

Questo volume raccoglie e integra i contributi più originali proposti in occasione di un incontro di studio tenutosi a Ravenna, presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna, nell'autunno 2016. Un'occasione non consueta per ripensare su basi storico-comparative e metadisciplinari una questione cruciale negli studi storico-religiosi ed etno-antropologici. Studiosi di formazione e sensibilità differenti – classicisti, storici del cristianesimo orientale e occidentale, ebraisti, iranisti, islamologi e americanisti – hanno tentato, secondo i rispettivi linguaggi e punti di osservazione, di esplicitare le categorie analitiche e storiografiche delle ricerche su un obiettivo mobile e sfuggente come quello dell'estasi. Il volume propone anche affondi monografici su contesti specifici e differenziati abbracciando un arco cronologico che va dal mondo antico al mondo moderno e contemporaneo.

LUIGI CANETTI è Professore Ordinario di Storia del cristianesimo e delle chiese presso l'Università di Bologna - Ravenna Campus. Si occupa principalmente di culto dei santi in epoca tardoantica e medievale. Tra le pubblicazioni più recenti: *Impronte di gloria. Effigie e ornamento nell'Europa cristiana* (Carocci, Roma 2012); *Statue. Rituali, scienza e magia dalla Tarda Antichità al Rinascimento* (SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017).

ANDREA PIRAS è Professore Associato di Filologia, religioni e storia dell'Iran presso l'Università di Bologna - Ravenna Campus. Si occupa di scritture, lingue, epigrafi e testi delle culture iraniche preislamiche, in particolare della letteratura zoroastriana e manichea. Fra le sue opere: *Hādōxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima* (IsIAO, Roma 2000); *Verba Lucis. Scrittura, immagine e libro nel manicheismo* (Mimesis, Milano - Udine 2012).

€ 24,00



SMSE

Quaderni
21

*Esperienze e tecniche dell'estasi
tra Oriente e Occidente*

CANETTI - PIRAS (eds.)



SMSE

QUADERNI DI STUDI E MATERIALI
DI STORIA DELLE RELIGIONI | 21

LUIGI CANETTI - ANDREA PIRAS (eds.)

Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente

Dipartimento di Storia, Culture, Religioni



Morcelliana

QUADERNI DI STUDI E MATERIALI
DI STORIA DELLE RELIGIONI

Supplemento al n. 84 (2/2018) di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»

LUIGI CANETTI - ANDREA PIRAS (eds.)

Esperienze e tecniche dell'estasi
tra Oriente e Occidente

MORCELLIANA

© 2018 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: settembre 2018

Volume pubblicato con il contributo dell'Alma Mater Studiorum
Università di Bologna, sede di Ravenna, Dipartimento di Beni Culturali
e della Sapienza-Università di Roma



I saggi contenuti nel volume sono stati sottoposti a procedura di *peer review*.

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

ISBN 978-88-372-3246-7

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

Conoscenza medica dei meccanismi della percezione, del sogno e dei fenomeni dispercettivi nel mondo iranico di età tardoantica

Lungo il confine che divideva i due grandi imperi di età tardo-antica, quello romano e quello persiano, un cambiamento di non poca importanza nella circolazione delle conoscenze mediche fu quello che accompagnò l'identificazione del corpo quale sede dell'anima. Nel periodo delle dispute teologiche e del confronto tra i diversi orizzonti religiosi questo passaggio, per nulla scontato, diventò un nodo importante nel cammino verso la consapevolezza del significato da attribuire al patrimonio di conoscenze mediche, biologiche e anatomiche che il mondo classico aveva tramandato.

Il periodo delle controversie dottrinali e del consolidamento politico e religioso del mondo bizantino si aprì con una presa di distanza generale dalle teorie trasmesse dagli autori antichi. Tutto questo avveniva in nome del sentimento religioso e delle credenze sulla salvezza dell'anima che si sarebbe realizzata al di là dei limiti della vita umana e terrena e quindi lontano dall'attenzione per il corpo umano, per quello animale e per la natura.

Una polemica verso l'opera degli autori classici accompagnata dall'invito al distacco dalla scienza come veicolo di discipline pagane è presente nell'opera di Tertulliano (155/160-230 d.C.). Nel *De anima* (10, 4) Tertulliano si scaglia contro Erofilo descritto come «medico o meglio vivisezionatore, che vivisezionò seicento corpi per esaminarne la natura, che odiò l'essere umano al fine di conoscerlo»¹. Malgrado questo suo acceso anti-scientismo e il suo atteggiamento anti-filosofico, Tertulliano ammirava Seneca e dall'opera del filosofo mutuò un'idea: l'essere è corpo «*nihil enim, si non corpus*». Quanto ai luoghi dell'anima, per

¹ Tert., *De an.*, 10, 4; cfr. J.H. Waszink, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima*, Brill, Leiden - Boston 2010, p. 13. A partire da Tertulliano comincia l'associazione metaforica tra la figura dell'anatomista, colpevole di perpetrare una violazione del corpo umano, e l'immagine del carnefice. Queste assimilazioni di immagini assumeranno i toni di una vera riprovazione con Agostino che richiama la *foeditas* (impurità, ripugnanza e contaminazione cadaverica), la *crudelitas* (che assimilava il chirurgo al macellaio-carnefice) la *supervacuitas* (inutilità scientifico-terapeutica) e la presunzione della ricerca anatomica; cfr. L. Canetti, *Reliquie, martirio e anatomia: culto dei santi e pratiche dissestorie fra tarda antichità e primo Medioevo*, in «Micrologus. Natura, scienze e società medioevali» 7 (1999), pp. 113-153, in particolare pp. 129-132.

Tertulliano essa si trova nel respiro. Quest'idea, difesa con gli strumenti della retorica e contro ogni ragionevole utilizzo di evidenze anatomiche o di confronti filosofici, inaugurò un periodo caratterizzato da nuove attenzioni per il corpo umano nobilitato nella sua veste di sede dell'anima e dal recupero delle nozioni filosofiche del passato alla luce del nuovo significato che la vita umana aveva acquisito².

Come esempio della diffusione, in ambito monastico, di un interesse colto per le dottrine del corpo, è interessante un passo tratto da un celebre scritto del IV secolo, il *De oratione* di Evagrio. Evagrio, discepolo di Basilio e di Gregorio di Nazianzo, scelse la via di un monachesimo ascetico. Nella sua testimonianza, oltre a quelle teologiche, sono evidenti citazioni e rimandi a fonti mediche. Nel *De oratione*, Evagrio si interroga sulla dialettica corpo-spirito e su quali siano gli effetti che possano provocare alcune reazioni fisiologiche in grado di influenzare i meccanismi della conoscenza:

«Appena l'intelletto preghi in modo puro e impassibile, allora i demoni non vengono più contro di lui da sinistra, ma da destra. Gli sottopongono, infatti, una parvenza di Dio e una qualche raffigurazione, di quelle care alla sensibilità, così che gli sembri di aver conseguito perfettamente lo scopo oggetto della sua preghiera. Un uomo gnostico dichiarava che questo accade a partire dalla vanagloria e dal demone che tocca il luogo presso il cervello. Penso che il demone che tocca il luogo che si è detto volga come vuole la luce intorno all'intelletto, e così la passione della vanagloria è mossa ad un pensiero che, con determinazione leggera, dà forma all'intelletto in ordine ad una localizzazione della conoscenza divina

² Per Tertulliano la morte è la separazione di anima e corpo. Questo processo di distacco è radicale e non ammette soluzioni intermedie: *Mors, si non semel tota est, non est* (Tert., *De an.*, 51, 8; cfr. J.H. Waszink, *De anima*, cit., p. 70), e ancora: "Se resta qualcosa dell'anima, è vita; la morte non si mescolerà alla vita più che la notte al giorno". Tertulliano contesta l'idea del presocratico Democrito che ammetteva l'esistenza di uno stato intermedio, e riteneva che una parte di anima rimanesse nel cadavere dopo la morte. Secondo Democrito "i cadaveri hanno delle sensazioni" (cfr. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels - W. Kranz, Weidmann, Berlin 1951-52, p. 117). Tertulliano costruisce una robusta difesa a tutela del *dualismo radicale* che nella prospettiva cristiana distingue vita e morte, laddove *resurrezione* non ha nulla a che vedere con *sopravvivenza* e non c'è alcuna vita che perduri nel cadavere né uno stato di morte parziale. Ecco le argomentazioni di Tertulliano: "Non può restare neanche un poco di anima nel corpo, altrimenti questo poco dovrebbe morire quando il tempo avrà distrutto tutta l'impalcatura del corpo (*scaenam corporis*)" (Tert., *De an.*, 51, 4; cfr. J.H. Waszink, *De anima*, cit., p. 69). Utilizzando il termine *scaena*, Tertulliano cita un passaggio del testo ippocratico *hebdomades* dove si dice che "L'anima, abbandonando la tenda del corpo (τὸ τοῦ σώματος σκῆνος), libera questo simulacro freddo e mortale alla bile, al sangue, al flegma e alla carne". È possibile che in qualche modo Tertulliano si sia riconosciuto nell'atteggiamento del medico ippocratico che, non provando grande interesse per il corpo morto, si limitava a contemplarlo senza per questo progettare di investigarlo attraverso la dissezione. Quest'atteggiamento era però motivato da una percezione diversa del cadavere e del corpo. Il corpo ippocratico è un corpo fatto di pieno e di vuoto, di duro e di molle, di teso e di lasso, e soprattutto attraversato, irrigato di liquidi, umori, sudori, urina, e che non possiede in lui stesso la ragione giuridica della propria struttura, come se non avesse alcuna necessità della sua forma.

e essenziale. Ad un tale (intelletto), non molestato da passioni carnali e impure, ma presente (a sé) in modo effettivamente puro, sembra che nessuna operazione contraria accada più in sé; per questo suppone che sia una manifestazione divina quella accadutagli a partire dal demone, che usa grande scaltrezza e, attraverso il cervello, altera la luce (ad esso) coniugata e le dà forma, come prima dicevamo»³.

Un interesse per il corpo umano da parte dei monaci che coltivavano preghiera, solitudine e disciplina è testimoniato dagli autori che si trovarono ad operare in terra d' Iran dove, nella tarda antichità, fiorirono scuole cristiane teologiche e mediche come quella di Nisibi e, nella regione dell' Elam cristiano, di Gundēšābūr. Il monachesimo siro-orientale era sentito come un' insieme di pratica religiosa, dieta e attenzione al regime di vita, coltura del cuore ed esercizio dei precetti, ma anche come gnosi che sviluppa le conoscenze immateriali ed è alimentata dall' intelligenza che nasce dall' unione di corpo e spirito.

Lo studio medico-filosofico sul corpo era costruito sulla profonda frattura che veniva avvertita tra i due aspetti corporeo e spirituale. Proprio la distanza che veniva avvertita tra anima e corpo rendeva la riflessione antropologica discussa all' interno delle scuole cristiane in terra d' Iran, fortemente innovativa. Questa riflessione, il cui carattere è evidente anche nel numero delle traduzioni siriane di testi medici, recuperava il lascito della storia della scienza e della biologia greca.

Platone non considerava il cervello il termine ultimo della sensazione. Il *Timeo* platonico è un testo che contiene diverse fisiologie e che, ripreso da Galeno che vi proietta la propria visione anatomico-fisiologica, aveva influenzato l' ambiente delle scuole cristiane siro-orientali. Nel *Timeo* il passo sulla fisiologia della sensazione omette qualsiasi riferimento alla teoria classica dell' encefolocentrismo, secondo cui il cervello è nodo dei *poroi* che convogliano tutte le sensazioni. Per Platone la causa ultima di qualsiasi processo psichico rilevante ai fini della conoscenza non è un principio organico ma l' anima⁴.

