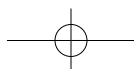


Quaderni di Studi Indo-Mediterranei



Direttore responsabile: Carlo Saccone

Comitato di redazione: Alessandro Grossato (vicedirettore), Daniela Boccassini (responsabile per il Nord America), Carlo Saccone

Comitato dei consulenti scientifici: Johann Christoph Buerger (Uni-Berna, islamistica), Francesco Benozzo (Uni-Bologna, studi celtici), Carlo Donà (letterature comparate, Uni-Messina), Mario Mancini (Uni-Bologna, francesistica), Alessandro Grossato (Fac. Teologica del Triveneto, indologia), Carla Corradi Musi (Uni-Bologna, studi sciamanistici), Patrizia Caraffi (Uni-Bologna, iberistica), Ermanno Visintainer (filologia delle lingue turcomongole, ASTREA), Tito Saronne (Uni-Bologna, slavistica), Mauro Scorretti (Uni-Amsterdam, linguistica), Daniela Boccassini (Uni-Vancouver, filologia romanza), Vincenzo Lacerenza (Uni-Napoli, giudaistica), Giulio Soravia (Uni-Bologna, maleoindonesistica), Adone Brandalise (Uni-Padova, studi interculturali), Giangiacomo Pasqualotto (Uni-Padova, filosofie orientali), Alberto Ambrosio (Uni-Paris Sorbonne, mistica comparata), Patrick Franke (Uni-Heidelberg, arabistica), Kamran Talattof (Uni-Arizona, iranistica), Roberto Mulinacci (lusitanistica, Uni-Bologna).

La rivista “Quaderni di Studi Indo-Mediterranei” ha sede presso il Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere dell’Università di Bologna, Via Cartoleria 5, 40124 Bologna, ed è sostenuta da amici e studiosi riuniti in ASTREA (Associazione di Studi e Ricerche Euro-Asiatiche). La posta cartacea può essere inviata a Carlo Saccone, all’indirizzo qui sopra indicato. Sito web ufficiale della rivista:

<http://www2.lingue.unibo.it/studi%20indo%2Dmediterranei/>

Per contatti, informazioni e proposte di contributi e recensioni, si prega di utilizzare uno dei seguenti indirizzi:

carlo.saccone@unibo.it alessandrogrossato@tin.it daniela.boccassini@ubc.ca

Per l’ abbonamento alla rivista, si prega di contattare l’Editore: www.ediorso.it

Quaderni di Studi Indo-Mediterranei

II
(2009)

Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo

Dreams and Visions
in the Indo-Mediterranean World

a cura di
Daniela Boccassini



Edizioni dell'Orso
Alessandria

Volume pubblicato con contributo d'Ateneo, Università degli Studi di Bologna

© 2009
Copyright by Edizioni dell'Orso S.r.l.
15100 Alessandria, via Rattazzi 47
Tel. 0131.252349 – Fax 0131.257567
E-mail: edizionidellorso@libero.it
<http://www.ediorso.it>

Realizzazione informatica a cura di Arun Maltese (bear.am@savonaonline.it)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941

ISBN 978-88-6274-171-2

Indice

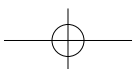
INTRODUZIONE	p. I
<i>Sogno e visione: mistero, “mania”, magia, realtà</i> di Daniela Boccassini	1
DALLA PREISTORIA ALLA TARDA ANTICHITÀ	21
<i>Sogni e onirismo nei dialetti d’Europa: evidenza etnolinguistica di una continuità preistorica</i> di Francesco Benozzo	23
<i>Rock art, radiant visions and dreamscapes in Central Asia</i> di Kenneth Lymer	41
<i>Svapna: alcune considerazioni sull’epistemologia del sogno</i> di Gianni Pellegrini	71
<i>Buddhist dreams, wet dreams and Herophilus of Alexandria</i> di Giulio Agostini	91
<i>Prolegomena to the Reconstruction of the Archetype of the Greek Somniale Danielis</i> di Steven Oberhelman	107
<i>Onirocritique et rationalité dans le monde grec antique : la méthode d’Artémidore de Daldis</i> di Jean-Marie Flamand	125
DAL MEDIOEVO ALL’ETÀ MODERNA	149
<i>Da Daniele al Sefer ha-razim: invocazioni angeliche e interpretazioni oniriche in alcuni testi ebraici</i> di Giancarlo Lacerenza	151

Indice

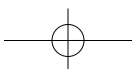
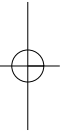
<i>Note sul sogno e la sua interpretazione nella letteratura classica persiana</i> di Simone Zoppellaro	165
<i>Visions of Heaven and Hell from Late Antiquity in the Near East</i> di Ghazzal Dabiri	177
<i>Mapping Medieval Visions</i> di Matthew Horn	191
<i>Libri dei sogni e geomanzia: la loro applicazione letteraria tra Islam, medioevo romanzo e Dante</i> di Valerio Cappozzo	207
<i>Del sogno iniziatico di Polifilo e di alcuni suoi paralleli orientali</i> di Alessandro Grossato	227
<i>Oneiromancy and Indeterminacy in the Renaissance: Rabelais's Interpretation of Dreams</i> di François Rigolot	249
<i>Giordano Bruno e le porte del Sonno: sogno ozioso, immaginazione, memoria</i> di Nicola Cipani	267
<i>Sleeping Mullahs: Dreams and Charisma in Shiite Islam</i> di Rainer Brunner	287
DAL MONDO MODERNO ALL'ETÀ CONTEMPORANEA	305
<i>Georg Christoph Lichtenberg "Professor Philosophiae extraordinariae", le "Mille e una notte" e la veste della verità</i> di Giulia Cantarutti	307
<i>Guilt Trips on Royal Roads: Freud's Mediterranean Affinities</i> di Martina Kolb	329
<i>Sohrawardi, Abdelwahab Meddeb et l'espace du rêve : quand rêver c'est voyager vers l'exil</i> di Veronica Amadessi	347

Indice

Una lettura tra Oriente e Occidente	355
Walther Rathenau, <i>Scritti talmudici</i> (a cura di Vally Valbonesi)	357
-Recensioni	367
-Biografie e abstracts	391



INTRODUZIONE



Sogno e visione: mistero, “mania”, magia, realtà

di Daniela Boccassini

1.

Nel 1944 Jung sogna di giungere, passeggiando per una valle soleggiata, nei pressi di una cappelletta dalla porta semiaperta. Decide di entrarvi, e osservando l'interno si stupisce dell'assenza di immagini — sull'altare non vi sono che fiori. Improvvisamente s'accorge di non essere solo:

vedevo sul pavimento, davanti all'altare, ma rivolto verso di me, uno yogi seduto nella posizione del loto, assorto in profonda concentrazione. Quando lo guardavo più da vicino mi rendevo conto che aveva la mia stessa faccia, ed ero vinto dalla paura. Poi mi ero svegliato col pensiero: “Ah, ah, allora è lui quello che mi sta meditando. Ha un sogno, e io sono quel sogno”. Sapevo che quando egli si fosse svegliato, non sarei più “esistito”. (Jung 1992, 381)

Avvicinando questo sogno a quello della “lanterna magica”, sognato quattordici anni più tardi, nel libro delle sue memorie Jung giunge alla conclusione che entrambi questi sogni puntano in direzione di «un capovolgimento della relazione tra la coscienza dell'io e l'inconscio» — ipotesi che perfino lui, tra i più audaci psicanalisti, aveva lungamente esitato a prendere in considerazione. Erano state le singolari esperienze visionarie del 1944, prodottesi a seguito di un infarto miocardico, a imporgli l'obbligo morale di riconsiderare gli assunti teorici suoi e della sua cultura. L'inevitabile conclusione suona beffarda alle orecchie di chiunque ritenga necessario affidarsi alla scienza per esplorare i recessi della psiche: «secondo l'opinione dell'“altra parte” la nostra esistenza inconscia è quella reale e il nostro mondo cosciente una specie di illusione, o una realtà apparente costruita per uno scopo preciso, simile a un sogno (che sembra una realtà fino a che vi siamo dentro)». Avendo verbalizzato tale rovesciamento di prospettiva, Jung non aveva potuto esimersi dal notare che «questo stato di cose rassomiglia molto da vicino alla concezione indiana del Maja.» (382)

Di tale rassomiglianza “impostagli” dai sogni Jung non era in realtà affatto entusiasta. A questo proposito, è anzi affascinante notare come il sogno dello yogi avesse *indotto* il sognatore Jung ad aprire suo malgrado la porta socchiusa

di un luogo sacro che egli si era subito stupito di non riconoscere come cristiano. Grazie a questo “trucco”, il sogno lo aveva poi *obbligato* a contemplare, come in uno specchio, un’immagine di sé con cui il suo io cosciente non voleva identificarsi: nel *riconoscersi* assorto in una pratica meditativa orientale, Jung si era bruscamente risvegliato, «vinto dalla paura».

Per valutare la misura della reazione censoria esercitata dalla coscienza, che innescando il meccanismo della paura interrompe il sogno, sono illuminanti i commenti di Jung al suo viaggio in India del 1938. Nonostante l’interesse che fin dagli anni Venti molte delle tradizioni spirituali orientali avevano suscitato in lui, e quindi «profondamente convinto del valore della saggezza orientale»,¹ (327) approdando in India Jung aveva evitato ogni contatto con i rappresentanti viventi di quella saggezza con cui si era familiarizzato sui libri, nel deliberato intento di proteggersi dagli influssi che costoro avrebbero potuto esercitare sulla sua psiche. Egli era infatti immerso nella cerca di un’identità — sua personale e del mondo cui apparteneva — che gli pareva essenziale non “contaminare” con approcci altri da quelli occidentali:

L’India mi colpì come un sogno, poiché ero e rimasi alla ricerca di me stesso, e della mia verità personale. [...] Mi sarebbe parso un furto se avessi appreso dai santoni la loro verità per farla mia. La loro saggezza appartiene a loro, e a me appartiene soltanto ciò che procede da me stesso. Come europeo non posso prendere nulla in prestito dall’Oriente, ma devo plasmare la mia vita da me stesso, secondo quanto mi suggerisce il mio intimo o mi apporta la natura.² (327-28, mio il corsivo)

In questa cerca esistenziale prima ancora che professionale, l’alchimia si era presentata a Jung come la via da seguire per ritrovare il fondamento di quell’identità perduta che l’Occidente aveva cancellato dall’orizzonte della propria coscienza, il ponte lanciato verso l’ignoto dell’inconscio dopo che gli gnostici e i neoplatonici ne avevano tentato una prima ricognizione.³ Nello studio dei testi di quella tradizione esoterica Jung si era immerso prima di partire per l’India;

¹ Basti ricordare che Jung aveva collaborato con i maggiori specialisti del pensiero orientale di quegli anni: con Wilhelm all’edizione del *Mistero del fiore d’oro*, con Hauer allo studio dello yoga della kundalini, nonché con Zimmer, Evans-Wentz, Suzuki.

² Già nel 1923 Jung aveva preso le distanze da un’interpretazione della sua scuola di psicanalisi elaborata da Oskar Schmitz, che la vedeva vicina al metodo yoga di sviluppo della coscienza superiore. Non si trattava, secondo Jung, che di una analogia (v. la lettera indirizzata a Schmitz in data 23 maggio, cit. in Jung 2005, 19). A quell’epoca e più in generale fra le due guerre Jung era peraltro impegnato, e non era il solo, sul fronte del “culturalismo”, la ricerca cioè delle caratteristiche inconscie proprie di ogni popolo. Se tale direzione delle indagini sarebbe stata abbandonata in favore della ben altrimenti universale teoria degli archetipi, ciò non toglie che la resistenza da parte di Jung a ogni forma di troppo facile “orientalismo” rimase immutata nel tempo.

³ «Tra il 1918 e il 1926 avevo studiato seriamente gli gnostici, perché anch’essi si erano trovati a con-

Introduzione

aveva continuato a studiarla mentre si trovava sul continente indiano; vi si era nuovamente «seppellito» (338) sulla via del ritorno in Europa.

Tuttavia, anziché complementarsi l'un l'altro, il viaggio in India e lo studio dell'alchimia si opponevano nella coscienza "occidentale" di Jung. Tanto che se l'India lo aveva colpito «come un sogno», da quel sogno sognato nelle ore della veglia egli era stato "ridestato" — mentre si trovava ancora sul suolo indiano — da un altro sogno sognato nelle ore notturne, che lo incitava a *compiere* la cerca del Graal (336).⁴ La conclusione cui Jung era giunto al risveglio (quanto meno secondo la versione dei fatti consegnata ai posteri) era che egli doveva quanto prima abbandonare la diversione indiana per tornare a dedicarsi alla cerca cui la vita lo aveva chiamato:

Ero strappato al mondo dell'India, e mi veniva rammentato che esso non rappresentava il mio compito, ma solo parte del cammino — anche se una parte importante — che mi avrebbe avvicinato alla meta. Era come se il sogno mi avesse posto la domanda: "Che fai in India? Cerca piuttosto, per te e i tuoi simili, il vaso miracoloso, il *salvator mundi*, di cui avete urgente bisogno. State rovinando tutto ciò che secoli hanno costruito". (336-37)

Che l'isola del sogno, su cui era nascosto il Graal da recuperare a nuoto, potesse essere il continente indiano sul quale Jung si trovava non fu ipotesi interpretativa che egli prese mai in considerazione: né al momento del sogno, né all'epoca della composizione delle sue memorie. E ciò, a dispetto del riconoscimento del fatto che il viaggio in India rappresentava una "parte importante del cammino" — riconoscimento subito confutato dal perentorio intervento della coscienza: "Che fai in India? Cerca piuttosto"

Le memorie di Jung sono costellate di annotazioni che, nel riconoscere l'importanza del versante orientale della sua cerca, sembrano minare dall'interno il

fronto con il mondo originario dell'inconscio [...]. Ma gli gnostici erano troppo lontani perché mi fosse possibile stabilire un qualsiasi legame con loro circa i miei problemi. Mi pareva che la tradizione che avrebbe potuto stabilire un rapporto tra la gnosi e il presente fosse stata spezzata, e per molto tempo non mi fu possibile trovare un ponte che unisse lo gnosticismo — o il neoplatonismo — al mondo contemporaneo. Ma quando cominciai a capire l'alchimia mi resi conto che rappresentava il legame storico con lo gnosticismo, e che perciò c'era continuità tra il passato e il presente. Fondata sulla filosofia naturale del medioevo, l'alchimia costituiva il ponte verso il passato, con lo gnosticismo, e verso il futuro con la moderna psicologia dell'inconscio.» (245-46)

⁴ Questo sogno è peraltro da avvicinare a quello del cavaliere, che preannunciava la rottura con Freud, cui Jung aggiunge le osservazioni seguenti: «Già nel sogno mi ero reso conto che il cavaliere apparteneva al secolo XII: quando cioè cominciava l'alchimia e anche la ricerca del Santo Graal. Le storie del Graal erano state assai importanti per me [...]. Perciò mi sembrò del tutto naturale che il sogno evocasse il mondo dei cavalieri del Graal e la loro ricerca, perché quello era, nel profondo, il mio mondo, che aveva ben poco in comune con quello di Freud.» (207-08; v. anche 261 per ulteriori riferimenti al Graal in relazione all'alchimia)

dichiarato intento di giungere alla verità per via unicamente occidentale. Ciò avviene quasi sempre per inciso, senza cioè che l'*intenzione* del discorso sia messa in discussione da tali osservazioni parentetiche. Si direbbe che così nelle memorie come nella vita vissuta la personalità 2 di Jung finisca sempre per emergere come l'ombra della personalità 1, anche se essa costituisce il fondamento a partire dal quale la personalità 1 può esprimersi.⁵

Era stato proprio in India, alle stupa di Sanchi, che l'emozione suscitata in lui dal comportamento di un gruppo di pellegrini giapponesi gli aveva rivelato la dimensione universale del Buddha come personificazione del Sé. Tale rivelazione era stata resa possibile dall'*identificazione emotiva* con quei pellegrini che compivano «la doppia circumambulazione cantando un inno dinanzi a ogni statua del Buddha. Guardandoli, sentivo che il mio animo ed il mio spirito erano con loro, e qualcosa dentro di me tacitamente li ringraziava per essere così meravigliosamente venuti in aiuto dei miei sentimenti inespressi.» (332)

È certo per ironia — l'ironia dell'inconscio che si serve del sogno per dire ciò che altrimenti la coscienza non permetterebbe di esprimere — se il “sogno indiano” razionalmente rifiutato in India si sarebbe fatto sognare ancora e ancora: non solo nel sogno dello yogi, ma anche al momento decisivo delle visioni seguite all'infarto. Trovandosi sospeso tra la vita e la morte egli aveva contemplato la terra dall'alto, riconoscendo al centro della sua prospettiva l'India e Ceylon; solo in lontananza «potevo scorgere un lembo del Mediterraneo, oggetto particolare della mia attenzione» (344). Voltosi in direzione degli spazi cosmici, aveva notato che ad attenderlo sulla porta del tempio nel quale non gli sarebbe stato consentito di entrare sedeva «un indù nero, con indosso una veste bianca, nella posizione del loto, su uno sgabello di pietra in stato di completa distensione.» (345) Conteso dalla vita e dalla morte, egli aveva fatto esperienza del fluire doloroso e liberatorio insieme della coscienza individuale nel “gran mar dell'essere”, e quando già pregustava il momento in cui, varcata la soglia del tempio, avrebbe infine trovato risposta ai suoi interrogativi esistenziali, «dalla direzione dell'Europa» (347) l'immagine di un messaggero era venuta a ingiungergli di non abbandonare la terra.

⁵ A proposito dell'alchimia Jung dichiara: «Solo dopo aver letto *Il fiore d'oro* — quell'esemplare di alchimia cinese che Richard Wilhelm mi mandò nel 1928 — cominciai a intendere la natura dell'alchimia» (249) — nonché, di conseguenza, il senso di quei disegni che da anni produceva, ignorandone la natura intrinsecamente mandalica. Se questi ultimi (in versione occidentale, ma compresa per via orientale) gli apparvero come «la via al centro, alla individuazione» (241), «la totalità del Sé» (393), l'alchimia (occidentale, ma compresa per via orientale) gli avrebbe rivelato come a tale centro si giunga mediante un processo di avvicinamento: «grazie alla comprensione del simbolismo alchimistico pervenni al concetto centrale della mia psicologia: il processo di individuazione.» (255)

Introduzione

Aprire porte socchiuse e “varcare” era stata fin dall’infanzia una delle dinamiche portanti dei sogni di Jung.⁶ Egli era così arrivato a comprendere che «l’ala sconosciuta della casa era una parte della mia personalità, un aspetto di me stesso; rappresentava qualcosa che mi apparteneva ma della quale allora non ero cosciente.» (247) Ciò per lui rappresentava la trasposizione onirica della sua missione terrena, cui egli faceva corrispondere un pressante imperativo etico:

Chi non ritiene che la conoscenza debba convertirsi in obbligo morale, diviene preda del principio di potenza, e ciò produce effetti dannosi, rovinosi non solo per gli altri ma anche per lui stesso. Grande è la responsabilità umana verso le immagini dell’inconscio. Sbagliare a capirle, o eludere la responsabilità morale, significa privare l’esistenza della sua interezza, essere condannati a una vita penosamente frammentaria. (237)

Si direbbe dunque che, malgrado il suo interesse per le tradizioni orientali, fino al 1944 Jung non avesse saputo aprire la porta di quella cappelletta campestre dietro la quale stava ad attenderlo l’altro versante del suo io, quell’inconscio che svolge «l’attività decisiva» (262), ricongiungendosi al quale egli avrebbe raggiunto la verità riconciliata del suo Sé.

2.

Come molti altri dei suoi sogni, anche questo dello yogi si presentò a Jung sognatore come un’immagine-guida,⁷ convito come egli era che nell’esperienza onirica si celi e si riveli un frammento di quella verità universale cui a noi, in quanto umani, incombe di tentare di dar nome.⁸ Confrontato all’ossessività con

⁶ V. il sogno infantile della scoperta del fallo nella tomba sotterranea sita nel prato dietro la canonica (37); quello giovanile della casa di cui egli esplorava i diversi piani scendendo da quelli superiori ai molti, insospettati e sempre più antichi piani inferiori (200-03). Più avanti negli anni ci fu la scoperta onirica di un’ala sconosciuta della casa, ospitante in un caso un’antica biblioteca alchemica (247), nell’altro il laboratorio dei pesci e la stanza di soggiorno degli spiriti (259).

⁷ Proprio la sua fiduciosa concezione del sogno come immagine-guida avrebbe portato Jung a sviluppare la teoria degli archetipi (Jung 1992, 203). Com’è noto, uno dei principali motivi di conflitto tra Jung e Freud consistette nella diversa lettura che dell’esperienza onirica essi davano. Contrariamente a quanto asserito da Freud, Jung sostenne sempre la “trasparenza” rivelatoria del sogno, cui risponde l’incapacità dell’io cosciente di intenderne il linguaggio: «I sogni non sono invenzioni intenzionali e volontarie, ma fenomeni naturali che sono proprio ciò che rappresentano. Essi non ingannano, non mentono, non falsificano, non nascondono nulla, ma enunciano ingenuamente ciò che essi sono e ciò che essi intendono. Sono irritanti e ci portano su strade sbagliate unicamente perché non li comprendiamo. Essi non ricorrono ad artifici per celarci qualcosa, ma dicono ciò che forma il loro contenuto, nel modo per essi più chiaro possibile. Possiamo anche capire la ragione per cui sono così strani e difficili. L’esperienza, infatti, ci mostra che si sforzano sempre di esprimere qualcosa che l’io non sa e non capisce.» (480)

⁸ Jung fu sempre cosciente del carattere approssimativo (“metaforico e simbolico”) dei tentativi umani

cui Freud pretendeva di innalzare la propria teoria della sessualità a «baluardo» e «dogma» «contro la nera marea di fango dell'occultismo» (191), Jung aveva compreso che un'interpretazione delle attività dell'inconscio in termini biologici non gli era consona: «tutto il mio essere cercava qualche cosa ancora ignota che potesse dare un significato alla banalità della vita.»⁹ (207-08) E difatti egli nutrì sempre la certezza che questo qualcosa in perenne divenire — di cui egli era in cerca, e cui avrebbe dato il nome di “processo di individuazione” — si annunciava all'io, epifanicamente, in uno o più sogni. Di conseguenza, la disponibilità a una lettura in chiave archetipica delle manifestazioni oniriche dell'inconscio si dimostrava essenziale per permettere all'io di procedere verso la scoperta del Sé, superando così le limitazioni di un miope egocentrismo. Ma “varcare” nella direzione di un universalismo di questo tipo non era gesto che Jung — e con lui il mondo occidentale — potesse compiere con spontanea leggerezza. Occorsero le tragedie e le devastazioni interiori (nonché storiche) della prima metà del Novecento, in cui l'Occidente ebbe a seppellire l'assunto della propria superiorità, perché tale apertura all'inconscio — e al patrimonio “archetipico” e mitico dell'umanità tutta — divenisse possibile, quasi una rinascita dopo una catastrofe nucleare.

Ciò che vi è di “inaudito” per la cultura occidentale in questo sogno sognato da Jung nel 1944, allorché l'Europa sprofondava nello sfacelo dell'autodistruzione, è il fatto che *nel sogno* Jung non solo vede i suoi due io — il sognante e il sognato, il conscio e l'inconscio — in presenza l'uno dell'altro; ma, riflettendo sulle indicazioni fornite dal sogno, giunge a comprendere e ad accettare, contro ogni logica razionale, come i rapporti di forza tra tali due versanti dell'essere vadano rovesciati. Opponendosi a ogni evidenza empirica scientificamente dimostrabile, Jung accetta di farsi dire da questo sogno che la sua esistenza terrena svanirà come neve al sole nel momento in cui il suo alter ego emergerà dal sogno-meditazione nel quale è assorto. La vita è dunque solo un sogno? E se è così, da quale mente è sognato? Questo sogno chiarisce come tale affermazione vada intesa e, anche in questo caso, lo fa andando contro ogni credo scientifico, *anche* freudiano.

Se la vita è sogno — ci dice il sogno dello yogi — tale sogno non è da intendersi come confusa proiezione degli stimoli biologici dell'io sognante, inquantoché tale sogno è sognato da un io che in realtà non sogna affatto, bensì *me-*

di circoscrivere con la parola tutto ciò che va al di là della psiche umana (1992, 411), ma sapeva che proprio questo tentativo era il compito che il destino gli aveva affidato (420).

⁹ V. *supra* n. 4 per la cit. del passo immediatamente precedente questa frase. Non è un caso se Freud perse la sua autorità agli occhi di Jung nel momento in cui si rifiutò di procedere nella ricerca del significato di un suo sogno al fine di non mettere a repentaglio la propria autorità (200).

Introduzione

dita. Le visioni dello yogi Jung (che, si ricordi, meditando sogna, cioè “dà vita” al suo alter ego vivente) non sono cioè vaneggiamenti prodotti da una mente che dorme, e sogna, prigioniera degli impulsi del corpo, bensì il risultato del raccoglimento estatico di una mente più che mai “destra”, libera dalla morsa dei sensi. La vita è sogno, ma sogno che *si proietta* sul velo di Mâyâ: se alle menti chiuse in se stesse e nel proprio autoreferenziale egocentrismo (dei sensi e della ragione) non è dato di vedere su tale velo che un confuso movimento d’ombra, alle menti che sanno di avere «un legame con l’infinito» (383) è dato invece di contemplare i riflessi disegnati sul velo dall’accecante luce che sta al di là del velo medesimo.¹⁰ Risvegliatosi (nel doppio senso del termine) dal sogno, Jung esplicita verbalmente come sia la consapevolezza dell’esistenza di questa luce a permettere di comprendere i veri rapporti che intercorrono tra i due versanti dell’essere di cui è intessuta l’esistenza. In questa raggiunta consapevolezza le due vie, orientale e occidentale, al processo di individuazione non si contrappongono più, bensì si giustappongono in un dialogo-rispecchiamento che rende più profonda la comprensione dell’universalismo di quel processo trasmutativo cui Jung diede il nome di processo di individuazione:

La totalità inconscia pertanto mi sembra il vero *spiritus rector* di tutti i fatti biologici e psichici. Essa aspira a una realizzazione totale, cioè, nel caso dell’uomo, a una totale presa di coscienza. La presa di coscienza è cultura nel senso più ampio della parola, e la coscienza di sé è perciò l’essenza e il nocciolo di questo processo. L’orientale attribuisce al “Sé” un indubitabile significato, e secondo l’antica concezione cristiana la conoscenza di sé è la via che porta alla *cognitio Dei*. (382)

Accettando il mistero della compresenza nell’io del conscio e dell’inconscio Jung arrivava a confrontarsi con l’enigma della *complexio oppositorum*, nocciolo della riflessione esistenziale di ogni tempo e cultura. Se percepiti dalla prospettiva della coscienza razionale, gli opposti di cui è costellata l’esistenza confliggono, per cui la soluzione è una metamorfosi dell’uno nell’altro, o l’annullamento dell’uno a discapito dell’altro. Ma se osservati dalla prospettiva dell’inconscio, gli opposti in realtà coincidono, ed ecco che allora la visione dei loro rapporti muta completamente.¹¹ Jung fu ripetutamente indotto ad ammette-

¹⁰ È quindi oltremodo significativo che il sogno dello yogi e il commento ad esso introducano ad alcune fra le considerazioni esistenziali più esplicite di Jung (che cito *in extenso* più sotto, sez. 3). Per una lettura islamica e immaginale del velo di Mâyâ v. Ibn ‘Arabî 1975, 62-63.

¹¹ «One can only conclude that the unconscious tends to regard spirit and matter not merely as equivalent but as actually identical, and this in flagrant contrast to the intellectual one-sidedness of consciousness, which would sometimes like to spiritualize matter and at other times to materialize spirit.» (Jung 1969, 313)

re, forse suo malgrado, che l'unica prospettiva da cui guardare alla vita per intenderla non è quella della coscienza razionale e individuale, bensì quella, universale, che si annida nei recessi dell'inconscio per potersi da lì espandere.

3.

Rifiutando di sottomettersi alla concezione freudiana di un'interpretazione medico-biologica dei sogni, Jung aveva riaperto la porta della coscienza occidentale a una tradizione plurisecolare e interculturale secondo la quale per intendere la vita si rende necessario guardarla a partire dal fondamento ignoto che la sostiene («la nera marea di fango dell'occultismo» tanto temuta da Freud). Tale «visione» della vita è di natura etica, si compie cioè nell'azione:

La domanda decisiva per l'uomo è questa: è egli rivolto all'infinito oppure no? Questo è il problema essenziale della sua vita. [...] Quanto più un uomo corre dietro a falsi beni, e quanto meno è sensibile a ciò che è l'essenziale, tanto meno soddisfacente è la sua vita: si sentirà limitato, perché limitati sono i suoi scopi, e il risultato sarà l'invidia e la gelosia. Se riusciamo a capire e a sentire che già in questa vita abbiamo un legame con l'infinito, i nostri desideri e i nostri atteggiamenti mutano.¹² (382-83)

È, questo, l'atteggiamento gnostico-ermetico che da sempre concepisce il sogno e la visione come vie di ascesi/ritorno, come tracce luminose leggibili sul velo arcano, come strumenti di quella dolorosa azione-trasmutazione (il viaggio iniziatico) il cui scopo è il raggiungimento della sapienza o dell'illuminazione, di un livello di coscienza cioè che si apra a toccare i confini dell'universale, anziché rinchiudersi nell'ossessione del singolare. Tale «varcare» oltre l'io per giungere al Sé comporta l'apertura a una dimensione poco o nulla frequentata nell'Occidente moderno: la dimensione immaginale, che è quella terza componente trasformativa (o, per Jung, quarta componente integrativa) la cui reintegrazione liberatrice, quando ha luogo, incrina le assisi della concezione aristotelico-cartesiana del sapere (Jung 1992, 306; Ibn 'Arabî 1975, 59-67; Barry 2004, 227; Corbin 1986; Pereira 2001, 90-91).

Commentando il sogno relativo alla cerca del Graal, Jung si era dimostrato consapevole dell'urgenza, per la cultura occidentale, del ritorno alla cerca di un approccio altro da quello «scientifico» alla comprensione della realtà. Aldilà del suo essere uno studioso proiettato nel divenire della disciplina accademica da lui stesso fondata, Jung sapeva che l'oggetto/soggetto della sua cerca si cela nei

¹² Queste considerazioni esistenziali seguono immediatamente, nell'autobiografia di Jung, il sogno dello yogi e il commento ad esso.

Introduzione

recessi del passato, occidentale e universale, dell'umanità. Sull'approccio "scientifico" pesa infatti, secondo Jung, la stessa mortale maledizione che devastava, all'epoca del Graal, le terre del re pescatore: «“Cerca [...] il vaso miracoloso, il *salvator mundi*, di cui avete urgente bisogno. State rovinando tutto ciò che secoli hanno costruito.”» (336-37)

Di questa consapevolezza dobbiamo essere grati a Jung, e a tutti coloro che insieme a lui operarono, nel corso del secolo da poco conclusosi, per ricondurre la coscienza occidentale malata di scientismo alle sorgenti cui abbeverarsi per tornare a vivere: penso in particolare al gruppo di studiosi riuniti intorno al progetto Eranos, le cui ricerche nei più diversi campi del sapere e del vedere, anche onirico, hanno dato frutti ben oltre i luoghi e i tempi di quegli incontri. Grazie a quei primi maestri e ai loro discepoli esiste oggi in Occidente una tradizione di studi che permette il ritorno a quella dimensione mitica e visionaria, le cui forme la mente razionale esperisce come oniriche.

È grazie a questa tradizione che possiamo guardare al patrimonio testuale e letterario del passato indo-mediterraneo sul sogno e la visione riconoscendo in esso qualcosa che non risulta comprensibile se ad osservare è soltanto l'occhio della ragione calcolatrice. È in questo spirito che il secondo numero dei Quaderni di Studi Indo-mediterranei è stato composto: senza rinunciare al rigore dell'indagine scientifica, della raccolta dei dati, ma con l'intento di vedere e comprendere *oltre* ciò che quei dati mostrano.

Non offrirò nelle pagine che seguono una presentazione commentata dei contributi raccolti in questo volume. Il lettore potrà farsi un'idea del contenuto di ciascuno leggendone il riassunto. La loro organizzazione segue un principio di semplice cronologia — dai tempi più remoti al passato più recente — senza distinguere invece tra diversi ambiti del mondo indomediterraneo, proprio per permettere il dialogo tra diverse tradizioni in ognuno dei momenti storici considerati.

Vorrei concludere invece evocando l'opera di alcuni fra i maggiori poeti e mistici medievali che sul potere rivelatore così del sogno come della visione incentrarono — in sintonia con un sentire antichissimo, divenutoci largamente estraneo — l'integralità (e l'integrità) così della loro opera come della loro esistenza terrena. Indirettamente certo, tali testi dialogano con il pensiero di Jung, e non per caso: la loro opera costituisce infatti un altro anello di congiunzione con quella concezione gnostico-neoplatonica cui Jung avrebbe voluto poter attingere. Il loro obiettivo è infatti il ritrovamento di quel Graal interiore, alla cerca del quale Jung sentiva di essere l'ultimo cavaliere preposto, nel crepuscolo del ventesimo secolo.

4.

Esiste, nella mente umana, un primordiale potere di “inventare” narrazioni, la cui dinamica evade — o trascende — oniricamente i confini della logica aristotelico-cartesiana. La psicanalisi, lo studio delle mitologie e delle religioni comparate si sono poste all’ascolto di voci e linguaggi che il razionalismo accademico vorrebbe esiliare, ma i cui mormorii non possono essere ignorati, perché ne andrebbe della nostra stessa salute (Jung 1970).

Coloro che nel corso dei secoli sempre compresero l’urgenza di tale ascolto eterodosso furono i mistici e i poeti di tutte le culture indo-mediterranee — tanto che le loro visioni/narrazioni sono oggi quanto ci resta per rivisitare la dimensione onirica del passato e indagarne il significato, o la ricerca del medesimo da parte di quegli stessi autori (Pinkola Estes 1993, 465 n.1). Insa nel visionarismo del passato è una componente etica che Jung condivise, ma che l’anamnesi accademica tende a lasciare in ombra, così da poter evadere la questione del senso. Dove porta, infatti, la strada dei sogni e delle visioni quando li si consideri come messaggi da decifrare, come enigmatiche ingiunzioni all’agire? Che cosa accade quando la ragione viene sottomessa a una logica altra da quella che essa si propone di dettare all’io, al Sé, al mondo?

Farîd ad-Dîn ‘Attâr (m. 1210-30), impernia il suo *Mantiq at-Tayr* (Verbo degli uccelli) sul potere di spingere all’azione proprio del sogno, della visione e della parola poetica. Si tratta di un’azione dirompente, che porta l’io, contro la sua volontà, a vedere e a desiderare quell’altro da sé che la ragione, le convenienze sociali, la tradizione culturale gli ingiungerebbero di segregare nel disprezzo dell’infamia.

A paradigma di tale azione-conversione (che gli uccelli del racconto dovranno far propria nel corso del loro viaggio iniziatico) la loro guida, l’Upupa, narra la storia dello shaykh San’ân. Giunto al culmine dell’età e della sapienza religiosa, il santo maestro sogna un sogno quantomai improbabile:

si vide trasportato dalla *ka’ba* sino in Grecia e lì prese ad adorare gli idoli. Al risveglio quell’illuminato cominciò a lamentarsi: “Ahimé, in questo istante Giuseppe è precipitato nel pozzo! [...] volle poi parlare ai suoi discepoli, e così disse: “Devo agire, mi recherò in Grecia per sciogliere l’enigma di questo sogno.” (‘Attâr 1999, 109; mio corsivo)

Pervenuto a destinazione con i suoi discepoli, allo shaykh è casualmente dato di vedere, affacciata a un balcone, «una cristiana dal volto pervaso di spiritualità, partecipe delle cento conoscenze della via, bellezza dei cieli, splendore tra le costellazioni, sole senza tramonto.» (110) Non appena costei solleva il velo dei suoi neri capelli, ecco che lo shaykh si ritrova innamorato, inchiodato sotto il balcone della sua visione, dove rimane per un mese nell’attesa che l’a-

Introduzione

mata ricompaia. Per lei egli acconsente a subire “l’infamia d’amore”: beve vino, si fa cristiano (cioè “idolatra”), accetta di custodire per un anno i porci, viene abbandonato dai suoi discepoli. Agli occhi del mondo lo shaykh sembra definitivamente perduto: «Ha smarrito la propria anima nella difficile via della fede» (124) affermano disperati i discepoli rimpatriatisi. Invece, egli rientrerà in se stesso grazie alle preghiere di un amico «veggente e guida nobilissima» (123), che uditi gli accadimenti imperativamente afferma: «*È ora di agire, affrettiamoci! Dobbiamo presentarci alla corte del Signore e supplicarlo senza tregua. Indossiamo la tunica della preghiera e raggiungiamo insieme lo shaykh!*» (125; mio corsivo) Dopo quaranta notti d’incessante preghiera, all’amico sarà data la visione dell’inviato di Dio, che gli annuncia la liberazione dello shaykh.

Nel momento in cui quest’ultimo, rinsavito, si appresta a tornare in Arabia con l’amico e i discepoli, la fanciulla cristiana riceve a sua volta in sogno l’ingiunzione di abbandonare ogni cosa, raggiungere lo shaykh e convertirsi alla di lui fede. Anche in questo caso, il sogno non svanisce con il disperdersi dell’oscurità notturna: « Al risveglio la fanciulla sentì una luce folgorante irradiarsi dal suo cuore. [...] Vide se stessa proiettata in un mondo di miracoli, *in lei nacque una volontà d’azione* e da quell’istante sentì di essere sola.» (128; mio corsivo) Partita alla ricerca dello shaykh, lo incontra per via; egli infatti, «interiormente avvertito», era già tornato sui suoi passi per incontrarla. Ella muore tra le braccia di lui, dopo aver chiesto e ricevuto «la via di Dio»: «Non voglio ardere più a lungo dietro il velo dell’ignoranza, e allora sollevavo affinché io divenga pienamente consapevole.» (130)

Nel racconto di ‘Attâr l’esempio dello shaykh San’ân conclude la prima serie di dialoghi tra l’Upupa e gli uccelli ancora restii a mettersi in viaggio. Esso risponde narrativamente alla domanda «Come dovremo agire lungo la via?» (107) e illustra l’affermazione introduttiva dell’uccello-guida: «quando avrai superato fede e empietà, svaniranno alla tua vista sia il corpo che l’anima e finalmente sarai uomo pronto all’azione, giacché è necessario divenire uomini per poter attingere simili segreti.» (108)

Essere pronti all’azione significa dunque, per ‘Attâr, incamminarsi nel viaggio che conduce al sacrificio dell’io e della sua pretesa superiorità. Tale viaggio non si può compiere, dichiara ‘Attâr, se non fronteggiando, e uccidendo, i mille porci che si celano nella natura di ogni uomo (122), ma per poter giungere a tanto occorre che prima l’anima s’innamori: che essa desideri, cioè, di congiungersi all’altro da sé così ardentemente, da essere disposta a qualunque sacrificio per ciò. Quell’altro da sé, di cui l’anima si innamora, è sempre e comunque una manifestazione del trascendente, che appare come bagliore accecante sul velo dell’esistenza e al cui richiamo l’anima — in sogno, o in visione estatica —

istintivamente risponde. Il viaggio diviene allora la misura della distanza interiore da superare perché l'io muoia, l'anima si unisca all'oggetto della sua visione, e possa infine vedersi rispecchiata nell'immagine di quell'altro che altro non è più. Nel compiere ciò, è il proprio Sé che l'io, morto, (ri)porta in vita.

L'Upupa aveva già lumeggiato la dinamica di questo rispecchiamento (del trascendente nell'immanente, dell'immanente nel trascendente) a beneficio degli uccelli incapaci di vedere — i loro occhi essendo ancora intenti a fissare il buio del velo, ciechi ai bagliori che su di esso si iscrivono: privi, nella loro ignavia, così di sogni, come di visioni.

Sappiate che quando Simurgh, come sole splendente, mostrò dietro un velo il suo volto, proiettò sulla terra ombre infinite che poi contemplò con il suo purissimo sguardo. Fece dono al mondo della sua stessa ombra, da cui sorsero incessantemente uccelli infiniti. I disparati volti degli uccelli del mondo non sono che il volto del bel Simurgh: sappiatelo, o ignari! Solo riconoscendo una simile verità, potrete comprendere la relazione che esiste tra voi e quella augusta presenza, ma poi guardatevi bene dal divulgare un simile segreto. Chiunque abbia conosciuto Simurgh non può che naufragare in lui, ma non vogliate affermare che egli sia Dio. E chi sappia così trasformarsi, non diverrà Dio, ma s'inabisserà in lui senza fine. Colui che naufraga, muta forse sostanza? Ma questo non è discorso accessibile a tutti. Ora che sai di chi tu sei l'ombra, sei libero da vita e da morte. (102-03)

Simurgh è l'uccello mitico che simboleggia la divinità, inaccessibile nella sua trascendenza, eppur presente come ombra in ogni atomo del creato. All'amante che si innamora di tale ombra, riconoscendola come manifestazione dell'onnipresenza divina, sarà dato di «naufragare» in essa.

Il sogno come visione è dunque il motore di un'azione inizialmente “infamante”, in quanto mette in discussione il mondo quale appare nello stato di veglia; fa vacillare le assisi della ragione, lasciando intravedere la possibilità di un mondo identico a questo eppure totalmente altro, nel quale una logica apparentemente illogica lega tra loro elementi normalmente inconciliabili, e genera un significato imprevisto, che la mente registra ma non comprende, quasi fosse un linguaggio ad essa ignoto.

In quest'ottica — per divenire partecipe di quella Realtà totale che include sia il trascendente, sia la sua luminosa manifestazione nel regno terreno delle ombre — l'uomo deve imparare a dimorare nella dimensione dell'immaginale. Deve cioè imparare a comprendere il rapporto che lega l'oggetto della sua sensibile visione alla luce che tale visione rende possibile: quest'ultima è infatti, secondo l'immagine usata da Ibn 'Arabî, come un vetro che filtra la luce, ma colorandola del proprio colore:

Introduzione

La Realtà è, in relazione a una determinata ombra, più o meno grande, più o meno pura, come lo è la luce in relazione al vetro colorato che la separa dall'osservatore, al quale la luce appare del colore del vetro, allorché essa è incolore. Questo è il rapporto tra te e la Luce divina, questo è il simbolo della tua realtà in relazione al tuo Signore. Se dici che la luce è verde, per via del vetro verde [verde è il colore dell'Islam], sei nel giusto, considerando la situazione dal punto di vista dell'esperienza sensibile. Se dici per deduzione che la luce non è verde, bensì incolore, sei nel giusto dal punto di vista dell'intellezione pura. Ciò che vediamo può dunque dirsi una luce proiettata da un'ombra, cioè il vetro colorato, o un'ombra luminosa, in ragione della sua trasparenza. (Ibn 'Arabî 1975, 64-65, cit. anche da Barry 2004, 225; mia traduzione)

Perché il sogno-visione metta in moto l'azione trasmutativa del viaggio iniziatico è necessario che l'io si affidi totalmente alla veridicità simbolica del sogno-visione ricevuto come luce che traspare attraverso il vetro (Ibn 'Arabî 1975, 59). In questa prospettiva immaginale ciò che si manifesta, e che innamora l'anima, è — e al tempo stesso *non* è — per l'innamorato destinato al viaggio, l'oggetto ultimo del desiderio. Credere che lo sia, significherebbe perdersi nei meandri dell'illeggibilità del sogno stesso, vagare senza meta nella dimensione onirica del materialismo; credere che non lo sia, significa chiudere la porta alla possibilità stessa del viaggio, di ogni comprensione altra da quella razionale così del sogno, come dell'esistenza.¹³

Tra coloro che seppero mantenersi in precario equilibrio tra questi due estremi vi furono in epoca medievale tutti quei poeti, e non solo 'Attâr, la cui opera si presenta essa stessa come un sogno-visione che narra di un altro, o di altri, sogni-visioni: se il sogno è un frammento di vetro nel quale si riflette un raggio di luce trascendente, tali frammenti sono potenzialmente infiniti, ma tutti riflettono, con colori diversi, la medesima luce. L'azione-cerca di cui narra il poema diviene allora a sua volta simbolo dell'azione-cerca cui il lettore, leggendo il poema *come in sogno*, è chiamato al risveglio.

Quasi tutte le storie d'amore iniziatiche che ci provengono dal mondo islamico presentano una dinamica simile a quella dello shaykh San'ân: il volto di luna di una fanciulla — terrena, ma splendente di bellezza celeste riflessa — appare lasciando sulla cortina oscura delle illusioni terrene una traccia luminosa che porterà l'innamorato a desiderare di comprendere il significato di quella

¹³ Agamben fa dell'esperienza poetica il luogo di manifestazione dell'immaginale pur senza nominarlo come tale: è nell'atto poetico che «l'intelligenza si opacizza in parola e la parola ammutolisce in intelligenza.» (1996, 47) Non a caso emerge, in relazione a questa dimensione innamorante e alienante insieme, il riferimento a un «onirico corpo» quale fondale/fondamento dell'esperienza poetica così concepita che, aggiungo io, è per definizione visionaria.

traccia per farlo proprio, per divenirne a sua volta il riflesso.¹⁴ Nel percorrere tale via è necessario affidarsi non all'ingegno, bensì al destino, votandosi alla decifrazione delle tracce che esso fa apparire lungo il cammino.

Esemplare di questo atteggiamento è il giovane Beshr nel racconto narrato al sovrano Bahram Gur dalla sua terza sposa, la quale, dice l'autore del celebre *mathnavî Le sette principesse*, attraverso il suo racconto «aprì a Salomone [scil.: Bahram] la cortina del mistero» (Nezâmî 1996, 195). Colto per strada dalla visione di una bella fanciulla «come la luna piena in una nuvola nera» (196), Beshr ne rimane abbagliato, ma «quando ebbe riaperto gli occhi dal suo sogno» (197), ecco che la sua luna è scomparsa. Sperando di salvarsi dalla sua afflizione, Beshr si reca in pellegrinaggio a Gerusalemme. Sulla via del ritorno gli si affianca Malîkhâ, un insopportabile *raisonneur*. Nel tentativo di arrestare la di lui logorrea, Beshr lo ammonisce:

Non lottare contro il volere di Dio! Non è che io sia ignaro dei segreti delle cose, anzi so più di te in ogni scienza, ma non è bene dire le cause a noi stessi, non è bene spazzare la strada col nostro personale pensiero! Noi che non sappiamo entrare al di là della cortina del mistero, parliamo dei disegni che son fuori della cortina. Avanzare su vie piene di errori non è vera scienza, proclamare errori non è cosa degna di fiducia; temo che, quando questa cortina sarà tolta, errata sorte avrà chi proclamava errori. (199-200; cfr. Ibn 'Arabî 1975, 63)

Ma invano. Malîkhâ muore affogato nelle profondità del pozzo che si apre all'ombra dell'albero della vita, alle cui acque Beshr, riconoscente, si disseta. Tornato in città, Beshr riceverà in moglie dal destino la vedova di Malîkhâ — quella stessa “luna” il cui amore lo aveva spinto a mettersi in viaggio.

Come parlare, allora, «dei disegni che son fuori della cortina», secondo l'espressione usata da Beshr? Riconoscendo la loro natura di *signi* che orientano la mente, oltre il visibile, in direzione dell'invisibile di cui testimoniano.

È nel significato che l'Amata-nell'icona ti porge la mano:
Non come coloro che adorano soltanto se stessi,
Soli a mostrarsi nell'icona del proprio io riflesso.

Ma tu oltre l'icona varca! fino a raggiungerne il significato:
Divieni tu stesso Majnûn! Affrettati ora e portati
Al cospetto di Madonna Laylî. (Barry 2004, 129; mia traduzione)

¹⁴ Sul velo di Mâyâ, evocato anche da Jung in relazione all'inconscio e all'attività onirica, come ho ricordato in apertura, v. in prospettiva islamica Nasr: «Mâyâ is the supreme veil and also the supreme theophany which at once veils and reveals» (1986, 141 e sgg.).

Introduzione

L'icona-amata, nel caso di questo poema del XIV secolo, è la principessa cinese Humâyûn, delle cui sembianze il principe Humây si è innamorato vedendole dipinte in un castello nel quale è trasportato in sogno. Ma il riferimento agli amanti per antonomasia, Laylî e Majnûn, provvede a inquadrare questa particolare visione nel contesto generale cui essa appartiene. Non solo Majnûn subisce, come lo shaykh San'ân, l'infamia d'amore fino a divenire pazzo (*majnûn*) per amore; l'amore per Laylî lo rende anche, fin da subito, poeta — trascrittore, e quindi interprete, alla ricerca del significato delle proprie oniriche visioni, infinitamente più reali e regali della degradata realtà nella quale egli, in fuga dal mondo, corporalmente vive.

Vi è un solo amante-poeta che in Occidente visse e narrò le proprie visioni in modo tale farsi egli stesso una sorta di Majnûn. Tale “maniaco” amante-poeta fu Dante Alighieri.¹⁵

Beatrice gli appare per la prima volta esattamente come in un sogno profetico: lasciando in lui una traccia luminosa che il corpo, ancor prima della mente, registra come definitiva. La vita intera di Dante altro non è che un viaggio inteso a raggiungere la presenza dell'amata *oltre* la dimensione terrena. Dopo la morte di lei, egli la incontra infatti *vivente* nello spazio immaginale della visione, che si dispiega quale icona del trascendente. Ma a sua volta, il viaggio nell'aldilà insegna a Dante che Beatrice non è che il riflesso di un amore più grande, al quale anche lui deve imparare ad ascendere.

Così, l'opera poetica di Dante — un susseguirsi di sogni e di visioni a valore iniziatico — prende avvio dal primo incontro con Beatrice, che genera in Dante un sogno il cui carattere enigmatico lo porta a pubblicare il suo primo sonetto. Nel diventar poeta, Dante registra non l'incontro con Beatrice ma il sogno che a tale incontro segue, e la necessità di interpretarlo — di arrivare cioè a leggere il significato che sottende l'enigma delle immagini.

La *Vita nuova* si chiude su una triplice sequenza onirico-poetica: «una forte immaginazione» (XXXIX.1) porta Dante a vedere Beatrice e a fare a lei ritorno; segue la composizione di un sonetto che ha per oggetto una visione trascendente, cui il pensiero assiste come «spirito peregrino» (XLI.5), ma che la mente non comprende se non come relativa a Beatrice; infine, una «mirabile visione» convince Dante a «non dire più di questa benedetta» (XLII.1) fino a che le sue parole non sappiano esprimere adeguatamente la di lei natura. La *Vita nuova* è dunque un apprendistato d'amore per via onirico-visionaria, che termina là dove il linguaggio poetico non soccorre più: alle soglie del trascendente, cui

¹⁵ V. Barry 2000, 612-60 e 2004 *passim* per un panorama di tematiche mistico-poetiche incentrate sul ruolo iniziatico della “Dame de beauté”, che abbraccia così la tradizione islamica come quella occidentale.

l'amata definitivamente appartiene. È in quell'altrove che l'io è chiamato a inoltrarsi, per forgiarvi una mente capace di scrivere la visione (Inf. 2.8) in parole umane.

Tuttavia, l'azione che l'innamoramento produce in Dante comporta, a seguito della morte di Beatrice, un'inevitabile fase di erranza; il viaggio narrato nella *Commedia* è il ritorno iniziatico dell'amante all'amata — viaggio *visionario* per antonomasia, cui Dante non attribuisce mai, tuttavia, lo statuto di sogno. E così come il suo alter ego viandante deve attivare lungo il percorso quelle capacità di comprensione profonda del veduto che lo riporteranno sulla via della salvezza, così il lettore è chiamato a indagare il significato che la narrazione suggerisce, a chi sappia vedere attraverso la cortina degli arabeschi poetici:

O voi ch'avete li 'ntelletti sani
mirate la dottrina che s'asconde
sotto il velame de li versi strani. (Inf. 9. 61-63)

Molto oltre nel percorso, Beatrice chiarirà la natura immaginale della processione paradisiaca offerta a Dante, che è tutta un «far segno» (cfr. Ibn 'Arabî 1975, 64-65):

Così parlar conviensi al vostro ingegno,
però che solo da sensato apprende
ciò che fa poscia d'intelletto degno. (Par. 4.40-42)

Quando infine Dante giunge al cospetto del “paradiso vero” — dell'Empireo e di Dio — anche questa realtà trascendente si manifesta ai suoi occhi, e si traduce in linguaggio, come una serie di immagini. Ad esse Dante attribuisce *per analogia* lo statuto di sogno, cui la parola della mente tornata allo stato di veglia non sa dar nome, perché la memoria ha a sua volta desistito, “vanificata” dal soverchiante potere del lume trascendente:

Da quinci innanzi fu il mio veder maggio
che 'l parlar mostra, ch'a tal vista cede
e cede la memoria a tanto oltraggio.

Qual è colui che sognando vede,
che dopo 'l sogno la passione impressa
rimane, e l'altro a la mente non riede,

cotal son io, ché quasi tutta cessa
mia visione, e ancor mi distilla
nel core il dolce che nacque da essa. (Par. 33.55-63)

Introduzione

Non c'è dubbio che per Dante la realtà è quell'altrove di luce che sta oltre la cortina delle illusioni terrene; è il nostro modo di esperire tale realtà («la passione impressa») a essere onirico, filtrato com'è dal vetro colorato della nostra mente mortale. Eppure, Dante sa anche che tale manifestazione del trascendente nell'immanente, tale incarnazione del divino nell'umano, è ciò che sta al centro della sua visione, che l'ha animata fin dal suo primo incontro con Beatrice. È la teofania nel suo perpetuo ricorrere che gli permette infatti di contemplare lo specchio della divinità, divenuto com'egli è capace di vedervi non il suo io (del quale egli si è ormai svestito), bensì il Sé redento, suo e dell'umanità. Nella dimensione empirea, tale Sé diviene visibile agli occhi di Dante («mi parve») non più nella luce filtrata dai colori della passione umana, ma nella luce stessa della divinità («del suo colore stesso»):

O luce eterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta
e intendente te ami e arridi!

Quella circolazion che sì concetta
pareva in te come lume riflesso,
de li occhi miei alquanto circunspetta,

dentro da sé, del suo colore stesso,
mi parve pinta de la nostra effige:
per che 'l mio viso in lei tutto era messo. (Par. 33.127-132)

In qualche modo, in qualche luogo, la visione di Dante e il sogno di Jung si rispecchiano l'uno nell'altro. Certo è facile obiettare che mentre Dante arriva alla visione di Dio, a Jung non è dato di vedere in sogno che il suo alter ego terreno. E allorché la mente di Dante resta avvinta alla sua visione («volgersi da lei per altro aspetto / è impossibil che mai si consenta», Par. 33.101-02), lo sgoimento interviene invece a rescindere Jung dal suo sogno. Eppure. Nonostante che il sogno di Jung non si configuri come manifestazione del divino, esso è espressione di un livello di integrazione dell'io nel Sé che rappresenta, per l'uomo del ventesimo secolo, una dimensione inequivocabilmente trascendente.

La verità del nostro essere profondo è infatti in entrambi i casi l'oggetto della cerca, che il sogno lascia emergere. Così, l'immagine riflessa nello specchio, o la luce percolante da una vetrata, permettono all'occhio di contemplare per un istante la Realtà nel transire dei gesti, e dei giorni, che scandiscono il divenire. È, ciò che appare riflesso, un sé simile e diverso da quello, invisibile eppur presente, reale ma inafferrabile, dell'io che contempla, che respira, che sogna.

Torniamo per un attimo ancora al *mathnavî* di 'Attâr. Alla manciata di uc-

celli («trenta corpicini privi di ali e di penne, deboli e malati, con i cuori spezzati e le membra e l'anima distrutte») che al termine di un improbo viaggio giungono al cospetto del Simurgh, è dato di conoscere «un'ineffabile presenza, posta al di là dei confini dell'intelletto» ('Attâr 1999, 325). Ma — meraviglia — in tale presenza essi non scorgono che *l'immagine riflessa* del loro essere:

E giunse senza parola la risposta di quella presenza: “Noi siamo uno specchio grande come il sole e chiunque in esso si guardi, vede l'immagine di se stesso, del corpo e dell'anima. Poiché voi qui arrivaste in trenta, nello specchio apparite in trenta, ma se foste di più non temete di mostrarvi! Per quanto siate mutati, vedrete voi stessi, e in verità voi avete visto esattamente voi stessi. Chi mai potrà spingere il suo sguardo sino a Noi? Quando mai una formica potrà contemplare le Pleiadi o sollevare un'incudine, oppure una zanzara trascinare un elefante?

Quanto fin qui avete visto o conosciuto, in realtà non accadde, e quanto avete detto e udito non è che pura illusione. E neppure mai sono esistite le valli attraverso le quali faticosamente avanzaste o le stazioni ove virilmente poteste maturare. In realtà voi tutti avete marciato senza mai deviare dall'alveo della Nostra Azione e avete sostato nelle profonde valli delle Nostre Qualità. Voi siete trenta uccelli [*si murgh*] in preda allo stupore, ormai privi di cuore, dell'anima e della serenità, ma Noi fummo prima che voi foste, giacché formiamo l'essenza di Simurgh. Annullatevi in Noi, nella gloria eterna, e in Noi troverete la porta di voi stessi.” (331)

In questa visione rovesciata delle cose, l'io transitorio è contemplato, respirato, sognato a partire da quella dimensione ulteriore cui l'io empirico in definitiva appartiene, ma dalla quale è, temporaneamente, esiliato. La distanza da colmare è il percorso di un'esistenza in cerca, disposta a far tesoro di quegli strumenti “maniaci/magici” — il sogno, la visione — che possono condurre verso la dimensione profonda, reintegrata, e quindi veritiera, della Realtà.

Opere citate

- Agamben, Giorgio. 1996. *Categorie italiane*. Venezia: Marsilio.
- Alighieri, Dante. 1975. *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi. Torino: Einaudi.
- . 1980. *Vita nuova. Opere minori* 1.1, a cura di D. De Robertis. Milano-Napoli: Ricciardi.
- Attâr, Farîd ad-Dîn. 1999. *Il verbo degli uccelli*, a cura di Carlo Saccone. Milano: Mondadori.
- Barry, Michael. 2000. *V. Nezâmî 2000*.
- . 2004. *Figurative Art in Medieval Islam and the Ridde of Bihzâd of Herât*. Paris: Flammarion.

Introduzione

- Corbin, Henry. 1986 (1979). *Corpo spirituale e terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*. Tr. it. G. Bemporad. Milano: Adelphi (con aggiunta dell'introduzione relativa all'immaginale).
- Ibn 'Arabî, 1975. *The Wisdom of the Profets (Fusus al-Hikam)*, tr. from the Arabic into French by T. Burckhardt, from French into English by A. Culme-Seymour. Aldsworth: Beshara Publications.
- Jung, Carl Gustav. 1969. *The Archetypes and the Collective Unconscious*, tr. R.F.C. Hull. Princeton University Press (The Collected Works of C.G. Jung vol. 9/1).
- 1970. *The Undiscovered Self (Present and Future, 1957)*. *Civilization in Transition*, tr. R.F.C. Hull. Princeton University Press (The Collected Works of C.G. Jung vol. 10).
- 1992. *Ricordi, sogni, riflessioni. Raccolti ed editi da Anela Jaffé*. Milano: Rizzoli.
- 2005. *Psychologie du yoga de la kundalinî*. Edition établie par Sonu Shamdasani. Paris: Albin Michel (tr. dall'ed. inglese Princeton UP 1996; ed. tedesca Walter Verlag, Zurich, 1998; ed. francese originale: *Les énergies de l'âme*, Albin Michel 1999).
- Nasr, Seyyed Hossein. 1986. *Knowledge and the Sacred*. New York: SUNY.
- Nezâmî di Ganjè. 1996. *Le sette principesse. Introduzione e traduzione di Alessandro Bausani*. Milano: Rizzoli (BUR).
- 2000. *Le pavillon des sept princesses, traduit du persan par Michael Barry*. Paris: Gallimard.
- Pereira, Michela. 2001. *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung*. Roma: Carocci.
- Pinkola Estes, Clarissa. 1993. *Donne che corrono coi lupi*. Milano: Frassinelli.

Nota alle illustrazioni di copertina

Come mostrare in immagini il sogno e/o la visione? Raffigurando l'oggetto del sogno/visione, l'individuo cui tale sogno/visione occorre, o entrambi i livelli simultaneamente?

Nella storia dell'arte italiana vi sono diversi casi, piuttosto celebri, di raffigurazioni del dormiente e del suo sogno/visione: penso in particolare al "Sogno di Innocenzo III" affrescato (da Giotto?) nella Basilica superiore di San Francesco ad Assisi (1290 ca.), al "Sogno di San Martino" di Simone Martini nella Basilica inferiore (ca. 1328), o alla "Visione di Costantino" di Piero della Francesca nella chiesa di San Francesco ad Arezzo (1452-57).

Ma che dire, nella prospettiva di un'immagine che affianca un dormiente a

Introduzione

un evento, di quelle “Resurrezioni” (si pensi a quella, sempre di Piero, oggi alla Pinacoteca di Sansepolcro) o di quelle “Agonie” (chi non ricorda quella di Mantegna oggi alla National Gallery di Londra?) in cui coloro che sono raffigurati come dormienti sono da intendersi come ciechi a ciò che accade in loro presenza, perduti in un mondo di chimere, incapaci di sostenere la visione della Realtà che erompe nel tempo e nello spazio umani (cosa che non accade invece al Cristo, il quale vede *oltre* il visibile)?

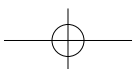
Nella tradizione indo-mediterranea relativa al sogno, che con questo volume abbiamo inteso evocare, il sogno come visione è dato a coloro — profeti, mistici, poeti, pittori — la cui missione terrena è di divenire *interpreti* dell’ineffabile, trasponendolo in un linguaggio, visivo o verbale, che *traduca* il senso e la forma di tale ineffabilità per il resto degli umani. Perché ciò sia possibile, tuttavia, è in primo luogo necessario che costoro siano resi consoni a tale missione. Nel caso dei profeti, la loro stessa persona diviene ineffabile a seguito di tale mandato — cosa che il mondo cristiano ha espresso introducendo l’aureola, quello musulmano coprendo di un velo il volto del Profeta.

Meno estremo, seppur analogo, il caso dei poeti, chiamati a dire l’indicibile. Nel prelude al terzo dei suoi *mathnâvî*, *Laylî-ô Majnûn*, Nezâmî dichiara di essere “lo specchio del mondo invisibile” (*âyineh-yi ghayb*; Barry 2004, 167). Nell’accingersi a narrare in versi il suo viaggio nell’aldilà Dante esclama: «O mente che scrivesti ciò ch’io vidi / qui si parrà la tua nobilitade.» (Inf. 2.8-9)

Tutta la pittura sacra occidentale (ad inclusione, ovviamente, della tradizione bizantina), così come la pittura figurativa islamica, altro non intendono essere che specchi dell’invisibile. Alcune immagini, tuttavia, si propongono di visualizzare specificamente il visionario nel suo essere specchio della Realtà superiore — lasciando in ombra, per così dire, sia l’oggetto sia il contesto di tale sublime visione. Nell’ambito della pittura sacra occidentale, uno dei massimi esempi di tale ‘decontestualizzazione’ del visionario, colto nella sua perfetta solitudine trascendente, è la “Vergine annunciata” di Antonello da Messina.

I personaggi rappresentati in copertina sono due raffigurazioni “archetipiche” del poeta visionario, in ambito occidentale e islamico rispettivamente. Nel primo caso, Virgilio è raffigurato da Simone Martini, su richiesta di Petrarca, nel momento in cui riceve dal cielo la visione che trascriverà in versi. Nel secondo, il pittore Mohammad ‘Alî di Golconda raffigura Nezâmî assorto nella visione che genera il poema. Si noti che Virgilio, in quanto “specchio del mondo invisibile”, sarebbe a sua volta invisibile, se il suo commentatore Servio non avesse sollevato il velo che lo celava agli occhi dei mortali. Nezâmî è anche lui nascosto nell’*hortus clausus* del mondo immaginale: in questo caso è il pittore che fa da interprete, senza ulteriori mediazioni, rendendoci manifesto il volto del poeta visionario.

DALLA PREISTORIA ALLA TARDA ANTICHITÀ



Sogni e onirismo nei dialetti d'Europa: evidenza etnolinguistica di una continuità preistorica

di Francesco Benozzo

1. Appunti sul metodo

Le prospettive aperte in questo ultimo decennio dai nuovi approcci dell'etnolinguistica comparata consentono una rivalutazione di fenomeni generali, solitamente fraintesi se non addirittura ignorati, a partire – per esempio – dalla straordinaria ricchezza delle attestazioni dialettali, le quali possono essere proficuamente indagate come tracce di concezioni e processi cognitivi rimontanti fino alla preistoria, spesso del tutto scomparsi nelle lingue standard o nazionali. Penso in particolare all'immenso materiale rimesso a disposizione degli studiosi dai metodi e dagli assunti del Paradigma della Continuità Paleolitica (Paleolithic Continuity Paradigm [= PCP]: Alinei 1996-2000, 2003; <www.continuitas.org>), che offrono la possibilità di riconsiderare l'intero problema delle attestazioni linguistiche all'interno di una visione ampia, epistemologicamente rinnovata e consapevole.

Nell'ottica PCP (il cui assunto principale è che i più antichi insediamenti delle popolazioni indeuropee fuori dall'Africa corrispondono ai territori occupati attualmente dalle lingue indeuropee stesse), per capire la provenienza dei resti, dei relitti e delle tracce dell'universo subalterno rappresentato dalle numerose comunità dialettali europee, rimaste nel silenzio della preistoria fino a poco tempo fa, è necessario collegarli al momento cruciale della loro nascita, da identificarsi plausibilmente con la fine del Neolitico e l'inizio delle Età dei Metalli, vale a dire con l'epoca in cui emergono le stratificazioni sociali, la *storia* dei gruppi elitari, e in cui si ha il conseguente inizio di una nuova forma di *preistoria* per i gruppi socialmente inferiori. L'universo da cui queste vestigia – dialettali, mitologiche, folkloriche, – riemergono non può che essere quello dell'inizio dell'Età dei Metalli, e da questo punto di vista esso deve essere visto in continuità con il precedente universo della società egualitaria paleolitica (Alinei 2004, p. 231; 1996-2000). La prima conseguenza di queste premesse è che non è più possibile mantenere l'idea che le lingue attestate fin da epoca antica rappresentino stadi (cognitivi, antropologici e linguistici in senso stretto) più antichi dei dialetti. Al contrario, partendo dalla semplice constatazione che esse – come tutte le attestazioni scritte di epoca pre-moderna – sono espressio-

Francesco Benozzo

ni di un'egemonia elitaria, è forse opportuno invertire la questione e, per quanto accennato poco sopra, ammettere che “substandard dialects are ‘archaic’, and as such represent an earlier layer than written languages, irrespective of whether these are modern or ancient” (Alinei 2004, p. 222).

Questo approccio rovesciato trova conferme straordinarie nello studio della motivazione arcaica presente dietro molti nomi dialettali: cito come esempi i casi della motivazione totemica di molti zoonimi (Alinei 1984, 1985; Caprini 1998) o il significato preistorico di molti nomi dialettali di manufatti, attrezzi e professioni tradizionali (Alinei 2001; Benozzo 2006, 2007b, 2007d, 2007e, 2008b, 2008c, 2008e, 2008f), o le motivazioni preistoriche conservate nella toponomastica dialettale associata a particolari parti del territorio (Benozzo 2002, 2004a: 55-83, 2008h), in particolare ai siti megalitici (Alinei – Benozzo 2006, pp. 34-40; 2007, pp. 341-343; 2008a, 2008a, pp. 18-22; 2008b; 2008c; Benozzo 2008a, 2008d, 2008i).

In questa nuova prospettiva etnofilologica (Benozzo 2007c, in prep. a, in prep. b) diventa interessante, per le conseguenze che questa analisi può avere all'interno del tema a cui dedichiamo questo volume dei «Quaderni di Studi Indo-Mediterranei», prendere in esame le voci dialettali appartenenti al campo semantico del ‘sogno’ e del ‘sognare’. È mia intenzione fornire alcuni semplici dati su cui provare a riflettere, rimandando un eventuale studio complessivo di queste attestazioni a future ricognizioni nelle quali esse siano messe in correlazione sistematica con quelle relative ad altri campi semantici.

2. ‘dormire/sognare’ e ‘guarire’

Il mio punto di partenza è rappresentato da alcune parole dialettali indifferentemente usate col significato di ‘sognare’ e ‘guarire’, ‘sogno’ e ‘guarigione’, ‘dormiente’ e ‘guaritore’, le quali appaiono a loro volta in relazione con altre che significano allo stesso tempo ‘guarire’ e ‘comporre poesie’, ‘guarigione’ e ‘composizione poetica’, ‘guaritore’ e ‘poeta’, e con altre che significano ‘sognare’ e ‘comporre’, ‘sogno’ e ‘composizione’, ‘dormiente’ e ‘poeta’.

Nelle parlate occitane della Val Roia – dove è oltretutto presente il verbo *endurmìr* con duplice significato di ‘dormire’ e ‘comporre’ – il verbo *ensongiàr* ha il duplice significato di ‘sognare’ e ‘guarire’ (Alibert 1976, p. 255).

Nel ladino della Val Badia, *sugner* vale tanto ‘sognare’ quanto ‘guarire’ (Alton 1986, p. 68).

Il bretone *hun* ‘sonno’ significa anche ‘guarigione’ nella variante dialettale del distretto di Vannes (Delaporte 1992, p. 65).

Nel dialetto gallese del Powys (Galles centrale) il verbo *bredwydd* significa

‘sognare’, da una radice *BREDW- che ha anticamente il significato di ‘guarire’ (GPC: vol. I, p. 66).

Lo svedese dialettale *söva* significa tanto ‘dormire’ quanto ‘guarire’ (Hellquist 1966, vol. II, p. 87]).

L’olandese *dromen* ‘sognare’ significa anche ‘guarire’ nella variante dell’*a-frikaans*, vale a dire l’olandese parlato in Sud Africa dal XVII secolo (Weijnen 1966, p. 315).

L’ultimo esempio citato muove dalla stessa radice di inglese *dream* (e *to dream*), norreno *draumr*, danese *drøm*, svedese *drom*, antico sassone *drom*, antico alto tedesco *troum*, tedesco *traum* ‘sogno’; la base germanica è *DRAUGMAS ‘illusione, fantasma’ (cfr. antico sassone *bidriogan*, antico alto tedesco *trio-gan*, tedesco *trügen*, norreno *draugr*, tutti ‘fantasma, apparizione’); cfr. anche, con lo stesso significato, sanscrito *druh-* e avestico *druz-*, che permettono una ricostruzione di indeuropeo *DRĒM (Mann 1984-1987, p. 184). È interessante notare che l’anglosassone *drēam*, così come il frisone *drām*, significava originariamente ‘gioia’ e ‘musica’ (OED, ODEE): per la visione in sogno si usava invece il termine *swefn*, dalla stessa radice di inglese *sleep* e *to sleep* che prenderò ora in esame.

Le altre attestazioni (romanze, celtiche e germaniche, ad eccezione di quella gallese della cui etimologia ho già parlato) muovono invece dalla radice indeuropea *SUEP-, *supnos*: cfr. avestico *xwafnō* ‘dormiente’, lituano *sapnas*, lettone *sapnis* ‘sogno’, norreno *svefn*, anglosassone *swefn* ‘dormire’, sanscrito *svāpnaḥ* ‘sogno, sonno’ e *svāpáyāmy* ‘mettere a dormire’, latino *sōpiō* e *sōpōr*, gr. *húpnos* ‘sonno’, irlandese antico *suan*, gallese *hun*, cornico *hĭn* ‘sonno’, antico slavo *suānuā* ‘sonno’ (Mann 1984-1987, p. 1362).

Da questa stessa radice muovono anche l’armeno *knim*, che ancora una volta significa tanto ‘sonno’ quanto ‘guarigione’ e l’irlandese *sámhan*, termine connesso alla festa celtica di *Samain* (gallico *samonios*), relativamente alla quale risultano copiose le attestazioni folkloriche, leggendarie e rituali legate al ‘dormire magico’ correlato alla ‘rigenerazione’ (Guyonvarc’h 1990).

Notevolissime, per la mia interpretazione, risultano le attestazioni del dominio finno-ugrico: qui, infatti, dalla radice UNI- muovono tanto il finlandese *unelma* ‘sonno/sogno’ (Sademiemi – Vesikanska 1990, p. 204) quanto l’estone *uni* ‘guarigione’ e, in filiera composta, il sostantivo finlandese *unikko* ‘papavero’ (SSA, vol. III, p. 372).

Francesco Benozzo

3. ‘guarire’ e ‘comporre poeticamente’

Si deve dunque registrare l’esistenza di una indubitabile relazione, documentata dai dialetti, tra l’attività onirica e quella terapeutica. Approfondendo poi la connessione, già menzionata per i dialetti alpini occitani, tra ‘dormire’ e ‘comporre poesie’, è pertinente segnalare, nella stessa filiera, alcuni casi di nomi dialettali – su cui mi sono già in precedenza soffermato (Benozzo 2008f) – in cui l’attività del ‘comporre poesie’ appare connessa proprio a quella del ‘guarire’.

Nell’emiliano orientale, per esempio, il nome *bernardòun*, *bernardàun* è usato indifferentemente per definire il poeta (chiamato anche *puiéta*) e il guaritore tradizionale (chiamato anche *steriòun*, *steriàun*) (Benozzo 2007b). Un termine praticamente identico (*bernardùn*) compare anche in area mantovana, e anche in quel caso col duplice significato di ‘cantastorie’ e ‘mago’ (Arrivabene 1882, p. 6).

Nel gaelico dell’Isola di Skye il poeta si chiama *an choáithe* e il mago-guaritore *an cheáithe* (Borgstrøm 1941, p. 77), termini che muovono dalla radice *CAT- ‘potente, valoroso’ (cfr. gallese antico *kedyr* e irlandese *cathri*) (Rhys 1879, p. 385).

Nel dialetto gallese del distretto di Bangor (Galles del Nord), il verbo per ‘guarire’ è *cerdedd* (Fynes-Clinton 1913, p. 24), collaterale al sostantivo *cerdd* che significa, in tutti i dialetti gallesi, ‘poesia’ (Hamp, 1999).

Tornando all’area italiana, è significativo che nel ladino di Moena (Val di Fassa) *garir un cánt* significhi ‘comporre un canto’ (Chiocchetti – Iori 2002, p. 89).

Lo stesso significato si ritrova in un’area ben distante, anche linguisticamente, da quella alpina, vale a dire nel dialetto siciliano di Vittoria, dove *guariri* vale, oltre che ‘guarire, ‘cantare’ (Consolino 1986, p. 103).

Non appare estranea a questo contesto la parola *vòtra* ‘guaritrice, donna che pratica le segnature’, attestata nell’emiliano orientale: la radice sembra essere qui l’indeuropeo *UAT- ‘essere ispirato, essere posseduto’, alla base di corrispettivi germanici, quali gotico *woths*, anglosassone *wōd*, norreno *odr*, tutti ‘posseduto, ispirato’ (da cui – non a caso – il nome del dio-sciamano *Odhinn*, *Wotan*) (Lloyd-Jones 1931-1963, p. 635) e di irlandese *fáith* e gallese *gwawd*, entrambi ‘poeta, bardo’ (*DIL*, vol. I, p. 33; *GPC*, vol. IV, p. 567).

Il fatto che lo stesso nome sia usato per designare due figure apparentemente distanti tra loro è del tutto normale se ci si riferisce a società etnografiche, dove il poeta e il guaritore non sono che due aspetti della stessa figura, vale a dire il professionista della parola, intesa nei suoi molteplici aspetti (la parola che guarisce, la parola che custodisce il sapere della comunità, la parola che canta le

imprese dei capi, etc.). Solo tenendo presente questo contesto arcaico si può tra l'altro comprendere la ragione per cui i termini emiliani e lombardi *bernardoun* e *bernardun* sembrano connessi a un nome assai diffuso in area europea, quasi certamente di origine germanica, i cui due elementi – nella forma arcaica *berinhart* – significano rispettivamente ‘orso’ (la radice germanica *BERO-) e ‘coraggioso, forte’ (germanico *HART-). Che un professionista della parola sia designato come ‘orso valoroso’ appare infatti perfettamente spiegabile in un quadro preistorico di tipo sciamanico, e trova oltretutto una corrispondenza folklorica in un racconto celtico dove è narrato che un bardo-mago il cui nome significa non a caso ‘orso’ (*Arthyr* in cornico, *Arzhur* in bretone, dalla radice celtica *ARTH-) è stato generato da un orso e da una fanciulla (Luzel 1997, pp. 88-91). Si può pensare che il *bernardoun* emiliano rechi traccia, nella sua etimologia, di questa concezione, un tempo comune a tutta l'area europea, e lo stesso nome occitanico *Bernart*, un nome assai diffuso tra i trovatori, può essere considerato, come ho ampiamente argomentato in altri lavori (tra cui cfr. in particolare Benozzo 2008g, pp. 43-47), un nome comune dal significato di ‘poeta’ piuttosto che un nome proprio identificabile in qualche personaggio storico.

4. Il contesto preistorico: l'incubazione iniziatico-sapienziale

Sulla scorta di quanto visto finora, è necessario a questo punto constatare una connessione tra i campi semantici del ‘dormire/sognare’, del ‘guarire’ e del ‘comporre poeticamente’, che la diffrazione dialettale lascia trasparire grazie ad alcuni termini indifferentemente utilizzati con due o più di questi significati. Passando dal dato linguistico a quello storico, analizzando cioè tali attestazioni come autentici e preziosissimi reperti archeologici (nel senso di quell'«archeologia etimologica» teorizzata e illustrata in Alinei 2009-11-16), e stante l'evidente ampiezza del loro areale di diffusione, si deve pensare che la loro motivazione faccia riferimento, come già in parte anticipato, a precise concezioni che dovettero essere vitali nell'Europa preistorica. In questa direzione trovo illuminanti alcune considerazioni espresse in più occasioni da Gabriele Costa, il quale, sulla base di una fittissima comparazione di tipo linguistico, antropologico e archeologico, è arrivato a sostenere che “nel patrimonio linguistico e storico-culturale dei popoli indeuropei sono riscontrabili le vestigia di un remoto passato paleolitico; per questi periodi temporali, si può supporre l'esistenza di tradizioni mitico-rituali in via di consolidamento, la cui conservazione era affidata a stregoni/sciamani, uomini del sacro” (Costa 1996, p. 266). Era in queste figure di professionisti della parola che – come ampiamente illustrato in fondamentali studi di Enrico Campanile (Campanile 1977, 1980, 1981, 1990) – si

Francesco Benozzo

trovavano compresenti la funzione di guaritore, di conservatore-perpetuatore della tradizione etnolinguistica di un gruppo e di legislatore. Ed è a questo stadio preistorico che è dato congetturare l'esistenza di una parola poetica con poteri taumaturgici che venivano manifestati in primo luogo come risultato di tecniche di tipo esoterico-estatico connesse al sonno magico, ottenuto attraverso precisi e tirocini e pratiche di incubazione (Costa 2007b, 2008).

Una conferma ulteriore sembra venire da alcuni nomi del poeta utilizzati questa volta in lingue attestata anticamente, ad esempio in India (dove il sanscrito *bhisaj* significa tanto 'poeta' quanto 'guaritore, medico') (Campanile – Orlandi – Sani 1974) o nell'antica Roma (dove il latino *vates*, dalla stessa radice *UAT- già analizzata, lascia intendere, accanto a funzioni poetiche in senso stretto, funzioni di profeta, esorcista e guaritore) (Dahlmann 1948; Costa 2000). Anche il sostantivo gotico *gođi* (dal germanico *GUĐAN, collaterale al celtico *ghutu-pater 'padre della voce') vale tanto 'sacerdote' quanto 'cantore' (Lehmann 1986, p. 213), mentre il verbo norreno *ríta* 'incidere, scrivere' (dalla stessa radice *WREI- che produrrà l'inglese *to write*) significa anche 'segnare magicamente, guarire' (Gordon 1927, p. 44). Come scrive Paolo Galloni, "c'è un legame tra la parola degli scongiuri e delle narrazioni terapeutiche e la parola dei poeti. Il mondo da cui provengono era lo stesso" (Galloni 2005, p. 171). Basta pensare, d'altro canto, alla parola italiana *incantesimo*, che continua a portare dentro di sé l'azione del 'cantare' (per la stessa correlazione in area germanica, cfr. Buti 1993, 2007, pp. 51-71).

