi cura dei suoi *subditi*, secondo che prescrive la *Regola* di Benedetto: ora, in quanto *spiritualis medicus*, è suo compito fare diagnosi più precise e propinare cure specifiche alle anime dei suoi sottoposti, forte appunto del sapere medico. Appare chiaro che Ugo padroneggia abbastanza bene le teorie naturalistico-mediche del suo tempo; si riconoscono infatti ampi prestiti precisi da formulazioni teoriche salernitane e compaiono nel suo trattato anche titoli di testi medici, tanto da aver fatto supporre una sua non generica preparazione in questo ambito.

È invece certo che Alano di Lilla – i cui interessi naturalistici sono noti – è stato in contatto con Montpellier e la sua scuola medica<sup>30</sup>. Nel *Liber poenitentialis*<sup>31</sup>, dedicato al clero suo contemporaneo – che Alano giudica colpevolmente incapace – perché si renda abile nella confessione, molti elementi fin qui considerati entrano contemporaneamente in gioco: la metaforizzazione insistita da medicina del corpo a cura dell'anima, la nuova etica soggettiva del consenso intimo, i cambiamenti nella cura pastorale. Due sono gli spunti che Alano sviluppa a partire dalla medicina dei corpi: il primo è che il confessore deve sapere quanto e come il corpo con i suoi umori e la *complexio* influenzi l'anima di ciascuno, cosicché un peccato di gola potrà dirsi meno grave in chi è di complessione robusta e sanguigna, più portata a riempirsi di cibo, rispetto a chi, dispeptico, è in grado di digiunare senza fatica; meno gra-

---

30 Si veda l'introduzione di D'ALVERNY 1965.

31 Editto in LONGÈRE 1965.

ve la golosità anche in chi, per gli ambienti cortigiani che frequenta, è più esposto alle tentazioni; infine, chi ruba per fame pecca meno del ladro ricco<sup>32</sup>. D'altra parte, il confessore deve anche conoscere quali sono le reazioni fisiologiche dell'organismo umano a certi stimoli, e sapere per quali motivi, del tutto neutri e naturali, alcuni peccati – di gola, di lussuria, ad esempio – si installino uno dopo l'altro: sarà più facile insegnare al penitente a guardarsene. Sarà anche più che utile al confessore sapere come certi vizi – sempre gola e lussuria – abbiano anche ricadute fisiche pericolose, siano forieri di malattie nell'organismo oltre che nell'anima, ricordando le quali il penitente, preoccupato, può essere indotto a emendarsi. Il corpo, i suoi umori e le sue vicende qui dunque entrano a far parte delle competenze del confessore, non sono più solo basi di analogie e metafore generiche, ma rientrano in nessi causali precisi tra anima e organismo che il sacerdote deve padroneggiare.

Ma soprattutto Alano, di fronte a un ceto clericale che giudica appunto così incompetente che spesso i sacerdoti – sia quando predicano che quando confessano – «*quos debent sanare profundius vulnerant*», ricorre al comportamento del medico dotto professionista, e lo propone come modello da imitare, e in questo senso il suo stesso scritto assume la funzione di “farmaco” per il clero: il sacerdote dunque «*debet gerere statum materialis fisici vel medici*». Tutte le conoscenze di quest'ultimo, i suoi gesti, la sua etica professionale, l'organizzazione delle domande diagnostiche, l'affabilità unita al rigore nella terapia, l'attenzione soprattutto alle particolarità del singolo malato va imitato dal sacerdote. Non più solo legato per analogia ai mali dell'anima, ma proposto anche come ideale regolativo e pedagogico, è qui il complessivo sapere e tutto il comportamento del medico dei corpi. Che Alano può sicuramente aver apprezzato sia quando ha trascorso un periodo come predicatore a

---

32 LONGÈRE 1965, 193-194.

Montpellier, frequentando presumibilmente studenti e professionisti di medicina, sia per aver avuto forse conoscenza dei trattatelli salernitani circa l'etichetta del medico, che appunto in questa stessa epoca sono dedicati all'educazione e agli atteggiamenti propri del provetto e accorto professionista: celebre e diffuso fra tutti è il manualetto di comportamento *De adventu medici ad egrotum* attribuito ad Arcimatteo da Salerno<sup>33</sup>.

### 3.

Questi due casi mostrano quanto ormai la medicina occidentale non sia più la vana *curiositas* criticata e svilita da Padri e monaci, e come alla *schola Hippocratis* non sia più ingiunto di lasciare tutto lo spazio alla *schola Salvatoris*, dispensatrice della vera salute; anzi, con la *Ierapigra ad purgandos prelatos* di Egidio di Corbeil<sup>34</sup> si assiste alle lezioni salutari, propriamente purgative, che un medico illustre dispensa anch'egli al clero incapace e corrotto: il sacerdote che pretendesse di affrontare ogni malattia spirituale *unico sermone* – sostiene Egidio – sarebbe come un cattivo medico che volesse affrontare ogni malattia con un unico antidoto. È stata dunque conseguita una stabile accettazione della medicina profana, scientifica e laica, e della sua proiezione in “medicina spirituale”, che – nelle sue varie accezioni – diventa di uso comune nei secoli successivi.