Aristotele aveva spiegato, nella sua opera *Sull' anima* e nei piccoli trattati che costituiscono la raccolta dei *Parva Naturalia*, come la sfera della percezione e quella della memoria riguardassero ugualmente l' anima e il corpo. L' anima, nell' opera dello Stagirita, presenta caratteristiche che la pongono in relazione e non in antitesi con il corpo. I tramiti di questa relazione vengono indagati da Aristotele attraverso lo studio di una serie di interazioni tra i diversi aspetti dell' essere. Secondo il testo di Ari-

³ Evagr. Pont., or. 72, 73; cfr. PG 79, 1181D-1184A. Si veda P. Bettiolo, *Simone di Taibuteh, Violenza e grazia. La coltura del cuore* ("Collana di testi patristici diretta da Antonio Quacquarelli", 102), Città nuova editrice, Roma 1992, pp. 13-14.

⁴ Si veda P. Manuli - M. Vegetti, *Cuore, sangue, cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Episteme, Milano 1977, pp. 94-99.

stotele, la costituzione dell'uomo non può prescindere dal ruolo dell'anima. Questa infatti è responsabile della conoscenza attraverso la possibilità di ricevere sensazioni. Aristotele riprende, in chiusura del secondo libro del *De anima*, una metafora antica tematizzata da Platone nel *Teeteto*, dove l'anima veniva paragonata ad una tavoletta di cera⁵. Per Aristotele l'anima assimila la forma: «come la cera riceve l'impronta di un anello». Dalla sensazione derivano la fantasia, che è produzione di immagini, la memoria, che è la capacità di conservare le immagini, e l'esperienza che nasce dall'accumularsi degli episodi mnemonici⁶.

In terra d'Iran, come vedremo, la questione dell'anima in relazione al corpo godrà di grande interesse dato che la letteratura teologica zoroastriana in pahlavi era portatrice di una concezione dualistica incentrata sulla visione dell'esistenza come articolata su due piani diversi: quello dell'esistenza corporea e quello dell'esistenza mentale.

È probabile che lo stesso Nestorio sia stato fortemente influenzato, nel corso della sua formazione, dalle opere e dal pensiero di Aristotele che, nella città di Antiochia, trovò un centro di diffusione grazie all'opera di autori ed esegeti come Paolo di Samosata che avevano un'impostazione dai toni anti-platonici e anti-alessandrini⁷. Mentre la scuola di Alessandria si inseriva sul solco della tradizione platonica, della ricerca allegorica e retorica, invece la scuola di Antiochia approfondiva la tradizione aristotelica basata sul metodo razionale e sull'interesse per il mondo naturale. Il pensiero aristotelico potrebbe aver influenzato la cristologia nestoriana e la teoria delle due nature nella persona di Cristo⁸.

Galeno, riguardo ai fenomeni sensitivi, aveva mescolato dottrine empedoclee, platoniche e aristoteliche. Aveva elaborato la teoria della *facoltà comune* che partendo dal cervello raggiunge i nervi, pieni di *pneuma*

⁵ Pl., *Tht.*, 194d-195a; cfr. S. Natoli - D. Spanio, Platone, *Teeteto*, Milano 1994, tr. a cura di L. Antonelli, p. 185.

⁶ In Aristotele, sostenitore del cardiocentrismo, il cervello incarna sempre un ruolo negativo. La sensazione avviene attraverso la trasmissione del calore. Il sangue è il tramite tra cuore e sensi.

⁷ Cfr. H.H. Schöffler, *Die Akademie von Gondischapur. Aristoteles auf dem Wege in den Orient*, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart 1979, pp. 133-141.

⁸ Nestorio, nell'elaborazione della sua cristologia, sembra attingere al terzo capitolo del *De anima* aristotelico. Ricorrono in Aristotele (*de An.*, III, 5) metafore come quella del *νοῦς ποιητικός* che passa in una struttura corporea che è "mortale" (*φθαερός*). Questo intelletto è "immortale" (*ἀφθαερός*) ed "impassibile" (*ἀπαθής*). Esso è "non mescolato" (*ἀμιγής*) con il corpo e passa nel nuovo organismo quando esso si forma nel seno materno venendo "dal di fuori" come passasse attraverso una porta (*θύραθεν*). L'affermazione che l'intelletto viene "dal di fuori" significa che esso è irriducibile al corpo per sua intrinseca natura. Così notiamo nell'elaborazione della cristologia nestoriana il ricorrere di termini come *ἀφθαερός* "immortale" e *ἀπαθής* "impassibile". La natura spirituale deve restare "non mescolata" (*ἀμιγής*) rispetto alla natura del corpo. Sul legame tra "natura" e "individuo" nel dibattito cristologico si veda Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*, ed. P. Bedjan, Otto Harrassowitz, Paris-Leipzig 1910, p. 443 (ed.), p. 284 (tr.).

psichico, e i singoli organi di senso dove essa percepisce le alterazioni che qui avvengono. La sensazione è il riconoscimento delle alterazioni⁹.

Nel mondo iranico di età tardo-antica l'interesse per l'opera di Galeno è evidente nelle traduzioni in siriano che, nel sesto secolo, verranno commissionate a Sergio di Reš'aina da cristiani che operavano in area iranica come Teodoro di Karkh Juddan¹⁰. Queste traduzioni testimoniano come l'opera di Galeno venne recepita e interpretata nel *milieu* siriano alla luce della tradizione medica alessandrina cioè nella forma e nei contenuti che questa, a sua volta, aveva impresso¹¹.

1. *Le Solutiones di Prisciano di Lidia alle domande di Xusraw*

Gli allievi di Aristotele e i dotti che si fecero portatori e interpreti del suo corpus lascio filosofico offrono interpretazioni non sempre congruenti della dottrina originale. Teofrasto, discepolo di Aristotele, riportò l'opera aristotelica secondo interpretazioni che differivano di molto da quelle, ad esempio, di Themistios, che insegnava a Costantinopoli nel IV secolo. A sua volta, la teoria aristotelica nel pensiero di Themistios era diversa da quella di un altro divulgatore del pensiero aristotelico, Alessandro di Aphrodisia, che insegnava ad Atene tra il II e il III secolo. Ancora differente sarà la tradizione araba del *De anima* aristotelico, basti pensare che nel XII secolo Ibn Rushd (Averroè) proporrà un commento al *De anima* di Aristotele di tradizione diversa dalle precedenti e in polemica con le "false" interpretazioni¹².

Alla base di queste tradizioni divergenti vi era, probabilmente, il desiderio di proporsi come unici, veri continuatori del pensiero aristotelico.

Tra le opere citate quella di Teofrasto viene riportata negli scritti di un filosofo che avrebbe, secondo la tradizione, frequentato la corte sasa-

⁹ Gal., *De placitis Hippocratis et Platonis*, VII, 6.

¹⁰ Questo complesso lavoro di traduzione continuerà particolarmente nell'ottavo, nono e decimo secolo, cfr. S. Bhayro, *The Reception of Galen's Art of Medicine*, in B. Zipser (ed.), *Medical Books in the Byzantine World* ("Eikasmos Studi Online", II), Pàtron, Bologna 2013, pp. 123-144.

¹¹ La diffusione della lingua araba quale lingua dotta andò a detrimento degli studi medici siriani, sia per quanto riguarda la ricerca che la copiatura e diffusione dei manoscritti medici in lingua siriana. Se è difficile datare con esattezza le tappe di questo processo vi sono diversi esempi del fatto che, al più tardi a partire dal tredicesimo secolo, i medici siriani non optarono più per il siriano come lingua dotta e, in alcuni casi, non citarono i manoscritti in siriano come parte della loro biblioteca. Questa fu una delle ragioni per cui i manoscritti di contenuto medico vennero utilizzati in grande numero come materiale di riciclo per la produzione di nuovi libri e per questo non è oggi inusuale ritrovare importanti testi medici in siriano in forma di palinsesto. Cfr. G. Kessel, *Inventory of Galen's Extant Works in Syriac*, in *Hunayn ibn Ishāq on His Galen Translations*, ed. J.C. Lamoreaux, Brigham Young University Press, Provo (UT) 2016, pp. 168-193.

¹² Cfr. F.E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental translations and commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden 1968, p. 44.

nide: Prisciano di Lidia. Si tratta di un commento in greco, ad opera di Prisciano, ai libri di Teofrasto *Sulla sensazione (Methaphrasis dei Libri di Teofrasto Sulla sensazione)*¹³. Di Prisciano rimane anche, in lingua latina, un trattato scritto per rispondere a questioni che gli sarebbero state poste dal re sasanide Xusraw nel 531. Il testo è intitolato: *Prisciani philosophi solutiones eorum, de quibus dubitavit Chosroes, Persarum rex*. Questo testo rappresenta la versione latina di un originale greco oggi perduto. Nell'opera di Prisciano di Lidia ricorrono citazioni dei *Parva Naturalia*, piccoli trattati aristotelici che comprendono opere di psicologia (percezione, memoria) e fisiologia (sonno, lunghezza della vita, ecc.).

Prisciano, secondo la tradizione, sarebbe giunto alla corte di Xusraw dopo che nel 529 l'imperatore Giustiniano aveva chiuso per decreto le scuole filosofiche di Atene¹⁴. La ragione del decreto era quella di mantenere l'ordine costituito, ovvero di seguire l'indirizzo suggerito dalla Chiesa di Roma, con la quale Giustiniano cercava di dialogare, verso la filosofia agostiniana. Agazia ci informa che Prisciano e altri maestri della scuola ateniese, sfrattati dalle loro scuole, avrebbero accettato l'invito del re persiano Xusraw e si sarebbero recati alla sua corte, realizzando così un gesto fortemente dimostrativo che, compiuto dai più insigni filosofi dell'epoca, avrebbe fatto certamente parlare di sé¹⁵. Insieme a Prisciano se ne vanno Damascio, Simplicio, Eulalio di Frigia, i fenici Ermia e Diogene, e Isidoro di Gaza. Agazia ci informa che ritornarono ad Atene due anni dopo, nel 533, dopo la pace tra Giustiniano e Xusraw. Per il loro ritorno venne però posta una condizione. Nel trattato di pace venne inclusa una clausola in cui Giustiniano si impegnavo a non perseguire i filosofi.

Per la seconda volta, dopo la migrazione dei duofisiti che nel 489 aveva fatto seguito alla chiusura della scuola di Edessa, il territorio sasanide torna ad essere luogo di rifugio. Nel recarsi oltreconfine, nel mondo iranico, i sette filosofi si lasciano alle spalle il mondo bizantino che aveva chiuso loro le porte della scuola dove insegnavano liberamente il *Logos* e aveva sottoposto per decreto il loro lavoro al vaglio imperiale. I filosofi della scuola di Atene, transfughi in un altro paese, traghettano un patrimonio di conoscenze¹⁶. Il loro gesto di protesta è clamoroso e, insieme

¹³ *Prisciani Lydi quae extant: Methaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber*, ed. I. Bywater, Berolini 1886.

¹⁴ La scuola di Atene era rimasta l'unica roccaforte isolata del pensiero neoplatonico. Nelle altre scuole era in atto da tempo un processo di appiattimento e semplificazione del neoplatonismo per diminuire l'attrito con il pensiero cristiano. Il fenomeno è evidente ad Alessandria con autori come Giovanni Filopono che, combattendo l'opera dei neoplatonici come Proclo, si sforzano di avvicinare Platone al cristianesimo diffondendo la convinzione che il filosofo avesse attinto la sua sapienza dalla Bibbia.

¹⁵ Agath., *Hist.*, II, 30,3-4. Cfr. *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, ed. R. Keydell, Berolini 1967, pp. 79-80.

¹⁶ Il fatto che alla corte di Xusraw si discutesse in modo libero di filosofia, anche in relazione alle contraddizioni relative alle diverse dottrine religiose, sembra testimoniato dal fatto

alle testimonianze dei loro scritti, ci informa sul passaggio di saperi tra i due mondi, bizantino e sasanide; ci fornisce inoltre interessanti spunti di riflessione sul delicato rapporto che in ogni tempo ha caratterizzato gli equilibri tra scienza, religione e politica. Senza entrare nel merito della complessa questione della realtà storica del viaggio, che è stata al centro di un animato dibattito, vorrei limitarmi a descrivere le caratteristiche dell'opera di Prisciano che, secondo la tradizione, avrebbero destato interesse alla corte di Xusraw¹⁷.