Il nesso inscindibile tra sonno, pratiche di guarigione e recitazione di testi appare con chiarezza nei rituali sciamanici dell'area centro-asiatica, finno-ugrica e siberiana, con modalità troppo note perché sia necessario che io le debba riassumere in questo intervento (rimando semplicemente, per comodità, a Walter-Fridman 2004, al recente approfondimento di Kister 2008, e alla sintesi di Corradi Musi 2008). Appare evidente che le forme finno-ugriche che ho citato in precedenza ('sogno'/'guarigione'/'papavero', tutte dalla stessa radice UNI-) assumono un significato particolare nell'ottica che si sta via via delineando. Siamo chiaramente di fronte a un nesso antichissimo, come dimostra la sua presenza in rituali ben radicati, per esempio, in tradizioni ancora oggi presenti in Perù e nell'Ecuador (penso a figure quali le *parteras* e i *curanderos*, studiate approfonditamente da Chávez Hualpa 1996, 2001) di cui si ha attestazione nei resoconti spagnoli del XVI sec. (ad esempio Polo de Ondegardo [1554] riporta che "vi sono indios che curano malattie [...], e non intraprendono una cura se non dopo o durante un sogno che dà loro il potere di curare": Polo de Ondegardo 1916, pp. 221-222, Chávez Hualpa – Polia 1993). Tornando all'area eurasiatica, non può essere un caso che la correlazione sonno/guarigione sia copiosamente attestata nelle pratiche di iatromantica greca: è attraverso il sonno

e il sogno, infatti, e alla successiva pronuncia di formule di scongiuro, che “lo *iatromántis*, come lo sciamano, sa varcare la soglia tra visibile e invisibile, in quanto è in grado di reperire [...] i segni (sintomi) dell'invisibile, connettendoli ad un ordine occulto e latente” (Nonveiller 2008, p. 195). E non può essere un caso che tale nesso sia caratteristico delle pratiche dei druidi celtici, delle quali parlano spesso gli autori classici (cfr. ad esempio il capitolo intitolato «medicina e sonno» in Le Roux – Guyonvarc'h 1986, pp. 179-185). Se si passasse poi all'analisi delle testimonianze letterarie di epoca arcaica, sarebbe agevole constatare la presenza, nelle tradizioni celtiche, germaniche e romanze dell'Europa tardo-antica e medievale, del motivo del sonno da cui si genera il canto poetico (non sto a ripetere qui cose che ho già diffusamente illustrato in un intero capitolo di un mio libro dedicato alla continuità preistorica delle prime tradizioni poetiche romanze [Benozzo 2007a, pp. 23-75]; per la figura del bardo con poteri taumaturgici, cfr. anche i testi raccolti in Benozzo 1998).

La prassi del sonno/sogno terapeutico e della relativa incubazione, d'altronde, è una pratica originatasi nel Paleolitico superiore (Dorati 2000; Vanderberg 2007, p. 8; Costa 2008, pp. 175-181, Benozzo 2009b), assai diffusa nella tradizione ellenistica del VII-VI sec. a.C. (Rohde 1893; Detienne 1967, pp. 169-171; Burkert 1977; Costa 2008, pp. 176-177), attestata anche nell'Epigrafe di Epidaurò (Argolide, IV sec. a.C.), praticata da Pitagora e dai suoi seguaci, “non solo per finalità terapeutiche e divinatorie, ma anche e soprattutto per scopi iniziatici e sapienziale” (Costa 2008, p. 180), e ben documentata, in epoche più recenti, dagli agiografi napoletani dei secoli IX-X, nell'Egitto cristiano e nel Santuario di Alessandria (Dodds 1951; Kingsley 1995, 1999; Taffin 1960; Casuso 2007; cfr. soprattutto López-Salvá 1976, dove ci si sofferma sulla terminologia e sulla tipologia dei diversi sogni terapeutici). Per quanto riguarda la greccità preplatonica, si può citare un passo di Strabone (14, 1, 44) (su cui giustamente si sofferma Costa 2008, pp. 175-176, di cui riporto di seguito la traduzione), relativamente a un tempio della Caria:

[...] All'interno di un recinto sacro, c'è un tempio dedicato a Plutone e alla Fanciulla. Il Charonium è una caverna posta appena al di sopra del recinto. Il luogo desta meraviglia perché si racconta che coloro che si ammalano e vogliono sottoporsi ai metodi di guarigione di queste due divinità, vengono portati qui e vivono per qualche tempo nel villaggio, in compagnia di sacerdoti molto esperti che giacciono e dormono nella caverna per loro, e poi prescrivono una cura ispirata ai sogni che hanno fatto. Sono questi stessi uomini che invocano gli dei perché apportino la guarigione. A volte invece i malati vengono condotti nelle caverne, fatti giacere e lasciati lì nella quiete più completa e senza cibo per molti giorni, come animali nella tana. E a volte coloro che sono afflitti da una malattia fanno sogni che prendono molto seriamente. Anche in questo caso, tuttavia, essi si affidano ai sacerdoti perché li gui-

Francesco Benozzo

dino e li consiglino per essere introdotti ai misteri. Per chiunque altro la caverna invece è un luogo proibito e funesto.

In questo contesto è importante anche ricordare che le iscrizioni di Velia del VI sec. a.C., relative alla colonia focese sede della famosa “scuola eleatica”, secondo la recente convincente interpretazione offerta da Gabriele Costa, attestano la presenza di una scuola iniziatico-sapienziale e magico-esoterica “dove si curavano i malati e si iniziavano gli adepti con la pratica dell’incubazione rituale, del giacere per giorni in silenzio e senza cibo, come animali in letargo in una tana, in uno stato di morte apparente, di morte nella vita, di discesa agli inferi, da cui si usciva guariti nel corpo e nell’anima, iniziati a uno stadio di coscienza superiore, imparando a morire prima di morire” (Costa 2007b, p. 91). “Con la fine del mondo classico, l’incubazione terapeutica passò in ambito cristiano come prerogativa specialmente dei martiri (Cosma e Damiano, Ciro e Giovanni, Artemio, etc.), continuando spesso a essere praticata negli stessi luoghi del paganesimo; sia in ambito pagano che cristiano la maggior parte dei racconti relativi a un’esperienza incubatoria riguarda le guarigioni” (Costa 2008; cfr. anche Hamilton 1906; Fernandez Marcos 1975). L’incubazione rituale e il sogno terapeutico sono ben presenti anche nella società celtica arcaica: è noto, per esempio, che fino al tardo Medioevo nelle scuole bardiche irlandesi veniva imposto ai novizi di comporre nell’oscurità di una caverna dopo essersi addormentati, allo scopo di ottenere poteri taumaturgici (Bergin 1970, p. 9; Ford 1990; Benozzo 2007a, pp. 36-40, con relativa bibliografia). In generale, dunque, si può definire l’incubazione come “la ricerca di un contatto attraverso la sfera del sogno con una potenza superiore all’interno di un luogo sacro, un contatto che di solito ha come scopo la guarigione da una malattia o l’ottenimento di un oracolo” (Costa 2008, p. 177; cfr. anche le definizioni generali, che si soffermano proprio sul nesso sonno-guarigione, in Kingsley 1977, pp. 78-82 e in Boglioni 2000, pp. 24-25).

Le attestazioni dialettali prese in esame sembrano contenere la traccia di questo universo complesso e remoto.

5. Conclusione: le testimonianze dialettali come tracce di una tradizione etno-linguistica preistorica

In conclusione, e inquadrando questo mio lavoro in una serie di studi che ho già in precedenza svolto e pubblicato sulla continuità tra i professionisti della parola paleo-mesolitici e figure quali il poeta-guaritore popolare (Benozzo 2008f), la lamentatrice funebre (Benozzo 2008e), la guaritrice tradizionale (Benozzo 2008b) e il trovatore medievale (Benozzo 2007e), mi sembra di poter

dire che anche le testimonianze dialettali europee relative ai campi semantici del 'sogno' e del 'sognare' attestino quella che Costa chiama una *tradizione etnolinguistica preistorica di tipo esoterico-iniziatico* (Costa 2007a, p. 214), vale a dire "la trasmissione da una generazione all'altra – generazioni vissute in una società ad oralità primaria e che si riconoscono nell'uso di una stessa lingua o di uno stesso gruppo di lingue – di una somma di conoscenze articolate e strutturate connesse ad un'etnoscienza, formalizzate e trasmesse, attraverso una codificazione linguistica di tipo tassonomico, da maestro a adepto, mediante un lungo e impegnativo processo di apprendimento e di iniziazione, incentrato sulla conoscenza segreta di un complesso ampio e variegato di saperi etnoscientifici e linguistici specializzati nei rapporti col trascendente" (Costa 2008, p. 194).

L'analisi dei dati dialettali apre insomma una nuova e feconda prospettiva per lo studio di fenomeni iniziatici-poetici in qualche modo connessi alle pratiche oniriche, alla *letargia rituale* (nell'accezione approfondita da Kingsley 1999 con riferimento alla figura di Apollo) e all'incubazione. Credo che solo in questa prospettiva di continuità preistorica sia possibile valutare appieno alcuni dei fenomeni che ho menzionato poco sopra, che rischierebbero altrimenti di essere visti come manifestazioni sporadiche e isolate anziché come emersioni non casuali di un fondale arcaico al tempo stesso variegato e compatto.

Approfitto dello spazio concesso al mio intervento per un'ultima considerazione in forma di appendice: anche le esperienze santuariali di incubazione rituale e di sogno terapeutico attestate nel pieno Medioevo italiano (cfr. Otranto – Carletti 1990, pp. 10, 13, 35), devono a mio parere essere viste in quest'ottica di stabilità di lunghissima durata. A leggere i documenti senza pregiudizi, non sfuggirà tra l'altro che a questo mondo di iniziazione terapeutica (onirica e poetologica) appartiene, *in toto*, l'inoltramento dantesco della *Commedia*, la cui grandezza acquista una luce addirittura più intensa, oltre che un significato meno libresco, se collocata tra le ombre lunghe del nostro passato preistorico. Come Pitagora e Parmenide, due dei "grandi sciamani della tradizione ellenistica" (Costa 2008), appare plausibile che lo stesso Dante, al di là delle possibili fonti testuali che può avere utilizzato – dall'*Ardā Virāz Nāmag* medio persiano, al *De Genesi ad litteram* di Agostino, ai testi sui viaggi oltramondani di matrice celtica – abbia conosciuto un'esperienza reale di tipo magico-esoterico legata a pratiche di incubazione iniziatico-sapienziale (di cui resterebbe traccia anche nel misterioso riferimento al «letargo» di Paradiso, XXXIII, 94, su cui cfr. ora Fassò 2009). Piaccia o no ai dantisti, in ogni caso, resta il fatto che anche il sogno della *Commedia*, proprio come quello testimoniato dal lessico dialettale, non può essere visto altro che come un'esperienza onirica che è contemporaneamente e inscindibilmente *visione, guarigione e composizione/iniziazione poetica*.

Francesco Benozzo

Tra i grandi professionisti della parola che hanno operato in Eurasia a partire dal Paleo-Mesolitico spetta sicuramente un posto di rilievo a questo Dante *sapiens sapiens*.

Riferimenti bibliografici

- Alibert, L.
 1976. *Grammatica Occitana*. Montpellier: Centre d'Estudis Occitans.
- Alinei, M.
 1984. *Dal totemismo al cristianesimo popolare. Sviluppi semantici nei dialetti europei*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
1985. Evidence of Totemism in European Dialects, *International Journal of American Linguistics* 51: 331-334.
- 1996-2000. *Origini delle lingue d'Europa*, 2 voll. Bologna: il Mulino.
2001. European Dialects: A Window on the Prehistory of Europe. *Lingua e Stile* 36: 219-240;
2003. The Paleolithic Continuity Theory on Indo-European Origins: An Introduction. *Studi celtici* 2: 13-41.
- 2004a. The Problem of Dating in Linguistics. *Quaderni di Semantica* 25: 211-232.
- Alinei, M. – Benozzo, F.
 2006. L'area galiziana nella preistoria celtica d'Europa. *Studi celtici* 6: 13-62.
2007. A área galega na preistoria lingüística e cultural de Europa. *A Trabe de Ouro* 18: 333-359.
- 2008a. *Alguns aspectos da Teoria da Continuidade Paleolítica aplicada à região galega*. Lisboa: Apenas Livros.
- 2008b. Megalithism as a Manifestation of a Celtic Primacy in Meso-Neolithic Europe. *Studi celtici* 7: 13-72.
- 2008c. Origini del megalitismo europeo: un approccio archeo-etno-dialettologico. *Quaderni di Semantica* 29: 295-332.
2009. *L'origine delle parole*. Roma: Aracne.
2009. *Origens célticas e atlânticas do megalitismo europeu*. Lisboa: Apenas Livros.
- Alton, J.
 1986. *L ladin dla Val Badia*. Brixen: Weger.
- Arrivabene, F.
 1882. *Vocabolario mantovano-italiano*. Mantova: Tipografia Manuzio

Benozzo, F.

1988. *Poeti della marea. Testi bardici gallesi dal VI al X secolo*, a cura di F. Benozzo, Bologna (numero monografico della rivista *In forma di parole*, 18/2).
2002. Space, Time, and Tradition in Medieval Ireland. Fragments of Landscape Anthropology. *Quaderni di Semantica* 23: 273-289.
- 2004a. *Landscape Perception in Early Celtic Literature*. Aberystwyth: Celtic Studies Publications.
- 2004b. Toponimi orali frignanese di origine etrusca e celtica. *Studi celtici* 3: 31-44.
2006. Un reperto lessicale di epoca preistorica: emiliano occidentale “tròl”, galego “trollo” ‘rastrello per le braci’. *Quaderni di Filologia Romanza* 19: 217-221.
- 2007a. *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze*. Roma: Viella.
- 2007b. La flora, la fauna, il paesaggio: l'importanza dei nomi dialettali per la conoscenza del passato preistorico. In *Dizionario del dialetto di San Cesario sul Panaro*, a cura di F. Benozzo, vol. II, *La vita nei campi: fauna, flora, attività agricole*. San Cesario sul Panaro: Amministrazione Comunale, pp. 7-39.
- 2007c. Etnofilologia. *Ecdotica* 4: 208-230.
- 2007d. Radici celtiche tardo-neolitiche della cavalleria medievale. *Quaderni di Semantica* 28: 461-486.
- 2007e. Sciamani europei e trovatori occitani. In Corradi Musi 2007, pp. 96-110.
- 2008a. Names and Legends of European Megaliths: Evidence of an Ethnolinguistic Continuity from Prehistory. Conferenza tenuta al “6th World Archaeological Congress” (Dublin, 29th June – 4th July 2008).
- 2008b. Lepri che volano, carri miracolosi, padelle come tamburi: una tradizione etnolinguistica preistorica in area emiliana. *Quaderni di Semantica* 29: 165-184.
- 2008c. Raíces célticas tardo-neolíticas da cabalería medieval. *A Trabe de Ouro* 19: 39-61.
- 2008d. Un nuovo ritrovamento lessicale preistorico in area atlantica: portoghese “ventrecurgo” ‘pietra megalitica’, ‘ventre della barca’. *Quaderni di Filologia Romanza* 21, in stampa.
- 2008e. Sciamani e lamentatrici funebri. Una nuova ipotesi sulle origini del pianto rituale. In F. Mosetti Casaretto (ed.), *Lachrymae. Mito e metafora del pianto nel Medioevo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, in stampa.
- 2008f. Il poeta-guaritore nei dialetti d'Europa. In S.M. Barillari (ed.), *La medicina magica. Segni e parole per guarire*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 45-55.

Francesco Benozzo

- 2008g. *Cartografie occitaniche. Approssimazione alla poesia dei trovatori*. Napoli: Liguori.
- 2008h. Commento a F. Tamisari, L'atto di nominare e il potere morfopoietico dei nomi e dei toponimi nella cosmogonia yolngu, Terra di Arnhem nordorientale, Australia. *Quaderni di Semantica* 29: 263-270.
- 2008i. The Role of Prehistory in the Invention of National Identities: Megalithic Sites and Romantic Imagination. Comunicazione tenuta all'"International Congress of the North American Society for the Study of Romanticism": *(Trans)national Identities / Reimagining Communities (Bologna, 12-15 March 2008)*.
- 2009a. Etnofilologia e iconomastica. *Quaderni di Semantica* 30.
- 2009b. Sounds of the Silent Cave. An Ethnophilological Perspective on Prehistoric "incubatio". Comunicazione tenuta al 15th EAA Annual Meeting: *Archaeologies and "Soundscape". From the Prehistoric Sonorous Experiences to the Music of the Ancient World (Garda, 15-20 September 2009)*.
 in prep. a. *Back to the Hidden Cave. Ethnophilology of the European Tradition*. Roma: Viella.
 in prep. b. *Etnofilologia. Un'introduzione*. Napoli: Liguori.
- Bergin, O.
 1970. *Irish Bardic Poetry: Texts and Translations*, ed. by D. Green and F. Kelly. Dublin: Institute for Advanced Studies.
- Boglioni, P.
 2000. L'église et la divination au Moyen Âge, ou les avatars d'une pastorale ambiguë. *Théologiques* 8 : 37-66.
- Borgstrøm, C.H.
 1941. *The Dialects of Skye and Ross-Shire*. Oslo: Norwegian Universities Press.
- Buti, G.G.
 1993. *Mantica e mito nell'antica poesia germanica*. Bologna: Pàtron.
 2007. *Studi interdisciplinari di Filologia Germanica*, a cura di F. Benozzo. Bologna: Pàtron.
- Campanile, E.
 1977. *Ricerche di cultura poetica indeuropea*. Pisa: Giardini.
 1980. Per l'etimologia del celt. *bardos. *Studi e saggi linguistici* 20: 183-188.
 1981. *Studi di cultura celtica e indoeuropea*. Pisa: Giardini.
 1990. *La ricostruzione della cultura indoeuropea*. Pisa: Giardini.
- Campanile, E. – Orlandi, C – Sani, S.

1974. Funzione e figura del poeta nella cultura celtica e indiana. *Studi e saggi linguistici* 14: 228-251.
- Caprini, R.
1998. Animali totemici: l'esperienza di "Quaderni di Semantica". *L'immagine riflessa* 7: 221-236.
- Casuso, R.T.
2007. De Menute a Abukir. La suplantación cristiana de los ritos de la incubatio en el templo de Isis en Menute (Alexandria). *Revista de ciencias de la religiones* 18: 99-114.
- Chávez Hualpa, F.
1996. Mujeres que curan, mujeres que creen: un perfil de la medicina femenina. In M. Polia (ed.), "*Despierta, remedio, cuenta...*": *adivinos y médicos del Ande*. Lima, Pontificia Universidad Católica, pp. 669-830.
2001. Iniziazione e sogno fra le "parteras" della sierra di Piura, Perù. In *Il tamburo e l'estasi. Sciamanesimo d'oriente e occidente*. Rimini: Il Cerchio, pp. 91-121.
- Chávez Hualpa, F. – Polia, M.
1993. Ministros menores del cultos, shamanes y curanderos en las fuentes españolas de los siglos XVI-XVII. *Anthropológica* 11: 9-48.
- Chiocchetti, N. – Iori, V.
2002. *Gramatica del Ladin Fascian*. Vich, Istitut Cultural Ladin "Majon di Fascegn".
- Consolino, G.
1986. *Vocabolario del dialetto di Vittoria*. Pisa: Pacini.
- Corradi Musi, C.
2006. *Simboli e miti della tradizione sciamanica*. Atti del Convegno Internazionale (Bologna, 4-5 maggio 2006), a cura di C.C.M. Bologna: Carattere.
2008. *Sciamanesimo in Eurasia. Dal mito alla tradizione*. Roma: Aracne.
- Costa, G.
1996. *Le origini della lingua poetica indeuropea. Voce, coscienza e transizione neolitica*. Firenze: Olschki.
2000. *Sulla preistoria della tradizione poetica italica*. Firenze: Olschki.
- 2007a. Pragmatica e tradizione nell'etnolinguistica. *Quaderni di Semantica* 28: 203-214.
- 2007b. Sciamanesimo indeuropeo. In Corradi Musi 2006, pp. 85-95.
2008. *La sirena di Archimede. Etnolinguistica comparata e tradizione preplatonica*. Alessandria, Edizioni dell'Orso.

Francesco Benozzo

Dahlmann, H.

1948. Vates. *Philologus* 97: 337-353.

Delaporte, R.

1992. *Geriadurig Brezhoneg-Saozneg*. Cork: Cork University Press.

Detienne, M.

1967. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Maspero; trad. it. Bari: Laterza, 1977.

DIL

Dictionary of the Irish Language, based mainly on Old and Middle Irish Materials. Dublin: Royal Irish Academy, 1913-1976.

Dodds E.R

1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press; trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1959.

Dorati, M.

2000. La pratica dell'incubazione: il sogno che guarisce. In *Enciclopedia Garzanti dell'età classica*. Milano: Garzanti: 709-710.

Fassò, A.

2009. *Il letargo e il descensus: sull'ultimo canto del Paradiso*. Comunicazione tenuta il 12 giugno 2009 all'interno del seminario di Filologia del Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne dell'università di Bologna.

Fernandez Marcos, N.

1975. *Los Thaumata de Sofronio: contribucion al estudio de la incubatio cristiana*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas.

Ford, P.K.

1990. The Blind, the Dumb, and the Ugly: Aspects of Poets and their Craft in Early Ireland and Wales. *Cambrian Medieval Celtic Studies* 19: 27-40.

Fynes-Clinton, O.H.

1913. *The Welsh Vocabulary of the Bangor District*. London: Oxford University Press.

Galloni, P.

2005. *Parole, cose, guarigioni. Cura del corpo e dell'anima tra mitologia ed esperienza nel Medioevo (e oltre)*. Milano: Lampi di stampa.

Gordon, E.V.

1927. *An Introduction to Old Norse*. Oxford: Clarendon Press.

GPC

Geiriadur Prifysgol Cymru. Caerdydd: Gwasg Prifysgol Cymru, 1999-2002.

- Guyonvarc'h, Ch.-J.
 1990. Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques. Remarques sur *Samain, Samonios*. *Ogam* 13: 474-477.
- Hamilton, M.
 1906. *Incubatio, or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*. St. Andrews – London: Henderson & Simkin.
- Hamp, E.P.
 1999. Old Irish *credne, cerd*, Welsh *cerdd*. In *Ildánach Ildírech. A Festschrift for Proinsias Mac Cana*, ed. by J. Carey – J.T. Koch – P.-Y. Lambert. Andover-Aberystwyth: Celtic Studies Publications, pp. 49-51.
- Hellquist, E.
 1966. *Svensk etymologisk ordbok*. Lund: Liber Läromedel.
- Kingsley P.
 1995. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
 1999. *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness (CA) – London: Golden Sufi Center Publishing – Duckwort; trad. it. Milano: Tropea, 2001.
- Kister, D.A.
 2008. Shamanic Healing Dramas and their Healing Agents. *Shaman* 16: 75-88.
- Lehmann, W.P.
 1986. *A Gothic Etymological Dictionary*. Leiden: Brill.
- Le Roux, F. – Guyonvarc'h, Ch.-J.
 1986. *Les druides*. Rennes : Ouest-France; trad. it. Genova : ECIG, 1990.
- López-Salvá, M.
 1976. El sueño incubatorio en el Cristianismo oriental. *Cuadernos de Filología Clásica* 10: 148-188
- Luzel, F.-M.
 1887. *Contes populaires de la Basse-Bretagne*. Paris: Maisonneuve.
- Lloyd-Jones, J.
 1931-1963. *Geirfa Barddoniaeth Gynnar Gymraeg*. Caerdydd : Gwasg Prifysgol Cymru.
- Mann, S.E.
 1984-1987. *An Indo-European Comparative Dictionary*. Hamburg: Helmut Buske.
- Menegus Tamburin, V.
 1973. *Dizionario del dialetto di Cortina d'Ampezzo*. Vicenza: Neri Pozza.

Francesco Benozzo

Nonveiller, E.

2008. Pratiche magico-religiose nella iatromantica greca. In S.M. Barillari (ed.), *La medicina magica. Segni e parole per guarire*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 187-201.

OED

The Oxford English Dictionary, ed. by J.A. Simpson – E.S.C. Weiner. Oxford: Clarendon Press, 1989.

ODEE

The Oxford Dictionary of English Etymology, ed. by C.T. Onions. Oxford: Clarendon Press, 1966.

Otranto, G. – Carletti, C.

1990. *Il santuario di San Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*. Bari: Edipuglia srl, 1990.

Polo de Ondegardo, J.

1916. Los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado y averiguación, que hizo el Licenciado Polo [1554]. In *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas Ira*. Lima : Librería e Imprenta Sanmartí.

Rhys, J.

1879. *Lectures on Welsh Philology*. London : Trübner.

Rohde, E.

1893. *Psyche*. Tübingen : Mohe ; trad. it. Bari : Laterza, 1970².

Sadeniemi, M. – Vesikansa, J.

1990. *Nykysuomen Sanakirja*. Porvoo – Helsinki – Juva : Werner Söderström Osakeyhtiö.

SSA

Kulonen, U.-M. et al. (eds.) *Suomen Sanojen Alkuperä. Etymologinen sanakirja*. Helsinki : Suomalaisen Kirjallisuuden Seura – Kotimaisten Kielten Tutkimuskeskus, 2000.

Taffin, A.

1960. Comment on rêvait dans les temples d'Esculape. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*: 325-367.

Vandenberg, Ph.

2007. *Mysteries of the Oracles: The Last Secrets of Antiquity*. New York: Tauris Parke Paperbacks.

Walter, M. – Fridman, E.J.

2004. *Shamanism. An Encyclopedia of Wold Beliefs, Practices, and Cultures*. Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC-CLIO.

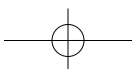
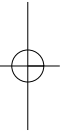
Sogni e onirismo nei dialetti d'Europa

Weijnen, A.

1966. *Nederlandse Dialectkunde*. Assen: Van Gorcum.

<www.continuitas.org>

Sito ufficiale del gruppo di ricerca sul Paleolithic Continuity Paradigm on Indo-European Languages.



Rock art, radiant visions and dreamscapes in Central Asia

di Kenneth Lymer

In beauty of face no maiden ever equalled her. It was the radiance of an opium dream – an airy and spirit lifting vision more wildly divine than the phantasies which hovered vision about the slumbering souls of the daughters of Delos.

— Edgar Allan Poe, (*Ligeia*, 1838)

Introduction

In Central Asia there are numerous enigmatic scenes of rock art with dream-like qualities which challenge our views on the role of art and religion in pre-historic societies. In particular, there are evocative depictions of anthropomorphic figures that have unusually enlarged circular heads which radiate lines or halos of dots (Figures 1 and 2) dating to the Bronze Age, c. second millennium BCE. Time and time again these have been described as the leftover residues of cultic activities involving so-called ‘solar gods’ or Near Eastern goddesses. Such notions, however, are founded in implicit ideals derived from nineteenth-century concepts about ‘primitive’ religion which still pervade art historical and archaeological studies. These concepts problematize the study of art and religion in prehistoric societies as their overriding concern in establishing the existence of universal ‘primitive’ cultic activities has side-lined other possibilities which dynamically explore how the rock art images were intimately entangled in people’s lives, their dreams and the way they viewed the world around them.

The aforementioned figures are mainly concentrated in the two major Central Asian rock art sites of Saimaly Tash and Tamgaly. Saimaly Tash is located about 3500m above sea level in the Fergana mountains of southern Kyrgyzstan (Bernshtam 1952; Golendukhin 1971; Martynov et al. 1992). It is a large complex of multi-period petroglyphs – images carved into natural stone – spread along numerous rock surfaces. Amongst these carvings there are a few ‘solar gods’ (Figure 1) which provide the basis of the claim that Saimaly Tash was the highest open air ‘solar temple’ in the world (Bernshtam 1952; Pomaskina 1975). Thus, this lofty closeness to the heavens is surmised to have

Kenneth Lymer

also been an appropriate place to pray to the sun and conduct solstice rituals (Golendukhin 1971, 187–90; Davis-Kimball and Martynov 1993, 213–214). In contrast, the petroglyph site of Tamgaly valley spreads along a river that flows through the relatively lower relief hills of the south-eastern part of the Chu-Ili mountain range, south-eastern Kazakhstan (Maksimova et al. 1985; Rogozhinskii 2004a). Here too there are also numerous petroglyphs dating to many different time periods. Once again there are a few depictions of Bronze Age ‘solar gods’ (Figure 2) which are scattered up and down the hillsides in different positions, but they are not placed on the highest pinnacles which touch the sky.

These images have been designated as ‘solar gods’ in the out-of-date scholarly belief that all ancient and ‘primitive’ societies worshipped the sun (Dorson 1955; Lymer 2006b). One of the most important proponents of the universal theory of solarism was the nineteenth-century philologist Max Müller. His researches into Indo-European languages and comparative mythology led him to conclude that the sun was primal basis of all religions and all mythologies around the world (Müller 1885, 908). The major flaws of this model was poignantly pointed out in R. F. Littledale’s satirical parody of solarism (1906) where he demonstrated the uncritical way solarists used sweeping generalisations to reduce all human endeavours into a singular principle revolving around the symbolism of the sun. Though the scholarly origins of solarism are now largely forgotten the identification of ‘sun-god’ depictions at Saimaly Tash and Tamgaly still continue this nineteenth-century project as these circular-headed figures are used to confirm the existence of regional solar cults of Indo-Iranian derivation (e.g., Maksimova et al. 1985, 9–10; Kuz’mina 1986, Fig. 36).

These ‘solar gods’ are tentatively dated to the Bronze Age and are associated with the Andronovo archaeological culture that stretches across Central Asia to the southern Urals during the later half of the second millennium BCE. The Andronovo were agriculturists, herders, ceramic pot makers and metalworkers that are theorised to have spoken a proto-Indo-Iranian language (e.g., Kuz’mina 1986; Mallory 1989; Francfort 1998; Kuz’mina 2007). Thus, the possibility of the Andronovo being Indo-Iranian speakers also suggests they were the missing link in the Ur-culture of the ‘Indo-Aryans’ (e.g., Mallory 1989, 53) hypothesized by nineteenth-century scholars, such as Max Müller (1888). There is, however, no evidence as of yet of inscriptions or written texts at Andronovo archaeological sites and it is difficult to establish if the people who created the rock art sites of Saimaly Tash and Tamgaly valley were preliterate or nonliterate. There are also problems in establishing firm evidence for direct connections between the Andronovo with other contemporary archaeological cultures in Iran and India that would truly confirm its status as an intermediate Indo-

Iranian culture (Lyonnet 1994; Lamberg-Karlovsky 2002, 2005). Moreover, the ‘pots equal language’ hypothesis is dependent upon inferences derived from the colonialist narrative of the evolution of Indo-Europeans which has developed in the West over the past two centuries (Pui-Lan 2002, 14–20)

The criteria for identifying the ‘solar gods’ are reliant on the idea that the Andronovo were culturally Indo-Iranian. In particular, the similarities between the ancient Indian Vedic texts and Iranian Avestan hymns are considered to provide a rich source in the reconstruction of proto-Indo-Iranian cultures. As a consequence, the Bronze Age petroglyphs of Central Asia are commonly believed to only illustrate myths from these texts. The ‘solar god’ petroglyphs, for example, could have been archaic forms of Indo-Iranian god Mithra (Kuz'mina 1986, 119-122; Francfort 1998, 307), but this misleadingly focuses upon his solar attributes derived from comments made in late Greek sources (i.e. Strabo, c. first century BCE). Surprisingly, many of Mithra's other qualities discussed in the Avesta and Rig Veda are ignored, while passages believed to hint at his solar qualities are emphasized. The solarist interpretations of these verses, however, are still a matter of contention (Gershevitch 1975; Schmidt 2006). Additionally, it is worth noting that there was also no consistent identification of Mithra with the sun by Iranian-speakers in Achaemenid times, c. 535–330 BCE (Schmidt 2006). It is recognised by some scholars, however, that the variability between Central Asian archaeological assemblages and rock art imagery cannot be generally explained by simple comparisons with Vedic and Avestan texts (Francfort 1998, 311). Moreover, this monolithic approach relies too much on reifying Indo-Iranian deities into solarist archetypes by ignoring the dynamic roles that art and religion play in society (Lymer 2006b).

The second theory for the anthropomorphic petroglyphs rejects their male status and instead seeks them to be images of the goddess related to her cult found in the Near East (Jacobson 1993, 104–105). This is based, however, on a tenuous connection with a single pottery fragment (dating fourteenth to twelfth centuries BCE) found at a temple dedicated to the goddess Hathor in Timna valley, ancient Palestine (Rothenberg 1972, fig. 47.4). The shard features a figure with a circular head with concentric circles which is surmised to be female due to the fact it comes from a holy site dedicated to an important goddess (Jacobson 1993, 105). Moreover, the basis of this supposition also implicitly follows the out-of-date Western idea, which was abandoned in archaeological studies last century, that major cultural innovations were only diffused from the great civilizations of the Mediterranean and Western Asia.

Another key problem with the above approaches relates to how we perceive art in prehistoric societies. The above models follow another Western tradition that searches for the universal meaning of selected forms based in nineteenth-

Kenneth Lymer

century romantic notions of art as the expression of the unified worldview of a civilization (Summers 1989). The essence of art is distilled through the analysis of a form or archetypal theme which is believed to be integral to evolutionary developments in art history and religion. Specifically, the above depictions of deities are seen as a style that was the result of widespread pan-Indo-European ideologies which are believed to be uniform over vast areas of Eurasia and unchanging over long periods of time. Moreover, this monolithic view reduces art and rock art imagery into mere passive reflections of society that lack any engagement with the lives of persons of the past in attempts to establish the 'psychic unity' of all Indo-Europeans.

Alternatively, a more nuanced and potentially more productive approach would entail perceiving the rock art images as idiosyncratic expressions of the understandings of the individual artists, embedded in place, time and culture. This can be accomplished by switching the emphasis from primitivism to the examination of local practices and social processes in which the petroglyphs were embedded. Rather than being universal symbols of the sun or the goddess the petroglyphs are objects of material culture which are directly related to people's lives that are intimately entangled in complex interactions with artists and viewers alike.

Additionally, more recent discoveries of other images at Central Asian rock art sites have shed new light on the visionary and oneirological significances of the aforementioned Bronze Age petroglyphs (e.g., Rozwadowski 1999, 2001; Lymer 2004a). This also relates to other recent developments in archaeological studies that recognize a deeper appreciation of our sensual engagements with material culture (e.g., Watson 2001; Goldhahn 2002; Witmore 2006). Rock art images, like many archaeological artefacts, are commonly conceived in narrowly opticentric terms as objects to be stared at in a museum case and classified in terms of specific visual forms (style). Dreams and visions present a different set of sensory relationships and these are explored below through the interactions between the rock art imagery and people's engagements with the landscapes in which the images are situated.

Radiant Visions

To begin with, at the petroglyph site of Sarmishsai in the Nuratau mountains of Central Uzbekistan there is a Bronze Age figure with an arc-shaped head (Figure 3) that strongly suggests it is related to crescents of light experienced during some deep trance states and migraine headaches (Rozwadowski 2001, 78–79). These visionary arcs maybe examples of forms of subjective visual

phenomena – ‘nonreal’ visual experiences and light stimuli produced by the neural-optical system which are internally generated, and not by stimuli to the eye from watching or seeing the ‘real’ exterior world (Dronfield 1996, 373). Distinct forms arise in certain conditions that take shapes related to the biochemical structures of the visual nervous system. (e.g., Horowitz 1964; Siegel 1977). These form constants then can combine with realistic images from the person’s memory to produce surreal imagery, bizarre experiences and extraordinary sensations which may be drawn upon as sources of inspiration for artists and sometimes are recognisably incorporated into their designs (Dronfield 1996). Additionally, these internally generated visions of radiance have also inspired poets and writers, as eloquently expressed by Edgar Allan Poe in the quote from the short story ‘Ligeia’ found at the beginning of this paper.

The compositional elements utilised in the aforementioned ‘solar god’ scenes, such as dots and radiating lines, provide other tantalising clues of potential connections to subjective visual phenomena. Some scenes, for example, exhibit pulsations and radiations of light (Figure 4) which could be deliberately induced by sleep deprivation and deep meditation (Nicholson 2001, 2002). At one stage during this deep state of meditation the internally generated radiations of light move toward the viewer who may feel compelled to physically pull back their head (Nicholson 2002, fig 1.2). Similar experiences also are found in ethnographic cases of dreams and visions. *Angakoqs* (shamans) among the Iglulik of Alaska, for example, summon *quamaneq*, a sudden illumination of light which is felt within their bodies and head as it is an interior fire that enables them to see in the dark and perceive things or forthcoming events that are hidden from others (Rasmussen 1929, 111). Another example comes from healing ceremonies conducted by San Bushmen of southern Africa. As explained by one male healer, when the people dance “they are asking god to put more potency into their spines so that it will boil up and explode in their heads thus carrying them off to the spirit realm” (Lewis-Williams 2002, 253). Perhaps, the petroglyphs with enlarged heads from Saimaly Tash, Sarmishsai and Tamgaly (Figures 1–3) depict dynamic emanations of bright energies exploding from their heads which may represent personal experiences of visions of inner light. The dots may have represented outbursts of inner energies, while the lines could have been emanations of spiritual potency. Thus, these tangible visions are more than simple comic book illustrations of so-called ‘solar gods’ but were bound to actions and beliefs that were informed by personal experiences of visual and somatic sensations of inner light.

Other forms of subjective visual phenomena can also be discerned among related petroglyph scenes from Central Asian sites. A scene with a goat at

Kenneth Lymer

Bayan Zhurek (south-eastern Kazakhstan), for example, depicts a ‘snowstorm’ of dots relating to speckled flashes of light that may have appeared like fireflies or a field of stars to the person who beheld them (Figure 5). Additionally, another caprid scene from Saimaly Tash, Kyrgyzstan, may relate to intensive experiences from a deep state of trance as it vividly depicts amorphous moving waves combined with an annular arc and distorted caprid figures (Figure 6). Both these scenes combine caprids with various sensations of light which perhaps depict the *extra*-ordinary visions of animals of power (Lymer 2006a, 18). This is confirmed by another petroglyph scene at Tamgaly which features a caprid emitting a zigzag from its mouth, while an annular burst of light is associated with a deer (Figure 7).

The debate on the nature of visions alluded to in the Avestan and Vedic texts is also relevant here. Another proposed element of proto-Indo-Iranian culture involves the interpretation of the ingredient used in the famous sacred drink recorded in Iranian Avestan hymns as *haoma* and *soma* in Indian Vedic texts.¹ Both are identified as substances which are processed and distilled into drinkable liquids.² Additionally, descriptions of the Vedic *soma* indicated it had intoxicating effects or induced visions that allowed individuals to meet with the gods.³ Early ideas about *haoma* and *soma* have considered them to be alcoholic beverages – such as wine, mead or beer – or infusions extracted from plants such as *Periploca aphylla*, *Sarcostemma brevistigma* and *Cannabis spp.* (e.g., Oldenburg 1894, 177; Mukherjee 1921; Hillebrandt 1927). In the late 1960s, however, R. Wasson (1968) made a great impact on the debate by arguing that *soma* was actually derived from the fly agaric mushroom (*Amanita muscaria*). Unfortunately, Wasson’s proposal was untenable as this mushroom does not grow in arid southern Asian regions, but he had changed the perception of *soma* from being considered as an intoxicant to that of an entheogen – a hallucinogenic substance that facilitates religious experiences.

The two strongest candidates for *haoma* and *soma*, however, are ephedra (*Ephedra spp.*) and harmel (*Peganum harmala*), which are both common shrubs found in arid regions across Eurasia. Theories of their potential use focus around debates about the interpretation of Avestan and Vedic passages relating

¹ For recent overviews of the *haoma/soma* debate see Rudgely 1993 and Houben 2003.

² *Haoma* and *soma* are also the names given to corresponding deities. Indian Soma is a main figure of Vedic ritual as he was a healer and bestower of fertility, while Iranian Haoma provided health and strength as well as good harvests (Hinnells 1985, 33).

³ This is based on the famous verse from the *Rig Veda* (8.48.3) which states: “We have drunk the *soma*. We have become immortal. We have gone to the light. We have found [seen] the gods.” (translation by Thompson 2003).

to the uses of *haoma* and *soma* as their verses can be read as either poetic allusions or metaphorical descriptions of ecstatic experiences (e.g., Wasson 1968; Nicholson 2002; Thompson 2003).

The common shrub *Ephedra spp.* has been known in Chinese pharmacology for over several thousand years (Podlech 1996, 204) as the powered stems of ephedra are given medicinally as tea to treat bronchial and lung ailments. It is also used in contemporary Zoroastrian rites in Iran and India (Modi 1922; Boyce 1970, 64–65). Zoroastrian priests, however, do not use ephedra to become intoxicated but burn it as incense in the Yasna ceremony and other Iranian Zoroastrian rituals (Hinnells 1985:65; Flattery and Schwartz 1989: 75).

Ephedra contains ephedrine alkaloids which are concentrated in its stems. It has been pointed out by many commentators that ephedra is a mild stimulant and does not have the suitable psychoactive potential for vivid hallucinations (e.g. Flattery & Schwartz 1989: 73). Ephedrine alkaloids are similar to adrenaline as they are adrenergic and stimulate the sympathetic nervous system associated with the physiological ‘fight or flight response’ resulting in an increased heart rate and high blood pressure (Cox et al. 1987). Some Rig Veda passages indicate *soma* was a stimulant as it prevented sleep⁴ and leads to the idea that ephedra plants were prepared by the ancient Vedic priests to process the ephedrine for consumption in their *soma* rituals. In particular, Nicholson (2002) argues the ephedrine stimulant was important to induce sleep loss that enhanced deep meditative states which achieve visions full of photoparoxysmal phosphene imagery (optically-generated internal sensations of light, as seen in Figure 5).

There are some reports of the presence of ephedra in archaeological contexts at Bronze Age sites across Central Asia. The site of Gonur Depe, Turkmenistan, belongs to the Bactria-Margiana archaeological complex, c. 2000 BCE, and plant remains believed to be ephedra, poppy and hemp were found in some of the structures (Sarianidi 1994, 1998). Subsequent analysis, however, has indicated that they were actually an old variety of millet (Houben 2003; Bakels 2003). There are also some reportings of ephedra plant remains being directly associated with the Tarim desert mummies of Eastern Turkestan (Xinjiang province, China) dating to Bronze Age, c. 2000–1000 BCE, (Stein 1931; Barber 1999, 159). A sample of plant materials from Stein’s collection, however, was re-identified as the horsetail plant, *Equisetum spp.* that has thin stems morphologically similar to ephedra (Flattery and Schwartz 1989, 73).

⁴ For example, *Rig Veda* 8.92.12 states “Indra is awake because he drank soma” (translation by Nicholson 2002).

Kenneth Lymer

Unfortunately, these claims for the existence of ephedra mainly rely upon the expectations of confirming the nineteenth-century hypothesis that the ritual practice of using *haoma* and *soma* was a universal attribute of the proto-Indo-Iranians (i.e. Kuhn 1859). Moreover, Houben (2003) also points out that caution is required as procedures need to be more rigorously implemented in future palaeo-botanical identification techniques.

The other plausible candidate for *haoma* may be harmel, *Peganum harmala*, a common shrub distributed throughout the arid climes of Central Asia that extends as far as the Middle East towards the west. The Kazakhs and Kyrgyz call it *adraspan*, Uzbeks call it *izirik-spon*, while it is known in Iran as *isiriq*. It is commonly known in English as Syrian rue or harmel, which is derived from Arabic *harmal*. Harmel is traditionally burnt as atropaeic incense in the bazaars of Uzbekistan and Iran. The seeds make a snapping sound and release pungent fumes which are used to dispel harm and bad spirits (Flattery and Schwartz 1989: 66).

The seeds and roots of *Peganum harmala* contain the alkaloids harmine and harmaline which are potent Monoamine oxidase inhibitors that result in striking hallucinogenic effects (Hasenfratz 1927). Independently published personal experimentations with harmel indicate that under the right circumstances it is an oneirogenic substance which provides powerful but controllable lucid dreams (e.g., Shulgin & Shulgin 1997; Jay 1999). The hallucinations involve intense displays of dots of light and undulating geometric shapes which then turn into vivid dream-like imagery using iconic images from one's memory and accompanied by humming or buzzing noises and feelings of sinking or flight (Shulgin & Shulgin 1997). Perhaps, similar experiences may also be graphically depicted in the Saimaly Tash scenes of caprids enmeshed in waves of lines (Figure 6) or the starbursts with deer and a caprid (Figure 1c).

Some commentators have pointed out there may be similarities to harmel visions and those derived from the South American hallucinogenic drink *yagé* consumed by peoples such as the Tukano and Shuar (Flattery and Schwartz 1989, 24–29). The main ingredient of *yagé* is the entheogenic plant *Banisteriopsis caapi* that contains the psychoactive alkaloids harmine, harmaline and tetrahydroharmine which are present in *Peganum harmala* (Schultes and Hofmann 1992, 76–77). Moreover, ethnographically documented visions derived from *yagé* have significance to our discussions about visionary elements found in Central Asian rock art. Some images of so-called 'solar gods', for example, have flower-like heads (Figure 1b–g) which closely resemble eye-motifs found in the *yagé*-derived art of the Tukano (Reichel-Dolmatoff 1987, pl. 10–11), while the dot scene from Bayan Zhurek (Figure 5) has a striking similarity to *yagé* visualisations of flashing golden dots (Figure 8).

Furthermore, at Sarmishsai, Uzbekistan, there is another Bronze Age image (Figure 9) of an anthropomorphic figure directly associated with a 'twisting ladder' (Rozwadowski 1999, fig. 7) that corresponds with Tukano decorative ladders motifs derived from *yagé* (e.g., Reichel-Dolmatoff 1978, pl. XXIII). It should be stressed, however, though harmel and *yagé* have psycho-active similarities, we should not lose sight of the fact that these visions experienced by these geographically distinct cultures are located within their own socio-cultural contexts and have their own uniquely negotiated meanings.

The original constituents of *haoma* and *soma*, however, are still a matter of great debate. There may have not been just one substance but different ones used at different times in different places by different communities. Moreover, the act of inducing visions does not require the ingestion of psychoactive substances. As pointed out above, some of the metaphors used in *Rig Veda* passages may also relate to visions brought about through deep meditation (Nicholson 2001, 2002). Nicholson importantly points out from his own personal experiences that visionary images can be cultivated through meditation techniques combined with sleep deprivation. Other known techniques are employed by the Blackfoot, Crow, Omaha and Upper Skagit peoples of North America that involve inflicting self-pain to receive visionary experiences among adults as well as fasting to cultivate vision-quests in rites of passages for adolescents (e.g., Lowie 1954; Zimmerman 1996).

Overall, it is important to point out the above discussions highlight the possibly that artists in the past have carved identifiable visions into some of the rock outcrops of Bayan Zhurek, Saimaly Tash, Sarmishai and Tamgaly. These persons are not automatons simply outputting neuro-optical form constants as medical afflictions but they are historically situated individuals utilising specific experiences in the construction of their identities and roles within their respective societies. Visions and dreams are resources potentially available to all individuals but their roles are negotiated and defined in particular ways by different societies. Whatever the neuropsychological stimulus for these tangible visions, they provide a potent resource in socio-cultural utilisations including their meaningful inclusions into the production of rock art imagery. Thus, the petroglyphs are a tactile form of visions and dreams that need to be situated within their experiential contexts among the members of past societies.

Dreamscapes

The above visionary experiences are important to our considerations of the rock art as these sensations are part and parcel of the specialness of particular

Kenneth Lymer

places and embedded in the way spaces in the landscape were conceived. It is recognized in numerous rock art studies across the world that images placed on natural stone surfaces are related to people's perceptions of the landscape (e.g., Bradley 1997; Crook 2002; Goldhahn 2002; Whitley et al. 2004) and, thus, are important resources in the reconstruction of the biography of places. The petroglyphs are objects of material culture which are directly related to people's lives that are intimately entangled in complex interactions with artists and viewers alike. These acts of carving petroglyphs into the hillsides were how peoples of the past transformed particular places and, in turn, are embedded in the ways in which members of an ancient community interacted with the landscape.

The production of the above rock art images involved carving them in discrete places among the exposed bedrock outcrops. One must seek these visionary petroglyphs as they are not situated in easily accessible places for everyone to view, such as a statue in a public garden. Excavations of large Andronovo settlements in south-eastern Kazakhstan, have demonstrated these living habitations were established upon flat lowland areas, such as river terraces, with close access to water resources (Rogozhinskii 2004b; Franchetti 2007, 24). The rock art, however, was placed in high rocky outcrops situated relatively far away from the main settlements. Thus, in order to find a specific petroglyph scene the seeker must first travel a fair distance, clamber up and down steep hillsides and then slowly inch along awkward spaces to reach the discrete location where they are placed.

These visionary petroglyphs range from being small singular images placed in nooks and crannies (Figure 2e) to large detailed compositions spread across several flat surfaces (Figure 2b). During the act of encounter they would have had varying impacts which ranged from the initial reaction of 'stop, look, listen and touch' to inspiring elaborate rituals full of music and performances. Thus, the visionary petroglyphs are material acts which actively demand responses from the viewers more akin to what we would call 'installation art' in the West. This is in contrast to simply viewing a portrait on a wall of an art gallery that involves the passive participation of a distanced observer who appreciates the art as it were an object of aesthetic contemplation. Importantly, these visionary petroglyphs are site-specific to their articulation within a rocky hillside and executed to exist within the space in which they were placed.

Some anthropomorphic images at Saimaly Tash and Tamgaly are placed in spots which could comfortably accommodate individuals in sitting or standing positions. These images could have been utilised in a similar manner to Buddhist *thangkas*, sacred images depicting the manifestations of bodhisattvas. These can be used as meditation devices by acolytes who are advised to con-

concentrate their thoughts upon an image in order to facilitate a trance-like state so they may obtain an oneiric vision of the Buddha (Wang 2004, 497). A famous example of this practise comes from the Caves of the Thousand Buddhas at Dunhuang, Gansu province, China, where temple-shrines carved into the hillside were painted with numerous Buddhist images which were focused upon by meditating monks (e.g., Whitfield and Farrer 1990; Wang 2004).

The places where the petroglyphs were situated along the hillsides of Saimaly Tash and Tamgaly were highly suitable for inducing visions of radiant beings which, in turn, were rendered within the local rocks by the persons who beheld them. Amongst the Modoc people of northern California, for example, an individual experiencing a vision actually became the servant of the visionary being and carried out its wishes (Whitley et al. 2004, 224). Additionally, there is the case of the ninth-century CE Chinese monk Kwan Hiu who painted *Arhats*, Buddhist sages, that came to his dreams (Laufer 1931, 212–213). After reciting a prayer he actively sought an image of an *Arhat* in his dreams and then painted it upon awakening. Perhaps, the petroglyphs of radiant anthropomorphs at Saimaly Tash and Tamgaly were similarly drawn upon by Andronovo artists after a period of dream incubation. Additionally, the contacted entity may have had communicated other divine instructions to the person or imparted future portents of good or ill.

The practice of petroglyphs upon first glance appears to relate to only the carving of images into natural stone, but the experiences of the original makers and users would have also undoubtedly involved other sensual engagements that included sounds, touch and smell as well as emotional and spiritual interactions. Importantly, it has been pointed out that archaeological spaces in enclosed areas of stone slabs can reflect sound like a stage in a theatre (Watson 1997, 6). In particular, one scene from Tamgaly (Figure 2b) is surrounded by rock surfaces which create a partially enclosed space that could have provided a place for enhanced audio experiences. Deeper levels of awareness, (i.e. meditation, ecstasy) may have been achieved by chanting, dancing or with the help of the rhythmic clapping of hands which were then amplified by the cliffside acoustic properties. Moreover, these actions may have enlivened the petroglyphs as we know art objects come to life through performance in numerous cultures. The Kwakiutl artists of the northwest coast of Canada, for example, create beautiful masks that transform during sacred ceremonies into the beings which they depict (Vastokas 1992, 27–29). Thus, the rock art and its cliffside setting facilitated a staging point for artists and performers that delved into sights and sounds that go beyond Western normative expectations and entered into the world of oneiric visions. The sound resonances and music combined with rigorous performances and the visual impact of the rock art could have

Kenneth Lymer

amounted to remarkable and affecting experiences for the artists and ceremonial participants.

Because the petroglyphs are not easily accessible we could consider them as a 'hidden art'. They were not necessarily seen by everyone in a society, as many images are located in places that are difficult to reach and placed in seemingly unexpected places. In particular, the petroglyph images of Tamgaly (Figure 2), for example, are situated in secluded places along the hillsides and may have been exclusively visited by special individuals as a place for initiations or the imparting of sacred lore. Among Australian Aboriginal societies, for example art is connected to indigenous hierarchies of restricted knowledge depending on factors such as age and gender (Morphy 1991). Access to dream-time beings painted on rocks at particular sites can be restricted through prohibitions upheld by senior clan members who are also the caretakers of dream-time stories and rituals. Moreover, the existence of rock art paintings in an area establishes the right of a group to access its resources and ancestral dreaming forces (Morphy 1998: 149). Significantly, there are Andronovo cemeteries outside the boundaries of the Tamgaly hillsides laden with rock art (Rogozhinskii 2004a) suggesting kinship claims may have been made to the petroglyphs. Perhaps, the environs of the Tamgaly valley would have also been socially controlled as selected individuals would have needed the appropriate rank and/or familial affiliation before they were allowed to access the deeper parts of the valley covered with the visions of power and to hear the accompanying accounts of their sacred lore which belonged to the kinship group.

Accordingly, these places of visionary rock art were important to the construction of a person's role or identity in society. As mentioned above, the vision-quest in an isolated place is an important rite of passage for adolescents in Omaha and Upper Skagit societies (Zimmerman 1996, 100). Dreams are also important for seeking the prestigious vocation of the *bagshy*, musician-storyteller, among the Turkmens of Turkmenistan. In particular a budding musician must visit the shrine of the Muslim saint Baba Gambar in southern Turkmenistan and spend periods of time there in order to receive an endorsement from the saint (Žerańska-Kominek 1997, 50–52). Baba Gambar may appear in their dreams and offer them a test which they must pass – if they fail they will wake knowing that they are still only an ordinary musician.

Moreover, Muslim saints can reveal themselves to other pilgrims in dreams at other shrines across Central Asia. Contemporary Kazakhs and Kyrgyz, for example, visit *mazars*, sacred sites, compelled by callings in dreams by saints or ancestors to seek healing or further oneiric messages (Privratsky 2001, 186–187; Aitpaeva 2007). This relates to the common belief found in Folk Islam that miraculous events and special powers, *baraka*, emanate from shrines

and other sacred sites (e.g., Geertz 1968: 48–54) which is linked to another widespread role of dreams found in cultures around the world as sources of healing or blessings (e.g., Tedlock 1991). A Kazakh women desiring to conceive a child, for example, will sleep overnight at the shrine of Arstan Bab in Turkestan (South Kazakhstan) to receive a dream message from the saint in the hope of being blessed with fertility (Privratsky 2001, 160). Furthermore, some rock art sites in Kazakhstan are visited by Kazakh pilgrims to facilitate this and other forms of blessings or healing (Lymer 2004b). The rock art site of Tamgaly is believed by Kazakh pilgrims to hold such powers as rags are tied to any branch growing along the rocky outcrops in order to obtain blessings. Rags have been tied on the bush growing beside the main scene of radiant anthropomorphs (Figure 2b) as well as on rock surfaces near other petroglyphs. Therefore, the power of the ancient petroglyph images of Tamgaly still acts upon the real world as they have been reappropriated in the landscape of pilgrimage to mazars by Kazakh Muslims.

The people of the Andronovo period may have also visited rock art sites with similar concerns. At Saimaly Tash, for example, they could have honored the place of origin of the artist's visionary experience or taken actions to maintain harmony between individuals and communities by leaving perishable offerings, such as food products. Petroglyphs of other images were also placed within the greater area of Saimaly Tash and attest to the ongoing visits by other people over long periods of time. Moreover, the production and curation of these images at petroglyph sites also draws attention to an array of significant places to be visited in the landscape. Therefore, these petroglyphs may also map out the ancient dreamscapes of the Andronovo people. The rock art scenes were part of the process of not only depicting dreams but also sharing them which, in turn, created relationships that connected different significant sites in the landscape. Consequently, the production of images among various rocky outcrops around a region draws attention to a network of special places in the landscape which could perhaps be considered components of a greater dreamscape. Thus, the ancient Andronovo communities may have conceived their living dreamscapes as filled with tremendous places that were centers of significant powers designated by tactile visions of rock art.

Conclusion

Overall, it is put forward here that rock art is not an incidental phenomenon which passively records scenes of 'primitive gods' from ancient societies, but a material reality integral to the practices and experiences of living peoples. The

Kenneth Lymer

carved scenes and individual images physically and psychically impact upon an observer and are mediated through multi-sensory engagements that create new and unexpected worlds. We need to wrest the rock art imagery out of the 'primitive' religion paradigm and consider more nuanced approaches that explore their visionary topographies within the complexities of socio-religious phenomena.

The above dreams and visions present a different sensory relationship with the landscape – dreamscapes – and are valuable clues of engagements with a place by peoples of the past. Visions can be the source of deep religious experiences connecting people to powers, beings, and other realities. Dreams may also be used to heal individuals or contribute towards the construction of a person's identity or role in society. These are embedded in special places in the landscape, and they, and their setting, were an active part of the experiences and practices through which individuals and communities realized significant relationships. Overall, these dynamic aspects give strength to the argument that the rock art sites were multi-faceted sacred places which were important to local Bronze Age communities, but engaged with on different levels by different members of society.

Consequently, dreams and visions become just as relevant to the study of past societies as archaeological material culture (i.e. pots and tools) and hypothetical reconstructions of language. Dreams are embedded in people's engagements with natural places as the oneiric scenes of rock art were powerful visions of otherworlds and the visible manifestation of ancient dreamscapes. Moreover, dreams and visions reopen the question of the boundaries of what entails an archaeological culture. Though we may never know their original personal and cultural meanings, Andronovo artists have created unexpected realms that profoundly challenge our traditional understandings of prehistoric art and more importantly they undermine static archaeological concepts of art as fossilisations of 'primitive' consciousness. In consequence, these evocative rock carvings effectively immerse the contemporary viewer into the special worlds of Andronovo artists; their oneiric imagery entangles us within their ancient visionary realms and brings about a chiasm of the past and present. When considered in this light the study of dreams and visions in archaeology cannot be ignored as they reveal intimate relationships that are relevant to advancing our understandings of the practices and experiences of the peoples of the past.

Figures

- Figure 1. A selection of images of so-called ‘solar gods’ from Saimaly Tash, Kyrgyzstan (after Martynov et al. 1992, figs 15, 49, 50, 58, 59, 67).
- Figure 2. A selection of images of so-called ‘solar gods’ from Tamgaly, Kazakhstan (A & B used with kind permission of A. Rozwadowski; C–E are tracings made by the author).
- Figure 3. [A] A crescent shape of light which can occur in some trance states (after Nicholson 2002, fig. 1.1b); [B & C] teichoptic ‘fortification’ arcs classically seen by migraine sufferers (after Richards 1971: 90); and [D] an anthropomorphic figure with a crescent-shaped head from Sarmishsai, central Uzbekistan (used with the kind permission of A. Rozwadowski).
- Figure 4. Clinically documented internally generated optical sensations of light in the form of [A] annular vortexes and [B] radiations along a conical trajectory, rendered graphically as black and white illustrations (after Nicholson 2002, fig. 1.2b and 1.2c).
- Figure 5. A scene from Bayan Zhurek, Kazakhstan, with a caprid, dots and annular shape (tracing by author).
- Figure 6. [A] A caprid scene from Saimaly Tash, Kyrgyzstan (tracing courtesy of R. Goodfellows) enmeshed in irregular meanders and amorphous waves and featuring a [B] loop arc (after Dronfield 1996, fig. 6). The loop arc is a diagnostic form constant generated in specific states of trance (Dronfield 1996).
- Figure 7. A scene with a caprid with a zigzag emitting from its mouth and deer with circular annular shape attached to its back from Tamgaly, Kazakhstan (tracing by author).
- Figure 8. A visionary *yagé* (*Banisteriopsis spp.*) scene of golden spheres moving around the figure of a shaman recorded amongst the Shuar of South America (after Harner 1973, fig. V).
- Figure 9. [A] A figure from Sarmishsai, Uzbekistan, associated with a twisting-ladder (used with the kind permission of A. Rozwadowski) known to occur in recorded *yagé* visions [B] from the Tukano, South America (after Reichel-Dolmatoff 1978, pl. XXIII & XXXIII).

References

- Aitpaeva, G. (ed.) 2007. *Mazar worship in Kyrgyzstan: rituals and practitioners in Talas*. Bishkek: Aigine Research Center.
- Bakels, C.C. 2003. The contents of ceramic vessels in the Bactria-Margiana Archaeological Complex, Turkmenistan. *Electronic Journal of Vedic Studies* 9.1c. <http://www.ejvs.laurasianacademy.com/ejvs0901/ejvs0901c.txt>
- Barber, E. W. 1999. *The mummies of Ürümchi*. New York, NY: W. W. Norton & Co.

Kenneth Lymer

- Bernshtam, A. N. 1952. Naskal'nye izobrazheniya Saimaly Tash. *Sovetskaya Etnographiya*, No. 2: 50–68.
- Boyce, M. 1970. Haoma, priest of the sacrifice. In *W.B Henning memorial volume*, edited by M. Boyce and I. Gershevitch, 62–80. London: Lund Humphries.
- Bradley, R. 1997. *Rock art and the prehistory of Atlantic Europe*. London: Routledge.
- Cox, T. C.; M. R. Jacobs, and K. Fehr, 1987. *Addiction Research Foundation's drugs and drug abuse: a reference text*, 2nd edition. Toronto: Addiction Research Foundation.
- Crook, S. 2002. Shamans, lamas and the social effectiveness of rock art. In *Spirits and stones: shamanism and rock art in Central Asia and Siberia*, edited by A. Rozwadowski & M.M. Koško, 137–152. Poznań: Instytut Wschodni UAM.
- Davis-Kimball, J. and A. I. Martynov 1993. Solar rock art and cultures of Central Asia. In *The Sun in myth and art*, edited by M. Singh, 207–221. London: Thames and Hudson.
- Dorson, R.M. 1955. The Eclipse of Solar Mythology. *Journal of American Folklore* 68: 393–416.
- Dronfield, J. 1996. The vision thing: diagnosis of endogenous derivation in abstract art. *Current Anthropology* 37.2: 373–391.
- Flattery, D.S. and M. Schwartz 1989. *Haoma and Hamaline: the botanical identity of the Indo-Iranian sacred hallucinogen 'soma' and its legacy in religion, language and Middle Eastern folklore*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Frachetti, M.D. 2007. Ancient nomads of the Andronovo culture: the globalization of the Eurasian steppe during prehistory. In *Of Gold and Grass: nomads of Kazakhstan*, edited by C. Chang and K. S. Guroff, 21–28. Bethesda, Maryland: Foundation for International Arts and Education.
- Francfort, H-P. 1998. Central Asian petroglyphs: between Indo-Iranian and shamanistic interpretations. In *The archaeology of rock-art*, edited by C. Chippendale and P.S.C. Taçon, 302–318. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. 1968. *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
- Gershevitch, I. 1975. “Die Sonne das Beste”. In *Mithraic studies: proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, Volume I, edited by J. R. Hinnells, 68–89. Manchester: Manchester University Press.
- Goldhahn, J. 2002. Roaring Rocks: an audio-visual perspective on hunter-gatherer engravings in northern Sweden and Scandinavia. *Norwegian Archaeological Review* 35.1: 29–61.
- Golendukhin, Yu. N. 1971. Voprosy klassifikatsii i dukhovnyi mir drevnego zemledel'tsa po petroglifam Saimaly-Tasha. In *Pervodytnoe iskusstvo*, edited by R. S. Vasil'evskii, 181–202. Novosibirsk: Izdatel'stvo 'Nauka'.
- Harner, M. J. 1973. Common themes in South American Indian yagé experiences. In *Hallucinogens and shamanism*, edited by M. J. Harner, 155–175. London: Oxford University Press.

- Hasenfratz, V. 1927. Recherches sur la Harmaline et la Harmine. *Annales de Chimie* 10.7: 151–226.
- Hillebrandt, A. 1927. *Vedische Mythologie*, 2nd edition. Breslau: M. & M. Markus.
- Hinnells, J. R. 1985. *Persian Mythology*. Feltham, Middlesex: Newnes.
- Horowitz, M. J. 1964. The imagery of visual hallucinations. *Journal of Nervous and Mental Disease* 38: 513–523.
- Houben, J. E. M. 2003. The soma-haoma problem: introductory overview and observations on the discussion. *Electronic Journal of Vedic Studies* 9.1a. <http://www.ejvs.aurasianacademy.com/ejvs091/ejvs0901a.txt>.
- Jacobson, E. 1993. *The deer goddess of ancient Siberia – a study in the ecology of belief*. Leiden: E. J. Brill.
- Jay, M. 1999. *Blue Tide: the search for Soma*. Brooklyn, NY: Autonomedia Books.
- Kuhn, A. 1859. *Die Herabkunft des Feuers und des Goettertranks*. Berlin: Ferd
- Kuz'mina, E. E. 1986. *Drevneyshie skotovody ot Urala do Tyan'-Shan*. Frunze: Ilim.
- [Kuz'mina] Kuzmina, E. 2007. *The origins of the Indo-Iranians*. Leiden: E. J. Brill.
- Lamberg-Karlovsky, C. C. 2002. Archaeology and language: the Indo-Iranians. *Current Anthropology* 43.1: 63–88.
- Lamberg-Karlovsky, C. C. 2005. Archaeology and language: the case of the Bronze Age Indo-Iranians. In *The Indo-Aryan controversy: evidence and inference in Indian history*, edited by E. F. Bryan & L. L. Patton, 142–177. London: Routledge.
- Laufer, B. 1931. Inspirational dreams in Eastern Asia. *Journal of American Folklore* 44: 208–216.
- Lewis-Williams, J. D. 2002. Three-dimensional puzzles: Southern African and Upper Palaeolithic rock art. *Ethnos* 66: 245–64.
- Littledale, R. F. 1906. The Oxford Solar Myth. In *Echoes from Kottabos*, edited by R. Y. Tyrrell and E. Sullivan, 279–90. London.
- Lymer, K. 2004a. Shimmering visions – shamanistic rock art images from the Republic of Kazakhstan. *Expedition* 46: 16–21.
- Lymer, K. 2004b. Rags and rock art: the landscapes of holy site pilgrimage in the Republic of Kazakhstan. *World Archaeology* 36.1: 158–172.
- Lymer, K. 2006a. Stones and spirits – Rock art images from the Bayan Zhurek mountains in the Republic of Kazakhstan. *Landscape & Arts* 36: 17–20.
- Lymer, K. 2006b. The Light Fantastick: rock art, visions and the myth of solarism in Central Asia. *Cosmos* 22: 47–63.
- Lyonnet, B. 1994. Central Asia, the Indo-Aryans and the Iranians: some reassessments from recent archaeological data. In *South Asian Archaeology 1993*, edited by A. Parpola & P. Koskikallio, 425–434. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Lowie, R.H. 1954. *Indians of the Plains*. New York: McGraw-Hill.
- Maksimova, A.; A. Ermolaeva, and A. Mar'yashev 1985. *Naskal'nye izobrazheniya urochishcha Tamgaly*. Alma-Ata: Oner.
- Mallory, J. P. 1989. *In search of the Indo-Europeans: language, archaeology and myth*. London: Thames and Hudson.

Kenneth Lymer

- Martynov, A. I.; A. N. Mariachev, and A. K. Abetekov 1992. *Gravures rupestres de Saimaly-Tach*. Alma-Ata.
- Modi, J. J. 1922. *The religious ceremonies and customs of the Parsees*. Mazagon, Bombay: British India Press.
- Morphy, H. 1991. *Ancestral Connections*. London: University of Chicago Press.
- Morphy, H. 1998. *Aboriginal Art*. London: Phiadon Press.
- Mukherjee, B.L. 1921. The soma plant. *The Journal for the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1921*: 241–244.
- Müller, M. 1885. Solar myths. *The Nineteenth Century* 18: 900–922.
- Müller, M. 1888. *Biographies of words and the home of the Aryans*. London: Longmans, Green & Co.
- Nicholson, P. 2001. Meditation, slow way sleep and ecstatic seizures: the etiology of Kundalini visions. *Subtle Energies and Energy Medicine* 12: 183–230.
- Nicholson, P. 2002. The Soma Code, Parts I–III. *Electronic Journal of Vedic Studies* 8.3, www.ejvs.lauraianacademy.com/issues.html
- Oldenberg, H. 1894. *Die Religion des Veda*. Berlin: W. Hertz.
- Podlech, D. 1996. *Herbs and healing plants of Britain & Europe*. Collins Nature Guide series. London: Harper Collins.
- Poe, Edgar Allan 1838. Ligeia. *American Museum*, September, 1: 25–37.
- Pomaskina, G. A. 1975. *Kogda bogi byli na zemle...* Frunze: 'Kyrgyzstan'.
- Privratsky, B. G. 2001. *Muslim Turkistan: Kazak religion and collective memory*. Richmond, Surrey: Curzon.
- Pui-lan, K. 2002. Introduction – Gender, colonialism, and the study of religion. In *Postcolonialism, feminism, and religious discourse*, edited by L. E. Donaldson and K. Pui-lan, 14–28. New York: Routledge.
- Rasmussen, K. 1929. *The intellectual culture of the Iglulik Eskimos*. Intellectual culture of the Hudson Bay Eskimos, Volume 1. Copenhagen: Gyldendal.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1978. *Beyond the Milky Way: hallucinatory imagery of the Tukano Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center publications.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1987. *Shamanism and the art of the Eastern Tukanoan Indians: Colombian northwest Amazon*. Leiden: E. J. Brill.
- Richards, W. 1971. The fortification illusions of migraines. *Scientific American* 224.5: 88–96.
- Rozwadowski, A. 1999. Znikając w skale: szamanistyczne aspekty tradycji idnoirańskiej jako kontekst dla interpretacji petroglifów Azji Środkowej. In *Sztuka naskalna i szamanizm Azji Środkowej*, edited by A. Rozwadowski; M. M. Koško and T. A. Dowson, 101–34. Warsaw: Dialog.
- Rozwadowski, A. 2001. Sun gods or shamans? Interpreting the 'solar-headed' petroglyphs of Central Asia. In *The Archaeology of Shamanism*, edited by N. Price, 65–86. London: Routledge.
- Rogozhinskii, A. E. 2004a. Tamgaly (Chu-Iliiskie gory). In *Pamyatniki naskol'nogo iskusstva Tsentral'noi Azii: obshchestvennoe uchastie, menedzhment, konservatsiya, dokumentatsiya*, edited by A. E. Rogozhinskii, 45–60. Almaty.

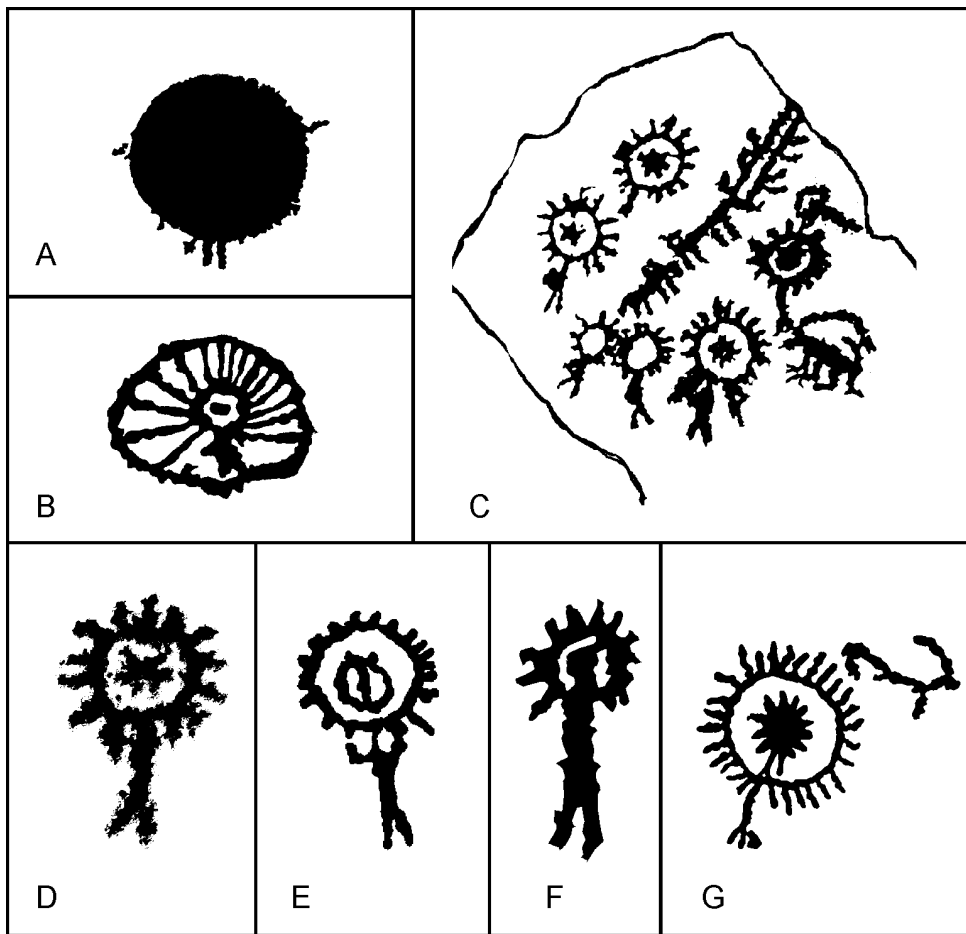
Rock art, radiant visions and dreamscapes in Central Asia

- Rogozhinskii, A. E. 2004b. Eshkiol'mes (Dzhungarskii Alatau). In *Pamyathniki naskol'nogo iskusstva Tsentral'noi Azii: obshchestvennoe uchastie, menedzhment, konservatsiya, dokumentatsiya*, edited by A. E. Rogozhinskii, 74–85. Almaty.
- Rothenburg, B. 1972. *Timna, valley of the Biblical copper mines*. London: Thames and Hudson.
- Rudgley, R. 1993. *The alchemy of culture: intoxicants in society*. London: British Museum Press.
- Sarianidi, V. 1994. New discoveries at ancient Gonur. *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 2.3: 289–310.
- Sarianidi, V. 1998. *Margiana and ProtoZoroastrism*. Athens: Kapon Editions.
- Schmidt, H-P. 2006. Mithra. In *Encyclopaedia Iranica*, online edition, edited by E. Yarshater. New York, NY: Encyclopaedia Iranica Foundation.
http://www.iranica.com/newsite/articles/ot_grp10/ot_mithra_i_20060114.html
- Schultes, R. and A. Hofmann 1992. *Plants of the Gods*. Rochester, Vermont: Healing Arts Press.
- Shulgin, A. and Shulgin, A. 1997. *Tryptamines I Have Known and Loved: The Chemistry Continues*. Berkeley, CA: Transform Press.
- Siegel, R. 1977. Hallucinations. *Scientific American* 237: 132–40.
- Stein, A. 1931. On the Ephedra, the *hom* plant and soma. *Bulletin of the School of Oriental Studies* 6: 501–514.
- Summers, D. 1989 'Form', Nineteenth-century metaphysics and the problem of art historical description. *Critical Inquiry* 15: 372–406.
- Tedlock, B. 1991. The new anthropology of dreaming. *Dreaming* 1: 161–178.
- Thompson, G. 2003. Soma the ecstasy in the Rgveda. *Electronic Journal of Vedic Studies* 9.1e, <http://www.ejvs.laurasianacademy.com/ejvs0901/ejvs0901e.txt>
- Vastokas, J. M. 1992. *Beyond the Artifact: Native Art as Performance*. North York, Ontario: Robarts Centre for Canadian Studies, University of York.
- Wang, E.Y. 2004. Oneiric horizons and dissolving bodies: Buddhist cave shrine as mirror hall. *Art History* 27.4: 494–521.
- Wasson, R. G. 1968. *Soma: divine mushroom of immortality*. The Hague: Mouton.
- Watson, A. 1997. Hearing again the sound of the Neolithic. *British Archaeology* 23: 6.
- Watson, A. 2001. The sounds of transformation: acoustics, monuments and ritual in the British Neolithic. In *The archaeology of shamanism*, edited by N. Price, 178–192. London: Routledge.
- Whitfield, R. and A. Farrer 1990. *Caves of the Thousand Buddhas: Chinese art from the Silk Route*. London: British Museum Publications.
- Witmore, C.L. 2006. Vision, media, noise and the percolation of time: symmetrical approaches to the mediation of the material world. *Journal of Material Culture* 11.3: 267–292.
- Whitley, D.S.; J. Loubser, and D. Hann, 2004. Friends in low places: rock-art and landscape on the Modoc Plateau. In *Pictures in Place: the figured landscapes of*

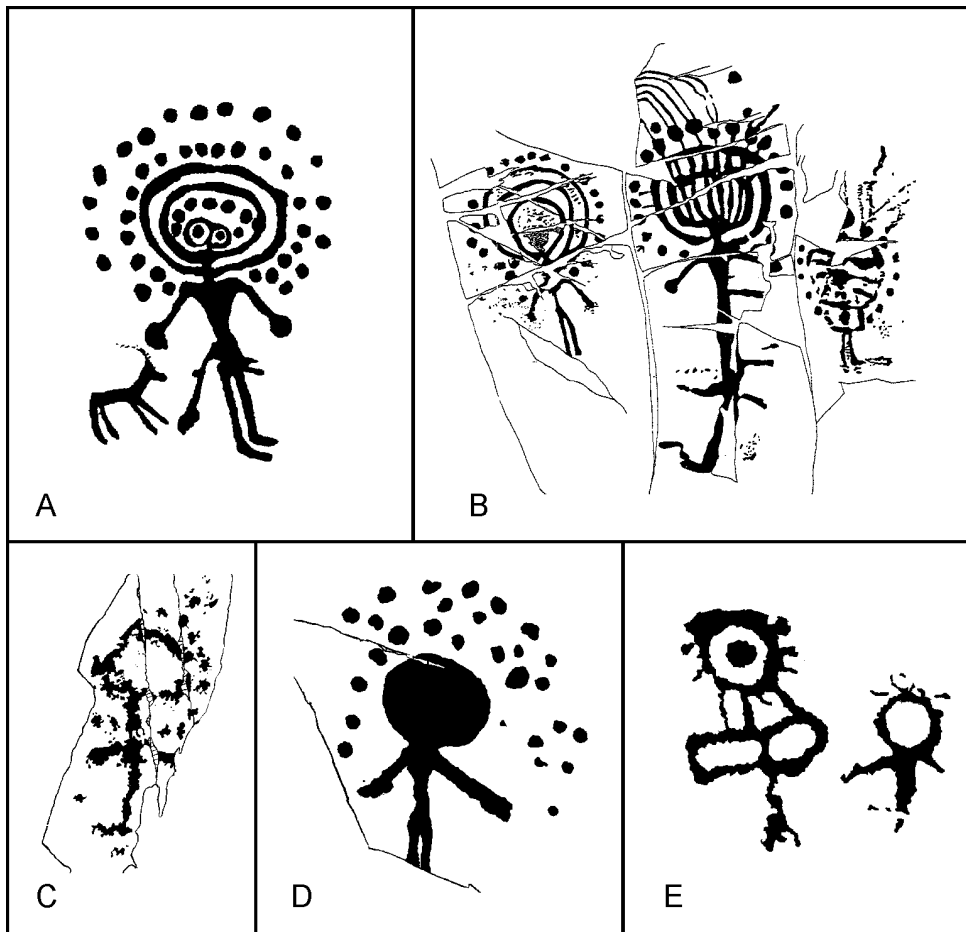
Kenneth Lymer

- rock-art*, edited by G. Nash and C. Chippendale, 217–238. Cambridge: Cambridge University Press.
- Żerańska-Kominek, S. 1997. *The tale of the Crazy Harman: the musician and the concept of music in the Türkmen epic tale, Harman Däli*. Warsaw: Dialog.
- Zimmerman, L. J. 1996. *Native North America*. London: Macmillan.