È dunque nel secolo XIII che troviamo testi di teologi (non sorprendentemente Alberto Magno, ad esempio) attenti a quel che *dicunt medici*<sup>35</sup>: è però impossibile qui analizzare le varie occasioni di utilizzo del sapere medico che

---

33 Si veda *supra*, n. 8.

34 VEILLARD 1903, 366-367; per l'edizione si vedano AEGIDIUS CORBOLIENSIS 1826; SCHELER 1972.

35 Si vedano ZIEGLER 1999 (e gli altri suoi saggi qui citati); REYNOLDS 1999; CRISCIANI, FERRARI 2010; COVA 2002; si veda *supra*, n. 3.

si trovano nei loro testi. Così come è impossibile dar conto in breve dell'intreccio tra religiosità e medicina che informa buona parte della produzione di un famoso medico – Arnaldo da Villanova – docente e medico di corte di papi e sovrani, ma anche fautore della linea degli Spirituali di Provenza e profeta degli ultimi tempi<sup>36</sup>; o anche di un medico meno famoso ma altrettanto fervente cristiano, come Galvano da Levanto<sup>37</sup>, che traduce in forma metaforica medica ampia e puntigliosa momenti e aspetti fondanti della religiosità cristiana. Bastano alcuni titoli dei suoi scritti, quasi del tutto inediti, per segnalare il suo orientamento: *Tyriaca mortis spiritualis gradiens super tyriacam medicorum* (confezione della tiriaca, suoi usi medici, sua analogia con Cristo); *Contemplatio de gracia dei gradiens super corpus humanum et ejus regimen conservativum et curativum*; *Liber salvatoris contra morbum caducum*; *Liber doctrine curative languoris leprosi*; *Salutare carisma ex sacra Scriptura*; *Chrisma sanativum tremoris cordis*.

In questi testi Galvano tratta il suo tema in due parti: l'analisi medica, ad esempio, dell'epilessia/mal caduco, e in seguito la sua trasvalutazione in termini di "medicina spirituale". Arnaldo e Galvano sono due medici detti non a caso *theologizantes*; ai loro scritti va affiancato il *Liber de exemplis*, della stessa epoca: è un'enciclopedia a fini omiletici del domenicano Giovanni di San Gimignano<sup>38</sup>, famoso predicatore, dove, in uno speciale capitolo, si suggerisce di usare *exempla*, cioè analogie fondate su dottrine e casi medici, per rendere la predicazione particolarmente attraente e incisiva: il testo ne offre un ampio repertorio, da poter utilizzare nelle prediche. Mi soffermo invece su due pensatori forse minori nel panorama del secolo XIII ma assai interessanti in questo contesto: Nicola di Occam, francescano, lettore ad Oxford, partecipe

---

36 ARNALDUS DE VILLANOVA 1993, *Medicationis parabole e Commentum in quasdam parabolas* (su cui si veda AGRIMI 1998); ZIEGLER 1998.

37 CALVET 2003 (con edizione parziale da mss. di Galvano, 205-216); GIRALT 2003.

38 ZIEGLER 1995; anche JOHNSON 2012.

della cosiddetta prima scuola francescana; e Umberto da Romans, quinto generale dell'Ordine domenicano. Nicola, nel prologo al suo commento alle *Sentenze*<sup>39</sup>, affronta l'usuale domanda su quale sia l'oggetto della teologia: concorde con alcuni predecessori del suo Ordine (Alessandro di Hales, Guglielmo de la Mare e Bonaventura), Nicola vede la teologia come unione di teorica e pratica (e tale appunto – va ricordato – è definita la medicina); il suo *subiectum* non è Dio – come interpreta invece la linea domenicana – ma il *genus humanum reparabile*. A conferma di questa definizione, Nicola ricorre e cita dal *Canone* di Avicenna, dove si definisce quale *subiectum* della medicina l'organismo dell'uomo *ex parte qua sanatur*<sup>40</sup>, cioè l'umanità nella sua corporeità con l'aggiunta di una puntuale differenza specifica, in quanto cioè è suscettibile di guarigione.

Ne segue la conclusione di Nicola, secondo cui allora «Est enim theologia supernaturalis medicina». In teologia dunque di Dio si parla *non ut de subiecto*, e di lui si discute non in quanto è Dio, ma in quanto è *reparans*, cioè che cura, il genere umano: sia con gli antichi *mandata* mosaici, sia con la nuova legge d'amore del Vangelo. Se si considera che Nicola anche su altre tematiche teologiche (ad esempio la natura di Adamo nel Paradiso terrestre)<sup>41</sup> fa sfoggio di una competenza e di riferimenti medici inusuali anche per il naturalismo che pervade linee teologiche a metà del secolo, si giustificano il giudizio di Ziegler, che parla di una “medicalizzazione”<sup>42</sup> del discorso teologico specie per la seconda metà del secolo XIII, e l'opinione di Paravicini Bagliani

---

39 Si veda l'edizione di OLSZEWSKI 2008.

40 OLSZEWSKI 2008; ricordo che Lutero riprenderà questa definizione; il passo citato da Nicola è in AVICENNA 1507, *Liber canonis*, I, 1, f.1ra: «Dico quod medicina est scientia qua humani corporis dispositiones noscuntur ex parte qua sanantur vel ab ea remorentur [...]».

41 ZIEGLER 2001.

42 NICOUD 2011 (l'intero numero è dedicato al tema).

sulla consistenza di una “teologia del corpo” per lo stesso periodo<sup>43</sup>.

Quanto a Umberto da Romans, rinvio qui a sue due opere, il *De eruditione praedicatorum* (raccolta di schemi di prediche *ad status* che configurano una sorta di sociologia della predicazione<sup>44</sup>), e l'*Expositio regulae sancti Augustini*<sup>45</sup>. In quest'ultima, a conferma che la *schola Hippocratis* non è più esecrata, Umberto critica duramente quei confratelli che, superbi del proprio aspro ascetismo, rifiutano da ammalati le cure mediche, credendosi con ciò più ligi e più santi; ma, ammonisce il Generale, il corpo è l'utile strumento con cui il predicatore può agire, come deve, nel mondo, e il religioso è tenuto ad averne attenta cura: i vanagloriosi asceti si pieghino dunque con umiltà e gratitudine alle cure dei medici<sup>46</sup>. Nel *De eruditione*, vari sono gli schemi di predica che coinvolgono la medicina, gli ammalati, la cura: quella per i lebbrosi nei lebbrosari, quella agli infermieri/assistenti, quella agli ordini ospedalieri, quella agli ammalati, quella infine da destinare ai medici, o meglio agli studenti di medicina. Qui Umberto presenta un compiuto elogio della medicina spirituale<sup>47</sup>, che egli ritiene essere una delle migliori conseguenze della medicina profana, uno dei motivi dell'eccellenza che la medicina può vantare. Si esprime così:

Tre sono infatti i risultati che la scienza della medicina permette di conseguire: innanzitutto la conoscenza della propria natura corporea: è la medicina che insegna quanto misera, quanto fragile sia la natura del corpo umano. Il secondo risultato consiste nell'opera di misericordia: tramite la medicina si possono

---

43 Si vedano le considerazioni di PARAVICINI BAGLIANI nei suoi molti studi su Ruggero Bacon, specie in PARAVICINI BAGLIANI 1991.