Il testo delle *Solutiones* comprende un lungo capitolo sull'anima, di tradizione platonica e neo-platonica; due capitoli, il secondo e il terzo, sul sonno e i sogni che risentono dell'influsso aristotelico e di quello di Teofrasto; un capitolo sul clima, le stagioni e le zone della terra; un breve capitolo, il quinto, sulla medicina e i medicinali; un capitolo sulle maree dove sono citati Posidonio e Strabone, di impostazione aristotelica; un lungo capitolo, il settimo, a carattere aristotelico, sulla meteorologia; un capitolo, l'ottavo, sulle differenze tra uomini e animali che termina con una citazione del trattato ippocratico *De aere, aquis et locis*; una descrizione dei rettili velenosi e, infine, un decimo capitolo che tratta dei venti.

Il capitolo dedicato all'anima, con cui si apre l'opera, è in accordo con gli insegnamenti di s. Agostino, al punto che il testo di Prisciano poté essere diffuso e tradotto insieme ai testi manoscritti dei Padri della Chiesa, senza che nessuno sospettasse che l'autore non apparteneva al mondo cristiano.

L'autore adotta un ordine preciso nell'elencare le *Solutiones*, quello di far precedere la parte riguardante la natura dell'anima. Le domande sulla natura dell'anima sembrano ripercorrere le principali problematiche poste in essere dal testo della Psicologia aristotelica: forma, differenza, mescolanza, essenza.

Ci si sofferma sull'immortalità e incorruttibilità dell'anima. Il problema è di capire quanto l'interesse per la questione dell'anima sia frutto

che, oltre ai filosofi greci, due eruditi come il medico Burzōy e Paolo il Persiano abbiano frequentato la corte sasanide e abbiano lasciato testimonianza scritta di opere di carattere simile in cui si dibattono questioni di logica e di filosofia; cfr. Fr. de Blois, *Burzōy's Voyage to India and the origin of the book of Kalīlah wa Dimnah*, Royal Asiatic Society, London 1990, pp. 24-33.

¹⁷ Sulla realtà storica del viaggio, sull'atteggiamento di Xusraw I riguardo alla filosofia e sulle testimonianze delle tracce del passaggio dei Filosofi, si vedano B. Melasecchi, *Il lógos esiliato: gli ultimi Accademici alla corte di Cosroe*, in *Scienze tradizionali in Asia: principi ed applicazioni*, ed. L. Lanciotti - B. Melasecchi, Perugia 1996, pp. 11-43; C.G. Cereti, *Prolegomena allo studio del quarto libro del Dēnkard*, in «Studi Orientali e Linguistici» 5 (1994-95), pp. 107-29. Cereti sottolinea come il quarto libro del *Dēnkard* sia intriso di idee neoplatoniche e pitagoriche, e che l'origine di questi materiali potrebbe risalire proprio al regno di Xusraw I. Il tramite di queste idee avrebbero potuto essere stati proprio i Filosofi e in particolare Damascio, cfr. C.G. Cereti, *Prolegomena*, cit., p. 108 con nota 9.

delle domande di Xusraw *Anōšag-ruwān* “dall’anima immortale” o rispecchi un genere letterario di trattatistica filosofica¹⁸.

L’anima è definita come un’essenza incorporale, semplice, immortale¹⁹, secondo l’insegnamento di s. Agostino e di Claudiano Mamerto²⁰.

La descrizione del corpo umano e della fisiologia nelle *Solutiones* viene data nello stile di una spiegazione filosofica, mai nel senso di un vero e proprio trattato medico. Il testo, anche nella sua parte esplicitamente dedicata alla medicina, non si caratterizza come un manuale pratico destinato allo studio della medicina, ma come un compendio filosofico apprezzato dai lettori di autori interessati alle Scienze della Natura, nella loro accezione generale, quali Plinio il Vecchio, Calcidio, Macrobio e Marziano Capella.

Il capitolo sul sonno, il secondo, è intriso di concezioni dei processi di digestione e respirazione di derivazione aristotelica. Aristotele, nella sua opera *De somno et vigilia*, descrive infatti il sonno come conseguenza della digestione allorché la materia umida si raccoglie in alto e provoca pesantezza e sonnolenza. Quando poi cala verso il basso, si produce il caldo e l’animale dorme²¹. Il freddo e la fatica agiscono nello stesso modo come induttori di sonno provocando gli stessi effetti dell’ingestione di un alimento non cotto. Il dormiente subisce un effetto di raffreddamento e il calore confluisce verso l’interno.

Il capitolo terzo delle *Solutiones* tratta dei sogni e presenta forti analogie con l’opera aristotelica, a carattere psicobiologico, *De insomniis*. Il problema aristotelico, all’origine dell’operetta dello Stagirita, si pone in questi termini: l’attività onirica si colloca nell’ambito dell’immaginazione e quindi va distinta dagli ambiti della percezione e dell’opinione²²?

¹⁸ Una curiosità è rivestita dal fatto che gli argomenti che furono oggetto del dialogo descritti nelle *Solutiones* (anima, sonno, sogni, stagioni dell’anno, medicina, venti marini, cambiamenti di forma nella metempsicosi) sono diversi da quelli elencati dallo storico Agazia (*Storie* II, 29): l’origine del mondo, la natura, la questione del sapere se questo universo sarà senza fine e se sia errato pensare che vi sia un principio unico di tutte le cose.

¹⁹ [...] *incorporalis est simplexque [...] immortalis*. Cfr. *Prisciani Lydi quae extant*, ed. I. Bywater, cit., p. 43.

²⁰ M.-Th. d’Alverny, *Les “Solutiones ad Chosroem” de Priscianus Lydus et Jean Scot*, in *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, Ed. du CNRS, Paris 1977, pp. 145-160: p. 147.

²¹ Arist., *Somn. Vig.*, 456b; cfr. D. Lanza - M. Vegetti, *Opere Biologiche di Aristotele*, cit., pp. 1154-1155. Aristotele ignora la nozione di sistema circolatorio e di sistema nervoso (si veda il commento di D. Lanza, *Opere Biologiche di Aristotele*, cit., p. 1152-53, nota 16). L’alternanza di sonno veglia e in generale gli stati di minore lucidità psichica vengono ricondotti da Aristotele all’oscillazione del grado di fluidità del sangue, cioè ad un passaggio di stato della materia. Questo passaggio implica un assestamento termico, e, in analogia col ciclo delle acque, un processo di evaporazione e precipitazione. Il cibo e la digestione, alterando l’equilibrio dei fluidi, diventano causa di passaggio dalla veglia al sonno. Quando poi alla digestione segue l’assimilazione dell’alimento, il corpo ritorna allo stato vigile.

²² Arist., *Insomn.*; cfr. D. Lanza - M. Vegetti, *Opere Biologiche di Aristotele*, UTET, Torino 1996 (ed. or. 1971), pp. 1161-1174.

Il testo delle *Solutiones* ricalca le conclusioni aristoteliche: non essendovi durante il sonno la possibilità di esercitare i sensi (vista, udito, gusto), allora è chiaro che il sogno non viene avvertito tramite la percezione. Ma neppure con l'opinione, poiché alcuni particolari del sogno (colori, bellezza, ecc.) non sono riconducibili ad una mera opinione. Gli impulsi prodotti dalle percezioni non si hanno solo nello stato di veglia ma come immagini (φαντάσματα) nel sonno ritornano, si confondono e si combinano come i vortici di un fiume, vengono colti dall'attività percettiva e condizionano l'attività immaginativa. Secondo Aristotele infatti le immagini, rilasciate dalle percezioni durante la veglia, emergono dal sangue residuo (che è ciò che trattiene gli impulsi delle percezioni): «come le rane artificiali che affiorano sull'acqua quando si scioglie il sale»²³.

2. Percezione e fenomeni dispercettivi nei testi dei Padri della Chiesa che operarono in terra d'Iran

Nemesio di Emesa è l'autore del *De natura hominis*, composto intorno al 390. Nemesio sviluppò una vera e propria antropologia fondata sulla conoscenza del corpo umano per dimostrare la profonda unità che legava spirito e corpo²⁴. Nemesio conosce da vicino la materia di cui si occupa e dimostra una notevole padronanza di argomenti e trattati riguardanti la medicina. Per Nemesio esistono tre organi fondamentali, senza i quali la vita sarebbe impossibile: cervello, cuore, fegato²⁵. Il cervello è il principio del movimento e della conoscenza sensoriale. Esso si divide in quattro ventricoli. Il fegato è il principio del sangue e del nutrimento: grazie al sangue inviato attraverso le vene, tutte le parti del corpo possono essere nutrite e accresciute²⁶.

Nemesio condivide con gli autori siriaci alcune idee sulla fisiologia del corpo. Ad esempio, è vicino ad Aḥūdemmeḥ quando ritiene che la potenza vitale si suddivida in collera e desiderio, e che la collera sia in relazione con la bile²⁷. La stessa teoria è condivisa dall'autore del *Trattato siriano dei medicinali*, che ritiene che sia l'eccesso di bile rossa a riscaldare il cuore provocando la collera²⁸.

²³ Arist., *Insomn.*, 461b; cfr. D. Lanza - M. Vegetti, *Opere Biologiche di Aristotele*, cit., p. 1171.

²⁴ Ph. Gignoux, *Man and cosmos in ancient Iran*, ISIAO, Roma 2001, pp. 45-46.

²⁵ Nemes., *nat. hom.*, cfr. G. Verbeke - J.R. Moncho (ed.), *Némésius d'Émèse. De natura hominis, traduction de Burgundio de Pise* ("Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum", suppl. 1), E.J. Brill, Leiden 1975, p. 107.

²⁶ Nemes., *nat. hom.*, XXIII, 27-31; cfr. G. Verbeke - J.R. Moncho (ed.), *Némésius d'Émèse. De natura hominis*, cit., pp. XXVIII-XXIX.

²⁷ Nemes., *nat. hom.*, XIX; cfr. G. Verbeke - J.R. Moncho (ed.), *Némésius d'Émèse. De natura hominis*, cit., pp. 102-103.

²⁸ E.A.W. Budge, *The Syriac Book of Medicines. Syrian anatomy, pathology and*

L'opera di Nemesio sembra esser ben conosciuta da Simone di Taibutheh, vissuto nel VII sec. nell'ambiente dell'Elam cristiano dove fiorirà la scuola di Gundēšābūr. Simone riporta il pensiero anche di un altro autore fondamentale nel dibattito sul corpo e la fisiologia, Gregorio di Nissa (IV sec.). Dice infatti Simone, citando Gregorio:

«Gregorio, (fratello) di Basilio, ha scritto che i pensieri sgorgano dai reni, di dove sgorga il desiderio, e salgono fino al raggiungere il cuore, affine al cervello, a somiglianza di un vapore e che è il cuore ad annettervi, secondo le proprie impronte, una comprensione (orientata) a destra o a sinistra»²⁹.

In realtà, nella sua opera *De hominis opificio*, densa di approfondimenti e riflessioni sulla fisiologia corporea, Gregorio di Nissa si sofferma sulla funzione di cuore e cervello, ma non esattamente nei termini riferiti da Simone. Gregorio sembra preoccupato di stabilire la sede principale dell'anima. Gregorio riferisce del dibattito sulla sede anatomica del ragionamento e del pensiero che aveva visto, negli anni, accendersi un dibattito tra i sostenitori del cuore e quelli del cervello³⁰:

«Gli uni dicono che il movimento del pensiero è congenere con quello del fuoco, perché fuoco e pensiero sono in perpetuo movimento. E poiché si pensa che il calore abbia la sorgente nello spazio del cuore, dicendo che con la mobilità del calore si mescola il movimento dell'intelligenza affermano che è ricettacolo dell'intelligenza il cuore nel quale è contenuto il calore. Gli altri, quale fondamento e radice di tutti gli organi di senso dicono essere la meninge (così infatti chiamano la membrana intorno al cervello) e confermano la loro tesi dicendo che non altrove può avere sede l'attività intellegibile se non in quella parte nella quale è adattato l'orecchio e dove lo colpiscono le voci che verso di esso si dirigono»³¹.

therapeutics in the early Middle Ages, 2 voll., Philo Press, Amsterdam 1976 (ed. or. London 1913), p. 226. Per il confronto con Aḥūhdemmeh si veda *Traité d'Ahoudemmeh sur l'homme*, in *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VII^e et VIII^e siècles)*. Suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme, textes syriaques inédites, publiés, traduits et annotés par François Nau ("Patrologia Orientalis" 3, fasc. 1), Firmin - Didot, Paris 1909, pp. 97-115 [ed. e tr.], in particolare pp. 109-110.