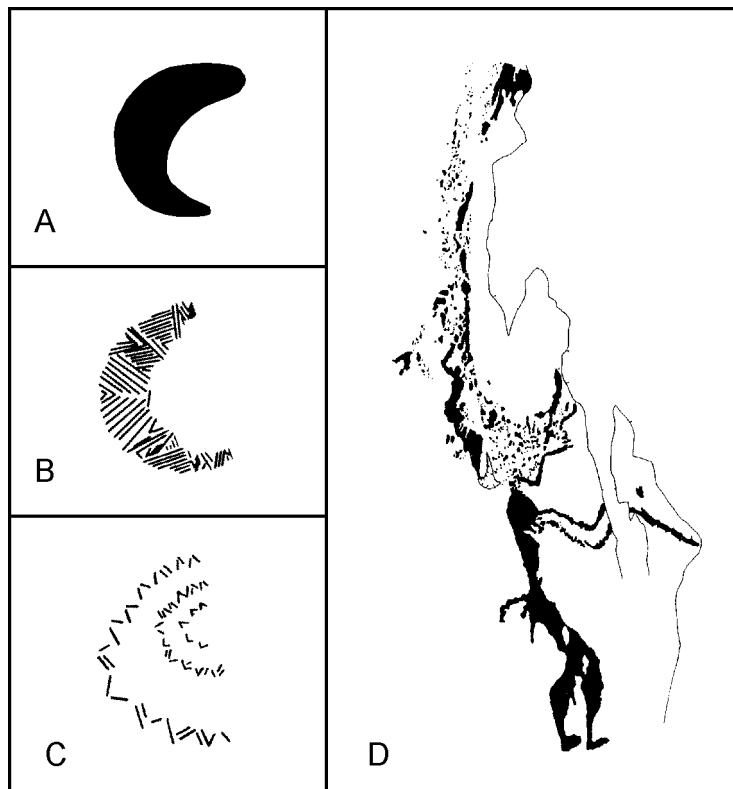
Rock art, radiant visions and dreamscapes in Central Asia



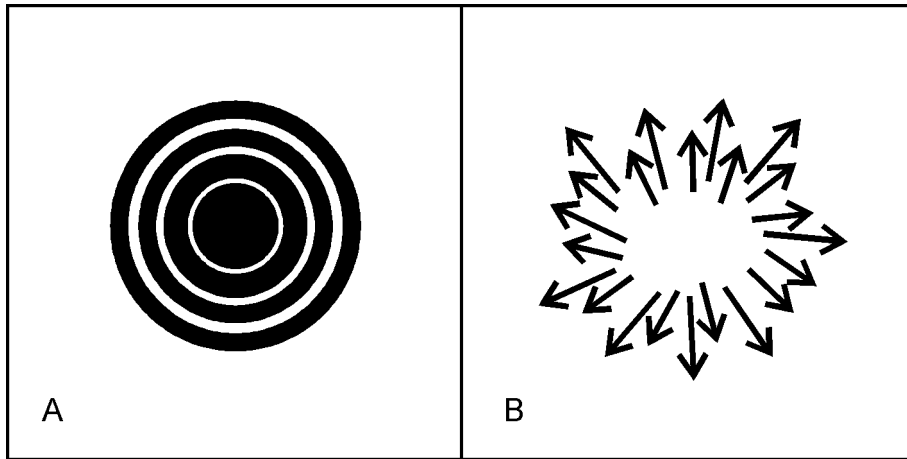
Kenneth Lymer



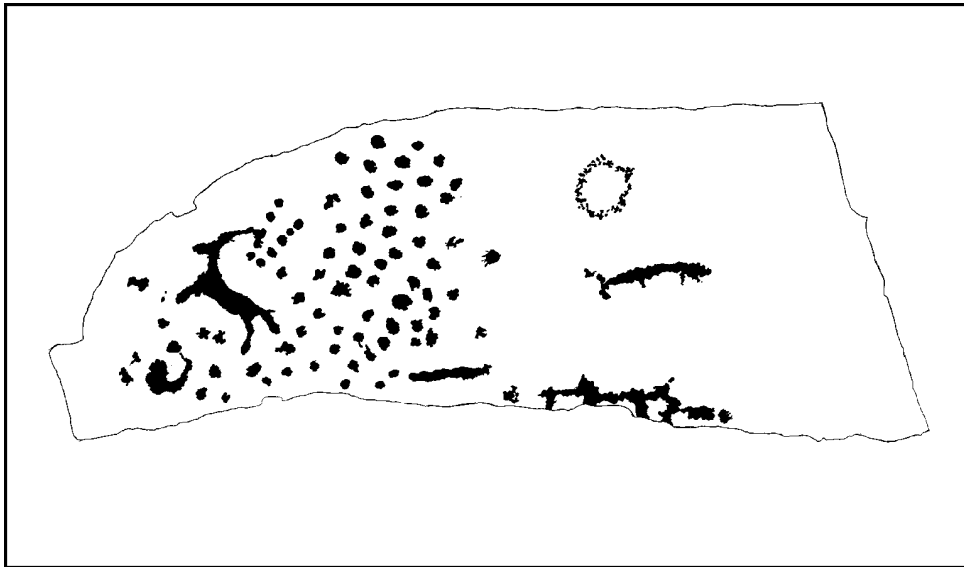
Rock art, radiant visions and dreamscapes in Central Asia



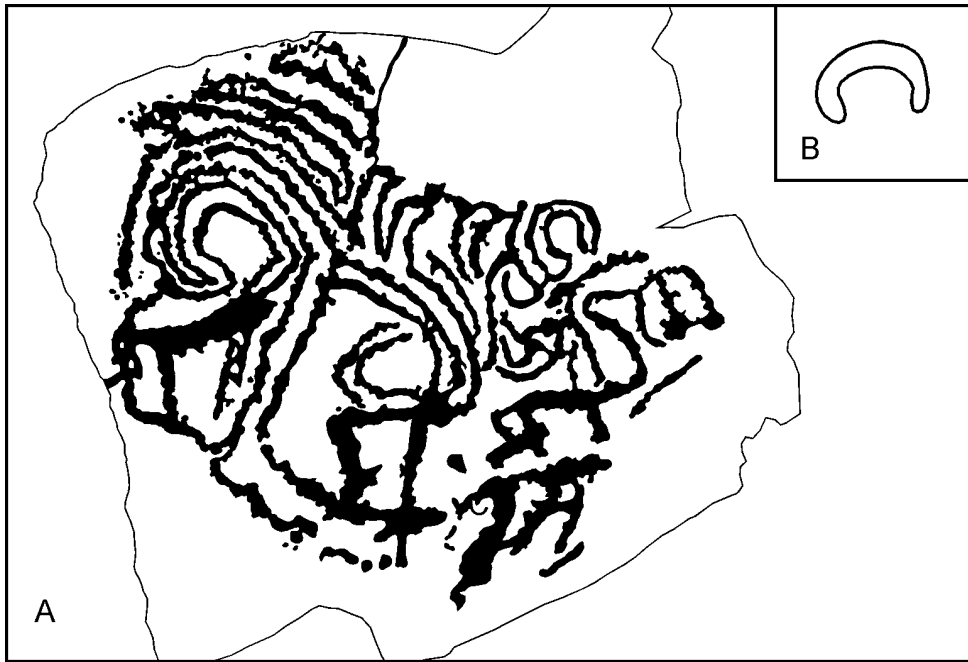
Kenneth Lymer



Rock art, radiant visions and dreamscapes in Central Asia



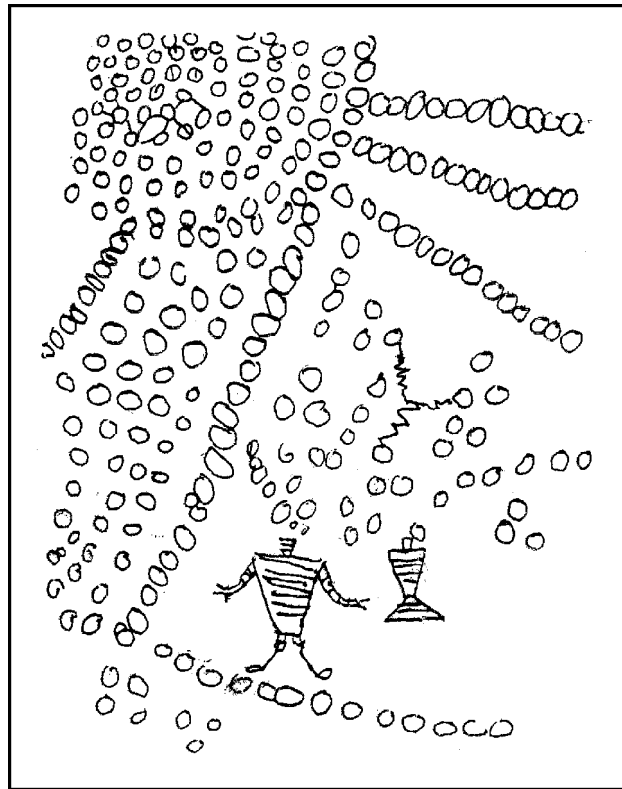
Kenneth Lymer



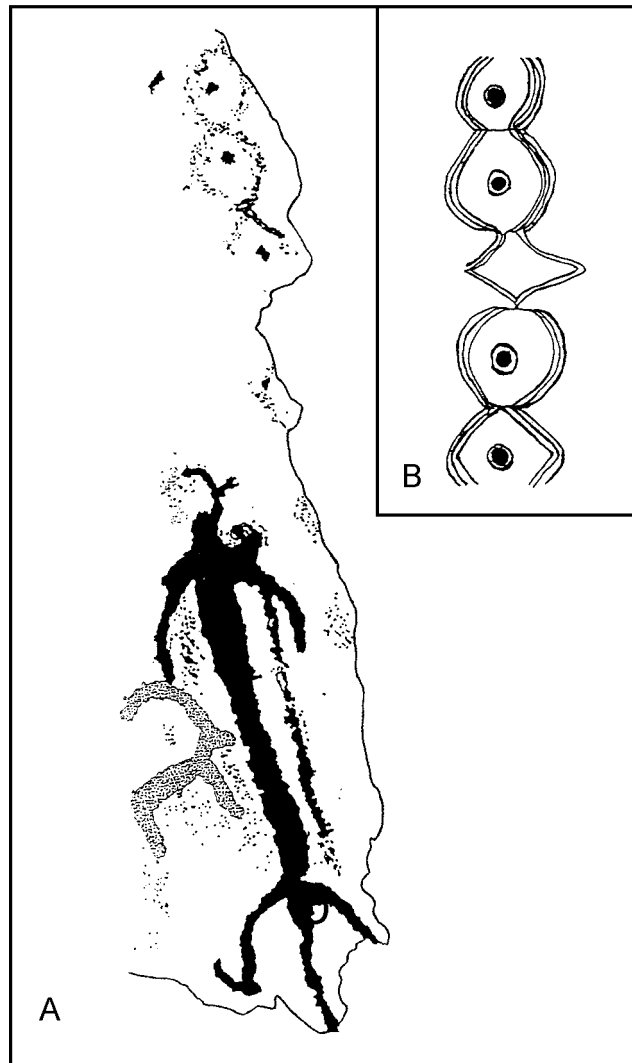
Rock art, radiant visions and dreamscapes in Central Asia

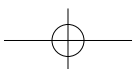


Kenneth Lymer



Rock art, radiant visions and dreamscapes in Central Asia





Svapna: alcune considerazioni sull'epistemologia del sogno

di Gianni Pellegrini

Il sogno, con tutte le sfaccettature che lo riguardano, ha affascinato anche la millenaria cultura indiana, la quale ha studiato il fenomeno con profondità e interesse, osservandolo da molteplici angolature.

Il contributo allo studio del fenomeno onirico che qui presento intende essere una nuova collezione di dati, provenienti sia dalle fonti testuali, sia dalla critica accademica.

Nonostante le multiformi sfumature che l'onirologia assume in India, il mio elaborato si limiterà a toccare alcune considerazioni generali dottrinali e, precisamente, il taglio che intendo proporre riguarda l'epistemologia (*pramāṇasāstra*) *tout court*, senza scandagliare altri campi altrettanto accattivanti, quali la medicina, l'astrologia o la sterminata letteratura tantrica. Questo mio *survey* vaglierà precipuamente la cosiddetta "teoria della conoscenza", propria dell'*Advaita Vedānta*, che, anche rispetto al sogno (*svapna*),¹ scruta il problema con un atteggiamento inconfondibile, sempre coerente con i propri assiomi costitutivi.

La mia idea si articola attorno a un'espressione analogica (*nyāya*) della letteratura filosofica sanscrita, mutuata dalla vita ordinaria (*laukikanyāya*). Siffatto espediente si utilizza spesso nella produzione dei punti di vista filosofici (*darśana*), per chiarire concetti altrimenti astrusi. Il *nyāya* in questione è il *dīpadehalinyāya*, "l'analogia della lucerna posta sulla soglia". In tale posizione, infatti, la lucerna, è in grado di illuminare sia quanto sta all'interno di una stanza, sia quanto sta all'esterno.

La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (IV.3.9) corrobora questa idea, sottolineando il carattere mediano del sogno e indicandolo come un crepuscolo (*saṃdhya*). Situato in questo *saṃdhya* l'Essere, il *Puruṣa*, osserva le altre due condizioni: "Di quello, oppure di questo essere due sono le sedi: questo e l'altro mondo, mentre la terza è il luogo mediano, la condizione di sogno. Stando in quel luogo mediano egli osserva entrambi questi luoghi: questo e l'altro mondo".

¹ *Svapna* deriva dalla radice sanscrita *svap*, che significa sia genericamente dormire, sia sognare (v. in proposito qui sopra il contributo di Benozzo).

Gianni Pellegrini

In quella situazione intemedica, il *puruṣa* gode di maggiore libertà, è attore (*karṭṛ*) che crea (*śṛjate*) oggetti quali carri, animali e strade e, allo stesso tempo, vaga distaccato da ogni cosa esperita: “*asaṅgo hyayaṃ puruṣa*” (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* IV.3.16). Egli, infatti, passa da una condizione all’altra senza alcun attaccamento, proprio come un enorme pesce si muove nello specchio d’acqua in cui vive, nuotando da una sponda all’altra (Fort 1990, 17-20; Layek 1990, 9-24).

La discussione upaniṣadico-vedāntica sul sogno, però, non può prescindere da qualche informazione di carattere generale sulla dottrina dei quattro “quarti” del sé (*catuspāda*), come cantata nella *Māṇḍūkya Upaniṣad*.²

Esistono tre stadi (*avasthā*) attraverso i quali l’anima individuale (*jīva*) transita ogni giorno della sua vita: la veglia (*jāgrat*), il sogno (*svapna*) e il sonno profondo (*suṣupti*). Oltre, e diverso da questi, vi è un quarto stadio (*turīya/caturtha*), che è la naturale condizione pacifica (*śānta*), fausta (*śiva*) non duale (*advaita*) del Sé, l’*ātman* stesso, sempre identico, vigile testimone e immobile pervasore delle altre condizioni.

L’anima individuale (*vyāścīcāitanya*), assume appellativi distintivi a seconda che la sua coscienza si identifichi ai ranghi ristretti di una condizione specifica: nella veglia si chiama *viśva*, nel sogno *taijasa* e nel sonno profondo *prājñā*. A ognuno di questi stadi corrisponde un corpo, formato da certe guaine, o involucri (*koṣa*). *Viśva* è il *jīva* identificato al mondo fenomenico (*sthūla*) proprio della veglia, per cui possiede un corpo della stessa natura (*sthūlaśarīra*), formato dal solo involucro fatto di cibo (*annamayakoṣa*). Nello stato di sogno il sé risplendente (*taijasa*)³ possiede un corpo sottile (*sūkṣmaśarīra*), costituito da tre diversi involucri: quello formato dai soffi vitali (*prāṇamayakoṣa*), quello fatto di mente (*manomayakoṣa*) e quello proprio dell’intelletto (*vijñānamayakoṣa*). Infine, a *prājñā* appartiene un corpo causale (*kāraṇaśarīra*), formato dall’involucro fatto di beatitudine (*ānandamayakoṣa*).

Gauḍapāda (VI sec.), dalla dodicesima alla sedicesima *kārikā* del suo *Āgamaśāstra*, enfatizza il fatto che *viśva* e *taijasa* sono rispettivamente, l’uno effetto del sogno e l’altro causa della veglia ed effetto di *prājñā*, nonché sono caratte-

² Leggere e analizzare la succitata *Upaniṣad* senza le *kārikā* di Gauḍapāda non è certo cosa auspicabile. Tuttavia è reperibile una sterminata produzione accademica sul testo e sulle tematiche affrontate in esso, per cui rimandiamo gli studiosi e i lettori a quelle fonti. Ricordiamo, solamente, le corrispondenze dei tre stadi con ognuna delle lettere che compongono il monosillabo *aum*, tra il microcosmo individuale (*vyāścī*) del *jīva* che si compone della triade *viśva-taijasa-prājñā* e il livello universale (*samaścī*) di *vaiśvānara-hiraṇyagarbha-īśvara*.

³ Non di certo casuale deve essere l’appellativo *taijasa* per il sé onirico, in quanto va ricordato che nelle *Upaniṣad* una delle discussioni più articolate sul sogno è nella *Bṛhadāraṇyaka* (IV.3), che è indicata come il contesto (*prakaraṇa*) dell’*ātman svayamjyoti*, luce a sé stesso.

rizzati da una falsa comprensione (*anyathāgrahaṇa*) e dall'assenza di comprensione (*agrahaṇa*) (Fort 1990, 27-35; Sharma 2004, 41-48).

Al fine di penetrare più profondamente l'impianto dottrinale dell'*Advaita* e, per inquadrare in un orizzonte epistemologico più ampio la condizione di sogno (*svapnāvasthā*), mi pare d'uopo riassumere la "teoria della conoscenza" tipica della suddetta scuola vedāntica.

Gli *Advaitin* considerano vera (*satya*) un'unica realtà inalterabile (*akṣara*), infinita (*ananta*): il *brahman*. Ogni loro moto, teso alla conoscenza (*jñāna*) di quello (*tat*), si volge alla realizzazione diretta di quel principio assoluto (*bhūmā*). Tuttavia, benché il reame metafisico preveda l'esistenza di una sola verità, il mondo empirico, nel quale ogni individuo si trova prima di riconoscere la propria natura, è sottoposto a condizioni limitanti ben precise.

Ogni cognizione (*pramīti*), ha in sé tre fattori fondamentali (*tripuṭi*): un conoscitore (*pramātr*), un oggetto da conoscere (*prameya*) e un mezzo valido per acquisire la conoscenza (*pramāṇa*). Ogni cognizione corretta (*pramā*), scaturisce da un processo rigoroso, durante il quale un soggetto conoscitore coglie un ente attraverso una modalità particolare. Lo strumento per giungere alla conoscenza valida di un oggetto (*yathārtha*) si indica col termine *pramāṇa* (Dharmarāja 2000, 22). Il *Vedāntaparibhāṣā* propone, altresì, una definizione di quella nozione rispondente al vero (*pramā*): "La cognizione corretta è quella conoscenza che coglie un oggetto non conosciuto in precedenza e non contraddicibile [in seguito]"⁴.

Nell'*Advaita* vengono riconosciuti sei *pramāṇa*, anche se in questa sede sarà introdotta la sola percezione diretta (*pratyakṣa*).⁵ Secondo la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (III.4.1) solamente il *brahman* è sempre immediatamente presente e direttamente percepibile: "*yatsākṣādaparokṣāt brahma*". La luce del Principio illumina l'universo intero, tanto che ogni atto cognitivo è l'espressione della pura conoscenza attraverso un modo mentale (*vṛtti*). In questo panorama si distinguono due tipi di conoscenza: la conoscenza pura e perfetta, che è

⁴ Nella definizione il termine *anadhigata*, "non conosciuto in precedenza", vuole escludere qualsiasi ente che sia oggetto di ricordo (*smṛtivyāvṛtta*). Il termine "non contraddetto" (*abādhita*), evita che la definizione sia viziata dall'errore di eccessiva pervasione della (*ativyāpti*) nella conoscenza erronea, la quale viene contraddetta. Una delle cause più plausibili per l'esclusione di *smṛti* da *pramā*, è la sua natura mediata, riprodotta. Infatti, come sostiene anche il *Tarkasaṃgraha*, la memoria è "una cognizione nata solo dalle impressioni latenti", e queste impressioni sono state accumulate nell'organo interno (*antaḥkaraṇa*) grazie a una precedente esperienza diretta (*pūrvānubhava*), per cui già abbiamo la presenza di due generi cognitivi differenti. Per questo motivo la novità di una conoscenza appare essere un suo aspetto fondamentale (Datta 1997, 18-21).

⁵ Gli altri *pramāṇa* sono: l'inferenza (*anumāna*), la comparazione (*upamāna*), la testimonianza verbale (*śabda*), la non-apprensione (*anupalabdhi*) e la presupposizione (*arthāpatti*).

Gianni Pellegrini

l'assoluto stesso (*svarūpajñāna*) e la conoscenza empirica, che si estrinseca attraverso delle trasformazioni mentali (*vṛttijñāna*). Quest'ultima è mutevole, in quanto si modella seguendo la miriade degli oggetti che coglie (*vastutantra*). La conoscenza suprema, seppure illimitata, nel processo cognitivo si riflette in molteplici modalità, così da essere delimitata (*avacchinna*) da varie qualificazioni (*avacchedaka*). In termini vedāntici questo processo si esprime mediante un tritico: il *pramāṭr* diventa *antaḥkaraṇāvacchinnacaitanya*, "la coscienza delimitata dall'organo interno", *pramāṇa* è *antaḥkaraṇavṛttyavacchinnacaitanya*, "la coscienza delimitata dal mutamento dell'organo interno", mentre *viṣayāvacchinnacaitanya*, "la coscienza delimitata dall'oggetto", è il *prameya*. La percezione di un oggetto (*viṣayagatapratyakṣatva*) ha come criterio fondamentale l'unione (*abhedā*) di questi tre modi di *caitanya*. La modificazione dell'organo interno esce attraverso i canali dei sensi e si congiunge all'oggetto⁶, lo pervade e mutandosi nella forma di quello (*viṣayādyākārapariṇāma*), elimina la patina di ignoranza che lo avvolgeva (*āvaraṇabhāṅga*). In questo processo, l'organo interno non può disgiungersi dalla sua modalità, per cui, già all'uscita, *vṛttyavacchinnacaitanya* e *antaḥkaraṇāvacchinnacaitanya* sono una sola cosa. Poi, quando queste due modalità si uniscono alla "coscienza qualificata dall'oggetto" (*prameyacaitanya*), si ha la percezione (Mayeda 1968-1969, 228-229; Bilimoria 1980, 35-39).

La conoscenza, sebbene nel suo aspetto assoluto sia pura, nel mondo fenomenico può anche essere erronea (*apramā*) tradendo la realtà (*ayathārtha*). Questa situazione si palesa nei classici esempi di sovrapposizione della serpe sulla fune, dell'argento sulla madreperla, dei sogni, quando alla *vṛtti* dell'organo interno si sostituisce un altro genere di *vṛtti*, propria della nescienza (*avidyāvṛtti*), che sorge quando l'ignoranza vela il sé, ingenerando una molteplicità di trasformazioni noetiche (Gupta 1998, 57-60).

L'errore percettivo (*bhrama*) e la sua successiva contraddizione (*niṣedha*) si situano in questo contesto, che la letteratura classica dei *darśana* variamente interpreta, indicandolo come *khyātivāda*.

T. M. P. Mahadevan (2004, 69) suggerisce una suddivisione preliminare delle cinque *khyāti* in due classi: *satkhyāti*, secondo la quale nell'errore si coglie una realtà e *asatkhyāti*, secondo la quale con la cognizione dell'errore si percepisce qualcosa d'irreale. In realtà la suddivisione dovrebbe riconoscere tre classi, in quanto il punto di vista del *Vedānta* non-duale si discosta sia dal giu-

⁶ Traduciamo qui il termine sanscrito *vṛtti* come "modificazione dell'organo interno", seguendo il *Vedānta Paribhāṣā*: "*antaḥkaraṇapariṇāmo vṛttilḥ*". Nella teoria della percezione dell'*Advaita Vedānta* si afferma che l'entità sottile chiamata appunto *vṛtti*, trasportata dai sensi, idealmente fuoriesce dalla propria sede, l'organo interno, riuscendo così a raggiungere l'oggetto sensoriale, permettendo la sua percezione.

dizio conforme a *sat* (realtà), sia da quello che predica l'*asat* (irrealtà), indicando nella cognizione erronea una terza entità, nè reale, nè irreale, perciò indefinibile (*anirvacanīya*). Ogni punto di vista, come solitamente accade nel dibattito gneoseologico indiano, lascia che gli opposti si annullino tra loro, evidenziando le reciproche incongruenze, per poi issare la bandiera della vittoria su degli avversari ormai ridotti ai minimi termini.

Innanzitutto, è opportuno presentare la problematica con l'ausilio dell'esempio classico, grazie al quale queste teorie vengono chiarite. Molti sono codesti esempi, sebbene i più utilizzati riguardino la percezione dell'argento (*rūpya*) sulla madre perla (*śukti*), della serpe sulla corda (*sarparajju*). In un primo momento chiunque si trovi in particolari condizioni, può scambiare un oggetto che sta d'innanzi (*purovartin*) per un altro, e considerarlo tale finché non intervenga una conoscenza contraria, capace di negare e vanificare il primo giudizio. Tali condizioni sono svariate: un difetto sensoriale (*indriyadoṣa*), una qualità propria dell'oggetto percepito comune a un altro oggetto (*sādrśyādiprameyagatadoṣa*), oppure delle tendenze, o meglio, dei residui psichici latenti (*saṃskārādipramāṭṛgatadoṣa*), quali il desiderio o la paura. In un secondo momento percepiamo quell'entità come qualcosa di diverso da quanto è realmente e reagiamo di conseguenza. Per chiarire quanto teorizzato, adatto queste considerazioni all'esempio più usato nei testi: l'argento (*rajata*) sulla madreperla (*śukti*).

Un uomo giunge in una stanza in penombra (*mandāndhakāra*) e vede nell'angolo opposto qualcosa che luccica (*cakacikyādī*), anche se il suo senso della vista (*cakṣurindriya*) non riesce a determinare con esattezza cosa sia quell'oggetto. Lo sfolgorio dell'oggetto che gli si para d'innanzi risveglia (*udbhāva*) in lui delle impressioni latenti (*vāsanā/saṃskāra*) di un'altra cosa con le medesime caratteristiche (*ekadeśasādrśya*) vista precedentemente (*pūrvadrṣṭa*). Questo risveglio si accompagna a delle tendenze intrinseche e innate (*rāgataḥ prāpta*) presenti nella mente dell'individuo, quali il desiderio di ricchezza, la bramosia o quant'altro (*kāmādī*). Tutti questi fattori determinano in lui la nascita dell'idea che quell'oggetto sia argento, che egli desidera e ha visto, in precedenza, in un mercato (*āpaṇastha*). Così egli stabilisce: "*idaṃ rajatam*", "questo è argento". Questa cognizione, sebbene sia erronea, lo conduce a un'azione conforme a quanto ha inteso: egli vuole impossessarsi dell'argento e va verso di esso per raccogliarlo (*visaṃvādī pravṛtti*). Poi, quando lo solleva, si accorge che quella cosa non è quanto si era prefigurato, bensì un oggetto privo di valore, che ha solo qualche caratteristica in comune con l'argento: si tratta di un pezzo di madreperla. Resosi conto della beffa, esclama: "*nedam rajatam iyaṃ śuktiḥ*", "questo non è argento, questa è madreperla", contraddicendo il giudizio precedente (*bādhakajñāna*).

Gianni Pellegrini

Sulle cause, sulla natura e le dinamiche di questo errore percettivo (*bhrama*), le varie scuole⁷ disputano appassionatamente (*vipratipatti*).

La *khyāti* più estema è l'*asatkhyāti* dei buddhisti *sūnyavādin* della scuola Mādhyamika. L'illusione, secondo costoro, è l'apprensione di un'entità irreale come se fosse reale. L'espressione "*idaṃ rajatam*", sorta in seguito all'errore presenta due entità: una contraddistinta dall'oggetto posto di fronte all'osservatore (*purovartittva*) che è la parte indicata nella frase dal termine "questo" (*idamamśa*) e un'altra parte, legata all'oggetto di cui si è, falsamente, avuta conoscenza. Entrambe queste parti – l'argento e la madreperla – sono irreali (*asat*), come pure l'argento vero che sta al mercato, nonché la relazione (*sambandha*) tra la madreperla e il falso (*tuccha*) argento (Bhatt 1962, 101-102). Questo genere d'illusione, come ogni altra cognizione anche apparentemente valida, può aversi anche senza bisogno di un sostrato fondante (*adhiṣṭhāna*), come accade nel caso trattato nei testi del *keśondraka*.⁸

La scuola dell'idealismo solipsista (*viññānavāda*) dei buddhisti Yogācāra fa propria l'*ātmakhyāti*. Essi credono che non vi sia altro conoscitore (*pramāṭṛ*), se non un flusso continuo di idee sub-conscie indipendenti l'una dall'altra e di natura istantanea (*kṣaṇika*). Questa posizione sfocia nell'ammissione che la coscienza è la sola realtà metafisica. Per tal motivo gli Yogācāra spiegano l'illusione o l'errore percettivo come una mera esternalizzazione e oggettificazione di un'idea soggettiva. Nella fattispecie, l'errore che ha per oggetto *śuktirūpya*, la particolare cognizione dell'argento, si presenta come un oggetto esterno. Esso non è assolutamente irreale, come mantengono gli *sūnyavādin*, bensì ha realtà solo in quanto modalità della cognizione interiore (Bhatt 1962, 102; Mahadevan 2004, 75-76). L'errore consiste nell'attribuire alla semplice noèsi dell'argento, un'esistenza esterna, una realtà ontologica propria: nell'illusione, pertanto, un'idea istantanea riconosce sé stessa come esterna (Mahadevan 2004, 77-80). Quando l'individuo scopre la madreperla, esclama "*nedam rajatam*", allora l'unica cosa a essere negata è "l'essere questo" (*idamā*), l'esteriorità dell'argento, non l'argento di per sé, che rimane un'interiorizzazione soggettiva (Balasubramanian 1976, 82-88).

La scuola ritualistica della *Pūrva Mīmāṃsā*, fondata da Prabhākara (VII-VIII sec.), sostiene l'*akhyāti*. Come afferma Śālikanātha Miśra (metà dell'VIII

⁷ Nel corso dei secoli, accanto alle *khyāti* classiche, se ne sono venute a formare di nuove, benché poco discordanti dalle cinque originali: la *satkhyāti* o *yathārthakhyāti* del *Viśiṣṭādvaita Vedānta* di Rāmānuja, la *abhinava anyathākhyāti* della scuola dualista (*dvaita*) di Madhva e la *sadasatkhyāti*, dei *Sāṃkhya* (Rao 1998, 119-136).

⁸ *Keśondraka* è l'apparizione di una particolare massa luminosa, quando si esercita pressione sul lato di un occhio chiuso (Mahadevan 2004, 92).

sec.), nella sua *Prakaraṇapañcikā* (III.1): “Qui, in verità, ogni cognizione è veritiera”. Secondo i seguaci di questo indirizzo dottrinale, il termine *akhyāti* è da interpretarsi come “assenza di conoscenza” (*jñānābhāva*), perché non è possibile che una cognizione esperisca un oggetto senza essere valida.

Un’illusione non è una cognizione unitaria, ma un giudizio composto di due distinte nozioni che si intersecano, la cui indipendenza non viene colta. L’errore non è un ente positivo (*bhāvātmaka*), ma un concetto negativo, una mancanza: esso, quindi, non è uno sbaglio, ma un’omissione (Bhatt 1962, 106).

Nell’esempio della madreperla scambiata per argento, l’oggetto che realmente si manifesta di fronte al soggetto è la madreperla, però, siccome si carpisce il solo argento, quest’ultimo risulta essere il vero contenuto (*viṣaya*) della cognizione. Nel giudizio che ne segue, “*idaṃ rajatam*”, due sono le componenti costitutive. La prima parte della nozione comprende il “questo” (*idamaṃśa*) ed è una percezione diretta (*pratyakṣajñāna*). La vista, poi, raccoglie l’informazione *idam* e si ritira. La parte relativa a *rajata*, non riguarda la percezione immediata, in quanto l’argento non è presente, perciò c’è solo un ricordo (*smaraṇamātra*) di un *rajata* visto altrove. Entrambe queste cognizioni sono intrinsecamente *yathārtha*. Nonostante la loro validità, interviene tuttavia una certa confusione tra la cognizione percettiva (*anubhāvātmaka*) e quella mnemonica (*smaraṇātmaka*) la quale, affiancandosi al *lapsus* di memoria (*smṛtipramoṣa*) intercorso tra l’oggetto presente (“*idam*”) e quello ricordato (*rajata*), causa l’oscuramento della “*quidditā*” (*idaṃtā*). Questo sfocia in un mancato riconoscimento della diversità tra le due cognizioni (*vivekāgraha*) (Balasubramanian 1976, 39-57; Potter 1991, 197-200).⁹

L’altro importante ramo esegetico della *Pūrva Mīmāṃsā*, guidato da Kumārila Bhaṭṭa (VII sec.)¹⁰ accetta, come le scuole logico-realiste del *Nyāya-Vaiśeṣika*,¹¹ la cosiddetta *anyathākhyāti* o *viparītakhyāti*.

⁹ In forza del *bhedājñāna*, questa teoria è conosciuta anche come *vivekākhyāti* (Rao 1998, 95).

¹⁰ La terza scuola di *Pūrva Mīmāṃsā* ebbe come teorico Murāri Mīśra (XI-XII sec.), vicino al punto di vista dei *Bhāṭṭa* per quanto concerne la teoria dell’errore. Questa scuola ebbe particolare successo, introducendo il concetto di un dio personale in un sistema che fino ad allora aveva sempre accantonato l’idea.

¹¹ Solitamente si attribuisce l’*anyathākhyāti* al *Nyāya-Vaiśeṣika* e la *viparītakhyāti* ai *Bhāṭṭa*. Le due teorie sono pressoché identiche, in quanto l’idea di fondo è che un oggetto esistente viene colto diversamente (*anyathā*) o contrariamente (*viparīta*) rispetto alla realtà (Rao 1998, 59-85; Balasubramanian 1976, 57). Oltre alla denominazione, vi è qualche altra differenza tra i due sistemi. Per esempio Kumārila non accetta l’uso del termine *pratyakṣa* in giudizi che riguardano l’inerenza (*samavāya*) del carattere generale (*jāti*) dell’essere argento (*rajatatva*), nell’individuo (*vyakti*) argento. Questo cavillo conduce al fulcro della discussione tra le due dottrine, che riguarda appunto l’inerenza: i *Naiyāyika* la accettano come categoria indipendente (*padārtha*) e come fondamentale modalità di relazione (*sambandha*). I *Bhāṭṭa*, invece, rifiutano la definizione e l’indipendenza stessa dell’inerenza, postulando invece un’unità nella diversità (*tādātmya*) (Potter 1991, 204-205, 210-211).

Gianni Pellegrini

Ogni cognizione è determinata dalla natura dell'oggetto che si coglie. Quindi, quando i *Naiyāyika* investigano il carattere dell'errore che riguarda la madreperla e l'argento, asseriscono che l'oggetto che sta d'innanzi, "questo", viene carpito mediante una normale percezione diretta (*laukikasannikarṣa*). La percezione dell'argento, al contrario, è frutto di un'operazione straordinaria (*alaukikasannikarṣa*), di una particolare relazione esclusivamente noetica (*jñānalakṣaṇasannikarṣa*) (Roodrumun 2002, 52-53) che si viene a stabilire tra i sensi e l'oggetto.¹² La caratteristica propria dell'argento (*rajatatva*), che sta altrove, viene associata con *idam*, che sta di fronte (Balasubramanian 1976, 58-59).¹³ In seguito si ha il giudizio sintetico "*idaṃ rajatam*". Per i logici sia la madreperla, sia l'argento, che si trova in un altro luogo, sono reali (*sat*). L'errore nasce dal fatto di mettere in relazione il *purovartin* "questo", con l'argento della gioielleria. Nella sentenza "*nedam rajatam*", la negazione predica come falsa la relazione (*samsarga*) instaurata tra i due oggetti, ma non di certo la loro irrealtà (Mahadevan 2004, 84-85; Balasubramanian 1976, 59).

Concludendo con l'*Advaita Vedānta*, vediamo l'*anirvacanīyakhyaṭi*.

Come dicevamo all'inizio di questa breve rassegna, discostandomi dal pure autorevole T. M. P. Mahadevan, ritengo che l'ottica dei seguaci di Śaṅkara meriti un posto indipendente, in quanto secondo gli altri filosofi l'oggetto dell'errore può essere *sat*, oppure *asat*. Gli *Advaitin* considerano l'errore percettivo e l'illusione come non aventi il medesimo livello di realtà eterna (*nitya*) e incontrovertibile (*trikālābādhyā*) di *brahman*, ma nemmeno come del tutto irreali (*asat/alīka*), come il figlio di una madre sterile (*vandhyāputra*). Essendo differente (*vilakṣaṇa*) dai parametri di realtà proposti dalle altre scuole (*sadasat*), *bhrama*, è indeterminabile (*anirvacanīya*): sebbene l'argento visto nella madreperla non sia permanente, tuttavia esso risveglia in noi il desiderio di raccogliarlo e un'azione a ciò conseguente. Inoltre, se la *bhrānti* fosse vera, non potrebbe essere contraddetta e, se fosse totalmente irreali, non potrebbe essere percepita. *Śuktirūpya* è da considerarsi *anirvacanīya* e, siccome l'oggetto di una

¹² I testi del *Nyāya* elencano tre tipi di contatti (*sannikarṣa/pratyāsatti*) straordinari: basati su una caratteristica comune (*sāmānyalakṣaṇa*), cognitivi (*jñānalakṣaṇa*) e dovuti alla disciplina yogica (*yogījā*).

¹³ Una cognizione che ha per oggetto la madreperla (*śukti*) ha come modo qualificante "l'essere madreperla" (*śuktivaprakāra*), mentre una cognizione che ha per oggetto l'argento (*rajata*) ha come modalità "l'essere argento" (*rajatavaprakāra*): entrambe sono *pramā*. *Rajatatva* e *śuktitva* sono due caratteristiche generali (*dharma*) presenti rispettivamente in *rajata* e *śukti*, mediante un'eterna relazione di inerenza (*samavāyasambandha*). Però, quando si ha cognizione del *rajata* guardando *śukti*, il *jñāna* relativo alla madreperla sarà *rajatavaprakāra*. Di un oggetto (*śukti*) si coglie una modalità (*prakāra*) che è propria di un altro oggetto (*rajata*): questa è una conoscenza erronea (*apramā*). Secondo Kumāriila ogni cognizione è determinata da una caratteristica (*dharma*) che indica (*bodhaka*) una particolarità (*viśiṣṭatā*) che il *Nyāya* chiama *prakāratā* (Rao 1998, 59-66).

cognizione illusoria è indeterminabile, lo stesso vale anche per la cognizione. In questo caso la causa materiale (*upādānakāraṇa*) dell'argento è l'ignoranza (*avidyā*), la quale, in virtù della corrispondenza (*tādātmya*) tra effetto e causa (*kāryakāraṇa*) cara al *Vedānta*, non può che essere altrettanto indeterminabile (Roodrumun 2002, 114-115). Ecco allora che nel luogo in cui si esperisce la sovrapposizione (*adhyāsa*)¹⁴ dell'argento sulla madreperla una causa materiale indeterminabile manifesta un oggetto indeterminabile su un sostrato (*adhiṣṭhāna*), legando la prima al secondo con una relazione anch'essa indeterminabile (Rao 1998, 103-118). I non-dualisti si spingono oltre: per loro anche l'*adhiṣṭhāna*¹⁵ – la madreperla – dell'argento illusorio è indeterminabile, anche se quest'indeterminabilità differisce da quella dell'argento (Potter 1991, 222).¹⁶

Gli *Advaitin* credono che solo il *brahman* sia eterno e incorruttibile, ogni altra cosa è un non nulla di fronte all'assolutezza del supremo. Questa è la realtà ultima, propria del Principio (*pāramārthikasattā*). Benché di fronte all'abissale infinità dell'assoluto tutto il resto risulti privo di sostanza, anche all'interno del mondo fenomenico (*jagat*) si distinguono due livelli di esistenza. Gli

¹⁴ La teoria della sovrapposizione è probabilmente il perno attorno a cui gira l'intera struttura dell'*Advaita Vedānta*. Su tale concetto, sebbene sia strettamente legato all'oggetto di questo scritto, non posso dilungarmi. Tuttavia il *locus classicus* utilizzato per spiegare il mancato riconoscimento della realtà da parte degli esseri merita qualche chiarimento. L'*adhyāsa* o *adhyāropa*, ossia la sovrapposizione del non-reale sul reale, è all'origine della conoscenza erronea e del legame. *Adhyāsa* è l'effetto dell'ignoranza metafisica, *ajñāna*. Nell'*Adhyāsabhāṣya* del suo commentario ai *Brahmasūtra* Śaṅkara definisce in due modi la sovrapposizione: “*smṛtirūpaparatrapūrvadvṛṣṭāvabhāso'dhyāsaḥ*”, “la sovrapposizione è un riflesso in forma di ricordo di un oggetto precedentemente visto altrove”. La seconda definizione più generale è: “*atasmīn tadbuddhiḥ*”, “la percezione di un oggetto su ciò che tale oggetto non è”, ovvero la classica sovrapposizione del serpente sulla corda o dell'argento sulla madreperla. Questa sovrapposizione, come nel caso della falsa attribuzione della “serpentinità” (*sarpatva*) alla corda, è dovuta alla falsa identificazione del Sé, immutabile e assoluto, al mondo dei nomi e delle forme, il che costituisce la causa della trasmigrazione e del divenire.

¹⁵ Qui scrivo che il sostrato dell'argento illusorio è *śukti*. Tuttavia, per la precisione, il *Vedānta* non-duale ammette un unico e solo *adhiṣṭhāna*, in quanto fondamento inalterabile su cui sorgono due tipi di illusione: *bhrama* e *prapañca*. Il vero sostrato di *rajata*, allora, è la Coscienza universale limitata dalla “madreperlità” (*śuktivāvachhinnacaitanya*).

¹⁶ Nel *pratyakṣapariccheda* del *Vedāntaparibhāṣā* (2000, 133-173), Dharmarāja Adhvarīndra apre un'interessante parentesi sulla natura e le cause dell'errore percettivo. Secondo l'autore, l'argento illusorio non nascerebbe dall'insieme delle cause comuni, bensì da un'entità assolutamente distinta da esse (*vilakṣaṇa*). Colui che ha dei difetti visivi, quali la cataratta, pur vedendo di fronte a sé una madreperla, a causa del luccichio di quella, crea nel suo organo interno (*antaḥkaraṇa*) una modificazione che riflette la coscienza limitata da *idam*. In seguito quella stessa *vṛtti*, come suo costume, fuoriesce e si unisce alla “coscienza limitata da questo” (*idamavachhinnacaitanya*) e alla “coscienza associata al soggetto conoscitore” (*pramāṭṛcāitanya*). Allora, l'ignoranza primordiale, che ha qui aspetto di madreperla e che si fonda sulla coscienza associata all'oggetto, diviene tutt'uno con la coscienza associata al soggetto conoscitore che, unita ai difetti della vista e aiutata dalle *vāsanā* dell'argento risvegliate dal luccichio, si muta in un oggetto che appare tale, generando una cognizione apparente di *rajata*.

Gianni Pellegrini

oggetti che percepiamo durante l'esperienza ordinaria sono dotati di una realtà e durata differente rispetto agli oggetti della percezione erronea. L'inadeguatezza temporale di *bhrama* è sintomatica di una transitorietà più profonda di quanto lo siano i comuni *viṣaya*, quali i vasi (*ghaṭādi*),¹⁷ come rammenta Dharmarāja Adhvarīndra (XVII sec.) (2000, 171), apostrofando i logici: "...anche secondo il tuo pensiero, sebbene [tutti gli oggetti] siano egualmente reali, tuttavia alcuni sono istantanei, altri duraturi, per cui qualunque sia il criterio [che tu assumi], quale la natura particolare o quant'altro, lo stesso vale per me..."¹⁸

Per esempio, l'argento dipende per la sua esistenza dalla madreperla, sulla quale viene proiettato. Se non vi fosse *śukti*, l'argento non potrebbe essere colto. In somma, assumendo un'ottica relativa la madreperla è dotata di un livello di esistenza più solido dell'illusorietà dell'argento. Nel *Vedānta* di Śaṅkara la realtà (*sattā*) propria dell'universo è quella empirica (*vyāvahārika*), mentre quella dell'argento e degli altri oggetti nati da un'esclusiva modalità di *avidyā* è illusoria (*prātibhāsika*), ovvero è reale fintanto che viene percepita (*pratīkālīka*) (Gupta 1998, 59). Per esempio, gli oggetti visti in sogno appartengono a quest'ultimo livello, sono illusori, poichè contraddetti dalla veglia (Potter 1991, 166-167, 223). Come l'esperienza onirica, anche tutte le altre entità proprie del livello *prātibhāsika* godono di realtà finché non giunge un'altra cognizione empirica (*vyāvahārika*) a confutarle: nel caso del sogno sarà il ridestarsi (*prabodha*), per l'argento illusorio sarà il riconoscimento della madreperla.

Sebbene gli oggetti *vyāvahārika* siano provvisti di una realtà tangibile e apparentemente stabile, i seguaci dell'*Advaita* sostengono che anch'essi sono destinati a dileguarsi con il sorgere della conoscenza di *brahman*, ossia con la realizzazione immediata dell'identità suprema (*brahmātmaikyasākṣātkāra*). Così, anche la *sattā* empirica cede il posto all'indiscutibile immensità di quella *pāramārthika*, come questa stessa aveva sostituito la *sattā prātibhāsika*.¹⁹ Per

¹⁷ In *primis* il vaso (*ghaṭa*), poi la veste (*paṭa*), sono notoriamente utilizzati in tutta la letteratura filosofica indiana per rappresentare ogni oggetto sensoriale inerte.

¹⁸ Anche Vidyāraṇṇamuni (XIV-XV sec.), nella *Pañcadaśī* (I.4) afferma: "[Nella veglia gli oggetti conoscibili sono distinti a causa delle loro rispettive peculiarità, anche se la coscienza di essi rimane unica,] diversamente nel sogno l'oggetto conoscibile non è permanente, mentre è permanente nella veglia. Perciò vi è differenza tra le due condizioni, ma in entrambe la conoscenza rimane una, non viene distinta". Quest'annotazione sottolinea che sebbene le due condizioni siano simili, tuttavia il principio conoscitivo che le attraversa rimane uno e inalterato. Nel commento al verso Rāmakṣṇa scrive: "Il sogno è quella cognizione provvista di oggetti che nasce dalle impressioni residue della veglia quando i sensi si sono ritirati".

¹⁹ Alla fine del commentario al quarto aforisma del *Brahmasūtra* (1995, vol. 2, 1249-1250), Śaṅkara cita tre versi attribuiti dalla tradizione a Sundara Pāṇḍya, un *advaitin* predecessore del celebre *bhāṣyakāra*. L'ultimo di essi, ripreso nell'introduzione del *Vedāntaparibhāṣā* (2000, 42), esemplifica quanto sopra affer-

questi motivi il non-dualista usa spesso la metafora del raggiungimento della conoscenza, identificandolo al ridestarsi da un sogno.²⁰

Nell'*Advaita svapna*, così come l'argento sulla madreperla (*śuktirūpya*) e una serie di altri fenomeni percepiti senza l'ausilio delle facoltà sensoriali,²¹ è una cognizione esclusivamente interiore, di cui è fautrice l'ignoranza (*avidyā*). Questi fenomeni, tra i quali è annoverato anche il sogno, assumono il nome tecnico di "percebilili solo mediante il testimone" (*kevalasākṣibhāsyā*), senza l'ausilio dei sensi. La cognizione mediata dal testimone è diretta e intuitiva, perché non coinvolge alcuna relazione, come invece avviene con tutte le altre funzioni del soggetto conoscitore (*pramātr*).²² Dharmarāja, nel *viśayapariccheda* del *Vedāntaparibhāṣā* (2000, 415) fornisce una definizione (*lakṣaṇa*) della condizione di sogno: "*indriyājanya-viśaya-gocarāparokṣāntaḥ-karaṇa-vṛtṭy-avasthā svapnāvasthā*", "La condizione di sogno è quella condizione in cui una modificazione dell'organo interno coglie immediatamente un oggetto senza l'ausilio dei sensi".²³ In effetti, in molte inferenze il cui oggetto è l'illusorietà dell'universo troviamo come esemplificazione (*dṛṣṭānta*) il sogno, o la conoscenza acquisita durante la condizione onirica, ingannevole per definizione.²⁴

Il *Vedāntaparibhāṣā* (2000, 172-183), offre una trattazione tanto breve quan-

mato: "Come la nozione dell'identità col corpo viene immaginata come valida, allo stesso modo, accade per la conoscenza ordinaria, finché non vi sia l'accertamento del Sé".

²⁰ Nel commento all'aforisma II.2.29 del *Brahmasūtra*, Śāṅkara confuta l'idea dei *vijñānavādin*, dell'assoluta equivalenza di veglia e sogno, enfatizzandone le varie diversità (*vaidharṃya*).

²¹ Il miraggio (*marumarīcikā*), l'azzurro del cielo (*gaganamālinya*) la felicità e il dolore (*sukhaduḥkha*), il merito e il demerito (*dharmādharma*), l'*antaḥkaraṇa* e l'*antaḥkaraṇavṛtṭi* appartengono a questa categoria.

²² T. R. V. Murti, in una sua famosa recensione, "*The Six Ways of Knowing*", citando il *Vedāntaparibhāṣā* (2000, 170), attesta che la conoscenza diretta da parte del testimone non è né falsa, né vera "... while that of the *pramātr* implies the application of a standard..." (Coward 1983, 122-123). Questo dà la cifra di quanto il sogno e ogni altro genere di *bhrama* siano da considerarsi *anirvacanīya*, *prātibhāsika* e perciò *mithyā*.

²³ La glossa *Maṇiprabhā* precisa che *indriyājanya*, significa *āgantukadoṣajanya*, "nato da un difetto avventizio", nel caso del sogno il difetto è il sonno (*nidrādoṣa*).

²⁴ L'*Advaitasiddhi* di Madhusūdana Sarasvatī (XVI sec.) propone l'impermanenza e falsità del mondo, tesi sostenuta mediante un'inferenza (*anumāna*): "*prapañco mithyā, dṛṣyatvāt, jaḍatvāt, paricchinnatvāt, śuktirūpyavat*", "l'universo è falso, poiché è visibile, insenziente, limitato, come l'argento nella madreperla". La struttura essenziale di quest'inferenza presenta quattro membra: la prima, *pakṣa*, è il *locus* dell'inferenza, dove si deve provare l'esistenza (*vṛtṭi*) di un *probandum* (*sādhya*) mediante il *probans* (*hetu*). Ciò è già avvenuto in un'altra situazione che l'esempio (*dṛṣṭānta*) ricorda. Nell'inferenza presentata, il *locus* è l'universo; il concetto da provare (*sādhya*) è *mithyātva*. Poi sono fornite tre ragioni logiche (*hetu*) a sostegno di questa tesi: la non-coscienza (*jaḍatva*), la limitatezza (*paricchinnatva*) e la visibilità (*dṛṣyatva*). Per definizione si sa che il *pakṣa* è "il luogo in cui si sospetta (*saṃdigdha*) sia presente il *probandum*". Accanto al *pakṣa*, esiste un *sapakṣa*, nel quale l'esistenza del *sādhya* è già stata provata in altre situazioni o mediante altri *pramāṇa* (*niścitasādhya*). Nel corpo dell'inferenza, questo si vede con l'esempio, il *dṛṣṭānta*, qui "l'argento nella madreperla", grazie al quale la tesi (*pratijñā*) fornita con i primi due membri, *pakṣa* e *sādhya*, trova un punto di partenza sicuro su cui basarsi, per non incorrere in incongruenze.

Gianni Pellegrini

to interessante dell'epistemologia vedāntica legata all'esperienza onirica, che nella scuola śāṅkariana è sempre descritta come illusoria (Fort 1987, 173-174).

La disamina si apre con una sentenza che coinvolge ogni genere d'oggetto che si sovrappone alla pura Coscienza indivisa (*śuddhacaitanya*), sia esso *vyāvahārika* o *prātibhāsika*: “Per quanto riguarda la sovrapposizione del vaso e degli altri oggetti [empirici], la causa, in quanto difetto, è di certo l'ignoranza, mentre per quanto riguarda la sovrapposizione dell'argento [apparente] sulla madreperla, anche le distorsioni della vista come la cataratta (*kāca*) e altre, sono difetti. Allora il sorgere da un difetto temporaneo [viene inteso] come parametro nella [determinazione] dell'illusorietà”. Subito di seguito la discussione si centra sul sogno: “Pertanto, poiché anche i carri e gli altri oggetti [ricordati nelle *Upaniṣad*] percepiti durante il sogno, sono sorti dal difetto temporaneo del sonno, risultano illusori”. Il testo prosegue con un'ipotetica obiezione (*pūrvapakṣa*) dei *naiyāyika*, secondo cui la percezione onirica è un particolare tipo di ricordo (Mishra 1929, 273-278): “Però nella condizione di sogno, in quanto di certo i carri e gli altri oggetti precedentemente esperiti sono solo un ricordo, è possibile trattarli come empirici, perciò l'assunto della loro manifestazione è un inutile eccesso”.

La risposta di Dharmarāja è secca: “No, in quanto accettando la sola reminiscenza per i carri e gli altri oggetti, sorgerebbe un problema di contrasto con le esperienze dirette quali ‘io vedo un carro’ oppure, ‘nel sogno io vidi un carro (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* IV.3.10)’; inoltre c'è contraddizione col passaggio testuale che predica il manifestarsi [onirico] dei carri, [e degli altri oggetti onirici]: ‘E in seguito manifesta i carri, gli animali aggiogati a essi e le strade...’ [*ibid.*]. Come l'argento sulla madreperla, quindi, anche i carri e tutti gli altri oggetti colti nel sogno sono illusori, ovvero permangono “finché sussiste l'illusione”. A questo proposito Amaradāsa (XVIII sec.), autore della glossa *Maṇiprabhā*, chiarisce: “Quando pure il difetto del sonno si ritrae, la cognizione [residua] è ‘nel sogno vidi un carro’, non di certo ‘ho ricordato un carro e altri oggetti’, pertanto non vi è tenuta logica dell'uso empirico di detta cognizione, come ricordo esclusivo. Questo è il senso”.

L'oppositore (*pūrvapakṣin*) obietta: “Però, dato che nel sogno il luogo particolare che si esperisce come sostrato dei carri e degli altri oggetti onirici in quel momento non è in contatto con i sensi, è necessario ammettere l'esistenza di un luogo illusorio e indescrivibile: dove ha luogo, quindi, la sovrapposizione [dei carri]?”.

Il *siddhāntin*, anche questa volta, non tarda a replicare: “Non è così, perché il sostrato dei carri, eccetera, è la coscienza autoluminosa. In verità ciò viene esperito così: ‘i carri e quant'altro, colti [nel sogno], esistono’ e la coscienza che si manifesta in forma di *sat* è certamente il [loro] sostrato. Il luogo partico-

lare, pure, è sovrapposto sulla coscienza, [perciò] illusorio. In più, anche l' idoneità a essere carpati dai sensi, insita nei carri e negli altri oggetti, è illusoria in quanto, in quella cognizione, tutti i sensi sono ritratti... Tutti gli elefanti²⁵ e gli altri enti propri del sogno sono un diretto e reale mutamento di *māyā*, per alcuni. Per altri sono una trasformazione di *māyā* attraverso l'organo interno". (Gupta 1995, 278-286).

Madhusūdana Sarasvatī (1989, 400-402) tratta la questione della causa del sogno con toni analoghi a quelli osservati nel *Vedāntaparibhāṣā*: "Secondo alcuni, in quella condizione la mente stessa assume la forma illusoria di elefanti, cavalli, eccetera e viene conosciuta mediante la modalità dell'ignoranza. Secondo altri, invece, l'ignoranza stessa si muta nella forma di sogno e affini, come avviene per l'argento sulla madreperla ed è conosciuta mediante una modalità della stessa ignoranza. Qual è il punto di vista migliore? Il secondo, in quanto l'ignoranza viene ovunque concepita come la causa materiale della sovrapposizione degli oggetti, così come della sovrapposizione sulla conoscenza; talvolta, in quanto causa strumentale delle impressioni mentali latenti, essa viene predicata come mutamento mentale".

La percezione onirica, sebbene appaia reale al sognatore, viene contraddetta al risveglio. Il sogno è molto simile al ricordo, in quanto entrambi sono causati dal risvegliarsi d'impressioni latenti (*vāsanā*), tuttavia il sogno ha una tendenza più rappresentativa e dinamica, mentre i ricordi semplicemente riconducono un'esperienza, presentandola alla mente. Come si è cercato di sottolineare, per l'*Advaitin*, il sogno è più simile a una cognizione erronea, sebbene tra le due vi sia un differenza notevole: nel *bhrama* i sensi, guidati da una mente sveglia, si congiungono con l'oggetto esterno. Questi fattori non sono presenti nello *svapna*, in quanto, come esemplificato dal testo trattato, in esso i sensi si ritraggono. Inoltre, per quanto il sogno sia realistico e realistici siano gli oggetti visti in esso, tutto ciò scompare al risveglio del sognatore, per questo vi è un solida analogia con la cognizione illusoria. Secondo gli esponenti della scuola non-dualista del *Vivaraṇa*, ai quali si rifà anche Dharmarāja, il sostrato su cui si sviluppano entrambe le esperienze è la coscienza testimone (*sākṣicitanya*), la quale continua a rimanere ignorata sia durante la veglia, sia nel sogno (Gupta 1995, 298). Durante il sogno non è presente né, come si diceva, il senso (*indriya*), né il *viśaya*, ciononostante il sogno non è un ricordo, giacché ogni oggetto è colto immediatamente. Tuttavia il soggetto conoscente, proprio del mondo di veglia (*viśva*), è differente dal soggetto percepiente del mondo del

²⁵ In tutte le edizioni del testo finora esaminate troviamo un brusco cambiamento: prima si parlava di carri, ora di elefanti. L'importante è capire che per l'autore *ratha* e *gaja*, sono analoghi, in quanto manifestazioni oniriche illusorie.

Gianni Pellegrini

sogno (*taijasa*). Spesso, ognuno dei due *pramāṭr*, è condizionato nelle cognizioni da difetti avventizi (*āgantuka*), come il sonno, e dalle impressioni latenti accumulate (Fort 1987, 173-174).

Śaṅkarācārya, nel suo *bhāṣya* ai *Brahmasūtra*, tratta la questione dell'esperienza onirica, commentando sei aforismi (III.2.1-6).

Nel commento al *sūtra* “*saṁdhyaḥ sṛṣṭir āha hi*”(1) Śaṅkara solleva la questione se l'esperienza onirica possa essere considerata reale come quella dello stato di veglia: “La manifestazione [deve essere concepita] anche nel sogno reale come nella veglia, oppure illusoria?”. Citando *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (IV.3.9-10), Śaṅkara interpreta il termine *saṁdhya*, che dà il titolo alla sezione (*adhikaraṇa*), come sogno, ricordando che l'*Upaniṣad* suggerisce la produzione di oggetti durante *svapnavasthā*.

Nel terzo aforisma della sezione “*māyāmātram tu kārtsnyenābhivyakta-svarūpatvāt*” (III.2.3), rispondendo a sé stesso Śaṅkara sentenzia: “Il sogno ha la natura manifesta interamente provvista delle caratteristiche del principio supremo. Qui che cosa si intende per interezza? Tempo, luogo, insieme delle cause e non contraddizione”.

L'esperienza onirica è in sé illusoria, in quanto non soddisfa la condizione spaziale, temporale, causale e dell'assenza di contraddizione. Spazio, tempo, causalità e assenza di contraddizione nei sogni sono assenti: Nel breve arco di un sogno, non c'è tempo sufficiente per percorrere distanze oceaniche, come invece accade nella realtà. Nel corpo non vi è spazio sufficiente per parcheggiare carri o affini; non è possibile per qualcuno che prima di addormentarsi era mendicante, trasformarsi in re, se non in sogno. Tutti questi miraggi scompaiono non appena il dormiente si desta e si ritrova nella medesima condizione in cui si era addormentato: tale contraddizione non sarebbe possibile se i sogni e oggetti onirici fossero dotati di una realtà differente da quella puramente illusoria. *Svapna* è irreal e illusorio, ovvero è privo di realtà empirica e di realtà assoluta (*pāramārthika*), possiede però un terzo tipo di realtà, quella *prātibhāsika* (Pandurangi 1978, 465-467). Śaṅkara continua: “In verità, a causa del ritarsi dei sensi, la vista o un altro senso, non è responsabile per la cognizione dei carri e degli altri oggetti. Dov'è la sua capacità di costruire i carri eccetera in un battito di ciglia, oppure dove la legna? Questi carri, visti durante il sogno, vengono contraddetti al risveglio. Pure nel sogno questi oggetti sono facilmente contraddicibili, in quanto all'inizio e alla fine del sogno si vede una contraddizione tra il [loro] inizio e la fine. In un certo momento, nel sogno, ciò che è riconosciuto come ‘Questo è un carro’, in un attimo diviene uomo. Quando si accerta come ‘Questo è un uomo’, in un attimo [diviene] albero. La scrittura afferma chiaramente l'assenza di carri e altri oggetti [empiricamente reali], nel sogno: ‘Lì né vi sono carri, né animali aggiogati a essi, né strade (*Bṛha-*

dāraṇyakakopaniṣad IV.3.10), e così via. Perciò la visione nel sogno è solo un'illusione" (Fort 1985, 381-383).

La *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (IV.3.10) asserisce: "Egli stesso [il dormiente] crea i carri, eccètera". In quell'occasione il testo ricorda semplicemente che, nel sogno, gli oggetti appaiono proprio come un serpente che sembra esistere al posto di una corda o dell'argento invece della madreperla.

Ma chi è colui che crea (*śṛjate*) gli oggetti onirici? Secondo la *Kāthopaniṣad* (II.2.8), la risposta a questa domanda è il *puruṣa*: "Quell'essere che veglia quando gli altri dormono, producendo ogni sorta di oggetto desiderato". Secondo il *Brahmasūtrabhāṣya* (III.2.4), *puruṣa* indica l'anima individuale (*jīvātman*), in quanto gli oggetti onirici non sono produzioni assimilabili a quelle empiriche della veglia: "*jīva evāyaṃ kāmānāṃ nirmātā saṃkīrtyate*", "l'anima individuale, invero, viene cantata come il creatore degli oggetti desiderati". I meriti e i demeriti del *puruṣa* determinano la natura del sogno, in quanto foriero di fausti auspici o di incubo. In questo senso il *jīva* è responsabile della manifestazione onirica (Pandurangi 1978, 465-466; Fort 1985, 379-379).

Śaṅkara, più avanti, si riferisce anche a *prājñā*, che come abbiamo visto è legato alla condizione causale del sonno profondo nell'individuo. K. T. Pandurangi (1978, 466) propone di leggere il riferimento a *prājñā*, come un'indicazione d'identità tra i due stati: "Anche nel sogno noi non neghiamo la funzione di *prājñā*, in quanto questi controlla ogni cosa e logicamente lo si può considerare soggiacente a tutte le condizioni. Questa manifestazione però, il cui fondamento è il sogno, non è reale come la manifestazione dell'etere e degli altri elementi: qui è da intendersi questo. Nemmeno la manifestazione dell'etere e degli altri elementi è provvista di una realtà assoluta, infatti, è stata trattata... [altrove], ...la mera apparenza dell'intero universo. Comunque, prima della realizzazione dell'identità di *brahman* e *ātman*, la manifestazione dell'etere e quant'altro ha un aspetto ordinato, mentre l'universo che appare nella fase onirica viene contraddetto: per questo motivo ciò che è stato affermato, ovvero la mera illusorietà del sogno, ha valore particolare".

Se si dovesse allora osservare: ma se questo mondo dei sogni è un'illusione, di che utilità è? Superfluo è discuterlo nei testi vedāntici, che occupandosi di metafisica e ontologia, non dovrebbero dare spazio a una falsità assoluta? La risposta a quest'obiezione sarebbe che i sogni rivelano la natura auto-luminosa (*svayaṃprakāśa*) del sè individuale: "*atrāyaṃ puruṣaḥ svayaṃ jyotir bhavati*", "qui [nella condizione onirica] quest'essere è luce a sé stesso" (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* IV.3.9).

Śaṅkara nel *Brahmasūtrabhāṣya* (III.2.4) commentando il passaggio sentenza: "Inoltre nella veglia, a motivo del contatto dei sensi coi loro oggetti e a causa della mescolanza con varie luci quali il sole e altre, il carattere auto-lumi-

Gianni Pellegrini

noso del sé è molto difficile da discernere. Il sogno è stato proposto [dal testo] con l'intenzione di individuare chiaramente ciò”.

I primi esponenti della scuola tracciarono una divisione tripartita, propria della *svapnāvasthā*: veglia nel sogno (*svapnajāgrat*), sogno nel sogno (*svapna-svapna*) e sonno profondo nel sogno (*svapnasuṣupti*). In effetti, la tripartizione va inserita in un panorama più ampio, in cui ognuna delle tre condizioni subisce una triplice categorizzazione. Il primo²⁶ a proporre tale tripartizione fu Sureśvarācārya (VIII-IX sec.), discepolo diretto di Śaṅkara, che scrisse una glossa in versi al commento del suo maestro alla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (IV.3.1057-1058) (Mishra 1929, 303-304):

“Quando l'uomo, pur dormendo, compie l'azione come durante la veglia, [quella condizione] è la veglia nel sogno. Mentre, qui [nel sogno], ciò che è [l'esperienza] onirica [vera e propria, è il sogno nel sogno]”.²⁷

“Quando l'uomo, pur avendo visto un sogno, non lo può esprimere nemmeno una volta destatosi, quella condizione è il sonno profondo nel sogno. Anche il sonno profondo è triplice”.

Infine, sebbene un argomento tanto trattato e così in profondità non possa assolutamente considerarsi esauribile in poche pagine, pur non avendo analizzato testi quali l'*Advaitasiddhi*, la *Tattvapradīpikā*, il *Vivaraṇaprameyasamgraha*, il *Siddhāntaleśasamgraha* e altri, una prima ricognizione come questa, di stampo epistemologico, ha ingenerato in me alcune riflessioni.²⁸ Nell'*Advaita Vedānta*, sono riscontrabili tre differenti approcci al sogno, sebbene quelli generalmente riconosciuti siano due. *In primis* vediamo che in un ambito relativo al mondo empirico, se la veglia è reale, finché non viene contraddetta da una realtà più completa, come quella assoluta, allora anche *svapna*, benché *prātibhāsika*, deve essere considerato tanto “reale” quanto la veglia. Infatti, l'anima individuale che sogna si confronta con contesti sia soggettivi, sia oggettivi, posti in una peculiare cornice spazio-temporale: così come per chi veglia il mondo oggettivo è vero, anche per chi sogna il mondo onirico è tale. La riprova

²⁶ Ho reperito la medesima suddivisione in un altro testo, che la tradizione attribuisce a Śaṅkarācārya, ma che, per la critica, è di dubbia paternità. Si tratta del *Sarvavedāntasiddhāntasārasamgraha*, ai versi 953 e 954. Tuttavia i prodromi di questa dottrina si trovano nel commento di Śaṅkara alla seconda *kārikā* sulla *Māṇḍūkyaopaniṣad*, nella quale egli descrive l'esperienza di tutti e tre i *pada*, all'interno di *viśva* (Fort 1990, 39; Sharma 2004, 44).

²⁷ Le interpretazioni contenute in parentesi quadra sono suggerite dalla glossa di Ānandagiri.

²⁸ Solo nel *Vedānta* non-dualista, senza allargarsi ad altri *darśana*, molti sarebbero i testi da elencare e analizzare, ma la cosa non è possibile in questa sede. Tuttavia vorrei ricordare anche l'*Upadeśasāhasrī* di Śaṅkara (I.14), lo *Samkṣepasāhīraka* (II.32-38) di Sarvajñātmamuni (X sec.), senza parlare di tutti i subcommentari al *Brahmasūtrabhāṣya*. Basti ricordare che l'idea di fondo è sempre la stessa, ovvero che la natura illusoria (*prātibhāsika*) dell'universo è simile all'errore percettivo (*bhramatva*) e al sogno.

di ciò è ancora nella *Māṇḍūkya Upaniṣad* (3-4), nella quale il sé come *viśva*, “fruitore” del mondo empirico della veglia (*sthūlabhuk*), e come *tajasa*, che fruisce delle multiformi varietà del mondo sottile onirico (*praviviktabhuk*), esperisce in entrambi i casi gli oggetti mediante sette membra (*saptāṅga*) e 19 bocche (*ekonaviṃśatimukha*).²⁹ In secondo luogo, registriamo che alcuni autori riconoscono una durata e un livello di realtà più solido alla veglia rispetto a *svapna*, cosicché *jāgradavasthā* è considerata una realtà *vyāvaharikā*, mentre la condizione di *svapna* è, per lo più, illusoria (*prātibhāsika*). La terza ipotesi, mutuata dalla dottrina della non-originazione (*ajātivāda*) di Gauḍapāda, considera il solo punto di vista assoluto: il sogno, la veglia e il sonno profondo sono identici nella loro natura, in quanto nulli di fronte all’incontrovertibile, eterna Verità che è il Principio (*turīya*).

Opere scelte

Fonti primarie

- Bādarāyaṇa. 1995. *Brahma-sūtra-śāṅkarabhāṣyaṃ Bhāmatyādi-vyākhyopavyākhyānavakopetam*. Edited by Anantakṛṣṇa Śāstrī. 3 voll. Delhi-Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan [I ed. Calcutta 1941].
- Dharmarājadhvarīndra. 2000. *Vedāntaparibhāṣā Samaṇiprabhā-śikhāmaṇisahitā*. Edited by Pārasanātha Dvivedī and Dadana Upādhyāya. Vārāṇasī: Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.
- Sarasvatī, Madhusūdana. 1989. *Siddhāntabinduḥ. Being a Commentary on the Daśāślokī of Śāṅkarācārya. With two Commentaries Nyātaratnāvalī of Gauḍabrahmānanda and Laghuvyākhyā of Nārāyaṇa Tīrtha*. Edited by Tryambakam Śāstrī Vedāntācārya. Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan. [II ed.].
1986. *Śrī Bṛhadāraṇyakopaniṣad. [Upaniṣadbhāṣyam – khaṇḍaḥ 3] Śrī Ānandagiryācāryaviracita-ṭīkopeta-Śrīmacchaṅkara-bhagavatpāda-praṇītabhāṣya-vibhūṣitā tathā Śrīmādhyandīna-śākhīyopaniṣat-pāṭhena dīpikayā ca*. Edited with Introduction, Notes by Subrahmaṇya Śāstrī. Varanasi: Mahesh Research Institute.

²⁹ Secondo Śāṅkarācārya le sette membra sono la testa che rappresenta i mondi superiori, gli occhi sono il sole, il soffio vitale corrisponde al vento, il corpo è il cielo, la vescica è l’acqua, e i due piedi la terra. Le 19 bocche sono le cinque facoltà di cognizione (*jñānendriya*), le cinque facoltà d’azione (*karmendriya*), i cinque soffi vitali (*prāṇa*) e l’organo interno (*antahkaraṇa*) nella sua quadruplica funzione: *manas*, *ahaṅkāra*, *citta* e *buddhi*.

Gianni Pellegrini

2004. *Śrīśaṅkara-bhagavatpādācārya-viracitam Upaniṣadbhāṣyam. Khaṇḍaḥ 1 (ādiṭaḥ 8 upaniṣadām). Samagrabhāṣyasya Śrīmadānandagiryācārya-kṛta-ṭīkāyā Kaṭha-māṇḍūkya-taittirīya-bhāṣyāṇāṃ prasiddhācāryāntara-ṭīkābhiḥ ca samalaṃkṛtam.* Edited with Introduction, Notes by Subrahmaṇya Śāstrī. Varanasi: Mahesh Research Institute. [II ed.].

Sureśvarācārya. 1990. *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtikam ānandagiriṭīkā-samvalī-atam.* 2 voll. Edited with Introduction, Notes by Subrahmaṇya Śāstrī. Varanasi: Mahesh Research Institute.

Fonti secondarie

Balasubramanian, R. 1976. *Advaita Vedanta.* Madras: University of Madras.

Bhatt, Govardhan P. 1962. *Epistemology of the Bhāṭṭa School of Pūrva Mīmāṃsā.* Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Series Office.

Bilimoria, Purusottama. 1980. Perception (pratyakṣa) in Advaita Vedānta. *Philosophy East and West* XXX. n° 1: 35-44.

Coward, Harold G. 1983. *Studies in Indian Thought. Collected Papers of Prof. T. R. V. Murti.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Datta, D. M. 1997. *The Six Ways of Knowing.* Calcutta: University of Calcutta. [I ed. 1932].

Gupta, Bina. 1995. *Perceiving in Advaita Vedanta.* Delhi: Motilal Banarsidass.

———. 1998. *The Disinterested Witness. A Fragment of Advaita Vedānta Phenomenology.* Evanston: Northwestern University Press.

Fort, A. O. 1985. Dreaming in Advaita Vedānta. *Philosophy East and West.* XXXV. n° 4: 377-386.

———. 1987. Dream and Sleep in Later Advaita Vedānta. *Adyar Library Bulletin. Festschrift for Ludo Rocher* 51: 157-175.

———. 1990. *The Self and its States.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Layek, Satyajit. 1990. *An Analysis of Dream in Indian Philosophy.* Delhi: Sri Satguru Publications.

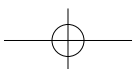
Mahadevan, T. M. P. 2006. *The Philosophy of Advaita.* Delhi: Bharatiya Kala Prakashan. [I ed. 1938].

Mayeda, Sengaku. 1968-1969. The Advaita Theory of Perception. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud und Östasiens* XII-XIII: 221-240.

Mishra, Umesha. 1929. *Dream Theory in Indian Thought.* Allahabad University Studies n. 5. Allahabad: Allahabad University.

Svapna: alcune considerazioni

- Potter, Karl H.. 1991. *Presupposition of Indian Philosophy*. Delhi. Motilal Banarsidass. [I Indian Ed., I ed. Minneapolis 1962].
- Rao, Srinivasa. 1998. *Perceptual Error. The Indian Theories*. Honolulu: University of Hawai Press.
- Roodrurmun, P. S. 2002. *Bhāmatī and Vivaraṇa Schools of Advaita Vedānta*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Sharma, Aravind. 2004. *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*. Albany: State University of New York Press.
- . 2006. *The World as Dream*. Delhi: Dk. Printworld.
- Tripāṭhī, Rāma Kīśora. 1998. Sākṣisvarūpavimarśaḥ. *Sārasvatī Suśamā* 53. Aṅka 1-2.



Buddhist dreams, wet dreams and Herophilus of Alexandria

di Giulio Agostini

Introduction

Of all issues related to the Buddhist understanding of dreams, that of wet dreams has always been recognized as an important one.¹ For example, it is well known that the thesis that Buddhist saints (*arhat*) might have wet dreams was debated and played a role in the first Buddhist schism or in a later one (Nattier and Prebish 1977; Lee 2000), in the first centuries BCE. Less known is that this issue played a most important role in initiating and informing Indian Buddhist speculations on the ontological and ethical value of dreams in general and on dream taxonomies in particular. Highlighting this role is the purpose of this paper, while many other interesting issues, such as dream divination, will be referred to only in so far as they are related to the issue of wet dreams.

According to the Buddha, dreams threaten the entire Buddhist system as a soteriology: “Dreams are false, unreal; if dreams were real, there would not be salvation for those who practice the religious life according to my teaching” (*Mahāsāṅghika Vinaya*, T.1425 XXII 263a26-29). The context is about ‘seminal emission’, which according to all Buddhist schools is a monastic fault, unless it occurs in a dream. This context shows that not all dreams in general, but wet dreams in particular were seen as a threat.

In this same context, and therefore in relation to this threat, one also finds theories and classifications of dreams in general, whether in this text or in other canonical and commentarial texts belonging to other Indian Buddhist schools. Therefore, the entire Buddhist speculation on dreams is actually triggered and sustained by one particular concern: how to neutralize the threat of wet dreams. This primary concern is often recognizable only from context, for wet dreams are only sporadically mentioned in phrases, sentences, or paragraphs wherein theories about dreams are deployed.

The reason for the Buddhist anxiety about wet dreams is related to the Buddhist understanding of karma. Buddhism is a path aimed at the purification

¹ On Indian Buddhist dreams, with special reference to Pāli sources, see Aung 1910, 46-53; Sinha 1934, 323-324; Pio 1995, 51-52. More comprehensive is Young 1999.

Giulio Agostini

of the mind. A wet dream proves that the mind is still the prey of passions. A pious monk cannot find any relief in our common understanding that wet dreams are not voluntary actions and therefore do not matter: it is true that the Buddha had defined karma as intention, defiled by passions, but intention is by definition always present, even when dreaming. This is the anxiogenous point of the theory. If in a dream we kill, steal, fornicate, etc., is bad karma produced? Do those unconscious passions that surface in a dream and produce dream actions define our moral status? After years of practice, has any progress really been made?

Moreover, among all possible oneiric bad actions, oneiric sex resulting in a seminal discharge must have caused even more anxiety. For, since it occurs in the real world as well, it shows not just that sexual desires still defile the mind, but also that they are still strong enough to control the body. A seminal discharge, an objective reality, arguably turns a mental sexual action, not liable to legal sanction, into a bodily one, thereby suggesting its liability to sanction. If oneiric sexual acts were classified under the category of sexual intercourse, the fault would be a very serious one: 'defeat', entailing the sanction of disrobement or of a lifelong penance. Buddhist monks did not even consider this option, possibly because the dream partner has no objective reality, an important element in the definition of a legal infringement. Instead, oneiric discharges are classified, as stated above, under the larger category of 'seminal discharge' in general, along with masturbation. In both cases, one may say, the partner does not exist or is only imagined, but the semen does exist, and therefore masturbation is a fault.

Here is the problem: even in a wet dream the semen is real, and yet the Buddha said that an oneiric seminal discharge is an exception and should not be sanctioned, without providing a reason. It was a problem for the monks to solve. For this purpose, they addressed a larger problem: they tried to understand whether not just wet dreams, but all good or bad dream actions are 'real' experiences, i.e. produce real karma. The quick solution was to state that they are not real at all. But some schools disagreed, and therefore they also had to explain why wet dreams cannot be legally sanctioned.

The easy solution

Some Buddhist schools maintained that all dreams are simply ‘unreal’. This understanding is attested for the Dārṣāntikas (*Mahāvibhāṣā*, T.1545 XXVII 17 193b5-9), some Uttarapāthakas (*Kathāvatthu* 617-118 and *Kathāvatthu-a* 197), the *Yogācārabhūmi* (T.1579 XXX 319b16-20), the *Satyasiddhiśāstra* (T.1646 XXXII 272a11-12), the *Mahāsāṃghika Vinaya* (T.1425 XXII 263a26-29, b8-16), and the *Śrīghanācārasaṅgrahaṭīkā* (Singh 1983, 92).

In the last three texts just mentioned, comprehensive classifications of dreams also occur, in which —consistently with the understanding of dream actions as unreal— a category of dreams impelled by desire, i.e. of karma producing dreams, is conspicuously missing, in clear contrast with common experience. Moreover, the Sanskrit phrase ‘real dream’ (*satyasvapna*) in these classifications only refers to the divinatory value (i.e., the five dreams of the *bodhisattva*), not to the karmic value of a dream: they conveniently obliterate this latter meaning, which is well attested in Sanskrit literature (Hayashi 2001).

Brahmins as well understood dream actions as unreal: the man seen in a dream “is not followed [in daily life] by that [dream] action” (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV 3.15, in Olivelle 1998). This understanding led to the same conclusion that oneiric pollutions do not matter: “in the case of emission of semen during a dream, [one] does not break in any way the vow [of chastity]” (*Mahābhārata* XII 35 26ab, in Sukthankar et al. 1933-1966). Therefore only a ritual expiation is enjoined (ib. 26cd), motivated by the organic contamination produced by the semen itself.²

The complex solution.

The position that wet dreams do not produce karma was not problematic for a Brahmin, but was hardly consistent with the Buddha’s identification of karma with intention, a ‘factor of experience’ (*dharma*) present at all times, even while sleeping. Some Buddhists felt compelled to turn to a different explanation.

Consistently with the Buddhist understanding of intention, some schools maintained that dream actions are real, i.e. produce karma. More specifically, according to texts belonging to these schools it is true that: 1. desire and intention prompt wet dreams; 2. a category of dreams prompted by desire is listed in dream classifications; 3. dreams are not ‘non-existence’. One, some, or all such elements occur in the *Sarvāstivāda Vinayavibhāṣā*,³ the *Mūlasarvāstivāda*

² See also Mani 1975, 155b, s.v. “Brahmacarya.”, and Leggett 1981-1983, 2:42-43.

³ “This monk had previously been a son in a great household; although he had gone through monastic

Giulio Agostini

*Vinaya Vibhaṅga*⁴ and commentaries,⁵ the *Mahīśāsaka Vinaya*,⁶ the *Mahāvibhāṣā*,⁷ and Theravāda sources (*Vinaya* III 112, *Vinaya-a* III 520-521 ≈ *Aṅuttaranikāya-a* III 316-320 ≈ *Mahāniddesa-a* II 414-416 ≈ *Abhidhamma Vibhaṅga-a* 406-408; T.1462 XXIV 760a2; other sources are mentioned below). Only in the last four traditions do comprehensive classifications of dreams occur, and it is remarkable that the Theravāda classification alone does not mention a category of dreams prompted by desire. This apparent contradiction with the understanding of dream actions as real will be solved below: wet dreams are tacitly included in the category of prophetic dreams not sent by the gods (*pubbanimittato*).

All these traditions had to explain why the oneiric infringement of a precept, even though it is bad karma, has no legal consequences, but only Mūlasarvāstivāda and Theravāda texts happen to be explicit. In the *locus classicus*, the *Vinaya* section on the dream exception of both traditions (above), one finds the statement that “intention is present” but is “not subject to a legal procedure”. The reason is found in the commentaries.

Mūlasarvāstivāda commentaries (above) merely add that a dream is “like inexistence”. This much is enough to convey the idea that dream actions impelled by desire produce karma, are real, but for any practical purpose, i.e. for the administration of monastic law, they do not matter.

The Theravāda explanation is more elaborate. Dream actions may be karmically relevant, as they are good, bad, or undetermined (*Vinaya-a* III 520-521, *Aṅuttaranikāya-a* III 316-320, *Mahāniddesa-a* II 414-416, *Abhidhamma Vibhaṅga-a* 406-408, T.1462 XXIV 760a2-29). Legally, they do not matter because they do not meet the definition of a fault, which requires an ‘external object’ (*visaya* in *Vinaya-a* III 518; *vatthu* in *Kathāvatthu-a* 197), or because

ordination, because of the burden due to his previous desires, he emitted his semen in a dream” (T.1440 XXIII 519c4-5).

⁴ *sDe dge bKa’ ’gyur*: ‘*Dul ba* ca 203b1-204a5. In 203b1-2: “as they [i.e., the monks] had both consciousness and intention, [once awake] they got worried.” In 204a2: “Ānanda, they had both consciousness and intention, I do not say that they didn’t, but in their case, that [action] is not subject to a legal procedure.” Less literal and useful is the Chinese translation, T.1442 XXIII 681a19-22.

⁵ Guṇaprabha’s *Vinayasūtra*, aphorism 2.370: “a dream is like inexistence” (Study Group of Sanskrit Manuscripts in Tibetan *dBu med* Script 2001). *Vinayasūtravṛtṭyabhīdhānasvayākhyāna*: “because it falls beyond [the scope of] what is ‘subject to sanction’, the dream content is like inexistence (*sDe dge bsTan ’gyur*: ‘*Dul ba zhu* 106b2-3).

⁶ “There are five reasons for the arising of images while sleeping: 1. one is full of feces, 2. full of urine, 3. full of wind, 4. full of worms, 5. full of desire” (T.1421 XXII 10b25-27).