44 CASAGRANDE 1980.

45 HUMBERTUS DE ROMANIS 1602, *Expositio regulae sancti Augustini*, 293-296.

46 Occorre qui ricordare le lodi a “frate corpo” espresse, con le stesse motivazioni, da s. Francesco.

47 HUMBERTUS DE ROMANIS 1677, *De eruditione praedicatorum*, 488-489 nella predica agli studenti di medicina; si vedano anche 475-476 e 502-503 per schemi di prediche agli infermieri/inservienti negli ospedali e ai lebbrosi.

compiere molti atti caritatevoli verso gli infermi che sono oppressi da grande miseria. Terzo risultato è la medicina spirituale delle anime: dall'arte e dalla scienza mediche infatti si ricava una quantità di direttive circa la medicina spirituale<sup>48</sup>.

Se – come si nota – anche i primi apporti di una scienza e arte profana in ambito spirituale appaiono qui orientati in direzione morale-religiosa (senza però nulla togliere al fatto che la medicina sia scienza), questa interpretazione raggiunge il suo obiettivo finale in una vera e propria disciplina della salute dell'anima, ora pienamente riconosciuta per tale.

#### 4.

È quanto più analiticamente conferma il cancelliere dell'Università di Parigi Jean Gerson, all'inizio del secolo XV, nella sua lunga e complessa predica, anch'egli, agli studenti, anzi ai licenziandi in medicina<sup>49</sup>. Passate in rassegna le prerogative di eccellenza della medicina profana, nonché i suoi limiti, Gerson conclude proprio con un elenco dei compiti della medicina spirituale, e degli indispensabili prestiti che questa riceve dalla medicina dei corpi. Ricorda che meglio si comprenderanno con nozioni mediche i «*morbos corporales de quibus in Scriptura frequenter mentio est*»; sottolinea soprattutto che «*utilem esse cogitationem humani corporis et accidentium suorum ut animae natura suorumque actuum et passionum intrinsecarum manifestatio facilius habetur*»: quell'indagine sulle passioni – che è vista da Gerson come indispensabile per il predicatore – se ne avvantaggerà; ne è prova *Guillelmus Parisiensis*, tanto perspicace nella disamina dei *mores* proprio perché non ignaro di medicina; e appunto i predicatori e gli *exhortatores virtutum moralium* si servono

---

48 Traduzione italiana in AGRIMI, CRISCIANI 1980, 205-207.

49 IOANNES GERSON 1962, vol. 5, *Pro licentiandis in medicina (Consideranti mihi)*, 144-151; CRISCIANI 2022.

continuamente di tali comparazioni per meglio guidare alla guarigione/virtù. Inoltre la scienza medica consente di trasferire alla sfera spirituale, o meglio morale (*ad aedificationem morum*), le cause dei morbi e i modi di cura del corpo adattandoli ai malanni dell'anima: così, appunto e ad esempio, le malattie guarite da Cristo possono anche appropriatamente indicare i sette peccati capitali<sup>50</sup> che il suo verbo (e quello dei suoi successori) può sanare. Preziose similitudini permettono dunque, più in generale, di investire l'intero insieme del *morbus spiritualis* secondo gli effetti dell'*infirmetas corporalis*, ben più evidenti per chi ascolta; di concepire forme di terapia spirituale (*praeparativa, purgativa, preservativa, reparativa*) come esatta ripetizione delle articolazioni della medicina profana. Comunque quest'ultima è un libro «a cuius lectione facilis est transitus ad scribendum librum conscientiae, transferendo naturales res ad morales intellectus».

Segnalo infine un testo interessante recentemente edito, il *Tractatus moralis predicandus in civitate pestilenciata hiis qui de civitate recedere non possunt*<sup>51</sup> (Ferrara, 1424) del domenicano e inquisitore nella città Bartolomeo da Ferrara<sup>52</sup>, che spicca nella serie di testi analoghi<sup>53</sup> per la sua ampiezza. Non si tratta infatti di un *sermo* singolo, per quanto articolato (come sono quelli *de peste* di Gabriel Biel<sup>54</sup> e di altri predicatori quattrocenteschi), bensì di un vero e proprio *Tractatus*, dall'indice molto dettagliato, relativo a considerazioni sul da farsi per la salute dell'anima in una "città pestilenziata": risulta qui opportuno non tanto e non solo predicare, ma più in genere tradurre nel discorso spirituale varie situazioni (dalle cause della peste, ai segni per prevenirla, alle processioni da promuovere, ad una opportuna "dieta" dell'anima). Vengono

---

50 A questo proposito si veda LANGUM 2016.

51 BARTHOLOMAEUS DE FERRARIA 2024, *Tractatus moralis predicandus in civitate pestilenciata*.

52 ALECCI 1964; KAEPPEL 1970, 149-150; CREYTENS 1955.

53 GECSNER 2012 (con ampia bibliografia).

54 GABRIEL BIEL SPIRENSIS 1510, *Sermones medicinales contra pestem*, ff. 144r-152v.

organizzati così quasi i temi di una possibile “predica continua”, o, meglio, viene strutturata una sorta di lettura della peste in termini teologico-religiosi, che può diventare un manuale/guida di predicazione *de peste* ad uso di altri potenziali predicatori, in un’epoca in cui la peste è endemica e quasi una “normale” occorrenza nelle città d’Europa e d’Italia.