²⁹ Simone di Taibutheh, *Sulle distinte stature (della vita spirituale)*; cfr. *Medico-Mystical Works, by Simon of Taibūtheh*, in A. Mingana (ed.), *Woodbrooke studies. Christian documents in Syriac, Arabic, and Garshūni* ("Early Christian Mystics", VII), W. Heffer and Sons, Cambridge 1934, pp. 10-69 [tr.], 281-320 [testo], in particolare p. 18; P. Bettiolo, *Simone di Taibuteh, Violenza e grazia, la coltura del cuore*, cit., p. 35.

³⁰ Si veda P. Manuli - M. Vegetti, *Cuore, sangue, cervello*, cit., pp. 5-28. Il problema di quale fosse la sede anatomica del pensiero e della ragione, condusse ad un dibattito tra i sostenitori della scelta tra cuore o cervello. Questo problema non celava soltanto una disputa anatomica ma portava con sé quello, più complesso, del rapporto con la natura e la conoscenza. Nel caso dei sostenitori del cuore la conoscenza veniva avvertita come un processo simpatetico tra una parte e il tutto; per chi sceglieva il cervello, invece, l'uomo si poneva di fronte alla natura come il soggetto della conoscenza e la degradava così ad oggetto.

³¹ Gr. Nyss., *hom. opif.*; cfr. Br. Salmona, *Gregorio di Nissa, L'uomo* ("Collana di testi patristici diretta da Antonio Quacquarelli", 32), Città nuova editrice, Roma 1982, p. 55.

Le parole di Simone di Taibutheh, più che l'opera di Gregorio, cui Simone dice di riferirsi, ricordano il testo del *Trattato sulla composizione dell'uomo* composto da Aḥūdhemmeh (VI sec.):

«Le membra principali e dirigenti del corpo sono: il cervello, il cuore, lo stomaco, i reni. Le facoltà che sono in essi sono il discernimento, il desiderio, l'ira, la concupiscenza, la sensibilità. La sensibilità è nel cervello, il discernimento nel cuore, il desiderio nello stomaco, *la concupiscenza nei reni*, l'ira nel fegato»³².

Nei suoi scritti Aḥūdhemmeh aveva infatti messo in connessione reni, concupiscenza e pensieri. Aveva collegato le potenze psichiche con i cinque organi principali³³. Per Simone di Taibutheh gli organi principali sono quattro: cervello, cuore, fegato, testicoli. E ancora: «Organi della respirazione (sono): il cervello, il cuore, il polmone. Organi della volontà: i nervi e i muscoli. Radice dei nervi è il cervello; radice delle arterie il cuore; radice delle vene, il fegato»³⁴.

Simone di Taibutheh, che lavora nell'ambiente dell'Elam cristiano, sembra condividere molte conoscenze contenute negli scritti attribuiti ad Aḥūdhemmeh. Questi era autore di un trattato sull'uomo e di un trattato sull'uomo microcosmo oggi considerato perduto³⁵.

³² Aḥūdhemmeh, *Trattato sulla composizione dell'uomo*; cfr. Fr. Nau, *Traité d'Aḥoudemmeh sur l'homme*, cit. p. 110; G. Furlani, *La psicologia di Aḥūdhemmeh*, in «Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino» (1926), pp. 808-815 [tr.], in particolare p. 813.

³³ Ph. Gignoux, s.v. «La Scienza Siriaca. Medicina e farmacologia», in *Storia della Scienza*, vol. IV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2001, pp. 42-54: p. 45.

³⁴ Simone di Taibutheh, *Sulle distinte stature (della vita spirituale)*, cfr. A. Mingana (ed.), *Medico-Mystical Works, by Simon of Taibūtheh*, cit., p. 198; P. Bettolo, *Simone di Taibuteh, Violenza e grazia*, cit., p. 125.

³⁵ A questo riguardo si noti che la tradizione ci ha trasmesso un altro trattato sull'uomo microcosmo erroneamente attribuito ad Aḥūdhemmeh ed edito da Chabot ma probabilmente ricavato dal *Libro sulla Medicina* dello stesso Simone di Taibutheh. Il *Trattato sulla composizione dell'uomo* di Aḥūdhemmeh è stato pubblicato da Fr. Nau in «Patrologia Orientalis» 3, fasc. 1 (1909), pp. 97-115, quanto al *Trattato sull'uomo microcosmo*, esso è considerato perduto. Un diverso trattato sull'uomo microcosmo, edito da J.-B. Chabot (*Notice sur deux manuscrits contenant les œuvres du moine Isaac de Rabban Isho et du métropolitain Aōudemmeh*, in «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 43, 1943, pp. 61-63 [ed.], 70-73 [tr.]) ed erroneamente attribuito ad Aḥūdhemmeh, risale invece al *Libro sulla Medicina* di Simone di Taibuteh. Al riguardo si veda G.J. Reinink, *Man as a Microcosm. A Syriac Didactic Poem and its Prose Background*, in A. Harder - A.A. MacDonald - G.J. Reinink (ed.), *Calliope's Classroom. Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance*, Peeters, Paris-Leuven-Dudley 2007, pp. 128-131; si veda inoltre G. Kessel, *La position de Simon de Taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque*, in A. Desreumaux (ed.), *Les mystiques syriaques*, Geuthner, Paris 2011, pp. 126-128. Una copia del *Trattato sulla composizione dell'uomo* di Aḥūdhemmeh era conservato tra i manoscritti della Biblioteca Siro-Caldea del Convento di Notre-Dame des Semences presso Alqoṣ (nel nord dell'Iraq), ma è attualmente introvabile, cfr J.-M. Vosté, *Catalogue de la Bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoṣ (Iraq)*, Angelicum, Rome 1929, pp. 27-28; Ph. Gignoux, s.v. «La Scienza Siriaca», cit., p. 45. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der*

Aḥūhdemmeḥ, sulla scia dei filosofi neoplatonici, insisteva sul ruolo delle potenze naturali che sono descritte in numero di sette: quattro *serventi* cioè attrattiva descritta come fredda, ritentiva come secca, emolliente come calda, repulsiva come umida. Poi vi sono le tre *servite*: potenza generativa, accrescitiva e nutritiva³⁶.

Simone di Taibutheh riprende esattamente l'insegnamento di Aḥūhdemmeḥ:

«Le potenze naturali sono sette: quattro che servono e tre che sono servite. Quelle che servono sono l'attrattiva, che è fredda; la ritentiva, che è secca; la emolliente, che è calda; la repulsiva, che è umida. (Cose e uomini) posseggono queste potenze anche separatamente. Quelle servite sono invece queste: la generativa, l'accrescitiva, la nutritiva»³⁷.

Quanto agli organi del corpo, Aḥūhdemmeḥ sosteneva che nei cinque organi principali e direttivi risiedessero le seguenti potenze: il discernimento nel cuore, il desiderio nello stomaco, la collera nel fegato, la concupiscenza nei reni e la sensibilità nel cervello³⁸. La stessa descrizione viene data da Simone: «La percezione (aderisce) al cervello; il discernimento al cuore; il desiderio al ventre; la brama alle reni; l'ira alla bile»³⁹.

Simone è molto interessato ai problemi della struttura del corpo. In questo egli non fa che continuare una tradizione monastica che trasmetteva conoscenze mediche e coltivava lo studio e la preparazione di rimedi farmacologici.

La psicologia aristotelica diventa, in questo ambito, il territorio di indagine più frequentato per i suoi risvolti di analisi delle facoltà percettive, degli impulsi al desiderio e all'ira, degli inganni in cui l'intelletto umano può incorrere. L'interesse per la psicologia è ben visibile anche nel trattato di un altro monofisita, Giovanni di Dārā:

«Il desiderio è, quindi, il principio del movimento. Quando gli animali desiderano, si precipitano al movimento per impeto. Questo, però, dall'irrazionalità non si lascia persuadere ad andare verso la ragione. Esso si divide in due, nel desiderio e nell'ira. L'organo del desiderio è il fegato, dell'ira è il cuore. Queste

christlich-palästinensischen Texte, A. Marcus und E. Webers, Bonn 1922, p. 178, e G. Furlani, *La psicologia di Aḥūhdemmeḥ*, cit., p. 807, identificano Aḥūhdemmeḥ con la figura omonima che venne decapitata per ordine del re sasanide Xusraw I nel 575 con l'accusa aver convertito al cristianesimo suo figlio donandogli il nome di Giorgio, cfr. Fr. Nau, *Histoires d'Ahoudemmeḥ et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI^e et VII^e siècles)*, in «Patrologia Orientalis» 3, 1 (1909), pp. 33-46.

³⁶ Ph. Gignoux, s.v. «La Scienza Siriaca», cit., p. 45.

³⁷ Simone di Taibutheh, *Sulle potenze naturali*; cfr. P. Bettiolo, *Simone di Taibuteh, Violenza e grazia*, cit., p. 121.

³⁸ Ph. Gignoux, s.v. «La Scienza Siriaca», cit., p. 44.

³⁹ Simone di Taibutheh, *Sull'aderenza delle potenze*; cfr. P. Bettiolo, *Simone di Taibuteh, Violenza e grazia*, cit., p. 120.

sono le passioni costituenti della sostanza animale. Senza queste non può sussistere la vita»⁴⁰.

In questi testi l'interesse per l'anatomia e la fisiologia si intreccia e si fonde con l'analisi teologica. Così, ad esempio, ad Evagrio (*De oratione*) interessa come l'intelletto reagisca sollecitato dai demoni (come quello della vanagloria) e quale luogo presso il cervello sia deputato a questo stimolo. I problemi della conoscenza, della gnosi e della relazione tra intelletto e sensi, talvolta associati al regime della dieta, sono i temi che avvicinano il monachesimo alla dottrina del corpo⁴¹.

3. Percezione e fenomeni dispercettivi nel testo delle Selezioni di Zādspram

Sotto il titolo *Le Selezioni di Zādspram (Wizīdagihā ī Zādspram)* è giunta un'opera cosmologica in pahlavi composta intorno alla seconda metà del IX secolo da Zādspram, illuminato sacerdote riformista⁴². L'opera è articolata in tre parti: la prima descrive la creazione del mondo (capitoli 1-3) e rappresenta il tempo passato. La seconda parte descrive la vita di Zoroastro e rappresenta il tempo presente (capitoli 4-25). La terza parte è composta dai capitoli conclusivi, di argomento escatologico, che rappresentano il tempo futuro, chiudendo così la triade della speculazione mazdaica. Due ulteriori capitoli sono dedicati alla chiesa, al clero e alla struttura del testo sacro, l'*Avesta*. Ma ad interessarci particolarmente è il gruppo composto dai capitoli ventinove e trenta, dedicati al sapere medico mazdaico e caratterizzati dai numerosi riferimenti alla conoscenza medica greca. Proprio in questa sezione Zādspram descrive come l'entità *ruwān*, "l'anima motoria", possa abbandonare il corpo durante il sonno dialogando con la coscienza e l'intelligenza dell'individuo. I riferimenti alla medicina greca sono presenti già nel titolo del trentesimo capitolo delle *Selezioni di Zādspram* che ricorda il titolo di un'opera appartenente alla collezione ippocratica (περὶ φύσιος ἀνθρώπου, Littré VI 32-69): *abar passāzišn ī mardōmān* "Sulla costituzione dell'uomo".