⁷ The old master Vasumitra said that dream actions have some retribution, however weak (*Mahāvibhāṣā* T.1545 XXVII 193a20-21). His dream classification, quoted in the same text (c18-19), mentions dreams caused by thought, and in the definitive classification this category is said to include dreams caused by desire (193c25-194a2).

they are just weak mental karma (T.1462 XXIV 759c19-22). But they are real, and they indeed produce a weak retribution (*Āṅguttaranikāya-a* III 316-320 ≈ *Abhidhamma-Vibhaṅga-a* 406-408; *Vinaya-a* III 520-521 ≈ *Mahāniddesa-a* II 414-416); or, they do not produce any retribution at all, on account of the weak quality of mental karma (T.1462 XXIV 760a27-29).

This solution, however, could not appease the minds of the most anxious monks: if by ‘external object’ one means a sexual partner, then such an object is missing even in masturbation, and yet this is a fault. Indeed, the ‘external object’ that turns masturbation (*hatthakamma*, the ‘hand gesture’) into a fault is the semen, and this is present even in an oneiric discharge. A wet dream, therefore, should also be considered a fault. Moreover, the idea that a dream action is merely ‘mental’ could also be challenged when it causes a seminal discharge, which is certainly not ‘mental’.

The second Theravāda solution

Indeed, another solution is also mentioned, explicitly aimed at neutralizing the legal relevance of wet dreams, but implicitly applicable to all dreams in general: the important difference between masturbation (or all objective actions) and a wet dream (or all dream actions) is (not just the presence or absence of an external object but) the dream state itself. In other words, according to Buddhist philosophy (*abhidhamma*), in deep sleep the mind rests in an undifferentiated state called *bhavaṅga*, in which no passions arise with reference to any object of thought, and no karma is therefore produced: the dream state is therefore different from sleep. On the other hand, according to monastic law, dream actions are not sanctioned, and therefore the dream state must also be different from the waking state. It is a ‘middle’ state and is called the ‘sleep/torpor (*niddā/middha*) of a monkey (*kapi*)’ because it is quickly changing (*lahuparivatta*). The monkey is indeed a common metaphor for the mind, also for an awakened one (“day and night”, *Kathāvatthu* 206; cfr. a positive understanding of *lahuparivatta* at *Milindapañha* 106), which restlessly jumps from branch to branch.

Something is missing in this explanation: the difference between the waking and dream states is only presupposed for the sake of justifying the legal irrelevance of dreams, but no argument supports this presupposition. Nor do commentators refer to the common sense theory that dreams are different because a dream object has no external reality. Perhaps they realized that even in masturbation the partner has no external reality, just as in all instances of imagination: it is not enough to state that the dream state is characterized by the perception

Giulio Agostini

of internal objects. Therefore, the commentators were probably drawing upon a more detailed theory that included the reason for the separation of the dream state from the waking state.

A more detailed theory does indeed occur elsewhere, without any reference to wet dreams, to karma theory, or to monastic law. It occurs in the *Milindapañha*, a post-canonical but very authoritative text that reached its final shape, like the Theravāda commentaries mentioned above, in the 5th century CE. Right at the beginning of the relevant section (297-301), it is stated that any type of dream is an image or object of perception (*nimitta*). Most importantly, it is external: “having come from anywhere / anything whatsoever” (*yato kutoci āgantvā*) “it approaches the path of / impact with the mind” *cittassa āpātham/āpātam upagacchati*. The reason for the differentiation between the dream state and the waking state is as follows: in the waking state we perceive gross objects, in sleep we perceive no objects, in dreams we perceive ‘subtle’ (*dibba, sukhuma*) objects (*attha*). Normally, we do not perceive them only because we are awake (*tasmā jāgaranto supinaṃ na passatīti*). The label ‘sleep of a monkey’ is found even here.

In this light one understands that in order to consider dreams as legally irrelevant, Buddhist lawyers turned to the theory that the dream state is a separate one. They were less interested in the reason why it is so and did not mention it: these lawyers must have seen that if in a dream one perceives external, albeit subtle, objects, a wet dream should be sanctioned just as a real sexual intercourse and not as mere masturbation. But there is another reason for their reticence: these dream images coming from anywhere in the form of well-known objects and people must emanate from external objects and people, but this theory is nowhere else mentioned in Buddhist texts, and a real physical contact between the travelling external objects and the senses, let alone the mind —as strongly suggested in the *Milindapañha* with the reading *āpātam*, ‘impact’— is not required in the Buddhist theory of visual perception.

It is possible, therefore, that Buddhists adopted an exogenous dream theory for their own purposes. Buddhist lawyers used it to understand why wet dreams are legally irrelevant. In the *Milindapañha*, on the other hand, it is used to meet two explicit questions separately raised by the Greek King Milinda: 1. What is a dream? 2. In the case of prophetic dreams not sent by any god (*pubbanimittato*), does the mind travel in search of the prophetic dream image? The answer to both questions is, remarkably, the same: a dream is always an image that, coming from anywhere, “approaches the path of / impact with the mind”. The point of the monk is that one should not understand prophetic dreams not sent by the gods in a different way: he rejects the culturally common theory that in a dream our mind or soul leaves the body. There is however a problem in understanding

this passage: in the case of prophetic dreams not sent by the gods and of dreams sent by the gods, the external origin of the dream image makes good sense, not so in the case of dreams caused by the unbalance of the humors and by previous experiences. Indeed, we will see below that these dreams are qualified as being “false” (*asacca*).

Notice, however, that all this does not tell us where external images not sent by the gods come from and why they may have a prophetic value. This is a grave lacuna. Therefore, besides mentioning both wet dreams and prophetic dreams not sent by the gods, the original theory must have included this important information as well.

Wet Dreams in the Theravāda classification

Before presenting arguments for the identification of such an exogenous dream theory, supposedly appropriated by the Buddhists, one must solve the problem raised above with reference to the Theravāda classification: one must explain why, contrary to expectations, dreams prompted by desire are not listed as an independent category, although they are understood as karma producing dreams. This is not a problem for the identical classification of the *Satyasiddhiśāstra* (above), because it belongs to a tradition asserting the mere unreality of dreams.

The Theravāda classification occurs in the commentaries and in the *Milindapañha* (page references as above). Each category is marked as true, or false, or both:

Caused by the unbalance of wind, bile, and phlegm, i.e. the three humors (*dhātukkhobbhato*): always false.

Caused by a previous experience (*anubhūtapubbato*): always false.

Caused by the influence of the gods (*upasañhārato*): false or true, according to the deity’s intent, but always false according to *Milindapañha*.

Caused by a premonitory sign (*pubbanimittato*): always true.

The false or true character of dreams seems to refer to their usefulness for prognostication: only the latter two categories satisfy this requirement. But according to the *Milindapañha* dreams sent by the gods are always false. This means that in the *Milindapañha* usefulness for prognostication is not the criterion: the reality of the external image (not mentioned in the commentaries) is. In this light, in dreams 1 and 2, the experience of an external image is unreal because it is entirely caused by internal factors: humors and past experiences. In dreams sent by gods, the experience of an external image is also unreal, as it is created by the gods’ power, regardless of its usefulness for prognostication

Giulio Agostini

purposes. Only in the fourth category is the experience of an external image real.

I now summarize my understanding of the *Milindapañha* position on dreams. It must be understood in the light of a most important concern in the entire work: there is no soul according to the Buddhists. The dream experience, apparently independent of the physical body, was traditionally quoted as proving the soul theory. The *Milindapañha* counters it: in the first paragraph, the monk says that a dream is (a real experience with) an external image, but immediately adds that most dreams are false, i.e. that they do not satisfy this definition as they are caused by internal factors or by divine power. Then, the king challenges the monk again asking, with reference to the only true category left, if at least in this case the mind leaves the body, just like a commonly understood soul, and reaches its real object. The monk repeats himself: the mind does not go anywhere, but the image itself reaches the mind. In the few paragraphs left, the monk adds that a dream image is “subtle”, which must be understood as referring to the only true category of prophetic dreams not sent by the gods.

Having so understood the Theravāda classification, in what category did this tradition include wet dreams? A Theravāda commentary extant in Chinese (T.1462 XXIV 760a15-16) states that all dreams wherein a good action is done are included in the fourth category: “if in a dream one pays homage to the Buddha, reads the *sūtras*, takes the precepts, or makes gifts and other types of meritorious actions, these are also [*pubba*]nimitta dreams.” This entails that all dreams wherein a karmic action is done —e.g., wet dreams— should also belong there. One reaches the same conclusion in other ways. A wet dream is traditionally called a ‘true dream’ (Hayashi 2001, 560-561, 564), and therefore it should belong in either or both true categories. One can exclude the category of dreams sent by the gods, for the *Kathāvatthu* (164-170) and its commentary *Kathāvatthu-a* (55) state that in wet dreams the semen is produced by passion, is not ‘sent’ (*upasaṃhar-*) by the gods through the pores, and the same Pāli basis occurs in the label of ‘dreams caused by the *upasaṃhāra* of a deity’.

Therefore, wet dreams must belong in the category of prophetic dreams not sent by the gods, even though this label is not appropriate. This categorization is nowhere explicitly made, and it must have been part of the original exogenous theory that Buddhists appropriated for their own purposes: the original theory must have explicitly included wet dreams and prophetic dreams in the same category, under an appropriate label. It is impossible to accommodate both types of dreams in this category as it is understood in the Buddhist commentaries: prophetic dreams are —according to the commentaries— caused by past karma, while wet dreams produce new karma. The karma theory is a

Buddhist contribution to the original exogenous theory. It is instead possible to accommodate both types of dreams in the same category as understood in the *Milindapañha*, which does not refer to karma at all: wet dreams, in order to be included in this category, must satisfy the *Milindapañha* definition of a dream as an external image. The original exogenous theory, therefore, must have understood both the image of a prophetic dream and the image of a partner as real subtle external images.

Herophilus' Dream Theory

The famous Greek physician Herophilus of Chalcedon, who practiced in Alexandria in the first half of the 3rd century BCE, developed the first comprehensive dream classification in the West. It is extant in a fragment transmitted in two almost identical forms, and some of its implications should be understood in the light of other Greek medical literature. Each category is described and compared with the Buddhist materials below.⁸

Dreams “sent by the gods” correspond to the homonymous Buddhist category. According to Herophilus, they have a prophetic character and “occur by constriction”. This detail fits well with the Buddhist understanding that karmic dreams and wet dreams in particular do not belong to this category.

“Natural” dreams are caused by natural causes. The short fragment does not name them, but they must be the four humors of Greek medicine as mentioned in *De Diaeta* IV and in other Hippocratic texts (Holowchak 2001, Hulskamp 2008) in relationship to dreams; and we know that Herophilus maintained the old theory of the humors (Staden 1989, 244-247; Nutton 2004, 132). His fragment does mention that these dreams occur “when the mind creates an image”, which is therefore internal. They correspond to the Buddhist dreams ‘caused by the unbalance of the humors’, and indeed according to *De Diaeta* IV 88 (Littré 1849), “whenever dreams contradict daily actions...this indicates an unbalance in the body”. They also correspond to the Buddhist ‘dreams caused by a past experience’, because according to *De Diaeta* IV 88 (ib.) daily actions and thoughts reoccur in a dream when “the mind...is overpowered neither by [humor] excess, nor by [humor] want, nor by anything else falling from without”; i.e. when it is in a healthy state.

⁸ On Herophilus see Staden 1989. On his dream theory see Staden 1989, 306ff. The fragment is conveniently presented and translated at pp. 386-387. See also Kessels 1969, Schrijvers 1977, Pigeaud 1981, Brillante 1990. My own contribution in this section lies in the comparison with Indian materials and in asserting more emphatically than other scholars have done the connection between Herophilus' and Democritus' dream theories.

Giulio Agostini

“Mixed” dreams occur “whenever we see what we want [to see]”. Examples are given: “just as for those who take their beloved women” / “when lovers love their beloved women in their dreams”. In these dreams, desire is a causal component, and wet dreams are the most typical example. Also, they occur “according to the spontaneous impact of [external] images.” This is a reference to the well-known theory of *eídōla*, subtle films of matter emanating from things and living beings, reaching the human body through the pores, and perceivable during dreams (e.g., Clay 1980, 351). These films closely resemble the images that come “from anywhere/anything whatsoever” mentioned in the *Milindapañha*. Herophilus called these dreams ‘mixed’ because while the causes of the first category are only internal and those of the second category are only external, in this third category there is both an internal cause, desire, and an external one, the desired image. The short fragment does not state that prophetic dreams not sent by the gods belong here, but long before Herophilus Democritus had maintained that these subtle images may cause prophetic dreams. For, in the Greek world the theory of subtle images was mostly known in two versions: either the Democritean or the Epicurean one. The important difference (Clay 1980; Brillante 1990, 73-80) is that Democritus maintained that dream images reproduce both the physical and psychological features of the beings they emanate from, so that their interaction with the dreamer’s mind is a potential source of knowledge about the real world and the secret intentions of other persons: they may have, but do not necessarily have, a prophetic character even though they are not sent by the gods; Democritus even authored a text entitled *On Images or on Providence*. According to Epicurus, on the other hand, the images reproduce only the physical features, and he therefore negated that dreams may have any divinatory character; he even negated that dreams are sent by the gods. One can infer that Herophilus was closer to Democritus because he maintained that there are dreams sent by the gods, and that they have a prophetic quality. Moreover, it seems that, contrary to the “constriction” which characterizes dreams sent by the gods, not only wet dreams, but also prophetic dreams not sent by the gods require some free interaction of the dreamer with the external image. For, this possibility is the target of Aristotle’s critique. In his *De Divinatione in Somniis* (chapter II, §10; 464a = Luria 1970, fr. 472), he criticizes Democritus’ theory of travelling images and substitutes it with the theory of kinetic waves or ‘movements’ that, impacting the dreamer, produce the dream image. This theory, Aristotle claims, is sufficient to explain the prophetic character of dreams not sent by the gods and the oneiric interaction with people we care for: “And the fact that some people’s dreams come true and that friends mostly foresee [matters] related to their friends, happens because friends mostly care about each other; for, just as [when awake] they

recognize and perceive distant [friends], so [when dreaming] they [recognize and perceive] the movements [of their friends], because friends' [movement] are more recognizable." The Democritean theory, therefore, referred to the dreamer's spontaneous interaction with images ('movements' according to Aristotle) of his friends. Therefore, not only in wet dreams, but also in prophetic dreams not sent by the gods "we see what we want to see", i.e., the images of people we care about and whom we recognize.

The possibility of intercultural exchange

The influence of Herophilus on the ancient Indian practice of cadaver dissection, repugnant to both Greeks and Indians, has been strongly suggested by Zysk (1986, 694ff), who has also listed some historical data that might indicate how, where, and when intercultural exchange occurred. Alexander's campaign has of course a prominent position, and he quotes a passage from Arrian's *Indica* (15.11-12), mentioning Greek and Indian physicians learning from each other and Indian healers kept in a tent by Alexander to heal his soldiers.

I will not review here the well-known data on the interaction between Indians and Greeks. More interesting for the purposes of this paper are some data that point to Indians travelling toward Alexandria or to Greece, and another piece of evidence proving the early Indian receptivity of a Greek notion in a medical text.

We have positive epigraphic evidence of the presence of "temporary sojourners and long-term assimilated residents among Indians in Egypt during the early centuries of the Christian era...in or around the second century A.D." (Salomon 1991, 731, 736). These inscriptions have been found in well known sites on the route between the Red Sea and Alexandria, where Herophilus' school was located. Also, fragments of sail canvas made of Indian cotton made in India and dated to the 1st cent. CE have been found in the important Greek city of Berenike (Wild and Wild 2001), in Egypt. And at Oxyrhynchus, some 350 miles south of Alexandria, fragments of a Greek farce have been found that contain the imitation of a mysterious language, perhaps Kannada (Salomon 1991, 733b).

As for the Romans, in the most famous Latin inscription, the *Res Gestae Divi Augusti*, (inscribed after 14 CE; see Shipley 1924, paragraph 31), Emperor Augustus proudly refers having often received embassies from Indian Kings; two are usually mentioned (Shipley 1924, 399 n. 126): one in 26-25 BCE, when Augustus was in Spain, and another one in 20 BCE, when he was in Samos.

Furthermore, it is important to notice not just that the astrological Sanskrit

Giulio Agostini

term *horā* is a loanword from Greek *hōrhā* (English ‘hour’), but also that its earliest attestation occurs in a medical text, the *Suśrutasaṃhitā* (Yano 2003, 381), which dates “from around the Christian era” (Zysk 1993, 1).

Conclusions

The Buddhists came into contact with Herophilus’ dream theory anytime between the 3rd cent. BCE (formation of the *Kathāvatthu*) and the 5th cent. CE (last redaction of the commentaries and of the *Milindapañha*). Perhaps, one can be more precise: this encounter must have happened within the 1st cent. CE, when Herophilus’ school was not active any longer, or within the 2nd cent. CE, as dreams and wet dreams are still an important topic in the huge Epicurean inscription of Diogenes of Oenoanda (2nd cent. CE, Northern Lycia, Turkey; Clay 1980, 361). Very likely, this encounter took place around the Christian era, as the above evidence for intercultural exchange suggests.

The Buddhists used this theory to show that the common experience of prophetic dreams not sent by the gods does not prove that the mind or soul leaves the body and therefore exists independently from it; instead, subtle external images by themselves enter the range of the mind which, in a dream state, is capable of perceiving them. This theory of external images is only attested in the *Milindapañha*. This text, however, does not explain where these images come from and why they have prophetic value. Herophilus’ theory explains all this.

The Buddhists, in the commentaries, also used the same theory to neutralize the threat of wet dreams and explain why the Buddha said that they are no fault: because, as the perception of subtle images proves, the dream state is different from the waking state. But they also abandoned the cumbersome theory of subtle external images and substituted it with a more orthodox one: prophetic dream images are due to past karma. The introduction of the karma theory and the abandonment of the external images produced an inconsistency: dreams that produce karma, such as wet dreams, and dreams that are the result of karma, i.e. prophetic dreams, belong in the same category.

Future research should investigate if and how all this played a role in the context of other Indian dream theories and classifications, whether Buddhist or not, and in the wider contexts of Indian philosophies and religions.

Works cited

NB: Pāli texts are quoted by their Pāli title, and the page number is given according to the Pāli Text Society (Oxford) editions. The addition ‘-a’ after a title indicates that the quoted text is an *aṭṭhakathā*, ‘commentary’.

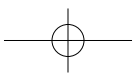
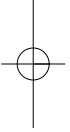
- Aung, Shwe Zan. 1910. *Compendium of Philosophy*. London: Pali Text Society.
- Brillante, Carlo. 1990. L’interpretazione dei sogni nel sistema di Erofilo. In *Mélanges Pierre Lèveque: IV Religion*, edited by Marie-Madeleine Mactoux and Evelyne Geny, 79-87. *Annales Littéraires de l’Université de Besançon* 413. Centre de Recherches d’Histoire Ancienne 96. Paris: Les Belles Lettres.
- Clay, Diskin. 1980. An Epicurean Interpretation of Dreams. *The American Journal of Philology* 101, 3: 342-365.
- Hayashi, Keijin. 2001. The Term ‘True Dream (*Satya-Svapna*)’ in the Buddhist Epistemological Tradition. *Journal of Indian Philosophy* 29, 5-6: 559-574.
- Holowchak, Mark. 2001. Interpreting Dreams for Corrective Regimen: Diagnostic Dreams in Greco-Roman Medicine. *Journal of the History of Medicine and Allied Science* 56, 4: 382-399.
- Hulskamp, Maithe. 2008. Medical Dreams in the Hippocratic Corpus: How innovative was the author of *De Victu* really? Paper presented at the XIII Colloquium Hippocraticum: What’s Hippocratic about the Hippocratics?, University of Texas at Austin, 11, 12, and 13 August, 2008. <http://www.utexas.edu/depts/classics/events/hippocratic>.
- Kessels, A. H. M. 1969. Ancient Systems of Dream-Classification. *Mnemosyne* 22, 4: 389-424.
- Lee, Ja-Rang 李 慈郎. 2000. 大天の「五事」主張の背景について (The background to Mahādeva’s five points). 『宗教研究』 *Shūkyō kenkyū* (Journal of Religious Studies) 74, 324: 25-44.
- Leggett, Trevor. 1981-1983. *Śāṅkara on the Yoga-Sūtras: The Vivaraṇa Sub-Commentary to Vyāsa-Bhāṣya on the Yoga-Sūtras of Patañjali*. 2 vols. London: Routledge and Kegan Paul.
- Littré, É., ed. 1849. *Oeuvres complètes d’Hippocrate*. Vol. 6. Paris: Baillière. Reprint, Amsterdam: Hakkert, 1962.
- Luria, Salomon. 1970. *Democritea. Collegit Emendavit Interpretatus est Salomo Luria*. Leningrad: Nauka. Available to me in the Italian re-edition: Giuseppe Girgenti, ed., *Democrito: Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario di Salomon Luria*. Milano: Bompiani, 2007.
- Mani, Vettam. 1975. *Purāṇic Encyclopaedia*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Giulio Agostini

- Nattier, Janice J.; and Charles S. Prebish. 1977. Mahāsāṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism. *History of Religions* 16, 3: 237-272.
- Nutton, Vivian. 2004. *Ancient Medicine*. London: Routledge.
- Olivelle, Patrick. 1998. *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. New York: Oxford University Press.
- Pigeaud, Jackie. 1981. Le rêve érotique dans l'Antiquité gréco-romaine: l'oneirogmos. *Littérature Médecine Société* 3, *Rêve, sommeil et insomnie*: 10-23.
- Pio, Edwina. *Buddhist Psychology: A Modern Perspective*. New Delhi: Abhinav Publications, 1995.
- Salomon, R. 1991. Epigraphic Remains of Indian Traders in Egypt. *Journal of the American Oriental Society* 111, 4: 731-736.
- Schrijvers, P. H. 1977. La classification des rêves selon Hérophile. *Mnemosyne* 30, 1: 13-27.
- sDe dge, bKa' 'gyur. 103 vols. Delhi: Delhi Karmapae Chodhey Gyalwae Sungrab Partun Khang, 1976-1979.
- sDe dge, bsTan 'gyur. 213 vols. Delhi: Delhi Karmapae Chodhey Gyalwae Sungrab Partun Khang, 1982-1985.
- Shipley, F. W., trans. 1924. *Velleius Paterculus: Compendium of Roman History / Res Gestae Divi Augusti*. Loeb Classical Library, vol. 152. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sinha, Jadunath. 1934. *Indian Psychology of Perception*. London: Kegan Paul.
- Singh, Sanghasen. 1983. *A Study of the Sphuṭārthā Śrīghanācārasaṅgraha*. Tibetan Sanskrit Works Series, no. 24. Patna: Kashi Prasad Jayasawal Research Institute.
- Staden, Heinrich von. 1989. *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Study Group of Sanskrit Manuscripts in Tibetan dBu med Script. 2001. *Facsimile Edition of a Collection of Sanskrit Palm-leaf Manuscripts in Tibetan dBu-med Script*. Tokyo: The Institute for the Comprehensive Studies of Buddhism, Taishō University. Improved digital version of the *Vinayasūtra*: <http://www.tmx.tais.ac.jp/sobutsu/vinayasutra%20trlt.pdf>.
- Sukthankar, V. S.; S. K. Belvalkar; and P. L. Vaidya, eds. 1933-1966. *The Mahābhārata for the First Time Critically Edited*. 19 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Institute.
- T. = Takakusu Junjirō and Watanabe Kaigyoku, eds. 1924-1934. *Taishō shinshū Daizokyo*. 100 vols. Tokyo: Taishō Shinshū Daizōkyō Kankōkai. Quoted by serial number, volume number, page, register, and column.
- Yano, Michio. 2003. Calendar, Astrology, and Astronomy. In *The Blackwell*

Buddhist dreams

- Companion to Hinduism*, edited by Gavin Flood, 376-392. Blackwell Companions to Religion. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Young, Serenity. 1999. *Dreaming in the Lotus: Buddhist Dream Narrative, Imagery, and Practice*. Boston: Wisdom Publications.
- Wild, Felicity C.; and John P. Wild. 2001. Sails from the Roman port at Berenike, Egypt. *International Journal of Nautical Archaeology* 30, 2: 211-220.
- Zysk, Kenneth G. 1986. The Evolution of Anatomical Knowledge in Ancient India, with Special References to Cross-Cultural Influences. *Journal of the American Oriental Society* 106, 4: 687-705.
- . 1993. *Religious Medicine: The History & Evolution of Indian Medicine*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.



Prolegomena to the Reconstruction of the Archetype of the Greek Somniale Danielis

di Steven M. Oberhelman

Dream-key manuals are among the oldest texts in the world, some written as early as the second millennium B.C.E. The Chester Beatty III Papyrus of the British Museum (folia 1^r-11^v) is an Egyptian dream-key manual dating to the reign of Ramses II (1279-1213), although the material may go back to the Middle Kingdom (2050-1800) (Gardiner 1935, 9). The text, offering a total of 234 dreams and their interpretations, was written by a priest (Epe 1995, 71 n. 100).¹ Each dream is interpreted as foretelling goodness or evil, depending on the dreamer's personality type: whether he is a "man of Seth" (drunk, cruel, lust-filled, rude) or a "man of Horus" (not defined, thanks to the fragmentary nature of the papyrus, but obviously displaying the opposite characteristics) (Gardiner 1935, 9-10). The dreams are introduced by the phrase "If a man sees himself in a dream," and are catalogued without organizational structure (alphabetical, topical, or thematic). The general interpretative word "good" or "bad" is inserted between the dream symbol and the explanatory interpretation.² Thus,

If a man sees himself in a dream

copulating with his mother	GOOD;	his clansmen will cleave fast to him.
climbing up a mast	GOOD;	[he will be] suspended aloft by his god.
copulating with a woman	BAD;	it means mourning.
his bed catching fire	BAD;	it means driving away his wife.

At the end of the text comes a series of instructions and rituals to use if the dreamer wishes to prevent the evils portrayed in the dream from coming true.

Research for this paper was conducted at the American School of Classical Studies in Athens, where I was a visiting senior associate scholar; my thanks of appreciation to the library and staff at the School for their excellent help. Funding was made possible through a generous International Research Travel Assistance Grant provided by Texas A&M University.

¹ Full text and translation in Gardiner 1935, 11-19.

² The word "bad" is written in red, the color of blood (Gardiner 1935, 9).

Steven M. Oberhelman

Such apotropaic advice is a unique feature of this dream-key manual; later Egyptian, Assyrian, Greek, Roman, and Byzantine manuals simply list dreams and their predicted outcomes—the future can only be foretold, it cannot be avoided.

Five Egyptian demotic dream texts survive from the second century B.C.E. through the second century C.E. The Papyrus Carlsberg XIII and XIV (second century C.E.), for example, whose text originally consisted of 250 entries but is extensively damaged, continued the pharaonic traditions (Shupak 2005, 108), since the author still uses the typological classifications of “men of Seth” and “men of Horus.”³ The text is structured differently, however. Some dreams are listed under headings like “Dreams of Beer,” while other dreams are clustered by subject content—one lengthy group, for instance, deals with women’s dreams of copulating with animals like mice, horses, goats, lions, crocodiles, snakes, and baboons (Oppenheim 1956, 244).

The Mesopotamian dream texts, which would heavily influence the earliest Greek writing on dreams, namely book 4 of the fifth-century B.C.E. Hippocratic medical treatise, *On Regimen* (Van der Eijk 2004, with extensive bibliography), span a long period of time: the earliest date to the Old Babylonian period (early second millennium B.C.E.), while the latest belong to the time of Assurbanipal (seventh century B.C.E.) (Shupak 2005, 107). Most of these texts deal with the daily life of ordinary people, as we have only a few royal dreams (visions sent by the gods to a king concerning some political or military matter).⁴ The Mesopotamian manuals consist of lists of dreams, arranged either alphabetically or topically (e.g., by body parts or by celestial luminaries). Entries are formulated most often as a conditional sentence, with the main apodosis containing the dream’s meaning. Thus,

If a man wears black clothes, then he will die.
If a man crosses a river, then he will become poor.

Most Assyrian and Babylonian dreams are interpreted universally, that is, the interpretation applies to any dreamer, regardless of his economic means, social status, state of health, etc.:

³ See Noegel 2006 for a discussion of these texts; edition and commentary in Volten 1942.

⁴ Excellent recent discussions of the Mesopotamian dream texts are Butler 1998; Shupak 2005 (a comparison with Egyptian sources); and Noegel 2007, esp. chap. 2. I will not treat here other types of Mesopotamian dreams like incubation visions (for which see Oppenheim 1956, 188-205); my concern is only with symbolic prognosticative dreams.

If a man dreams that he bathes in his own urine and that he wipes himself clean, he will be affected with [a disease called] Hand of Istar.⁵

If a man goes repeatedly into heavy water, he will have either a heavy lawsuit or a heavy disease.

Occasionally, a dream may be interpreted according to a simple binary classification of dreamers, e.g., sick/healthy, rich/poor, slave/freedman. Thus,

If [a man dreams that] he eats the meat of a fox, he will be affected by a prickling sensation of the skin; but for someone who is already ill, this is a good sign.⁶

If a man takes off and flies [once]: for a subject [it means] loss of good things; for a poor man, loss of poverty: he will see his good wishes [fulfilled]. (Oppenheim 1956, 258)

[If a man] in his dream descends to the netherworld: for the rich [it means more riches]; for the poor, more poverty. (Oppenheim 1956, 259)

The Greeks and Romans also wrote dream-key manuals but here our knowledge is scant. Upwards to 30 oneirocritic writers are mentioned in our ancient *testimonia*, but very little remains of their work. Mostly we have brief citations (often the name alone) offered by the second-century C.E. Greek dream interpreter Artemidorus of Daldis, whose lengthy (five-book) treatise has survived intact.⁷ Except for Artemidorus's work, however, we know little else about the tradition of Greco-Roman dream-keys; we cannot even be sure that what Artemidorus wrote was typical of the genre of oneirology or was a unique contribution to it.

Dream-key manuals have survived from the Byzantine period, but as with their Greek and Roman predecessors, we do not know a lot about them. Our understanding is limited by many factors: the authorships of these dreambooks are spurious or a matter of scholarly speculation; their dates of composition can only be approximated, often within a range of over 400 years; their contents come from unknown sources in some cases or from fellow Byzantine dreambooks in others—and since, in the latter instance, we cannot date any dreambook with precision, we cannot say with certainty who borrowed from whom.⁸

⁵ This is some sort of disease of the genital area.

⁶ This example, and the ones above in the text, are drawn from Van der Eijk 2004, 210-11. Oppenheim (1956) offers English translations of all relevant texts.

⁷ For the fragmentary remains of Greek and Roman dreambooks, see Del Corno 1969. The bibliography on Artemidorus is immense. Good starting-points are the insightful and detailed studies of two German scholars: Christine Walde 1969 and 2001, and Gregor Weber 1998 and 2000. See also Winkler 1990, chap. 1.

⁸ For bibliography of the editions and translations of the Byzantine dreambooks, see Oberhelman 2008a, 219-20; also Mavroudi 2002 and 2007 and Oberhelman 1997.

Steven M. Oberhelman

This is all we can say about the Byzantine dream-key manuals: six treatises have survived, two of which are written in verse, three in prose, and one in both verse and prose. All but the Daniel dreambook date to the ninth through fifteenth centuries and were intended for an educated reading audience or for the emperor and members of his court.⁹

The earliest Byzantine dreambook, the *Oneirocriticon of Daniel the Prophet*, dates to the first century or so of Byzantium.¹⁰ The text is structured along the lines of the Egyptian and the Assyrian-Babylonian dreambooks in that it consists of a list of dream symbols arranged alphabetically and interpreted as portending something good or evil for a dreamer.¹¹ Rarely is the dream's meaning adjusted for different types of dreamers (rich or poor, healthy or sick, man or woman, etc.); rather, the interpretation applies to all people, and so the same fate will befall any dreamer. Furthermore, the dreambook, like the earlier Assyrian-Babylonian texts, can be consulted with ease. One need only to remember the dream — or at least whatever image in the dream seemed especially relevant and worthy of decoding —, scan down the list of symbols, and then read its interpretation. The dream entries are formatted in one of two ways. The symbol and meaning may be stated as a simple equivalence: “x means y.” Thus,

Sacrificing a rooster is good, provided it is not strangled. (16)

Dreaming of crowing roosters: something you greatly desire will happen for you.

(17)

Having two tongues is [good] for lawyers [or] curators but evil for anyone else.

(102)

⁹ See Oberhelman 2008a, chap. 1, for extended discussion of the dates, authorships, and manuscripts. The two dreambooks meant for the imperial court are the *Dreambook of Achmet ibn Sereim* (for which see Mavroudi 2002) and the *Dreambook of Manuel the Palaeologan* (for which see Oberhelman 2008a, 14-17 and chap. 9).

¹⁰ Oberhelman 2008a, 2-5, with notes. For the *Somniale Danielis* (the Latin translation of the Greek text, for which see below), see Martin 1979 and 1980; Grub 1984; Wittmer-Butsch 1990; Epe 1995; DiTommaso 2003/2004 and 2005. Semeraro (2002) offers on 75-89 an edition of the Latin text in the Biblioteca Nazionale, Vittorio Emanuele 1511, fol. 241^v-44^v; Semeraro claims too much for this codex, however, as it is several centuries after our best witnesses. DiTommaso (2005, 378-97) provides the most comprehensive listing of every manuscript of the *Somniale* in various languages (his list contains many new manuscripts). The history of the Latin dreambook in the English tradition has been exhaustively documented in Chardonnens 2006 (bibliography on 469-84; excellent Index as well).

¹¹ Like the Egyptian and Assyrian-Babylonian dreambooks, the Daniel *oneirocriticon* uses five methods to interpret dreams: exegetical use of puns, analogic reasoning, consistency of the dream with everyday life (a dream that reflects normal activity is good, but a dream contrary to waking-state reality is bad), antinomy, and metonymy. For these interpretative methods, see Gardiner 1935, 21-22; Epe 2005, 72-74; Shupak 2005; Oberhelman 2008a, chap. 2.

Or the dream symbol may be written as a protasis, with the interpretation given in the apodosis: “If you dream of x, then this means y.” For example,

If you dream that you yourself have been beheaded, this means the death of your sperm, that is, your seed. (40)

If you dream that you are penetrated by a penis, know that you will lose your wife. (357)

Both symbol and interpretation are succinctly described. No entry is longer than two lines, and all the events of the dream—no matter how detailed and complicated the dream’s original content may have been—are collapsed into a single symbol, often consisting of only a word (noun or verbal form like “lightning” and “vomiting”) or a terse verbal phrase (“blood trickling out of your mouth,” “receiving a kiss from a dead person”). For example, the entry “Eating butter signifies good news” (75) is quite inadequate on reflection. Why only the act of eating butter? What about where one was eating the butter (banquet? breakfast table?), with whom, or on what item the butter had been spread? Were other such details irrelevant, or was the single act of eating butter so momentous a psychical event in the mind of the dreamer or the interpreter that it alone was deemed deserving of interpretation? Or, if we return to the dream above of someone being penetrated by a penis: Why does this dream foretell the loss of one’s wife? After all, not everyone who dreams of being penetrated by a penis is necessarily a man, and of course not all men are married. One could, by analogy to the symbol (penetration by penis), infer that the dreamer prefers homoerotic sex and so he has no need of a wife. But the text does not say that the dreamer is homosexual; we have no hint whatever about the dreamer’s preferences in sexual partners and, besides, sexual contact with men would have been socially and culturally acceptable at this time, provided that certain protocols were followed (e.g., the active partner being of superior social rank), and so the dream should have been interpreted favorably if it in fact dealt with homoeroticism. Perhaps in the dream the man had been raped and that is why he is described as being penetrated; but again there is no textual evidence for this. The entry simply reads, “If someone dreams that he was penetrated by a penis [...]”; it tells us only that a man who is penetrated in a dream will lose his wife—nothing more, nothing less. The Byzantine reader probably was satisfied with this formulation, but any modern social historian, psychoanalyst, or scholar of Byzantine gender and sex is frustrated at what has and has not been recorded.¹²

¹² As a side note, we can well imagine the fear that would grip a medieval Greek woman if her hus-

Steven M. Oberhelman

The purpose of this paper, however, is to discuss not the Daniel dreambook as a cultural and social artifact, but the history of its text. The original, fourth-century archetype of the Greek Daniel *oneirocriticon* is long gone, and the one preserved copy of it is the sixteenth-century Codex Vaticanus Palatinus Graecus 319, folia 31^r-48^r.¹³ And as even a cursory read of the text shows, the Vaticanus version is a significant amplification and expansion of the original. Sometimes the same dream symbol is interpreted in two different ways. For example,

Seeing wild animals and associating with them signifies a disturbance caused by enemies. (218)

Seeing wild animals and going around with them will cause friendship with enemies. (225)

A dream of being stoned to death signifies being occupied in many business matters. (324)

A dream of being stoned to death means an accusation from one's enemies. (334)

Having sex with a prostitute means some profit. (348)

Having sex with a prostitute indicates distress. (372)

In this last pair, not only are the interpretations at odds with each other, but the words used to describe sexual intercourse are different (*sundoiasai* in 348 and *koimasthai* in 372). In the following pair of entries, we read “eels” (*egkheloi*) and an interpretation of evil in the first dream, but “eels” (*ekhelua*) and an interpretation of benefit in the second:

Seeing or eating or, in short, handling eels means a great disturbance. (148)

Seeing or eating eels signifies a great amount of profit. (178)

band, after having had this dream, were to tell her the interpretation (she will die). Because Byzantine dreambooks do not offer advice on how to avert one's predicted fate—at least we are never told of counter-measures like prayers, spells, amulets, and religious acts like almsgiving and fasting—both husband and wife probably sat and wondered when and how her impending doom would be fulfilled. As mentioned earlier, apotropaic measures against evil dreams are offered in the Egyptian hieratic papyri (Gardiner 1935, 19). Early modern Greek dreambooks also advise dreamers on how to turn aside doom; measures include prayers to the saints and the Virgin Mary, exorcisms, gifts to the poor, and incantations. See Oberhelman 2008b for details.

¹³ For a description of the codex, see DiTomasso 2003/2004. The Greek text is published in Drexler 1926, with translation and commentary in Oberhelman 2008a, 59-115. There is another Greek version of the Daniel, also dating to the sixteenth century: folia 4^v-10^v of Codex Berolinensis Phillips 1479 (edition in De Stoop 1909). The text is fragmentary, however, and is inferior to the Vaticanus witness.

At other times, the same entry is repeated, with but the slightest of differences in word order and vocabulary. We have, for example, three dreams of walking barefoot (a symbol of loss), two dreams of vomiting (both foretelling loss), two dreams of climbing (a sign of goodness), and this pair of dreams of desiring to run but being incapable:

Wanting to run but not being able to do so means an impediment to one's actions. (125)

Wishing to run away but not being able to do so points to hindrance. (462)

Conflation and accretion are also evident when one entry has been expanded to include a second dream symbol. For example,

A dream of beautifying one's head signifies something good. (290)

A dream of beautifying or washing oneself is good for anyone. (275)

Expansion of a single dream entry into a compound one is easy to accomplish with dream-key manuals. If an entry is written as a simple "x means y," one has but to add another "x" to the equation. Thus, "or washing oneself" can be inserted with no difficulty into "A dream of beautifying oneself signifies something good."

The basic structural arrangement of the dream-key manual, therefore, leaves itself open to amplification and reinvention, a fact that we must keep in mind as we try to recover the archetype of the Greek Daniel dreambook. The core of a dream-key manual operates as a template that can be augmented, revised, and rewritten. The core remains intact, provided the dreams and/or interpretations do not become obsolete or contrary to current socio-cultural codes; if they do, they are deleted or revised. Additional entries are layered upon that core, thereby expanding the original dream-key manual into a significantly longer and more complex text.

A parallel to such a method of composition is the Byzantine and Ottoman Greek *iatrosophion*.¹⁴ The *iatrosophion* was either a physician's personal notebook on therapeutics or a collection of remedies, recipes, and cures set down by a collaborative community of physicians in a hospital setting. The first *iatro-*

¹⁴ For an introduction to these texts, see Touwaide 2007, with extensive bibliography; also Papadogiannakēs 2001, who gives an edition of a nineteenth-century Cretan *iatrosophion* (excellent commentary with parallels to classical Greek and Roman pharmacology); Clark 2002, who discusses the handwritten manuscript of a practical Greek doctor/healer (her edition, with translation and commentary, is forthcoming from Ashgate Publishing); and Lardos 2006, who describes the *materia medica* of a text from a Cypriot monastery.

Steven M. Oberhelman

sophia, written by Oribasius, Aëtius, and Alexander of Tralles in early Byzantium, contained prescriptions and remedies drawn from classical authors like Hippocrates, Dioscorides, and Galen. These Byzantines were not slavish copyists, however; rather, they revised, clarified, expanded, and corrected their sources in the face of new medical substances and medical knowledge. Mid- and late Byzantine writers like Paul of Aegina and Simeon Seth of Antioch continued this practice: they copied the *iatrosophia* of Oribasius and Alexander, but revised those texts to incorporate new *materia medica*, new diseases, new pharmacology, and the observations of physicians and medical people in the course of their clinical praxis. The tradition of the Byzantine *iatrosophion*, therefore, was transmission coupled with constant reproduction, as recipes were deleted, revised, and added. This method of revision, expansion, and deletion is exactly what we see in the history of the Daniel dream-key manual.

As I said above, the original Greek text of the Daniel dreambook dates to the early days of the Byzantine Empire, perhaps around 350 or 400 C.E. My date is speculative, based solely on scattered clues and items in the text; for example, dreams involving animal sacrifice are given a favorable interpretation as are dreams of incest and homoeroticism (negative interpretations of these dreams would be expected if the writer was Christian). The dreambook certainly does not go back to Artemidorus; Artemidorus customarily cited the oneirocritic writers he consulted, and he does not refer in any way to the Daniel text. The Greek Daniel later found its way to Western Europe where, between 500 and 800, it was translated into Latin and renamed the *Somniale Danielis*.¹⁵ The *Somniale* has survived in over 150 Latin and vernacular versions from the ninth through sixteenth centuries.¹⁶ The problem, however, is that each version is different from the other, as the copyists added, deleted, and revised dreams in their manuscript; no one text is the exemplar of the other (Epe 1995, xxvii-xxviii). It is to the Latin versions that I now turn, since only by comparing the sixteenth-century Greek version of the Daniel with the best and earliest versions of the Latin *Somniale* can we hope to reconstruct the Greek archetype.

Three scholars have made significant contributions to the history of the *Somniale Danielis*. First, Lawrence Martin (1979 and 1981) argued for three main traditions of the manuscripts he collated. The “A” tradition is best represented by the British Library, MS. Cotton Tiberius A.iii (hereafter, T; mid-

¹⁵ See Grub 1984, xxviii, with older bibliography in xxxiv n. 36; DiTomaso 2003/2004, 6-7 and 2005 231-48; Epe 1995, 72.

¹⁶ Latest treatment is DiTomaso’s catalogue in 2005, 378-97, with textual studies given on 397-401 and secondary scholarship (very selective, though) on 401-02.

eleventh century, with 302 entries) and British Library, MS. Cotton Titus D (eleventh century, with 154 entries). The **T** codex, even though its much greater length likely reflects conflation of extraneous material, better reflects a Greek background than does the Cotton Titus, in that it refers to artifacts and items—camels, chariots, elephants, figs, and amphitheaters—which befit a Near Eastern and thus an older (late Roman/early Byzantine) context. The earliest witness to Martin’s “B” tradition is the Wien, Österreichische Nationalbibliothek, MS. 271 (hereafter, **W**; 10th century, with 158 entries). The A and B traditions each contain dreams not found in the other and often contradict the other in their interpretations. Problems remain, however, even with these two witnesses. **T**, for example, is structured in a puzzling fashion. Its first 249 entries are given in the usual dream-key format: each dream symbol is listed alphabetically and then followed by its interpretation. But at the end of the text, we have another 21 entries, not arranged in alphabetical order. These are extracts from another version of the *Somniale*, as some interpretations differ slightly from, or even contradict, the first part of the dreambook. A final series of 32 dreams are composed in a wholly different style: the symbol is written as a conditional sentence, *si somniaveris* [...] (If you have seen in your sleep that [...]), with the interpretation stated in the apodosis.¹⁷ This change in compositional structure speaks to a third source for this one single manuscript. For Martin, a third tradition of the *Somniale* is a single folio of the British Library, MS. Harley 3017 (hereafter, **H**). Martin dates the codex to the ninth century and argues for its primacy over all other witnesses for reflecting the Greek prototype. Only 62 entries have survived, however, because of the text’s fragmentary state.¹⁸

Jutta Grub (1984) accepted Martin’s A and B traditions, but argued that a much superior witness to the third tradition is Uppsala, Universitätsbibliothek, MS. C 664 (hereafter, **C**; 9th century, with 312 entries, though the text is incomplete, as it begins in the middle of entries beginning with the letter “d”). Grub offers two reasons for the primacy of **C**. First, **C** is the earliest of all witnesses to the *Somniale*, predating even **H** (1984, xxviii). Second, all of **H** can be found in **C**, in terms of both order of arrangement and contents (1984, xxx-xxxviii, xliii). Martin’s **H**, therefore, is only a short excerpt of **C** and is but a secondary witness to the tradition preserved in the Uppsala codex.¹⁹ Grub also

¹⁷ Epe (1995, 74-75) offers a good discussion of these two appendices.

¹⁸ There are 76 entries altogether, but 14 are so fragmentary that often only a single word survives from each line.

¹⁹ Grub 1984, xliii: “Ähnlich also wie in T liegt auch in [C] eine kompilierte Fassung vor, die jedoch in

Steven M. Oberhelman

convincingly demonstrates the independence of **C** from Martin's A and B traditions. If the contents of **C** are compared with their counterparts in **T** and **W**, **C** disagrees with **T** in 163 of **T**'s entries, and with **W** in 222 of **W**'s entries. For Grub, this proves that **C** is an independent, third witness to the *Somniale* and that the material in **C** without any affinity to **T** and **W** may be traced back to scribes who added entries to **C** (or its exemplar) and thus caused what was originally a briefer text to grow considerably in length.²⁰

In 1995 Andreas Epe refined and clarified Martin's and Grub's arguments. Epe argued for only two, not three, traditions: Version A, which is a synthesis of Martin's A and B traditions,²¹ and Version C, which is Grub's Uppsala codex.²² The Tiberius and Wien texts, according to Epe, are in fact related, since they often agree (to various degrees) in wording and interpretation (1985, 76-77); however, their entries are grouped differently: in the Tiberius, by thematic content, in the Wien by antithesis (1985, 77-78).²³

To sum up this discussion of the Latin *Somniale Danielis*: scholars have identified three manuscripts as representing the best witnesses of the *Somniale*: British Library, MS. Cotton Tiberius A.iii; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, MS. 271; and Uppsala, Universitätsbibliothek, MS. C 664. The other 150-odd Latin and vernacular versions may be traced back to these three basic texts, although each is, in effect, its own witness insofar as its copyist added, modified, and deleted the manuscript before him. Even **T**, **W**, and **C** reflect a similar method of composition, as each contains material unique to it and, even in points of general agreement, there are differences in symbol and interpretation. Thus, neither text preserves intact the archetype of the Latin *Somniale*,

ihrem Kern eine dritte Version tradiert, wie sie gleichfalls in H, aber in kürzerer Form erhalten ist." Grub's claims may be somewhat far-reaching, though, as we cannot be certain that **C** dates to the ninth century. As Grub admits (1984, li), some scholars date the codex to the eleventh or twelfth century. It is irrelevant for my purposes here, however, whether **C** dates to the ninth century or several centuries later. What matters is the fact that **C** represents the best witness of the third tradition of the *Somniale*. Moreover, my method will be to note common dreams between all three traditions with the Greek manuscript, and so the fact that **C** may have extraneous entries matters little.

²⁰ Grub 1984, xliii: "In [**C**] eine dritte Version überliefert ist, die durch Einarbeitung von Material anderer Fassungen, durch selbständige Ergänzungen der Schreiber etc. bereits in diesem frühen Exemplar zu erstaunlichem Umfang angewachsen ist." Cf. Epe 1995, 75-76, who offers more details.

²¹ Epe, to be more precise, sees Version A as having two branches: Martin's A and B. Branch A is best represented by **T**, and branch B by **W**. Epe (1995, 76) designates branch A as **AA** (he abbreviates the Tiberius Cotton manuscript with the letter "A"), and branch B as **BW**.

²² Epe (1996, 76) also sees **H** as a fragment of **C**: "[...] **C** [als Basistext] nehen **H** für die C-Version."

²³ Epe also groups the subsequent Latin versions into six "recensions" (which he labels D, E, F, G, H, and J), which are not relevant for our purposes here; see Epe 1995, 94-101 for discussion. Epe also reproduces six copies of the Old English *Somniale*; these versions have interlineal Latin translations (for which see also DiTommasio 2005, 389-91).

although the kernel of that original lies to varying degrees in each manuscript, buried under strata of extraneous material.

The question, then, becomes this: How can we reconstruct the original Greek text of the Daniel dreambook? As we have seen, the sixteenth-century Vaticanus version is unreliable, as it is clearly a conflation of many sources, while the different versions and traditions of the Latin *Somniale* are conflations as well. The most reasonable way to proceed, it seems to me, is to compare the extant Greek manuscript with the best and earliest Latin versions (**T**, **W**, and **C**) and to look for commonality between their dream symbols. Caution must be exercised here, though. First, the symbol, if at all possible, must be more expansive than a single word. “Bees,” for example, is not sufficient to prove commonality; rather, we need something like “Bees attacking you,” which is more specific and, by its very expansiveness, more trustworthy as a marker of a shared tradition. Likewise a better proof of commonality is the symbol “breasts filled with milk” and not just general words like “breasts” or “milk”; so too “handling gold and silver vessels,” not just “vessels” or “gold” or “silver.” Exceptions to this rule would be unusual words like “midday meal” or “two-wheeled chariot,” or a particular action or idea like “being crucified.” I also am not concerned whether the source texts display differences in interpretation, for we should expect such differences from century to century, from culture to culture, from copyist to copyist.²⁴ For example, codes of gender and sex are socially constructed and do not remain static over time, and so we may reasonably anticipate that an author in non-Christian, fourth-century C.E. Greece will interpret a dream of having sex with a prostitute or a male slave differently than would a monk in twelfth-century France.²⁵ Even dreams in the very same culture will be interpreted variously over time. For example, the Byzantines at first wore beards as a sign of manliness (thus, eunuchs were beardless) and of Greekness (the Latins wore no beards), but then fashion changed; and so a dream of having a beard should be viewed positively by an interpreter of the fifth century but not by one of the tenth. Or in the case of eunuchs: eunuchs enjoyed a very high status in early and mid-Byzantium; even church patriarchs

²⁴ We can assume that some dream symbols in the Greek archetype will have been deleted if they became irrelevant or nonsensical to the copyist and/or his audience. For example, symbols dealing with gladiatorial games or Egyptian pharaohs would have been anachronistic; other symbols would have been deemed inappropriate for a Christian audience (e.g., pagan priests, pagan gods, pagan festivals and rites), others too immoral (e.g., sex with animals and wild drunkenness).

²⁵ Dagron (1969, 48-49) points out that pagan dream symbols required little effort to become Christian—often one needed only to change a single word; thus, “seeing a satyr” can become “seeing a saint,” or “seeing statues of gods” “seeing icons.” The interpretation side of the equation required a fuller or more significant rewriting in order to remove pagan traces and to reflect Christian thought.

Steven M. Oberhelman

were eunuchs, and although there were laws against castrating children, some parents did this to place their sons in civil administrative positions. Attitudes changed in the eleventh century, however, when there was a strong emphasis on manliness among the nobility and when the very negative views of classical and Hellenistic Greece towards eunuchs resurfaced; and so a dream of eunuchs will be interpreted negatively in late Byzantium, as opposed to earlier centuries. Thus, it is better methodologically to examine our four texts for commonality of the dream symbol “eunuchs” and to disregard the similarities or differences in its interpretation.²⁶

When we compare the Greek text of the Codex Vaticanus with **T**, **W**, and **C**, we find a commonality of 127 entries between the Greek version and at least two of the three Latin versions. The entries in the Vaticanus text are 2, 11, 13, 14, 15, 18, 20, 24, 26, 29, 35, 37, 41, 43, 52, 60, 64, 71, 76, 77, 78, 86, 87, 89, 90, 94, 105, 108, 110, 121, 125, 137, 140, 143, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 160, 162, 163, 164, 167, 168, 171, 179, 180, 186, 198, 200, 203, 205, 210, 211, 224, 226, 230, 233, 236, 237, 243, 246, 249, 252, 256, 261, 269, 275, 276, 277, 280, 282, 291, 292, 294, 301, 302, 305, 306, 310, 318, 322, 326, 328, 330, 332, 335, 345, 347, 349, 359, 361, 374, 375, 379, 387, 396, 398, 401, 403, 410, 411, 412, 414, 415, 420, 423, 424, 426, 429, 435, 438, 444, 447, 448, 452, 454, 455, 459, 461, 467, 470, 473, 479, 484. There may be 17 other points of commonality: 37, 60, 65, 103, 112, 121, 146, 176, 238, 245, 336, 340, 358, 434, 440, 449, 469. However, these may not be true parallels, as the agreements are only general. For example, in Vaticanus 146, the symbol involves the hunting of red deer; but in **W** 143 and **T** CCXLIII, the symbol is just hunting—no animal is mentioned. Vaticanus 340 has “eating honey,” but **C** 191 and **T** CLXXXII have “receiving honey.” If we disregard these 17 possible parallels (and it may be best to do so), 127 of the 484 entries in the Vaticanus text have affinity to the tradition preserved in the Latin *Somniale*. We may hypothesize, then, that a quarter of the fifteenth-century Greek codex may go back to the original core of the fourth-century Daniel archetype; the rest of the codex, perhaps as much as three-quarters of the text, consists of material added from other sources.²⁷

²⁶ Of course, differences in interpretations are important for an anthropological or social historical study, but I am dealing here only with the dreambook’s textual tradition.

²⁷ A parallel is the later (c. 900) Byzantine dreambook ascribed to the anti-iconoclast patriarch of Constantinople, Nicephorus I. As Giulio Guidorizzi (1980) has shown, the original text of the dreambook contained 132 verses; but in subsequent centuries over 200 more verses were added to it by copyists who extracted material from other Byzantine dreambooks like Achmet’s *oneirocriticon*. Guidorizzi collated the 16 manuscripts of the Nicephorus dreambook and proved two families of manuscripts (*a* and *b*). Guidorizzi’s monograph is divided into three sections. First, we have the 132 verses that comprised the original dreambook. After this reconstruction of the original text two appendices follow. Appendix I con-

What are the sources for these 350-odd entries in the Vaticanus version of the Greek Daniel dreambook? Artemidorus would seem a natural place to look, given his popularity throughout Greek history. But a study of the two texts yields a surprise: only 11 times do the Vaticanus (35, 39, 89, 100, 121, 153, 164, 172, 291, 292, 322) and Artemidorus have common points of agreement. Even when we have similar interpretations, a reason other than direct borrowing can be adduced. For example, points of agreement may derive from both writers making the same interpretation on the basis of an obvious analogy (wearing armor means safety and strength; trees laden with fruit symbolize profit; an intensive fire burning down a town or homes means danger) or using the same traditional imagery (weddings signify funerals, dogs portray enemies); thus, Artemidorus may not in fact be a direct source. Even if some of the Daniel material can be attributed to Artemidorus, it could have come indirectly, for we know that the author of the tenth-century *Dreambook of Achmet*, one of the sources for the Vaticanus (see below), used the Arabic translation of Artemidorus (Sirriyeh 2006, 219) and so Artemidorean material could have come via Achmet into the Daniel text. I would also note that the Daniel dreambook more often than not directly contradicts Artemidorus; for example, in Daniel 37 kissing a dead person signifies life, but in Artemidorus 2.2 the dreamer's death.

The Vaticanus text also contains material found only in the original version of the Nicephorus dreambook (e.g., 388 = Nicephorus 89, where riding a donkey is a bad symbol, as opposed to other Byzantine texts where the symbol foretells something good). Later versions of the Nicephorus dreambook, themselves expansions of the original Nicephorus dreambook through the incorporation of extraneous material, also share dreams and interpretations with the Vaticanus version, although it is difficult to say if the Vaticanus writer used those versions or if all these texts shared a common source.²⁸

Some material in the Vaticanus text (e.g., 4, 6, 7, 43, 156, 176, 177, 191) seems gleaned from Achmet's dreambook, which is a Byzantine adaptation of early Arabic dream texts and commissioned by the Emperor Leo VI for use at the imperial court in Constantinople (Mavroudi 2002). The fact that certain dreams in the Vaticanus are found only in Achmet and in no other Byzantine

tains all verses that appear in one of the two families but not in both; these are old interpolations, since they already appear in the subarchetypes of *a* and *b*. Appendix II lists those verses found in only one or two manuscripts of either family. These are even later interpolations that subsequent copyists inserted into their text from *oneirocritica* they were acquainted with. Some dreams are clear borrowings from sources like Achmet, while others have an unknown provenance.

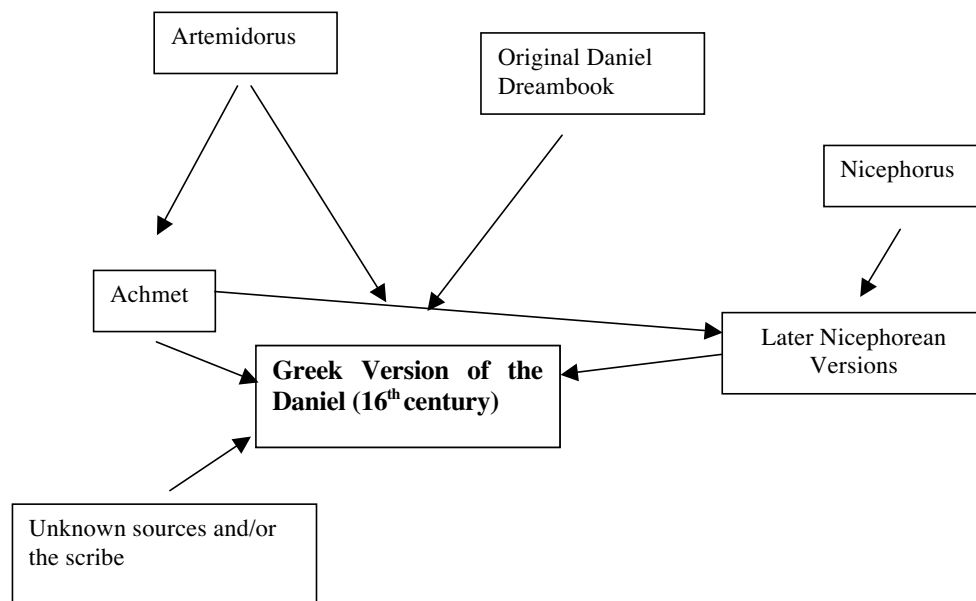
²⁸ E.g., 499 = Nicephorus Appendix 1, 169 Guidorizzi; 355 = Nicephorus Appendix II, 27 Guidorizzi.

Steven M. Oberhelman

dreambook would seem to point to the compiler referring to that text.²⁹ However, the Vaticanus text sometimes contradicts Achmet. For example, pearls are an evil sign in 365, but Achmet (245, 246, 256) views them as good; or in 197 the eating of olives is interpreted as profit, but in Achmet 198 as sorrow and evil; and in 397 cleaning one's teeth is considered significant of toil, but in Achmet 65 beautifying one's children through clothes and good deeds.

Finally, there are some 30 entries (e.g., 21, 32, 47, 49, 58, 59, 88) unique to the Vaticanus text, as they appear in no other Byzantine text. Their provenance is anyone's guess; we cannot exclude the scribe of the codex offering them as his own contribution.

The version of the Greek dreambook of Daniel as preserved in the Codex Vaticanus, therefore, is a *mélange* of various sources, with lines of influence at times confusing or shaky. The relationship of all these sources can be hypothesized as follows:



²⁹ The writers of the late Byzantine dreambooks refer extensively to Achmet; for example, 50 of the 250 entries in the dreambook ascribed to "Germanus the Patriarch of Constantinople" are taken directly from Achmet's text, while the anonymous *oneirocriticon* in the Codex Parisinus Graecus 2511 (folia 27'-36') also quotes extensively from it.

Not to confuse this discussion any further, I must remark that we cannot even be wholly confident in our reconstruction of the original Greek dreambook. As Martin (1979, 139) has observed, a straightforward comparison of the Latin *Somniale Danielis* and the Vaticanus version must be taken with a grain of salt. Since the Greek version is so late, we cannot exclude out of hand a reverse line of influence. That is, some of the Greek text could be extracts from the *Latin Somniale*, which had already been in wide circulation throughout Western Europe for centuries. It is simply impossible to say with absolute confidence that all the contents of our reconstructed version of the Greek Daniel dreambook belong solely to the Greek tradition and may not owe something to the Western European tradition of the *Somniale Danielis*.

In conclusion, the original Greek archetype of the *Dreambook of Daniel* is impossible to reconstruct without reference to the best extant versions of the Latin translation. The exact relationship between the extant Greek version (the Codex Vaticanus) and the Latin versions are difficult to delineate and at times confusing; but it is not impossible to recover. This article is an initial step in this direction. The next step should be an edition along the lines of Guidorizzi's edition (1980) of the Nicephorus dreambook. In this case, the main section would consist of those entries in the Vaticanus that show affinity with at least two of the three best witnesses of the *Somniale* (**T**, **W**, and **C**). Here is where an anthropological and cultural analysis of differences in interpretation, phrasing, and vocabulary would be beneficial. Two appendices should follow. Appendix I would contain those entries in the Greek text that occur in only one of the Latin versions; Appendix II would list those entries in the Vaticanus that are unique to it or have been drawn from the other Byzantine Greek *oneirocritica*. Such an edition would go a long ways in recovering what is commonly called "the ultimate source for all European dreambooks up to the present day."³⁰

Works Cited

- Butler, S. A. L. 1998. *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*. Muenster: Ugarit-Verlag.
- Chardonens, L. S. 2006. *Anglo-Saxon Prognostics: A Study of the Genre with a Text Edition*. Ph.D. diss., Leiden University.
- Clark, P. A. 2002. "Landscape, Memories, and Medicine: Traditional Healing in Amari, Crete." *Journal of Modern Greek Studies* 20: 339-65.

³⁰ Förster (1921, 58): "die Urquelle für alle europäischen Traumbücher bis zum heutigen Tage."

Steven M. Oberhelman

- Dagron, G. 1969. "Aux origines de la civilisation byzantine: Langue de culture et langue d'État." *Revue Historique* 241: 23-56.
- Del Corno, D. 1969. *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*. Collana di testi e documenti per lo studio dell'antichità, 26. Milano e Varese: Istituto Editoriale Cisalpino.
- De Stoop, E. 1909. "Onirocriticon du prophète Daniel dédié au roi Nabuchodonosor." *Revue de Philologie* 33: 93-111.
- DiTommaso, L. 2003/2004. "Greek, Latin, and Hebrew Manuscripts of the *Somniale Danielis* and *Lunationes Danielis* in the Vatican Library." *Manuscripta* 47/48: 1-42.
- . 2005. *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*. *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*, 20. Leiden and Boston: Brill.
- Drexl, F. 1926. "Das Traumbuch des Propheten Daniel nach dem cod. Vatic. Palat. gr. 319." *Byzantinische Zeitschrift* 26: 290-314.
- Epe, A. 1995. *Wissensliteratur im angelsächsischen England: Das Fachschrifttum der vergessenen artes mechanicae und artes magicae. Mit besondere Berücksichtigung des Somniale Danielis: Edition der (lateinisch-) altenglischen Fassungen*. Münster: Tebbert.
- Förster, M. 1921. "Das älteste kymrische Traumbuch (Um 1350)." *Zeitschrift für celtische Philologie* 13: 55-92.
- Gardiner, A. H. 1935. *Hieratic Papyri in the British Museum: Third Series, Chester Beatty Gift*. Vol. 1. London: British Museum.
- Grub, J. 1984. *Das lateinische Traumbuch im Codex Upsaliensis C 664 (9. Jh.): Eine frühmittelalterliche Fassung der lateinischen Somniale Danielis-Tradition; Kritische Erstedition mit Einleitung und Kommentar*. Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 19. Frankfurt am Main: Lang.
- Guidorizzi, G. 1980. *Pseudo-Niceforo: Libro dei sogni*. Collana di Studi e Testi, 5. Napoli: Associazione di Studi Tardoantichi.
- Lamoreaux, J. C. 2002. *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*. SUNY Series on Islam. Albany: State University of New York Press.
- Lardos, A. 2006. "The Botanical *Materia Medica* of the *Iatrosophion*—A Collection of Prescriptions from a Monastery in Cyprus." *Journal of Ethnopharmacology* 104: 387-406.
- Martin, L. T. 1979. "The Earliest Versions of the Latin *Somniale Danielis*." *Manuscripta* 23: 131-41.
- . 1980. *Somnia Danielis: An Edition of a Medieval Dream Interpretation Handbook*. Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 10. Frankfurt am Main: Lang.
- Mavroudi, M. 2002. *A Byzantine Book on Dream Interpretation: The Onirocriticon of Achmet and Its Arabic Sources*. *The Medieval Mediterranean: Peoples, Economics, and Cultures, 400-1453*, 36. Leiden-Boston-Köln: Brill.

Prolegomena to the Reconstruction of the Archetype

- . 2007. “Ta‘bīr al-Ru’yā and Aḥkām al-Nujūm References to Women in Dream Interpretation and Astrology Transferred from Graeco-Roman Antiquity and Medieval Islam to Byzantium: Some Problems and Considerations.” In *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift für Wolfhart Heinrichs on His 65. Birthday from His Students and Colleagues*, edited by Beatrice Gruendler and Michael Cooperson, 47-67. Leiden and Boston: Brill.
- Noegel, S. B. 2006. “On Puns and Divination: Egyptian Dream Exegesis from a Comparative Perspective.” In *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams, and Prophecy in Ancient Egypt*, edited by K. Szpakowska, 95-116. Swansea, Wales: Classical Press of Wales.
- . 2007. *Nocturnal Ciphers: The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East*. American Oriental Series, 89. New Haven: American Oriental Society.
- Oberhelman, S. M. 1997. “Hierarchies of Gender, Ideology, and Power in Ancient and Medieval Greece and Medieval Islam.” In *Homoeroticism in Medieval Islam*, edited by J. W. Wright and E. Rowson, 55-93. New York: Columbia University Press.
- . 2008a. *Dreambooks in Byzantium: Six Oneirocritica in Translation, with Commentary and Introduction*. Variorum Series (History). Aldershot: Ashgate.
- . 2008b. “Medicine, *Iatrosophia*, and Hippocratic Humoralism in a Seventeenth-Century Codex in the Athens National Library.” *Medicina nei Secoli 20*. Forthcoming.
- Oppenheim, A. L. 1956. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*. Transactions of the American Philosophical Society, 46. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Papadogiannakēs, N. E. 2001. *Krētiko iatrosophion tou 19ou aiōna*. Rethymno: Historikē kai Laographikē Hetaireia Rethymnēs.
- Semeraro, M. 2002. *Il “Libro dei sogni di Daniele”: Storia di un testo “proibito” nel Medioevo*. Roma: Viella.
- Shupak, N. 2005. “A Fresh Look at the Dreams of the Officials and of Pharaoh in the Story of Joseph (Genesis 40-41) in Light of Egyptian Dreams.” *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 30: 103-38.
- Sirriyeh, E. 2006. “Muslims Dreaming of Christians, Christians Dreaming of Muslims: Images from Medieval Dream Interpretation.” *Islam and Christian—Muslim Relations* 17: 207-21.
- Touwaide, A. 2007. “Byzantine Hospitals Manuals (*Iatrosophia*) as a Source for the Study of Therapeutics.” In *The Medieval Hospital and Medical Practice*, edited by B. Bowers, 147-73. Aldershot: Ashgate.
- Van der Eijk, J. P. 2004. “Prognosis and Prophylaxis: The Hippocratic Work ‘On Dreams’ (De victu 4) and Its Near Eastern Background.” In *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, edited by H. F. J. Horstmanshoff and M. Stol, 187-214. Leiden and Boston: Brill.

Steven M. Oberhelman

- Volten, A. 1942. *Demotische Traumdeutung (Pap. Carlsberg XIII und XIV Verso)*. *Analecta Aegyptiaca*, 3. Copenhagen: E. Munksgaard.
- Walde, C. 1999. "Dreams in an Auspicious Age: The Greek Interpreter of Dreams, Artemidorus." In *Dreams and Dreaming in the History of Religion*, edited by D. Shulman and G. Stroumsa, 121-42. New York: Oxford University Press.
- . 2001. *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*. Düsseldorf: Artemis and Winkler.
- Weber, G. 1998. "Traum und Alltag in hellenistischer Zeit." *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 50: 22-39.
- . 2000. *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*. *Historia Einzelschriften*, 143. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Winkler, J. J. 1990. *The Constraints of Desire*. New York and London: Routledge.
- Wittmer-Butsch, M. E. 1990. "Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter." *Medium Aevum Quotidianum* 1: 172-81.

Onirocritique et rationalité dans le monde grec antique : la méthode d'Artémidore de Daldis

di Jean-Marie Flamand

A la mémoire de Jean-Pierre Vernant

Des nombreux traités d'onirocritique qui ont circulé en Grèce, durant toute l'Antiquité, seul nous est intégralement parvenu celui d'Artémidore, écrit au deuxième siècle après J.-C.¹. La lecture de cet ouvrage nous apprend beaucoup sur la manière dont était pratiquée l'interprétation des songes dans le monde gréco-romain, si différente des méthodes herméneutiques aujourd'hui dominantes dans la culture occidentale. Nous voudrions ici montrer tout ce que comporte de rationnel la démarche d'Artémidore² et examiner les raisons qu'il invoque lorsqu'il prétend tenir un discours vrai et complet, car il revendique fièrement sa compétence d'onirocrite, prenant bien soin de distinguer son art des pratiques mensongères d'autres arts divinatoires. Nous serons ainsi conduit à faire l'analyse de la structure qui commande la rédaction du texte en sa totalité, et à mettre au jour le principe fondamental de son fonctionnement. Récemment, les interprétations portant sur tel ou tel aspect de l'œuvre d'Artémidore se sont multipliées³ : cet auteur est aujourd'hui bien présent dans les travaux qui explorent toujours plus finement l'histoire du monde gréco-romain⁴, alors qu'on ne trouvait naguère que des allusions ponctuelles à son œuvre. Rares sont encore, pourtant, les recherches qui l'étudient globalement, selon une démarche systématique⁵ ; et, en dépit de son caractère fortement démonstratif, le type très particulier d'écriture propre à ce texte et ses procédés déductifs n'ont guère été examinés pour eux-mêmes.

¹ Texte grec édité par Pack 1963 : toutes nos citations renvoient aux pages et aux lignes de cette édition, suivies de la page de la traduction du Père Festugière (Festugière 1975), très richement annotée. Une traduction en arabe des trois premiers livres, réalisée dès le IX^e siècle de notre ère par Hunain ibn Ishaq, a eu une influence considérable sur l'onirocritique dans le monde arabe.

² Présentation d'ensemble d'Artémidore : Flamand 1989 ; Del Corno 1975, p. XXVIII-XLIII.

³ Foucault 1984 : 15-50 (étude de la méthode d'Artémidore ; analyse des chapitres consacrés aux pratiques sexuelles [= Artem. I, 77-80]). Sans faire l'objet d'une étude spécifique, la méthode d'Artémidore a été analysée de façon très pertinente par Jacques Annequin dans de nombreux travaux : voir notamment Annequin 1987.

⁴ Del Corno 1978 ; Cox Miller 1994.

⁵ Blum 1936 ; Parrenin 1999.

Jean-Marie Flamand

Rappelons d'abord la structure d'ensemble de l'œuvre. Les cinq livres de l'*Oνειροcriticon* se répartissent en deux ensembles. Le premier est formé des livres I-III : chacun d'eux comporte une dédicace et une conclusion adressée à Cassius Maximus⁶, un ami de l'auteur, d'une "sublime sagesse". Le livre I s'ouvre sur un prologue (chap. 1-12) rempli d'importantes considérations théoriques sur la classification des rêves et les principes qui doivent régir toute interprétation dans ce domaine ; vient ensuite le traitement, assez ordonné (du moins au début), des "objets de songe"⁷. Les livres I et II n'ayant pas suffi à traiter toute la matière, Artémidore leur a ajouté divers compléments qu'il a rassemblés à part pour former un troisième livre, afin d'empêcher d'éventuels rivaux d'écrire (III, *Prooemium* : 204.15-16 Pack ; Festugière 183 ; et III, 66 : 233.14 Pack ; Festugière 209). Cette première partie s'adresse aux experts, mais aussi à un vaste public à l'intention duquel l'auteur ajoute même "quelques brèves indications finales à suivre, pour que le premier venu trouve aisément dans ce livre son instruction" (III, 66 : 233.12-13 Pack ; Festugière 210). Un second ensemble, formé par les livres IV-V, a été ajouté après coup par Artémidore afin de compléter l'ouvrage initial : c'est une justification destinée à répondre à des critiques, à des détracteurs jaloux. Elle présente donc un caractère polémique, en particulier au début, sans que les adversaires visés soient toutefois explicitement désignés. Cette seconde partie, conçue en vue d'une diffusion plus restreinte, s'ouvre aussi sur une dédicace d'Artémidore, adressée à son fils qui aspire à exercer lui-même la profession d'onirocrite :

Souviens-toi que ce livre t'est dédié à toi seul, en sorte que tu sois seul à t'en servir et n'en communique pas de copies à un grand nombre de personnes. Si en effet le livre qui va être écrit ici ne quitte pas ta table, il fera de toi un interprète des songes meilleur que tous ou du moins non inférieur à aucun autre, mais si tu le communique, il ne te fera paraître nullement plus savant que d'autres. Sache bien que beaucoup, on peut presque dire la totalité, des exposés qui ont souci d'être corrects dans la mantique sont inférieurs aux miens. (IV, *Prooemium* : 237.26-238.8 Pack ; Festugière 216).

Vient alors le traitement de divers "objets de songe", qui forme l'essentiel

⁶ Sans doute le philosophe médio-platonicien Maxime de Tyr (ou son père, selon Behr 1968). Ce contemporain d'Artémidore est l'auteur de *Dialéxeis* (éd. Trapp 1994).

⁷ Ces "objets de songe" sont traités dans "le même ordre que dans la vie même" : IV, *Prooemium* (239.9-10 Pack ; trad. Festugière p. 215). Voici la liste des "objets" du livre I : naissance, allaitement, le corps humain (ses diverses parties ; augmentation de leur nombre [par ex. avoir deux nez], diminution, transformation de forme ou de matière [par ex. rêver qu'on a des dents de cire, de plomb ou d'argent], métiers, travaux, occupations, éphébie, gymnase, concours, bains, lavages de toute sorte, aliments [solides et liquides], parfums, couronnes, commerce sexuel, sommeil).

du livre IV : il s'y mêle quantité de remarques d'ordre méthodique, bien plus que dans les livres I-III, ce qui n'est pas surprenant, vu sa fin didactique. Enfin, le livre V est une collection de 95 songes, sélectionnés par Artémidore parmi ceux qu'il a recueillis dans les panégyries, ces grandes fêtes religieuses du monde grec qui étaient toujours l'occasion d'importants rassemblements de populations de Grèce et d'Asie Mineure, et aussi en Italie : l'exposé de ces songes, avec le récit "non dramatisé" de leur accomplissement (*apóbasis*), a aussi valeur d'enseignement (v, *Prooemium* : 301.17 Pack ; Festugière 265).

L'ouvrage d'Artémidore est celui d'un onirocrite professionnel s'adressant à la fois à ses pairs et à des lecteurs ordinaires : l'auteur y manifeste un grand souci de crédibilité, qui porte et sur son art et sur sa personne. L'onirocritique est une branche de la mantique, plus précisément de la divination dite "intuitive" par A. Bouché-Leclercq⁸ : on sait que les origines de cet art sont fort anciennes dans toutes les civilisations de l'Antiquité⁹. Dans le monde gréco-romain de l'époque impériale, cet art s'exerçait sur un fond d'idées venues du stoïcisme, qui s'étaient progressivement répandues, bien au-delà des milieux strictement scolaires, jusqu'à devenir très courantes. La notion de raison providentielle, issue de la physique stoïcienne, sert de support à l'exercice de la divination sous toutes ses formes ; cette notion est solidaire de celles de "liaison de toutes les causes entre elles" et de sympathie universelle à travers tout le cosmos¹⁰. Le principe du gouvernement rationnel de l'univers fait qu'aucun événement n'est concevable en-dehors de l'universel enchaînement des causes ; celui-ci, particularisé en chaque existence individuelle, prend le nom de destin (*heimarméne*). L'idée que tous les événements de la vie humaine s'inscrivent dans "l'unité et la cohésion dynamique du monde"¹¹, en une conjonction de causes concourantes, s'est exprimée à travers ces deux notions fondamentales du stoïcisme, destin et providence¹². Cependant, quoique largement popularisées sous l'Empire, ces notions n'étaient pas admises par tous : dès les pre-

⁸ Bouché-Leclercq 2003, suivant la distinction ancienne, qui opposait divination *naturalis* et *artificiosa*, distingue la "divination inductive, raisonnée, objective", qui interprète des signes extérieurs, et la "divination intérieure, subjective ou intuitive", qui s'intéresse à une illumination intérieure (sur la divination intuitive, voir p. 209-78). Sur la divination en Grèce, voir aussi Manetti 1993, 14-35.

⁹ *Les songes et leur interprétation*. 1959 ; *Le rêve et les sociétés humaines* 1967 ; *Divination et rationalité* 1974.

¹⁰ Reinhardt 1926.

¹¹ Sur cet aspect de la "physique" stoïcienne : Brunschwig 1997 : 546.

¹² Sur ces deux notions, qui sont en réalité identifiées par le stoïcisme, voir Goldschmidt 1969 : 79-80 : "Interpréter un événement signifie indifféremment l'expliquer (cause) ou le justifier (fin), en le rattachant, ou plutôt en comprenant son rattachement à la série des événements que déroule le Destin providentiel".

Jean-Marie Flamand

mières lignes de son livre, Artémidore dit redouter ceux qui voudraient le contredire “par la conviction qu’il n’y a pas de divination ni de providence divine” (I, *Prooemium* : 1.6-7 Pack ; Festugière 15). S’il défend l’idée de providence, c’est qu’elle permet d’admettre que des signes de toute nature, et notamment des images oniriques, peuvent être envoyés aux hommes par une instance divine posée comme omnisciente : la vie que mènent les hommes leur demeure largement opaque, mais à travers un certain nombre de signes, parmi lesquels on doit compter ceux que transmettent les rêves, l’avenir peut leur être annoncé, ou simplement en partie dévoilé, sous certaines conditions favorables¹³.

Cette allégeance stoïcienne ne fait pourtant pas d’Artémidore un philosophe stoïcien¹⁴. Théoricien, il est aussi praticien et, pour sa part, revendique sa qualité spécifique d’onirocrite : il se fait une haute idée de la mantique, qu’on ne peut, dit-il, pratiquer que si l’on dispose d’un véritable savoir, au même titre que la médecine. Par deux fois, il cite le nom prestigieux de Phémoneoé, figure légendaire qui passait pour avoir été la première Pythie de Delphes (II, 9 : 114.8-9 Pack ; Festugière 108 ; et IV, 2 [restitution de Hercher] : 243.1 Pack ; Festugière 220)¹⁵. Parmi les praticiens, il tient à se distinguer nettement des charlatans de toute sorte, qu’il nomme “Pythagoristes”¹⁶ : dans un chapitre consacré aux “personnes dignes de foi” (quand elles sont vues en rêve), il déclare que “leurs arts [ceux des “Pythagoristes”] sont mensongers et [qu’] ils n’ont eux-mêmes pas la plus petite notion de la mantique, mais [qu’] ils dépouillent ceux qui leur tombent dans les mains par leurs sorcelleries et leur menteries” (II, 69 : 195.15-18 Pack ; Festugière 174-175). Sont ainsi récusés les spécialistes de la physiognomonie, ceux qui prophétisent au moyen d’osselets, de fromage, de cribles, d’observations de la forme du corps, des lignes de la main, de bassins, d’évocation des morts¹⁷. Artémidore est aussi très réservé à l’égard de l’astrologie :

Détourne-toi aussi de ceux qui estiment que les rêves, et les bons et les mauvais,

¹³ Cic. *De divinatione* 1, 56, 127. La divination peut faire connaître non seulement l’avenir, mais aussi certains aspects du présent, que rendaient “incompréhensibles” une ignorance (ou une méconnaissance) du passé : voir l’exemple du début de l’*Iliade* I, 69-70, que cite et commente Guillaumont 1984 : 12-13 ; et Guillaumont 2006.

¹⁴ C’était la thèse de Reichardt 1894 : 135-52. Artémidore n’est appelé “philosophe” que par la Souda, sans doute en raison des exposés théoriques que contiennent ses livres.

¹⁵ Il semble que d’après la tradition, l’oracle tellurique primitif de Delphes ait été un oracle onirique (Dodds 1951 : 110 et n. 49).

¹⁶ Voir Lucien, *Pseudomantis*, qui décrit Alexandre d’Abonotique, disciple dévoyé d’Apollonius de Tyane, comme un pur charlatan se réclamant de Pythagore (Festugière 1975 : 174, n. 2).

¹⁷ Sur toutes ces pratiques, voir les brèves mais excellentes notes de Festugière 1975 : 174-5. Sur Artémidore et l’astrologie, Annequin 1987 : 74.

sont vus en dépendance de l'horoscope de chacun. Ils disent en effet que les astres bienfaisants, quand ils ne peuvent rien procurer de bon, réjouissent au moins par le moyen de rêves, et que les astres malfaisants, quand ils ne peuvent causer aucun mal, troublent à fond, du moins, et terrifient par le moyen des rêves. S'il en était ainsi, les rêves n'auraient jamais d'accomplissement : or, en fait, et les bons rêves et les mauvais ont un accomplissement, chacun selon sa signification propre. (iv, 59 : 283.10-284.3 Pack ; Festugière 250).