L’indice del *Tractatus* è paragonabile a quello dei più articolati trattati medici sulla peste, scritti in gran numero tra la metà del secolo XIV e per tutto il secolo XV: la loro struttura è quasi ricalcata; la chiave di lettura della moria e dei suoi rimedi è però, in Bartolomeo, del tutto spirituale e religiosa: il testo ha di mira la salvezza dell’anima e si presenta appunto come *tractatus moralis*, dove però non poco spazio è dato anche a notazioni naturalistiche e mediche. Si è di fronte dunque ad un testo di predicazione ampio e complesso in occasione della peste, un caso sorprendente di “medicina spirituale” – una vera e propria *Pestschrift moralis* – in un momento di grave incertezza e discredito per la medicina profana, che non sa ancora far fronte pienamente al morbo<sup>55</sup>, ma di cui però viene comunque copiato lo stile di organizzazione del materiale.

Si potrà mettere utilmente a confronto il *Tractatus* di Bartolomeo con il trattatello in volgare sulla peste che, ancora a Ferrara, scrive il medico di corte Michele Savonarola negli anni ’40 del Quattrocento, per sovvenire, quale *medico humano*<sup>56</sup>, a tutti i suoi concittadini, *ricchi, poveri e mezani* che siano<sup>57</sup>. Ed è proprio il medico Michele – cui il ruolo di medico di corte e la profonda e sentita devozione cristiana consentono in più occasioni di fornire consigli morali e anche religiosi, oltre che dietetici e medici – a segnalare sì i rimedi con-

---

55 MARCHIONNE DI COPPO STEFANI 1776, *Historia fiorentina*, rubrica 634: «[...] e non valeva né medico, né medicina, o che non fossero ancora conosciute quelle malattie, o che li medici non avessero sopra quelle mai studiato, non pareva che rimedio vi fosse».

56 CRISCIANI, ZUCCOLIN 2011; ZUCCOLIN 2018.

57 MICHELE SAVONAROLA 1953, 4.

tro la peste, ma anche le precauzioni che il confessore dovrà adottare quando si avvicinerà ai pestilenziati; a sottolineare l'obbligo morale di non infettare il prossimo; a ricordare le caritatevoli attività assistenziali e le preghiere del vescovo nella città appestata e le prediche in piazza che incitano alla penitenza; a consigliare infine preghiere a s. Sebastiano e s. Giorgio<sup>58</sup>: a conferma del ruolo complementare che medico e sacerdote – se preparati e competenti – hanno nei confronti del malato (come già aveva rilevato più di due secoli prima Arcimatteo di Salerno), e dell'intreccio proficuo dei loro saperi ed obiettivi.

## 5.

Si sarà notato che le accezioni di medicina spirituale viste in questa rassegna troppo sommaria, se si modificano e si sviluppano secondo l'andamento della teologia e della pastorale, sono anche in sintonia e seguono puntualmente gli sviluppi della medicina profana nell'Occidente medievale: dall'entusiasmo per nuove, ricche teorie naturalistiche e per lo stile di una nuova professione nel secolo XII; alla "medicalizzazione" – su cui troppo poco mi sono soffermata e che si nota soprattutto nel secolo XIII con una esuberanza che è impressionante; allo sfruttamento delle dottrine mediche per la conoscenza delle passioni che interessa Gerson e i fautori di una "teologia affettiva", fino alle critiche che ancora Gerson fa ai medici proni a suggestioni magiche: e si constata per altre vie che simili tentazioni erano di fatto presenti nella cultura e professione mediche a inizio del '400<sup>59</sup>; per giungere infine all'analisi e cura dell'anima appestata dai peccati e della città colpita dalla moria interpretate e modellate secondo lo schema dei trattati medici sulla peste, e a una lettura di quest'ultima in termini teologici e scritturali. Parallelamente, in alcuni medici

---

58 MICHELE SAVONAROLA 1953, 5-6, 10, 24.

59 Si veda ad esempio ANTONIUS GUAINERIUS 1518, *Opus preclarum ad praxim*, su cui JACQUART 1988(2).

(Egidio di Corbeil, Arnaldo da Villanova, Galvano da Levanto, Michele Savonarola, Baverio Bonetti) si notano interessi e preoccupazioni di tipo religioso che in alcuni vanno oltre la normale devozione del medico cristiano.

Si potrebbe quasi delineare una traccia delle dottrine e delle vicende della professione mediche in questi secoli anche solo attraverso testi di teologi e pastori d'anime: operazione certo insensata, visto che possiamo seguire la loro storia negli scritti propri della disciplina medica, molto abbondanti del resto, nonché negli statuti universitari, nei regolamenti comunali e in altre più proprie fonti. Ma non è invece – mi pare – insensato per lo storico del tardo pensiero medievale riconoscere che lo stile di razionalità scolastico è certo programmaticamente molto attento all'accurata distinzione di ambiti disciplinari e livelli epistemologici, i cui confini non vanno superati o confusi; ma – anzi, proprio per questo – è altrettanto disponibile a scambi, intersezioni, prestiti – purché controllati – tra discipline anche assai diverse, ma connesse per l'unità di anima e corpo che caratterizza l'essere uomini.

CHIARA CRISCIANI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA\*

---

\* [chiara.crisciani@gmail.com](mailto:chiara.crisciani@gmail.com); Dipartimento di Studi Umanistici - Sezione di Filosofia, Piazza Botta 6, 27100 Pavia, Italy. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5107-5537>.

## BIBLIOGRAFIA

AEGIDIUS CORBOLIENSIS 1826 = AEGIDIUS CORBOLIENSIS, *Carmina Medica*, ed. LUDWIG J. CHOULANT, Leipzig, Voss, 1826.

AGRIMI 1998 = JOLE AGRIMI, «Aforismi, parabole, esempi. Forme di scrittura della medicina operativa: il modello di Arnaldo da Villanova», in MASSIMO GALUZZI ET AL. (eds.), *Le forme della comunicazione scientifica*, 361-392, Milano, Franco Angeli, 1998.

AGRIMI, CRISCIANI 1978 = JOLE AGRIMI, CHIARA CRISCIANI, *Medicina del corpo e medicina dell'anima. Note sul sapere del medico fino all'inizio del sec. XIII*, Milano, Episteme, 1978.