⁴⁰ Cfr. G. Furlani, *La Psicologia di Giovanni di Dārā*, in «Rivista degli Studi Orientali» 11 (1928), Roma, pp. 254-279, in particolare p. 272.

⁴¹ Cfr. P. Bettiolo, Simone di Taibuteh, *Violenza e grazia*, cit., p. 14.

⁴² Una presentazione generale dell'opera con una bibliografia di riferimento si trova in C.G. Cereti, *La letteratura pahlavi*, Mimesis, Milano 2001, pp. 107-118. La figura di Zādspram sembra eclettica e aperta all'innovazione nel campo degli studi scientifici. Zādspram risulterebbe essere anche l'autore di un trattato intitolato *Nibēg ī tōhmag - ōšmārišnīh* "Libro dell'enumerazione delle razze", a noi non pervenuto, dove avrebbe descritto le diverse specie animali. Sui caratteri generali del testo e sui suoi contenuti cfr. E.W. West, s.v. "Pahlavi Literature", in *Grundriss der Iranische Philologie*, vol. 2, K. Trübner, Strassburg 1896-1904, pp. 75-129: p. 105.

Il corpo viene qui descritto come composto di corpo (*tan*), anima vitale (*gyān*) e anima immortale (*ruwān*)⁴³. Ciascuna delle tre parti – o per meglio dire quattro, secondo l’interpretazione di Bailey che aggiunge anche la conoscenza (*dānišnīg*) – è a sua volta tripartita:

– la parte corporea (*tanīg*) si divide in *tanīkardīg* “corporale” (sette strati di cui l’ultimo è composto dal midollo), *ābīg* “pars acquea”, *wādīg* “pars aerea”. La parte liquida è a sua volta composta da quattro umori e questo ripropone lo schema del trattato ippocratico *Sulla natura dell’uomo*: sangue (*xōn*), flegma (*drēm/*blagm*), bile rossa (*wīš ī suxr*) e bile nera (*wīš ī syā*).

– la parte spirituale (*gyānīg*) si compone di “spirito” (*gyān*), “coscienza” (*bōy*), “crescita” oppure “anima immortale” (*frawahr*).

Bailey ritiene che tra la “parte spirituale animale” (*gyānīg*) e la parte “spirituale immortale” (*ruwān*) vada aggiunta una quarta parte “intellettuale” (*dānišnīg*), laddove l’enumerazione in tre parti del testo, così come ci è giunta, risulterebbe interpolata⁴⁴. Ecco dunque la quarta parte proposta da Bailey: la parte “intellettuale” (*dānišnīg*) si comporrebbe di “reminescenza” (*wīr*), “memoria” (*ōš*), “intelletto” (*xrad*). Bailey ricorda che questa triplice divisione aggiuntiva è attestata nel *Dēnkard* (ediz. Madan, 485.5 e seg.) e richiama quella aristotelica delle tre facoltà della mente: ὀνόμνησις “reminescenza”, μνήμη “memoria”, νοῦς “intelletto”⁴⁵. Una simile scansione si ritrova in un passo del trattato *Škand Gumānīg Wizār* (v, 82-86) che riprende questa divisione⁴⁶.

L’ultima triade risulta così composta:

– la parte spirituale immortale (*ruwānīg*) si compone di “anima nel corpo” (*ruwān andar tan*), “anima al di fuori del corpo” (*ruwān ī berōn tan*), “anima nel mondo invisibile” (*ruwān ī pad mēnōgān axwān*).

⁴³ Per l’edizione del testo si veda Ph. Gignoux - Ah. Tafazzoli, *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte pehlevi traduit et commenté*, Association pour l’avancement des études iraniennes, Paris 1993. Una traduzione dei capitoli riguardanti la medicina e rivolta agli aspetti medici del testo, è quella curata da P. Sohn, *Die Medizin des Zādspram*, Harrassowitz, Wiesbaden 1996. H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Clarendon Press, Oxford 1943, riporta una trascrizione del testo di argomento medico alle pagine 209-216.

⁴⁴ H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems*, cit., pp. 104-113. Di questa opinione è anche Ph. Gignoux, *Man and cosmos*, cit., p. 34, che nello stesso testo, alle pagine 38-39, rivolge una critica alla diversa interpretazione di P. Sohn, *Die Medizin des Zādspram*, cit., pp. 1-2.

⁴⁵ H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems*, cit., pp. 102-104; A. Panaino, *L’influsso greco nella letteratura e nella cultura medio-persiana*, in G. Fiaccadori - G. Pugliese Carratelli (ed.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2001, pp. 33-34.

⁴⁶ E.W. West (ed.), *Sikand-Gūmānik Vigār* (“Pahlavi Texts”, part III; “Sacred Book of the East”, 24), ed. Fr. Max Müller, Motilal Banarsidass, Delhi 1965 (ed. or. Clarendon Press, Oxford 1885), p. 145; J. de Menasce, *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle. Škand-Gumānik Vičār. La solution décisive des doutes*, Librairie de l’Université, Fribourg en Suisse 1945, pp. 70-71.

La prima è come il corpo spirituale (*mēnōg*) dell'uomo. Essa pensa, parla e agisce. La seconda può uscire dal corpo quando l'uomo dorme (*Wizīdagīhā ī Zādspram* 29.8)⁴⁷. Questo passaggio richiama alla mente la separazione di *ruwān* e *tan* descritta in un'altra opera, a carattere escatologico, appartenente alla letteratura pahlavi: l'*Ardā Wirāz Nāmag* "Il libro del giusto Wirāz". Qui però la separazione di anima e corpo avveniva farmacologicamente utilizzando un narcotico chiamato *mang*⁴⁸. Come racconta il testo l'assunzione di questo narcotico avrebbe consentito a *Wirāz* di raggiungere uno stato estatico nel corso del quale l'anima (*ruwān*), allontanatosi dal corpo, sarebbe rimasta assente per sette giorni e al ritorno, dopo la ricongiunzione e il risveglio, egli avrebbe riferito di ciò che aveva visto. Il corpo nel corso di questa esperienza sarebbe rimasto inalterato⁴⁹.

Lo stesso *Zādspram* in un passo delle sue *Selezioni* (2.8), dichiara di ritenere che il *mang* venisse anche chiamato *bang*, un termine che indicava la canapa (*Cannabis indica*) e allo stesso tempo il giusquiamo (*Hyoscyamus niger*)⁵⁰.

Da queste premesse si intuisce che l'altra entità spirituale che, nei testi in pahlavi, viene associata a funzioni fisiologiche è quella chiamata *ruwān* la quale, a differenza dell'entità *frawahr*, è intrinseca all'uomo e ne costituisce l'essenza spirituale. Dopo la morte l'entità *ruwān* viene liberata e inizia il suo percorso escatologico. Ad essa vengono attribuiti, nella interpretazione della fisiologia umana, sovranità nell'organizzazione del corpo e un ruolo nell'attività onirica dovuto al fatto che l'entità *ruwān* può abbandonare il corpo durante il sonno: «Quando il corpo va a dormire, lo spirito vitale (*gyān*) è dentro al corpo, il *ruwān* è fuori e la coscienza agisce come un messaggero tra loro. Esso riceve informazioni dal *ruwān*, le trasmette allo spirito vitale che le passa all'intelligenza, il guardiano»⁵¹.

Questa teoria, se conferma una volta di più l'interesse del tempo per l'attività dell'anima e della mente nella conoscenza, nasconde lo sforzo di ribadire le dottrine tradizionali così com'erano state trasmesse nei canoni classici del pensiero zoroastriano. Il rispetto della tradizione è necessario: conoscere significa rifarsi alla tradizione e l'adozione di nuove conoscenze di carattere scientifico-filosofico comporta un adattamento concettuale che permetta loro di trovare uno spazio all'interno del proprio sistema

⁴⁷ Cfr. Ph. Gignoux - Ah. Tafazzoli, *Anthologie de Zādspram*, cit., pp. 96-97.

⁴⁸ Cfr. *Le livre d'Ardā Vīrāz*, translittération, transcription et traduction du texte pehlevi par Philippe Gignoux, Institut Français d'Iranologie de Téhéran, Paris 1984, pp. 150-153.

⁴⁹ H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems*, cit., p. 111; A. Panaino, *L'influsso greco nella letteratura e nella cultura medio-persiana*, cit., p. 34.

⁵⁰ Cfr. Ph. Gignoux - Ah. Tafazzoli, *Anthologie de Zādspram*, cit., p. 37.

⁵¹ *Wizīdagīhā ī Zādspram*, 29.2; cfr. Ph. Gignoux - Ah. Tafazzoli, *Anthologie de Zādspram*, cit., p. 103.

filosofico e religioso. Il distacco dell'entità *ruwān* dal corpo, descritto anche in altre opere medio-persiane a carattere escatologico, era servito prima di allora a spiegare il rituale del viaggio dell'anima nell'aldilà, come quello compiuto dal Gran Sacerdote Kirdēr che poté descrivere la messa in scena del suo soggiorno ultraterreno proprio rifacendosi a questi principi indiscutibili della religione zoroastriana⁵². Le iscrizioni del mago Kirdēr, che risalgono al III secolo d.C., ci mettono di fronte ad una tradizione, cerimoniale od esoterica, nella quale il doppio animico dello stesso Gran Sacerdote intraprende un viaggio nel mondo ultraterreno utile per la conoscenza della retribuzione dei meriti e delle colpe. Tale esperienza può essere infatti anticipata in vita grazie alla capacità visiva del sacerdote iniziato nell'ambito del rito.

Nell'opera di Zādspram, lo stesso meccanismo, con il dovuto tributo alla tradizione religiosa, serve a spiegare i principi della fisiologia.

4. *Percezione e fenomeni dispercettivi nel testo del Trattato siriano dei medicinali*

Il *Trattato siriano dei medicinali* è un'opera anonima, in scrittura siriana nestoriana, tradotta e pubblicata da sir Ernest A.W. Budge nel 1913. Il testo dei manoscritti descrive circa quattrocento preparati della farmacopea dell'epoca e, trattando di rimedi utili per le patologie del corpo umano, l'opera si sofferma sulla anatomia e sulle funzioni degli organi⁵³. Nel testo la scienza greca sembra essere stata recepita elencando con cura la materia medica più antica e affiancandola con un ricco repertorio folclorico di origine non greco-romana. Per queste caratteristiche lo stile dell'opera rimanda non tanto ad una traduzione eseguita a partire da un testo greco o ad una serie di lezioni in siriano ma ad un compendio basato sulla combinazione di fonti greco-romane e mesopotamiche⁵⁴.

L'autore del *Trattato* conosce i quattro umori e le loro caratteristiche. La fisiologia, in linea con le idee aristoteliche, pone il cuore al centro delle funzioni dell'organismo. Il cuore viene descritto come composto di sostanza nervosa e le sue due cavità sono composte di sangue e soffio vitale⁵⁵.

⁵² Cfr. Ph. Gignoux, *Le quatre inscriptions du Mage Kirdēr. Textes et concordances*, Peeters, Leuven 1991.

⁵³ Il più antico dei manoscritti oggi disponibili risale al 1699. Copie più recenti si trovano a Parigi, Bibliothèque Nationale (ms. 424), e a Notre-Dame des Semences (ms. 327). Budge sostiene di aver basato la sua edizione sulla copia, che lui stesso fece realizzare, di un manoscritto originale da lui stimato risalire al XII secolo, trovato ad Alqosh nel 1894. Budge avrebbe realizzato la copia assumendo uno scriba professionale, cfr. S. Bhayro, *The Reception of Galen's Art*, cit., p. 126.

⁵⁴ S. Bhayro, *The Reception of Galen's Art*, cit., p. 127.

⁵⁵ E.A.W. Budge, *The Syriac Book of Medicines*, cit., I, p. 252; II, p. 287.

Alle cavità si trovano opposte due orecchie. Il cuore è inclinato più dalla parte sinistra che dalla destra, ed è sospeso tra i polmoni.