Tous ceux qui pratiquent la divination partagent cependant le même risque majeur : leur discours doit soutenir l'épreuve des faits et, pour preuve de sa validité, n'être pas démenti par l'événement. Art périlleux pour l'onirocrite plus que pour tous les autres, car celui-ci, bien loin de se dissimuler derrière des formules énigmatiques, ne craint pas de revendiquer un langage clair (I, *Prooemium* : 2.24-26 Pack ; Festugière 16)¹⁸.

Dans ce monde gréco-romain du deuxième siècle, seul un onirocrite qualifié par ses connaissances théoriques et son expérience est apte à donner l'interprétation d'un rêve : telle est la ferme position d'Artémidore, qui entend défendre et illustrer rationnellement son rôle social. Pour lui, l'onirocrite est un personnage laïc, qui n'est pas lié à un culte ou à un temple. Sa pratique n'a rien à voir avec la mantique incubatoire, où des consultants atteints d'une maladie viennent dormir dans le temple d'Asclépios, des nuits entières, avec l'espoir d'obtenir en rêve une communication directe du dieu et d'entendre les mots leur indiquant les voies de la guérison¹⁹. Dans de telles pratiques, nul besoin d'intermédiaire : le dieu parle, le malade interprète lui-même ses rêves comme des prescriptions divines, aidé éventuellement par le personnel du temple²⁰. Au contraire, avec Artémidore, le rêveur ne saurait découvrir par lui-même la vérité de son rêve, il vient en demander le sens à un professionnel. On ignore de quelle façon précise se déroulaient les consultations entre l'onirocrite et son client, et quel degré de confiance pouvait exister entre eux. La bonne foi et la compétence de l'interprète exigeaient de celui-ci qu'il se tînt informé de la réalisation ultérieure de l'événement qu'il avait annoncé : d'où les nombreux passages où

¹⁸ Artémidore prétend "rendre les démonstrations claires et pour tous faciles à entendre" (*tàs apo-deixeis phaneràs kai pàsïn eukataléptous apodôûnai*).

¹⁹ Incubation : pratiquée en Égypte dès le xv^e siècle av. J.-C., sans doute présente en Grèce dès l'époque Minoenne. Elle a connu une importance panhellénique avec la diffusion du culte d'Asclépios, de la fin du v^e siècle av. J.-C. jusqu'à la fin de l'Antiquité : voir Dodds 1951 : 110-5. Sur la vaste clientèle de névropathes qu'elle concernait à l'époque d'Artémidore, les *Discours sacrés* d'Aelius Aristide sont un témoignage capital (Behr 1968).

²⁰ Voir l'Introduction de Festugière 1986 : 21-2.

Jean-Marie Flamand

Artémidore déclare : “j’ai observé que ceci s’était produit...”. Les clients devaient demander souvent “au bout de combien de temps les songes ont leur accomplissement” (IV, 84 : 299.15-16 Pack ; Festugière 261). Naturellement, avant de consulter, chacun pouvait être tenté de savoir si telle ou telle image, vue en rêve, constituait un bon ou un mauvais présage : les significations symboliques d’images oniriques, qui foisonnent dans les livres I-IV, pouvaient donc intéresser un large public. Mais, alors que la tendance à l’auto-interprétation sera fortement encouragée, un siècle et demi plus tard, par Synésius²¹, Artémidore, lui, la combat ou ne l’admet que de façon limitée : ses principes théoriques exposés au début des livres I et IV sont plutôt destinés aux professionnels, tout comme la collection des 95 exemples du livre V, exposés en un style laconique. Dans l’ensemble, son ouvrage s’adresse donc d’abord à ceux qui veulent s’instruire pour devenir onirocrites : la pratique de cet art exigera d’eux une grande rigueur scientifique²².

Voilà pourquoi Artémidore tient à se présenter comme pleinement digne de foi. Il fait valoir sa compétence à trois titres : par son savoir livresque, par ses rencontres avec d’autres interprètes de songes et par son expérience professionnelle. D’abord, il affirme avoir tout lu sur le sujet de l’interprétation des rêves, et notamment “les ouvrages des Anciens” : prétention courante dans les préfaces²³, mais significative. On notera en particulier que, lorsqu’il critique ses concurrents, il leur reproche de s’être copiés les uns les autres, souvent “en expliquant mal ce qui avait été bien dit par les Anciens”, en improvisant (“chacun écrivant selon son propre mouvement sur le sujet”), ou en ne lisant qu’une partie de leurs écrits, certains livres leur ayant “échappé par leur rareté et leur délabrement dû à l’ancienneté”. Artémidore, au contraire, entend se rattacher à cette ancienne lignée, la prolonger et la parfaire : s’il admire certaines interprétations de ses devanciers, il se propose de mener à leur terme des explications que ceux-ci n’ont fait qu’esquisser²⁴. Fier d’appartenir à cette tradition, il se veut cependant novateur et ne suit pas nécessairement les Anciens dans leur démarche²⁵ : il cite leurs interprétations, les discute, les approuve nommément

²¹ Synésius, *De insomniis* 15-16.

²² Sur la rigueur terminologique qui s’impose à l’onirocrite, voir IV, *Prooemium* (238.24 Pack ; trad. Festugière p. 216) : “si l’on veut parler scientifiquement, il faut employer les termes techniques pour chaque chose”.

²³ Festugière 1975 : 16 n. 3.

²⁴ IV, *Prooemium* (236.14-237.2 Pack ; Festugière 215) : “dans cet ouvrage j’ai ramené à une exposition minutieuse et véridique tout ce dont les Anciens n’avaient fait que donner les germes sans le travailler à fond”.

²⁵ Ainsi pour le classement des objets de songe : “Nous ne commencerons pas, comme les Anciens, par

ou les critique (souvent alors sans les nommer), et son livre est à ce titre le témoin capital de quantité d'auteurs onirocritiques disparus²⁶.

Il fait ensuite état de ses nombreux échanges de vues avec des devins, sans craindre d'avouer qu'il s'est instruit auprès de gens souvent jugés peu fréquentables. Il s'agit probablement de praticiens qui savaient au moins un peu ce qu'est la mantique, et non de "Pythagoristes" ; et sans doute sa propre renommée et sa position intellectuelle étaient-elles déjà suffisamment assurées pour qu'il ne craigne pas d'être lui-même pris pour un charlatan :

Bien que les devins de la place publique soient grandement décriés, eux que les gens qui prennent un air grave et qui froncent les sourcils dénomment charlatans, imposteurs et bouffons, méprisant ce décri j'ai eu commerce avec eux un grand nombre d'années, souffrant d'écouter de vieux songes et leurs accomplissements et en Grèce aux villes, et aux panégories, et en Asie et en Italie, et dans les plus importantes et peuplées des îles : il n'y avait pas d'autre moyen, en effet, d'être bien exercé en cette discipline. (I, *Prooemium* : 2.13-21 Pack ; Festugière 16).

Enfin il se réfère fréquemment à son expérience professionnelle, qu'il dit considérable. Dans la conclusion du livre II, il récapitule tout ce qu'il vient d'exposer tout au long des deux premiers livres, et, s'opposant à ceux qui avancent des "raisons spécieuses" et poursuivent "les applaudissements du public et ce qui plaît aux marchands de parole", il déclare solennellement qu'il s'en tient à son expérience : "C'est l'expérience que j'appelle toujours à mon secours comme témoin et règle de ma doctrine. En ce qui me concerne, donc, je suis allé, sous tous rapports, jusqu'au bout de l'expérience, du fait que je n'ai nulle autre activité, mais m'occupe sans cesse, nuit et jour, de l'interprétation des songes" (II, 70 : 202.19-22 Pack ; trad. Festugière p. 179). Cette référence majeure à l'expérience, jointe au respect de la tradition et à l'importance qu'il accorde à l'analogie, a permis de souligner, de façon convaincante, la forte influence qu'Artémidore a dû recevoir de l'école des médecins empiristes²⁷.

traiter des dieux, au risque de paraître impies" (I, 10 : 19.6-7 Pack ; Festugière 30). Voir aussi les Préambules des livres II et III.

²⁶ Entre le V^e siècle avant J.-C. et le II^e siècle après J.-C. : Alexandre de Myndos, Apollodore et Aristandre de Telmessos (onirocrite personnel d'Alexandre le Grand), Artémon de Milet, Démétrios de Phalère, Denys d'Héliopolis, Géminos de Tyr, Nicostrate d'Éphèse, Panyasis d'Halicarnasse, Phoebus d'Antioche. Liste plus détaillée dans Bouché-Leclercq 2003 : 213. Les restes de ces textes ont été remarquablement édités et commentés par Del Corno 1969. Pour une analyse diachronique, voir Del Corno 1962 ; Vinagre Lobo 1991 : 297-312 ; Vinagre Lobo 1992.

²⁷ Cf. l'étude remarquable de Price 1986 (surtout p. 24-31). Les liens qui rattachent Artémidore à l'école des médecins empiristes avaient déjà été brièvement indiqués par Blum 1936 : 81-91, qui a signalé aussi l'influence des sceptiques.

Jean-Marie Flamand

Le monde grec antique s'est très tôt interrogé sur les rapports entre rêve et vérité²⁸. Chez Homère²⁹, on ne trouve qu'un seul rêve symbolique, celui des oies de Pénélope massacrées par un aigle, qui lui annonce le retour d'Ulysse³⁰ ; mais il occupe une position emblématique, car à sa suite vient l'évocation des deux portes du rêve : de la porte d'ivoire viennent aux hommes les rêves mensongers, de la porte de corne les rêves véridiques³¹. Fondée sur une étymologie fantaisiste, cette distinction (corne/ivoire, vrai/trompeur)³² va durablement exprimer l'idée qu'un rêve est porteur de vérité s'il annonce un événement important devant s'inscrire dans la vie du rêveur. De là, comme l'a remarquablement montré E. R. Dodds, c'est grâce à "une poignée d'intellectuels grecs", qu'on est parvenu à "une attitude plus rationnelle envers l'expérience onirique"³³. Au deuxième siècle de notre ère, il existe une longue tradition grecque de réflexion philosophique et médicale sur les rêves (illustrée notamment par les noms d'Héraclite, d'Antiphon, de Platon, d'Aristote, d'Hippocrate, de Chrysippe, de Galien), qui a cherché à donner une description du moment physiologique du sommeil et à rendre raison du phénomène singulier propre à la vie psychique que constitue le rêve, en en restreignant le caractère "divin". Il est difficile de dire quelle connaissance exacte Artémidore avait de cette tradition rationnelle ; assurément, il accorde une place capitale à la *psuché*, qui est non seulement le lieu du rêve, mais aussi ce qui crée, par le rêve, des images que la raison devra interpréter³⁴ : l'interprète s'intéresse à ce que l'âme voit et montre (IV, 42 : 270.12-13 Pack ; Festugière 240). Car le rêve *doit être lui-même événement dans l'âme* faute de quoi on ne peut le dire significatif. Il l'est s'il comporte en lui l'annonce d'un événement : l'interprétation consistera à décrypter cette annonce, en révélant ce qui se produira dans la vie du rêveur ou de ses proches. Ce n'est pas la personnalité psychologique du rêveur qui importe, ses désirs ou ses craintes : la connaissance de ces mouvements psychiques est d'importance très réduite pour l'onirocrite. Ce que les rêves ont à nous apprendre tient à leur valeur prédictive. Tel est le sens de la définition concise que donne Artémidore du songe : "Le songe est un modelage polymorphe de

²⁸ Van Lieshout 1980 ; sur le rêve dans la littérature grecque : Byl 1979.

²⁹ Hundt 1935 ; Dodds 1951 : 104-110 ; Lévy 1982.

³⁰ *Odyssée* XIX 535-567 : l'aigle responsable du massacre prend ensuite une voix humaine pour dire à Pénélope que ses oies sont l'image symbolique des prétendants, et qu'il est lui-même Ulysse enfin de retour.

³¹ Amory 1966.

³² Les rêves venus de la porte d'ivoire (*eléphas*) "sont trompeurs" (*elephairontai*), ceux de la porte de corne (*kéras*) "ont le pouvoir d'accomplir" (*kraïnousin*).

³³ Dodds 1951 : 117-21.

³⁴ Blum 1936 : 63.

l'âme, qui signifie les événements bons ou mauvais à venir." (I, 2 : 5.17-18 Pack ; Festugière 20).

Cela dit, Artémidore s'inscrit avant tout dans une longue tradition critique qui lui a appris à "juger les songes" (*krinein tous oneïrous*)³⁵. Seuls feront l'objet d'une interprétation les songes qui contiennent un élément significatif³⁶. Bien des images vues en rêve ne contiennent rien de tel, n'annoncent rien de l'avenir et se limitent à donner un reflet du présent : la première tâche de l'onirocrite sera donc de savoir faire la distinction entre les rêves, d'écarter ceux qui sont privés de valeur prédictive, sans perdre son temps à les interpréter. La qualité fondamentale du bon interprète est *diacritique* : il doit établir des distinctions classificatoires. Ensuite, et seulement dans un deuxième temps, il lui sera demandé de donner la signification du songe, c'est-à-dire d'indiquer explicitement l'événement qu'annonce celui-ci, sous un mode énigmatique ou symbolique. Dès le début du livre I, Artémidore expose la distinction fondamentale, qui s'exprime dans l'opposition des termes *óneiros* et *enúpnion* :

La vision de songe (*óneiros*) diffère du rêve (*enúpnion*) par ceci, qu'il se trouve que l'une signifie (*semantikôî*) l'avenir, l'autre la réalité présente. Tu vas le comprendre plus clairement ainsi. Certains de nos affects (*tâ poià tôn pathôn*) sont disposés par nature (*péphuke*) à accompagner l'âme en sa course (*prosanatrékhein*), à se ranger auprès d'elle (*prosanatássein*) et à susciter ainsi des images oniriques (*oneirogmoús apoteleîn*). Par exemple, l'amoureux rêve nécessairement qu'il est avec l'objet aimé, le craintif voit nécessairement ce qu'il craint, et encore l'affamé rêve qu'il mange, l'assoiffé qu'il boit, et en outre aussi celui qui est trop plein de mangeaille rêve qu'il vomit ou qu'il étouffe. Il est donc possible d'avoir ces rêves parce que les affects en sont déjà la base (*kathupokeiménon éde tôn pathôn*), ces rêves eux-mêmes ne comportant pas une annonce de l'avenir (*ou prórthesin ékhonta tôn mellónton*), mais un souvenir des réalités présentes. (I, 1 : 3.13-24 Pack ; Festugière 19, trad. légèrement modifiée)³⁷.

L'*enúpnion*, simple phénomène de production d'images de rêve, est en lui-même non significatif : incapable de rien prédire, il épuise sa réalité dans le

³⁵ Expression fréquente, ainsi en II, *Prooemium* (100.2-3 Pack ; trad. Festugière p. 97). Sur l'importance du rôle "critique" de l'interprète de songes, voir Vinagre 1996 : 262-275 (mots formés sur la racine **kri-*).

³⁶ Dodds 1951 : 106-7 : "For the Greeks, the fundamental distinction was that between significant and nonsignificant dreams ; this appears in Homer, in the passage about the gates of ivory and horn, and is maintained throughout antiquity". Sans cette distinction, l'art de l'*oneirokritike* n'aurait jamais pu se maintenir, selon Björck 1945 : 307.

³⁷ Sur cette distinction théorique fondamentale, que reprend le *Prooemium* du livre IV (238.20-239.10 Pack ; Festugière 216), voir Foucault 1984 : 22-3.

Jean-Marie Flamand

seul sommeil. Comme l'indique son nom, l'*enúpnion* est certes lié par essence à la période même du sommeil³⁸, mais disparaît dès que le dormeur s'éveille : non que celui-ci l'oublie nécessairement, mais c'est qu'il n'a pas de prolongement dans l'avenir. Il s'agit donc d'un phénomène littéralement in-signifiant, même s'il peut lui-même être expliqué comme le produit soit d'un désir irrationnel, soit d'une crainte excessive, soit encore de la réplétion ou du manque de nourriture³⁹. Au contraire, l'*óneiros* a valeur significative et constitue en lui-même un événement, parce qu'il dépasse les limites du sommeil : "[il] porte à être attentif à l'annonce de ce qui va venir" ; doué d'une véritable puissance efficiente, il est capable, une fois passé le moment du sommeil, de "[faire] passer à l'acte les entreprises". Artémidore ajoute, par un double jeu de langage, que le nom même d'*óneiros* lui a été appliqué parce qu'il peut "mettre [l'âme] en mouvement" ([*tên psukhên*] *oreínein*) et qu'il "énonce ce qui est" (*tò òn éirei*) (I, 1 : 4. 18 Pack ; trad. Festugière 20)⁴⁰.

Viennent ensuite, parmi les songes significatifs, de nouvelles distinctions, notamment entre songes *théorématiques* et songes *allégoriques* : les premiers n'appellent pas, à proprement parler, d'interprétation, car ils font voir en rêve l'événement tel qu'il se produira dans la réalité ; les seconds annoncent, par une image de rêve, un événement différent, parfois même totalement contraire à l'image vue en rêve ; toute la sagacité de l'onirocrite consiste précisément à discerner si un rêve relève de la première ou de la seconde catégorie. Considéré dans son ensemble, le système classificatoire d'Artémidore⁴¹ comprend cinq catégories de songes : *óneiros*, catégorie elle-même subdivisée en *óneiros* proprement dit, *hórama* et *chrematismós* ; *enúpnion*, catégorie subdivisée à son tour en *enúpnion* et *phántasma*. On a beaucoup spéculé sur les origines de ce système complexe, qu'on retrouve, identique, au début du livre I du *Commentaire* de Macrobie *sur le Songe de Scipion*, afin surtout d'essayer d'en déterminer l'origine⁴². La question de la classification des rêves met en jeu le rôle diacritique que doit jouer l'interprète : cet aspect de sa fonction rationnelle est trop important pour pouvoir être traité dans le cadre de la présente étude, nous ne l'aborderons donc pas pour le moment.

³⁸ D'où les remarques que fait Artémidore dans la préface du livre IV : "Bien sûr, la vision de songe aussi, on pourrait la dire justement 'rêve durant le sommeil'. Mais, si l'on veut parler scientifiquement, il faut employer les termes techniques pour chaque chose..."

³⁹ C'est du reste pour cette raison que les hommes vertueux n'ont en général pas de rêves de la catégorie des *enúpnia*, alors qu'ils peuvent être visités par des *óneiroi*, songes prédictifs (IV, *Prooemium* : 239.14-17 Pack ; trad. Festugière p. 217).

⁴⁰ En outre, on reconnaît dans le mot *óneiros* le nom du mendiant d'Ithaque, Iros, porteur des messages qui lui ont été confiés (*Odyssée* XVIII, 7).

⁴¹ Sur la classification des rêves : Kessels 1970 et Schrijvers 1977.

L'onirocrite a retenu un rêve comme significatif : il va en examiner le contenu en commençant par définir, à partir du récit que lui a fait le rêveur⁴³, ce qu'on appellera une "image onirique". Ce terme ne doit pas induire en erreur : l'"image" en question, nullement statique, est au contraire toujours vivante et mobile, puisqu'elle est constituée à la fois par des événements, des situations et des objets (êtres humains, animaux, réalités matérielles). Ainsi, "monter un cheval de selle qui obéit bien à la bride et au cavalier lui-même"(I, 56 : 64.11-12 Pack ; Festugière 65), ou "voir un ciel pur et brillant" (II, 8 (108.13-14 Pack ; Festugière 104) ou encore "manger ou cuisiner de la viande de mouton"(I, 70 : 76.1-3 Pack ; Festugière 75) sont des "images oniriques". Définir l'image porteuse de signification exige, là encore, un interprète capable de discernement critique, car, dans le récit détaillé qui lui est fait, tous les éléments ne sont pas nécessairement signifiants, et ceux qui le sont ne le sont pas tous également au même degré⁴⁴. Or, l'onirocrite doit parvenir à tracer une image relativement simple, pour pouvoir en donner la signification, qu'il va puiser dans les ressources de la symbolique définie par la culture dans laquelle il baigne. Dans l'exposé touchant aux diverses parties du corps, prenons le cas des dents : le chap. 31 du livre I forme un véritable traité consacré aux dents et expose les significations de nombreux rêves où se produisent des chutes de dents. Artémidore a manifestement apporté un soin particulier à écrire ce chapitre, car il déplore le traitement insuffisant de cette question par les onirocrites de son temps : et pourtant, nous dit-il, quelque cinq cents ans avant lui, Aristandre de Telmessos avait déjà posé la plupart des plus excellents principes d'interprétation en ce domaine⁴⁵. Soit donc le cas d'un homme qui s'est vu en

⁴² Blum 1936 : 53-60.

⁴³ Artémidore connaît bien les problèmes liés à la reconstitution verbale du songe : le caractère fictif du récit que fait le rêveur de son expérience onirique (rôle de l'oubli, de la "retenue" ou du mensonge; oubli du milieu, de la fin, voir I, 12 : 20.18-19 Pack ; Festugière 31) ; le passage de l'image à la verbalisation ; l'"appropriation" que l'interprète va devoir se faire de cette "fiction" avant même d'en proposer une quelconque interprétation ; la longueur du récit (mais un long rêve peut ne prédire que peu d'événements, voir I 4 : 13.11-14. 8 Pack ; Festugière 26) ; la nécessité de ne pas en exclure d'éléments ; l'importance de chaque détail (IV, 4 : 248.5-9 Pack ; Festugière 225).

⁴⁴ I, 4 (12.9-11 Pack ; Festugière 25) : "Parmi les songes, les uns prédisent beaucoup de choses par le moyen de beaucoup de choses, d'autres peu de choses par le moyen de peu de choses, d'autres beaucoup de choses par le moyen de peu de choses, d'autres peu de choses par le moyen de beaucoup de choses". Et IV, 42 (269.21-22 ; Festugière 240) : "Il y a dans ce qu'on voit dans les rêves des détails qui ne sont là que pour l'ornement : il faut les laisser".

⁴⁵ Cette remarque indique bien qu'aux yeux d'Artémidore l'onirocritique est non seulement un art, mais aussi une science, qui doit s'appuyer sur les acquis des hommes compétents qui l'ont précédé.

Jean-Marie Flamand

rêve “perdre une dent” : cette “image” est constituée de deux éléments, un objet (“une dent”) et un événement (“perdre”). Symboliquement, les dents peuvent d’abord représenter des personnes :

Parmi les dents, celles du haut indiquent ceux qui, dans la maison du songeur, sont les supérieurs et l’emportent, celles du bas indiquent les inférieurs : car il faut regarder la bouche comme la maison, et les dents comme ceux qui l’occupent. Parmi ces dents, celles de droite indiquent les hommes, celles de gauche les femmes – sauf s’il se rencontre certains cas rares, par exemple si quelqu’un, tenant un bordel, n’a chez lui que des femmes ou si un autre, qui se voue à l’agriculture, n’a chez lui que des hommes : en ce cas-là, les dents de droite indiquent les hommes ou femmes plus âgés, les dents de gauche les hommes ou femmes plus jeunes. En outre, les dents nommées incisives, c’est-à-dire celles qui sont en avant, indiquent les tout à fait jeunes, les canines indiquent les gens d’âge moyen, les molaires ceux qui sont vieux. (I, 31 :37.14-38.5 Pack ; Festugière 44).

Soit donc cette première signification symbolique de l’objet : ses subdivisions, ses articulations précises correspondent à des distinctions locales et à des valeurs socialement établies (droite/gauche, haut/bas, avant/arrière). On admettra également qu’ici aucune transposition sémantique n’est jugée nécessaire pour comprendre le sens du verbe, c’est-à-dire la partie événement de l’image (“perdre”). Alors, l’“image onirique” de départ, qui s’exprime dans la formulation “perdre une dent”, pourra aisément être mise en relation avec l’événement qu’elle annonce :

Quelle que soit donc la dent qu’on ait perdue, on sera privé de la personne correspondante. (I, 31 : 38.5-6 Pack ; Festugière 44).

En règle générale, de nombreux objets symboliques sont polyvalents : l’objet “dent” n’est pas à signification unique. Tout comme d’autres parties du corps (la tête, le membre viril), les dents vues en rêve peuvent aussi être porteuses de significations différentes. Au lieu de désigner des personnes faisant partie de l’entourage du rêveur, elles peuvent aussi renvoyer soit à ses propres biens, soit encore à ses fonctions vitales :

Mais puisque les dents signifient non seulement les personnes, mais aussi les biens, il faut tenir que les molaires désignent les biens mis en réserve comme précieux, les canines les biens qui ne sont pas d’un très grand prix, les incisives les objets mobiliers. Il est donc normal que la chute de l’une ou l’autre de ces dents signifie la perte de tel ou tel bien. Outre cela, les dents signifient aussi les fonctions vitales. Et de celles-ci les molaires désignent les fonctions qu’on accomplit en secret et dont on ne parle pas, les canines celles qu’on n’accomplit pas devant beaucoup, les incisives les fonctions les plus exposées à la vue et qu’on accomplit verbalement et au moyen de

la voix. Ainsi donc, la chute de telle ou telle dent coïncide avec un obstacle apporté à la fonction correspondante. (I, 31 : 3.11-17 Pack ; Festugière 44).

Si la valeur symbolique de l'objet "dents" est polyvalente, le sens de l'événement ("perdre") reste, dans le cas présent, invariant : une "perte" s'inscrit donc dans la vie des rêveurs, selon des modalités différentes. C'est donc la perte de ses proches, de ses biens, ou de telle ou telle fonction vitale, qui peut être annoncée à qui s'est vu en rêve perdre des dents.

Considérée globalement, l'œuvre d'Artémidore contient un très vaste système d'images oniriques associées à des valeurs symboliques qui appartiennent en propre à ce que Dodds appelle la "structure culturelle locale", c'est-à-dire au monde de la Grèce antique⁴⁶. L'ouvrage d'Artémidore nous apparaît ainsi comme le dépositaire exceptionnel de ce trésor : la signification des "images oniriques" dépend de ces valeurs symboliques, socialement déterminées, qui ne sont pas des correspondances statiques, figées, arbitraires, mais toujours des associations fondées en raison. La compétence de l'onirocrite consiste, en s'appuyant sur ce système de valeurs symboliques, à établir le lien approprié entre une "image onirique", ainsi entendue, et l'événement annoncé, qui sera, tôt ou tard, l'accomplissement (*apóbasis*) du rêve. Mais pour Artémidore, le lien entre ces deux termes ne peut se faire immédiatement : un facteur intermédiaire doit intervenir, la prise en compte d'éléments spécifiques appartenant en propre au rêveur.

Il pourrait bien être utile, plutôt non seulement utile, mais nécessaire, et à celui qui a vu le songe et à celui qui l'interprète, que l'onirocrite sache qui est celui qui a vu le songe, quel est son métier, quelle a été sa naissance et ce qu'il a de fortune et quel est son état corporel et à quel âge il est arrivé. (I, 9 : 18.16-20 Pack ; Festugière 29-30).

Homme de discernement, l'onirocrite doit s'informer afin d'adapter son jugement à la diversité des rêveurs. Diversité naturelle : le rêveur est-il un homme ou une femme, jeune ou vieux ? Diversité des conditions sociales : le rêveur est-il un homme libre ou un esclave, riche ou indigent ? Est-il ou non marié, a-t-il ou non des enfants, est-il veuf ou veuve⁴⁷ ? Est-il impliqué ou non

⁴⁶ Dodds 1951 : 109 ("local culture pattern"). Influences orientales très limitées. Influence du christianisme totalement absente, comme on le voit d'après la façon dont Artémidore traite le thème de la crucifixion (II, 53 : 183.6-21 ; Festugière 166 [où il faut corriger "Être brûlé vivant" en "Être crucifié"] et IV, 49 : 276.6-9 Pack ; Festugière 244).

⁴⁷ I 30 (36.18-37.3 Pack ; Festugière 43) : "Une femme rêve-t-elle qu'elle a de la barbe, si elle est

Jean-Marie Flamand

dans le cours d'un procès, lié à tel ou tel type d'intérêt : agonistique (athlète, acteurs), politique (orateurs, démagogues, candidats à une charge) ou économique (débiteur / créancier ; armateur, marchand) ? La plupart de ces déterminations renvoient à des catégories sociales ; mais Artémidore tient compte aussi de faits individuels (le rêveur est-il malade ou en bonne santé ?) et, en dernier lieu, de faits psychologiques (est-il ou non désireux d'échapper aux regards, cherche-t-il ou non à fuir, a-t-il au moment du rêve pris plaisir à la vue de la scène onirique, en a-t-il au contraire éprouvé de la crainte ?). Dans certains cas, il doit même chercher à savoir si l'âme du songeur était, au moment de son rêve, en heureuses ou en tristes dispositions, ce qui rejait sur l'intensité des effets attendus "dans le cas des songes qui annoncent un malheur ou, au contraire, un bien" (I, 12 : 21.5-10 Pack ; Festugière 31).

La prise en compte de tous ces éléments conduit à une répartition des rêveurs en différents "types", qui reviennent régulièrement à travers tout l'ouvrage, correspondant à de grandes catégories du monde social : l'onirocrite, devant établir une classification des rêveurs, procède à une sociologie descriptive minimale, à la fois sommaire et néanmoins très finement articulée. Comme les "images oniriques", ces catégories incluent en elles-mêmes des événements ("voyager", "participer à un concours"...): loin de représenter des cadres statiques, elles sont un reflet de la vie même des songeurs et jouent un rôle déterminant pour juger de l'*apobasis* du songe. On ne saurait voir là une orientation psychologique, mais plutôt un principe d'individuation, empirique avant tout. Ce paramètre, aspect capital de la méthode d'Artémidore, fonctionne comme un modulateur très différencié, qui s'impose à l'interprète avant toute annonce de signification. Il permet de répartir les rêveurs en diverses classes, selon une typologie vaste et complexe : on lui donnera, par commodité, le nom de "variateur" catégoriel ou typologique.

Le rôle de ce variateur est principalement multiplicateur : il permet de comprendre qu'à une même "image" peuvent correspondre plusieurs accomplissements (*apobaseis*)⁴⁸. C'est ce que montre le rêve, fait par sept femmes différentes, qui toutes se voient "enfanter un serpent" (IV, 67). La même "image" annonce la naissance d'un fils, mais l'événement tourne à chaque fois de façon différente selon les caractères propres à chaque femme :

veuve elle se mariera ; si elle est mariée, elle se séparera de son époux... À moins qu'elle ne soit enceinte ou n'ait un procès : dans le premier cas, elle enfantera un garçon..., dans le second elle combattrà [pour faire valoir son droit] comme un homme."

⁴⁸ Cette correspondance asymétrique (plusieurs images pour une *apobasis*, plusieurs *apobaseis* pour une seule image) a été observée et analysée, en vue d'une application à l'étude de la polysémie de scènes figurées dans des mosaïques romaines, par Olszewski 2005 (voir déjà la thèse d'Olszewski 1998). Cette

Une femme enceinte rêva qu'elle avait enfanté un serpent : son fils fut excellent orateur et devint illustre, car le serpent a la langue fourchue, comme l'orateur. En outre la femme était riche, et la richesse est la provision nécessaire pour la culture.

Une autre eut le même rêve, et son fils devint hiérophante : le serpent, en effet, est sacré et myste. En outre, la femme qui avait vu ce rêve était l'épouse d'un prêtre.

Une autre eut le même rêve et son fils devint excellent devin : le serpent est en effet consacré à Apollon, prince des devins. En outre, la femme était la fille d'un devin.

Une autre eut le même rêve et son fils devint un débauché plein d'impudence et il viola nombre de femmes de la ville : le serpent en effet, se faufilant par les trous les plus étroits, cherche à échapper aux regards de ceux qui l'épient. En outre, la femme était plutôt lascive et se prostituait.

Une autre eut le même rêve et son fils fut pris en flagrant délit de brigandage et décapité : quand on surprend un serpent, en effet, c'est à la tête qu'on le frappe et il meurt. En outre, la femme ne valait pas trop cher.

Une autre eut le même rêve et son fils fut un esclave faisant des fugues : car la course du serpent n'est pas droite. En outre, la femme était une esclave.

Une autre eut le même rêve et son fils fut paralysé : et en effet le serpent rampe de tout son corps, comme ceux des hommes qui sont paralysés. En outre, la femme, quand elle eut ce songe, était malade. Il était donc normal que l'enfant, ayant été conçu et porté dans le sein en temps de maladie, n'eût pas les canaux de ses organes moteurs en bon état. (iv, 67 : 289.13-290.20 Pack ; Festugière 254).

Inversement, un même accomplissement (*apóbasis*) peut être annoncé par des "images" différentes. Ainsi, le livre v offre cinq cas de rêveurs qui ont tous perdu la vue, événement qui avait été annoncé à chacun par des rêves totalement différents :

Un homme rêva qu'il allumait sa lampe à la lune. (v, 11)

Un homme rêva que son esclave particulier, qu'il estimait plus que tout autre, était devenu une torche. (v, 20)

Un athlète rêva qu'il était engrossé et qu'il enfantait deux fillettes. (v, 44)

Un homme rêva qu'un autre lui disait : "N'aie pas peur, tu ne mourras pas, mais tu ne peux vivre." (v, 77)

Un homme rêva qu'il portait une masse d'or brillant sur les épaules. (v, 90).

Comment comprendre que l'*apóbasis* soit la même ("le rêveur est devenu aveugle") à partir d'images oniriques aussi différentes ? Cela ne tient pas, cette fois, à la personnalité du songeur. C'est que l'assemblage des trois séquences ("image", "variateur" et *apóbasis*) ne saurait à lui seul donner la clef de l'inter-

approche iconographique a conduit Olszewski à une étude approfondie et systématique du système interprétatif d'Artemidore.

Jean-Marie Flamand

prétation : le jugement de l'interprète joue ici un rôle décisif pour découvrir l'*apóbasis*. Il faut que, dans chaque cas, l'onirocrite sache reconnaître les analogies appropriées⁴⁹ : ce faisant, il entre dans "l'explication par la cause". Les trois premières séquences ne sauraient par conséquent fonctionner sans une quatrième, indissociable des précédentes : la séquence "étiologique". Afin de pouvoir annoncer, pour une image onirique, une *apóbasis* appropriée, qui dépend de la (ou des) signification(s) symbolique(s) de l'objet vu, et qui varie selon la personnalité du rêveur, l'onirocrite doit en effet apporter, autant qu'il en est capable, une explication ou une justification à toutes les interprétations possibles de cette "image". Artémidore recommande à son fils de procéder ainsi :

Tâche de rendre la cause de tout (*pánta mèn aitiologeîn*) et d'attacher à chaque rêve son explication (*kai prosáptein hekástoi lógon*) et des preuves plausibles (*kai pithanás tinas apodeíxeis*), crainte que, même si tu dis des choses tout à fait vraies, tu ne paraisses être moins expert si tu indiques seulement les accomplissements privés de démonstration et comme pelés (*psilà kai perilelepisména apotelésmata*). Cependant, ne tombe pas dans l'erreur de croire que l'explication par la cause rende raison de tous les accomplissements (*hos tês aitiologías kurías tôn apotelesmáton ouéses*) (iv, 20 : 253.12-17 Pack ; Festugière 229).

Cette exigence, qui conduit en quelque sorte l'interprète à rendre compte a priori de ses propres interprétations, peut d'abord s'expliquer par le contexte professionnel dans lequel s'inscrit sa pratique : l'énoncé de "la cause" est sans doute un élément de persuasion dont l'interprète pouvait user auprès de ses clients ; c'était aussi un moyen, auprès de collègues ou de rivaux, de faire valoir sa compétence par la solidité de son argumentation. Mais en dernier ressort, cette importance donnée à l'étiologie doit être comprise dans un contexte plus large, médical et philosophique. L'exposé de la doctrine stoïcienne que présente Diogène Laërce accorde une place importante à l'étiologie, en tant que recherche qui "s'occupe de tous les processus qui, à l'intérieur du monde sublunaire, relèvent d'une analyse causale"⁵⁰. L'étiologie comprend deux parties : l'une tournée vers la médecine, l'autre vers des questions scientifiques comme la vision, la formation de l'image dans un miroir, la météorologie (formation des nuages, cause du tonnerre, des arcs-en-ciel...)⁵¹. C'est en particulier le

⁴⁹ Cela s'impose surtout si les événements annoncés par une seule image diffèrent selon les rêveurs. Le passage cité plus haut (iv, 67 : "enfanter un serpent") commence par ces mots : "Pour que tu t'exerces à imaginer toujours de nouvelles analogies". Voir Festugière 1975 : 254 n. 97.

⁵⁰ Duhot 1989 : 50.

⁵¹ Diogène Laërce VII, 132 (trad. R. Goulet, dans Goulet-Cazé 1999 : 868-9).

champion de l'orthodoxie stoïcienne, Posidonius⁵², qui a pratiqué systématiquement la recherche des causes dans l'explication des phénomènes physiques, à tel point que sa démarche a été jugée excessive. Strabon, géographe pourtant stoïcien, lui en fait le reproche : "Il lui arrive souvent [à Posidonius] de se livrer à l'étiologie et d'*aristotéliser*, ce qu'évitent justement les nôtres [*scil.* les Stoïciens] du fait de l'obscurité des causes"⁵³. On a vu qu'Artémidore, qui veut aussi donner une explication par la cause, avertit son fils que ce type d'explication n'est pas toujours possible : la "pratique de l'étiologie" ne doit pas aller sans précaution. Dans l'onirocritique comme dans la médecine, l'interprète doit s'efforcer de quitter le domaine des cas particuliers pour donner une justification d'ordre général, mais il ne pourra pas toujours le faire avec succès. C'est pourquoi, dans la "séquence étiologique", interviennent de nombreux principes explicatifs, au premier rang desquels l'analogie joue un rôle considérable⁵⁴ : "l'interprétation des songes (*oneirokrisía*) n'est rien d'autre qu'un rapprochement du semblable avec le semblable" (II, 25 : 145.11-12 Pack ; Festugière 133)⁵⁵.

Telle est l'organisation en quatre séquences qui régit la composition du traité d'Artémidore dans son ensemble : facilement repérable dans le traitement des cas concrets, sous-jacente à la totalité du texte, elle est présente d'un bout à l'autre de l'ouvrage (hormis, évidemment, les développements théoriques). On peut ainsi décrire cette série quaternaire :

- (a) "image onirique"
- (b) "variateur" typologique
- (c) *apóbasis*
- (d) "séquence étiologique" ou explication par la cause.

Cette structure est toujours décelable, même dans le livre IV, plus didactique, et se révèle à une lecture attentive dans la collection des 95 rêves qui forme le

⁵² Sénèque, *Ep. ad Lucilium* 95, 65 (= Posidonius, fr. 176.3 Edelstein-Kidd). Sur la place de l'étiologie dans le champ de la physique stoïcienne, voir Duhot 1989, p. 46-62.

⁵³ Strabon, II, 3, 8 (trad. G. Aujac). Sur l'accusation d'"aristotéliser" (trop rechercher les causes en suivant la voie des *Météorologiques* d'Aristote), voir Duhot 1989 : 56.

⁵⁴ Une étude rigoureuse s'imposerait sur ce "principe d'analogie" : voir Festugière 1975 : 20 n. 3 (sur l'adverbe *phusikós*).

⁵⁵ À la fin de I, 73, Artémidore parle de "la loi de la ressemblance". Déjà Aristote, *De la divination dans le sommeil*, 464b5-10 : "Le juge le plus expert en matière de rêves est celui qui est capable de voir les ressemblances... dans la mesure où les images se forment à peu près comme les reflets (*eidola*) dans l'eau" (trad. P. M. Morel, Paris, Flammarion 2000).

Jean-Marie Flamand

livre v. Artémidore y recourt méthodiquement dans l'ouvrage entier, ce qui ne signifie pas qu'elle s'impose au texte au point de lui donner un style uniforme ou une rigueur formelle automatique. Le texte fonctionne selon cette structure, mais la méthode d'Artémidore ne consiste pas à s'y couler comme dans un moule, pas plus qu'elle n'aboutit à un formulaire réglé. Du reste, le système connaît des simplifications : la séquence (c) est souvent généralisée sans distinction par l'emploi du mot "bon" ou "mauvais". En bien des cas, la séquence (b) est elle aussi neutralisée (universalisée) par l'expression "pour tous". Une double neutralisation se produit fréquemment, avec certains rêves qui sont "bons pour tous" ou "mauvais pour tous", comme dans les exemples suivants :

Bon pour tous : "la beauté, l'heureuse croissance du corps et la force, quand cela ne dépasse pas les normes humaines" (I, 50 : Festugière p. 58) ; "monter un cheval de selle qui obéit bien à la bride et au cavalier lui-même" (I, 56 fin : Festugière p. 65) ; "être admis dans un concours" (I, 59 : Festugière p. 67) ; "boire de l'eau froide" (I, 66 : Festugière p. 71) ; "manger de la viande de porc" (I, 70 : Festugière p. 75) ; "voir une lampe allumée bien brillante en la maison" (II, 9 : Festugière p. 108) ; "voir des lions apprivoisés remuant la queue, voir des lionceaux" (II, 12 : Festugière p. 114) ; "rêver qu'on navigue et qu'on a heureuse navigation" (II, 23 : Festugière p. 128).

Mauvais pour tous : "manger ou cuisiner de la viande de mouton" (I, 70 : Festugière p. 75) ; "des maisons qui se consomment lentement d'un feu non clair, qui se noircissent de fumée, qui s'écroulent et tombent en ruine sous l'action du feu" (II, 9 : Festugière p. 109).

Les séquences (a) et (c) constituent l'armature de tout langage oniromantique : la mise en relation d'une image onirique et d'un événement à venir, symboliquement annoncé par le songe, représente le "noyau dur" de toute interprétation. Cette relation binaire se trouve dans toutes les *Clefs des songes*, même les plus rudimentaires. On a pu la reconnaître, déjà en œuvre à date fort ancienne, dans la divination mésopotamienne, dont les traités de casuistique divinatoire se présentent régulièrement sous une forme "protase / apodose" : *si...*, *alors ...* + verbe au futur⁵⁶. L'existence de la séquence (b), celle du "variableur" typologique, constitue un trait depuis longtemps reconnu de la méthode d'Artémidore. Si, grâce à cette séquence, les significations symboliques d'une image peuvent être multipliées selon les rêveurs, c'est qu'elle permet d'exprimer la rencontre entre l'expérience subjective d'un rêveur déterminé et les valeurs sociales : la lecture symbolique du songe que pratique l'oniromante

⁵⁶ Bottéro 1974 : 81-5.

“déplace ce qui représente une expérience unique et intime dans une sphère de significations communes”, comme l’a bien montré Ch. Parrenin⁵⁷. Plus importante encore, pour le fonctionnement du système dans son ensemble, et particulièrement révélatrice de la démarche rationnelle d’Artémidore est la quatrième séquence (d), celle de l’explication par la cause. Dès le début du livre I, il déclare : “J’estime qu’il faut dire aussi, au mieux de mes forces, la cause des songes, selon laquelle et on les voit ainsi et ils ont ainsi leur accomplissement” (I, 2 : 5.12-13 Pack ; Festugière 20) : c’est bien le lien entre l’image et l’*apóbasis* qu’il faut expliciter. Ce lien n’a rien d’assuré, puisqu’il est d’ordre symbolique et que toute signification symbolique, en tant que fait social, est arbitraire et conventionnelle. Selon la nature et l’extension de la communauté culturelle qui leur donne sens, les symboles peuvent aller du plus clair et du plus manifeste au plus obscur, jusqu’à l’ésotérique ou à l’abscons. Dans la séquence (d) vont donc se concentrer tous les procédés justificatifs utilisés par l’*onirocrite* et qui sous-tendent son jugement.

À ceux qui lui avaient reproché d’avoir donné insuffisamment l’“explication par la cause” (IV, *Prooemium* : 238.11 Pack ; Festugière 216), Artémidore répond, dans la préface du livre IV, que son livre était à la hauteur de l’art et ne souffrait d’aucun manque, “pour ceux du moins qui ne sont pas totalement bouchés” (IV, *Prooemium* : 236. 7 Pack ; Festugière 215). Il rappelle que, dès la Préface du I^{er} livre, il avait devancé l’objection et affirmé son souci de fournir des démonstrations claires “à moins qu’une chose soit si évidente que j’en tiennne l’explication comme superflue”. La séquence (d) n’a donc pas lieu d’être toujours explicitement formulée : bien des analogies peuvent rester implicites, si elles font référence à des choses connues de tous, des légendes mythologiques par exemple⁵⁸. La garantie de valeurs fondamentales socialement admises est manifestée par la théorie des six “éléments” (*stoikheîa*)⁵⁹ : la signification exacte que prend chez Artémidore ce terme très important est difficile à apprécier⁶⁰. Il appartient à la description du champ de la physique stoïcienne

⁵⁷ Parrenin 2001 : 243.

⁵⁸ v, 41 (311.1-3 Pack ; Festugière 273) : “Un homme rêva qu’il était à l’Isthme et qu’il cherchait son fils. Son fils mourut, à cause de la légende de Méricerte”. Artémidore, très concis, fait ici référence à des choses connues de tous : les Jeux Isthmiques avaient été fondés en l’honneur de Méricerte ; celui-ci, fils de la déesse Leucothée, s’est jeté à la mer pour échapper à un agresseur (voir Festugière 1975 : 158, n. 76 et 273, n. 20).

⁵⁹ Voir le début de I, 3 (11.7-12.4 Pack ; Festugière 24-5) et surtout l’exposé détaillé en IV, 2 (242.16-246.2 Pack ; Festugière 220-2).

⁶⁰ Aucune des significations courantes ne convient ici : ni philosophique (*stoikheîa* = eau, feu, air, terre), ni mathématique (les *Éléments* d’Euclide), ni grammaticale (*stoikheîa* = lettres de l’alphabet). Sur les valeurs de ce mot, voir Diels 1899 ; Blum 1945.

Jean-Marie Flamand

que donne Diogène Laërce⁶¹, lequel nous apprend aussi qu'Archédemos de Tarse, fondateur d'une école stoïcienne à Babylone vers 150 av. J.-C., est l'auteur d'un *Peri stoikheion*⁶². Les six *stoikheia* d'Artémidore sont : nature (*phúsis*), loi (*nómos*), coutume (*éthos*), langage (*lógos*), art (*tékhne*) et temps (*khronos*) ; les rapprochements que propose l'onirocrite doivent tous se faire en conformité avec l'un ou l'autre de ces six éléments, ou plutôt ne peuvent se faire que de cette façon. Ces "éléments" forment un encadrement destiné à empêcher les erreurs d'analogie, et donc les interprétations fausses : ces points de repère étant les piliers qui organisent et délimitent le sens, il ne faut pas les multiplier. Dans ces débats que nous connaissons mal, Artémidore était de ceux qui trouvaient vain de vouloir poser plus de six éléments⁶³. Parmi eux, le *lógos* : de nombreux songes ont des accomplissements qui s'expliquent par des faits de langage. À côté de l'étymologie, qui permet de faire à l'infini des rapprochements de sens et de forme entre mots, on trouve des figures comme la paronomase (II, 12 : 121.18-19 Pack ; Festugière 113) ou, procédé plus raffiné dans l'interprétation de l'image, l'examen du genre grammatical : si un incendie brûle des arbres "qui poussent à l'intérieur de la maison, et si ce sont de grands arbres, cela signifie mort des maîtres, des maîtres mâles si les arbres ont nom masculin, des maîtres féminins s'ils ont nom féminin" (II, 10 : 116.14-17 Pack ; Festugière 109-110). Un autre procédé met en jeu le langage en même temps que les chiffres : l'isopsèphisme. Deux mots (deux stiques, deux distiques) sont isopsèphes lorsqu'en totalisant la valeur numérique des lettres qui les composent on aboutit au même nombre. Artémidore recommande l'usage de ce procédé à son fils, l'équivalence numérique permettant d'établir entre deux mots une équivalence sémantique (IV, 24 : 259.7-11 Pack ; Festugière 233)⁶⁴. Important dans le monde hébraïque, ce procédé, fort répandu à l'époque hellénistique, s'appuie à la fois sur le langage et sur le caractère indiscutable qu'est censée garantir l'arithmétique⁶⁵.

⁶¹ Diogène Laërce VII, 132 : la théorie des éléments (*peri stoikheion*) apparaît dans la classification du champ de la physique par espèces (*eidikôs*) et par genres (*genikôs*) (voir Duhot 1989 : 48-9).

⁶² Voir la notice de C. Guérard dans Goulet 1989 : 332 (*Stoicorum Veterum Fragmenta* VII, 134 et 136) ; et Duhot 1989, 53.

⁶³ I, 3 (11.19-12.4 Pack ; Festugière 25) : "Bien que ces six données fondamentales ne soient pas absolument universelles, c'est pourtant un grand rire qui s'est répandu dans le monde du fait des hommes qui disent de ces six qu'ils sont tantôt dix-huit, tantôt cent, tantôt deux cent cinquante, puisque, quelque nombre qu'ils puissent indiquer, il n'échappe pas au fait d'être l'un des six."

⁶⁴ La vue d'une "vieille femme" (*grávis* : valeur numérique 704), pour des malades, devient symbole de mort car elle signifie "la conduite au cimetière" (*he ekphorá*, même valeur numérique).

⁶⁵ Sur ce procédé : Perdrizet 1904 ; Dornseiff 1925 : 96-104 ; Scholem 1971 : 369-74.

Nous avons cherché à montrer tout ce que comporte de rationnel la méthode d'Artémidore. L'onirocritique qu'il défend et pratique s'inscrit sur un fonds d'idées stoïciennes banalisées (destin, providence ; étimologie) ; elle veut se distinguer de ce que font les "Pythagoristes" et les astrologues, elle est aussi très différente de l'interprétation religieuse des rêves liée aux pratiques incubatoires. Artémidore, fort de sa culture livresque et de son expérience, a subi l'influence des médecins empiristes et a appris à sélectionner les rêves avant d'en donner une interprétation. L'organisation séquentielle à laquelle répond sa démarche s'observe à travers tout son livre et offre une armature méthodique qui trouve matière à s'exercer dans le trésor des valeurs symboliques propres à la culture grecque. Pour sa part, soucieux de "ne pas parler en l'air" (1, *Proemium* : 2.24 Pack ; trad. Festugière p. 16), il ne prétend pas avoir un don de prophétie, mais user d'un discours clair, complet et justifié : ce rationalisme, revendiqué avec quelque naïveté, est parfois désarmant tant il fait flèche de tous les arguments possibles pour convaincre. Toutefois l'interprète moderne n'a pas à juger, il doit seulement tenter de comprendre toutes les associations données dans ces analogies. Si l'onirocrite affirme que "se peigner est bon et pour l'homme et pour la femme : le peigne est en effet le temps, lequel démêle ce qui est raide et redresse toute choses" (II, 6), verra-t-on là une proposition rationnelle ? Et que dire des étymologies fantaisistes ? – On n'y trouve certes pas l'expression d'une rationalité scientifique, universelle, mais d'une rationalité sociologique. L'ouvrage d'Artémidore témoigne du double rôle social joué par l'onirocrite, dans un contexte historique déterminé : d'une part il rationalise les images oniriques, produits irrationnels de l'âme de ses clients ; d'autre part il contribue à renforcer l'équilibre social global en faisant constamment référence, dans ses interprétations, à des valeurs fondamentales admises par la communauté.

Ouvrages cités

- Amory, A. 1966. "The Gates of Horn and Ivory", *Yale Classical studies* 20, 1-57.
- Annequin, Jacques. 1987. "Les esclaves rêvent aussi... Remarques sur La Clé des songes d'Artémidore", *Dialogues d'Histoire Ancienne* 13, 71-113.
- Annequin, Jacques. 1989. "Rêver, c'est vivre : du songe de l'esclave à la réalité de l'esclavage chez Artémidore", *Index* 17, 139-154..
- Behr. 1968. *Aelius Aristides and the Sacred Tales*. 1968. Ed. C. A. Behr, Amsterdam.
- Björck, G. 1945. "Onar idein : de la perception du rêve chez les anciens", *Eranos* 44, 306-14
- Blum, Claes. 1936. *Studies in the dream-book of Artemidorus*, diss. Uppsala.

Jean-Marie Flamand

- Blum, Claes. 1945. "The meaning of *stoikheïon* and its derivatives in the Byzantine age. A Study in Byzantine magic", *Eranos Rudbergianus*, p. 315-25.
- Bottéro, Jean. 1974. "Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne", dans *Divination et rationalité* (éd. J.-P. Vernant) , p.70-197.
- Bouché-Leclercq, Auguste. 2003. *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, avec une préface de Stella Georgoudi, Grenoble : Jérôme Millon [réimpr. de la 1^e édition, 4 vol., Paris : Ernest Leroux 1879-1882].
- Brunschwig, Jacques. 1997. "Les Stoïciens", dans *Philosophie grecque* (éd. M. Canto-Sperber), Paris, Presses Universitaires de France, 511-62
- Byl, S. 1979. "Quelques idées grecques sur le rêve, d'Homère à Artémidore", *Les Etudes Classiques*, 47, 107-23.
- Cox Miller, Patricia. 1994. *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, Princeton University Press.
- Del Corno, Dario. 1962. "Ricerche sull'onirocritica greca", *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 96, 334-66.
- Del Corno, Dario. 1969. *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*. Ed. D. Del Corno, Brescia : Cisalpino.
- Del Corno, Dario. 1975. *Artemidoro. Il libro dei sogni*. [Traduzione] a cura di Dario Del Corno. Milano : Adelphi.
- Del Corno, Dario. 1978. "I sogni e la loro interpretazione nell'età dell'Impero", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt = Rise and decline of the Roman world : ANRW*, II.16.2, 1605-18.
- Diels, H. 1899. *Elementum : eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, Leipzig : Teubner.
- Divination et rationalité*. 1974. Éd. J.-P. Vernant, Paris : Éditions du Seuil.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles : Univ. of California Press (Sather classical lectures, 25).
- Dornseiff, Franz. 1925. *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 2^e ed., Leipzig : Teubner.
- Duhot, Jean-Jacques. 1989. *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris : Vrin.
- Festugière. 1975. *Artémidore. La clef des songes*. Traduction A. J. Festugière. Paris : Vrin.
- Festugière. 1986. *Aelius Aristide, Discours sacrés. Rêve, religion, médecine au II^e siècle après J.-C.* 1986. Trad. par le P. A.-J. Festugière, Paris : Éd. Macula.
- Flamand, Jean-Marie. 1989. "Artémidore de Daldis", dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, éd. R. Goulet, Paris : CNRS éditions, t. 1 : 589-604
- Foucault, Michel. 1984. *Histoire de la sexualité*, 3 : *Le souci de soi*, Paris : Gallimard.
- Goldschmidt, Victor. 1969. *Le système stoïcien et l'idée de temps*, 2^e édition, Paris : Vrin.

- Goulet, Richard. 1989. *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. 1, dir. R. Goulet, Paris : CNRS éditions.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile. 1999. *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris : Le livre de poche, 1999.
- Guillaumont, François. 1984. *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles : Latomus.
- Guillaumont, François. 2006. *Le De diuinatione de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Bruxelles : Latomus.
- Hundt, Joachim. 1935. *Der Traumglaube bei Homer*, Greifswald : H. Dallmeyer
- Kessels, A. H. M. 1970. "Ancient classifications of dreams", *Mnemosyne*, 23, 389-424.
- Lévy, Edmond. 1982. "Le rêve homérique", *Ktéma*, 7, 23-41.
- Manetti, Giovanni. 1993. *Theories of the sign in classical Antiquity*, Bloomington : Indiana University Press.
- Olszewski, M. T. 1998. *Les projections oniriques : une clef de l'iconographie de la vita privata d'époque impériale romaine (à la lumière de l'Oneirocriticon d'Artémidore de Daldis)*, thèse, Université de Paris I.
- Olszewski, M. T. 2005. "Le statut de l'image selon Artémidore et l'art romain", in *La mosaïque gréco-romaine, IX* (éd. par H. Morlier), Rome : École Française, 859-80.
- Pack. 1963. *Artemidori Daldiani Onirocriticon libri v.* 1963. Ed. Roger A. Pack, Leipzig, Teubner [toutes nos citations renvoient aux pages et aux lignes de cette édition, suivies de la page de la traduction Festugière 1975].
- Parrenin, Christelle. 1999. *Espace public, espace privé dans la Clé des songes d'Artémidore* (thèse), Grenoble.
- Parrenin, Christelle. 2001. "La Clé des Songes d'Artémidore et les notions d'espace public et privé", *Dialogues d'Histoire Ancienne* 27 (1), 235-47.
- Perdrizet, Paul. 1904. "Isopsèphisme", *Revue des Etudes Grecques* 17, 350-360.
- Price, S.R.F. 1986. "The Future of Dreams : From Freud to Artemidorus", *Past and Present*, 113, 3-37
- Reichardt, W. 1894. *De Artemidoro Daldiano*, diss. Leipzig, 1894.
- Reinhardt, Karl. 1926. *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonius*, München : Beck.
- Le rêve et les sociétés humaines.* 1967. Éd. R. Caillois et G. E. von Grunebaum, Paris : Gallimard.
- Scholem, Gershom. 1971. "Gematria", *Encyclopaedia Judaica* 7, col. 369-374.

Jean-Marie Flamand

Schrijvers, P. H. 1977. "La classification des rêves selon Hérophile", *Mnemosyne* 30, 13-28.

Les songes et leur interprétation. 1959. Paris : Éd. du Seuil (Sources Orientales, 2).

Trapp, M. B. 1994. *Maximus of Tyre, Dialexeis*, ed. M. B. Trapp, Stuttgart : Teubner.

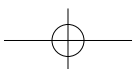
Van Lieshout, R. G. A. 1980. *Greeks on Dreams*, Utrecht : Hes.

Vinagre, A. 1996. "Die griechische Terminologie der Traumdeutung", *Mnemosyne* 49, 257-82

Vinagre Lobo, M. Á. 1991. "Etapas de la literatura onirocrítica según los testimonios de Artemidoro Daldiano", *Habis* 22, 1991, 297-312

Vinagre Lobo, M. Á. 1992. "Artemidoro Daldiano ante la tradición onirocrítica previa", *Excerpta philologica* [Cádiz] 2, 113-130.

DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ MODERNA



Da Daniele al Sefer ha-razim: invocazioni angeliche e interpretazioni oniriche in alcuni testi ebraici

di Giancarlo Lacerenza

E quando Daniele seppe che l'atto era stato scritto andò a casa sua e, aperte le finestre della sua stanza superiore verso Gerusalemme, tre volte al giorno si metteva in ginocchio, pregava e ringraziava il suo Dio, come faceva anche prima.

Dan 6:10

Allora Daniele andò a casa sua e fece conoscere la cosa ad Anania, Mishael e Azaria, suoi compagni, per chiedere misericordia al Dio del cielo a proposito di questo segreto (*raz*) ... Allora il segreto fu rivelato a Daniele in una visione notturna (*be-ḥezwā dy-leylyā*), quindi Daniele benedisse il Dio del cielo.

Dan 2:17-19

1. Qualsiasi tentativo di compiere una ricognizione, sia pur breve, sul tema dell'onirismo nella cultura ebraica, deve confrontarsi con una bibliografia di proporzioni ragguardevoli, ma in cui è possibile riscontrare un sensibile squilibrio¹. Mentre infatti è stato compiuto un notevole cammino sulla sponda sia della letteratura biblica² sia del suo contesto vicino-orientale antico³, come anche di quella rabbinica e segnatamente talmudica⁴, non altrettanto si è progredito per quanto riguarda la produzione scritta del medioevo, in tutta la sua

¹ La letteratura su onirismo e sogno tocca pressoché ogni ambito della storia culturale ebraica; in questo contributo sarà dunque possibile menzionarne solo una selezione. Un'ampia bibliografia curata da Scott Noegel, ferma al 2001, è disponibile in rete (<http://faculty.washington.edu/snoegel/dreamsanddreaminterpretatio.htm>).

² Mi limito a segnalare Ehrlich 1953; Caquot 1959; Cavalletti 1960; McAlpine 1987; AA.VV. 1989; Gibert 1990; Carr 1991; Husser 1994, 1996 (1999²); Bar 2001; Fidler 2005; Noegel 2007.

³ Oppenheim 1956; Gnuse 1984; Jeffers 1996: cap. 2; Saporetti 1996; Butler 1998.

⁴ Wolffsohn 1874; Lowinger 1908; Kristianpoller 1923; Trachtenberg 1939: 230-48; Ehrlich 1956; Stemberger 1976; Gnuse 1990; Kalmin 1994; Alexander 1995.

Giancarlo Lacerenza

vastità di lingue e di approcci, scientifici e letterari, e tanto meno nell'alveo della mistica e della tradizione esoterica dell'ebraismo, ossia la *qabbalah*. In tale sede il ruolo, la qualità e l'uso della speculazione onirologica sono stati ben poco indagati, nonostante la quantità di testi in attesa di essere esplorati o, almeno, meglio esaminati⁵. Tale lacuna appare piuttosto sorprendente, considerando fattori quali il peso del sogno e la frequenza delle rivelazioni oniriche nella letteratura biblica – e pertanto, tramite innumerevoli proiezioni e trasmissioni, nell'intero complesso della cultura ebraica.⁶ Vi è inoltre da considerare la circostanza, non trascurabile, che vuole una porzione non indifferente della cosiddetta rivelazione mistica nell'ebraismo generalmente traghettata nel mondo dell'esperienza sensibile da veicoli strettamente apparentati quali sogni e visioni, di cui non di rado è arduo discernere dal testo se siano stati eventualmente ricevuti in uno stato di sonno o di veglia.

L'apparizione alla finestra del recipiente corporeo di un messo d'origine ultramondana, nunzio ctonio – come un animale parlante – o celeste, è un tema (o se si vuole, un'immagine) ben presente nella letteratura, e certo non solo in quella ebraica, ma di molti tempi e paesi, sì che pare singolare non sia stata ancora studiata in maniera ampiamente comparativa. Il resoconto di tale visione cela spesso, evidentemente, un'esperienza onirica censurata o rimossa, e surrettiziamente trasferita a un più affidabile momento di veglia: meglio se nobilitato da qualche forma preparatoria di meditazione. Non è forse del tutto casuale che nella lingua ebraica il nome stesso del sogno, *ḥalom*, sia quasi omofono di *ḥallon*, “finestra”⁷; mentre nel linguaggio dei profeti, che apparentemente non adoperano parole dolci per le esperienze oniriche, l'esperienza della visione notturna è chiamata talora *ḥazon* (più precisamente, *ḥazon laylah*), in qualche caso forse sostitutivo strategico di *ḥalom*⁸. La possibilità quotidiana di accedere, tramite il sonno e il sogno, a forme di conoscenza o di rivelazione da o verso mondi normalmente non percepibili, equivale alla disponibilità di una finestra apribile su altri orizzonti, o dalla quale può manifestarsi un evento o un messaggero più o meno inatteso. Con l'apertura all'esperienza onirica, nello spazio superiore della mente si apre appunto quella finestra.

⁵ Solo per un primo campionamento: Harris 1963; Oevermann 1990; Idel 1997 (2001); Hasan-Rokem 1999; Idel 2005.

⁶ Hark 1985; Gnuse 1994. Il testo più consultato e diffuso al riguardo è il *Pitron ḥalomoṯ* o *Libro dei sogni* di Šelomoh ben Ya'aqov Almoli, fondato sui dati talmudici ma con varie deviazioni, più volte stampato (*editio princeps* Salonico 1516) e in anni recenti tradotto parzialmente anche in lingue moderne: si veda Grunbaum 1966; Covitz 1990; Almoli 1998; Kuyt 1999.

⁷ Per l'uso di *ḥalom* nel testo biblico e nelle letterature correlate, Bergman *et al.* 1977 (2002).

⁸ Si vedano, in particolare: 1Sam 3; Is 29:7; Gl 3:1; Gb 4:13, 7: 4, 20:8, 35:5; Dan 1:17, 7:1. Sulla questione, Husser 1996: 1516-27.

2. La connessione fra rivelazione e manifestazione di entità oltremondane appare rilevante già in alcuni dei testi più antichi del corpus apocalittico e protocabbalistico, in cui l'elemento del sogno o dell'onirismo torna frequentemente, anche se non sempre in maniera esplicita o, almeno, immediatamente riconoscibile⁹. *Mutatis mutandis*, il discorso non cambia eccessivamente se si scende a indagare un'altra categoria di testi, meno favorita dagli studi, costituita dai testi magici e, segnatamente, da quelli orientati più specificamente alla teurgia. Il campo da considerare si limita a tre principali bacini testuali, dei quali – per quanto riguarda la provenienza – il primo ha natura antiquaria e archeologica; il secondo papirologica; il terzo libresco; si tratta di: 1) amuleti e filatteri; 2) papiri; 3) manuali di teurgia o ricettari di magia pratica (sebbene i confini fra alcune di tali categorie possano, comunque, risultare talora molto labili).

Alla prima categoria appartiene un corpus ormai abbastanza vasto, composto da materiali formalmente e tipologicamente diversi, grosso modo suddivisibile entro due settori: a) gli amuleti veri e propri, ossia le lamine o *lamellae*, per lo più metalliche, in ebraico, aramaico e greco¹⁰; b) le coppe magiche, generalmente in aramaico¹¹. In tale ambito non si comprende, di norma, il materiale più recente, ossia il gran numero di amuleti realizzati dall'alto medioevo in poi – di cui rimane ampia documentazione non solo negli amuleti veri e propri, ma anche in manoscritti di vario genere – da riservarsi alla comparazione o per tutt'altri esercizi accademici, fra cui la distillazione degli elementi tradizionali da quelli recenziatori¹². Nel secondo gruppo troviamo un certo numero di testi sparsi fra i cosiddetti *Papyri Graecae Magicae* (PGM) in cui, sebbene si tratti di formulari eclettici, ibridati da innumerevoli incontri fra tradizione egizia, ebraica e greco-romana, la componente giudaica appare in alcuni casi prevalente, mentre in altri è solo soggiacente o più spesso assente¹³.

⁹ La più recente rassegna critica di tali materiali è in Flannery-Dailey 2004. Fra i testi non canonici esaminati: 2Maccabei, 1-2Enoch, Giubilei, 4Esdra, 2Baruch, Testamento di Giobbe, Scala di Giacobbe, Testamento di Abramo, Testamento greco di Levi, Testamento di Neftali, Testamento di Giuseppe, Testamento di Giobbe; da Qumran: 1QApocrifo della Genesi, 1QGiubilei, 4QEnoch, 2QLibro dei Giganti, 11QTargum di Giobbe, 4QApocrifo di Giacobbe, 4QTestamento aramaico di Levi, 4QVisioni di Amram, 4QVisioni di Samuele, 4QPreghiera di Nabonedo. Per la letteratura giudaico-ellenistica: Ezechiele il Tragico, Filone di Alessandria, Pseudo-Filone, Flavio Giuseppe.

¹⁰ Principali raccolte: Naveh – Shaked 1993 e 1998³; Kotansky 1994 (per gli amuleti greci).

¹¹ La bibliografia è in continuo aggiornamento; fra le principali raccolte di testi e relativi studi, Isbell 1975; ancora Naveh – Shaked 1993 e 1998³; Müller-Kessler 2002; Levene 2003.

¹² Ahrens 1916; Trachtenberg 1939; Schrire 1966; Davis – Frenkel 1995.

¹³ Per il testo greco cfr. Preisendanz 1973-4; traduzioni in Betz 1992; Calvo Martínez – Sánchez Romero 1987. Sugli elementi giudaici, solo alcuni esempi in Betz 1997.

Giancarlo Lacerenza

Nell'ultimo settore rientra infine un gruppo di opere, di assai incerta trasmissione e ancora poco indagate per quanto attiene all'ambito di redazione, fra le quali ha un posto d'onore il *Sefer ha-razim*, ossia il "Libro dei segreti" (o "dei misteri", come spesso si rende *razim*), composto entro la tarda antichità e nel quale spiccano i punti in comune con i PGM¹⁴. Di tale scritto qui ci occuperemo un poco e va detto subito che, nonostante la sua prominenza, almeno per quanto riguarda l'onirismo il testo non offre che un unico appiglio, sotto forma di un rito mirante a fornire alcune forme di esospezione e capacità d'interpretazione onirica. Ci soffermeremo su tale rito, cercando di chiarirne obiettivo e contesto¹⁵:

Questi sono gli angeli che servono Bo'el nel settimo campo (...) [seguono 44 nomi angelici]. Questi sono i nomi degli angeli preposti al sogno, per far conoscere a chiunque gli si accosti in purità qual è il sogno e quale la sua interpretazione.

Se ti convoca il re, o il capo della città, o un comandante, o un tuo amico, e vuoi fargli sapere della tua sapienza, digli: "Io ti farò sapere quel che c'è nel tuo cuore riguardo a me; cosa pensi di me, cosa intendi fare, qual è l'interpretazione del tuo sogno. Dammi tre giorni di tempo e ti farò sapere tutto ciò che c'è nel tuo cuore".

Quindi recati di domenica sulla riva del mare o sulla riva del fiume, nella terza ora notturna. Indossa un abito nuovo, non mangiare alcun animaletto¹⁶ o niente da cui esca sangue, e non bere vino. Quindi prendi mirra e incenso puro e poni(li) su carboni ardenti in un vaso di coccio nuovo; rivolgiti verso l'acqua e ripeti tre volte il nome del comandante¹⁷ insieme al nome degli angeli del campo. Quando vedrai come una colonna di fuoco fra il cielo e la terra, di' così:

Io ti scongiuro, per Colui che ha misurato nel suo palmo le acque¹⁸ e ha imposto alle acque di fuggire da Lui, e ha reso i venti che spirano in aria servi del Suo volto, di fiamma ardente¹⁹, che ha richiamato il mare e l'ha asciugato²⁰ e i fiumi ha reso un

¹⁴ Seguo il testo ebraico in Margalioth 1966; traduzione in Morgan 1983 e analisi del formulario in Niggemeyer 1975. Per una chiara esposizione dei problemi relativi alla datazione e all'unità del testo, qui e altrove abbreviato SHR, Alexander 1986 (trad. it. 1997: 454-6). Mentre questo contributo era in bozze è apparsa la nuova edizione del testo ebraico (Rebiger – Schäfer 2009), che purtroppo non è stato possibile utilizzare.

¹⁵ Traduco dal testo ebraico in SHR I:209-40 (Margalioth 1966: 78-80; Morgan 1983: 40-42).

¹⁶ *Daqah* nel testo, noto solo in ebraico extrabiblico con significato per lo più tecnico in rapporto a una tipologia animale sacrificale. Margalioth (1966: 79, nota a l. 223) suggerisce verosimilmente di emendare *dagah*, "pesce", in base al contesto e alle espressioni simili in SHR II:8 e V:35. Si veda d'altra parte Morgan 1983: 41 nota 71.

¹⁷ Il capo del settimo campo angelico, Bo'el.

¹⁸ Cfr. Is 40:12.

¹⁹ Cfr. Sal 104:4; il riadattamento del verso nel SHR può qui essere interpretato in modi diversi.

²⁰ Cfr. Na 1:4.

Da Daniele *al Sefer ha-razim*

*deserto*²¹, per il Suo Nome e per le Sue lettere io ti scongiuro, e per il nome degli angeli del settimo campo²² che servono Bo'el, di farmi sapere cosa c'è nel cuore di N figlio di N, qual è il suo intendimento, qual è l'interpretazione del suo sogno e qual è il suo pensiero.

E così (fa') la seconda notte e la terza, e vedrai che ti si rivelerà (*yitgalleh*) una colonna di fuoco e una nube su di essa a immagine d'uomo. Chiedigli e ti dirà (*yiggid leka*) tutto ciò che vuoi. E se vorrai lasciarlo andare, getta tre volte verso il cielo un po' d'acqua, dal mare o dal fiume presso cui ti trovi e di' sussurrando²³:

*Aorate kurie Bouël, pot' ēmas archie, telikos aspidērforos*²⁴; *ti rendo libero, ti rendo libero, va' via e torna per la tua strada!*

Di' così tre volte. Compi ogni cosa in purezza e riuscirai.

Il rituale non si discosta in maniera significativa dal resto del *Sefer ha-razim*, ma per quanto ci interessa vi sono almeno due osservazioni da compiere: a) la prima è che a differenza di altri incantesimi apparentemente simili noti da altre fonti – per esempio dai papiri – il rituale si rivolge a un gruppo omogeneo di entità, e specificamente a entità angeliche, dichiaratamente preposte al sogno (*'omedim 'al ha-ḥalom*); b) in secondo luogo, e ciò è ancora più significativo, il rito non mira a ricevere in sogno immagini simboliche di valenza positiva o negativa (magari come responso a un quesito posto dall'officiante), ma ha lo scopo di ottenere facoltà interpretativa sui sogni altrui.

3. Per quanto riguarda le potenze angeliche, la loro evocazione non diverge dalle altre esperienze magiche descritte nel *Sefer ha-razim*, in cui le attività rituali sono inserite in una cornice cosmologica strutturata come sistema angelologico, secondo il quale a ogni firmamento corrispondono determinate potenze e schiere angeliche, di cui ogni componente è incaricata o ha influenza su una precisa mansione. Nel nostro caso, gli angeli preposti al sogno appaiono

²¹ Cfr. Sal 107:33.

²² Nel testo: "e per il nome dei sette angeli del settimo campo"; con Margalioth, si espunge qui il "sette". Morgan rilegge *ba-šem z'* "per il nome dei sette" ed emenda *ba-šemot* (nei nomi di).

²³ Letteralmente, "sotto la tua lingua".

²⁴ Della prima parte dello scongiuro, apparentemente in greco ma scritto in caratteri ebraici e in maniera molto scorretta, non è stata ancora offerta un'interpretazione del tutto convincente; per ora si adotta la ricostruzione di Morton Smith in Margalioth (1966: 80, ad ll. 234-5), da intendersi: "O invisibile signore Bo'el, adatto al nostro bisogno, perfetto portatore dello scudo". Già Niggemeyer (1975: 137 nota 158), per esempio, rileva per *pot' ēmas* un più probabile *potamos*, "acqua": elemento presente nel rito e di non secondaria importanza (si veda oltre).

Giancarlo Lacerenza

collocati nel primo (il più basso) dei sette firmamenti celesti, *Šamayim* (Cielo), ove ubbidiscono agli ordini di Bo'el, angelo assiso sull'ultimo dei sette troni posti a controllo dei sette "accampamenti" angelici in cui è suddiviso *Šamayim*²⁵.

Benché vi siano, ovviamente, vari precedenti biblici sulla connessione fra figure angeliche e rivelazioni oniriche, il materiale superstite nel testo masoretico non rende giustizia né alla profondità né alla complessità dell'angelologia sacerdotale ebraica che si sviluppò nel periodo del Secondo Tempio, alcune delle cui migliori testimonianze restano nella cosiddetta letteratura "apocrifa" apocalittica e in vari testi di Qumran²⁶. Prescindendo dalla già menzionata letteratura rabbinica e dagli scritti di Filone, in cui pure è attestato uno speciale interesse per le varie tipologie di sogni e i loro portatori angelici²⁷, il principale ambito testuale al quale rivolgersi, anche per i confronti fra i vari sistemi angelologici che furono in circolazione fino al consolidamento del giudaismo rabbinico, è rappresentato dai testi detti degli *hekalot*, ossia dei Santuari, che rappresentano la fase scritta dell'attività esoterica nota come "opera del carro" o *ma'aseh merkava*²⁸. Nella fitta angelologia letteraria della letteratura degli *hekalot*, tuttavia – forse perché della comunicazione fra il narratore e i suoi interlocutori angelici è intessuta l'intera trama delle descrizioni estatiche – i particolari sulle modalità in cui si svolge tale comunicazione non abbondano, e rara appare la menzione esplicita dell'intermediazione onirica. In un caso forse un po' più pertinente degli altri, si indica come ottenere (in sogno?) rivelazioni piccole e grandi da un'apparizione angelica, dopo un'ampio digiuno, finché l'angelo non appaia comunicando con il richiedente "bocca a bocca" (*peh le-peh*), ossia direttamente²⁹:

²⁵ Qui come in tutti i testi del genere, lessico e descrizione dell'apparato celeste riflettono una concezione militaristica delle schiere angeliche. Per la struttura del primo firmamento e dei rispettivi troni, cfr. SHR I:1-26.

²⁶ Oltre alla Flannery-Dailey 2004, si veda più specificamente Elior 2004.

²⁷ Il tema è stato toccato, fra gli altri, in Berchman 1998; Dodson 2003. Per il trattamento dei materiali nel quasi contemporaneo Flavio Giuseppe, Gnuse 1996.

²⁸ Per la letteratura pertinente cfr. Lacerenza 2000, per quanto ormai da aggiornare. Per gli angeli in tale contesto, cfr. specialmente Elior 1993-4.

²⁹ Il testo appartiene allo *Hekalot zutarti*. Traduco dal testo del ms. Oxford 1531 come appare in Schafer 1981: §501 (= Id. 1995: 216-8). L'esempio è adoperato anche in Lesses 1996: 55-6, dove si dà per certa l'apparizione angelica in un contesto onirico e, per l'espressione *peh le-peh*, si rimanda a quella simile *peh el peh* in Num 12:8, riferita alla comunicazione diretta fra Dio e Mosè ("parlo con lui bocca a bocca..."). L'espressione in Num 12:8 è spesso tradotta impropriamente "faccia a faccia", perdendosi così la marcatura verbale di tale comunicazione; per "faccia a faccia" (ebr. *panim el-panim*) deve intendersi l'immediatezza del rapporto visivo, anche nel rapporto fra umano e divino, come in Gen 32: 31 (Giacobbe e l'angelo); Es 33:11, Deut 34:10 (Mosè e Dio); Gdc 6:22 (Gedeone e l'angelo); Ez 10:35 (Israele e Dio). Nel *Sefer ha-razim*, peraltro, si fa più volte riferimento alla visione "faccia a faccia" (*panim be-panim*: cfr. Deut 5:4) con intermediari quali l'angelo-Helios, o con Dio: cfr. ancora Lesses 1996: 49-50.

Da Daniele *al Sefer ha-razim*

Io ti chiedo, io ti scongiuro, Principe della Presenza, nel nome di YH YHWH Ševa'ot, e nel nome di 'TBH (...) [seguono vari nomi ed epiteti] che mi invii 'Azri'el, l'angelo, questa notte. Digiuna (per) tre giorni e le rispettive notti, e di' settanta volte in purità e in santità (quanto segue) e lui parlerà con te bocca a bocca (...).

Inseriti del genere sono tutt'altro che frequenti, e probabilmente non senza ragione: la "discesa" richiesta agli angeli dall'officiante/dormiente procede, almeno apparentemente, nella direzione opposta al consueto moto di "ascesa" del mistico della *merkavah* verso i cieli o i santuari celesti³⁰.

I confronti con i testi magici risultano, sotto tale aspetto, più diretti, ma anche un po' più complicati; e spesso, difficili. I rituali o i formulari a soggetto onirico dei papiri sono frequenti ma, generalmente, appaiono indirizzati a divinità pagane come Hermes (nell'accezione più ampia)³¹; egiziane come Bes/Besas³²; o del tutto indeterminate³³, o rese funzionali tramite l'evocazione di *nomina barbara* e *voces magicae*, per lo più prive di riferimento a una tradizione culturale e cultuale specifica³⁴. Fra le eccezioni³⁵ vi è l'incantesimo in PGM VII:1009-16, nella cui invocazione si richiamano, dopo Sabaoth, gli angeli Mika'el, Rafa'el e Gabri'el, né vi mancano altri nomi sacri³⁶:

Per l'oniromanzia.

Per il ... e .. due volte, ... (?) la tua testa, quindi va' a dormire e non rispondere a nessuno.

T'invoco, Sabaoth, Mika'el, Rafa'el, e tu possente arcangelo Gabri'el: affinché non veniate a me solo per portare visioni, ma che almeno uno di voi venga e mi spieghi (?) (tale cosa). AIAI, ACHĒNĒ, IAO.

Scrivi tutto ciò su foglie ... di alloro e mettile presso la testa.

Qui come nel testo del *Sefer ha-razim* appare un ruolo angelico in cui,

³⁰ Su tale conflitto, che non necessariamente deriva da una diversità di approcci o di fonti, si veda per esempio Idel 2005: 105-6.

³¹ PGM VII:664-85; XII:144-52.

³² PGM VII:222-49; VIII:64-110.

³³ PGM VII:740-55.

³⁴ PGM VII:250-4.

³⁵ Proprio dopo i due incantesimi appena richiamati, PGM VII:222-49 e 250-54, ve n'è un terzo, 255-59, sempre in materia di oniromanzia, dove con Osiris appare l'arcangelo Mika'el. Il compilatore di PGM VII, uno dei più organici manuali magici della raccolta, sembra aver accostato tre incantesimi con il medesimo scopo e sfondo ma con riferimenti teurgici diversi. Un po' oltre, 359-69, è descritto un rituale con scopo analogo ma di marca egizia; ha però forse influssi giudaici PGM VII:478-90.

³⁶ Traduco, come posso, dal testo greco in Preisendanz 1973-4: 44 (= Betz 1992: 145), di cui, date le condizioni frammentarie, rinuncio a segnalare le integrazioni testuali, lasciando in sospeso quelle più incerte.

Giancarlo Lacerenza

evidentemente anche per l'associazione biblica ed extrabiblica degli angeli a molti servizi di messaggeria onirica, si attribuisce la facoltà attiva non solo di far giungere i sogni, ma anche di renderne possibile la comprensione. Un parallelo in parte ancora più prossimo si può forse trovare in PGM VII: 795-845: ove lo sfondo è greco-egizio, ma vi si ritrova una connessione strutturata fra messaggeri angelici, temi astrologici e rivelazione onirica. Senza dubbio il materiale testuale tardoantico pagano, cristiano e giudaico, per quanto riguarda la circolarità di certi temi, s'interpreta meglio se considerato globalmente³⁷.