AGRIMI, CRISCIANI 1980 = JOLE AGRIMI, CHIARA CRISCIANI, *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Torino, Loescher, 1980.

AGRIMI, CRISCIANI 1988 = JOLE AGRIMI, CHIARA CRISCIANI, *Edocere medicos. La medicina scolastica tra i secoli XIII-XV*, Milano-Napoli, Guerini, 1988.

AGRIMI, CRISCIANI 1993 = JOLE AGRIMI, CHIARA CRISCIANI, «Carità e assistenza nella civiltà cristiana medievale», in MIRKO GRMEK (ed.), *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. I, 217-259, Bari, Laterza, 1993.

AGRIMI, CRISCIANI 1994 = JOLE AGRIMI, CHIARA CRISCIANI, «La medicina scolastica: studi e ricerche (1981-1991)», in LUCA BIANCHI (ed.), *Filosofia e teologia nel Trecento*, 381-412, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1994.

ALECCI 1964 = ANTONIO ALECCI, «Bartolomeo da Ferrara», in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 6, 719, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1964.

ANONYMUS SALERNITANUS 1853-1859 = ANONYMUS SALERNITANUS (ARCIMATTEO DA SALERNO?), *De instructione (adventu) medici ad egrotum*, in SALVATORE DE RENZI (ed.), *Collectio Salernitana*, vol. II, 73-80; vol. V, 333-349, Napoli, 1852-1859.

ANTONIUS GUAINERIUS 1518 = ANTONIUS GUAINERIUS, *Opus preclarum ad praxim*, Papiae, 1518.

ARBESMANN 1954 = RUDOLPH ARBESMANN, «The Concept of 'Christus medicus' in St. Augustine», *Traditio* 10 (1954), 1-28.

ARNALDUS DE VILLANOVA 1993 = ARNALDUS DE VILLANOVA, *Medicationis parabole e Commentum in quasdam parabolis*, ed. JUAN A. PANIAGUA, PEDRO GIL SOTRES, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1993.

AVICENNA 1507 = AVICENNA, *Liber canonis*, ed. Venetiis, Paganino de Paganini, 1507.

BARTHOLOMAEUS DE FERRARIA 2024 = BARTHOLOMAEUS DE FERRARIA, *Tractatus moralis predicandus in civitate pestilentiata*, ed. GIOVANNI PAOLO MAGGIONI, introd. di CHIARA CRISCIANI, TOMMASO DURANTI, GIOVANNI PAOLO MAGGIONI, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2024 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d'Italia, 68. Serie I, 36)

BEAUJOUAN 1992 = GUY BEAUJOUAN, *Congresso internazionale per lo studio della filosofia medievale*, Ottawa, 1992 (Commission d'histoire des sciences, *Rapport provisoire*).

BECCARIA 1956 = AUGUSTO BECCARIA, *I codici di medicina del periodo presalernitano (secoli IX, X e XI)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956.

BECCARIA 1961 = AUGUSTO BECCARIA, «Sulle tracce di un antico canone latino di Ippocrate e Galeno», *Italia medievale e umanistica* 4 (1961), 1-56.

BENEDUCE 2023 = CHIARA BENEDUCE (ed.), *Complexio. Across Disciplines*, numero speciale di *Early Science and Medicine*, 28(3-5) (2023).

BERIOU 1986 = NICOLE BERIOU, «La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII<sup>e</sup> siècle: médication de l'âme ou démarche judiciaire?», in *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge*, 261-282, Roma, École Française de Rome, 1986.

BILLER, ZIEGLER 2001 = PETER BILLER, JOSEPH ZIEGLER (eds.), *Religion and Medicine in the Middle Ages*, York, Boydell and Brewer, 2001 (York Studies in Medieval Theology, 3).

BIRKENMEJER 1970 = ALEXANDRE BIRKENMEJER, *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Varsovia, Ossolineum, 1970.

BYLEBYL 1990 = JEROME J. BYLEBYL, «The Medical Meaning of "Physica" », *Osi- ris*, second series, 6 (1990), 16-41.

CALVET 2003 = ANTOINE CALVET, «À la recherche de la médecine universelle», in CHIARA CRISCIANI, AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI (eds.), *Alchimia e medicina nel medioevo*, 177-216, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2003.

CASAGRANDE 1980 = CARLA CASAGRANDE, «I concetti di *ordo* e di *status* in un manuale di predicazione del secolo XIII: il *De eruditione praedicatorum* di Umberto da Romans», in *Atti XXV Congresso Nazionale Filosofia, Pavia 19-23 settembre 1975*, vol. II, 206-213, Roma, Società Filosofica Italiana, 1980.

CHANDELIER 2017 = JOËL CHANDELIER, *Avicenne et la médecine en Italie. Le Canon dans les universités (1200-1350)*, Paris, Honoré Champion, 2017.

CHANDELIER, ROBERT 2013 = JOËL CHANDELIER, AURÉLIEN ROBERT, «Nature humaine et complexion du corps chez les médecins italiens de la fin du Moyen Age», *Revue de synthèse*, 134(4) (2013), 473-510.

COVA 2002 = LUCIANO COVA, «I principi della generazione umana: tradizione medica e filosofia aristotelica nelle discussioni teologiche del XIII secolo», *Esercizi filosofici* 6 (2002), 45-58.

CREYTENS 1955 = RAYMOND CREYTENS, «Barthélemy de Ferrara O.P. et Barthélemy de Modène O.P, deux écrivains du XV siècle», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25 (1955), 346-375.

CRISCIANI 1983 = CHIARA CRISCIANI, «Valeurs éthiques et savoir médical entre le XII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle», *History and Philosophy of the Life Sciences* 5 (1983), 33-52.

CRISCIANI 2001 = CHIARA CRISCIANI, «Religione e medicina», in *Storia della scienza*, vol. II.A, cap. 28e, Roma, Ist. Enciclopedia Italiana Treccani, 2001.

CRISCIANI 2007 = CHIARA CRISCIANI, «Curricula e contenuti dell'insegnamento: la medicina dalle origini al sec. XV», in GIAN PAOLO BRIZZI (ed.), *Storia delle Università in Italia*, II, 183-204, Messina, Sicania, 2007.