Di particolare interesse, anche riguardo alla percezione, sono le descrizioni del diaframma, dell'azione del fegato e della digestione. Riguardo al diaframma l'autore sembra cadere in un malinteso. Egli precisa infatti che alcuni chiamano il diaframma con questo nome, mentre altri lo chiamano "la comprensione" (*tar 'līā*), sembrando così ignorare il doppio significato greco del termine *phrēn*, che significa "membrana" ma anche "pensiero, intelligenza"⁵⁶. Nel *Trattato* il diaframma separa la parte collerica dell'animo, che ha sede nel cuore, da quella che desidera, situata nel fegato:

«Alcuni lo hanno chiamato "diaframma" e altri "comprensione" per la loro convinzione che questo [muscolo] rispondesse alla necessità di barriere [separatorie] negli animali, poiché separa e limita la parte collerica dell'anima, che si trova nel cuore, dalla parte che desidera, che si trova nel fegato»⁵⁷.

Il diaframma è della stessa natura del midollo spinale. Grazie all'opera del diaframma i polmoni sono in grado di respirare; secondo l'autore i polmoni non hanno un movimento indipendente ma "come spugne schiacciate con la mano", si contraggono secondo l'azione del diaframma⁵⁸.

L'autore del *Trattato* sembra far riferimento alla teoria, presente anche nell'opera dell'autore nestoriano Aḥūhdemmeḥ, secondo cui la potenza vitale che anima i corpi si divide in collera e desiderio ed ha sede nel corpo.

Nel *Trattato siriano dei medicinali* il corpo è governato da tre organi: il cuore elemento dominante; il cervello che trasmette sensazione e movimento alle membra; il fegato che sorveglianza al nutrimento producendo tutti i diversi "chimi" che giungono con il sangue alle membra e vengono assorbiti da esse⁵⁹.

⁵⁶ Cfr. Ph. Gignoux, s.v. "La Scienza Siriaca", p. 48.

⁵⁷ E.A.W. Budge, *The Syriac Book of Medicines*, cit., folium 109a, II, p. 251.

⁵⁸ *Ibi*, I, p. 224; II, p. 249.

⁵⁹ Nel *Trattato siriano dei medicinali* sono descritti cinque prodotti della digestione: il flegma è paragonato a una schiuma; la bile rossa viene descritta come l'olio sopra una zuppa; la terza è il sangue inviato alle membra e la sua impurità, cioè la bile nera, è simile alla feccia del vino; la quarta è il residuo della digestione; la quinta è l'umidità della digestione come l'acqua che si trova sul formaggio inacidito (si tratta dell'urina che viene poi attirata dai reni), cfr. Ph. Gignoux, s.v. "La Scienza Siriaca", cit., p. 48. Questa metafora ricorda un passo di un trattato di Galeno (*Le facoltà naturali*, I, 15) dove egli aveva paragonato la separazione dell'urina dal sangue alla formazione del siero sul latte cagliato. In questo caso l'idea giocava anche sulla somiglianza dei termini: ὀρός "siero" e οὖρον "urina". Per Zādspram i prodotti della digestione sono quattro. Egli, come l'autore del *Trattato*, descrive qualità, colore e sapore dei quattro umori; ma per Zādspram il sangue è dolce e il flegma salato, mentre il contrario avviene per l'anonimo autore siriano, cfr. E.A.W. Budge, *The Syriac Book of Medicines*, cit., p. 380 fol. 182b (tr. vol II p. 445).

Anche Galeno segue il modello biologico tripartito di Platone. Ma se Platone, nel *Timeo*, aveva presentato una posizione nettamente cardiocentrica, Galeno combatte ogni posizione monocentrica e, su questo fronte, minimizza la posizione platonica del cuore come fonte e origine del sangue.

Per Galeno il cervello è la sede dell'immaginazione. Questa teoria viene seguita da alcuni autori siriaci come l'agiografo autore della *Storia di Mār Qardagh*, ma non da un autore come Gregorio di Nissa che non riconosce al cervello attività cognitive. La leggenda del martirio del marzbān mazdeo *Qardagh*, conosciuta come *Storia di Mār Qardagh*, è un'opera del VI sec. ambientata al tempo di Šābuhr II, cioè intorno al 358. L'agiografo che ne racconta la storia scrive circa due secoli dopo i fatti descritti, cosicché le nozioni medico-scientifiche che compaiono nel testo sono quelle del VI secolo⁶⁰. L'interesse medico del testo della *Storia di Mār Qardagh* è rivestito dal fatto che l'agiografo autore del racconto conosce bene la teoria dei quattro elementi, quella del microcosmo-macrocosmo e quella dei tre organi principali del corpo umano. Il terzo capitolo del testo contiene una lunga disputa tra Qardagh, che fino a quel momento era ancora un fervente zoroastriano, e il santo cristiano Mār Abdišo ("il servitore di Gesù"). Nel racconto Qardagh chiede al santo di metterlo alla prova e discute con lui sugli astri e sul loro statuto metafisico. Qardagh sembra, nel dibattito, trovarsi in difficoltà di fronte alle argomentazioni del santo cristiano. Questi invece dimostra di muoversi con sicurezza padroneggiando conoscenze astronomiche e fisiche che appaiono vicine agli insegnamenti di Giovanni Filopono, erudito della scuola di Alessandria nel VI secolo che, attaccando la cosmologia pagana, confutava la teoria dell'eternità del mondo⁶¹. Il santo cristiano smantella le certezze di Qardagh, rifiutando le sue posizioni sull'eternità e quindi

⁶⁰ Cfr. J.Th. Walker, *The legend of Mar Qardagh: narrative and Christian heroism in late antique Iraq* ("The Transformation of the Classical Heritage", 40), Berkeley, Los Angeles 2006.

⁶¹ L'idea dei corpi celesti quali entità viventi si trova nel *Timeo* platonico e nel *De Caelo* aristotelico. Platone attribuisce il moto astrale a demoni duellanti dentro i pianeti. Aristotele descrive il moto astrale come conseguenza della posizione delle stelle in relazione alla rotazione delle sfere celesti. Entrambe, le stelle e le sfere, sarebbero per Aristotele composte di etere, il quinto elemento. La teoria verrà difesa da Simplicio (*De Caelo* II, 2) che attribuisce divinità ed eternità ai corpi celesti ribadendo il pensiero tradizionale della visione filosofica greca. Simplicio ritiene che i corpi celesti possiedano sensi accurati, visione e udito ma non gusto e olfatto (*De Caelo*, II, 8). Giovanni Filopono ha studiato ad Alessandria con lo stesso insegnante di Simplicio. Ma egli fa parte del gruppo di filosofi che iniziano l'opera di critica della filosofia greca e il tentativo di avvicinamento delle posizioni di questa al cristianesimo. Filopono attacca duramente l'idea che i corpi celesti siano eterni e non generati. Il loro movimento non è dimostrazione di natura eterna, ma frutto di una forza superiore. Nella sua opera *De Opificio Mundi* (VI, 2), Filopono attacca l'idea aristotelica che i corpi celesti siano razionali ed animati. Cfr. Cl. Scholten, Johannes Philoponos, *De Opificio Mundi* ("Fontes Christiani", 23/1-3), 3 voll., Herder, Freiburg 1997: vol. 3, pp. 500-507, in particolare p. 502, linee 10-14.

sulla divinità dei corpi celesti (sole, luna e stelle). Abdišo dimostra che i corpi celesti non sono dotati di moto proprio e hanno natura inanimata. È Qardagh, messo alle strette, a cercare il confronto sul terreno della teoria del microcosmo-macrocosmo. Il mazdeo Qardagh chiede: «perché più che le creature che sono sulla Terra, (il Sole e la Luna) possiedono il movimento perpetuo, la luce e la forza, immuni da modificazione, corruzione e ostacoli»? La risposta di Abdišo:

«Perché essi sono nello stesso ordine dei principali organi del corpo, quali il cervello, il cuore e il fegato. Se l'uomo estirpa dal suo corpo unghie, capelli o denti la perdita è parziale, ma se strappa il cervello, il cuore o il fegato, insieme con questi perde la vita stessa; non diversamente se perisce qualcuna delle parti più piccole della costituzione del mondo, come animali o sementi, la perdita è parziale, ma se il Creatore avesse permesso che perissero gli astri vi sarebbe stata la distruzione del mondo intero: perché gli astri sono il legame del corpo intero della Creazione, perché essi sono gli organi principali e il cervello del mondo e da essi viene tutto il calore che è nei corpi e nelle piante, l'ordine del tempo, il numero degli anni, dei mesi, delle settimane e dei giorni»⁶².

Dopo aver dimostrato che i corpi celesti non sono “né vivi né senzienti” il santo dimostra che gli elementi non hanno vita propria. Il testo dell'agiografo, che più volte si riferisce al ruolo del cervello nella percezione e alle teorie del micro-macrocosmo, dimostra quanto queste fossero legate al discorso filosofico e facessero parte delle argomentazioni che trovavano posto nei dibattiti tra gli intellettuali che animavano la vita culturale del VI secolo tra Costantinopoli, Nisibi e Ctesifonte.

A chi leggeva il testo del dibattito riferito dall'agiografo risultavano sicuramente familiari le speculazioni e lo stile in esso contenuti. Si trattava di uno stile basato sulla simulazione di una schermaglia intellettuale che godette di grande popolarità tra il VI e VII secolo e che costituì il modello di una letteratura dedita alle polemiche e alle dispute religiose.

Nell'*Antologia di Zādspram* e nel *Trattato siriano dei medicamenti* si trovano rimandi alle corrispondenze tra il cervello e le altre parti del corpo e i sette pianeti (non tra parti del corpo ed elementi del cosmo)⁶³. Gli autori dimostrano di conoscere bene la teoria del microcosmo-ma-

⁶² Cfr. J.Th. Walker, *The legend of Mar Qardagh*, cit., p. 30.

⁶³ Se la medicina si comporta in questo processo di apprendimento interculturale come una scienza dotata di un forte carattere *trans*-culturale, la diffusione delle dottrine astrologiche che fa da sfondo alle metafore del corpo-microcosmo non avvenne invece in modo immediato. L'astrologia era una concezione estranea al pensiero originario mazdeo in quanto basata su di un implicito fatalismo e quindi contraria all'idea di scelta morale che pervade il credo zoroastriano. L'ingresso di tali teorie fu dunque il frutto di una lunga preparazione e contaminazione culturale che arrivò dapprima dai luoghi di incontro tra le diverse culture, come il regno di Antioco I di Commagene, dove si trova il più antico oroscopo greco conosciuto, nel cui regno si verificò un profondo sincretismo greco-iranico; cfr. A. Panaino, *L'influsso greco nella letteratura e nella cultura medio-persiana*, cit., p. 41.

crocospo e la enunciano secondo una tipologia di raffronto corpo-pianeti che rivela una forte somiglianza nella tradizione seguita dai due testi. Zādspram elenca sette parti del corpo in corrispondenza con sette pianeti. La sequenza è la seguente: midollo (Luna), ossa (Mercurio), carne (Venere), nervi (Sole), vene (Marte), pelle (Giove), peli (Saturno). L'elenco procede a partire dall'interno. Il *Trattato siriano dei medicamenti* elenca cervello (Sole), pelle (Luna), sangue (Marte), tendini oppure nervi o vene (Mercurio), ossa (Bel – Giove), carne (Balti – Venere), capelli (Kēwān – Saturno). Entrambi i testi dell'*Antologia di Zādspram* e del *Trattato siriano dei medicamenti* mettono poi in relazione il numero sette con il dodici, il numero dei segni zodiacali. Lo stesso riferimento astrologico si ritrova nel testo del *Mēnōg ī xrad* (cap. 8)⁶⁴.

Nel capitolo VIII, dopo aver trattato l'argomento della circolazione del corpo e aver distinto le vene dalle arterie, l'autore del *Trattato siriano dei medicamenti* si riferisce chiaramente ad una teoria tratta dall'opera di Galeno.