4. Tornando all'obiettivo del rito del *Sefer ha-razim*, come si evince dalla sequenza delle richieste dell'officiante ("ti scongiuro ... di farmi sapere cosa c'è nel cuore di N figlio di N, qual è il suo intendimento, qual è l'interpretazione del suo sogno e qual è il suo pensiero ..."), colpisce il fatto che la facoltà d'interpretazione onirica sia compresa in una progressione di richieste dello stesso tenore, ma non uguali, sino alla richiesta di poter entrare nella mente dell'altra persona. Come si è già accennato, in ciò si ha una divergenza abbastanza significativa dagli obiettivi classici dei testi di magia pagana e tardo-egiziana, in cui generalmente si cerca di ottenere l'incubazione di sogni informativi o rivelatori, o si vuole apparire in sogni altrui (di solito in quelli di una donna)³⁸.

La possibilità d'interpretare i sogni "leggendo" nella mente altrui è caratteristica del rito nel *Sefer ha-razim* e, a mio avviso, avvicina notevolmente la figura dell'officiante a quella di alcuni campioni dell'universo biblico, come Giuseppe e, ancor più, per affinità del lessico, a Daniele³⁹. Anche Daniele, peraltro, fa ricorso prima delle visioni a pratiche di contrizione ("con il digiuno, il sacco e la cenere")⁴⁰.

³⁷ Per i testi e il tipo di rapporto fra angeli e sogni nel mondo tardoantico in generale Miller 1994: 59-65; ma per i riferimenti a molti dei testi che qui c'interessano, si veda Lesses 1996. Va infine menzionato a margine il caso, nei testi di magia del tutto diverso, quantunque affine, dei rituali tesi a esorcizzare i demoni che disturbano i sogni, ma anche più genericamente il sonno o il riposo diurno. Gli interventi contro le interferenze demoniche nei sogni sono noti principalmente da coppe magiche, ma anche da alcuni amuleti. Un possibile precedente qumranico, ritrovato però solo per congettura sul raffronto con i testimoni appena menzionati, si avrebbe nel frammento 4Q560, 1:5 (ricostruzione di Penney e Wise 1994, ove sono citati anche in confronti con le coppe e gli amuleti). I demoni che rovinano o tolgono il sonno nella documentazione sono comunque più frequenti, specie negli amuleti. È curioso osservare come tali rimedi (si vedano per esempio gli amuleti della Genizah G16, p. 1 ll. 10-13, in Naveh – Shaked 1993: 174-81; G5, p. 3 ll. 1-6 in Eid. 1998: 224-29) costituiscono la risposta magica a quegli incantesimi – ben noti per esempio dai papiri – miranti a provocare l'insonnia: si vedano PGM VII:374-76, 376-84, 652-60; XII:376-96.

³⁸ Per esempio, PGM VII:407-10.

³⁹ Nei passi del libro di Daniele citati in questo contributo ho evidenziato alcuni termini ed espressioni tipiche che – quantunque in aramaico nel testo biblico – sono diventate ricorrenti e variamente sviluppate in molti testi ebraici posteriori afferenti alla materia magica, divinatoria o comunque di natura esoterica.

⁴⁰ Si vedano Dan 9:3 e 10:1-3. Fra le altre analisi delle sue capacità, Müller 1969.

²⁷ Daniele rispose innanzi al re e disse: «Il segreto (*razah*) di cui il re domanda, né saggi, né stregoni, né maghi, né indovini possono farlo conoscere al re; ²⁸ tuttavia c'è un Dio nel cielo che rivela i misteri (*gale' razīn*) e ha fatto conoscere al re Nabucodonosor ciò che avverrà negli ultimi giorni. Il tuo sogno (*helmak*), e le visioni della tua mente (*hezwe re'sak*) mentre eri sul tuo giaciglio, era questo: ²⁹ tu, o re, pensavi sul tuo giaciglio a ciò che sarebbe avvenuto in seguito; e colui che rivela i segreti (*gale' razayyā*) ti ha fatto conoscere ciò che sarà. ³⁰ Quanto a me, non perché possessa una sapienza superiore a tutti gli altri esseri viventi mi è stato svelato questo segreto, ma affinché ne dessi la spiegazione (*pišrā*) al re, e tu potessi conoscere i pensieri del tuo cuore (Dan 2:27-30).

Le analogie con il rito del *Sefer ha-razim* appaiono piuttosto evidenti – si veda anche il tema del rapporto del sognatore/visionario con un “potente”, o un re – ma, indubbiamente, emergono anche delle differenze. La più cospicua, a prima vista, sembrerebbe rappresentata dal fatto che il rapporto di Daniele con il “Dio del cielo” e le sue rivelazioni, appare diretto e senza figure mediatrici. Vale però la pena di evidenziare al riguardo come in almeno due casi (Dan 8:2 e 10:4) le visioni dell'eroe biblico abbiano luogo presso un corso d'acqua (i fiumi Ulai e Tigri, rispettivamente). L'associazione fra l'acqua – meglio, i corsi d'acqua, ossia le “acque vive” – e il trascendente è un elemento che si ritrova in vari testi biblici ed extrabiblici, che sono peraltro stati esaminati in una nuova prospettiva in uno studio recente di Geoffrey Dennis (2008). Alla luce delle evidenze testuali, oltre che degli stimoli provenienti da altre discipline, fra cui la medicina e la psicologia, appare convincente l'ipotesi che tale circostanza non sia affatto casuale, ma rifletta una persistente concezione dell'acqua quale veicolo induttivo di stati alterati di coscienza, frequentemente a fini mistico-estatici o divinorî. Tali funzioni, già presenti in testi sufficientemente antichi (come il libro di Ezechiele), permangono nel giudaismo postbiblico affiorando in vari testi rabbinici e, con particolare frequenza, nella letteratura degli *hekalot*; ove, per di più, testi con visioni e apparizioni angeliche preparate presso la sponda di un fiume o di un corso d'acqua risultano spesso⁴¹. Vale la pena di osservare, però, che in testi magici ebraici con rituali analoghi a quelli del *Sefer ha-razim*, e precisamente con riti d'invocazione angelica a fini di rivelazione onirica, l'elemento dell'acqua, prescindendo dalle consuete abluzioni, può anche essere del tutto assente⁴². L'immagine che annuncia il successo del rituale, il pilastro di fiamma, sempre secondo Dennis deriverebbe in parte da Es 14 e 40:38: la colonna-angelo che guida gli israeliti nel deserto

⁴¹ Dennis 2008: 98-99, con riferimento anche al nostro passo del SHR.

⁴² Si veda l'interessante rituale citato interamente nell'introduzione al SHR dallo stesso Margalioth (1966: 32; ripreso e tradotto in Idel 2005: 103-4).

Giancarlo Lacerenza

nel corso dell'Esodo; la sua apparizione al termine del rito non sarebbe altro che il riflesso del sole nascente nell'acqua: una lunga scia rossa, un "pilastro di fiamma" (ib.: 99, 103 nota 20). Accettabile o meno che sia tale interpretazione⁴³, il fatto che il rito per l'evocazione degli angeli del sogno si svolga poco prima dell'alba sembra essere, secondo tale prospettiva, ancora più significativo: in quel pilastro immaginario "fra il cielo e la terra", come recita il testo, starebbe infatti la divisione, prossima ad avvenire, fra il mondo dei sogni e la realtà.

Bibliografia

- AA.VV. 1989. *Il sogno nella Bibbia*, (Atti Conv. Ravenna 1988) Settimello: Biblia.
- Ahrens, Wilhelm, 1916. *Hebräische Amulette mit magischen Zahlenquadraten*. Berlin: Lamm.
- Alexander, Philip S. 1986. Incantations and Books of Magic. In Schurer, Emil, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 175 B.C.-A.D. 135*. A cura di Geza Vermes et al. Edinburgh: T&T Clark. Vol. 3: 342-79 (trad. it. Incantesimi e libri di magia. In *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. – 135 d.C.)*. Brescia: Paideia. Vol. III.1, 446-95).
- . 1995. Bavli Berakhot 55a-57a: the Talmudic Dreambook in Context. *Journal of Jewish Studies* 46: 230-48.
- Almoli, Solomon ben Jacob. 1998. *Dream Interpretation from Classical Jewish Sources*. A cura di Yaakov Elman. Hoboken: Ktav.
- Bar, Shaul. 2001. *A Letter that has not Been Read: Dreams in the Hebrew Bible*. Cincinnati: Hebrew Union College.
- Berchman, Robert M. 1998. Arcana Mundi: Magic and Divination in the "De Somniis" of Philo of Alexandria. In *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*, a cura di Robert M. Berchman, 115-54. Lanham MD: Rowman and Littlefield.
- Bergman, Jan et al. 1977. Ḥālam/h^alôm. In *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, a cura di Gerhard J. Botterweck e Helmer Ringgren. Stuttgart: Kohlhammer. Vol. 2: 986-98 (trad. it. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia, Paideia. Vol. 2, 1044-57).
- Betz, Hans Dieter (a c.). 1992². *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Chicago-London: University of Chicago Press.

⁴³ Può rilevarsi che, forse, una *lectio difficilior* normalmente scartata potrebbe giungere in soccorso all'ipotesi: secondo il testimone ms. B del SHR, sulla colonna di fuoco apparirebbe una nube a forma di uomo ('yš, da leggersi iš); la lezione nel ms. A è invece "fuoco" ('š, da leggersi eš); i mss. H, S e ° risolverebbero l'aporia modificando in 'dm (*adam*), "uomo". Niggemeyer 1975: 137 nota 156. La nube simile al fuoco potrebbe essere il sole.

- . 1997. Jewish Magic in the Greek Magical Papyri (PGM VII.260-71). In *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*. A cura di Peter Schäfer e Hans G. Kippenberg, 45-63. Leiden: Brill.
- Butler, Sally A.L. 1998. *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Calvo Martínez, José Luis; e Sánchez Romero, Maria Dolores. 1987. *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid: Gredos (2004).
- Caquot, André. 1959. Les songes et leur interpretation selon Canaan et Israel. In *Les songes et leur interpretation*, 101-24. Paris: Seuil.
- Carr, David McLain. 1991. *From D to Q: A Study of Early Jewish Interpretation of Solomon's Dream at Gibeon*. Atlanta: Scholars Press.
- Cavalletti, Sofia. 1960. L'incubazione nell'Antico Testamento. *Rivista Biblica* 8: 42-48.
- Covitz, Joel. 1990. *Visions of the Night: A Study of Jewish Dream Interpretation*. Boston: Shambala.
- Davis, Eli; e Frenkel, David A. 1995. *The Hebrew Amulet: Biblical – Medical – General*. Jerusalem: Institute for Jewish Studies (ebr.).
- Dennis, Geoffrey W. 2008. The Use of Water as a Medium for Altered States of Consciousness in Early Jewish Mysticism: A Cross-Disciplinary Analysis. *Anthropology of Consciousness* 19: 84-106.
- Dodson, Derek S. 2003. Philo's *De Somniis* in the Context of Ancient Dream Theories and Classifications. *Perspectives in Religious Studies* 30: 299-312.
- Ehrlich, Ernst Ludwig. 1953. *Der Traum im Alten Testament*. Berlin: Topelmann.
- . 1956. Der Traum im Talmud. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 47: 133-45.
- Elior, Rachel. 1993-4. Mysticism, Magic, and Angelology: The Perception of Angels in Hekhalot Literature. *Jewish Studies Quarterly* 1: 3-53.
- . 2004. *The Three Temples. On the Emergence of Jewish Mysticism*. Oxford – Portland: Littman (trad. ingl. di *Miqdaš u-merkavah, kohanim u-malaḳim, hekal we-hekalot ba-mistiḳah ha-yehudit ha-qedumah*. Yerušalayim: Magnes, 2002).
- Fidler, Ruth. 2005. "Dreams Speak Falsely"? *Dream Theophanies in the Bible: Their Place in Ancient Israelite Faith and Tradition*. Jerusalem: Magnes (ebr.).
- Flannery-Dailey, Frances. 2004. *Dreamers, Scribes, and Priests: Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*. Leiden: Brill.
- Gibert, Pierre. 1990. *Le récit biblique de rêve. Essai de confrontation analytique*. Lyon: Profac.
- Gnuse, Robert Karl. 1984. *Dream Theophany of Samuel: its Structure in Relation to Ancient Near Eastern Dreams and its Theological Significance*. Lanham: University Press of America.
- . 1990. The Jewish Dream Interpreter in a Foreign Court: the Recurring Use of a Theme in Jewish Literature. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 7: 29-53.

Giancarlo Lacerenza

- . 1994. *Studies in Jewish Dream Interpretation*. Northvale: Aaronson.
- . 1996. *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus: A Traditio-Historical Analysis*. Leiden: Brill.
- Grunbaum, Aaron. 1966. *Pitron Halomot: History and Sources*. *Areshet* 2: 180-201.
- Hark, Helmut. 1985². *Der Traum als Gottes vergessene Sprache. Symbolpsychologische Deutung biblischer und heutiger Träume*. Olten: Walter-Verlag.
- Harris, Monford. 1963. Dreams in *Sefer Ḥasidim*. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 31: 51-80.
- Hasan-Rokem, Galit. 1999. Communication with the Dead in Jewish Dream Culture. In *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*, a cura di David Shulman e Guy G. Stroumsa, 213-32. New York: Oxford University Press.
- Husser, Jean-Marie. 1994. *Le songe et la parole: étude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël*. Berlin: de Gruyter.
- . 1996. Songe. In *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey et Ané. Vol. 12, fasc. 71, 1439-540 (anche in ed. ingl. riveduta: *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).
- Idel, Moshe. 1997. Nachtliche Kabbalisten. In *Die Wahrheit der Träume*, a cura di Gaetano Benedetti e Erik Hornung, 85-117. München: Fink (trad. it., da altra edizione: *Cabalisti notturni*. Milano: Adelphiana, 2001).
- . 1999. Astral Dreams in Judaism, Twelfth to Fourteenth Centuries. In Shulman – Stroumsa, 235-51.
- . 2005. On *Še'elat ḥalom* in Ḥasidei Aškenaz: Sources and Influences. *Materia giudaica* 10/1: 99-109
- Isbell, Charles D. 1975. *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*. Missoula: Scholars Press.
- Jeffers, Ann. 1996. *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Leiden: Brill.
- Kalmin, Richard L. 1994. Dreams and Dream Interpreters. In Id. (a c.) *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*, 61-80. Atlanta: Scholars Press.
- Kotansky, Roy. 1994. *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, I. Published Texts of Known Provenance*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kristianpoller, Alexander. 1923. *Traum und Traumdeutung. Monumenta Talmudica* Vol. 4. Wien-Berlin: Harz.
- Kuyt, Annelies. 1999. With One Foot in the Renaissance: Shlomoh Almoli and his Dream Interpretation. *Jewish Studies Quarterly* 6: 205-17.
- Lacerenza, Giancarlo (a c.). 2000. *Il libro dei santuari. Sefer hēkalôt*, Milano: SE.
- Lesses, Rebecca. 1996. Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations. *Harvard Theological Review* 89: 41-60.
- Levene, Dan. 2003. *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*. London: Kegan Paul.
- Lowinger, Adolf. 1908. *Der Traum in der jüdischen Literatur*. Leipzig: Kaufmann.

- Margalioth, Mordecai. 1966. *Sepher ha-Razim: A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period*. Jerusalem: Yediot Achronot (ebr.).
- McAlpine, Thomas H. 1987. *Sleep, Divine, and Human in the Old Testament*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Miller, Patricia Cox. 1994. *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Morgan, Michael. 1983. *Sepher ha-Razim: The Book of the Mysteries*. Chico CA: Scholars Press.
- Müller, Hans-Peter. 1969. Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels. *Ugarit-Forschungen* 1: 79-94.
- Müller-Kessler, Christa. 2002. *A Handbook of Magic Bowls in Koiné Babylonian Aramaic*. Leiden: Brill.
- Naveh, Joseph; e Shaked, Shaul. 1993. *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: Magnes.
- . 1998³. *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem – Leiden: Magnes – Brill.
- Niggemeyer, Jens-Heinrich. 1975. *Beschwörungsformeln aus dem „Buch der Geheimnisse“ (Sefär ha-razim). Zur Topologie der magischen Rede*. Hildesheim: Olms.
- Noegel, Scott B. 2007. *Nocturnal Ciphers: The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East*. New Haven: American Oriental Society.
- Oevermann, Susanne. 1990. Der Traum im Sefer Hasidim (ms Parma). *Henoch* 12: 19-51.
- Oppenheim, A. Leo. 1956. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of the Assyrian Dream Book*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Penney, Douglas L.; e Wise, Michael O. 1994. By the Power of Beelzebub: An Aramaic Incantation Formula from Qumran (4Q560). *Journal of Biblical Literature* 113: 627-50.
- Preisendanz, Karl. 1973-74². *Papyri Graecae Magicae: die griechischen Zauberpapyri*. Seconda edizione a c. di Albert Henrichs. Stuttgart: Teubner.
- Rebiger, Bill; e Schäfer, Peter; et al. (a c.). 2009. Sefer ha-Razim I und II – Das Buch der Geheimnisse I und II. Band 1: Edition, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Saporetti, Claudio. 1996. *Come sognavano gli antichi: sogni della Mesopotamia e dei popoli vicini*. Milano: Rusconi.
- Schäfer, Peter (a c.). 1981. *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. In Zusammenarbeit mit Margarete Schlüter und Hans Georg von Mutius. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . et al. (a c.). 1995. *Uebersetzung der Hekhalot-Literatur*. In Zusammenarbeit mit Margarete Schlüter und Hans Georg von Mutius. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schrire, Theodore, 1966. *Hebrew Amulets. Their Decipherment and Interpretation*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Shulman, David; e Stroumsa, Guy G. 1999. (a c.) *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*. Oxford: Oxford University Press.

Giancarlo Lacerenza

- Stemberger, Brigitte. 1976. Der Traum in der rabbinischen Literatur. *Kairos* 18: 1-42.
- Trachtenberg, Joshua. 1939. *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*. New York: Behrman (rist. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).
- Wolffsohn, Simon 1874. *Die Oneirologie im Talmud, oder der Traum in der Bibel als Ursache und Wirkung nach der Auffassung des Talmuds*. Breslau: Jungfer.

Note sul sogno e la sua interpretazione nella letteratura classica persiana

di Simone Zoppellaro

Proprio con un (doppio) sogno, stando a quanto narrato da Erodoto, s'inaugura la parabola storica e spirituale dell'iranismo. Non sarà forse un caso, come vedremo. E comunque nulla può Astiage, ultimo sovrano della Media, a contrastare quanto fatalmente predettopgli dalle sue visioni notturne, e confermato dai suoi stessi interpreti di corte: a regnare sulle sue terre, annientandolo e usurpandone il trono, sarà presto il nipote Ciro, più tardi conosciuto come il Grande (559-529 a.C.), fondatore della dinastia degli Achemenidi, nonché di un vasto e duraturo impero dalle solide basi.

107. Astiage, figlio di Ciassare, salì al trono. Egli aveva una figlia cui pose il nome di Mandane, e nel sogno parve ad Astiage che essa orinasse così abbondantemente da riempire non solo la sua città, ma da sommergere anche tutta l'Asia. Esposta la visione ai Magi che interpretavano i sogni, si spaventò nell'apprendere da loro ogni cosa. Più tardi questa Mandane, quando fu ormai matura per il matrimonio, non la diede in sposa a nessuno dei Medi degni di lui, per timore del sogno; la concesse invece a un Persiano che aveva nome Cambise, che trovò essere di buona famiglia e di temperamento tranquillo, stimandolo di molto inferiore a un uomo medo di mediocre condizione.

108. Nel primo anno del matrimonio di Mandane con Cambise Astiage ebbe un'altra visione: gli pareva che dai genitali di questa figlia nascesse una vite, e che la vite coprisse tutta l'Asia. Avuta questa visione e confidatala agli interpreti dei sogni, mandò a chiamare dalla Persia la figlia che era incinta, e quando fu giunta la teneva sotto custodia, volendo uccidere la creatura che sarebbe nata da lei, poiché in seguito al sogno gli interpreti avevano predetto che il figlio di sua figlia avrebbe regnato al suo posto. (Erodoto 1984, 201)

Già qui ha tratto le sue fila il destino, nella pur labile materia di un sogno, e ogni tentativo di eluderlo da parte del nostro protagonista non sarà che un ulteriore, tragico passo verso il baratro. Ultimo, disperato tentativo d'opporci all'ineluttabile, Astiage ricorrerà a quello che nel testo viene definito "il più fido dei Medi" (201), Arpago, un suo familiare, per tentare di uccidere il bambino. Quale ne sia l'esito, è parte non solo di questa vicenda, bensì d'una delle pagine forse più feconde della storia universale: il nipote vivrà e, ponendo fine ai

Simone Zoppellaro

128 anni di dominio medo sull'Asia, avvererà quanto dai sogni predetto, concedendosi inoltre il lusso di tenere accanto a sé, fino alla sua fine, un ormai innocuo Astiage (225).

A un altro grande sconfitta, sempre ad opera di Ciro il Grande, ovvero Nabonedo di Babilonia, risalgono parimenti una serie di sogni aventi come protagonisti Marduk, nume tutelare della città, e la divinità lunare Sîn (Saporetti 1996, 71-72). Ma, anche a dispetto dell'autorità ultraterrena qui presente, la previsione contenuta in uno fra questi sogni è destinata a fallire miseramente. E invano il sovrano s'impiegherà a far costruire, come dalla divinità prescrittogli, un tempio nella città di Kharrām: il glorioso premio promesso ("tutti i paesi nelle tue mani ammucchierò") si muterà presto beffardamente, e quasi per contrappasso, nella più tragica delle catastrofi, ovvero la scomparsa del suo stesso impero.

Sin dalle sue più remote origini, quindi – e con interrotta fedeltà fino al presente –, il destino della Persia pare inesplicabilmente segnato dai mutevoli (quantomeno in apparenza) numi dell'onirismo. E, anche a chi abbia pur solo una minima frequentazione con l'Iran di oggi, non sfugge quanta importanza rivesta ancora il sogno nella vita quotidiana dei suoi abitanti, in particolar modo per ciò che concerne la loro sfera religiosa e spirituale, scandendone in molti casi le svolte, o i passaggi più significativi. Non stupisce quindi ritrovare quest'argomento come centrale nella produzione dei due maggiori (e, nei nostri canoni attuali almeno, impensabilmente popolari) poeti iraniani degli ultimi cinquant'anni: Sohrāb Sepehrī e Forugh Farrokhzād. Del primo, si veda come l'attività onirica entri persino nel titolo della sua seconda raccolta, "La vita dei sogni" (*Zendegī-ye Khwābhā*, 1954); della seconda, come il suo componimento forse più celebre, "Qualcuno che non è come nessuno" (*Kas-ī ke mesl-e hīckas nīst*, contenuto nell'ultima e postuma raccolta del 1973), tragga le sue mosse da un sogno.

Tralasciando ora di approfondire vuoi l'epoca antica, vuoi la contemporanea – per scongiurare, se non altro, un'altrimenti inevitabile dispersione –, numerosi sono gli esempi che ci sono pervenuti anche riguardo all'importanza, e direi quasi alla centralità, rivestita dal sogno e dall'arte della sua interpretazione nella cultura persiana di piena epoca islamica, in uno spettro quanto mai ampio che va dalla cultura popolare a quella religiosa, fino alla poesia e alla prosa d'arte delle più diverse corti¹. Meno noto è forse il fatto che, accanto a brani letterari (più conosciuti, o meno) simili a quelli che tratterò fra breve, questa

¹ Diversi utili spunti sulle molteplici valenze dell'onirico nella civiltà persiana e islamica, si trovano nella voce relativa al sogno e alla sua interpretazione dell'Encyclopaedia Iranica redatta da Ziai (1996).

civiltà abbia prodotto anche un'ampia fioritura di lavori specificatamente dedicati a quest'arte, tanto numerosi da produrre un intero corpus letterario in lingua neopersiana relativo all'oniromanzia. Opere come il *Kāmel al-Ta'bir* di Hobaysh Teflīsī del tredicesimo secolo, per non citare che uno degli esempi più noti, presentano un'analisi quanto mai sorprendente (soprattutto per il lettore d'oggi) e doviziosa dell'attività onirica, che vi viene sviluppata e interpretata nei suoi più diversi aspetti, modi e significati.

Nel mio lavoro intendo tracciare un breve excursus di autori classici persiani, che va da Ferdowsī (nel cui *Shāh-nāme*, accanto ai numerosi sogni presenti, compare anche una singolare figura d'interprete di sogni: il visir Bozorgmehr) a Jāmī (il nucleo del cui romanzo *Yūsof o Zoleykhā* altro non è che il reiterato tentativo, da parte della protagonista, di porre in essere, in termini neoplatonici, i suoi stessi sogni) fino all'indiano Bīdel (nella cui opera sono disseminate molte splendide visioni, anche autobiografiche, legate all'esperienza mistica). Sarà posto in evidenza, in particolar modo, il legame che vi è fra il sogno, la regalità e la profezia in questa letteratura; e in tale direzione è stata operata la nostra scelta. Molte, naturalmente, e in molti casi dolorose, sono le esclusioni di testi o aspetti meritevoli di sviluppo connessi all'attività onirica². Ma è, se non altro, con la speranza di fornire al lettore un'idea non troppo vaga di tale pluralità e ricchezza, che mi dispongo a sviluppare questo articolo.

Dei ben 18 sogni presenti in quella che, a torto o ragione, si suole definire l'epica nazionale dell'Iran, il celebre "Libro dei re" (*Shāh-nāme*) di Ferdowsī (X-XI° sec.)³, il più "ricco", nonché il più compiuto da un punto di vista estetico, è con ogni probabilità quello che viene attribuito ad Afrāsiyāb, il grande sovrano del Tūrān. Come già nell'episodio di Astiage riportato da Erodoto, si tratta di un sogno dal forte, ma trasparente, contenuto simbolico, destinato a incidere a fondo – quando non a determinarle – sulle sorti future del regno e di chi lo guida. E sarà così ugualmente necessario, da parte del nostro protagonista, ricorrere a saggi ed interpreti di corte che decodifichino la visione, una volta intuitive l'importanza.

Ridestatosi nel cuore della notte, il mortale nemico delle genti iraniche Afrāsiyāb è

² Di particolare interesse sia estetico che religioso, limitandoci ad un solo esempio narrativo, è la storia di Shaikh San'ān che troviamo contenuta nel *Manteq al-Teyr* di 'Attār (1996, 109-131), poema che include episodi relativi a diversi sogni. Più problematica, invece, la questione qualora si ricerchi materiale su quest'argomento nel tipizzato mondo della lirica: ad uno spoglio del più celebre fra i *Divān*, quello di Hāfez, non molti sono i componimenti (2005, 200-201, 254-255 e 528-529, ad esempio) che, a una prima analisi, sembrano degni di interesse per una trattazione sul sogno e la sua interpretazione.

³ Per una prima prospettiva sul grande poeta di Tus e la sua opera, uno fra i più rinomati classici di questa letteratura, rimando il lettore interessato alla storia letteraria del Bausani (1968, 362-384).

Simone Zoppellaro

incapace di parlare e di spiegare, a chi ora lo interpella, cosa gli sia avvenuto, completamente paralizzato com'è – qui in tutto simile a un bambino – dalla paura. Tornato in sé, dopo un breve tempo, prende a riferire la sua visione notturna: in un incubo tremendo, del quale egli stesso afferma di mai averne avuto o averne sentito narrare uno pari, gli è apparso un deserto ricoperto di serpenti, sotto un cielo oscurato dalle aquile. In tale paesaggio allucinato si leva d'improvviso come un vento di tempesta che abbatte il suo vessillo, rade al suolo il padiglione regale, ed elimina in men che non si dica la sua guardia di prodi guerrieri. Torrenti di sangue prendono a scorrere in ogni dove. Centomila cavalieri iranici nero-vestiti, lance e frecce alla mano, e con teschi a ornarne l'equipaggiamento, si scagliano in massa contro l'impotente Afrāsiyāb che, in breve, viene posto in catene. Inutilmente il sovrano del Tūrān ora si guarda attorno, come in cerca d'aiuto. Non uno fra i suoi rimane più a difenderlo. Prigioniero, viene condotto alla presenza del secondo sovrano della dinastia dei Kayanidi, Kāūs, suo acerrimo nemico; accanto a questi siede un adolescente, bello come la luna, che non appena vedutolo lancia un ringhio di tuono e gli si avventa contro fendendolo alla metà del corpo con la sua spada. E qui ha termine il sogno del sovrano del Tūrān che, oramai in preda al più atroce dei dolori, viene svegliato dalle sue stesse grida.

Saggi, sacerdoti e astronomi vengono invitati a corte dal re per svelare l'arcano di questo terribile sogno. Seguendo il consiglio di costoro, a interpretazione compiuta, Afrāsiyāb scongiurerà una guerra il cui possibile esito gli era stato predetto così chiaramente dalla sua visione notturna. E, ancora una volta, l'annunciato pericolo era la scomparsa del suo stesso regno⁴.

Curiosamente, uno schema che è per molti aspetti riconducibile ai sogni, più o meno letterari, riportati da Erodoto e Ferdowsī, lo si ritrova anche nelle memorie autobiografiche (*Tazkere*) del sovrano safavide Tahmāsp I (r. 1524-76). Questi, seguendo le varie indicazioni strategiche (e peraltro alquanto prosaiche) suggeritegli in sogno dall'Imam 'Alī, cugino e genero del Profeta, muoverà a sicura vittoria contro i nemici uzbeki. Si tratti di suggestione letteraria, di una casualità semplicemente, oppure del consapevole tentativo di fornire una legittimità, quando non un'investitura divina da parte del nostro sovrano al suo stesso operato, non si potrà comunque tralasciare il perdurare di una simile concezione del sogno legata alla regalità, risalente all'idea antico-iranica d'un sovrano garante dell'ordine cosmico, e perciò in diretto rapporto con la natura divina.

Oltre a ciò, a legare quantomeno l'autore dello *Shāh-nāme*, di probabili tendenze sciite – come affermato, fra gli altri, dal Bausani (1968, 369) –, al sovrano cinquecentesco di origine turca, vi è la speciale enfasi posta dallo Sciismo

⁴ Per una traduzione del passaggio qui sintetizzato, rimando il lettore interessato a quella inglese di Lewi (Ferdowsī 2006, 47-49).

sul sogno come tramite privilegiato per l'accesso alla sapienza esoterica. Cosa a diversi livelli possibile, questa, sia per l'Imam, che in tal modo ininterrottamente attinge all'ispirazione divina, sia per il fedele comune. Si tenga presente, a tal proposito, come un celebre trattato di oniromanzia, il *Taqsim*, sia da tradizione stato attribuito nientemeno che al sesto Imam della Shī'a, Ja'far al-Sādeq.

Illuminante, e quasi a possibile sintesi di entrambi gli aspetti qui ora menzionati, è un altro passo, tratto da un episodio dell'epopea di Ferdowsī (2006, 163) che ha per protagonisti Bozorgmehr, il futuro visir d'Iran ancora adolescente, e lo Scia Khosrow Anūshīrvān. Con un appello al lettore, l'autore dello *Shāhnāme* ci offre quella che da noi può ben essere intesa come una dichiarazione di poetica riguardo all'ermeneutica dei sogni. Questi sono parte della profezia, qui vi si afferma, e in particolar modo se essi provengono dal (o, sarebbe forse meglio dire: pervengono al) rilucente spirito di un sovrano. E ancora: Ferdowsī ingiunge qui, perentoriamente, di non considerare in alcun modo, e in nessun caso, il sogno come evento priva di significato.

Segue, quasi ad esemplificazione di quanto appena affermato, il racconto di come l'*enfant prodige* Bozorgmehr riesca a decifrare un complicatissimo sogno di Anūshīrvān, là dove i più svariati sapienti ed interpreti consultati avevano fallito, guadagnandosi così un posto d'alto rango all'interno della corte del sovrano (Ferdowsī 2006, 163-164).

Questi aveva visto levarsi in sogno, una notte, un albero maestoso di fronte al proprio trono; preso dall'euforia per questo gioioso evento, il re richiede musica, vino e menestrelli, ma si trova poi (nella logica sempre alquanto paradossale dell'onirico) a sedere di fianco ad un cinghiale che gli chiede di bere dalla sua stessa coppa. Un primo interprete di sogni, interpellato dal sovrano, dichiara la sua incapacità a decifrare tale visione: mai nulla di simile ha sentito, e gli è perciò impossibile esprimersi senza l'ausilio di possibili raffronti. Inviati reali vengono spediti quindi in ogni dove, alla ricerca di chi sia in grado di risolvere tale enigma onirico. Uno fra questi, una volta giunto nella città di Marv, s'imbatte in un sacerdote dai modi alquanto bruschi che impartisce ai suoi giovani allievi lezioni sullo Zand e sull'Avestā. Interpellato, dichiara anch'egli la sua totale incompetenza in materia di sogni; uno dei suoi ragazzi però, levando il capo d'improvviso dal suo volume, asserisce la sua gran destrezza nell'arte dell'interpretazione dei sogni, e (non prima di essere stato rimbrottato dall'aspro maestro, garbatamente zittito dall'inviato del sovrano) richiede di essere condotto a corte per dimostrare le sue capacità. Giunto al cospetto di Anūshīrvān, il giovane Bozorgmehr svela l'arcano contenuto nel sogno del re (un ragazzo travestito da donna si aggira indisturbato per il suo serraglio), e richiede che il sovrano medesimo verifichi con la prova dei fatti questa sua lettura: l'impostore viene in effetti scoperto di lì a poco e punito, ed il già giovane allievo dell'irsuto sacerdote dà inizio così a una folgorante carriera a corte, che lo porterà, una volta divenuto visir, a far godere – grazie alle sua somma saggezza – all'Iran di una pro-

Simone Zoppellaro

spera e duratura pace. Ebbene, ancora una volta – quasi verrebbe da dedurre come morale – non vi è materia più certa e solida del sogno.

Tornando ora al legame fra attività onirica e profezia, indicatoci da Ferdowsī all’inizio di quest’ultimo episodio, inevitabile è il far riferimento, come sicurissimo modello, a quella che da Iddio stesso viene definita “la più bella delle storie” (*Il Corano* 2003, 167), ovvero il dodicesimo capitolo del Testo sacro ai musulmani: “la Sūra di Giuseppe” (167-176). Qui del Profeta, ch  tale fu ritenuto il nostro (con il nome di Y sof) dalla traduzione islamica, sono riportate ben quattro interpretazioni, ispirategli da Dio, di altrettanti sogni che scandiscono la narrazione coranica, non troppo dissimile peraltro da quella biblica.

A far da cornice all’intera storia   il sogno che determiner  la vocazione profetica di Giuseppe, il quale in apertura di racconto, rivolgendosi a Giacobbe, dice: “Padre mio, ho visto undici stelle e il sole e la luna, li ho visti che avanti a me si prostravano” (167). A fornirci l’interpretazione della medesima visione sar  il Profeta stesso, in chiusura di racconto, il quale, riabbracciando dopo tanti anni un Giacobbe da lui miracolosamente guarito dalla cecit , accanto ai fratelli e alla madre dinanzi a lui prostrati, dir : “Padre mio, ecco l’interpretazione del mio antico sogno, ecco, il mio Signore l’ha reso vero” (175). E ancora, nel versetto seguente: “Signore! Tu mi hai fatto partecipe del regno e mi hai insegnato a interpretare sentenze oscure” (175).

Lungi quindi dal ricadere nella sfera della superstizione (cosa a cui l’Islam sempre fu e sar , per propria costituzione, assai sensibile), e passibile perci  di religiosa condanna, l’arte dell’interpretare il sogno trova nell’*exemplum* profetico di Giuseppe, oltre che nella parola stessa d’Iddio, una giustificazione della sua esistenza, quando non addirittura della sua fondatezza. Una bipartizione, comunque, fra sogni “falsi” e “veri” (questi ultimi includendo, in particolar modo, quelli attribuiti a santi, profeti ed ispirati credenti), and  tuttavia affermandosi, certo a scongiurare il pericolo di una sempre possibile deriva di quest’arte verso i territori della magia e del profano (Ziai 1996, 549).

Dalla narrazione coranica di Giuseppe muover , e seguito in ci  da un’infinita schiera di imitatori nelle pi  diverse lingue dell’ecumene islamica, quello che per lungo tempo   stato considerato dagli orientalisti l’ultimo dei grandi poeti classici persiani, J m  (1414-1492)⁵. Titolo del suo romanzo in versi a ci  ispirato   *Y sof o Zoleykh *, essendo quest’ultimo il nome (non coranico, bens  attribuito dalla tradizione) della moglie dell’*aziz* d’Egitto che, innamoratasi e

⁵ Rimando ancora al Bausani (1968, 280-289, 470-487, 530-531) il lettore interessato a una prima prospettiva su quest’autore poligrafo e forse quant’altri mai fecondo.

respinta dal Profeta, lo farà imprigionare. Si tratta di una parabola, forse fin troppo trasparente – per quanto non priva di risvolti sensuali, in certo modo contraddittori col contesto –, dell’anelito dell’anima a Dio, qui impersonato dal giovane e splendido profeta Giuseppe.

Inevitabilmente, grande è la fedeltà qui prestata al dettato cranico: vi si ritrovano così, ad esempio, tanto il sogno qui sopra riportato, quanto quello celebre del Faraone, la cui interpretazione cagionerà la definitiva scarcerazione di Giuseppe. Non poco di nuovo, eppure, ha da offrire quest’opera nei riguardi dell’onorico. Siamo in un contesto, quello tardotimuride, in cui ormai da lungo tempo la materia poetica dei persiani si è imbevuta di un pensiero sufico dalle forti tinte neoplatoniche, che procede alle volte oramai stancamente. Non stupirà, così, apprendere che il tessuto del poema altro non è che il porre in essere, procedendo dal mondo delle idee (cosa che le richiederà un’intera vita), di tre visioni notturne della protagonista, prefiguranti il loro futuro amore.

Di più: in una scena – siamo in apertura del romanzo, in corrispondenza delle invocazioni di rito – che richiama alla memoria una consimile apparizione nello shakespeariano *Macbeth*, Jāmī (1882, 30-31) ci descrive come Adamo (profeta anch’egli nella tradizione musulmana) veda sfilare davanti a sé, nel regno della preesistenza, le sua immensa progenie: prima i profeti, i santi, e le teste coronate, e quindi tutti gli altri. Non più d’un istante, nella moltitudine immensa, può dedicare a ciascuno il Profeta; e tuttavia Giuseppe, che sarà celebre per la sua bellezza, lo colpisce in un sol attimo a tal punto da farlo innamorare follemente, e da fargli chiedere a Dio, immediatamente, da dove provenga mai cotanta perfezione.

Come già in *Ferdowsī*, anche nello *Yūsof o Zoleykhā* – a quasi mezzo millennio di distanza – si trova traccia di una poetica concernente l’onorico. Introducendo il sogno della vocazione profetica di Giuseppe, Jāmī (1882, 107) ci porta ancora una volta a riflettere sul valore profetico del sogno: beato colui, qui afferma, che chiudendo gli occhi può lasciar trascorrere il vano corteo della vita, e accedere così, lasciando i sensi dormienti, a quanto vi è bensì di più fermo e reale⁶. Quasi un manifesto, questo, a ben vedere, di un sufismo radicalmente neoplatonizzato, che poca o nulla traccia conserva dello spirito alquanto

⁶ A tal proposito, attestata in Ash’arī e in altri autori sufici è la dottrina secondo cui è possibile (e numerosi sono gli esempi in questo senso pervenuti, fra i mistici musulmani) vedere Iddio in sogno, ma non mai in stato di veglia (Ritter 2004, 385). A mediare una simile posizione, a forte rischio di eterodossia, come facilmente comprensibile, provvede il grande teologo dell’Islam Mohammad Ghazzālī: “Ciò che vede il dormiente in sogno, non è l’aspetto di Dio – Dio sta al di sopra di aspetto e forma – ma solo un simbolo, una similitudine. Luce e avvenenza sono similitudini per la vera bellezza sovransensibile che non ha forma” (Ritter 2004, 386).

Simone Zoppellaro

più realistico e terrigno del Sacro Testo dell'Islam. Ma anche un'affermazione che, come pare delineato dai testi che ho fin qui presentati, molti autori persiani avrebbero potuto sottoscrivere.

Poeta mistico anch'egli, come Jāmī, ma – per il nostro gusto, almeno – dotato forse di un più ampio respiro filosofico e spirituale, l'indiano Mīrzā Bīdel (1644-1721) è stato, fino a un tempo recentissimo se non altro⁷, noto soprattutto al di fuori dei confini dell'attuale Iran, nell'Asia centrale ex-sovietica, in particolare, ed in Afghanistan. Autore assai prolifico – senza che ciò nulla sacrifichi a intensità e bellezza –, disseminate nella sua opera si trovano (e in molti casi connesse alle sue esperienze estatiche) una serie di visioni oniriche dal carattere marcatamente personale, imprescindibili a citarsi, ritengo, trattando qui del sogno e della sua interpretazione nelle lettere di Persia. "Il mondo cerca la Coscienza, tu cerca l'(inconscio) sonno" (Bausani 1997, 60), ci avverte Bīdel in un suo celebre passo, quasi eleggibile a impresa della vita tutta, e delle opere del nostro.

E di mistiche esperienze legate al sonno e al sogno (si ricordi qui che un solo termine, *khwāb*, assomma in neopersiano entrambe le valenze) è ricolma infatti la sua opera autobiografica in prosa intitolata *Cahār 'Onsor* ("I quattro elementi"), scritta nel 1684. Precocissimo, tanto come poeta che come mistico, l'autore indiano ci fornisce qui un ritratto, tutto interiore e spirituale, della sua esistenza, focalizzando, e scandendola, con una particolare cura e attenzione per i vari incontri – talora delle vere e proprie apparizioni – avuti nel corso degli anni con maestri estatici e sufi.

Fra la parapsicologia e il sogno, capita così d'imbattersi in uno Shāh-e Kābolī (uno appunto di questi misteriosi maestri) che a distanza di anni ripete, durante una veglia notturna in compagnia del poeta, un verso che una voce aveva rivelato in sogno a Bīdel, in risposta ad un suo stesso verso⁸. Attonito, il poeta interroga il maestro circa la paternità del verso, e questi in tutta semplicità gli risponde che è suo. Interessante è rilevare qui l'intreccio, che ritroveremo anche altrove in quest'opera, tra rivelazione onirica e poesia. Relazione che aggiunge ancora un nuovo tassello, quello della creazione poetica, da integrarsi al già visto binomio sogno-profezia.

Meritevole di menzione è infine una narrazione contenuta nel poema *Mohīt-*

⁷ Non si può qui che sottolineare l'importanza del ruolo giocato, in tal senso, dall'iranistica italiana, la quale, sin dai quasi pionieristici studi di Alessandro Bausani, molto si è spesa e a far conoscere e a studiare l'opera del mistico di Patna. Rimando quindi il lettore interessato, fra gli altri, a questo bel saggio dello stesso Bausani (1997) dal quale traggio, senza la pretesa di voler niente aggiungere, le poche note che seguono.

⁸ Il verso, composto poco prima di essere colto dal sonno da Bīdel, è il seguente: "Tu sei sempre oltre quanto io Ti canto; come posso io dire qual sei? Tu stesso dillo!". E questa è la risposta dettatagli in sogno: "Qualsiasi cosa io dica va da Me a Me: io e Te siam lo stesso, che altro ho da dire?" (Bausani 1997, 43).

e *A‘zam* (“Il Grande Oceano”, 1667-1668), da Bīdel concepito quale *javāb* (“imitatio”) del celebre, in India se non altro, *Sāqī-nāme* (“Il libro del coppiere”, a imitazione a sua volta di Hāfez) del poeta Zohūrī. Si tratta di una leggenda, assai diffusa nel Subcontinente, che ha conosciuto svariate versioni; il che non toglie, comunque, che quella fornitaci dal nostro autore presenti tratti originalissimi, oltre a un notevole approfondimento filosofico (Bausani 1997, 51-52). Montato, un giorno, un magico destriero di legno fornitogli da un suo scienziato – e a discapito degli ammonimenti di questi –, un sovrano si trova così a solcare i cieli ad una velocità inaudita. Spaventato, perde i sensi e precipita, ritrovandosi solo e spaurito in una terra sconosciuta dal clima torrido. Dopo tre giorni di inutili ricerche, il re si imbatte finalmente in una splendida ragazza che gli offre del pane e dell’acqua. Vi è però un problema: questa appartiene infatti all’ultima fra le caste, e acconsentire alla sua offerta per il re significherebbe la perdita d’ogni privilegio. Stremato dalla fame e dalla sete, il re è costretto comunque ad accettare, adattandosi quindi a vivere nelle condizioni più umili. Sposata la fanciulla, nascono loro dieci figli, uno per ogni anno trascorso insieme. Ma, in seguito un grande carestia che si abbatte su questa terra, il protagonista e la famiglia si vedono costretti a abbandonarla in cerca di miglior fortuna, e nel vano tentativo di trovare scampo al peggio.

Poco dopo infatti, esaurita ogni forza e ogni speranza, decidono di porre termine alle loro sofferenze. Prodotto un rogo, il protagonista vi si getta per primo tra le fiamme. Ma ecco che inesplicabilmente gli riappare la sua vecchia vita, nel momento stesso in cui egli l’aveva lasciata, dieci anni prima. Il re in seguito a ciò, pur non rivelando ad alcuno quanto gli era avvenuto, non può più smettere di pensare a quella che era stata la sua famiglia, e decide di mettersi in viaggio. Pur non trovando traccia di moglie e figli, incontra però persone che gli narrano di come al tempo della carestia, vari anni prima, questi fossero scomparsi. E nulla ora può più distogliere il re dalla certezza che quanto avventogli non fosse un sogno, bensì una esperienza reale. Ancor dubbioso, tuttavia, riguardo alla questione della simultaneità temporale, il re si rivolge a un saggio, che gli illustra come lo scienziato, in realtà, non sia che il suo pensiero, e come nulla al di fuori di questo esista.

Senza nulla voler addurre a commento (che sarebbe forse superfluo) di questo splendido passo, preferisco concludere queste mie note sul sogno e la sua interpretazione in terra di Persia con un autore che, seppur occidentale, contribuì come nessun altro a far conoscere e apprezzare questa letteratura in Europa e nel mondo. Nel celeberrimo *West-östlicher Divan* di Goethe (composto fra il 1814 e il 1827) ritroviamo così anche Zoleykhā (qui Suleika), la protagonista del romanzo in versi di Jāmī, trasfigurazione poetica nell’opera del tedesco di Marianne Jung von Willemer, giovane amata dal poeta nei suoi tardi anni.

Simone Zoppellaro

Ed un caso non sarà certo se ci imbattiamo anche qui in un sogno, sul cui significato Suleika interroga il suo amato, che porta qui il nome arabo di Hatem (doppia trasfigurazione di Goethe e Hāfez, i due protagonisti del *Divan*) in questo passo la cui grazia e levità sono forse da attribuirsi, almeno in parte, come altre volte nell'opera, alla penna della stessa Marianne⁹.

Suleika

Als ich auf dem Euphrat schiffte,
 Streifte sich der goldne Ring
 Fingerab in Wasserklüfte,
 Den ich jüngst von dir empfang.

Also träumt' ich. Morgenröte
 Blitzt' ins Auge durch den Baum,
 Sag', Poete, sag', Prophete!
 Was bedeutet dieser Traum?

Hatem

Dies zu deuten, bin erbötig!
 Hab' ich dir nicht oft erzählt,
 Wie der Doge von Venedig
 Mit dem Meere sich vermählt?

So von deinen Fingerliedern
 Fiel der Ring dem Euphrat zu.
 Ach, zu tausend Himmelsliedern,
 Süßer Traum, begeisterst du!

Mich, der von den Indostanen
 Streifte bis Damaskus hin,
 Um mit neuen Karawanen
 Bis ans Rote Meer zu ziehn,

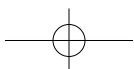
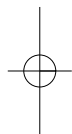
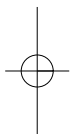
Mich vermählst du deinem Flusse,
 Der Terrasse, diesem Hain,

⁹ Riporto qui anche la traduzione datane da Ida Porena (Goethe 2001, 286-289): “*Suleika* -Mentre navigavo sull’Eufrate, / l’anello d’oro che da poco / mi avevi regalato è scivolato / dal dito giù nei flutti. // Era un sogno. Tra i rami / l’aurora mi dardeggiava gli occhi. / Dimmi Poeta, Profeta dimmi, / che significa il sogno? // *Hatem* – Sono pronto a interpretarlo. / Non ti ho narrato spesso / come a Venezia il Doge / si sposa col mare? // Così dalle tue dita l’anello / è caduto nell’Eufrate. / Ah, mi accendi, dolce sogno, / a mille canti celestiali! // Me, che dalle Indie / andai fino a Damasco, / per raggiungere il Mar Rosso / con nuove carovane, // me hai sposato col tuo fiume / con la terrazza, con il boschetto, / qui, fino all’ultimo bacio / sarà tuo il mio spirito”.

Hier soll bis zum letzten Kusse
Dir mein Geist gewidmet sein.

Opere citate

- ‘Attār. 1996. *Il verbo degli uccelli*, a cura di Carlo Saccone. Mondadori: Milano.
- Bausani, Alessandro. 1968. La letteratura neopersiana. In *La letteratura persiana*, a cura di Antonino Pagliaro e Alessandro Bausani, 131-563. Sansoni e Accademia: Firenze e Milano.
- Bausani, Alessandro. 1997. Note su Mirzā Bīdel. In *Il canzoniere dell’alba*, a cura di Riccardo Zipoli e Gianroberto Scarcia, 37-68. Ariete: Milano.
- Il Corano*. 2003. Tr. di A. Bausani. 15a ed. Rizzoli: Milano.
- Erodoto. 1984. *Storie (libri I-II)*. Tr. di A. Izzo D’Accinni. Rizzoli: Milano.
- Ferdowsī. 2006. *Shahnameh. The Epic of the Kings*. Tr. di R. Lewi. 2a ed. Yavvasoli: Tehran.
- Goethe, Johann Wolfgang. 2001. *Il Divano occidentale-orientale*, a cura di Ludovica Koch e Ida Porena. 2a ed. Rizzoli: Milano.
- Hāfez. 2005. *Canzoniere*, a cura di Stefano Pellò e Gianroberto Scarcia. Ariete: Milano.
- Jāmī. 1882. *Yusuf and Zulaikha*. Tr. di R. T. H. Griffith. Trübner & Co.: Londra.
- Ritter, Hellmut. 2004. *Il mare dell’anima*, a cura di Daniela Roso. Ariete: Milano.
- Saporetti, Claudio. 1996. *Come sognavano gli antichi. Sogni della Mesopotamia e dei popoli vicini*. Rusconi: Milano.
- Ziai, Hossein. 1996. Dreams and dream interpretation. II. In the Persian tradition. In *Encyclopaedia Iranica*, vol. VII, a cura di Ehsan Yarshater, 549-551. Mazda Publishers: Costa Mesa.



Visions of Heaven and Hell from Late Antiquity in the Near East

di Ghazzal Dabiri

The *Ardā Wirāz Nāmag*, a late Middle Persian text thought to have been redacted in the tenth century,¹ is a report on the journey Ardā Wirāz' soul undertakes to the afterlife at the behest of religious leaders and the community. It first describes the community's concern regarding their belief in the Zoroastrian religion. Next, it relates how and why the community chose Ardā Wirāz and how they sent his soul to the afterlife. Lastly, it depicts Ardā Wirāz' description of how his soul reaches the afterlife where he meets two guides, Srōš and Ādur Yazd, who lead him through heaven, hell, and purgatory where souls are punished or rewarded for the good or bad deeds they have committed in the world of the living.

The *Ardā Wirāz Nāmag* serves as a testament to the Zoroastrian community's need for answers to questions regarding their faith, since it confirms the efficacy of the community's religious practices and their adherence to the faith's tenets. Though the *Ardā Wirāz Nāmag* speaks particularly to the tenth century Zoroastrian community, it is not the only text to address such concerns. Echoes of its structure and, to a certain extent, its content are found in the following texts which also depict visions of heaven and hell through the eyes of a chosen community member: the *Dēnkard*² which depicts King Wištāsp's journey to heaven and hell; the inscription of the 3rd century head mōbed (Zoroastrian priest) Kirdīr; and early biographies and histories³ of the prophet Muḥammad which elaborate upon several enigmatic verses of the Qur'ān regarding his nocturnal journey (*'isrā*) and ascent (*mi'rāj*).⁴

¹ According to Gignoux's article, "Ardā Wirāz," in *Encyclopaedia Iranica*, "the final redaction of the text probably refers to the early Islamic period (see especially Ardā Wirāz 1.23-27 for an explanation of the journey's purposes)." See *Encyclopaedia Iranica Online*, s.v. "Ardā Wirāz", <http://www.iranica.com/newsite> (accessed May 26, 2009).

² The *Dēnkard* is an encyclopedia of Zoroastrianism written in Middle Persian and redacted in its final form in the 10th century.

³ It is beyond the scope of this paper to analyze how *Hadīths* regarding Muḥammad's *'isrā* and *mi'rāj* were collected and treated from the seventh to the eighth century.

⁴ Verse one of *Sūrah XVII (al-Isrā')* specifically describes the experience of the journey: May He be glorified, He Who carried (*asrā*) His servant at night from *al-Masjid al-Ḥarām* to *al-Masjid al-Aqṣā* which We have surrounded with blessings so that We may show him Our signs.

Ghazzal Dabiri

These texts also have the particular features of circumstance and provenance in common; they were composed in cosmopolitan cities where people of various ethnic origins and religious beliefs crossed paths or lived together in close quarters. In these cosmopolitan cities where there was a constant flux of different peoples, new ideas, and religions, the texts served more than just to admonish, forewarn, and to reassure adherents from within a faith. They were composed in reaction to the proximity and the influence of other religions and sects. For instance King Wištāsp, who was hesitant about accepting Zoroastrianism, undertook the journey to the afterlife to resolve his doubts. Zoroastrianism, the state religion of the Sasanians, was threatened by various off-shoots that were deemed heretical. In response, Kirdīr undertook the journey to the afterlife to bear witness to the veracity of Zoroastrianism. According to the *Ardā Wirāz Nāmag*, different (mis)-beliefs were widespread and so the Zoroastrian community chooses Ardā Wirāz as the purest person to journey to the afterlife for answers.

In the eighth and ninth centuries C.E. in the Iranian areas of the former Sasanian empire, many people were to some extent bilingual (in varying degrees) out of necessity and were exposed to each other's ideas and religious beliefs (Āzarnūsh 2006, part 1). As stories of the ancient deeds of Iranian mytho-historical and historical kings and heroes circulated orally and, later, appeared in translations from Middle Persian into Arabic,⁵ so too were Zoroastrian ideas, beliefs, and pseudo-historical narratives and ideas circulating in that milieu. When commenting upon and interpreting the enigmatic and brief verses of Muḥammad's nocturnal journey and ascent, Muslim biographers and historians elaborated upon reports (*Hadīth*) from the prophet, his wife, relatives, and companions about the exact nature of his nocturnal journey and ascent. What resulted were extremely detailed and intricate narratives about Muḥammad's trip to heaven that evince structural affinities to Middle Persian ascension narratives. The *Arda Wirāz Nāmag*, in turn, was redacted into its final form in the tenth century, arguably as a response to the popularity the *'isrā* and *mi'rāj* stories were gaining.

Though all these works are unique in that they each speak to a particular group of people, nevertheless, they are products of dynamic societies and peoples who were constantly embroiled with one another and in the giving and receiving of new ideas. As a result, these texts absorbed and appropriated elements of vision texts from other religions in close proximity, while rejecting those religions as heretical or false.

⁵ For the stories reported to Ṭabarī "orally" by Iranians refer to Ṭabarī 1879, vol. 1.

The present paper focuses on the socio-cultural and religio-political conditions of early Islamic Iran that would have conduced the circulation of the *Ardā Wirāz* narrative⁶ among the eighth-tenth century Persian and Arab historians and theologians. Furthermore, the paper presents and analyses parallel structures and motifs between the *Ardā Wirāz Nāmag* and the section of Ibn Ishāq (C.E. 704-768)'s *Sīrat Rasūl Allāh* on Muḥammad's *mi'rāj* for several reasons (which are detailed below) among which is that the latter is one of the earliest extant texts to represent the biography of the prophet based on earlier works that no longer exist.⁷

The Cultural Milieu of the Eighth-Tenth Centuries C.E. in the Eastern Islamic Empire

At the time of the Islamic conquest of Iran, translators were required for the demands of war, peace, conversion, and tax collecting. While it seems obvious that such a need existed, information regarding these translators, their profession, and what exactly they translated and/or propagated is scant (Āzarnūsh 2006, 14-18). Soon after the conquest in the late seventh and early eighth centuries, Arab-Muslim garrison troops were stationed in various regions of Iran. These troops began to intermingle with the locals and took part in the activities of the surrounding towns. Many eventually married local women and were assimilated. Others retained their Muslim-Arab identity while living and working among the locals. As for the locals, despite the conversion of the multitudes that took place for various economic, socio-political, and religious reasons, many retained their own religions and suffered the consequences (such as paying a poll-tax and spending their lives as second-class citizens or even as prisoners of war forced into slavery). These newly intermingled populations in the far eastern regions of the empire needed to communicate with one another for day-to-day issues. The need for translators and bilingual and even trilingual speakers increased exponentially from the time of the initial conquest. No doubt many such persons existed, although only a handful are mentioned in extant sources.

These populations and their bilingual speakers became partly responsible for the transmission of ideas with the caliphs' courts and local principalities also

⁶ I use the phrase "*Ardā Wirāz* narrative" as distinct from the text, *Ardā Wirāz Nāmag*, to demarcate the fact that the narrative was in circulation orally before its final redaction in the 10th century. For the possible origins of the *Ardā Wirāz* narrative, see Pourshariati 2008, 431-433.

Ghazzal Dabiri

playing dominant roles. The Umayyad caliphs (C.E. eighth-ninth century) made use of the former Sasanian administrative machine for the running of their new empire, retaining those among the scribes who were able to learn Arabic quickly. These bilingual (and often trilingual⁸) scribes became instrumental for the transmission of ideas.⁹ Following in the Umayyad tradition of retaining Iranian scribes and administrators, the 'Abbasid dynasty made use of bilingual Iranians as their scribes, viziers, and administrators.¹⁰

With the decline of the central caliphal power in the latter half of the ninth century, semi-autonomous principalities arose in Iran. The official court language of these Iranian principalities was primarily Arabic and even princes who spoke little or no Arabic patronized poets to eulogize them in Arabic (Āzarnūsh 2006, 138-140). Following upon the popularity of the Arabic encomiastic poems used widely in the Umayyad and especially 'Abbasid courts (despite the popularity of Middle Persian literature, albeit in the form of Arabic translations), the princes of these semi-autonomous principalities sponsored poets who came from those courts looking for patronage. In their turn, these migrant poets found willing patrons who were interested in being eulogized for posterity in the manner of the caliphs.¹¹ It was not until the Samanids established independent rule from the middle of the ninth to the end of the tenth century that Persian was used as a courtly language, that Arabic texts were translated into Persian, and that poetry was composed in Persian.

⁷ For more information on the importance of the transmission of reports on the life and deeds of the prophet and the reliability of transmitters see A. Guillaume 1967, Introduction; Abd al-'Aziz Duri 1983; and Tarif Khalidi 1996.

⁸ I would like to thank Awad Awad for pointing out the fact that some of these translators were well-versed in Christian and Syriac literatures. While it is beyond the scope of this paper to discuss the contributions they may have made to the genre of visions of heaven and hell literatures of the early Islamic period, a study would provide a more extensive view of the issue at hand. See Gutas 1998 for information regarding translators of Christian and Syriac works and their contributions to Arabic and Persian literature.

⁹ One of the most important figures of the Umayyad period (and whose works have been termed paradigmatic for Arabic literary style until the advent of the modern period) is Ibn Muqaffa', a Persian who translated many important Middle Persian texts into Arabic and composed many original texts in Arabic based on Middle Persian models. For more information on Ibn Muqaffa's important contribution to the development of Arabic literature refer to Cooperson 2005a.

¹⁰ The most prominent of them was Harūn al-Rashīd's vizier Yahyā Barmakī. In addition to patronizing poetry, Yahyā Barmakī commissioned many works, the most famous of which is the *Thousand and One Nights*, to be translated from Middle Persian into Arabic. The Barmakid family was of Persian origin and served the 'Abbasids. Many of the family members held high administrative positions in the 'Abbasid courts and served as tutors to the 'Abbasid princes until their downfall which began with Yahyā's execution (although al-Ma'mūn retained his old tutor as his advisor until he died of mysterious/suspicious causes); see Cooperson 2005b.

¹¹ This was partly due to the fact that the kings of these principalities were competing with the 'Abbasid courts.

The translations from Middle Persian into Arabic in the eighth and ninth centuries and the translations of those and other Arabic texts (especially texts of a religious nature¹²) into Persian by the Samanids in the ninth and tenth centuries provided the opportunity for literary styles and poetic arts to be developed in unique ways while older elements were retained. Such borrowings were not relegated to courts or to the arena of poetry and prose literature alone. Histories and theological ideas were also subject to incorporating and altering foreign concepts for various purposes (Dabiri 2007, 38-164).

In his article “Prophet, Chalif und Geschichte,” Selheim argued that Iranian history was rewritten and composed in Arabic as a response to the Arab-centered Islamic histories being produced at the time (Selheim 1966, 33-91). The impetus to compose Islamic histories derived from Muslim identity which was born of religious and political considerations. This identity was fostered by a competition, one in which Muslim historians of the eighth and ninth centuries sought to place Arabs into the larger universal historical context, where Jews, Christians, Greeks, Indians, and Iranians were already well established with their respective “world” histories and far reaching religions. The need to place Arabs on to the historical universal picture was spearheaded by Ibn Ishāq (C.E. 704-768)’s now lost biography,¹³ *Sīrat Rasūl Allāh*, which in its narrative of the lives of the prophets from Adam to Muḥammad, contributed to giving the Arab-Muslim community its place in universal history.

Soon after Ibn Ishāq’s work, ninth and tenth century historians such as Dīnavarī and Ṭabarī appropriated (in the case of Ṭabarī) and borrowed his techniques and reinvented Iranian history as Perso-Islamic history (Selheim 1966). Ṭabarī, with his authoritative and comprehensive history, appropriated Ibn Ishāq’s *Sīrat Rasūl Allāh* and Iranian history as it was transmitted by Iranian and Arab historians and the anonymous *dihqāns* (landed gentry)¹⁴. He subsequently turned Arab-Muslim history into a universal history that included Iranian history as part and parcel of the Judeo-Islamic tradition.¹⁵

Selheim’s argument can be extended to describe how theological ideas were borrowed and simultaneously used to formulate new tenets which led to the formation of new theological schools. One particular Islamic theological school of thought, the Mu‘tazili school, propounded the controversial tenet *manzilah*

¹² The earliest extant Persian translation of Ibn Ishāq’s *Sīrat Rasūl Allāh* is by Rafī‘ al-Dīn Ishāq ibn Muḥammad Hamadānī (c. twelfth century C.E.). I would like to thank Hossein Kamaly for the reference.

¹³ While the biography as a whole is no longer extant, the text is partially preserved by his pupil (Ibn Hishām)’s work *Sīrat al-Nabī*.

¹⁴ For the significance of the *dihqāns* in the transmission of Persian history see Davis 1996.

¹⁵ For an extended version of this argument, refer to Dabiri 2007, chapter 2.

Ghazzal Dabiri

bayn al-manzilatayn (station between stations) as the place where Muslim sinners (believers who did not act according to the tenets of the religion) were fated. According to Wāsil (the propounder of the tenet and founding father of the Mu‘tazili school), the sinful believers are fated to the station between stations (i.e. between heaven and hell) since they rank between that of the righteous believer and the *kāfir* (infidel).

In his article, “On the Mazdeans and the Mu‘tazilah,” Siamak Adhami explores the possibility that Wāsil’s *manzilah bayn al-manzilatayn* (a term which appears nowhere in the Qur’ān or *Ḥadīth*¹⁶) originates from the Zoroastrian concept of purgatory—the place for those whose good deeds equal in measure their bad deeds. For Adhami, the Zoroastrian concept of *ham-mistagān* (purgatory), which is featured prominently in the *Ardā Wirāz Nāmag* and other Middle Persian texts, is a forerunner of Wāsil’s tenet, *manzilah bayn al-manzilatayn*. He argues this by back-tracing the concept from the latest Middle Persian texts (circa tenth century) to the *Avesta* and thus shows that the concept pre-dates Wāsil. He further justifies this by arguing that Wāsil was himself a Persian *mawlah* (client). The implicit argument is that Wāsil was, thus, influenced by Iranian traditions and the Zoroastrian religion because of his background.

The circumstance of Wāsil’s provenance and his status as a *mawlah* may have influenced his theological arguments. Nevertheless, it is argued here that Wāsil and his inner circle found inspiration and the answer to the solution of the fate of the sinful believers in Zoroastrian ideas and texts not just as a circumstance of birth, lineage, or ethno-cultural affiliation but also due to the fact that these ideas and texts were in wide circulation among the multi-cultural milieu of the Eastern Islamic empire in the eighth and ninth centuries. The latter argument is supported by the fact that Wāsil’s own teacher Ḥasan al-Baṣrī, from whom he broke over this tenet, was himself a *mawlah*.

Selheim’s argument can also be applied to answer how and why the *mi‘raj* stories gained popularity and became more elaborate as the years passed, especially if one subscribes to the idea that there was a historical and theological debate between Arabs and Iranians where, as outlined above, the demarcating line among the Iranians themselves (whether as *mawālī* or Zoroastrians) was often blurred. As noted above, Ibn Ishāq (though he too was a *mawlah*) composed a history that placed the Arabs on a par with their surrounding neighbors. One of the most significant ways in which he accomplished this was by careful-

¹⁶ A specific description of Muḥammad’s ascension is not given in the Qur’an either. For more information refer to van Ess 1999, 48-49.

ly piecing together the disjointed narratives of Muḥammad's night journey and ascent, which provide positive proof of Muḥammad's prophetic mission, into a cohesive narrative that illustrates Muḥammad's supersession over the previous Biblical prophets (Ibn Hishām 1967, 269 and 275-276). The four reports in the *Sīrat Rasūl Allāh* that describe Muḥammad's journey through heaven is summarily described here: As Muḥammad and his guide, the arch-angel Gabriel, approach the gates of each level of heaven, the guardians of those levels, who are the ancient Biblical prophets and figures (such as Jesus, Joseph, and Adam who sit at the lower levels of heaven), ask Gabriel two questions: 1-who is his companion and, upon learning his identity, 2-if Muḥammad has received his mission. Gabriel's answer to the second question is always a resounding "yes" (267). Upon Gabriel's affirmative answer, the prophet is able to pass through each level until he reaches the seventh level¹⁷ where, with Moses' assistance, he barter with God on the number of prayers his community is to perform. What is evident from these four reports is that the prophet's journey through heaven is parallel to his prophetic mission on earth: he is a newly appointed messenger of God and Islam is to supersede the other religions even if the adherents of the latter are unaware of Muḥammad's identity and mission.

While the reports themselves were intended to answer the doubters who plagued Muḥammad's early career, Ibn Ishāq's constructed narrative served as a competitive response to a later group, the eighth century Zoroastrians, who had their ancient histories and narratives in which their kings, priests, and prophets visit heaven and hell as proof of their religion's veracity. The similar structure and content of the *Ardā Wirāz Nāmag* and *Sīrat Rasūl Allāh* illustrate this: 1-The context of the journey. The two messengers are sent to the afterlife at a time of distress; 2-The condition of their bodies and souls as they traverse the afterlife. Their spirits are sent into the afterlife at a time when the women of their families are present (and bear witness); 3-The guides. The angels are either sent to guide them or agree to guide them in the hereafter; 4-The guides' functions. Their guides either answer for them (as is the case with Muḥammad who appears when it is unclear to the guardians of heaven whether he has received his prophetic calling) or inquire into the reason for the visit into the afterlife (as is the case with *Ardā Wirāz*) and answer the questions both visitors ask regarding what they see or hear; 5-Visions of the afterlife. The similarities are primarily confined to four particular types of sinners and the punishments they receive.

¹⁷ In the Islamic tradition, no other Biblical prophet stands closer to Muḥammad than Moses whose story appears in the Qur'ān to comfort the prophet when the mockers and unbelievers beleaguered him most.

Ghazzal Dabiri

The Context

The *isrā* and *mi'rāj* narratives are strategically placed in the *Sīrat Rasūl Allāh*, as they are framed in between two other closely associated narratives. Preceding the *isrā*¹⁸ and *mi'rāj* narratives is: The Revelation 'Prophets Have Been Mocked Before You,'¹⁹ which describes Muḥammad's vexation in regard to the mockers, and following the narratives is: How God Dealt with the Mockers. The last line of the first narrative "Prophets have been mocked before you, but that which they scoffed at surrounded them" (Ibn Hishām, 266)²⁰ seems to suggest that the *isrā* and the *mi'rāj* narratives break the logical flow of the preceding and succeeding two narratives. However, as argued above, narratives of visions of heaven and hell usually appear in times of distress. They appear as a phenomenon of close proximity to other religions and, in this case, when the adherents of the other religion(s) mock and deride the prophet. To comfort the prophet, God not only reveals the fact that other apostles have been mocked before him, but as narrated in the *Sīrat Rasūl Allāh*, he is then immediately taken to heaven and is allowed entry into each level of heaven where he meets and speaks to the Biblical prophets who preceded him and were likewise mocked. In heaven, Muḥammad witnesses the horrors visited upon sinners (a vision he can barely tolerate and therefore he begs the angel to close the gate²¹) and the punishments others receive in the lower levels of heaven. Thus, the *mi'rāj* narrative serves as a premonitory warning and a foreshadowing of the subject of the following narrative: How God Deals with the Mockers.

Muḥammad's distress and the comfort he receives is parallel to the Zoroastrian priests' sadness at the state of disbelief within their religion. In the *Ardā Wirāz Nāmāg*, it is related that Ahriman guided Alexander the Great into Iran to create doubt among the believing population. Alexander enters Iran, burns the skins on which the *Avesta* was written, and kills several notable priests, nobles, scholars, and devout followers of the religion. Several centuries later priests, who were depressed and dispirited over the fact that "many religions and faiths, heresy, and doubt were manifest in the world" (Gignoux 2003, 71), gather together to remedy the ominous situation. At the meeting, they determine that their best course of action is to select and then send the most righteous among them to the afterlife to verify the truthfulness of the religion.

¹⁸ This experience appears in the Qur'ān as the first verse in *Sūrah XVII*. See footnote 4.

¹⁹ This appears in *Sūrah VI*.

²⁰ This is the verse from which the title of the narrative is derived.

²¹ Incidentally, *Ardā Wirāz* has a similar reaction at the threshold of the lowest level of hell.

As a result of Ardā Wirāz' journey through the afterlife, the priests and the community are relieved of their worries about the state of their religion and the efficacy of their practices.

The Condition

In both texts, women play unexpected roles in regards to the condition of the body and soul of Muḥammad and Ardā Wirāz during their visit to the afterlife. In the *Sīrat Rasūl Allāh*, there are five reports of varying lengths dealing with the manner (physical or otherwise) in which Muḥammad journeyed to Jerusalem and his subsequent ascent to heaven. As Guillaume (1967, xx) notes, this suggests that there must have been some debate over the issue. Of the five reports there is a consensus among the men that the prophet experienced a vision. However, the two reports by the women in the prophet's family²² are by anonymous sources and testify to their intimate knowledge of the fact of his spirit travels. According to the prophet's wife 'Ā'ishah, "the prophet's body (may God bless him) was not missing, however, God made his soul travel by night" (Ibn Hishām, 270-271). The account by Umm Hānī, the prophet's cousin is as close to an eye witness account of the prophet's *isrā* and *mi'rāj* as physically possible, since she claims that the prophet never went on a night journey except in her house (272-273).²³

After Ardā Wirāz is chosen by the community, his seven sister-wives cry out in protest. They do not want their brother-husband to journey to the afterlife, since they do not know what will happen to him once he is there. The priests convince them that the only way to remedy the predicament in which the community finds itself is to let him go. The sister-wives finally agree and they are given the most important task of reciting prayers over Ardā Wirāz and guarding his physical body for seven days and nights while his soul traverses into the afterlife. Therefore, just as 'Ā'ishah and Umm Hānī play the most intimate role in regards to the prophet's spiritual journey, so do Ardā Wirāz' sister-wives in regards to their brother's travels.

²² The women's reports, interestingly enough, are the only two whose line of transmission is omitted.

²³ Umm Hānī's narrative is especially interesting since it reinforces Ḥasan al-Baṣrī's narrative (which is a description of the prophet's proof to the community that he did in fact travel in one night) as well as grants an actual "eye-witness" to the prophet's journey. It also details the exact time and location of the prophet immediately before the journey and immediately after.

Ghazzal Dabiri

The Guides and Their Functions

In both the *Ardā Wirāz Nāmāg* and *Sīrat Rasūl Allāh*, Ardā Wirāz and Muḥammad are assisted by guides who accompany them throughout their travels in the afterlife. Muḥammad's guide in the *Sīrat Rasūl Allāh* is Gabriel, the bearer of revelations to Muḥammad and generally the messenger of God to man. Ardā Wirāz' guides are Srōš, who guards souls for three days after death, and Ādur Yazd who presides over fire. Despite the different roles they play within the constraints of the respective religions, Gabriel, Srōš, and Ādur perform the same functions within these two narratives. As mentioned above, they gain the two visitors entry into the afterlife before their time (death) and provide two types of guidance: physical and eschatological.

In the *Sīrat Rasūl Allāh*, Gabriel's mission to guide the prophet begins on earth. Gabriel is sent to meet Muḥammad to take him on the night journey and ascend with him into heaven. He awakens Muḥammad from sleep and helps him onto the back of Burāq, the mythical beast who carries him to Jerusalem where a ladder appears for him to climb. Even though Gabriel accompanies Muḥammad throughout heaven and is recognized by his fellow angels and the ancient Biblical prophets, he must answer the same two questions regarding Muḥammad's identity and calling at each level of heaven in order for the prophet to gain entry (Ibn Hishām, 276). On the other hand, Srōš and Ādur Yazd meet Ardā Wirāz after he crosses over into the afterlife where they are surprised to see that he has entered before his time. When he mentions that he has come as a messenger of the community, they welcome him (Gignoux, 79).

Gabriel, Srōš, and Ādur Yazd accompany Muḥammad and Ardā Wirāz as guides and help them to navigate the different levels of the hereafter. As Muḥammad and Ardā Wirāz move from one level to the next, they are curious about the particular kinds of punishments or rewards visited upon souls. Prompted by what they witness, they ask the same question of their respective guide(s): "Who are they?" In response, the guides patiently provide answers in regard to the fate of the souls. In other words, the constructed narratives provide eschatological answers for the two communities.

Visions of the Afterlife

Before they approach the threshold, both men require different means of transportation to the afterlife. Muḥammad requires the winged Burāq to transport him to Jerusalem while Ardā Wirāz requires a special elixir. Once at the threshold, however, similar types of objects are required for crossing over: a

ladder is brought to Muḥammad at which time he and Gabriel climb it into heaven while Ardā Wirāz sees and crosses *Āinwad Puhl* (bridge) which also allows him passage into purgatory, then heaven, and finally hell. Both Ardā Wirāz and Muḥammad must use physical objects at the threshold between the two worlds; these are objects that all souls (Muslim and Zoroastrian respectively) see before they cross at death. This illustrates that despite the special privilege(s) their status as righteous men grants them, the two must still pass over into the afterlife in the same manner as all the members of their respective communities.

With the assistance of his two guides, Ardā Wirāz safely passes over the bridge where he is allowed the opportunity to witness the process a soul undergoes after death²⁴ and by which it is judged. Ardā Wirāz notes that Rashn the Just holds in his hand a yellow golden balance to weigh the pious and the wicked (Gignoux, 83). Likewise, Muḥammad notices that Adam sits at one of the lower levels of heaven and “judges” the souls by declaring: “A good soul from a good body!” or “Ugh! A wicked soul from a wicked body” (Ibn Hishām, 274)!

In one of the lowest levels of heaven, Muḥammad witnesses four groups of sinners who receive grotesque and eternally disfiguring punishments. Ardā Wirāz, on the other hand, encounters approximately 75 sinners (either as groups of sinners or as individuals) who receive punishments that are particular to the committed sins. Nearly half of those sinners (they total approximately 35 in number) are usurers,²⁵ abusers of children,²⁶ and unfaithful men and women which corresponds almost exactly to the sins and punishments of those whom Muḥammad encounters.²⁷ For instance: 1-Unfaithful women suffer hanging from their breasts (Ibn Hishām, 275 and Gignoux, 111); 2-Usurers (Ibn Hishām, 274-275) and those who hoarded goods and did not distribute them (Gignoux, 115) are trampled by camels or demons respectively;²⁸ 3-Men who cheated on their wives are made to suffer eating lean stinking meats while good fatty meats lie nearby (Ibn Hishām, 275) or become cooked meat themselves (Gignoux, 137); 4-Those who were either necrophiliacs (Gignoux, 167) or

²⁴ Here the soul who has just entered the afterlife meets a beautiful women. When the soul sees her, he asks of her, “who are you?” and she replies that she is the representation of all his good thoughts, good deeds, and good actions on earth.

²⁵ Among these I include those who withhold hospitality and cheat or steal the wealth of others for undue gain.

²⁶ Physical and/or emotional abusers, or those who abused the wealth of children.

²⁷ The rest are distributed among sins such as violation of purity rituals, animal abuse, lies, and instigating or inciting people to civil unrest for the mere sake of it.

²⁸ Usurers in the *Ardā Wirāz Nāmag* suffer the fate of eating the skins of others.

Ghazzal Dabiri

“ate” the wealth of children (Ibn Hishām, 274) suffer regurgitating their excrement.

Such comparisons, which are usually reserved for analyzing works of literature,²⁹ are not meant to explain away the complex eschatology of either religion. However, it is no mere coincidence either that the four types of sins and/or punishments that are addressed in the *Sīrat Rasūl Allāh* cover nearly half of the sins represented in the *Ardā Wirāz Nāmag*, that women are present and bear witness to the fact that it is the souls of their men which travel, or that both men require guides and similar physical objects to gain entry into the afterlife.

Not much is known about the form and content of the *Ardā Wirāz* narrative before it was redacted into its final form in the tenth century. However, if we subscribe to the idea that there was a competitive dialogue that inspired theologians and historians to compose specific texts within certain genres, which pre-existed in the canons of their surrounding neighbors, then we can answer the questions how and why genre-specific texts appear and reappear with similar structures, themes, and elements. If Muslim historians and theologians turned to Zoroastrian concepts and Iranian histories to either help explain certain enigmas or to establish supremacy, so too were Iranians³⁰ and Zoroastrians preoccupied with the survival of their histories and religion respectively. The results, as they exist in the form of the extant sources, are: the tenet that caused the formation of the Mu‘tazilah school; the *Sīrat Rasūl Allāh* and its Persian translation; Ṭabarī’s *Tārīkh al-Rusul wa-al-Mulūk* and its Persian translation; the redaction and translation into Arabic of many Middle Persian histories and theological texts; and the rising number of later and independent ‘*isrā* and *mi‘rāj* narratives³¹ among many other texts. These texts represent the competitive dialogues that transpired between peoples whose motivations, backgrounds, and complex religious beliefs are widely different. The continual competition between these peoples inspired each group to envision heaven and hell as they fit the tenets of their religion while addressing rival groups who had their own visions of the afterlife. For posterity and the modern reader, these texts (when viewed together) illustrate best the idea of “continuity and change” to borrow a term from Morony (2005); they continue the traditions of their own religions while simultaneously incorporating elements of other surrounding religions and traditions.

²⁹ Though literature in its modern sense does not apply here, Ibn Ishāq used “anonymous” sources (as we saw with ‘Ā’ishah and Umm Hānī’s accounts) and early accounts by those who were known for transmitting popular stories. Though Ibn Ishāq was writing history the lines between story telling and reporting historical events was still blurred. Later biographers of the prophet and transmitters of *Ḥadīth* developed a “science” for determining reliable transmitters and criticized Ibn Ishāq’s work for its lack of stringency.

³⁰ As Muslims and Zoroastrians.

³¹ The most famous of these are Ibn ‘Arabī’s *Kitāb al-Isrā ilā al-Maqam al-Asrā* and the illustrated *Mi‘rāj-nāmah* in the Bibliothèque National Paris.

Works Cited

- Adhami, Siamak. 2004. On the Mazdaens and the Mu‘tazilah. In *The Spirit of Wisdom [Mēnōg ī Xrad]: Essays in Honor of Ahmad Tafazzoli*, edited by Touraj Daryaei and Mahmoud Omidisalar. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.
- Āzarnūsh, Āzartāsh. 2006. *Chālīsh miyān-i Fārsī va ‘Arabī: Dar Sadah’hā-yi Nukhust*. Tehran: Nashreny.
- Cooperson, Michael. 2005a. Ibn Muqaffa‘. *Arabic Literary Culture, 500-925*. Dictionary of Literary Biography, vol. 311. New York: Thomson Gale.
- _____. 2005b. *Al-Ma‘mun*. Oxford: One World Publications.
- Dabiri, Ghazzal. 2007. *The Origins and Development of Persian Epics*. PhD diss., UCLA.
- Davis, Dick. 1996. The Problem of Ferdowsī’s Sources. *Journal of the American Oriental Society* 116, no.1: 48-57.
- Duri, Abd al-‘Aziz. 1983. *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*. Edited and translated by Lawrence I. Conrad. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Ess, J. van. 1999. Vision and Ascension: Sūrat al-Najm and Its Relationship with Muḥammad’s Mi‘rāj. *Journal of Qur’anic studies / Majallat al-Dirāsāt al-Qur’ānīyah* 1, no. i: 47-62.
- Gignoux, Philippe. 2003. *Le livre d’Ardā Vīrāz: Translittération, transcription, et traduction du texte pehlevi*. Translated (into Persian) by Jaleh Amouzegar. Tehran: Institut Français de Recherche en Iran.
- Gutas, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd-4th / 8th-10th centuries)*. London: Routledge.
- Ibn Hisham, ‘Abd al-Malik. 1963. *Sīrat al-Nabī: Ibn Ishāq, Muḥammad*. Cairo: Maktabat Muhammad ‘Ali Sabih.
- _____. 1967. *The Life of Muhammad: A translation of Ishāq’s Sīrat Rasūl Allāh*. Translated with notes by A. Guillaume. Lahore, Karachi: Oxford University Press, Pakistan Branch.
- Khalidi, Tarif. 1996. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morony, Michael. 2005. *Iraq after the Muslim Conquest*. 2nd ed. New Jersey: Gorgias Press.
- Pourshariati, Parvaneh. 2008. *Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. New York: I.B. Taurus.
- Selheim, R. 1966. Prophet, Chalif und Geschichte: Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishāq, *Oriens* 18-19: 33-91.