CRISCIANI 2009 = CHIARA CRISCIANI, «Premesse e promesse di lunga vita: tra teologia e pratica terapeutica (secoli XIII-XIV)», in CHIARA CRISCIANI ET AL. (eds.), *Vita longa. Durata della vita, vecchiaia e 'prolongatio vite' nella tradizione aristotelica e medica tra Antichità e Rinascimento*, 61-86, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2009.

CRISCIANI 2010 = CHIARA CRISCIANI, «La formazione del medico nel medioevo: dottrina ed etica», in MONICA FERRARI, PAOLO MAZZARELLO (eds.), *Formare alle professioni. Figure della sanità*, 36-57, Milano, Franco Angeli, 2010.

CRISCIANI 2021 = CHIARA CRISCIANI, «Vecchiaia, morte e lunga vita», in DANIELLE JACQUART, AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI (eds.), *Les sciences au Moyen Age (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, 97-107, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2021.

CRISCIANI 2022 = CHIARA CRISCIANI, «Il Cancelliere Gerson ai licenziandi in medicina», in CHIARA CRISCIANI, GABRIELLA ZUCCOLIN (eds.), *Verba et mores. Studi per Carla Casagrande*, 77-94, Roma, Aracne, 2022.

CRISCIANI IN CORSO DI STAMPA = CHIARA CRISCIANI, *Silenzio, parole e discorsi del medico: tra scienza ed etica, tra filosofia e retorica*, in corso di stampa.

CRISCIANI, FERRARI 2010 = CHIARA CRISCIANI, GIOVANNA FERRARI, «Introduzione», in *Arnaldi de Vilanova Tractatus de humido radicali*, 319-571, Barcelona, Universitat de Barcelona-Fundació Noguera, 2010.

CRISCIANI, ZUCCOLIN 2011 = CHIARA CRISCIANI, GABRIELLA ZUCCOLIN (eds.), *Michele Savonarola. Medicina e cultura di corte*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2011.

D'ALVERNY 1965 = MARIE-THÉRÈSE D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, Paris, Vrin, 1965.

DANNENBERG, MELVILLE 2010 = LARS A. DANNENBERG, GERT MELVILLE, «Zwischen Heil und Heilung. Die Sorge um Körper und Seele in mittelalterlichen Klöstern (unter besonderer Berücksichtigung von *De medicina animae* Hugos von Folieto)», in AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI (ed.), *Terapie e guarigioni. Convegno internazionale (Ariano Irpino, 5-7 ottobre 2008)*, 1-23, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2010 (Edizione Nazionale La Scuola Medica Salernitana, 6).

DONATO ET AL. 2013 = MARIA PIA DONATO ET AL. (eds.), *Médecine et religion. Collaborations, compétitions, conflits (XII-XX siècle)*, Roma, École française de Rome, 2013.

FALOCI ET AL. 1998 = ROGER FALOCI ET AL. (eds.), *Vie spéculative, vie méditative et travail manuel a Chartres au XII<sup>e</sup> siècle*, Chartres, Association des Amis du Cen-

tre Médiéval Européen de Chartres, 1998.

FERRACES RODRIGUEZ 2005 = ARSENIO FERRACES RODRIGUEZ, (ed.), *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, La Coruna, La Coruna Universidade, 2005.

GABRIEL BIEL SPIRENSIS, 1510 = GABRIEL BIEL SPIRENSIS, *Sermones medicinales contra pestem*, in GABRIEL BIEL SPIRENSIS, *Sermones [...] Gabrielis Biel Spirensis [...]*, ed. IOANNIS RYNMAN DE ORINGAW, ff. 144r-152v, Haugenua, in *Officina Henrici Gran*, 1510.

GADEBUSCH BONDIO 2014 = MARIACARLA GADEBUSCH BONDIO (ed.), *Medical Ethics. Premodern Negotiations between Medicine and Philosophy*, Stuttgart, Steiner, 2014.

GECSNER 2012 = OTTO GECSNER, «Doctors and Preachers against the Plague: Attitudes toward Disease in Late Medieval Plague Tracts and Plague Sermons», in BARBARA S. BOWERS, LINDA MIGL KEYSER (eds.), *The Sacred and the Secular in Medieval Healing*, 78-102, Oxford-New York, Taylor and Francis, 2012.

GIRALT 2003 = SEBASTIÀ GIRALT, «The Authorship of *Contra calculum* and Three Other Medical Treatises: Arnau de Vilanova or Galvano da Levanto?», *Sudhoffs Archiv*, 87(1) (2003), 32-68.

GOLLWITZER-VOLL 2007 = WOTTY GOLLWITZER-VOLL (ed.), *Christus medicus – Heilung als Mysterium*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh, 2007.

GREGORY 1952 = TULLIO GREGORY, «L'idea della natura nella Scuola di Chartres», *Giornale critico della filosofia italiana*, serie III, 31 (1952), 433-442.

GREGORY 1955 = TULLIO GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1955.

GROEBNER 2004 = VALENTIN GROEBNER, «“Complexio”/Complexion: Categorizing Individual Natures, 1250–1600», in LORRAINE DASTON, FERNANDO VIDAL (eds.), *The Moral Authority of Nature*, 361-383, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

GUBBINI 2020 = GAIA GUBBINI (ed.), *Body and Spirit in the Middle Ages: Literature, Philosophy, Medicine*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020.

GÜRBÜZEL, WALLIS 2021 = ASHLIAN GÜRBÜZEL, FAITH WALLIS, «“ Angelical Conjunctions”: An Introduction», *Early Science and Medicine* 26 (2021), 419-438.

HUGO DE FOLIETO 1998 = HUGO DE FOLIETO, *La medicina dell'anima*, tr. it. MARIO SERIO, Torino, Il Leone Verde, 1998.

HUGO DE SANCTO VICTORE 1969 = HUGO DE SANCTO VICTORE, *De quinque septenis e De septem donis Spiritus Sancti*, in *Six opuscules spirituels*, ed. ROGER BARON, 100-119, Paris, 1969.