Le vene, le arterie e tutti gli organi del corpo, possiedono facoltà naturali attraverso cui vengono nutriti. Ma i nervi oltre a questo possiedono facoltà razionali (o spirituali) che forniscono sensazioni e movimento a tutto il corpo. Queste facoltà sono i servitori del desiderio dello spirito e per questo vengono chiamati poteri volontari, come ho già detto: «Le facoltà naturali sono la forza attrattiva, quella ritentiva, quella alterativa e quella espulsiva»⁶⁵.

Galeno aveva spiegato questa teoria nel suo trattato *Sulle facoltà naturali*:

«La natura costruisce osso, cartilagine, nervo, membrana, legamento, vena, e così via al primo stadio della formazione dell'animale, usando la facoltà, in termini generali, generativa e alterativa, e in particolare, riscaldante, raffreddante, essicante, umidificante»⁶⁶.

Secondo la teoria di Galeno, queste quattro facoltà (*dynameis*) servono a portare a sé le sostanze corporee (facoltà attrattiva), a trattenerle (facoltà ritentiva), a mutarle in elementi utili (facoltà trasformativa o alterativa), ad espellere quello che non è utile (facoltà secretiva o espulsiva).

L'autore del *Trattato* ritiene che il fegato abbia un ruolo primario nella produzione dei quattro umori. Ma la sintesi della teoria umorale e di quella delle quattro facoltà, elaborata nell'opera di Galeno, vengono qui

⁶⁴ Cfr. *Sikand-Gūmānik Vigār*, E.W. West (tr.), cit., p. 34. Sulla demonizzazione dei pianeti in epoca sasanide cfr. A. Panaino, *Tištīrya. Part II: The Iranian Myth of the Star Sirius*, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1995, p. 64, nota 22.

⁶⁵ E.A.W. Budge, *The Syriac Book of Medicines*, cit., folii 53a-54a; I, p. 110; II, pp. 121-122.

⁶⁶ Gal., *Nat. Fac.*, libro I, cap. VI, 12-13; cfr. I. Garofalo - M. Vegetti, *Opere scelte di Galeno*, UTET, Torino 1978, p. 853.

riproposte con alcune varianti. Tali interpretazioni della teoria originaria sono in parte dettate dall'influsso religioso, in parte da una rilettura del testo greco alla luce della sensibilità e del *milieu* dell'autore. Resta da chiarire quanta parte di queste teorie sia giunta nella tradizione mazdaica attraverso l'intermediazione e l'interpretazione siriana e qualcosa in proposito lo rivela il confronto dei testi siriani con i testi iranici che a queste teorie non sono estranei. Ne parla, ad esempio, il *Dēnkard*, opera enciclopedica in pahlavi che rappresenta la sintesi della tradizione e della cultura mazdaica e che tratta anche di medicina. L'autore del *Dēnkard* conosce la teoria delle potenze naturali e afferma l'esistenza di otto potenze o, più precisamente, di quattro che si suddividono in due e che sono esattamente opposte ad equivalenti potenze malvagie⁶⁷. Questa esposizione rivela però un'impostazione di matrice dualistica che conduce l'autore, di fede zoroastriana, a ricercare nella teoria originale la contrapposizione dei due principi bene/male.

La discussione sulle potenze naturali e sul loro ruolo nella fisiologia interessa anche gli autori della patristica greca. In particolare ne parlano Nemesio di Emesa e Gregorio di Nissa, anche se i due autori trattano l'argomento in modo differente.

Nemesio non accenna alle quattro facoltà dello spirito, ma ritiene esistano quattro "passioni": desiderio, piacere, paura e pena. La paura è descritta come un raffreddamento mentre la collera come il ribollire del sangue intorno al cuore causato dall'evaporazione della bile divenuta torbida. Qui Nemesio riporta la teoria aristotelica, contenuta nel *De partibus animalium* (PA, IV, 677a - 677b), secondo cui la bile è il residuo dell'impurità del sangue, e la sua presenza è nociva per il cuore. Nemesio segue però Galeno quando afferma che il cervello è la sede dell'immaginazione, dell'intelligenza e della memoria.

Un autore contemporaneo di Nemesio, Gregorio di Nissa, fratello di Basilio, prende una strada diversa nel descrivere l'azione del cervello. Gregorio è, tra i Padri cappadoci, il rappresentante del monachesimo orientale che più si sbilancia in favore della dissezione e della ricerca anatomica. Per Gregorio la Natura è pronta a smentire chi pretende di conoscerla ancor prima di accostarsi ad essa.

Gregorio ritiene però che il cervello non abbia attività cognitiva, e in questo si discosta nettamente da Nemesio⁶⁸.

⁶⁷ Ph. Gignoux, *L'apport scientifique des chrétiens syriaques à l'Iran sassanide*, in «Journal Asiatique» 289, 2 (2001), pp. 217-36: p. 225. Negli autori siriani da Aḥūdemmeḥ a Simone di Taibūteh, le potenze naturali sono sette, quattro "serventi" e tre "servite".

⁶⁸ Gregorio non afferma né che il cervello sia il principio della vita intellettuale né che esso rappresenti la sede dell'attività della memoria; queste affermazioni sarebbero infatti incompatibili con la sua dottrina spiritualista. Cfr. Br. Salmona, *Gregorio di Nissa, L'uomo*, cit., pp. 54-55; cfr. G. Verbeke - J.R. Moncho (ed.), *Némésius d'Émèse. De natura hominis*, cit., pp. XIV-XV.

Nemesio e Gregorio ritengono esistano tre organi fondamentali, senza i quali la vita sarebbe impossibile: cervello, cuore, fegato⁶⁹.

Entrambi seguono Galeno, il quale a sua volta riprende il modello biologico tripartito di Platone:

«Si è dimostrato che l'animale, quando nasce, viene dotato di tre principi; uno è collocato nella testa, e le sue attività sono la fantasia, il ricordo, il pensiero, la ragione; in relazione al resto del corpo, gli spetta di comunicare la sensazione alle parti sensibili dell'animale, ed il movimento volontario a quelle parti dotate di questa possibilità. Il secondo sta nel cuore, e la sua attività di per sé consiste nel dare vigore all'anima, fermezza nel compiere ciò che la ragione comanda, e costanza (caratteristica, questa, assimilabile all'ebollizione del calore innato) quando la ragione vuol punire chi abbia commesso ingiustizia. Quanto poi al resto del corpo, (il cuore) è il principio del calore e della pulsazione, rispettivamente, sia delle parti (del corpo) che delle arterie. L'ultima facoltà ha sede nel fegato e presiede a tutte le attività nutritive dell'animale, di cui gran parte, sia per noi che per tutti gli altri animali è rappresentata dalla produzione di sangue»⁷⁰.

L'autore del *Trattato siriano dei medicinali* si rivolge frequentemente a teorie tratte dall'opera di Galeno. Riguardo alla traduzione siriana del *Corpus galenico* S. Bhayro ha sottolineato come alcune differenze, chiaramente visibili confrontando il testo originale e la sua traduzione in siriano, siano state erroneamente considerate come errori scribali mentre esse avevano tutt'altro significato⁷¹. Questo si rende particolarmente evidente in un passaggio dove, riferendosi all'opera *Ars medica* di Galeno, l'autore del *Trattato siriano dei medicinali* tratta della costituzione della testa e del cervello. Il passo originale di Galeno recita: «La costituzione di tutta la testa si ricava ovviamente dalla grandezza, dalla forma e dai capelli. La testa piccola è segno peculiare di una cattiva costituzione del cervello. Quella grande però non è necessariamente segno di una buona costituzione. Se essa si è formata per forza della facoltà innata che ha operato su una materia buona e abbondante, è un buon segno. Se invece ciò è dovuto a quantità, non è un buon segno»⁷². Il testo siriano invece è abbreviato e omette alcune parti, apparentemente semplificando il testo al punto che l'edizione del testo di Galeno curata da Boudon ne sottolineava le lacune che, in alcuni passaggi, avrebbero ridotto la traduzione siriana ad una sorta di non senso letterario⁷³. L'idea dei commentatori era che alcune frasi fossero state omesse dal traduttore a causa dell'uso, nel

⁶⁹ Ph. Gignoux, *Man and cosmos*, cit. pp. 45-46; Br. Salmona, *Gregorio di Nissa, L'uomo*, cit., p. 123.

⁷⁰ Gal., *De placitis Hippocratis et Platonis*, VII, 3; cfr. P. Manuli - M. Vegetti, *Cuore, sangue, cervello*, cit., p. 157.

⁷¹ S. Bhayro, *The Reception of Galen's Art of Medicine*, cit., pp. 127-137.

⁷² Gal. *Ars medica*, VI, 2; cfr. I. Garofalo - M. Vegetti, *Opere scelte di Galeno*, cit., p. 1024.

⁷³ Galien, II. *Exhortation à la Médecine, Art médical*, ed. V. Boudon, Paris 2000, p. 232.

testo originale, di figure retoriche come l'omoteleuto che avrebbe tratto in inganno il copista. Bhayro ha contestato questo approccio critico, notando che il copista dopo aver inserito la citazione del testo di Galeno è ben attento al suo operato e le modifiche apportate sono dovute a ragioni etiche. Si tratterebbe cioè di un necessario adattamento del testo alle proprie convinzioni religiose. Mentre nel testo di Galeno le caratteristiche della costituzione della testa rappresentano indizi che indicano la natura e la capacità del cervello, l'intelligenza, l'integrità oppure la difettosità delle attività percettive, invece per l'autore del *Trattato siriano dei medicinali* la testa rispecchia le caratteristiche della mente umana come sede della moralità e della virtù. Come sottolinea Bhayro il testo siriano preferisce tradurre con "virtù" laddove Galeno utilizza il termine "prontezza intellettuale" oppure con "malignità" dove Galeno parla di "lentezza intellettuale". L'autore del testo siriano è attento ad introdurre modifiche accurate, utili alla migliore comprensione del testo da parte dei lettori cui l'opera era destinata.

5. Percezione e fenomeni dispercettivi secondo la scuola di Alessandria

Tra il V e il VI sec. Alessandria d'Egitto costituiva uno dei principali centri di studio e diffusione di cultura medica. Vi studiarono autori, dediti all'esegesi di testi neoplatonici ed aristotelici, che divennero personalità influenti nello sviluppo del pensiero bizantino. La formazione degli studenti di medicina ad Alessandria prevedeva lo studio e il commento di opere quali l'*Isagoge* di Porfirio e l'*Organon* aristotelico.

Il corso di filosofia poi veniva affiancato dallo studio dei testi di Ippocrate e Galeno⁷⁴.

L'intensa attività di copiatura dei testi antichi e di redazione di compendi, che comprendevano e riportavano una ampia serie di scritti di autori antichi, portarono da un lato alla stesura di molte opere di testi scolastici immaginati per soddisfare le esigenze di un percorso di apprendimento, dall'altro alla diffusione di antologie (oggi perdute) che contribuirono a non disperdere e a far conoscere i testi della tradizione⁷⁵. Grazie a queste

⁷⁴ Per comprendere quanto il modello di centro di cultura-ospedale abbia influito sulla cultura medica e urbanistica del mondo islamico si pensi alla grande diffusione che ebbe il modello di *madrasa-bīmārīstān*, la scuola-ospedale, come quella fondata a Damasco nel XII sec.