Ghazzal Dabiri

Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr. 1879. *Tārīkh al-Rusul wa-al-Mulūk*. Edited by J. Barth, Th. Nöldeke et al. Leiden: E.J. Brill.a

Mapping Medieval Visions

di Matt Horn

This paper will describe two developments of medieval visionary experience from around the tenth century to the beginning of the sixteenth century in Reformation England. This is a span of about six hundred years. No single-volume treatise, much less an article, can adequately cover in any sustained depth of detail this topic as it spans these centuries. What can be hoped for at best is a collection of representative accounts brought to bear upon a minimal framework of reasonable supposition concerning the paradigms. The successful application of such accounts upon such a framework would strongly suggest that more accounts could be so applied and that the framework could have some utility in the analysis of visionary experience.

The Augustinian Paradigm of Vision

The first paradigm is the Augustinian one. In the twelfth book of his late-fourth-century *De Genesis ad Litteram* (*The Literal Meaning of Genesis*), Augustine draws the lineaments of a theory of vision. Augustine says,

There are various ways of seeing, and with God's help I shall try to explain them and show how they differ. When we read this one commandment, *You shall love your neighbor as yourself*, we experience three kinds of vision: one through the eyes, by which we see the letters; a second through the spirit, by which we think of our neighbor even when he is absent; and a third through an intuition of the mind, by which we see and understand love itself. Of these three kinds of vision the first is clear to everyone: through it we see heaven and earth and in them everything that meets the eye. The second, by which we think of corporeal things that are absent, is not difficult to explain; for we think of heaven and earth and the visible things in them even when we are in the dark. In this case we see nothing with the eyes of the body but in the soul behold corporeal images; whether true images, representing the

Some paragraphs in this essay are used with permission from the author's "Recording the Marvelous: The Medieval Vision Paradigm and Dante's *Commedia*," published in *The Journal of the Humanities East-West* 32 (Oct. 2007).

Matt Horn

bodies that we have seen and still hold in memory, or fictitious images, fashioned by the power of thought. [...] The third kind of vision, by which we see and understand love, embraces those objects which have no images resembling them which are not identical with them. A man, a tree, the sun, or any other bodies in heaven or on earth are seen in their own proper form when present, and are thought of, when absent, in images impressed upon the soul. There are two ways of seeing them: one through the bodily senses, the other through the spirit, in which images are contained. But in the case of love, is it seen in one manner when present, in the form in which it exists, and in another manner when absent, in an image resembling it? Certainly not. But in proportion to the clarity of our intellectual vision, love itself is seen by one more clearly, by another less so. If, however, we think of some corporeal image, it is not love that we behold. (1982, 185-6)

Thus one can see that Augustine's three-fold analysis is arranged in a hierarchy which has corporeal vision inferior to and leading toward the spiritual, or imaginary, vision, which itself is inferior to and leading toward the highest form of vision dispensation, the intellectual vision.

Strictly speaking, Augustine's observations relate to a theory of optics. However, his analysis and taxonomy readily lend themselves to a theory of how a *divine* revelation can be dispensed through the senses, the imagination, or the intellect. Thus the idea of corporeal vision is the foundation for the category of corporeal visions, spiritual vision the foundation for spiritual visions, and intellectual vision the foundation for intellectual visions.

The corporeal vision engages the sensory organs of the visionary and causes the visionary to travel into locales, or into what I call "visionscapes," different from the prior space occupied by the visionary before the experience. At least a strong impression is created in the visionary that he or she is being introduced into—being *moved* into—three-dimensional environments. There is a sense of being in a different space than before and of *travelling* to this special space. It is important to note that because sensory organs allegedly are utilized in the visionary's reception of the experience, the possibility of error occurring between the physical dispensation of the vision happening outside the mind of the visionary and the internal, mental understanding of the vision being apprehended by the visionary is considerable, and consequently the truth value of the revelations given by or the teachings gleaned from the experience is uncertain.

The spiritual vision manipulates images already in a person's mind in order to dispense the vision.¹ This internal manipulation is understood to be of divine

¹ This phrase *spiritual vision* is somewhat infelicitous, especially today when the various nuances of the word *spiritual* may be lost on an audience who is no longer at least somewhat familiar with various expressions that abounded during the centuries between antiquity and the early modern. This vision is spiri-

design and realized by divine agency, but because it is essentially mediated via images and signs housed in the memory yet to be interpreted by the mind, there remains a possibility of error or miscommunication between the sign and its referent. As with the *visio corporalis*, this slippage leads to an inherent possibility that the visionary misapprehend the vision or misunderstand its message. The possibility for error is not as great as the margin for error in the corporeal vision, but it exist nonetheless.²

The intellectual vision, so called by Augustine because he thought it involved only the pure intellect of the mind free from sensory connections or input, does not deal with images at all but instead involves immediate dispensation: the visionary immediately comes to understand with profound clarity the essence, nature, or message of the divine encounter. In this highest vision, there is no possibility of error involved in the truths or messages received because this “vision” uses no mediation, no mechanism of transfer. This type of divine experience came to be known under various titles: the *Visio Dei*, or the direct vision of the face of God³; the *Beatific Vision*; or the *Unio Mystica*, wherein the soul of the visionary is united into the very substance of the Godhead.⁴

tual not because it is about heavenly, or non-mundane, matters but because the primary psychosomatic faculty involved in apprehending this sort of vision was thought to be the human spirit, the third part of the body-mind-spirit trichotomy of a medieval theory of human cognition. It is this spirit of the person, or the imagination, that stores the images received during conscious sensory operations, and it is this faculty that retrieves these images to present them to the mind, either wholly or mixed, in dreams.

² Consequently, a method of discernment was formed that listed conditions a genuine imaginative vision must meet in order for its divine provenance to be established. This was the *discretio spirituum*, or testing of spirits. The men most responsible for codifying the procedure were Jean Gerson and Alfonso de Jaen, the spiritual director of St. Bridget of Sweden. Interestingly enough, in their attempts to prove Bridget genuine (de Jaen’s goal) and to disprove her (Gerson’s goal), the two men managed to corroborate each other’s general conclusions about the process of testing visionary revelation. The mature and plenary expression of the *discretio spirituum* involves these points: (1) the visionary must be living under the direction of a spiritual director, usually an older, well respected clergyman who himself has had visionary experiences; (2) the visionary would be very meek, not given to promoting herself or seeking power for her own uses; (3) although the visionary might feel fear at the beginning of the visionary experience, the fear will quickly disappear into joy and an inner strength and renewal; (4) the result of the vision is a fruitful ministry; (5) the visionary will feel a deep intuition that the revelation or encounter was indeed holy; (6) the revelations given in the vision will be of true things and will accord with the teachings of the Church; (7) the visionary will often have the day and time of her death revealed to her; (8) posthumous miracles will verify the trustworthiness of her revelations. See Voaden 1999, 44-72 for a similar summary. In medieval England, the text that most closely approximates this *discretio spirituum* is a small treatise from the *Cloud* group called *Treatise of the Discernment of Spirits* (late fourteenth c.).

³ Here Moses, not Paul, is the prototypic visionary, for Moses is the only character about whom the bible says “the LORD knew face to face” (Deut. 34:10).

⁴ In further reference, I will consistently capitalize these titles, although many texts leave them uncapitalized, in order to signify that I am referring to Augustine’s intellectual vision and not simply to a vague idea of high mystical experience in general. (I do this because I have found instances where these titles are

Matt Horn

It falls to another study to investigate the lineage of this doctrine through great teachers of the Church like Gregory the Great, Bernard of Clairvaux, Hugh and Richard of St. Victor, and Bonaventure, among others. The doctrine was amplified various ways and categorized according to the preferences of individual mystagogues. What remained in these mystical teachings, however, was the idea that there is a progression in the validity or importance of the revelation as one moves from a sensible reception to a semiotic one, and from a semiotic one to an intellectual, non-mediated, non-figural revelation.

The construction of a paradigm of visionary experience is grounded in my supposition that over the centuries there has been a movement from sensory, to imaginative, to intellectual forms of visions among Christian visionaries. For the early-to-mid centuries of the medieval era (from about 800 – 1100), the majority of accounts were of otherworld journeys and consequently were framed in a register of sensuous terms and analogies; the accounts from (roughly) 1100 to 1400 were more a collage of noticeably dislocated signage than a consistent corporeal experience; and many accounts from about 1350 to 1500 deal with visionary dispensation of the vein that discourages experiences that depend upon any sort of visual form or image. This breakdown into periods certainly does not imply that there were no overlaps; of course, there were. And there were plenty of individual visionaries whose accounts reveal a mixing of the various types of visions in the visionaries' personal histories. But in the main, the overall characteristic of the accounts moved over time from a corporeal register into an imaginative (spiritual) one and then finally into one that involved very few images and sensory perceptions, if any at all. Seeing visionary experience under this dynamic may add some coherence and structure to the current menagerie of critical approaches.

Some examples substantiating this diachronic movement are in order. Three accounts from early-medieval visionaries should suffice to illustrate the physicality of corporeal visions, their tendency to place the whole body of the visionary into a larger scheme of things that operates along approximately physical lines. Drythelm, a Northumbrian man who lived in England during the eighth century,⁵ was taken to Hell, where he saw “dreadful flames,” felt “violent hail and cold snow flying in all directions,” heard afar off “the noise of a most hideous and wretched lamentation” and smelled “an insufferable stench [that] spread with the vapors and filled all those dark places” (Gardiner 1989, 58-9). Another visionary, Tundale, who lived in Bavaria and whose vision was set

used in a way that renders them not completely synonymous to Augustine's intellectual vision, and I disagree with the deviance.)

⁵ See Gardiner 1989, 242-3, n. 3 for other possible dates of this vision.

into writing around 1150 and became immensely popular, was led also into the nether regions where he saw “coals that burned with unusual brightness,” smelled fumes that “exceeded all the tribulations [...] suffered up to this point,” and heard “the sound of sulphur flaming and of great howling in the depths of endurance” (Gardiner 1989, 155-7). And Edmund, a Benedictine monk from Eynsham⁶ who lived during the late twelfth century and who traveled in a vision to Purgatory, saw, among other things,

a high hill, up almost to the clouds [...]. And there was under the farther side of this hill a full deep valley [...]. And in the lower part of the side valley was a broad pond of horrible black water. And out of that same foul pond busily broke a mist of indescribable stench. Truly, the one side of that same high hill, which hanged toward the pond, cast out from it a horrible burning fire up to the heaven. And also on the other side [...] was so great and inestimable cold, that is to say, of snow and hail, with many other cruel storms, that me thought and seemed [judged], that I saw nothing so painful and cruel as that cold was.⁷

Clearly there is in these visions a strong impression of an actual landed locale bounded in time and space into which the visionary is brought, a locale full of things that can be heard, smelled, seen, touched. Such a scene resembles a landscape very much, a macabre landscape to be sure, but a landscape nonetheless.

As stated above, the spiritual vision does not take the body into a hellish (or in some cases, sublime) landscape but instead the vision appears to come to the visionary and to surround him or her in a web of signs. This type of vision may seem just as empiric as the first type, the corporeal vision, except that there is no solid, material-like backdrop in the visionscape against which the one experiencing it can stabilize the phenomena. Julian of Norwich’s opening vision in her late-fourteenth-century *Revelations of Divine Love* is a good example of this. A small crucifix was set before her. Soon it shone so brightly it was all

⁶ This Edmund of Eynsham is also known as simply the monk from Eynsham. Eynsham, as Robert Easting points out *The Revelation of the Monk of Eynsham*, is also commonly called “Evesham,” perhaps because of a scribal error: “The English translator probably found the error in his Latin source; its stems originally from an easy misreading of the three minims of *in as ui—Euisham* instead of *Einsham*” (xxx).

⁷ This is my modernization of the following account, found in Easting 2002, 49: “an hye hylle, vppe almooste to the clowdys [...]. And there was vndyr the farthyr side of thys hylle a full depe valeye [...]. And in the lower parte of the seyde valeye was a full brode ponde of horrabull blake watyr. And owte of that same fowle ponde bysyly brake a myste of an indycybylle stence, Trewely, the toon side of that same hye hylle, whyche hangyd toward the ponde, caste oute fro hym an horrabulle brennyng fyre vppe on-to they heuyn. And also on tothyr side [...] was so grete and inestimable cooled, that ys to seye, of snowe and hayle, with many other cruell stormys, that me thoughte and semyd, that Y sawe no-thing so peynefull and cruel as [th]at colde was.”

Matt Horn

Julian could see, and shortly after this, Christ's figure on the crucifix appeared to bleed. Julian was caused to worship God ("“*Benedicite Domine!*” I said, and I meant it in all reverence even though I said it at the top of my voice. I was overwhelmed with wonder”), and then immediately after this she writes, “In my spirit I saw her [the Virgin Mary] as though she were physically present, a simple humble girl, still in her youth, and little more than a child” (1988, 65-7). Unlike the men who saw Purgatory, Hell, or Paradise, Julian was fully conscious of the fact that she went nowhere physically. Yet she saw things come to her, visionary elements that she knew to be non-physical. They appeared to betoken physical presence (“I saw her as though she were physically present”), but Julian knew that they were not physical, as her qualifying *as though* testifies. This vision took on the feel of a show: Julian looked at signs and saw in them a deeper spiritual truth. Thus, as she gazed at the crucifix, “[a]t the same moment,” she says, “the Trinity filled me full of heartfelt joy, and I knew that all eternity was like this for those who attain heaven. For the Trinity is God, and God the Trinity” (1988, 66). Somehow the crucifix led her into this knowledge as a signifier leads the recipient of the sign into knowledge of the signified.

In the spiritual vision, then, the visionary sees things, hears things, smells things, just as one would do in the corporeal vision, but apparently the visionary is conscious that these experiences are transpiring mentally, as being crafted and constituted by images that either pre-existed in the mind's store of visual remembrances or placed into the mind by a supernatural source. What is astounding here is the ability of these phenomenological signs to impress upon the one experiencing them an overwhelming sense of numinous presence. For example, Francis of Assisi, when he received the stigmata while worshipping at the top of Mt. La Verna (ca. 1224), received in a vision a sign that he construed as a figure of Christ. Rapt in contemplation, he saw

a seraph with six resplendent and flaming wings come down from heaven; which seraph, with swift flight, drew nigh to St. Francis so that he could discern him, and he knew clearly that he had the form of a man crucified; and thus were his wings disposed: two wings were extended over his head; two were spread out in flight; and the other two covered the whole of his body. St. Francis, beholding this, was sore afeard, and yet was he filled with sweetness and sorrow mingled with wonder. Joy had he, exceeding great, at the gracious aspect of Christ that appeared to him thus familiarly and looked on him so graciously; but, on the other hand, seeing him nailed upon the cross, he suffered unspeakable grief [...]. (*Little Flowers* 1931, 114)

The text is clear that the seraph appeared, yet it is equally as clear that

Francis saw Christ through the seraph. The seraph, then, was a sign, and Francis knew it was a sign. To have had such a Christo-centric, emotional response to a seraph that was actually a seraph and not Christ figured as a seraph would have been idolatry. This knowledge in Francis of Assisi that the sign was properly signifying Christ, coupled with the fact that the visionscape came to Francis and surrounded him (he did not have to travel into it) indicates that this is a spiritual vision, a *visio spiritualis*. His adoration of the seraph indicates that he was overcome with a sense of numinous presence.

Representative of the figures that fall in the overlap between these proposed periods, Julian of Norwich displays a tendency to receive two different types of visions (per Augustine's distinction): in Julian's case she receives both imaginative visions and intellectual ones. An example of an intellectual vision is when she says that God revealed to her in a moment truths of the Trinity, she describes this simply as her "mental vision of the Godhead" (1988, 66-7). She does not mention seeing any images or figures directly related to this specific part of the first revelation. Elsewhere she describes a vision of the Godhead: "I saw the whole Godhead concentrated as it were in a single point, and thereby I learnt that he is in all things. I looked attentively, seeing and understanding with quiet fear" (1988, 80). Her experience is called a vision by virtue of the conventions for conversing about immediate and vivid revelation, not by virtue of any literal connection of seeing things.

This condition of the *visio intellectualis* is also emphasized by Teresa of Avila (1515-1582). She speaks here of her intellectual vision of Christ, who she claims stood by her:

For if I say that I see Him neither with the eyes of the body, nor with those of the soul,—because it is not an imaginary vision [*visio spiritualis*],—how is it that I can understand and maintain that He stands beside me, and be more certain of it than if I saw Him? If it be supposed that it is as if a person were blind, or in the dark, and therefore unable to see another who is close to him, the comparison is not exact. There is a certain likelihood about it, however, but not much, because the other senses tell him who is blind of that presence: he hears the other speak or move, or he touches him; but in these visions there is nothing like this. The darkness is not felt; only He renders Himself present to the soul by a certain knowledge of Himself which is more clear than the sun. I do not mean that we [in this vision] now see either a sun or any brightness, only that there is a light not seen, which illumines the understanding so that the soul may have the fruition of so great a good. (1941, 234-5)

The profound dependence upon this sense of simply, immediately knowing God and his love via a miraculous infusion of knowledge and affection is

Matt Horn

echoed by Catherine of Genoa, who in 1474 was “abruptly aroused from religious indifference and deep melancholy by an experience in which ‘her heart was pierced by so sudden and immense a love of God, accompanied by so deep a sight of her miseries and sins and of His Goodness, that she was near falling to the ground; and in a transport of pure and all-purifying love she was drawn away from the miseries of the world’” (Underhill 1964, 163).

What is important in both of these accounts is the lack of any images abstracted from physical objects. This lack is the result of the intellectual vision’s ability to engage the visionary in a type of seeing and understanding that is not derivative of the activity of physical sight. There is an analogical connection here: the intellect sees in that it understands just as the sensory organs or the imagination see to understand. The difference is that the intellect understands essences while the eyes and the imagination understand forms. Thus Nicholas of Cusa (1401-1464), “propounds no practical or theoretical treatise about the stages of growth in prayer or the exercises required for reaching mystical experience” but focuses instead on “the infinite God as the object of mystical vision and the sort of not-seeing that alone can ‘see’ such a God” (Miller 1984, 298). In light of the characteristics of the intellectual vision, it is not in the least ironic that Cusa’s treatise is titled *The Vision of God, or the Icon*.

The Paradigm of Meditative Vision

Alongside writings by Teresa of Avila (1515-82) and Nicholas of Cusa there existed manuscripts and texts like the *Cloud of Unknowing* (ca. fourteenth c.), the *Book of Privy Counsel* (ca. late fourteenth c.) and Hilton’s *The Scale of Perfection* (ca. late fourteenth c.). These works are noticeably earlier than Teresa’s and Nicholas’s, but they were popular in the fifteenth and sixteenth centuries. Like Teresa and Nicholas did, all three of these works strongly discouraged the use of the imagination in spiritual experience. Hilton’s *Scale*, perhaps the most widely read of these writings, dedicates two chapters of its Book 3 to this notion of closing down sensory data and imaginative construction: Chapter 9 is titled “Of the Five Windows of This Dark Image, and What Cometh in by Them, and How They Are to Be Ordered,” and chapter 10 is called “Of Another Hole or Window That Is to Be Stopped as well as the Windows of the Senses, Viz., the Imagination.” Likewise, the *Cloud* is deeply skeptical of the ability of the senses or the imagination to mediate correctly any divine revelation or union. True connection with the divine is “bot a sodeyn sterying [...] speedly springing unto God as sparkle fro the cole. [...] And here mowe men schortly conceive the maner of this worching, and cleerly knowe

that it is fer fro any fantasie, or any fals ymaginacion” (1997, 34). Elsewhere it admits that in a prelapsarian state the imagination was a proper mediator, but in a postlapsarian state, this is no longer the case: “For bot yif it be refreynd by the light of grace in the reson, elles it wil never sese, sleping or wakyng, for to portray diverse unordeynd ymages of bodily creatures; or elles sum fantasye, the which is nought elles bot a bodily conseyte of a goostly thing, or elles a goostly conseyte of a bodily thing. And this is evermore feynid and fals” (1997, 92). The same can be said for the physical senses (1997, 92-3).

Consequently, one gets a sense that these works also accord with the late-medieval tendency, delineated in the above paragraphs, to express spiritual experience in terms of an intellectual, image-free form of seeing. This conformity, in turn, tempts one to assume that these texts are mystical texts of the same ilk as those by Teresa and Nicholas. However, this is not strictly the case. Texts like these three, and in general the tradition of spiritual exercise the tail-end of which they represent, are at the root different from the texts and accounts discussed above.

The other-worldly accounts, the imaginary visions that suddenly enveloped the visionary with a sensory visionscape, and the non-mediated intellectual visions of implanted knowledge of the Divine and its presence all revolve around the notion that the vision is a revelation, from beginning to end, grounded in divine fiat. On the other hand, books like the *Cloud* and Hilton’s *Scale* are positioned in a tradition of spiritual activity that presupposes one’s ability to exercise one’s way into a mystical experience of union with God. This is the tradition of meditative literature. This literature depends upon an affection of the heart drawn out of the depths on one’s self in response to a meditative understanding of the nature of God and of the nature of his love. The path to this experience was through pre-determined stages of meditation, and virtually anyone who faithfully set his or her mind to these meditations could hope of attaining the ultimate experience of union with God in an affective, non-visual way. This hope gave many of the religiously minded laity an impetus to have an experience of divine encounter.

Fueling this hope was the number of fourteenth- and fifteenth-century meditative handbooks and manuscripts available to the laity, written in the vernacular and for an audience of middling education. The abundance of these resources was the result of a general increase in literacy and in theological knowledge. Although such an increase certainly pales when compared to that which took place during the print revolution of the late fifteenth and early sixteenth centuries, the steady development in literacy among the lower clergy and the upper-class laity was still substantial. Perhaps this was due to the fact that manuscript material (paper, parchment, etc.) was becoming cheaper and more

Matt Horn

readily available, to the fact that the upper-class laity was much more business-savvy and thus had been forced into a working literacy for the profit of their trades, or to the fact that certain theo-political forces like the 4th Lateran Council, which mandated yearly confession for all communicants, made the lower clergy become more literate in order to make their congregations more theologically literate.⁸ Thus, many meditative works were written in the vernacular for the lower clergy (who commanded a notoriously low level of Latin), works that were copied and recopied and which eventually found their way into the hands of the secular nobility and the upper middle class.

These writings further facilitated for the laity their move into quasi-privileged spiritual experiences by stressing the overlap of the active and the contemplative life. This idea of an overlap found its mature expression in spiritual treatises such as Rolle's *The Form of Living* (ca. 1350), the *Cloud of Unknowing* (ca. fourteenth c.) and Hilton's *The Scale of Perfection* (ca. late fourteenth c.). None of these texts claimed that the contemplative life was exactly equal to the active life, but they stressed the fact that the active life had two levels and that the contemplative life had two levels, and that the higher level of the active life mingled with the lower level of the contemplative life. This gave the person involved with the affairs of this world warrant to aspire to certain spiritual experiences that, before the explication of the overlap, had been hitherto understood to be off-limits. This middle ground in which the active and the contemplative overlapped was structured by a path of discipline that was in no way as rigorous as the monastic rules. For example, the lay contemplative was encouraged to fast occasionally, especially on days during which such fasts were expected by the Church, but in no manner was the aspiring contemplative to deprive his or her body from the nourishment necessary to keep the body strong (cf. Rolle, the *Cloud*, and Hilton). The body was an offering to God, and what sort of offering was a weak, malnourished one? Also, the amount of prayers one should utter and the traditional postures of praying were de-emphasized. These writers questioned the traditional privileging of quantity over quality, wondering what was the value of saying a hundred prayers poorly? In fact, Rolle, Hilton, and the *Cloud* author all offer mantra-like words or phrases the lay contemplative could focus on, words such as the name *Jesus* (Rolle) or *God* (Hilton), or simply *sin*, *up*, *in*, or *NOTHING* (all from the *Cloud* author).

Perhaps in doing this the meditative treatises were implicitly acknowledging

⁸ Manuscripts like *Mirk's Festival* were written in the vernacular and widely distributed for this purpose. Also, manuscript vernacular versions of the Psalms and the Decalogue were also popular, as attested by the number of manuscripts available containing Richard Rolle's Latin/English versions of both.

their audience's lack of formal or extended education. For these books effectively downplayed the need for formal training in theology. There was hardly any way the average lay contemplative could get this training, but if true holiness and the true path to divine encounter lay in what one felt toward God and not necessarily in the amount one knew about God, this lack of theological training was negligible. One did not have to know the traditional prayers, for the *Cloud* made it clear that true prayer consists not in the words but rather in a direct aspiration toward God and against evil. And all of these works, including those (such as the *Ancrene Wisse*) specifically addressed to a female audience seeking the traditional life of an anchoress, assertively claimed that the foundation to true Christianity was not advanced knowledge but genuine meekness and humility.

Most treatises that downplayed the use of mental images to increase devotion were historically positioned at the tail-end of the Middle Ages. The *Cloud* treatise, Hilton's *Scale*, and the *Book of Privy Counsel* were all mid-to-late fourteenth-century works. Some works of the same emphasis existed earlier (the *Ancrene Wisse* hailed from the twelfth century), and some works that stressed visualization were current in the fourteenth and fifteenth centuries. Consequently, periodizing is not as helpful a marker to understanding the meditative tradition as would be expected. Nonetheless, there was a general movement, from around the tenth century all the way to the Renaissance, toward an image-less method of meditation from earlier methods embracing images—both corporeal and imaginative. Similar to the movement displayed in the Augustinian paradigm of visionary experience, this movement from the visual to the non-visual can illustrate a shift toward a meditative practice not dependent upon a charismatic mystagogue, or specific doctrine.

The earlier texts stressed that affection could be drawn out of the heart by focusing on the sufferings of Christ. To effect the proper emotions, purposeful visualizing of the scourging, nailing, and mocking of Christ was encouraged, the more graphic the better. By this sort of visualization, a surprisingly high number of the laity were able to achieve such devout experiences. I suspect that the amount of visual aids available to the laity at this time, in combination to the still popular cycle plays which, for the most part, followed the cycles of the life of Christ, allowed the laity to develop acute skill in mental visualization, a skill that enabled many of the more dedicated to achieve a sort of emotional response to a visual scene constructed in meditation that equaled the emotional responses of the traditional visionaries who received their visual experiences from agents that were apparently entirely outside of them. These elements, along with the graphic accounts of the passion or of the Gospels in many medieval religious lyrics and in the devotional works themselves, especially

Matt Horn

immensely popular ones like the pseudo-Bonaventurian *Meditations on the Life of Christ* (ca. early fourteenth c.) and Nicholas Love's *Mirror of the Blessed Life of Christ* (ca. early fifteenth c.) could very well have fueled the meditative visual field of the laity.

The example of a text that teaches such a method of visualization and dramatic involvement will clarify this point. Aelred of Rievaulx's *Letter to His Sister* (ca. 1150) was not openly intended for a wide audience, but it is very possible that he wrote it with the idea that the short treatise would eventually receive a wider audience, as did so many scripts of the period. Aelred's treatise is strictly within the meditative genre. In no way does he suggest that actual visions are to be sought after for their own sake. In fact, he provides a few graphic (and humorous) examples of how holy men who had withstood various types of temptations were deceived by demons parading as angels (one monk threw himself down a well because he had been advised by a false angel to do so!). Rather, the way to genuine holiness lay in the practice of the art of stirring one's devotion to God by means of meditation. Therefore, Aelred provides his sister with a three-fold scheme of meditation—meditation on the past, present, and future. One meditates on the past by meditating on the life of Christ, and this is the crucial foundation for effective meditation because properly seeing what Christ did for humanity is the only way to gain true meekness, which is the true path to advanced, genuine spirituality. Aelred packs six chapters (a third of the book) with scenes from the life of Christ leading to his death and resurrection. What is intriguing in these chapters is his advice to his sister to see the action as a sort of drama in which she herself can fashion an active part for herself. She is to place herself into the supper scene where Christ's feet are washed by Mary, and she is to force her way to the feet to kiss them. Elsewhere, she is to cry out as loud as she can to Christ as he passes by her so that she can get his attention. She is encouraged to do physical gestures while in the act of meditating so as to facilitate the process. Furthermore, the treatise itself moves into present tense as Aelred outlines these events. He places himself next to his sister and tells her to look this way or that, or asks her who she thinks is coming to them from a distance. This suggests that the Aelred's text was very much an aid to the process of visualization. One did not have to simply shut the eyes and start trying to imagine. One could read, one could look up and appropriate visual scenes from the present into a template of Gospel material.

Finally, Aelred shows his sister how to meditate on God's goodness to her now, in her own life—how he has kept her from sin, from disease, from a sudden accident. This all shows God's love. The final portion of the book is about how his sister is to think upon her own death and resurrection into eternal life.

She will receive the rewards she has worked for and the love she has strengthened by means of her meditation will grant her an exalted place among the blessed. In looking to her own death, she should see the Christ pattern and realize that the successful spiritual life is constituted not of what one knows but in how one has matured in love and yearning for God, Christ, and heaven. The spiritual life is a pilgrimage that finds its motivation in meditating on the heavenly city and its divine king, not on the squabbles of the present Church or on what one's status is in the eyes of others. I mention this simply because there is a strong emphasis in Aelred's *Letter* on getting to work and minding one's own business, on foregoing talk at the window and gossiping. The business for his sister, a contemplative, would be nothing but meditation.

Conclusion

In light of the above synopsis of the Christian meditative mystical tradition, it is clear that while the Augustinian terms of vision reception may be useful in establishing a broad and loose historical development, and in that way be the foundation for an equally loose paradigm of sorts, these terms cannot serve as the class characteristics of a paradigm that seeks to exclude meditative visions or experiences. They cannot be exclusive because the terms can be applied to accounts constituting the meditative tradition of visionary or mystical experience. Without a doubt, the people following the instructions of meditative treatises like Aelred's *Letter* and Love's *Mirror* focused on spiritual visions, while those reading Hilton's *Scale* were working up to intellectual visions. One could also make a case that the laity was already involved in receiving corporeal visions as they occasionally watched cycle plays or, much more frequently, observed the elevation of the Host at mass. Consequently, the terms *vision corporalis*, *visio spiritualis*, and *visio intellectualis* have some use in one's piecemeal descriptions of visionary accounts, and as such they can even function to set up categories of their own, provided that in those categories meditative exercises like those of Nicholas Love, which were to be repeated every week, be allowed to coexist with the accounts of spontaneous visions like those of Julian of Norwich, which ceased after one day.

I am not satisfied with this possibility. However hard it may be to exactly pinpoint the differences, Julian of Norwich's experiences seem radically dissimilar from those of Nicholas Love. I believe one can more fruitfully develop an articulation of the essential differences by introducing the class characteristics of passive reception versus active reception. In a passive reception, prior to the visionary experience the person has no inkling of what is about to happen.

Matt Horn

There is no desire for a vision, no mental or psychological preparation for the revelation that is about to be received. The visionary is surprised by the entities and apparitions suddenly encountered, and he or she has no say in what the vision will reveal or when it will stop. This idea of passive reception comprises both the miraculous vision and the spontaneous vision. Its purpose is not necessarily an increase in devotion or affection (although that may indeed be effected) but revelation—a message from God. Because of this goal, the passivity of the visionary is doubly important: a visionary who cannot have such visions at will cannot be suspected of fabricating the message received in the vision. The usual conclusion is that because of this very inability of the visionary, the messages received by the visionary via the visions must be from God. On the other hand, an active reception is one where the visionary can exert a large amount of control in the working up to, and also in the undergoing of, a visionary experience. Here the person actively follows prescribed exercises or steps in visualizing holy figures or scenes. Here the visionary knows, or strongly surmises, what will be seen once the meditative effort has reached its peak of vividness and animation. The goal here is an increase of devotion and affection, not the delivery of a message from God to the audience to whom the visionary will speak. Because this function of holy communication is not necessary in these active experience, the will of the visionary is free to assert whatever power it can upon the sights seen in this sort of meditation.

It is important to stress that even here, with the paradigms of visionary experience resting more firmly on these distinctions between passivity and activity, the way is not entirely clear to a plenary categorization. The idiosyncrasies of the individual mystic can be such that both passive and active elements coexist in the visionary's accounts. For example, in her *Book of Margery Kempe*, Kempe starts out in the *visio spiritualis* mode: she tells her readers that as she lay sick Christ appeared to her as a handsome young man, sat on her bedside to encourage her, and then ascended in the air, out of the room, and into heaven. Another vision wraps her up in images of the holy family:

And then anon she saw Sainte Anne great with child, and then she prayed Saint Anne if she could be her maiden and her servant. And anon our lady was born, and then she busied herself to take the child to herself and keep it until it was twelve years of age with good food and drink, with fair white clothes and white kerchiefs. And then she said to the blessed child, "Lady, you shall be the mother of God." The blessed child answered and said, "I would I were worthy to be the handmaiden of her who shall conceive the son of God." The creature [Margery] said, "I pray you, Lady, if that grace fall on you, forsake not my service." [¶] The blissful child passed away for a certain time, the creature being still in contemplation, and later came again and said, "Daughter, now am I become the mother of God." (2001, 15).

The interaction with images and the loosening of the physical time-frame (Mary goes from child to mother of God in the same vision) indicate that this revelation is an imaginative vision similar to Francis of Assisi's vision or to Julian of Norwich's vision.

As her book continues, however, she moves more to a meditative way of seeing. She does not say so explicitly, but her visions of herself helping the Virgin Mary with the infant Jesus both at the manger and in the flight to Egypt adhere almost exactly to Nicholas Love's account in his *Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ*. Kempe is simply role-playing here, as per Love's instructions, as she does in Jerusalem when just seeing a mother carrying her male child makes Mary 'see' Mary carry Jesus. This is not to say that Kempe is insincere, far from it. This is to suggest that her way of seeing is via a meditative exercise.

The words *mystic* and *mystical* have been notoriously loose; they are apt to fail to distinguish between the uncanny experiences suddenly thrust upon someone who is not seeking a vision, a revelation, or a union with God, and the expected, sought after experiences of an affective culmination or ecstasy. For this reason, it is profitable to muster as many categorical or taxonomical aids as possible in order to have at hand sufficient tools to assist one in analyzing Medieval mysticism. The Augustinian terms of *visio corporalis*, *visio spiritualis*, and *visio intellectualis*, along with the notions of passive reception versus active reception, may add to the number of these tools in unique ways. To categorize by spiritual leaders (e.g., the Franciscan meditative tradition), by geographical boundaries, by temporal boundaries, or by religious proclivities (e.g., Catholic visions or Protestant ones) is to erect sharp boundaries of inclusion and exclusion at the expense of accurate analysis of the actual essence of the experiences themselves. On the other hand, categories the class characteristics of which cut across these sorts of boundaries in an attempt to get to the material mechanics of the experiences and the psychological effects they have on the visionaries turn the focus to the vision experience itself (how is it transmitted, what sort of signage is used, what does it feel like, and so forth). The ways of classification suggested by this paper, then, are not better than the other, more traditional ways; rather, these ways supplement these traditional ways. This is reason enough for them to be seriously considered by scholars seeking to approach this arena of cultural study from a new(er) angle.

Matt Horn

Works Cited

- Augustine of Hippo. 1982. *The Literal Meaning of Genesis*. Translated by John Hammond Taylor. Vol. 2. Ancient and Christian Writers: The Works of the Fathers in Translation, no. 42. New York: Newman.
- The Cloud of Unknowing*. 1997. Edited by Patrick J. Gallacher. Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications.
- Easting, Robert, ed. 2002. *The Revelation of the Monk of Eynsham*. Early English Text Society, no. 318. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Gardiner, Eileen, ed. 1989. *Visions of Heaven and Hell before Dante*. New York: Italica.
- Julian of Norwich. 1988. *Revelations of Divine Love*. Translated by Clifton Wolters. London: Penguin.
- Kempe, Margery. 2001. *The Book of Margery Kempe*. Translated and edited by Lynn Staley. New York: Norton.
- "*The Little Flowers of St. Francis*" & *the Life of St. Francis with the "Mirror of Perfection"*. 1931. Translated by T. Okey, Robert Steele, and E. Gurney Salter. London: Dent.
- Miller, Clyde Lee. 1984. Nicholas of Cusa's *The Vision of God*. In *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, edited by Paul E. Szarmach, 293-312. Albany, NY: State University of New York Press.
- Teresa of Avila. 1941. *The Life of St. Teresa of Jesus and the Order of Our Lady of Carmel, Written by Herself*. Translated by David Lewis. London: Baker.
- Underhill, Evelyn. 1964. *The Mystics of the Church*. New York: Schocken.
- Voaden, Rosalynn. 1999. *God's Words, Women's Voices: The Discernment of Spirits in the Writing of Late-Medieval Women Visionaries*. Rochester, NY: York Medieval Press.

Libri dei sogni e geomanzia: la loro applicazione letteraria tra Islam, medioevo romanzo e Dante

di Valerio Cappozzo

Nel contesto letterario medievale scienze come l'onirocritica e la geomanzia vengono integrate nella poesia mantenendo una loro validità scientifica. Tenendo conto della formazione e diffusione dei trattati onirocritici, oniromantici e geomantici, si osserva come alcune opere abbiano integrato queste scienze divinatorie e, qualora il lettore ne abbia una qualche nozione, come gli sia data la possibilità di interpretare il testo in chiave divinatoria. Le scienze e le tecniche divinatorie sono comuni a ogni società e a ogni epoca e la letteratura spesso se ne è arricchita per dare ai personaggi e alle azioni narrative un valore storico e un carattere profetico.

Già nella *Vita Nova* per datare la morte di Beatrice all'8 giugno del 1290, Dante si era servito di strumenti scientifici provenienti dall'Arabia e dalla Siria.¹ Nel secondo sogno del *Purgatorio*, invece, egli offre degli elementi astronomici che, associati a un simbolo geomantico, permettono di datare l'evento al 12 Aprile 1301.² Un attimo prima dell'alba, nell'ora più fredda della notte, quando il calore diurno assorbito dalla terra è ormai vinto dalla luna calante e dal pianeta Saturno che si trova all'orizzonte, splende a Oriente la costellazione dell'Acquario che segue quella del Leone e precede quella dell'Ariete. Queste condizioni astronomiche rapportate al meridiano di Firenze

Parte di questa ricerca è stata presentata all'Annual Convention dell'AAIS (American Association of Italian Studies) in Colorado, maggio 2007, nella sessione organizzata dalla professoressa Daniela Boccassini, University of British Columbia, dal titolo: *Dante and Islam: Connections and Contentions*.

Si ringrazia il professor H. Wayne Storey quale direttore del Medieval Studies Institute dell'Indiana University di Bloomington per aver sostenuto e reso possibile questa indagine.

Ricordo con profonda gratitudine e amicizia il professor Achille Tartaro per gli insegnamenti e le discussioni avute negli ultimi anni intorno ai sogni e ai canti edenici della *Commedia*.

¹ "Io dico che, secondo l'usanza d'Arabia, l'anima sua nobilissima si partio nella prima ora del nono giorno del mese. E secondo l'usanza di Siria, ella si partio nel nono mese dell'anno, però che 'l primo mese è ivi Thisirim primo, lo quale a noi è Octobre. E secondo l'usanza nostra, ella si partio in quell'anno [...] in cui lo perfecto numero nove volte era compiuto in quello centinaio nel quale in questo mondo ella fue posta, ed ella fue delli cristiani del terzodecimo centinaio" (*Vita Nova* XIX, 4).

² Il calcolo astronomico che permette di datare il secondo sogno purgatoriale, che verrà analizzato più avanti, è stato operato dalla studiosa francese Charmasson (1980, 241-242).

Valerio Cappozzo

vengono determinate da Dante attraverso l'utilizzo delle figure geomantiche presenti nel testo: *Fortuna maior*, *Alba* e *Via*. Uno dei primi commentatori danteschi, il figlio Pietro Alighieri che ha approfondito l'opera paterna sciogliendo in più occasioni alcuni simboli a noi oscuri, offre ulteriori elementi geomantici per interpretare il sogno che il pellegrino sta per fare. Questa aggiunta di Pietro in chiave geomantica presuppone una familiarità diffusa dell'onirocritica e dell'oniromanzia associate alla geomanzia nell'epoca in cui la *Divina Commedia* viene composta e poi commentata.

I sogni e le visioni contraddistinguono qualunque letteratura rivelatoria, così come caratterizzano i testi sacri su cui si fondano le religioni mediterranee, la *Bibbia* e il *Corano*. Basati entrambi sulla rivelazione del messaggio divino, essi mostrano all'uomo come interpretare tale messaggio. Chi ne è capace sarà considerato l'eletto, il profeta in grado di riportare per iscritto la propria esperienza mistica. La scienza dell'interpretazione dei sogni e la pratica popolare oniroantica, diffuse anche nell'Oriente islamico al tempo di Dante, hanno una tradizione classica che trova la sua origine nelle opere aristoteliche *De divinatione per somnum*, *De somno et vigilia* e nel *De insomniis*. L'opera che per prima classifica i sogni da un punto di vista simbolico, definendo la base dell'immaginario onirico collettivo, è l'*Onirocritica* del greco Artemidoro di Daldis (II sec. d.C.). Questo libro enciclopedico, in cui sono applicate le tecniche onirocritiche e oniroantiche, è composto di cinque libri dove si elencano i sogni a seconda della loro veridicità e della loro portata simbolica. Le categorie dei sogni di Artemidoro sono applicate da Calcidio nei commentari al *Timeo* e da Macrobio nel commento al *Somnium Scipionis* (IV-V sec.).³ Da questo libro dei sogni, noto in traduzione araba dal IX sec., dipendono una serie di trattati di onirocritica nell'Occidente latino come nell'Oriente islamico, che modificano contenuto di volta in volta a seconda dell'immaginario onirico della zona geografica e culturale in cui vengono composti.

Nella letteratura patristica si comincia a valutare la responsabilità morale del sognante e il potenziale divinatorio contenuto nei sogni. Si considera anche in quale modo e in quale misura l'uomo possa fare l'esperienza, durante l'attività onirica, di una mistica compenetrazione tra il mondo sensoriale e il divino. Nel *De anima* Tertulliano considera il sogno come un vero e proprio atto conoscitivo; il *De insomniis* di Sinesio di Cirene considera i sogni sostanzialmente veritieri e rifiuta l'oniromanzia perché ognuno dovrebbe essere in grado di interpre-

³ Artemidoro 1975. Calcidio e Macrobio distinguono i sogni veri, cioè che presuppongono un intervento esterno della divinità, in tre categorie: *oraculum*, *visio*, *somnium*; e quelli falsi, cioè puramente mondani o con causa fisiologica, in due: *visum*, *insomnium*.

tarli liberamente da sé. Nel *De Genesis ad litteram libri duodecim*, Sant'Agostino discute tre tipi di visione: corporale, spirituale, e intellettuale. Questi tre tipi di visione sono legati e complementari tra di loro perché la visione corporale non può aver luogo senza che vi sia una concomitante visione spirituale. Tutto serve ai fini dell'intuizione intellettuale che porta all'interpretazione del sogno. Gregorio Magno, nei *Moralia in Job*, distingue le origini dei sogni, come già aveva fatto Artemidoro, tra sogni interni, prodotti cioè da ragioni fisiologiche, e sogni esterni, causati dal pensiero o dall'intervento divino nel pensiero. Isidoro di Siviglia nel *De testamentis somniorum* avverte della pericolosità demoniaca di alcuni sogni, che altro non sono che pulsioni fisiche rilasciate dal corpo durante la notte, cioè quando la mente non è tenuta a bada dalla morale. Nel XII secolo Giovanni di Salisbury, con il *Policraticus*, Pascale Romano con il *Liber thesauri occulti*, e Alberto Magno con il *De somno et vigilia*, propongono nuove teorie d'interpretazione dei sogni. Nelle loro opere, l'onirocritica acquista una maggiore profondità, intesa a chiarire quali siano le condizioni interne ed esterne del sognante, per poter meglio definire il sogno. Per inquadrarlo, si presta attenzione alle congiunzioni astrali, alle indicazioni temporali e quindi si passa a integrare scienze quali l'astronomia, l'alchimia e la geomanzia per l'interpretazione di un processo considerato anche in rapporto a condizioni esterne al sognante.⁴ Ma è in questo secolo che i sogni, e più in generale le pratiche divinatorie, sono viste con sospetto e radiate da Graziano, nel *Decretum*, e così ancora alla metà del XIV secolo da Agostino D'Ancona nel suo *Tractatus contra divinatores et sompniatores*.

In Islam il sogno è parte integrante del messaggio profetico e permette il contatto con il soprannaturale. Per questo motivo l'onirocritica è considerata come una scienza religiosa, ragion per cui la responsabilità morale del sognante non è posta in primo piano, ma lo è invece la sua abilità interpretativa. L'opera di Artemidoro è tradotta da Hunayn Ibn Ishâq nel IX secolo e integrata nell'opera di Achmet Ibn Sîrîn, altro testo di grande diffusione. 'Abd-Allâh b.

⁴ Secondo l'onirologia medievale la congiunzione astrale e l'indicazione temporale avevano un'influenza sul sognante determinando il tipo di sogno che avrebbe fatto. La conoscenza astronomica permette l'espansione della materia letteraria e la possibilità di ampliare la verosimiglianza del personaggio e del suo sogno, che risultano inquadrati in un contesto addirittura cosmico. «La complessità del fenomeno onirico è sottolineata attraverso un costante riferimento alle notizie molteplici cui deve far ricorso l'onirocante per individuare secondo precise coordinate l'origine del sogno e superare così la *superficies somnii* e l'equivocità del suo linguaggio: la *constellatio nativitatis*, la *ratio* e le *differentie temporis*, le *complexiones*, le *proprietates rerum*, l'*habitus et dignitas personarum diversarum* sono elementi di cui l'interprete deve essere in possesso: quindi medicina e astronomia, alchimia e magia, conoscenza dell'uomo, delle sue condizioni e passioni» (Gregory 1992, 353). Per una dettagliata esposizione dell'onirocritica in epoca patristica fino al XII sec. v. Kruger 1992, 35-82.

Valerio Cappozzo

Muslim b. Qutayba è l'autore del libro dei sogni più antico (IX-X sec.), seguito da Abû Sa'd Nasr al-Dînarî (X sec.). Insieme all'opera di Abû 'Alî al-Khalîlî al-Dârî, composta tra la fine dell'XI e l'inizio del XIII sec., questi trattati dichiarano che tutti i sogni sono di origine divina e, qualora diabolici, devono essere considerati come prove inviate dalla divinità al sognante. In tutti questi trattati i sogni vengono relazionati alle circostanze temporali e astrologiche in cui sono stati fatti, fino a fornire indicazioni sui momenti migliori in cui sognare⁵

Per quanto riguarda l'oniromanzia, cioè la pratica popolare di interpretazione dei sogni, si può considerare il *Somniale Danielis* come il testo fondamentale sia per il mondo latino che per quello islamico. Esso riporta una lista dei più comuni simboli onirici disposti in ordine alfabetico. Questo testo è presente nel mondo greco sin dal IV-V sec. d.C., per poi essere tradotto in latino dal VII sec., in arabo dal IX, e in volgare italiano a cavallo tra il XIII e il XIV sec.⁶ Daniele è il profeta biblico che con le sue interpretazioni dei sogni del faraone si guadagna un posto di primo piano in ambito prognostico. Nel mondo arabo i libri di Astrampsychos e del patriarca di Costantinopoli Niceforo sono una rielaborazione del *Somniale Danielis*.⁷ Esso conosce una diffusione straordinaria dagli albori del Medioevo fino ai giorni nostri, rimanendo nella forma quasi invariato pur se ha cambiato titolo e attribuzione nella *Smorfia napoletana* o nelle varie *Interpretazioni o Rivelazioni dei sogni*. A Daniele, per le sue qualità profetiche, non è attribuito solo questo libro dei sogni, ma anche alcuni trattati geomantici meno conosciuti e di tradizione turca e siriana, contenuti nel *Malhamat Dāniyāl*, popolare testo astrologico-meteriologico di origine cristiana con sovraggiunte caratteristiche islamiche.⁸ A Daniele sono dunque attribuite leggendariamente l'oniromanzia e l'invenzione della geomanzia. Queste miscellanee divinatorie rappresentano un significativo punto di contatto tra differenti tecniche divinatorie riunite sotto il nome di un unico autore biblico.

⁵ Per un'esauriva ricostruzione della tradizione onirocritica greca e bizantina si veda Guidorizzi 1980; Oberhelman 1991 e 2008; Mavroudi 2002. Per l'onirocritica islamica si rimanda a Fahd 1959 e 1966; Corbin 1966; Gouda 1991; Mavroudi 2002; Lory 2003; Flannery-Dailey 2004.

⁶ Per capire di quale portata fosse la diffusione di questo testo basta elencare le lingue della tradizione manoscritta che va dal IV secolo d. C. al XVI, prima cioè dell'avvento della stampa: ebraico, aramaico, greco, siriano, copto, egiziano, arabo, persiano, turco, etiope, armeno, slavo, inglese, irlandese, islandese, francese, tedesco e italiano. È da notare che ogni versione del *Somniale* riporta varianti sensibili motivate dalla cultura del luogo di composizione e dall'epoca in cui ciascuna è stata compilata. L'ordine alfabetico dei simboli onirici varia a seconda della lingua nella quale è stato tradotto.

⁷ Per il *Somniale Danielis* si veda: Oberhelman 1981; Lawrence 1981; Fischer 1982; DiTommaso 2005. Per il libro dei sogni di Astrampsychos si veda: Stewart 2001.

⁸ Si veda: Fodor 1974; Heijer 1980. Per la tradizione manoscritta di questo testo v. DiTommaso 2005. Per la connessione tra Daniele e testi astrologico-profetici v. Haggai 2004.

La prima inclusione del *Somniale Danielis* in un manoscritto di argomento letterario avviene tra la fine del XIII sec. e la prima metà del XIV, nel codice Laurenziano Martelli 12. Qui, tra rime e canzoni di Dante e Cavalcanti e la prima trascrizione integrale della *Vita Nova*, sono presenti due versioni del *Somniale*, una in latino e l'altra in volgare italiano, composti rispettivamente da 355 e 272 voci.⁹ Il fatto che un libro dei sogni venga associato alla letteratura è un dato significativo, perché dimostra quanto il *Somniale Danielis* abbia costituito materia grezza per quei poeti che sul sogno e sulla visione hanno basato l'impianto narrativo delle loro opere.

Anche la geomanzia, parallelamente all'onirocritica e all'oniromanzia, conobbe un'ampia diffusione. La geomanzia – *'ilm al'raml*: scienza della sabbia – fu introdotta dagli Arabi nell'Occidente latino e nell'Oriente bizantino intorno al XII secolo, ed è, come altre tecniche divinatorie, una scienza che permette la conoscenza del passato, la comprensione del presente e la premonizione del futuro.¹⁰ Basata su segni semplici, e per questo molto più diffusa dell'astrologia, la geomanzia non richiede alcuno strumento particolare per la sua pratica, in quanto consiste nel tracciare punti sulla terra o sulla carta, posti poi in corrispondenza alla posizione dei pianeti e delle costellazioni. Per formare il tema geomantico si tracciano quattro gruppi di punti congiunti a due a due con linee di lunghezza disuguale. Queste linee, che sono la proiezione dei punti, permettono di ottenere le quattro figure geomantiche primarie, le figure madri. Muovendosi sempre da destra a sinistra, seguendo cioè il verso della scrittura araba, il geomante genera da queste prime figure altre quattro, le figure figlie. Sommate a coppie, la prima con la seconda, la terza con la quarta e così via, si avranno le quattro figure nipoti che, sommate a loro volta, daranno i due testimoni. Il corrispondente astrologico è essenziale al calcolo delle figure fino a giungere al risultato composto da una singola figura uscente definita il giudice. Sedici sono le figure geomantiche, ognuna delle quali ha un nome con varie

⁹ Come già stabilito (v. Cappozzo 2009), la prima attestazione del *Somniale* in volgare italiano risale alla fine del XIII e alla prima metà del XIV sec., non all'ultimo quarto del XV come sinora ritenuto e attestata nei codici Riccardiano 859 e Riccardiano 1258. Il *Somniale* si trova nella sua versione più nota nel codice Laurenziano Martelli 12, composto di 355 voci in latino e 272 voci in volgare, rispettivamente alle cc. 22r-25r e 32v-34r. Il manoscritto include ugualmente le rime della *Vita Nova*, dalla seconda alla settima; le rime di Dante, le rime di Guido Cavalcanti e una ballata di Caccia da Castello, cc. 25r-32r; una versione in volgare italiano e senza titolo del *Somniale*, cc. 32v-34r; e infine la prima trascrizione pervenutaci dell'intera *Vita Nova*, cc. 35r-51r. Per la trascrizione del *Somniale Danielis* in latino e in volgare rimando a un lavoro di prossima pubblicazione.

¹⁰ Gli inizi della geomanzia rimangono leggendarî. Essa origina in Persia o più probabilmente in India dalla diffusione della dottrina cinese del *feng shui*, "vento-acqua", che studia gli equilibri energetici specialmente in architettura.

Valerio Cappozzo

sfumature interpretative, che restano di competenza esclusiva dello stesso geomante.¹¹

Con l'arrivo degli islamici in terra spagnola la geomanzia e le altre scienze di origine araba entrano in contatto con il mondo cristiano. Già Isidoro di Siviglia nel VII sec. distingue nelle *Etymologiae* quattro tipi di divinazione collegate agli elementi naturali di cui fa parte la geomanzia, "divinatio in terra". Nel XII sec. Ugo da San Vittore, seppur contrario alle tecniche divinatorie, distingue cinque generi di arti predittive, tra cui la geomanzia. Le prime traduzioni dall'arabo in latino vengono prodotte nelle università di Cordoba, Toledo e Siviglia. Le prime sono quelle di Ugo di Santalla (*Ars geomantiae* e *De geomantia nova*); e di Platone di Tivoli (*Alfakini arabici filii quaestiones geomantiae*). Guglielmo di Moerbeke, traduttore di Tommaso d'Aquino, ne discute nel suo *De arte et scientia Geomantiae*. Intorno al 1293-95 Gerardo da Sabbioneta, dedica a tale pratica il suo *Geomantiae astronomiae libellus*; Gerardo da Cremona compone o traduce il *Liber geomantiae de artibus divinatoriis qui incipit estimaverunt Indi* intorno al 1294. Uno dei più importanti autori è Bartolomeo da Parma, che scrive a Bologna nel 1288 il *Summa doctrine consiliorum in arte geomantie* e nel 1294 il *Breviloquium*.¹² L'*Archanum magni dei revelatum Tholomeo regi Arabum de reductione geomancie ad orbem* di Gherardo di Sabbioneta viene tradotto da Bernardo di Gourdon a Montpellier nel 1295. Un altro importante testo, che vede una diffusione particolarmente capillare all'inizio del Trecento, è il *Geomantia*, composto a Padova da Pietro d'Abano, il quale a Costantinopoli aveva appreso le pratiche divinatorie e astrologiche provenienti dalla Siria, dall'Arabia e dall'Egitto.¹³

Contemporaneamente alla diffusione di questi testi, nel XIII secolo si assiste ad una commercializzazione degli strumenti atti alle arti divinatorie. Il porto di

¹¹ Le sedici figure geomantiche uscenti sono, con denominazione latina: *via, populus, conjunctio, carcer, fortuna maior, fortuna minor, adquisicio, amisso, letitia, tristitia, puer, puella, albus, rubeus, caput, cauda*. Queste figure sono a loro volta associate con i pianeti e i segni zodiacali. Sul procedimento tecnico della pratica geomantica si veda: Meyer 1897; Charmasson 1978 e 1980; Smith 1979; Skinner 1980; Jaulin 1991; Binsbergen 1996; Bertelli 1999, il quale riporta parte della trascrizione del primo volgarizzamento di un manuale di geomanzia dell'ultimo quarto del XIII sec., contenuto nel codice Magliabechiano XX.60.

¹² Uno dei manoscritti più interessanti in cui è presente la *Summa doctrine consiliorum in arte geomantie* è il cod. Chantilly 322, composto tra il XIV e il XVI sec., titolato *Traité d'astronomie et d'astrologie*, e conservato nel Musée Condé. Questo ms. riporta il testo di Bartolomeo da Parma, "Incipit Summa doctrine consiliorum in arte geomantie, compilata a magistro Bartholomeo de Parma, astrologo" più il "De cognitione 16 linearum punctorumque", alle cc. 37r-62v, ed è corredato da immagini e schemi geomantici precisi e interessanti. Ci si augura di poter dare luce a uno studio più approfondito del codice; intanto si ringrazia Madame Emmanuelle Toulet, conservatrice della Biblioteca dello Château de Chantilly e il suo staff per la gentile collaborazione e ospitalità.

¹³ Per la tradizione manoscritta in traduzione dall'arabo al latino si veda: Charmasson 1978, 121-136 e 1980, 93-226; Skinner 1980, 88-119; Caroti 1989, 161-162.

Venezia è stato uno dei principali del Mediterraneo occidentale e li giungevano, oltre alle stoffe, all'artigianato e alle spezie, strumenti meccanici di calcolo geomantico e astrolabi, spesso seguiti da manuali d'istruzione.¹⁴ La sostituzione del geomante 'artigianale', cioè del veggente, con chiunque si serva dell'ausilio di questi meccanismi o manuali, porta ad una facilitazione e dunque ad un'ampia diffusione di quest'arte divinatoria.¹⁵ Il Dipartimento di Antichità Orientali del British Museum di Londra conserva uno strumento scientifico per il calcolo geomantico, datato al 1241-42. Questo strumento è formato da 19 quadranti che a seconda delle loro combinazioni producono il calcolo e il risultato richiesto. Ruotando i vari meccanismi, che corrispondono a figure geomantiche associate a gruppi di quattro, il risultato si genera automaticamente seguendo le fasi del calcolo. Questo strumento costituisce un perfetto esempio per capire come sia possibile accedere al calcolo pur non avendo abilità mantiche.¹⁶

È dunque nella seconda metà del tredicesimo secolo che, grazie alla diffusione della sua tecnica, la geomanzia entra in contatto con la letteratura romanza, dove viene usata con il fine di potenziare la metafora verbale sovrapponendole un corrispettivo pratico. L'associazione di quest'arte divinatoria con la letteratura è in realtà spontanea. Scrivere in arabo significa solcare, tracciare dei segni sulla terra. A questi segni è stata data una corrispondenza astrologica e un'applicazione matematica, tutte scienze arabe appunto pervenute in Occidente.¹⁷ L'immagine dello scrivere come solco tracciato sulla terra si ritrova

¹⁴ Il catalogo della mostra *Venise et l'Orient* offre una vasta gamma di strumenti scientifici esportati dall'Islam: v. Carboni 2006.

¹⁵ "Un rapido *excursus* ai cataloghi delle maggiori biblioteche non soltanto italiane, disseminate di manoscritti di contenuto geomantico, mostra chiaramente che la geomanzia ha conosciuto una grande fortuna già a partire dal XIII secolo (nonostante le numerose condanne inflitte a più riprese dalle autorità ecclesiastiche). E sarà sufficiente ricordare che anche Dante [...] subisce, in un certo senso, il fascino di questa tecnica divinatoria, che, nonostante la sua diffusione, non ha mai incontrato il favore degli studiosi" (Bertelli 1999, 21). "L'argomento stesso, che in quel torno di tempo suggeriva perfino a Dante una celebre terzina, era ben inserito nella cultura medievale, proprio anche nel sud della Francia" (Contini 1940, 6).

¹⁶ Inventario n. 1888.5-26.1. Per una descrizione completa si rimanda al libro di Savage-Smith e Smith 1980, 21-23: "On the front of the table there are nineteen small circular regions. The border of each region is presented by two finely drawn concentric circles of inlaid silver wire. In the center of each circle is a small knob which serves as a pointer and rotates a dial behind the engraved circle, causing individual geomantic figures to appear in the open window. Each engraved circle is divided by inlaid silver wire into sixteen sectors, in addition to the open window. In these sixteen sectors are inscribed in gold inlaid wire in Kufic script the names of the sixteen geomantic figures while on the plate beneath, each figure is represented by configurations of inlaid silver dots".

¹⁷ Per la scrittura arabo-islamica si rimanda a Skinner 1980, 30-31 e a Piemontese 1982, 28: "scrittura" è in arabo *xatt*, il 'solco' che incide il suolo e scanala il terreno per lo prizzo e il drenaggio dell'acqua. Il *xatt* 'tracciato, linea, riga, striscia' (plur. *xtutut*) è un filo artificiale che serve a ricavare uno spazio vitale[...]. Nell'Arabia antica e pagana *xatt* era inoltre la linea d'incisione della 'sabbia' (*raml*), la striscia eseguita per tecnica di psammomanzia, una sorta di quadratura del terreno, da cui si ottengono figure incasel-

Valerio Cappozzo

anche nella prima testimonianza del volgare italiano letterario, l'indovinello veronese del IX sec. circa: "Se pareva boues / alba pratalia araba / & albo uersorio teneba / & negro semen seminaba", la cui soluzione è la mano che solca il foglio con la penna d'oca per imprimervi dei segni con l'inchiostro.¹⁸

Nella letteratura italiana delle origini la geomanzia si ritrova in un poemetto di paternità incerta. Nel "Mare amoroso", composto tra il 1270 e il 1280, di cui si presuppone Brunetto Latini come autore per i riferimenti testuali al *Tesoretto*, si legge che il personaggio, a causa di atroci sofferenze d'amore, è ammalato e non sa se sopravviverà. Qui egli si paragona all'infermo che nella disperazione cerca un pronostico e interroga dunque la geomanzia:

e se non, sa per certo, dee morire,
come colui che fa gittar le sorti in geomanzia
che si ritruova nella casa rossa.
(vv. 286-288)¹⁹

La "casa rossa" sta per la figura geomantica *rubeus*, spiegata nei manuali di geomanzia della stessa epoca come segno pessimo tendente verso il male, collegato al segno zodiacale dei Gemelli e al pianeta Marte, che significa collera, violenza, furto e omicidio. Ecco allora che il simbolo geomantico integrato in un contesto letterario potenzia la metafora connotando la situazione che si sta descrivendo.

Il sogno invece compare nella poesia italiana delle origini nella tenzone lanciata da Dante Alighieri ad altri rimatori intorno al 1283, con il sonetto "A ciascun'alma presa e gentil core", che diventerà dieci anni più tardi il sonetto d'esordio della *Vita Nova*. Dante da Maiano, a sua volta, propone un altro dibattito poetico divulgando il sonetto "Provedi, saggio, ad esta visione", dove, come nel caso di "A ciascun'alma", si richiede l'interpretazione di un sogno. È Ricco da Varlungo che rispondendo con "Avuto ho sempre ferma oppenione", si serve della geomanzia per la sua interpretazione:

Ora aggio audito in dir vostra ragione,
la qual mi dà di nova cosa intenza,

late per coppie opposte (pari/dispari, esterne/interne). I punti tracciati sulla sabbia lungo quattro linee cardinali (*jadwal*) sono quindi cancellati a caso, mentre quelli restanti sono raggruppati su colonne verticali, a due a due, formando così figurazioni speciali, le stesse adoperate dai forgiatori di talismani. La *Cilm al-xatt* ('scienza del solco') è fin dentro l'Islam[...], la scienza-arte di 'geomanzia'. Si ricordi che il calcolo geomantico poteva essere praticato anche su carta.

¹⁸ L'indovinello veronese è conservato a Verona, Biblioteca Capitolare cod. LXXXIX, c.3r. Sulle varie lezioni ed edizioni di questo testo v. Castellani 1973, 13-25.

¹⁹ Carrega 2000, 78.

sì ch'io per giemenzia feci quistione;
ed òvvi messa molta provvedenza,

e per corso di luna la formai;
per ben potervi chiaro dimostrare,
guardai lo sole ne la chiara stella.

E qui di sotto è ciò ch'io ne trovai:
ora il farete tosto giudicare
ad un che saccia dirvene novella.
(vv. 5-14)²⁰

Se intendiamo la “chiara stella” come Venere, il verso “guardai lo sole ne la chiara stella” significa: vidi la luce, cioè la chiarezza dell’interpretazione nella figura geomantica di Venere. In questo caso Venere è retrograda nei confronti dell’eclissi solare e il suo corrispettivo simbolo geomantico rappresenta l’elemento fuoco, il segno zodiacale dello Scorpione e significa instabilità, perdita, disperazione e astuzia. Le risposte che Dante da Maiano riceve alla tenzone da lui lanciata, in particolare quelle di Dante Alighieri, Chiaro Davanzati, Salvino Doni e Ricco da Varlungo, utilizzano un linguaggio consapevole delle tecniche onirocritiche e geomantiche per rispondere a un sogno letterario giudicato di un simbolismo niente affatto mistico, bensì pragmatico. Con il dibattito poetico e onirocritico, la scuola guittoniana rappresentata da Dante da Maiano, Guido Orlandi e Ser Cione Baglione, si trova in opposizione con i nuovi rimatori, alcuni dei quali saranno da Dante riuniti sotto la definizione di “dolce stil novo”.²¹

Il contatto tra letteratura e geomanzia trova il suo apice in Provenza, dove si sviluppa nel corso del Trecento, intorno al 1331-34, un particolare tipo di poesia d’argomento astrologico e geomantico. Si tratta di poemetti modellati sull’*Archanum magni Dei revelatum Tholomeo regi Arabum de reductione geomancie ad orbem* di Gerardo da Cremona tradotto da Bernard de Gourdon a Montpellier nel 1295. Prova ne sono due presenti nel codice manoscritto BNP Lat. 7420 A, dove si descrive in versi la formazione delle case madri e dei temi

²⁰ È del tutto probabile che Ricco da Varlungo “abbia tracciato in calce (o in margine) alla sua risposta i fatali punti dell’interpretazione”, come scrive Rosanna Bettarini (1969, 186 n. 11). Il tempo non ci ha purtroppo lasciato traccia manoscritta della tenzone di Dante da Maiano e delle risposte ricevute, per la quale mi rifaccio alla *Giuntina di rime antiche* che si basava sull’unico manoscritto conservatosi fino al 1527.

²¹ Si è già discusso delle differenze tra risposte dei rimatori guittoniani e quelle dei nuovi rimatori in Cappozzo 2009.

Valerio Cappozzo

geomantici per arrivare al calcolo e alle sue interpretazioni.²² Il primo poemetto, trascritto da Contini, offre possibili pronostici attraverso l'uso di arti astrologico-geomantiche. Esso spiega la formazione e il significato delle 12 case, la natura e le caratteristiche dei pianeti e dei segni dello zodiaco, la relazione e la posizione tra i pianeti, e i vari pronostici che possono risultare dai calcoli. Questi riguardano la gravidanza, il carattere del neonato, la lunghezza della vita, la veridicità delle notizie, le donne, le cause giudiziarie e l'esito delle battaglie, la morte, l'acquisto di cavalli, il corso del vento, l'esito del viaggio etc. Chi vuole intraprendere un viaggio è avvertito che "hom o femna que vol anar / deu aquesta regla gardar" (vv. 1295-1296). Il secondo poemetto, trascritto da Ebner, dedica i suoi versi alla spiegazione della natura, della formazione e delle possibili combinazioni delle figure geomantiche.

Ma torniamo a Dante Alighieri che, come al solito, è un ottimo esempio di come elementi salienti di diverse culture convergano nel testo letterario. Nella seconda cantica della *Divina Commedia* ci sono tre sogni che si possono definire come il sogno dell'aquila (canto IX); il sogno della femmina balba (canto XIX); e il sogno di Lia (canto XXVII). Nel testo dantesco i sogni sono momenti importanti del viaggio ascensionale in cui il personaggio intuisce il percorso che deve compiere e corrispondono quindi a tre diversi momenti della linea narrativa. Il primo sogno, in cui un'aquila rapisce Dante "suso infino al foco" è anticipazione del percorso che lo porterà a superare il muro di fuoco della lussuria messo da Dio a protezione del Paradiso terrestre. Il secondo è una prova in cui la "femmina balba" che si trasmuta in sirena adultrice rappresenta un monito a non cedere alle lusinghe dei beni materiali, anticipando così i tre giri successivi dove si mondano i vizi dell'incontinenza. Infine il sogno di Lia, simbolo di vita attiva, rappresenta il momento decisivo in cui Dante, ormai alle soglie del giardino edenico, sceglierà di continuare il viaggio e così di ritrovare Beatrice. Narrativamente il sogno aggiunge al tono visionario della *Commedia* un approfondimento importante del dato sapienziale. Sono i sogni a costituire la linea portante della cantica, dell'*itinerarium mentis in Deum*, proprio come nella letteratura biblica, patristica, coranica. Questi tre sogni vengono presentati da Dante come momenti incontrollabili in cui, non potendo rispondere razionalmente allo stimolo visivo, il pellegrino riceve in forma simbolica il messaggio che al risveglio dovrà mettere a confronto con la realtà allegorica della visione.

L'autore introduce i tre sogni con precise indicazioni astronomico-temporali che anticipano il carattere del sogno che sta per compiersi. Nel canto IX la con-

²² Bibliothèque Nationale de Paris, lat. 7420 A, cc. 109r-112r, 115r-121v. Il primo poemetto è trascritto in Contini 1940; il secondo in Ebner 1955.

dizione astronomica è quella dell'alba, momento eletto per i sogni veritieri, arricchita dai miti classici di Aurora che rapisce Titone, Tereo Filomela e Giove Ganimede. Le vicende che sono alla base dei miti citati anticipano il contenuto del sogno, cioè il rapimento di Dante da parte dell'aquila. Nel XIX canto sono introdotti la geomanzia e i geomanti per sottolineare l'ambiguità e il pericolo al quale il pellegrino sta per essere sottoposto; mentre nel terzo sogno, più semplice dal punto di vista astronomico e simbolico, vediamo splendere la stella Venere nella costellazione dei Pesci come simbolo di amore, rispecchiata nella figura di Lia che apparirà mentre raccoglie dei fiori per farne una ghirlanda. È dunque il secondo sogno che più da vicino interessa il discorso sulla geomanzia:

Ne l'ora che non può 'l calor diurno
intepidar più 'l freddo de la luna,
vinto da terra, e talor da Saturno
– quando i geomanti lor Maggior Fortuna
veggiono in oriente, innanzi all'alba,
surger per via che poco le sta bruna –,
mi venne in sogno una femmina balba.
(vv. 1-7)²³

Con la stessa perifrasi e con indicazioni astrologiche che indicano il sorgere dell'alba, momento eletto per l'attività onirica premonitrice, Dante evoca il simbolo geomantico di *Fortuna maior* per intendere che nel cielo splende la costellazione dell'Acquario, il quale simbolo è lo stesso di *Fortuna maior* che corrisponde al simbolo del Sole quando è diretto, mentre quando il sole è retrogrado corrisponde alla figura di *Fortuna minor*. Il carattere oppositivo delle due figure si ritrova nel contenuto del sogno, laddove la "femmina balba" rappresenta l'ingannevole seduzione dei beni terreni e, da deforme qual è, non appena gli occhi di Dante si posano su di lei e come il sole le scalda le membra, si trasforma in "dolce serena" che dichiara di esser Circe, quella che irretì Ulisse. Per distogliere l'attenzione di Dante dalla "femmina", l'intervento provvidenziale di una "donna santa e presta" porta Virgilio a smascherare la vera natura di costei lacerandone le vesti e mostrandone il ventre dal quale escono le viscere che emettono un puzzo tale da svegliare Dante di soprassalto. Pietro Alighieri, che redige tre redazioni del commento alla *Commedia* tra il 1337 e l'anno della sua morte avvenuta nel 1364, dimostra il carattere oppositivo del sogno

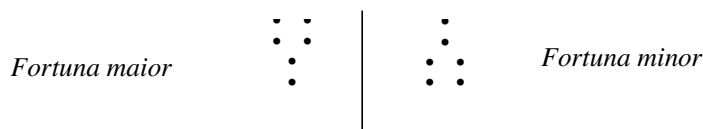
²³ Alighieri 1994, vol. 2, 555-556.

Valerio Cappozzo

offrendo un'ulteriore figura geomantica. Nella sua prima versione egli propone accanto a *Fortuna maior* la figura oppositiva di *Fortuna minor*.²⁴

Quando geomantes suam geomantiam operantur, faciendo in alba diei suas figuras dictas fortunam majorem et minorem, somniasse se videre Sirenam, ita ut dicit textus de ea; pro cuius figura adverte.²⁵

Sembra quindi che l'opposizione delle due figure dimostri l'ambiguità della "femmina" che trasmuta da mostruosa in seducente, ovvero da "balba" in sirena/Circe", e non ultimo sottolinea il pericolo che sta correndo il personaggio.²⁶



Secondo le definizioni geomantiche dei manuali circolanti in traduzione latina, *Fortuna maior* è un simbolo ottimo e favorevole, costituito dall'elemento terra, dal Sole crescente, dal segno zodiacale dell'Acquario e ha il significato di aiuto interiore, di buon presagio con i sensi derivanti di gloria, dignità e arroganza. D'altra parte *Fortuna minor* è un segno buono e favorevole in misura minore, costituito dall'elemento fuoco, dal Sole decrescente, dal segno zodiacale del Toro e significa aiuto esterno, presagio minore, con i sensi derivati di onore, nobiltà e dignità. Il loro accostamento è simbolo di buon auspicio nel superamento di un impedimento che, se affrontato con tenacia, porterà al conseguimento di quanto cercato, esattamente come sarà per il personaggio Dante che supererà il pericolo e si avvierà verso il *Paradiso*. Sembra allora che nell'opposizione di queste due figure ci sia l'anticipazione del contenuto del sogno che, attraverso l'ambiguità, avverte di non cedere ai beni terreni e di continuare il percorso ascensionale.

La terza redazione del commento del figlio Pietro approfondisce ancora questo passaggio:

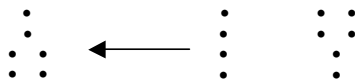
²⁴ I commentatori successivi, come Benvenuto da Imola, Jacopo della Lana e Cristoforo Landino per esempio, non capiscono perché Pietro associ queste due figure tra loro opposte poiché *Fortuna minor* non compare direttamente nel testo dantesco. Per una panoramica sui vari commenti si veda: Charmasson 1980, 237-241; Basile 2006.

²⁵ Pietro Alighieri 1845, 429-430.

²⁶ Per il simbolo sirena/Circe si rimanda a Sasso 2007.

Fingit se cogitando ad id quod superius dixit sibi Virgilius dicendo quomodo dictus triplex amor superius plorabatur sed quomodo tripartitus summatus relinquebat et id discernere obdormisse, un tixit in fine precedentis capituli, et sompniasse, ut dicit hic textus, in alba diei in qua caloris diurnus non potest tepefacere amplius frigiditatem lune, victus tunc a frigore terre et interdum a Saturno, scilicet per aspectum dicti Saturni ad solem [...] et in qua alba hora geomantes parant se ad videndum surgere in Orientem solem per viam, idest per spatium breve inter lucem et obsurum, quem sole vocant ‘maiozem fortunam’ ex eo quod inter sedecim figuras geomantie duas ex eis attribuunt ipsi soli que per eos vocantur ‘fortuna minor’ et ‘fortuna maior’ – sic vidisse, idest contemplative percepisse, dictam triplicem attractionem in suo primo et proprio esse ut mulierem quandam ita turpem et informem, ut dicit textus.²⁷

La femmina balba, come le tre fiere incontrate all’inizio del viaggio infernale, rappresenta quindi i tre impedimenti fondamentali a un retto vivere: la superbia, l’invidia e la cupidigia. Del commento di Pietro colpisce la definizione del pianeta Saturno, e soprattutto quel “solem per viam”, cioè “Maggior Fortuna [...] surge per via”. In geomanzia al sole corrispondono due figure, se diretto quella di *Fortuna maior*, se retrogrado *Fortuna minor*. Se si somma la figura geomantica del sole diretto al simbolo Via, essa si trasforma nel suo corrispettivo opposto, quello di *Fortuna minor*, come dimostra la figura seguente nella direzione da destra verso sinistra:



A questo proposito il poemetto provenzale di argomento geomantico, trascritto da Contini, presentando questo calcolo riporta:

D’Aventura Maior e Via:
riqueza ga(za)nha tota via,
mas pueihs la pert per malvolensa.
E en via mostra perdensa.
(vv. 1347-1350)²⁸

Come succede nel canto dantesco si rischia di perdere la via a causa di un impedimento e per “malvolensa”. Sarà l’intervento divino ad assicurare che si

²⁷ Pietro Alighieri 2002, 396, 8-11.

²⁸ Ebnetter 1955, 66.

Valerio Cappozzo

interpreti il sogno nell'accezione della figura di *Fortuna maior*. Grazie alla donna "santa e presta" Dante può evitare di dare retta alle lusinghe dell'affascinante sirena e così di smarrire di nuovo "la retta via". Con questo calcolo si spiegano le parole di Pietro Alighieri e quindi diventa evidente la naturalezza con la quale egli associa figure opposte e come l'associazione di due opposti sia la chiave dell'interpretazione del sogno.

Ci sono altre figure geomantiche rapportabili ai versi danteschi d'esordio al canto XIX: *Alba*, al verso 5, che rappresenta il pianeta Mercurio che sorge dopo la costellazione dell'Acquario; e *Via*, al verso 6, che corrisponde a quella del Leone che all'alba lascia il posto alla Bilancia. Questa condizione astronomica permette di datare il momento del sogno che il personaggio sta per fare al 12 Aprile 1301.²⁹ A mio avviso gli elementi geomantici rintracciabili in questa porzione di testo sono in maggior numero e sono associati tra di loro. Alla *Luna* calante, verso 2, corrisponde la stessa figura geomantica di *Via* e quella della costellazione del Leone. Anche *Saturno*, al verso 3, è un pianeta freddo e umido e corrisponde all'elemento *terra*, presente nel testo, e rappresenta un simbolo sfavorevole. La sua figura significa impedimento, carcere, detenzione. A quella di *Fortuna maior*, come accennato, corrispondono le figure della costellazione dell'Acquario e del Sole diretto. A quella di *Alba*, infine, corrisponde Mercurio, pianeta visibile dopo l'Acquario. Tutte queste figure sono presenti e spiegate nei trattati di geomanzia. Purtroppo effettuare il calcolo geomantico in ambito dantesco risulta complesso, proprio perché, trovandosi in un contesto letterario, ogni figura è metafora poetica.³⁰

²⁹ Charmasson 1980, 241-242: "Si on se rapporte aux correspondances entre les signes du Zodiaque et les figures géomantiques, on peut identifier deux figures géomantiques dans le texte de Dante: Fortuna Major est attribuée par tous les traités géomantiques au signe du Verseau, et Via, au signe du Lion. A la date du 12 avril 1301, date qui correspond aux conditions astronomiques de l'épisode décrit par Dante, lorsque le Soleil se lève, le Versau est sur l'horizon, au méridien de Florence, tandis que le Lion s'assombrit et disparaît. Si on se réfère aux correspondances entre les planètes et les figures géomantiques, on a trois figures géomantiques: Fortuna Major, Albus, au vers 5, féminisé en Alba, et Via. Fortuna Major représente le Soleil, qui se lève à l'est, Albus, mercure, qui se trouve dans le Versau et se lève peu après le Soleil, et Via, la Lune, qui, dans la Balance, disparaît. Chacune de ces deux interprétations permet de rendre compte des caractéristiques astronomiques du moment, et donc de dater avec précision la vision rapportée dans la suite du texte".

³⁰ Mancando la domanda diretta da porre al geomante, l'operazione di calcolo rimane un'ipotesi. In questo caso si pensa spontaneamente che l'eventuale domanda abbia a che fare con il pronostico del viaggio. È difficile in questo momento poter essere certi delle posizioni delle figure rintracciabili nel testo, ma se associate ai corrispettivi pianeti, segni zodiacali e elementi naturali, queste sono:

Albus/Mercurio *Via*/Luna/Leone *Fortuna maior*/Sole/Acquario *Carcer*/Saturno/Terra



In ultima analisi l'immagine della "femmina balba" è anticipata da figure geomantiche che avvertono della sua pericolosità. Pietro Alighieri con l'aggiunta di *Fortuna minor*, marca il carattere oppositivo di fatto rappresentato dalla "femmina". In preparazione del sogno, il testo si arricchisce di allusioni geomantiche che, attraverso una congiunzione astrale, dimostrano che la "dolce serena" è d'ostacolo al percorso spirituale. Essa è un simbolo ben individuabile nella tradizione poetica classica delle metamorfosi e in quella veterotestamentaria, la quale è condivisa dall'Occidente latino come dall'Oriente islamico.