HUMBERTUS DE ROMANIS 1602 = HUMBERTUS DE ROMANIS, *Expositio regulae sancti Augustini*, Comi, Typis Hieronymi Frouae, 1602.

HUMBERTUS DE ROMANIS 1677 = HUMBERTUS DE ROMANIS, *De eruditione praedicatorum libri duo*, Lugduni, Apud Anissonios, 1677.

IOANNES ALEXANDRINUS 1982 = IOANNES ALEXANDRINUS, *Commentaria in Librum De sectis Galeni*, ed. CHRISTOPHER D. PRITCHET, Leiden, Brill, 1982.

IOANNES GERSON 1962 = IOANNES GERSON, *Pro licentiandis in medicina (Consideranti mihi)*, in IOANNES GERSON, *Oeuvres Complètes*, ed. PALÉMON GLORIEUX, Paris, Desclée, 1962.

ISIDORUS HISPALENSIS 1962 = ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive originum Libri XX*, ed. WALLACE MARTIN LINDSAY, Oxford, Clarendon Press, 1962.

JACQUART 1984 = DANIELLE JACQUART, «De 'crasis' à 'complexio': note sur le vocabulaire du tempérament en latin médiéval», in GUY SABBAAH (ed.), *Textes médicaux latins antiques*, 71-76, Saint Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne (Centre Jean Palerne), 1984.

JACQUART 1988(1) = DANIELLE JACQUART, «Aristotelian thought in Salerno», in PETER DRONKE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, 405-428, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

JACQUART 1988(2) = DANIELLE JACQUART, «De la science à la magie, le cas d'Antonio Guainerio», *Litterature, médecine et société* 9 (1988), 137-156.

JACQUART 1993 = DANIELLE JACQUART, «La scolastica medica», in MIRKO GRMEK (ed.), *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. I, 261-322, Bari, Laterza, 1993.

JACQUART 2012 = DANIELLE JACQUART, «The Unity of Matter and the Living», in DANIELLE JACQUART, NICOLAS WEIL-PAROT (eds.), *Substances minérales et corps animés*, 9-15, Paris, Omniscience, 2012.

JACQUART 2019 = DANIELLE JACQUART, «Medical Education in the 12<sup>th</sup> Century», in CÉDRIC GIRAUD (ed.), *A Companion to Twelfth-Century Schools*, 203-225, Leiden, Brill, 2019.

JACQUART, PARAVICINI BAGLIANI 2007 = DANIELLE JACQUART, AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI (eds.), *La scuola medica di Salerno. Gli autori e i testi*, Firenze, SISMELE Edizioni del Galluzzo, 2007.

JOHNSON 2012 = TIMOTHY J. JOHNSON, «Franciscan Bodies and Souls: Bonaventure and Bacon on Scripture, Preaching, and the *Cura Corporis/Cura Animae*», in TIMOTHY J. JOHNSON, (ed.), *Franciscans and Preaching*, 73-89, Leiden, Brill, 2012.

KAEPPELI 1970 = THOMAS KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 1, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970.

KRISTELLER 1986 = PAUL OSKAR KRISTELLER, *Bartolomeo, Musandino, Mauro da Salerno e altri antichi commentatori dell' "Articella"*, in PAUL OSKAR KRISTELLER, *Studi sulla scuola medica salernitana*, Napoli, Istituto italiano per gli Studi Filosofici, 1986.

LANGUM 2016 = VIRGINIA LANGUM, *Medicine and the seven deadly sins in late medieval literature and culture*, New York, Palgrave Macmillan, 2016.

LAURIELLO 1997 = GIUSEPPE LAURIELLO, *Istruzioni per il medico*, Salerno, 1997.

LAWN 1963 = BRIAN LAWN, *The Salernitan Questions*, Oxford, Oxford University Press, 1963.

LE BLÉVEC 2004 = DANIEL LE BLÉVEC (ed.), *L'Université de Médecine de Montpellier et son rayonnement (XIII<sup>e</sup>-X<sup>ve</sup> siècles)*, Turnhout, Brepols, 2004.

LONGÈRE 1965 = JEAN LONGÈRE, «*Liber poenitentialis*. Les traditions moyenne et courte», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 32 (1965), 169-242.

MARCHIONNE DI COPPO STEFANI 1776 = MARCHIONNE DI COPPO STEFANI, *Historia*

fiorentina, ed. ILDEFONSO DI SAN LUIGI, Firenze, Cambiagi Gaetano stamp., 1776-1777.

MICHELE SAVONAROLA 1953 = MICHELE SAVONAROLA, *I trattati in volgare della peste e dell'acqua ardente*, ed. LUIGI BELLONI, Milano, Stucchi, 1953.

MONTFORD 2004 = ANGELA MONTFORD, *Health, Sickness, Medicine and the Friars in Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Aldershot, Routledge, 2004.

MORPURGO 1984 = PIERO MORPURGO, «Il capitolo *De informacione medicorum* del *Liber Introductorius* di Michele Scoto», *Clio* 20 (1984), 651-661.

MOULINIER-BROGI 2019 = LAURENCE MOULINIER-BROGI, «Les médecins vus par les théologiens au bas Moyen Age», in *La medicina nel basso medioevo. Tradizioni e conflitti (Atti del LV Convegno storico internazionale. Todi, 14-16 ottobre 2018)*, 467-492, Spoleto, CISAM, 2019.

MÜLLER 2002 = IRMGARD MÜLLER, «HUGO DE FOLIETO: *De medicina animae*. Antike Humoralpathologie in christlicher Deutung», in CHRISTIAN SCHULZE, SIBYLLE IHM (eds.), *Ärztelkunst und Gottvertrauen: Antike und mittelalterliche Schnittpunkte von Christentum und Medizin*, 71-89, Hildesheim, Olms, 2002 (Spudasmata: Studien zur Klassischen Philologie und ihren Grenzgebieten, 86).