⁷⁵ Si veda B. Cavarra, s.v. "Scienze della vita e medicina: lo sviluppo della medicina a Bisanzio", in *Storia della Scienza*, vol. 4, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2001. L'opera degli autori di testi di medicina formati ad Alessandria e che diventarono protagonisti dell'ambiente bizantino, comprende autori come Oribasio (IV sec., autore delle *Collectiones medicae* in 70 libri, *Synopsis medica* in 9 libri e del trattato *Euporista*), Aezio di Amida (medico alla corte di Giustiniano, autore dei *Libri medicinales* o *Tetrabiblion* per la sua divisione in quattro sezioni), Alessandro di Tralle (525-605, autore della *Therapeutica*), Paolo di Egina (VII sec., autore della *Epitome medica*), Paolo di Nicea (dopo il VII sec., autore

opere e alla scelta degli autori alcuni scritti antichi godettero di fortuna smisurata, come i testi di fisiologia pseudo-ippocratici o l'opera di Sorano di Efeso utilizzata da Melezio. A volte i trattati antichi venivano modificati da interpretazioni dell'autore, come nel caso di Aezio di Amida che talvolta arrangia il testo di Galeno modificandone la sintattica in modo da ottenere una testimonianza più corrispondente alle sue teorie. Altre volte gli autori introducono, a proposito di argomenti anatomico-fisiologici, richiami all'opera dei Padri della Chiesa⁷⁶. Il risultato è quello di una trattazione anatomica che riflette il punto di vista di Gregorio di Nissa o Basilio di Cesarea. In generale i testi di medicina bizantini riprendono, quando si accingono a trattare di anatomia e fisiologia, l'opera di Galeno e le teorie filosofiche umorali, come nel caso dei libri XXIV e XXV di Oribasio.

Oribasio era oriundo di Pergamo (seconda decade del IV sec.), aveva studiato ad Alessandria e il suo maestro era stato Zenone di Cipro. In veste di bibliotecario, persona di fiducia e medico personale, Oribasio aveva seguito l'imperatore Giuliano in Gallia⁷⁷. Su invito dell'imperatore Giuliano, Oribasio redige un'epitome degli scritti di Galeno, oggi perduta. Il motivo per il quale Giuliano spronò Oribasio a dedicarsi ad una sintesi delle conoscenze di Galeno era probabilmente legato all'aspetto pratico più che a quello teorico. Era questo lo stile privilegiato dai testi medici bizantini che pur trattando a fondo le questioni anatomico-fisiologiche mantenevano la loro impostazione di manuali destinati alla pratica utilità. Per i giovani medici essi diventavano compendi maneggevoli ed utili rispetto alla fatica rappresentata dalla consultazione dell'intera raccolta di Galeno⁷⁸.

Il primo compendio soddisfò l'imperatore al punto da commissionarne un secondo: Oribasio compose le *Collectiones medicae* in 70 libri, di cui si è conservato poco più di un terzo. Forse fu il favore di Giuliano verso Oribasio a condurlo ad esonerare dalle tasse gli archiatri (Cod. Teod. XIII 3,4).

Altri autori molto citati dai testi di medicina bizantini sono Diocle di Caristo, Sorano di Efeso e Rufo di Efeso. Esistono però tre opere interamente dedicate all'anatomia e alla fisiologia. Si tratta del *De humani corporis fabrica* di Teofilo Prospatario, dello scritto dallo stesso titolo di Melezio Monaco, del *De natura hominum synopsis* attribuito a Leone Iatrosostafista (IX-X sec.)⁷⁹. Alla base di queste opere vi è il sistema di

di un manuale in cui ogni capitolo presenta un *incipit* erotapocritico), Teofilo (autore del *De humani corporis fabrica*).

⁷⁶ Come nel caso del trattato *De natura hominis* composto da Nemesio, vescovo di Emesa nel IV sec., che divenne un modello per tutto il Medioevo, dopo essere stato tradotto in latino da Burgundio di Pisa nel XII sec.

⁷⁷ A. Hohlweg, *La formazione culturale e professionale del medico a Bisanzio*, in «Koinonia» 13 (1989), pp. 165-188, in particolare pp. 174-175.

⁷⁸ *Ibi*, p. 176.

⁷⁹ B. Cavarra, s.v. "Scienze della vita e medicina", cit., p. 201.

relazioni tetradico fra elementi/qualità/umori/parti del corpo, di origine empedoclea. Gli umori mescolati e temperati (il termine usato, κρῶσις, indica il temperamento) scorrono nel corpo, e la patologia insorge per il superamento dell'equilibrio determinato dalla soglia del *katà phýsin* "secondo natura".

Veniamo alla costituzione del corpo. Al sistema tetradico degli umori, si contrappone qui un sistema triadico delle aree vitali, definiti "principi" (*archai*) del corpo (Teofilo, *De humani corporis fabrica*, IV). Le tre aree vitali sono il cervello, il cuore, il fegato. In modo concorde con l'impostazione galenica anima/vita/natura si accenna all'esistenza di tre anime con funzioni psichiche e organiche (Melezio, *De costituzione hominis*, 25-26)⁸⁰. I tre organi principali sono in relazione con precise aree del corpo e rispondono a precise funzioni.

Il cervello, di sostanza simile a quella dei nervi, ma più molle, riceve le sensazioni, rappresenta le immagini e concepisce i pensieri. A mettere in relazione il cervello con i nervi duri e molli è il pneuma psichico. Il pneuma vitale invece raffredda il calore innato, mentre il pneuma naturale consente la "cozione" (*pépsis*) o digestione degli alimenti (Teofilo, *De humani corporis fabrica*; Giovanni Attuario, *De spiritu vitali*). Gli alimenti seguono la doppia cozione nello stomaco e nel fegato secondo i canoni del sistema dottrinale classico.

Gli autori bizantini, formati ad Alessandria, imitano gli antichi attraverso un'opera di selezione dei testi, in certi casi aggiungendo i dati dell'esperienza personale. La religione pare integrare i precetti medici: nei testi agiografici la guarigione assume i canoni di un evento miracoloso mentre si diffonde l'idea che la salvezza si raggiunga attraverso una condotta salutare. Si sviluppò così una tradizione bizantina di regimi medico-dietetici basati sullo studio della patologia e degli umori in essa coinvolti. La dietetica medica si basava sull'osservazione che ogni sostanza impiegata nella dieta (di origine animale o vegetale) era parte di un "macrocosmo" costituito di elementi e qualità. Le proprietà specifiche dell'alimento, secondo il principio *contraria contrariis curantur* avrebbero compensato gli squilibri umorali e qualitativi di segno contrario all'interno del corpo umano.

6. Conclusioni

Uno studio sulla circolazione, nell'Iran di età tardoantica, delle conoscenze medico-filosofiche sui meccanismi della percezione, del sogno e dei fenomeni dispercettivi non può essere disgiunto da una riflessio-

⁸⁰ *Ibidem*. A proposito delle tre anime, Melezio parla di *tò logistikón*, *tò thymikón*, *tò epithymētikón*.

ne storica sui principali movimenti religiosi e culturali che percorsero il mondo iranico, rifugio delle chiese migranti per effetto dei Concili e centro dei tragitti apostolici diretti ad Oriente. L'analisi delle conoscenze mediche contenute nei libri pahlavi rimanda alla circolazione di materiali comuni alla medicina siriana dove è attestata la preoccupazione, frequente anche nei testi iranici, di associare l'analisi della medicina dell'anima a quella del corpo. Nei testi riaffiorano nozioni che rimandano a Platone, Aristotele e Galeno. Di questi, gli autori e i mistici di lingua siriana sembrano prediligere le opere che trattano dell'anima e dell'intelletto. In particolare il galenismo alessandrino si diffuse nel mondo iranico grazie alle traduzioni commissionate da cristiani che operavano in area iranica.

Alcuni passaggi di queste traduzioni sembrano, quando trattano delle caratteristiche anatomiche e fisiologiche della testa e del cervello, divergere dal testo originale od ometterne alcune parti. Questo potrebbe essere dovuto, come nel caso dell'autore del *Trattato siriano dei medicinali*, alle convinzioni religiose di chi scrive che potrebbe considerare la mente come la sede delle attività spirituali, della moralità e della virtù. Il fatto che i traduttori adottassero un differente approccio alla traduzione di testi che trattavano dell'intelletto, dettato da ragioni di carattere morale, non va quindi immediatamente considerato una forma di trascuratezza da parte dello scriba, ma andrà valutato nelle particolari scelte lessicali, nelle sfumature impresse al significato del testo e nelle preferenze stilistiche che il processo di accoglienza di nuovi testi medico-scientifici comportava. In ambito siriano come nei testi della letteratura pahlavi l'opera di traduzione di un testo scientifico era accompagnata da un processo di adattamento ai canoni religiosi e alla sensibilità dei lettori cui esso era destinato. La scelta delle immagini che accompagnava il testo, attraverso l'impiego di metafore e simboli, era frutto di un'accurata ricerca che conduceva l'autore a conformare il pensiero scientifico ai dettami della religione e, quindi, quasi a legittimare il proprio interesse per la composizione del corpo.

Questo studio ha cercato di sottolineare i caratteri principali della circolazione delle conoscenze medico-filosofiche sui meccanismi della percezione nel mondo iranico e come essa si sia articolata nell'ambito di un confronto sincretistico con altre dottrine. In terra d'Iran la tradizione testuale legata alla conoscenza delle opere di Platone, Aristotele e Galeno, talvolta interpretate nella forma che la tradizione medica alessandrina aveva imposto, conserva ancora i riflessi del dibattito tra i sostenitori della scelta tra cuore o cervello cioè su quale fosse la sede anatomica del pensiero e della ragione. Tale questione, che aveva accompagnato la storia della biologia greca, non celava soltanto una disputa anatomica ma portava con sé quella, più complessa, del rapporto con la natura e la conoscenza. Per chi sceglieva il cervello, l'uomo si poneva di fronte alla

natura come il soggetto della conoscenza e la degradava così ad oggetto. Oggettivata, la natura si faceva opaca e lontana. Ecco allora che l'indagine scientifica, per i sostenitori del punto di vista encefalocentrico, diventava strumento necessario per arrivare alla conoscenza.

La circolazione di tali materiali scientifici si diffuse alla corte di sovrani interessati alla filosofia, nei monasteri e nelle scuole teologiche e mediche del monachesimo cristiano-orientale oppure, grazie alle traduzioni commissionate da cristiani di lingua siriana, in circoli culturali, cristiani o zoroastriani, dove si coltivava l'interesse per la medicina del corpo accanto a quella dell'anima. Molte di queste teorie maturarono in un ambito filosofico legato alle speculazioni sui concetti di micro e macrocosmo secondo cui gli elementi cosmici rappresentano la successione delle parti anatomiche costituenti il corpo umano. Il successo e la diffusione di queste riflessioni fu in parte dovuto ad una produzione letteraria, molto diffusa in ambito gnostico e manicheo, dedicata alla riscoperta delle scienze e pseudoscienze greche, all'astrologia caldea e alla sintesi di materiale allegorico-mitologico. Alcuni contenuti di questi studi, modificati attraverso l'adattamento cui erano stati sottoposti in ambito iranico e mescolati alle altre concezioni mutuata dal mondo mesopotamico e greco-ellenistico, ritorneranno ad essere diffusi, nei trattati arabo-islamici, nell'Europa tardo-medioevale e rinascimentale.

Sommario

LUIGI CANETTI, <i>Introduzione. Estasi e trance: una mappa concettuale</i>	5
MARIA CARMEN DE VITA, <i>Un altro modo di vedere (Plot. VI [9], 11, 23). Estasi e ascesa a Dio negli ultimi platonici</i>	14
ANDREA PIRAS, <i>Rapimento estatico, rivelazione e predicazione in Mani e nel manicheismo</i>	31
VITTORIO BERTI, <i>Fuoco nel cuore, polvere in bocca. La scrittura della trance estatica nella mistica cristiana siriana (secoli VII-VIII)</i>	44
PAOLO DELAINI, <i>Conoscenza medica dei meccanismi della percezione, del sogno e dei fenomeni dispercettivi nel mondo iranico di età tardoantica</i>	72
CARLO SACCONI, <i>Estasi mistiche e estasi erotiche nel sufismo di poeti e trattatisti persiani. Da Ansārī a Rūmī</i>	99
ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, <i>Il viaggio indicibile. Fenomenologia dell'estasi nella letteratura mistica medievale</i>	118
SAVERIO CAMPANINI, <i>Lo specchio opaco. Mistici ebrei all'incontro con il Sé</i>	140
SERGIO BOTTA, <i>Paul Radin vs Crashing Thunder. La contesa per l'estasi sciamanica nell'antropologia americana di primo Novecento</i>	154
AUTRICI E AUTORI DEI SAGGI IN QUESTO VOLUME	179