MURRAY JONES 2013 = PETER MURRAY JONES, «*Complexio and Experimentum*. Tensions in Late Medieval Medical Practice», in PEREGRINE HORDEN, ELISABETH HSU (eds.), *The Body in Balance. Humoral Medicine in Practice*, 107-128, New York-Oxford, Berghahn, 2013.

NICOUD 2011 = MARILYN NICOUD, «Formes et enjeux d'une médicalisation médiévale: réflexions sur les cités italiennes (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)», *Genèses* 82 (2011), 7-30.

OLSZEWSKI 2008 = MIKOLAJ OLSZEWSKI, «The Nature of Theology according to Nicholas of Ockham», *Archa Verbi* 5 (2008), 143-165.

OTTOSSON 1984 = PER-GUNNAR OTTOSSON, *Scholastic Medicine and Philosophy*, Napoli, Bibliopolis, 1984.

PALMIERI 1989 = NICOLETTA PALMIERI, *L'antica versione latina del "De Sectis" di Galeno*, Pisa, ETS, 1989.

PARAVICINI BAGLIANI 1991 = AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Medicina e scienze della natura alla corte dei Papi nel Duecento*, Spoleto, CISAM, 1991.

PHILLIPS 2002 = PHILIP EDWARD PHILLIPS, «Lady Philosophy's Therapeutic Method: the "gentler" and "stronger" Remedies in Boethius's *De consolatione philosophiae*», *Medieval English Studies* 10(2) (2002), 5-26.

PICASSO, PIANA, MOTTA 1988 = GIORGIO PICASSO, GIANNINO PIANA, GIUSEPPE MOTTA (eds.), *A pane e acqua: peccati e penitenze nel Medioevo. Il 'Penitenziale' di Burcardo di Worms*, Novara, Europa, 1988.

REYNOLDS 1999 = PHILIP LYNDON REYNOLDS, *Food and the Body: Some Peculiar Questions in High Medieval Theology*, Leiden, Brill, 1999.

ROBERT 2011 = AURÉLIEN ROBERT, «Contagion morale et transmission des maladies: histoire d'un chiasme (XIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)», *Tracés* 21 (2011), 41-60.

ROBERT 2015 = AURÉLIEN ROBERT, «Médecine et théologie à la cour des Angevins de Naples», in JOËL CHANDELIER, AURÉLIEN ROBERT (eds.), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités*, 295-449, Roma, École française de Rome, 2015.

SCHELER 1972 = DIETER SCHELER, *Ierapigra ad purgandos prelatos des Egidius von Corbeil*, Würzburg-Bochum, Teildruck Phil. Diss. Würzburg, 1972.

SCHMID 1965 = WOLFGANG SCHMID, «Philosophisches und Medizinisches in der *Consolatio* des Boethius», in HARTMUT ERBSE (ed.), *Festschrift Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht*, 113-144, München, C. H. Beck, 1956.

SCHMITT 1984 = CHARLES BERNHARD SCHMITT (ed.), *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London, Variorum Reprints, 1984.

SHARPE 1964 = WILLIAM D. SHARPE, «Isidore of Seville: The Medical Writings», *Transactions of the American Philosophical Society* 54 (1964), 5-70.

SIRAIISI 1981 = NANCY G. SIRAIISI, *Taddeo Alderotti and his Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

SIRAIISI 2001 = NANCY G. SIRAIISI, *Medicine and the Italian Universities, 1250-1600*, Leiden, Brill, 2001.

STETTLER 2022 = MATTEO JOHANNES STETTLER, «The τόπος of the Goods of Fortune in *Consolatio* II and III: How to Console and Exhort Boethius», *Aevum* 94(2) (2022), 243-273.

VEILLARD 1903 = CAMILLE VEILLARD, *L'urologie et les médecins urologues dans la médecine ancienne: Gilles de Corbeil, sa vie, ses oeuvres, son poème des urines*, Paris, F. R. de Rudeval, 1903.

WEAR ET AL. 1993 = ANDREW WEAR ET AL. (eds.), *Doctors and Ethics. The Earlier Historical Setting of Professional Ethics*, Amsterdam, Rodopi, 1993.

YEAR 2014 = MARY K. K. YEAR, «Medicine for the Wounded Soul», in ANNE KIRKHA, CORDELIA WARR (eds.), *Wounds in the Middle Ages*, 109-130, London, Routledge, 2014.

ZECHER 2002 = JONATHAN L. ZECHER, *Spiritual Direction as a Medical Art in Early Christian Monasticism*, Oxford, Oxford University Press, 2022.

ZIEGLER 1995 = JOSEPH ZIEGLER, «Medical Similes in Religious Discourse. The Case of Giovanni di S. Gimignano O.P. (ca. 1260–ca. 1333)», *Science in Context* 8 (1995), 103-113.

ZIEGLER 1998 = JOSEPH ZIEGLER, *Medicine and Religion. The Case of Arnau de Vilanova*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

ZIEGLER 1999 = JOSEPH ZIEGLER, «“Ut dicunt medici”: Medical Knowledge and Theological Debates in the Second Half of the Thirteenth Century», *Bulletin of the History of Medicine* 73 (1999), 208-237.

ZIEGLER 2001 = JOSEPH ZIEGLER, «Medicine and Immortality in Terrestrial Paradise», in PETER BILLER, JOSEPH ZIEGLER (eds.), *Religion and Medicine*, 201-242, York, Boydell and Brewer, 2001 (York Studies in Medieval Theology, 3).

ZIEGLER 2012 = JOSEPH ZIEGLER, «The Sciences of the Body around 1300 as a Locus of Theological and Spiritual Thought», in GIULIO D'ONOFRIO (ed.), *The Medieval Paradigm*, 577-592, Turnhout, Brepols, 2012.

ZUCCOLIN 2018 = GABRIELLA ZUCCOLIN, *Michele Savonarola medico humano*, Bari, Edizioni di Pagina, 2018.

ZUCCOLIN 2019 = GABRIELLA ZUCCOLIN, «Tommaso d'Aquino sulla complessio-

ne corporea», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 103(4) (2019), 625-648.