Infatti, dinnanzi al simbolo della donna tentatrice, Maometto, nel *Libro della Scala*, viene distratto dalla soave voce di due donne e da quella di una terza, che si manifesta al profeta cercando di distoglierlo dal motivo del suo viaggio, ma invano. Pertanto l'arcangelo Gabriele lo rassicura dicendogli:³¹ "tu l'hai lasciata sdegnato e senza curarti di rispondere, tu sarai senza peccato, più di tutti i profeti fin qui esistiti, e di quelli che in futuro verranno".³² Avendo compreso la natura ambigua della donna, a Maometto viene mostrata la scala che gli darà accesso al paradiso. Come la "femmina balba", la figura della donna tentatrice proviene da una rielaborazione del settimo dei Proverbi veterotestamentari:³³

Dic sapientiae: " Soror mea es "
 et prudentiam voca Amicam,
 ut custodiat te a muliere extranea
 et ab aliena, quae verba sua dulcia facit.
 De fenestra enim domus meae
 per cancellos prospexi
 et video inter parvulos;
 considero inter filios vecordem iuvenem[...].
 Et ecce, occurrit illi mulier ornata meretricio,
 cauta corde, garrula et rebellans[...].
 Apprehensumque deosculatur iuvenem[...]
 et procaci vultu blanditur dicens:[...]
 Veni, inebriemur voluptatibus,
 usque mane fruamur amoribus[...]."
 Stultus eam sequitur quasi bos ductus ad victimam,
 sicut irretitur vinculo cervus,

³¹ Gabriele è considerato dalla tradizione cristiana e islamica il rivelatore per eccellenza: imparò, secondo la tradizione islamica, l'arte della geomanzia da Idris, identificato solitamente con il profeta Enoch o con Ermete Trimegisto.

³² Le tre donne rappresentano nell'ordine: la legge giudaica, la legge cristiana e la tentazione dei beni terreni, Saccone 1999b, III, 7-8. Per la tradizione di Maometto in Occidente si veda: D'Ancona 1912, 167-306.

³³ Sulle influenze islamiche nell'opera dantesca si rimanda a Palacios 1992 e alla Postfazione di Saccone a Maometto 1999a, 177-225 e 1999b, 130-174; v. anche Morosini 2005.

Valerio Cappozzo

donec transfigat sagitta iecur eius;
velut si avis festinet ad laqueum
et nescit quod de periculo animae illius agitur.³⁴

Per sviare tale figura e non rischiare la rovina, bisogna saperne intuire la pericolosità e distaccarsene. Solo così si può conquistare la sapienza e la saggezza di Maometto e di Dante che, per il fatto stesso di averla superata, saranno profeti.

In conclusione va notato che al risveglio da questo sogno Dante, dopo la solita raccomandazione di Virgilio e dopo essersi ripreso dal sogno, si paragona al falco nel momento dell'addestramento:

Quale 'l falcon, che prima à piè si mira,
indi si rivolge al grido e si protende
per lo disio del pasto che là il tira,
tal mi fec'io [...].
(vv. 64-67)

Nel citare un'altra scienza sapienziale proveniente dall'Oriente e importata dall'imperatore Federico II, Dante iscrive in maniera ancor più incisiva l'atmosfera geomantica, onirica, nonché poetica del suo sogno, in un contesto culturale e scientifico d'indubbia derivazione islamica.³⁵

Opere Citate:

- Alighieri, Dante. 1994. *Commedia*, 3 voll. A cura di Anna Maria Chiavacci Leonardi. Milano: Mondadori.
- _____. 1996. *Vita Nova*. A cura di Guglielmo Gorni. Torino: Einaudi.
- Alighieri, Pietro. 1845. *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*. A cura di Vincentio Nannucci. Firenze: Angelum Garinei.
- _____. 2002. *Comentum super poema Comedie Dantis. A Critical Edition of the*

³⁴ *Proverbi*, 7, 4-23. Lo stesso simbolo si ritroverà nella figura della "puttana", simbolo della corruzione ecclesiastica nella scena di stampo apocalittico di *Purgatorio* XXXII durante la processione del carro trionfale della Chiesa all'albero di Adamo. "Et venit unus de septem angelis, qui habebant septem phialas, et locutus est mecum dicens: "Veni, ostendam tibi damnationem meretricis magna, quae sedet super aquas multas, cum qua fornicati sunt reges terrae, et inebriati sunt, qui inhabitant terram, de vino prostitutionis eius". Et abstulit me in desertum in spiritu. Et vidi mulierem sedentem super bestiam coccineam, plenam nominibus blasphemiae, habentem capita septem et cornua decem". *Apocalisse*, 17, 1-3.

³⁵ Sulla falconeria islamica e il contributo di Federico II a quest'arte sapienziale v. Boccassini 2003.

- Third and Final Draft of Piero's Alighieri's Commentare on Dante's The Divine Comedy.* A cura di Massimiliano Chiamenti. Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Artemidoro. 1975. *Il libro dei sogni*. A cura di Dario Del Corno. Milano: Adelphi.
- Asín Palacios, Miguel. 1997. *Dante e l'Islam*. Milano: EST; trad. it. (R. Rossi Testa e Y. Tawik) di *La escatología musulmana en la Divina comedia. Seguida de Historia y crítica de una polémica*. 1919. Madrid: Estanislae Maestre.
- Basile, Bruno. 2006. Dante e la geomanzia. *Rivista di studi danteschi* 6, 2: 371-378.
- Ben-Shammai, Haggai. 2004. Saadia's Introduction to Daniel: Prophetic Calculation of the End of Days vs. Astrological and Magical Speculation. *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism* 4: 11-87.
- Bertelli, Sandro. 1999. Un manoscritto di geomanzia in volgare della fine del secolo XIII. *Studi di filologia italiana* 57: 5-32.
- Binsbergen, Wim van. 1996. The Astrological Origin of Islamic Geomancy. Relazione letta alla The SSIPS/SAGP 15th Annual Conference alla Binghamton University, Center for Medieval and Renaissance Studies, New York.
- Boccassini, Daniela. 2003. *Il volo della mente. Falconeria e Sofia nel mondo mediterraneo: Islam, Federico II, Dante*. Ravenna: Longo.
- Cappozzo, Valerio. 2009 (in corso di stampa). Libri dei sogni e letteratura: l'espedito narrativo di Dante Alighieri. *Studi di Letteratura Italiana in memoria di Achille Tartaro*. A cura di Giulia Natali e Pasquale Stoppelli. Roma: Bulzoni.
- Carboni, Stefano. 2006. Venice et l'orient, 828-1797: exposition présentée à l'Institut du Monde Arabe, Paris, du 2 octobre 2006 au 18 février 2007 [et] au Metropolitan museum of art, New York, du 26 mars au 8 juillet 2007. Paris : Gallimard; Institut du Monde Arabe.
- Caroti, Stefano. 1983. *L'astrologia in Italia. Profezie, oroscopi e segreti celesti, dagli zodiaci romani alla tradizione islamica, dalle corti corti rinascimentali alle scuole moderne: storia, documenti, personaggi*. Collana di storia, arte e folklore, 53. Roma: Newton Compton.
- Carrega, Annamaria. 2000. *Il Gatto lupo e Il Mare amoroso*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Castellani, Arrigo. 1973. *I più antichi testi italiani. Edizione e commento*. Bologna: Pàtron.
- Charmasson, Thérèse. 1978. Les premiers traité latins de géomancie. *Cahiers de civilisation médiéval* 2: 121-136.
- _____. 1980. *Recherches sur une technique divinatoire: la géomancie dans l'Occident médiéval*. Centre de recherches d'histoire et de philologie, 4. Genève: Droz; Paris: H. Champion.
- Contini, Gianfranco. 1940. *Un poemetto provenzale di argomento geomantico*.

Valerio Cappozzo

- Collectanea Friburgensia Fasciculus 36 N.S. 27. Friburgo: Librairie de l'Université.
- Corbin, Henry. 1966. The Visionary Dream in Islamic Spirituality. In *The Dream and Human Societies*. A cura di G.E. von Grunebaum e Roger Caillos. Berkeley Los Angeles: University of California Press, 381-408.
- D'Ancona, Alessandro. 1912. *Studj di critica e storia letteraria*. 2 voll. Bologna: Zanichelli.
- da Maiano, Dante. 1969. *Rime*. A cura di Rossana Bettarini, Firenze: Le Monnier.
- Dînawarî, Abû Sa'd Nasr al-. 1997. *Al-Qâdirî fî al-ta'bîr*. 2 voll. Beirut: 'Âlam al-kutub.
- DiTommaso, Lorenzo. 2005. *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 20. Leiden, Boston: Brill.
- Ebneter, Theodor. 1955. *Poème sur les signes Géomantiques en ancien provençal*. Bibliotheca Helvetica Romana, 2. Lausanne, Urs Graf – Verlag, Olten.
- Fahd, Toufic. 1959. Les Songes et leur interprétation selon l'Islam. In *Les Songes et leur interpétation: Égypte ancienne, Babylone, Hittites, Canaan, Israël, Islam, peuples altaïques, Persans, Kurdes, Inde, Cambodge, Chine, Japon*. A Cura di Serge Sauneron. Paris: Éditions du Seuil, 125-158.
- _____. 1987. *La divination arabe: études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*. Paris: Sindbad.
- Fischer, Steven R. 1982. *The Complete Medieval Dreambook. A Multilingual, Alphabetical Somnia Danielis Collation*. Bern, Frankfurt am Main: Lang.
- Flannery-Dailey, Frances. 2004. *Dreamers, Scribes, and Priests: Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*. Supplemento to the Journal for the Study of Joudaism, 90. Leiden, Boston: 2004.
- Fodor, Alexander. 1974. Malhamat Daniyal. In *The Muslim East: Studies in Honour of Julius Germanus*. Budapest: Loránd Eötvös University, 85-133.
- Gouda, Yehia. 1991. *Dreams and Their Meanings in the Old Arab Tradition*. New York: Vantage Press.
- Gregory, Tullio. 1992. I sogni e gli astri. In *Mondana sapienza. Forme di conoscenza nella cultura medievale*. Roma: Ateneo, 347-387.
- _____. 2007. *Speculum naturale: percorsi del pensiero medievale*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Guidorizzi, Giulio. 1980. *Pseudo-Niceforo: Libro dei sogni*. Collana di Studi e Testi, 5. Napoli: Associazione di Studi Tardoantichi.
- Heijer, Johannes den. 1980. *Malhamat Daniyal and Christian Arabic Literature*. In *Actes du premiere congrès international d'études arabes chrétiennes*. Roma: Pont. Istitutum Studiorum Orientalium, 223-232

- Jaulin, Robert. 1991. *Géomancie et Islam*. Paris: Christian Bourgois Éditeur.
- Kruger, Steven F. 1992. *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge Studies in Medieval Literature, 14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lory, Pierre. 2003. *Le rêve et ses interprétations en Islam*. Paris: Albin Michel.
- Martin, Lawrence T. 1981. *Somnia Danielis: An Edition of a Medieval Dream Interpretation Handbook*. Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 10. Bern, Frankfurt am Main e Cirencester: Lang.
- Mavroudi, Maria V. 2002. *A Byzantine Book on Dream Interpretation: The Oneirocriticon of Achmet and Its Arabic Sources*. The Medieval Mediterranean: Peoples, Economics, and Cultures, 400-1453, 36. Leiden Boston, Köln: Brill.
- Meyer, Paul. 1897. Traités en vers provençaux sur l'astrologie et la géomancie. *Romania* 26: 225-275.
- Morosini, Roberta. 2005. Il Roman de Mahomet (1258) tra tradizione e riscrittura nei commenti danteschi del XIV secolo e nella *Cronica* di Giovanni Villani. *Letteratura italiana antica* 6: 293-317.
- Oberhelman, Steve M. 1981. *The Oneirocritic Literature of the Late Roman and Byzantine Eras of Greece. Manuscript Studies, Translations and Commentaries to the Dream-Books of Greece during the First Millennium A.D., with Greek and English Catalogues of the Dream-Symbols and with a Discussion of Greek Oneiromancy from Homer to Manuel the Palaeologian*. 3 voll. Ph.D. Thesis. University of Minnesota.
- _____. 1991. *The Oneirocriticon of Achmet: A Medieval Greek and Arabic treatise on the Interpretation of Dreams*. Lubbock: Texas Tech University Press.
- _____. 2008. *Dreambooks in Byzantium. Six Oneirocritica in Translation, with Commentary and Introduction*. Aldershot: Ashgate.
- Piemontese, Angelo. 1982. Aspetti magici e funzionali della scrittura araba. *La ricerca folklorica* 5: 26-55.
- Saccone, Carlo. 1999a. *Il Libro della Scala*. Milano: Mondadori.
- _____. 1999b. *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti*. Milano, Trento: Luni Editrice.
- Sasso, Gennaro. 2007. Un sogno di Dante. *La Cultura* 1: 5-48.
- Savage-Smith, Emilie; e Smith Marion B. 1980. *Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device*. Studies in Near Eastern Culture and Society. Malibu, CA: Udena Publications.
- Skinner, Stephen. 1980. *Terrestrial Astrology: Divination by Geomancy*. Boston, London e Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Smith, Marion B. 1979. The Nature of Islamic Geomancy with a Critique of a Structuralist's Approach. *Studia Islamica* 49: 5-38.

Valerio Cappozzo

Stewart, Randall. 2001. *Sortes Astrampsychi*, 2. Bibliotheca Teubneriana. München, Leipzig: K.G. Saur.

Zilio-Grandi, Ida. 1992. *Ibn Sirîn Muhammad: Il libro dei sogni veritiero*. Torino: Einaudi.

Del sogno iniziatico di Polifilo e di alcuni suoi paralleli orientali
di Alessandro Grossato

“L’universo è come il sogno di un rapporto sessuale con una donna; poiché attraverso l’immaginazione di qualcosa di irreali noi esperiamo un’emozione reale” (*Yogavasishta*, III, 3, 17)

L’analisi letteraria dell’*Hypnerotomachia Poliphili* ha avuto nel recente passato un andamento solo episodico, ed è stata spesso superficiale, ma è andata intensificandosi proprio in questi ultimissimi anni. La causa di tanta pregressa disattenzione è in gran parte determinata dall’incerta attribuzione di quest’opera¹. Ma, secondo noi, ancor di più deve attribuirsi alla sua mancata collocazione nel giusto contesto storico e culturale, che è poi quello del notevole sviluppo delle correnti esoteriche occidentali che si verifica in Italia, e più in particolare nel Veneto, nella seconda metà del XV secolo². In particolare va ricordato che proprio la tradizione del sogno veridico³, forse addirittura del sogno lucido⁴, quale strumento privilegiato di conoscenza e di esperienza iniziatica, è presente fin dalle origini sia nell’Ermetismo che nell’Alchimia. Ad esempio nel *Poimandres*, uno dei più importanti testi ermetici, è lo stesso Ermete Trimegisto ad affermare che “Il sonno del corpo era divenuto attenta lucidità dell’anima, lo stare cogli occhi chiusi era a sua volta diventato un vero e proprio vedere”(1987, 67). E Zosimo di Panopoli, uno dei primi alchimisti greci, vissuto verso la fine del III secolo, sostiene che la dottrina alchemica è stata rivelata e appresa grazie a rivelazioni che possono prodursi nel corso di visioni in

¹ Sulla questione, ancora aperta, dell’identità dell’autore dell’*Hypnerotomachia Poliphili*, si veda il capitolo “L’autore del «Polifilo»”, LXIII-XC, nel secondo volume di F. Colonna 2004.

² In particolare quelle dell’Ermetismo e della *Kabbalah* cristiana. Per alcuni elementi utili a ricostruire parte di tale contesto veneto, che si sviluppa soprattutto nell’ambito delle élites intellettuali e artistiche di Padova, Venezia e Treviso, stimulate dal lungo soggiorno di Giovanni Pico della Mirandola, vedi Grossato 2007.

³ Sull’importanza del sogno veridico nel mondo greco, si veda la documentazione raccolta in Guidorizzi 1988.

⁴ Vedi Speciale 1999.

Alessandro Grossato

sogno⁵. Non bisogna dimenticare che è proprio a Treviso, la città dove viveva il frate domenicano Francesco Colonna (1433-1527), presunto autore dell'*Hypnerotomachia*, che viene stampata tra il 1471 ed il 1475, dal tipografo Gerardo de Lisa, la prima traduzione del *Poimandres* eseguita, nientemeno, da Marsilio Ficino. Un testo che difficilmente poteva sfuggire alla vastissima erudizione del Colonna, e che può averlo quindi direttamente influenzato sul piano dottrinale, stimolandolo a scrivere un romanzo nel quale il protagonista viene iniziato ai misteri di Venere Iperurania attraverso il sogno. Come scrive Mino Gabriele (2004, XX-XXI): “Una simile attività onirica può essere debitamente accostata alle esperienze estatiche dell'*epopteia* misteriosofica e ultramondana dei Gentili. Ragguardevoli mi sembrano in proposito certe corrispondenze tra la vicenda di Timarco, narrata da Plutarco nel *De genio Socratis* (589f-592e), e quella di Polifilo in *HP*, pp. 456-60: entrambi, in stato di visione catalettica, mentre, addormentati, sognano secondo l'usanza dell'incubazione (si veda *HP*, p. 19), provano il distacco dell'anima attraverso la sua fuoriuscita dal cranio e il suo ritorno: la testa, il luogo più eminente del corpo, è la sede naturale dell'anima secondo la fisiologia platonica (*Timaeus*, 44d, 90a)⁶. Il Colonna semina il romanzo di tali, specifici riferimenti alle tecniche meditative e immaginative, come agli stati psicofisici che ne compartecipano, da far ritenere ch'egli traduca nel testo esperienze mistico-simboliche non solo letterarie, bensì dirette e personali, frutto di concrete e assidue pratiche interiori, del resto compatibili con la quotidiana religiosità di un frate.”

Il romanzo di Francesco Colonna è, a tutti gli effetti, come un'immane e labirintica cava di pietra, o come uno scavo archeologico incompiuto, dal quale si possono ricavare, quasi senza fine, innumerevoli spunti e materiali di analisi e riflessione. Per non correre il serio rischio di perdersi, non è possibile seguire di volta in volta più di un filone interpretativo. In questa nostra brevissima disamina, ci limiteremo dunque ad evidenziare la tipologia prettamente iniziatica del sogno descritto in quest'opera, e a segnalare alcuni interessanti parallelismi con analoghe narrazioni indiane ed estremo orientali.

Sognare il mondo. Un tema letterario di origine orientale

Caratteristica essenziale dell'intero progetto ideale, diremmo quasi dottrinale, che sottende l'*Hypnerotomachia*, è il manifesto atteggiamento di Polifilo,

⁵ Lo ricorda Festugière 1991, 185-186. Sullo stretto rapporto fra sogno ed alchimia vedasi soprattutto Carl Gustav Jung 1981 e 1989-90.

⁶ Ma anche secondo la fisiologia indù e buddhista.

protagonista ed io narrante del romanzo, di considerare reale il proprio sogno sia prima che dopo il risveglio. Con l'evidente scopo di insinuare così nella mente del lettore, il dubbio che la realtà sia solo un sogno e che solo il sogno sia la vera realtà. Esattamente come avviene in numerosi, similari racconti orientali. Proprio riguardo alle possibili modalità di diffusione, prima in Asia e poi in Europa, di tale specifico tema narrativo, l'indologa e storica delle religioni Wendy Doniger ha di recente formulato un'ipotesi che, ci sembra, potrebbe riguardare più o meno direttamente anche le fonti remote del romanzo di Francesco Colonna: "in primo luogo, se guardiamo alla distribuzione geografica del tema specifico del sognatore che considera il proprio sogno reale fino al momento in cui si sveglia o che si rende conto che esso è reale anche dopo essersi svegliato, cominciamo a intravedere un percorso preciso, un complesso *mandala* che ha l'India al suo centro. Le storie cinesi e giapponesi sono basate su racconti portati in Oriente dai buddhisti indiani, e quelle spagnole sono riedizioni di racconti riportati dall'India dai mercanti musulmani. Si tratta essenzialmente di un tema indiano; un tema, tuttavia, che serve scopi diversi in India e in Occidente." Perché mentre "In Occidente la storia dell'avventura onirica veniva considerata principalmente come una stravaganza esotica e raffinata, uno stupefacente preludio nel quale la mente poteva trovare stimoli prima di impegnarsi sul serio nella speculazione filosofica. In India, invece, si trattava del piatto forte, filosoficamente parlando; veniva presa molto seriamente, come l'indizio elusivo di una verità reale. Inoltre questa verità veniva affermata in India con decisione assai maggiore che non in Occidente. [...] In India, al contrario, l'avventura onirica spesso prova esattamente l'opposto; dimostra cioè la «nullità» del mondo che vediamo quando apriamo gli occhi, oppure la realtà sostanziale del sogno stesso." (Doniger 2005, 265) La dottrina metafisica, di origine indiana, che sta essenzialmente alla base di gran parte, se non della totalità, di questi racconti orientali, anche di quelli buddhisti e taoisti, è facilmente sintetizzabile. Secondo l'Induismo, Dio manifesterebbe il mondo semplicemente 'sognandolo', e porrebbe fine ad esso ogni volta che decide di 'risvegliarsi'. Viceversa l'uomo, così come tutti gli altri esseri viventi, sogna di esistere finché dura la sua vita; e quando si sveglia, ma solo temporaneamente, nel brevissimo passaggio che intercorre fra la vita e la morte, nella maggior parte dei casi torna quasi subito a sognare, indefinitamente, altre vite. Fino a che, per grazia divina o mediante un deliberato sforzo ascetico, non si rende consapevole della sua illusione, risvegliandosi definitivamente. Dio sarebbe dunque il vero artefice di tutti i sogni. Inoltre nell'esperienza individuale il sonno profondo, senza sogni, sarebbe lo stato più prossimo a quello della divinità, mentre nello stato di sogno l'individuo produce un proprio mondo esclusivo, in modo analogo a quello con cui la divinità manifesta il mondo. Come è detto sinteticamente nello *Yoga-*

Alessandro Grossato

*vâsishtha*⁷, l'opera su cui principalmente si fonda l'ampia ricerca di Wendy Doniger, "Ogni persona immagina il proprio mondo, e quello diventa il suo mondo."⁸ Da questo punto di vista, come si è detto, l'*Hypnerotomachia* costituisce dunque una sorta di eccezione letteraria nell'Occidente di fine XV secolo, poiché l'autore scrive esplicitamente, già nel lungo titolo: *La battaglia d'amore in sogno di Polifilo, dove si mostra che tutte le cose umane altro non sono che sogno...* Un'eccezione che, ripetiamo, ci induce a non escludere del tutto dal campo delle ipotesi, che le origini di quest'opera siano più 'levantine' di quanto si sia potuto sinora ritenere.

Il sogno condiviso di Polia e Polifilo

Nella sua ponderosa ricerca sul sogno in India e dintorni, Wendy Doniger si è particolarmente soffermata anche sul tema del 'sogno condiviso', ricordando a questo riguardo esempi sia indiani che occidentali. Ovviamente quelli più interessanti ai nostri fini, riguardano in particolare i racconti indiani di amanti che si sognano l'un l'altro⁹. Ed anche il sogno di Polifilo è condiviso in gran parte con Polia, l'amata defunta. Si tratta di un motivo narrativo apparentato a quello che viene denominato dal folklorista Stith Thompson come il "futuro sposo (o sposa) rivelato in sogno" (D 1812.3.9), e che è a sua volta connesso al motivo del "giovane fa la statua di una fanciulla e cerca una fanciulla simile alla statua" (T 11.2.1.1)¹⁰. Secondo la Doniger (2005, 98) la variante di quest'ultimo motivo definita da Thompson come gli "amanti si incontrano in sogno" (T 11.3.1), sarebbe finora attestata solo nel folklore indiano. E comunque è soprattutto in India che tutti i temi letterari relativi al sogno e al sognare non solo sono presenti, ed ampiamente sviluppati, ma anche spesso intrecciati o imbricati l'uno nell'altro come in scatole cinesi. E sempre conformemente a quei presupposti metafisici, cui abbiamo pocanzi accennato, secondo i quali "Dio è dentro il sognatore in modo simile a quello in cui (nei miti) gli amanti sono l'uno nell'altro o (nello scenario psicoanalitico) l'analista è dentro al paziente. Dio è il testimone di tutti i sognatori ed è il sognatore del sogno uni-

⁷ Corposa opera sanscrita composta nel Kashmir all'incirca fra il VI e il XII secolo, attribuita tradizionalmente al mitico poeta Valmiki, e nella quale è narrato il lunghissimo dialogo spirituale fra il saggio *Vasishtha*, da cui prende il nome, e Râma, il settimo *avatâra* di Vishnu.

⁸ Cit. da W. Doniger 2005, 326.

⁹ Doniger 2005, cap. II "Miti sul sogno", 97-122.

¹⁰ Come vedremo più avanti, nell'*Hypnerotomachia* è presente anche il motivo della fanciulla-statua, ma in una forma discretamente mascherata dal complesso linguaggio simbolico utilizzato dall'autore.

versale, all'esterno; ma egli partecipa eroticamente al sogno anche all'interno. È un attore del dramma, un personaggio del sogno, ma ne è anche l'autore, è anche l'analista del sogno." (Doniger 2005, 117-118). È proprio questo ruolo di regolatore divino del sogno che è sostenuto dalla dea Venere nell'*Hypnerotomachia*, talvolta in collaborazione col figlio Cupido: ella è infatti la costante testimone delle pene d'amore di Polia e Polifilo; ed è la *dea ex machina* delle vicende che si susseguono nel sogno, anche attraverso la mediazione delle sue sacerdotesse e delle innumeri ninfe che costellano la sua corte; ed infine manifesta essa stessa la propria passione amorosa in due delle scene finali del romanzo, prima congiungendosi con Marte, e quindi recandosi a visitare in lacrime la tomba dell'amante prediletto, Adone.

La descrizione degli antefatti che precederebbero, secondo la finzione letteraria, il sogno di Polifilo, vale a dire gli eventi che hanno visto nascere e svilupparsi questa storia d'amore, è completamente relegata nel secondo ed ultimo libro, che è assai più breve del primo. Ma proprio da qui si deve partire, se si vuole dare un senso logico compiuto all'intera vicenda, che resta altrimenti incomprensibile. È Polia a raccontare tali antefatti, interrotta a tratti dall'amato che integra e conferma la sua narrazione degli eventi, nella parte conclusiva di questo sogno condiviso, mentre un gruppo di ninfe li ascolta. Non ci soffermeremo su quanto Polia ci ricorda delle sue leggendarie ascendenze romane, la stirpe Lelia, in connessione con la fondazione della città di Treviso. Tutto in realtà parte dall'epidemia di peste che, storicamente, colpisce Treviso negli anni che vanno dal 1464 al 1466. Anche Polia allora si ammala, e temendo per la propria vita decide di fare voto di castità alla dea Diana, consacrando a vita al suo culto. Si noti la stridente incongruità storica di questo contesto religioso pagano, e viceversa la totale mancanza di riferimenti al Cristianesimo che è vistosamente riscontrabile nel romanzo, pur essendo l'opera d'un frate domenicano. Siamo dunque di fronte alla narrazione di un 'mistero pagano', nel senso che ha abbondantemente documentato Edgar Wind (1974), e cioè dinnanzi ad un testo esoterico che si rivolge essenzialmente a degli iniziati¹¹. Dalla conclu-

¹¹ È infatti precisamente quel senso che gli attribuiscono nel Rinascimento, le correnti dell'esoterismo ermetico, secondo l'autorevole esempio dato per primo da Giovanni Pico della Mirandola: "A Pico sarebbe sembrato non soltanto frivolo ma illogico parlare dei misteri in termini semplici e chiari. Egli sapeva bene che i misteri richiedevano un'iniziazione: *Hinc appellata mysteria: nec mysteria quæ non occulta*. Ma la segretezza non era soltanto una componente della loro definizione: contribuiva anche a generare quel rispetto che essi ispiravano. Il fatto che queste rivelazioni sublimi non fossero facilmente accessibili sembrava accrescere la loro autorità. Tuttavia, se questa loro autorità doveva farsi sentire, tenerli nascosti non bastava: si doveva far sapere che esistevano. Perciò, quando scrisse intorno ai misteri, Pico si sforzò di adottare uno stile di volgarizzazione ellittica, che semplicemente accennasse a quei segreti che professava di non voler rivelare: *si secretiorum aliquid mysteriorum fas est vel sub ænigmate in publicum proferre*." (Wind 1974, 14).

Alessandro Grossato

sione del romanzo, ma anche dallo stato di profonda sofferenza in cui versa Polifilo quando prima di addormentarsi rimembra la sua amata Polia come se in effetti egli l'avesse già perduta, è facile dedurre la morte di Polia. Ma per tutta la durata del duplice sogno, Polifilo sembra ricordarsi di questa dolorosa verità solo a tratti, e confusamente. Quando incontrerà Polia nella forma diafana di una ninfa, e cioè di un'anima disincarnata, faticherà a riconoscerla. Dunque Polia è in realtà già morta, ma stando invece a quel che lei stessa narra all'interno del sogno dell'amato, viene ascoltata dalla dea e, miracolata, sopravvive. Entra quindi a far parte delle sacerdotesse del tempio di Diana. È proprio durante una visita al tempio che Polifilo la vede e se ne innamora, ma viene freddamente respinto. Nel corso di un estremo tentativo di convincerla, Polifilo viene colto da un improvviso malore, e apparentemente muore. Polia, terrorizzata, nasconde il corpo e fugge. Dopo una notte agitata, durante la quale sogna di venire rapita e minacciata di morte da parte dei sicari di Cupido, Polia torna pentita al tempio di Diana, e scopre con stupore che Polifilo è solo addormentato. Come lui stesso le narra risvegliandosi, si è trattato di uno stato di morte apparente, di una trance involontaria durante la quale la sua anima è salita in cielo, ed ha avuto la visione della dea Venere Iperurania. Scacciati dalle guardiane del tempio, si ritrovano poco dopo nel tempio di Venere per renderle grazie. E qui, in presenza di una sacerdotessa, si confermano reciprocamente la loro unione. Termina così il racconto fatto in sogno da Polia. Le ninfe si congedano, ed a Polia e Polifilo rimasti soli, resta la possibilità di scambiarsi poche parole abbracciandosi un'ultima volta, prima che Polia scompaia del tutto, dissolvendosi in un soave filo di fumo. Ed è a questo punto che Polifilo si risveglia bruscamente dal suo duplice sogno. È evidente che a risvegliarlo è l'improvviso ricordo del fatto che Polia in realtà è già morta a causa della peste, non essendoci stata nessuna guarigione miracolosa.

La vicenda di Polia sacerdotessa di Diana che deve venir meno al suo voto di castità e ai suoi doveri sacerdotali per accedere a una superiore iniziazione ai misteri d'Amore, acquisendo così l'immortalità spirituale sia per sé che per il suo amante, ha un suo suggestivo parallelo nella leggenda buddhista giapponese dell'abate di Shiga, che è narrata in un testo anonimo del quattordicesimo secolo¹². In essa, l'abate di un monastero buddhista, già molto vecchio e noto per la sua profonda devozione al Buddha della 'Terra Pura', ammira casualmente una bellissima concubina imperiale mentre viene trasportata sul suo bal-

¹² È contenuta nel trentasettesimo libro del *Taiheiki*, la "Cronaca della grande pace", che narra le lotte per la successione al trono imperiale che funestarono il Giappone dal 1318 al 1367. Opera anonima in 41 libri, viene oggi attribuita al monaco Kojima vissuto nel XIV secolo.

dacchino, e se ne innamora all'istante, senza riuscire più ad allontanarne dalla sua mente l'immagine e il pensiero. Anche lui, esattamente come Polia, non riesce più a concentrarsi né sul mantra d'invocazione né sulla sacra immagine del Buddha, perché ad essa si sostituisce ogni volta, inesorabilmente, quella della concubina. Si deciderà quindi a recarsi per alcune notti di seguito nei pressi della di lei abitazione, restando immobile a guardare in direzione della sua camera. Attira così l'attenzione dei servi della donna, che le riferiscono questa strana situazione, spiegandole anche di chi in realtà si tratta. La concubina, che non riesce a spiegarsi il perché di questo comportamento da parte del monaco, finisce con l'esserne profondamente sconvolta e infine sedotta, al punto di offrirgli senza riserve. In realtà al monaco è sufficiente questa profferta d'amore per liberarsi definitivamente di questa sua ultima ma estrema ossessione terrena. Si ritira nuovamente in convento e di lì a poco muore attingendo il *Nirvana*. A sua volta la concubina, segnata per sempre da questa insolita esperienza d'amore, abbandona la sua vita alla corte imperiale, prende i voti e si fa monaca fino alla fine dei suoi giorni¹³. Nell'uno come nell'altro caso l'amore terreno si dimostra così come il supremo mezzo di conseguimento spirituale, al di fuori e al di sopra di qualunque regola religiosa. È davvero curioso ricordarsi a questo punto, che l'autore dell'*Hypnerotomachia* era, assai probabilmente, un frate.

Un sogno erotico d'iniziazione

Il 'sogno nel sogno' che Polifilo ci descrive quale io narrante del romanzo, costituisce un perfetto esempio di sogno erotico d'iniziazione, anche se particolarmente elaborato, il cui archetipo è riconducibile ai sogni iniziatici che sono stati documentati dai ricercatori in ambito sciamanico. Alcuni di essi sono stati descritti da Mircea Eliade nel suo studio ormai classico¹⁴. Lo sciamano viene visitato in sogno, talvolta durante una malattia, da una donna-spirito che diviene la sua "sposa celeste", e come scrive Eliade (1983, 101): "È naturale che più di una volta l'inserirsi di una «sposa celeste» nell'esperienza mistica dello sciamano sia accompagnato da emozioni sessuali". Anche nell'Induismo, nel Buddhismo¹⁵ e nel Sufismo islamico viene ritenuto possibile ricevere delle iniziazioni o degli insegnamenti esoterici in sogno¹⁶. Nel caso di Polifilo, come

¹³ Di questa leggenda Yukio Mishima (1965) ha dato una propria rielaborazione letteraria.

¹⁴ Eliade, Mircea. 1983. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*. Roma: Edizioni Mediterranee.

¹⁵ In particolare in quello tibetano.

¹⁶ Si vedano utilmente Doniger 2005, Norbu 1993 e Speciale 1999, ma anche Scarabel 1980.

Alessandro Grossato

abbiamo visto, l'iniziatrice è verosimilmente una donna defunta, quindi anche lei una donna-spirito e una "sposa celeste". Una donna forse immaginaria, ma senza poter escludere del tutto che lo spunto della sua invenzione sia stato un amore sfortunato di Francesco Colonna. In ogni caso, come scrive Mino Gabriele, "L'*Imaginatio* costituisce, per il nostro innamorato, anche un necessario veicolo erotico, in quanto prezioso legame mentale con la sua amata: difatti, secondo la trentesima *regula amoris* di Andrea Cappellano, «Verus amans assidua sine intermissione coamantis imaginatione detinetur»¹⁷, e ancora "Nell'*Hypnerotomachia* è Venere-*Voluptas*, l'eros cosmogonico nella sua sinergia mondana e celeste, a manifestarsi in mille aspetti attraverso il simbolismo di oggetti, architetture, trionfi, personificazioni, miti che ne rilucono, pur in diverso grado, la potenza e l'opera. Un simile contesto di *religio Veneris* viene pertanto scandito dalla luminosità delle «cose» incontrate da Polifilo man mano che dalla periferia corporea si avvicina psichicamente alla visio soprannaturale" (Gabriele 2004, XXIV). Come si è detto, Polia si presenta a Polifilo sotto l'apparenza di una ninfa, cioè di un essere psichico mitologicamente legato all'elemento acqua¹⁸. Polifilo non sembra ricordare nel corso del sogno, ma da quanto si può ricostruire dal testo, Polia è in realtà già morta, ed è quindi doppiamente una donna-spirito e una "sposa celeste". Fra l'altro il ruolo di semplice ninfa che Polia mantiene nella prima parte del viaggio che compie assieme a Polifilo, coincide con il carattere più marcatamente erotico degli episodi che lo costellano. Perché si tratta appunto di quello psichismo inferiore che riguarda da un punto di vista funzionale la più bassa delle due Veneri di Platone, secondo la nota dottrina autorevolmente riformulata in quel periodo da Marsilio Ficino¹⁹. E d'altra parte, secondo Ariani (2004, XXXIX e XLI), "nessun platonico del Quattrocento avrebbe potuto sottoscrivere una simile, perentoria scelta di campo a favore della *voluptas* come *telos*, come obbiettivo finale di un viaggio sapienziale", e "Né Ficino né Pico, pur sensibili ai problemi di un'autorizzazione della *voluptas* nel sistema del platonismo cristiano e affascinati dalla possibilità di rendere presentabile l'eros con l'accordo tra le due Veneri, avevano pensato di porre la *Mater Cupidinis* come finale *quies* di un viaggio sapienziale dell'anima." Francesco Colonna ha dunque una prospettiva dottrinale in cui l'e-

¹⁷ Gabriele 2004, XX. Boezio di Dacia scriveva nel suo breve trattato *Sui sogni* che "Esistono anche sogni che provengono dall'anima: quando chi dorme è soggetto a una passione forte come la paura o l'amore, l'immaginativa produce rappresentazioni adeguate alla passione stessa (il fantasma della persona amata o del nemico, ad esempio), che appaiono nei sogni: al risveglio, chi li ha fatti è in grado di scoprire la passione cui era soggetto e gli effetti che questa può avere." (Boezio di Dacia, 1997, 57).

¹⁸ Sulla funzione della ninfa quale mediatrice dell'esperienza estatica e visionaria, vedi Calasso 2005.

¹⁹ Ficino, Marsilio. 2003. *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone*. A cura di G. Rensi. Milano: SE.

rotismo gioca un ruolo più importante e marcato del solito, quasi riprendendo audacemente gli spunti rituali e simbolici del più antico Dionisismo²⁰: “Non sarà un caso se, nel romanzo, si staglia, con una frequenza non certo casuale, la figura di Dioniso-Bacco e delle cerimonie connesse al suo culto. Durante il rito iniziatico nel tempio di Venere le sacerdotesse danzano come baccanti e lasciano con sé anche Polia, a segno di una misteriosofia venerea di carattere estatico; il cuore di Polifilo, in stato di *furor* erotico, è dedicato a Dioniso e quando si trova, a Citera, davanti a Venere, accanto alla dea, l’Amante vede il dio nella sua epifania più inquietante, il Notturmo, nelle fattezze di un androgino che, assieme a Cerere, cosparge la Madre di un liquore di luce che ne simboleggia la cosmica seminalità. Che i misteri dionisiaci e la *mania* bacchica abbiano una cospicua presenza nella cultura rinascimentale, soprattutto per la loro forte marcatura neoplatonica, è un dato di fatto già messo in rilievo da Edgar Wind e che qui non occorre indagare: l’*Hypnerotomachia* ne è l’applicazione più sistematica e paganeggiante, soprattutto per la trasformazione di Polifilo in una sorta di «invasato» che accede ai segreti della *religio Veneris* proprio grazie a ripetuti accessi estatici.”(Ariani 2004, XLVI-VII).

Ma procediamo con ordine, seguendo nelle sue principali tappe, lo svolgimento effettivo del lungo sogno così com’è descritto nel primo libro, senza soffermarci su tutti gli episodi, e tantomeno sugli innumeri dettagli simbolici ed eruditi²¹. Polifilo, rattristato, si rinchioda nella sua camera da letto. Per quel che possiamo inferire dalla conclusione del romanzo, è assillato dal ricordo doloroso della morte di Polia, e fatica per questo a prender sonno. Quando finalmente ci riesce, inizia a sognare di trovarsi, come Dante, in una selva, dove si smarrisce. Riuscito con fatica a raggiungere un terreno aperto, ode un canto lontano che placa il suo animo, e, sempre nel sogno, sogna di riaddormentarsi sotto una grande quercia²². Si deve ricordare a questo riguardo che già secondo l’osservazione antica, confermata dalla ricerca contemporanea, i sogni della prima parte della notte sono in genere oscuri ed agitati, ma vanno chiarificandosi, potendo diventare in taluni rari casi persino lucidi, tra la fine della notte e le prime ore dell’alba. E Polifilo, in effetti, passa ad una fase di sogno molto più tranquilla, e ricca di visioni. Questo espediente letterario del ‘sogno nel sogno’ si ritrova spesso nelle letterature orientali, come dimostrano i numerosi esempi riportati

²⁰ Sulle somiglianze sia dottrinali che simboliche fra Dionisismo greco e Tantrismo indù, vedi Grossato 2008bis, 284-287.

²¹ Si tratta d’un simbolismo prevalentemente scultoreo, architettonico e geroglifico. Sull’importanza fondamentale che ha il simbolismo lapideo nell’*Hypnerotomachia* faremo alcune osservazioni nell’ultimo paragrafo.

²² Albero sacro a Zeus, che secondo la tradizione favoriva le incubazioni.

Alessandro Grossato

da Wendy Doniger nel suo ampio studio *Sogni, illusioni e altre realtà*, che abbiamo più sopra ricordato, e al quale avremo ancora occasione di attingere. Sulla cima di vicine colline, Polifilo scorge un colossale edificio marmoreo in rovina e lo raggiunge. Ancora non lo sa, ma quella gigantesca piramide a gradini, sormontata da un alto obelisco, è la porta d'accesso al regno di Eleuterillide, nome che allude alla liberalità e alla munificenza²³. Alla base della piramide si apre una porta in forma di testa di Medusa²⁴, con la bocca spalancata. Non a caso, vedendola, Polifilo si ricorda improvvisamente e con dolore di Polia. Ammira quindi le ricche decorazioni simboliche della piramide, che sono prevalentemente delle scene di metamorfosi. Egli stesso, attraversando questa porta custodita da un drago, sta per avviarsi ad un'analogo metamorfosi, che sembra in particolare prefigurata dall'immagine della trasformazione di Ganimede in immortale. Il regno di Eleuterillide si presenta come una sorta di 'città magica', dove i singoli edifici, le terme e i monumenti appaiono immersi nella natura o in splendidi giardini, l'una e gli altri cosparsi di isolate rovine. Una caratteristica che ritroveremo più avanti nella 'città magica' del regno di Venere, nell'isola di Citera, a ricordarci, pur nel sogno, che i regni che ammiriamo appartengono ad un mondo antico, ormai morto. Quello delle 'città magiche', o forse meglio delle 'città di sogno', è un tema narrativo del quale esistono interessanti esempi nella letteratura indiana²⁵. Come spiega la Doniger, in India queste città illusorie vengono denominate "città dei Gandharva" (*Gandharva-nâgara*). I *Gandharva* sono dei demoni benigni che si accompagnano alle ninfe celesti (*Apsarasa*), e sono grandi maghi capaci di potenti illusioni, la cui specialità è proprio la costruzione di città illusorie, per lo più sospese nel cielo. Sempre in riferimento all'*Hypnerotomachia*, ci sembra interessante il ruolo che hanno *Gandharva* e ninfe relativamente all'eros e al sogno: "I Gandharva sono strettamente legati a due cose: il sesso e il volo. Essi sono gli incubi che visitano le donne di notte, come le ninfe visitano gli uomini; sono loro a condurre l'eroe all'incontro segreto con la donna nell'altro mondo. L'espressione «matrimonio dei Gandharva» indica un matrimonio che è santificato dalla presenza dei Gandharva come unici testimoni di un'unione sessuale (un fantasioso equivalente della nostra, meno fascinosa, convivenza *more uxorio*); è un matrimonio in cui al pericolo di solipsismo degli amanti si oppone la presenza di testimoni probatori: i Gandharva. Essi rappresentano, dunque, l'aspetto positivo – e

²³ Vedi Colonna 2004, II, 674-678.

²⁴ La nota prerogativa dello sguardo di Medusa, rinvia del resto all'aspetto negativo del simbolismo della pietra.

²⁵ Doniger 2005, nel paragrafo dal titolo "La città magica nel cielo come metafora dell'illusione", 368-382.

positivamente reale – dell'avventura onirica, con la quale condividono anche il tema dei cavalli magici. I Gandharva (centauri) sono infatti grandi cavalieri” (Doniger 2005, 379). Le città illusorie dei *Gandharva* sono dunque anche i luoghi da cui arrivano i sogni che visitano gli esseri umani, e più propriamente i sogni erotici, esattamente come nell'*Hypnerotomachia*.

Prima di arrivare alla reggia di Eleuterillide, Polifilo incontra cinque ninfe i cui nomi alludono alle cinque facoltà di sensazione: Afea al tatto, Osfressia all'odorato, Orassia alla vista, Acoè all'udito e Geussia al gusto. Anche i loro gesti e gli oggetti che recano con sé sottolineano questa loro identità. Le ninfe convincono Polifilo a prendere tutti insieme un bagno purificatore nella vicina sorgente termale, e infine lo cospargono con un unguento afrodisiaco. La maggior parte dei commentatori ha interpretato questo episodio come un semplice risveglio dei sensi, in consonanza con l'intonazione marcatamente sensuale ed erotica di questa parte del viaggio. Senza negare certamente tale aspetto, vorremmo aggiungere che questo passaggio può alludere anche a quella definitiva interiorizzazione e purificazione delle facoltà di senso che, secondo le dottrine antiche ed orientali, normalmente prelude ai sogni di categoria superiore. In particolare ai sogni lucidi, dove il sognatore ha la marcata illusione di percepire con tutti e cinque i sensi²⁶. Ricordiamoci che Polifilo è ancora in stato di sogno, non di veglia. Del resto il simbolismo prevalentemente astrologico ch'egli ammira poco dopo nel palazzo della regina Eleuterillide, indica chiaramente che è diventato più ricettivo nei riguardi delle influenze celesti, quasi nei termini della magia ficiniana²⁷, e che il suo sogno diviene quindi sempre più veridico, esattamente nel senso in cui lo intendevano gli antichi²⁸. Il viaggio prosegue, in compagnia di due ninfe, Logistica e Telemia, cioè Ragione e Volontà, fino a raggiungere tre porte scolpite nella roccia di un'alta montagna. Esse conducono ai tre ambiti della realtà: quello divino, quello cosmico e quello umano, centrale, dominato dall'Amore. Ciascuna delle porte è infatti contraddistinta da una scritta ripetuta in arabo²⁹, ebraico, greco e latino, che inneggia rispettivamente alla *Gloria di Dio*, alla *Madre dell'Amore*, e alla *Gloria del Mondo*³⁰. Seguendo i consigli della Volontà invece che della Ragione, Polifilo sceglie la porta centrale, che conduce al regno di Venere Pandemia, e quindi all'amore

²⁶ Tipica è, ad esempio, l'intensificazione della percezione cromatica.

²⁷ Ficino 1991. La prima edizione del *De vita* è del 1489.

²⁸ Cfr. Artemidoro 1975 e Guidorizzi 1988.

²⁹ Le scritte in arabo appaiono in due casi invertite, per un evidente errore dell'autore o dello stampatore. Errori di questo tipo sono presenti anche in altre tavole. Per l'interpretazione delle scritte in arabo si veda Piemontese 1999, 199-220.

³⁰ Per una completa analisi del significato di quest'episodio del romanzo e della tavola che lo illustra, si veda la nota di Mino Gabriele in Colonna 2004, II, n. 5, 764-769.

Alessandro Grossato

terreno, che è il riflesso di quello celeste. Mentre Logistica se ne va indignata, Telemia abbraccia Polifilo rivelandogli che presto ritroverà Polia, e quindi si allontana. Ritroviamo il tema delle ‘tre porte’ che il sognatore raggiunge accompagnato da delle ninfe, e che deve oltrepassare, scegliendo anche in questo caso quella centrale, nella visione attribuita a Tongjung Thuchen, importante maestro tibetano della tradizione Bön vissuto intorno all’VIII secolo, che praticava lo *Yoga* del sogno:

L’anno seguente Tongjung Thuchen era in ritiro, quando una sera tre dakini andarono a trovarlo. Avevano delle sciarpe verdi, con cui toccarono i suoi piedi. Egli perse conoscenza per un po’, risvegliandosi in un sogno. Vide tre grotte che si affacciavano a est, davanti alle quali si stendeva un bel lago. Entrò nella grotta centrale, il cui interno era splendidamente decorato con fiori. Incontrò tre maestri, ciascuno dei quali era vestito in modo diverso, con abiti da iniziazione esoterica. Erano circondati da bellissime dakini, che suonavano strumenti musicali, danzavano, facevano offerte, pregavano ed eseguivano altre attività sacre. (Wangyal 1999, 69)

Il giovane, rimasto ancora una volta solo, vede avvicinarsi un’altra graziosa ninfa, con in mano una fiaccola. È Polia, ma Polifilo non la riconosce. Sarà la sua guida nel regno di Venere, rivelandogli la propria identità nel corso di un rito sacrificale che si svolge nel tempio di Venere Genitrice.³¹ Dopo quel sacrificio, Polia invita Polifilo a visitare le rovine di un tempio dedicato a Plutone e Proserpina, e quindi un singolare cimitero, ove sono sepolte le coppie di amanti sfortunati. È come se Polia volesse gradualmente ricordare all’amante che anche lei è già da tempo discesa agli Inferi. E infatti Polifilo, che resta ancora inconsapevole, è preso da un inspiegabile presagio di morte dell’amata. Arrivano finalmente al mare, dove la nave di Cupido li attende per condurli all’isola di Citera, dimora della dea Venere. La struttura simbolica, e quasi mandalica³², della sua ‘città onirica’ è stata molto bene descritta da Mino Gabriele (2004, XVI):

L’apparente complessità di Citera è semplice. Lo scheletro portante di questa imponente planimetria si fonda infatti su essenziali simbolismi numerologici e geometri-

³¹ Come ha osservato Mino Gabriele, il rito descritto dal Colonna è una sintesi mirabile di quel che si poteva conoscere a quel tempo riguardo alle celebrazioni del mondo antico, e di altri elementi introdotti dall’autore. “Con essa il Colonna elabora una cultuità pagana personale, tessendola attraverso un sincretismo religioso che non trova precedenti, soprattutto negli aspetti teurgici che, evocando origini etrusche, sanciscono le più arcane affiliazioni.” (Gabriele 2004, XV-XVI).

³² Sulla visione interiorizzata del *mandala* in India e Tibet, come la pianta a cerchie concentriche di una città divina simbolo del cosmo, che l’iniziato deve attraversare dalla periferia fino al suo centro, vedi Tucci 1949, ma anche Zimmer 1998.

Del sogno iniziatico di Polifilo

ci: l'isola è circolare e suddivisa in tre anelli concentrici, nel mezzo un anfiteatro anch'esso circolare al cui centro sta il fonte di Venere. Il cerchio o la circolarità rappresentano architettonicamente il cosmo, il suo incessante divenire, ma esprimono anche il moto dell'anima del mondo, il suo fecondo, ordinato perdurare nella creazione. Citera è l'eutopia di Venere generativa e ferace sovrana del giardino mondano, su cui tiranneggia l'*eros vulgaris*. Gli anelli concentrici sono, al loro interno, caratterizzati da spazi quadrangolari: la forma quadrata costituisce una *figura mundi*, in quanto compiuta immagine dei quattro orizzonti, come pure esprime la tipica spazialità propria dei giardini d'amore. Al centro di tutto si erge il fonte di Venere a pianta ettagonale, perfetto simbolo di armonia cosmica e nuziale. I numeri che cifrano di anagoci contenuti questi spazi sono soprattutto il tre, allusivo della triplice via o vita amorosa, il sei, sacro a Venere, il sette, significativo degli accordi micro-macrocosmici regolati da Venere Genetrix, il dieci e il venti: la perfezione e il suo multiplo."

Sull'isola di Citera si celebrano finalmente le nozze *in divinis* di Polia e Polifilo, con la benedizione di Venere e Cupido. Come ricordavamo poc'anzi, si tratta di qualcosa che ricorda molto da vicino il cosiddetto "matrimonio gandharvico" così come viene descritto nella letteratura indiana³³. I due sposi si recano quindi in visita al sepolcro di Adone, lo sfortunato amante mortale di Venere. A parti invertite, il mito dell'amore fra Venere e Adone viene qui assunto dal Colonna quasi ad archetipo divino dell'infelice storia d'amore di Polia e Polifilo. Le ninfe che li hanno sino a quel punto accompagnati, chiedono allora a Polia di raccontare gli esordi della loro storia d'amore, e così termina il primo libro dell'*Hypnerotomachia* ed inizia il secondo, di cui si è già detto nel precedente paragrafo.

Il sogno ermetico e alchemico della donna-pietra

Come accennavamo³⁴, il motivo letterario della fanciulla che è simile ad una statua o ad una pietra, talvolta preziosa, e che secondo gli studiosi di letteratura popolare è direttamente apparentato a quello degli amanti che si incontrano in sogno, è in qualche modo sottilmente riconoscibile anche nell'*Hypnerotomachia*, sia pur come in filigrana. In due significativi passaggi del romanzo, Polifilo, fra le altre metafore e confronti simbolici, si riferisce a Polia come alla "mia solidissima colonna, monolite di fondamento e pilastro incrollabile", e

³³ Secondo la mitologia indù, questi matrimoni gandharvici sarebbero stati una caratteristica precipua del *Satyayuga*, ovvero dell'Età dell'Oro.

³⁴ Vedi *Supra*, p. 228.

Alessandro Grossato

ancora come “preziosa colonna della mia vita”³⁵. Mino Gabriele, nella sua nota a questo secondo passaggio, ricorda che l’uso del simbolo della colonna è già presente in Andrea Cappellano, Giovanni Boccaccio e Francesco Petrarca, giustamente precisando che in tali contesti “Il significato è quello di sostegno sapienziale e incrollabile [...] La colonna è simbolo amoroso e orna, di cristallo e/o d’oro, il vertice delle fontane d’amore cortesi”³⁶. In realtà la colonna era già stata il simbolo aniconico di Apollo, dio della conoscenza, in taluni monumenti antichi³⁷, e divenne quindi anche in ambito cristiano un simbolo della sapienza divina³⁸. L’amore sottinteso da questo simbolo nelle composizioni letterarie medievali non è dunque quello semplicemente umano, bensì quello supremo, la cui permanenza e immutabilità è significata dalla pietra³⁹. D’altra parte, secondo un codice solidamente attestato in età medievale, quello araldico delle ‘armi parlanti’, che permarrà invariato anche nella tradizione degli *emblemata* rinascimentali, tale simbolo stabilisce una corrispondenza diretta con il nome dell’autore di questo romanzo, Francesco Colonna. Forse consentendogli così di significare, in modo neanche tanto indiretto, la sua identità intellettuale e spirituale più profonda proprio con Polia, posta ad un livello più alto di quella, fin troppo ovvia, con l’io narrante, Polifilo. Ma i simbolismi lapidei che ruotano emblematicamente attorno al nome della protagonista, molto probabilmente non si arrestano qui. Com’è noto, l’esatto significato del nome dell’amata di Polifilo è rimasto sinora indeciftrato⁴⁰. ‘Pòlia’ è un termine estremamente raro nella lingua italiana, e in antico significava ‘amianto’. In tal senso lo usa, ad

³⁵ Colonna 2004, II, 467: “Ahimè, aurea Polia, preziosa colonna della mia vita”, e p. 391: “così e non altrimenti, senza di te, mia solidissima colonna, monolite di fondamento e pilastro incrollabile, al quale avevo amorosamente appoggiato, con proposito inflessibile e ostinato, la vita.”

³⁶ Colonna 2004, II, 1153, n. 2. Mino Gabriele rinvia anche a *H.P.*, 464, dove però è Polia che si rivolge a Polifilo, e *H.P.*, 391: “così e non altrimenti, senza di te, mia solidissima colonna, monolite di fondamento e pilastro incrollabile, al quale avevo amorosamente appoggiato, con proposito inflessibile e ostinato, la vita.” Vedasi anche la nota di Ariani (1111, n. 5).

³⁷ Ad esempio la colonna votiva posta nell’angolo sudorientale del *temenos* del santuario tolemaico di Apollo a Cirene.

³⁸ A parte la simbologia riscontrabile nell’Antico Testamento, la colonna simboleggia la forza e la fermezza dello spirito in *Apocalisse*, 3, 12, e la Vergine Maria apparve sopra una colonna in una visione a San Giacomo Maggiore. Ma gli esempi in tal senso si possono moltiplicare (cfr. Hall 1983).

³⁹ L’assimilazione simbolica della pietra all’eternità e alla quiete di Dio, ma anche alla sua impenetrabilità per la mente umana, viene sviluppata soprattutto nella tradizione cristiana medioevale. In particolare è Meister Eckhart (1260-1328) a parlarne a più riprese nei suoi scritti, ad esempio nella predica *In omnibus requiem quiesivi*: “Alla pietra non viene tolto l’impulso a muoversi sempre verso il suolo, finché non giace sul suolo stesso. Similmente fa il fuoco: esso tende verso l’alto, ed ogni creatura cerca il proprio luogo naturale. Così le creature rivelano la somiglianza con la quiete divina, che Dio in tutte ha gettato. Ci aiuti Dio a cercare e a trovare in lui la divina somiglianza alla divina quiete.”

⁴⁰ Vedi “L’autore del «Polifilo»” in Colonna 2004, II, LXIII-XC.

esempio, Cristoforo Landino⁴¹. Ma la cosa più interessante, e secondo noi decisiva, è che invece in latino *polia* significa esattamente ‘pietra preziosa’, derivando etimologicamente dal greco *polià*, forma femminile dell’aggettivo che significa ‘bianco’, ‘splendente’, ‘luminoso’. Dunque, se questa nostra interpretazione è corretta, Polia non sarebbe solo ‘Colonna’, ma anche ‘Pietra bianca, splendente e luminosa’. Questa ci sembra essere, in definitiva, la più semplice e plausibile interpretazione del suo nome. E che oltretutto consente così di tradurre in modo molto più corretto e significativo di quanto non si sia fatto sinora, quell’acrostico che l’autore del romanzo ha formulato, non a caso proprio in latino, mascherandolo dietro i capilettera dei suoi trentotto capitoli: “POLIAM FRATER FRANCISCUS COLUMNA PERAMAVIT”, vale a dire, letteralmente, “Il frate Francesco Colonna amò una pietra preziosa”.

Se tutto questo è vero, l’*Hypnerotomachia* si inserisce allora come tardo esempio in quel lungo filone, mai veramente ricostruito dalla critica, che è costituito da quelle composizioni letterarie dell’amor cortese, nelle quali il simbolismo erotico-amoroso si coniuga, inspiegabilmente, con quello lapidario⁴². Con molte varianti, indubbiamente, ma sempre ruotando fedelmente attorno al tema della donna-pietra. Fondamentale per ricostruire i prodromi di questa volutamente ambigua simbologia, è da un lato, quello più oscuro, il mito di Medusa, la Gorgone dallo sguardo pietrificante, e dall’altro il mito dello scultore Pigmalione innamorato della sua statua. Mito rinarrato in quel *Roman de la Rose* di Guillaume de Lorris e Jean de Meung, che Dante giovane quasi certamente tradusse col titolo de *Il Fiore*. Ancora di Dante poi, dopo la morte di Beatrice e l’esilio, si devono ricordare le singolari ed oscure *Rime* dedicate a madonna Petra, quando ad esempio scrive: “la mente mia ch’è più dura che pietra / in tener forte imagine di pietra”⁴³. Del resto anche a Polia il Colonna attribuisce un ‘cuore di pietra’, per non aver subito ricambiato l’amore di Polifilo⁴⁴. Sarà infine Messer Petracco fiorentino non solo a descrivere, nella ventitreesima composizione del *Canzoniere*⁴⁵, le proprie ripetute metamorfosi

⁴¹ Battaglia, Salvatore (a cura di). 1986. *Grande Dizionario della lingua italiana*. Vol. XIII, Torino: UTET, 732.

⁴² Ad esempio nel poemetto duecentesco *L’Intelligenza*, che si tende ad attribuire a Dino Compagni, dove un intero lapidario di gemme ed altre pietre preziose ‘incorona’ la donna del poeta, da lui immaginata quale personificazione della divina Intelligenza.

⁴³ Alighieri 1959, 158. Le quattro canzoni, note come *Rime petrose*, sono *Io son venuto al punto de la rota; Al poco giorno e al gran cerchio d’ombra; Amor, tu vedi ben che questa donna; Così nel mio parlar voglio essere aspro*. Sull’uso simbolico dei termini *pietra, sasso e marmo* vedi L. Valli 1928, 192-194; 340ss.

⁴⁴ “Così come l’acqua estinguerà questa ardente face, ugualmente il fuoco d’amore riaccenda il suo gelido e pietrificato cuore”. Colonna 2004, II, 229.

⁴⁵ *Nel dolce tempo de la prima etade*, vv. 79-90: “fecemi, oimè lasso / d’un quasi vivo et sbigottito sasso”.

Alessandro Grossato

in sasso sotto la magica azione pietrificante dell'amata Laura⁴⁶, ma soprattutto a scegliere per sé stesso, come 'nome d'arte', quello di Petrarca, ossia 'Arca di pietra'. Del resto anche nel nostro romanzo, di Polia non resta alla fine che una *lapide* posta sopra una *tomba*, con l'epigrafe: "Felice Polia, che sepolta vivi, / Polifilo, acquietato dopo la dura battaglia, / Fece sì che tu dormendo vegliassi." (Colonna 2004, II, 481). Versi che sembrano riecheggiare quelli del sonetto attribuito a Dante: "Aprimi petra, sì ch'io Petra veggia / come nel mezzo di te, crudel, giace, / ché 'l cor mi dice ch'ancor viva seggia." (Alighieri 1959, 233).

Anche del tema della donna-pietra, sognata da un ricercatore spirituale, non mancano esempi importanti nelle letterature orientali. Il racconto mitico più significativo, si trova fra quelli facenti parte della già citata raccolta indiana, che va sotto il nome di *Yogavasishta*. In esso si descrive la singolare vicenda di una fanciulla di pietra, creata in sogno dal saggio indù Vasishtha, la quale vive addirittura in un universo fatto tutto di pietra, ma che in realtà è contenuto dentro ad un solo atomo di roccia:

Un giorno, molto tempo fa, decisi di lasciare questo mondo affaccendato e di andare in un luogo quieto, fuori mano, dove potessi entrare in una trance profonda, libera da ogni immaginazione, dove fossi invisibile a tutti. Mi diressi verso un angolo remoto dello spazio della vacuità e là, mediante lo yoga e l'immaginazione, creai una piccola capanna dove vissi, seduto nella posizione del loto, come se fossi entrato in un sonno profondo. Così passarono cento anni come fosse stato un istante, e tuttavia anche allora non ero libero dal demone dell'egoismo. Nella mia meditazione vidi le migliaia di universi che sono racchiusi l'uno nell'altro, persino dentro il più piccolo atomo di una pietra.

Quando mi risvegliai dalla meditazione, udii la voce di una donna. [...] La donna, che era una maga (*vidyādhari*), mi si avvicinò, e io le chiesi chi fosse e perché fosse venuta da me. Essa rispose: «Al margine esterno dell'universo c'è una montagna, chiamata Mondo-non-Mondo (*Lokāloka*), che cinge i dischi dei mondi. Sulle vette di quella montagna vi sono molte pietre e in un minuscolo atomo di una di quelle pietre c'è la mia casa, dove vivo con mio marito. [...] Quando questa fanciulla, che avevo creato nella mia immaginazione, mi disse queste parole, io risposi: «Come può una fanciulla come te vivere dentro una pietra? Come puoi muoverti? Come puoi occupare lo spazio?». Ma essa mi descrisse con grande precisione l'intero universo che stava in quella roccia, e tutte le persone che ci vivevano con lei, e poi mi chiese come favore di recarmi insieme a lei in quell'universo. Si ha grande curiosità di tali meraviglie, e così acconsentii e andai con lei solcando il cielo, volando attraverso un grande vuoto. Giungemmo alla montagna del Mondo-non-Mondo, ed essa mi condusse alla sua pietra, ma non vidi universo alcuno. Allora le dissi: «Un uni-

⁴⁶ Vedi Grossato 2007.

verso deve avere una terra, un cielo e un inferno, un sole, una luna e delle stelle, esseri umani, animali e piante, dèi e demoni. Ma tutto ciò che vedo è una grande roccia. Dov'è il tuo universo? È forse scomparso?». Essa rispose: «Com'è strano che tu non riesca a vedere il mondo della mia esperienza, che io vedo anche ora riflesso dentro di me come un'immagine in uno specchio. Sebbene tu sia onnisciente, non puoi vedere l'universo di pietra, benché io, una semplice fanciulla di pietra, lo possa vedere. Infatti io ne ho vissuto l'esperienza per tutta la vita: ma dal momento che le tue esperienze sono state diverse, tu non lo percepisci come me. Nella mia giovinezza e inesperienza io ho percepito questo mondo illusorio: ma tu sei così saggio che non riesci a vedere il mondo illusorio. Se però richiami alla mente le tue esperienze, anche tu vedrai il mondo che io vedo in questa pietra. Devi concentrarti». Poi caddi in trance e vidi, come in un sogno, una grande pietra e un grande universo dentro di essa.⁴⁷

Merita ancora di venire ricordato, perchè abbastanza simile tematicamente, ma ancor più paradossale, e a ruoli sessuali invertiti, il celebre romanzo cinese del XVIII secolo, il *Sogno della camera rossa* (*Hónglóu Mèng*)⁴⁸, noto anche come *La storia della pietra* (*Shítóu jì*). Anche qui sono infatti presenti, e si intrecciano fra loro dall'inizio alla fine, il tema del sogno, sia come presagio di eventi futuri che come illusione del mondo, con quello della *pietra*, una giada luminosa, perdipiù dotata della sensibilità di un essere umano. Secondo quanto narra il romanzo, il cui sfondo dottrinale è costituito da un'amalgama di elementi sia taoisti che buddhisti, questa giada era l'unica pietra scartata, molti millenni prima, quando la mitica imperatrice Nüwa restaurò il punto di giunzione fra la Terra e il Cielo, infranto da un titano, utilizzando a questo scopo altri tremilaseicentocinquanta blocchi di giada. Amareggiata per esser stata abbandonata sulle pendici delle montagne celesti, la pietra riversa il suo amore su di un fiore, irrorandolo d'acqua. Quando il fiore muore, promette di rinascere sulla terra nella forma di una bellissima fanciulla, Lin Daiyu, e di ripagare l'acqua che gli è stata donata, versando fiumi di lacrime. Il romanzo, che non possiamo certo qui riassumere in tutte le sue complesse vicende, vede come protagonisti karmicamente destinati ad un amore infelice, il ricco e nobile Baoyu, il cui nome, che significa letteralmente *Giada preziosa*, gli è stato dato perchè è nato con quella pietra luminosa in bocca⁴⁹; e la cugina Lin Daiyu, il fiore, desti-

⁴⁷ *Yogavâsishtha*, VI, 60-70, cit. in Doniger 2005, 324-325.

⁴⁸ Ts'ao Hsüeh-ch'in. 1964. *Il sogno della camera rossa*. A cura di E. Masi. Torino: UTET. Il romanzo, di cui esistono diverse versioni, fu pubblicato anonimo solo nel 1792, a trent'anni, si ritiene, dalla morte del suo presunto autore.

⁴⁹ Fin dalle più remote origini della cultura cinese, la giada, in cinese *yu*, è simbolo di incorruttibilità e di immortalità, in particolare nell'alchimia taoista. Un frammento di giada veniva posto in bocca ai defunti, ritenendo che impedisse la decomposizione. Cfr. Eberhard 1999, 137.

Alessandro Grossato

nata a morire d'amore a causa di un intrigo familiare. Alla fine Baoyu, che già è stato una pietra, riuscirà a conseguire l'Illuminazione, risvegliandosi dal lungo sogno della vita. Ma solo dopo aver esperito e sofferto, fino all'estremo, le innumerevoli bassezze morali di questo mondo terreno⁵⁰.

Ma la nostra Polia, sempre in quanto fanciulla-pietra preziosa, potrebbe esser fatta risalire ad un archetipo di questo antico motivo letterario, simbolicamente ancora più puro e luminoso. E che in Oriente, come anche in Occidente, si identifica in particolare con la perla⁵¹. In India, ove si mantengono più a lungo le radici arcaiche dei miti e delle simbologie⁵², significativamente il termine sanscrito per perla è *muktâ*, parola che secondo Wendy Doniger (2005, 293) "potrebbe anche essere interpretata come un gioco di parole su *mukta*, l'anima liberata o che ha raggiunto il *moksha*", cioè la Liberazione. E la perla è infatti al centro di diversi racconti leggendari indiani, in alcuni dei quali è ancora un essere umano che si trasforma, magari in sogno, in questo gioiello. Ma si possono anche ricordare, fra altri esempi possibili, il famoso *Inno della Perla degli Atti di Tomaso*, importante testo gnostico, e soprattutto *Pearl*⁵³, un poemetto di anonimo inglese del XIV secolo che, come si vedrà, ricorda per molti aspetti la trama simbolica dell'*Hypnerotomachia*. Già nel *Vangelo gnostico di Tomaso*, che raccoglie secondo quella tradizione⁵⁴ i detti segreti pronunciati da Gesù, troviamo scritto al versetto 76:

Gesù disse: «Il Regno del Padre mio è simile a un commerciante che aveva della merce e trovò una perla. Questo commerciante era saggio: vendette la merce e si comprò la perla. Anche voi cercate il tesoro che non perisce, che è durevole, là ove non può avvicinarsi il tarlo per rodere, né il verme per distruggere». ⁵⁵

Ora in *Pearl* il narratore è proprio un commerciante, un gioielliere, il quale ha perso in un giardino la perla che aveva acquistato vendendo tutti i suoi averi, e che quindi si addormenta sconvolto dal dolore. Sogna di venire trasportato in una sorta di giardino edenico, dove gli appare una candida fanciulla-perla, adornata di perle, ch'egli riconosce essere la personificazione del prezioso gioiello perduto, e che è separata da lui da un ruscello. La fanciulla lo rimprovera per il

⁵⁰ La 'polvere rossa' del mondo, secondo l'espressione cinese.

⁵¹ In antico la perla veniva assimilata a tutti gli effetti ad una pietra preziosa.

⁵² Sulla simbologia probabilmente già preistorica delle perle, anch'essa connessa con i riti di sepoltura, vedi Eliade 1954, 454-456.

⁵³ E. Giaccherini (a cura di). 1989. *Perla*. Parma: Pratiche Editrice.

⁵⁴ Sulle tradizioni esoteriche del Cristianesimo delle origini, vedasi soprattutto Stroumsa 2000.

⁵⁵ L. Moraldi (a cura di). 1984. *I Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*. Milano: Adelphi, 16. Non ci risulta che sia stata finora segnalata questa possibile origine gnostica del motivo di *Pearl*.

suo dolore, e gli racconta di esser morta all'età di due anni, e di essere divenuta in cielo la sposa e la regina dell'Agnello di Dio. La perla perduta, con la quale si identifica, orna emblematicamente il suo petto. La fanciulla lo conduce quindi fino a una collina, dalla quale si scorge la Città Celeste, cioè la nuova Gerusalemme descritta nell'*Apocalisse*, ciascuna delle cui dodici porte è una perla. Appare quindi una processione di vergini anch'esse adorne di perle. È il corteo che l'Agnello conduce verso il suo Trono, dove convergono assieme le legioni angeliche e gli anziani di Sion. Il sognatore tenta di ricongiungersi alla sua Perla attraversando il ruscello che lo separa da lei, ma prima di riuscirci si risveglia nel giardino dove si era addormentato. E si consola sapendo che la fanciulla è gradita al Signore, e che gode di una beatitudine perfetta.

Come scrive Wendy Doniger (2005, 282), "È impossibile essere dentro il sogno e fuori dal sogno allo stesso tempo; tuttavia noi *siamo* dentro e fuori, in un altro senso, ogni volta che sognamo. Il modo migliore di esprimere questo paradosso è forse quello di immaginare come potrebbe essere vivere il sogno e raccontarlo allo stesso tempo, ed è ciò che provano a fare i miti indiani." Crediamo di aver qui ricordato che altrettanto son riusciti a fare alcuni romanzi occidentali, ed in particolare Francesco Colonna, *alias* Polia-Polifilo, con la sua *Hypnerotomachia*.

Riferimenti Bibliografici

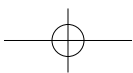
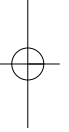
- Alighieri, Dante. 1959. *Le Rime*. A cura di G. Alessi. Roma: Carlo Colombo.
- Ariani, Marco. 2004. *Il sogno filosofico*, in Colonna, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili*. Milano: Adelphi, XXXI-LXI.
- Artemidoro. 1975. *Il libro dei sogni*. A cura di D. Del Corno. Milano: Adelphi.
- Boezio di Dacia. 1997. *Sui sogni*. Genova: il Melangolo.
- Calasso, Roberto. 2005. *La follia che viene dalle Ninfe*. Milano: Adelphi.
- Colonna, Francesco. 2004. *Hypnerotomachia Poliphili*. A cura di M. Ariani e M. Gabriele. Milano: Adelphi.
- Doniger, Wendy. 2005. *Sogni, illusioni e altre realtà*. Milano: Adelphi.
- Eberhard, Wolfram. 1999. *Dizionario dei simboli cinesi*. Roma: Ubaldini.
- Eliade, Mircea. 1954. *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Einaudi.
- . 1976. *Miti sogni e misteri*. Milano: Rusconi.
- . 1983. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*. Roma: Mediterranee.
- Ermete Trismegisto. 1987. *Poimandres*. A cura di P. Scarpi. Venezia: Marsilio.
- Festugière, André-Jean. 1991. *Ermetismo e mistica pagana*. Genova: il Melangolo.

Alessandro Grossato

- Ficino, Marsilio. 1991. *De vita*. A cura di A. Biondi e G. Pisani. Pordenone: Edizioni Biblioteca dell'Immagine.
- . 2003. *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone*. A cura di G. Rensi. Milano: SE.
- Gabriele, Mino. 2004. *Il viaggio dell'anima*, in Colonna, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili*. Milano: Adelphi, IX-XXX.
- Giaccherini, Enrico (a cura di). 1989. *Perla*. Parma: Pratiche Editrice.
- Grossato, Alessandro. 2007. *Le metamorfosi di Laura e Francesco ad Arquà e la ricerca ermetica patavina dei Valdezocco*, in *Cenacoli. Circoli e gruppi letterari, artistici, spirituali*, a cura di F. Zambon. Milano: Medusa, 199-220.
- . 2008. *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*. Milano: Medusa.
- . 2008bis. *Alessandro Magno e l'India. Storico intreccio di miti e di simboli*, in *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, I. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Guidorizzi, Giulio (a cura di). 1988. *Il sogno in Grecia*. Bari: Laterza.
- Hall, James. 1983. *Dizionario dei soggetti e dei simboli nell'arte*. Milano: Longanesi.
- Jung, Carl Gustav. 1981. *Psicologia e alchimia*. Torino: Boringhieri.
- . 1989-1990. *Mysterium coniunctionis. Ricerche sulla separazione e composizione degli opposti psichici nell'alchimia*. 2 voll. Torino: Boringhieri.
- Les Songes et leur interprétation. Égypte ancienne – Babylone – Israël – Canaan – Peuples altaïques – Hittites – Cambodge – Persans – Kurdes – Japon – Inde – Islam – Chine*. Paris: Editions du Seuil. 1959.
- Mishima, Yukio. 1965. *L'amore dell'abate di Shiga*, in *Narratori giapponesi moderni*, a cura di A. Ricca Suga. Milano: Bompiani, 583-602.
- Norbu, Chogyal Namkhai. 1993. *Lo yoga del sogno e la pratica della luce naturale*. Roma: Ubaldini Astrolabio.
- Piemontese, Angelo Michele. 1999. *Le iscrizioni arabe nella Poliphili Hypnerotomachia*, in Contadini, Anna; and Burnett, Charles, eds. *Islam and the Italian Renaissance*. London: The Warburg Institute; University of London.
- Saccone, Carlo. 2005. *Il maestro sufì e la bella cristiana*. Roma: Carocci.
- Scarabel, Angelo. 1980. *Un inedito di 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî sulla scienza dei sogni*, in *Rivista degli Studi Orientali*. LIV, I-II. Roma, 67-76.
- Speziale, Fabrizio. 1999. *Sogni lucidi. Esplorazioni coscienti dell'esperienza onirica*. Vicenza: Il punto d'incontro.
- Stroumsa, G. Guy. 2000. *La sapienza nascosta. Tradizioni esoteriche e radici del misticismo cristiano*. Roma: Arkeios.

Del sogno iniziatico di Polifilo

- Thompson, Stith. 1955-1958. *Motif-Index of Folk-Literature*. 7 vols. Copenhagen: Rosenkilde und Bagger.
- Ts'ao Hsüeh-ch'in. 1964. *Il sogno della camera rossa*. A cura di E. Masi. Torino: UTET.
- Tucci, Giuseppe. 1949. *Teoria e pratica del Mandala con particolare riguardo alla moderna psicologia del profondo*. Roma: Ubaldini.
- Valli, Luigi. 1928. *Il linguaggio segreto di Dante e dei "Fedeli d'Amore"*. Roma: L'Universale.
- Wangyal, Tenzin. 1999. *Lo yoga tibetano del sogno e del sonno*. Roma: Ubaldini Astrolabio.
- Wind, Edgar. 1974. *Misteri pagani nel Rinascimento*. Milano: Adelphi.
- Zimmer, Heinrich. 1998. *Arte e Tantra Yoga*. Como: Edizioni Red.



Oneiromancy and Indeterminacy in the Renaissance: Rabelais's Interpretation of Dreams¹

di François Rigolot

Amys, voyla la teneur de mon songe;
Jugez si c'est verité ou mensonge.
Quant est de moy, j'ay veu choses songer
Dont le songeur n'estoit point mensonger.²

During the night of July 9, 1559, Catherine de' Medici, who liked to surround herself with medical doctors and astrologers, had a nightmare: she saw in a dream the head of her spouse, King Henri II of France, splattered with blood.³ The next day, Henri was killed in a tournament which was part of the magnificent festivities to celebrate the double wedding of his daughter and his sister as well as the peace treaty between the Habsburg and Valois dynasties.⁴ Catherine's vision was disquietingly prophetic. Hostilities between Catholics and Protestants began right after the king's death, and did not end until the end of the century. The "Wars of Religion," as they are dreadfully remembered, were to rage under Henry's three sons and successors: François II, Charles IX and Henri III.⁵ For forty years France was torn apart by military conflicts, culminating with the St. Bartholomew's Day Massacre, one of the darkest pages of French History.⁶

¹ A first version of this paper was delivered at a colloquium on "The Dream in Western Europe 1500-1800" at Princeton University, on February 23, 2001. I wish to thank Kristine Haugen and Nigel Smith for their kind invitation.

² "My friends, here is the stuff of my dream; you may judge if it is truth or deceit. As for myself, I have seen cases of dreams in which the dreamer was no liar." Habert 1985, 151, ll. 679-82.

³ Simon Goulart and Louis Guyon report about this dream. See Berriot 1990, 21 ; Cloulas 1999, 119 ; Defrance 1911, 87.

⁴ Henri's daughter, Elisabeth, married Philip II, king of Spain; and his sister, Marguerite, was wedded to Emmanuel-Philibert, Duke of Savoy. The peace of Cateau-Cambrésis (April 1559) marked the end of the wars between the Habsburg and Valois dynasties. Henri II resigned his claims to Habsburg territories and recognized Philip II's rights in Italy and the Netherlands. See Rady 1991, 23.

⁵ Many books have been devoted to the 16th-century religious wars. Among the most recent general studies are: Miquel 1980; Pernot 1987; Knecht 1989; Davila 1990. For a socio-historical account of the religious conflict, see Heller 1991.

⁶ One should talk about massacres in the plural, as the hysterical rage, begun in Paris on August 24,

François Rigolot

In the enormous corpus of classical, medieval and early modern writings about the interpretation of dreams, the questions of truth and falsehood, predictability and indeterminacy, are recurring concerns: under what conditions are nocturnal visions prophetic or deceitful? are they inspired by God or by the Devil, by longings for certainty or by the power of our earthly desires? can they tell us something about our own future or are they simply the product of our fertile imagination? From Artemidorus to Cardano, Scaliger, and beyond, many books tried to address these questions in a systematic manner. It is not my purpose here to retrace the history of such formulations. Rather, I would like to turn to fiction, and analyze the representation of a specific dream, which I hope can shed at least some light on a larger issue: the problematic interpretation of dreams during the early modern period.

Lyons as a marketplace for Traumbücher

François Rabelais published his *Third Book of Pantagruel* in 1546, at a time of great medical and philosophical ferment, when many humanists showed a considerable interest in the interpretation of dreams.⁷ In his *De occulta philosophia*, published in 1533, Henry Cornelius Agrippa had devoted an important chapter to the prophetic dream, which he defined as proceeding either from a mixture of fantasy and rationality, from an illumination of the soul, or from direct divine revelation (“De somnio prophético” III, li). The city of Lyons, where Rabelais practiced medicine and published both his learned books and the first two volumes of his fiction, had become the recognized capital of dream literature. The printing presses of the great Sébastien Gryphe (better known as Gryphius), of Jean de Tournes, and several others churned out innumerable editions of Traumbücher. A quick bibliographical rundown gives some idea of this new phenomenon. In 1539 Gryphius published Scaliger’s commentary on the *Peri Enupniôn* or *Liber de somniis* attributed to Hippocrates.⁸ In 1546 an extraordinary cornucopia of texts on dreams flooded the Lyons market: Gryphius published Vatable’s French translation of Aristotle’s *Parva naturalia*, and Cor-

1572, spread to several other cities in France. The killing and looting continued for two months. Although no one knows the exact number of victims, estimates range from 20,000 to 100,000. Many valuable books have been devoted to the Massacre. For an extensive bibliography on the subject see Crouzet 1994’s 650-page summa.

⁷ There are two other brief mentions of dreams in Rabelais’s works: in *Pantagruel*, ch.18, and *Quart Livre*, ch.63. See Antonioli 1978.

⁸ It is actually a new translation of Hippocrates’s *Peri Enupniôn*, with a critical apparatus and a commentary. See La Garanderie 1990, 33-39.

narius's new Latin translation of Artemidorus's *De somniorum interpretatione*. Meanwhile, Jean de Tournes released Charles Fontaine's popular French translation of the same work (see Cooper). Jean de Tournes also marketed a modern *Liber de somniis*, written by Auger Ferrier, a former student of Rabelais's at Montpellier, who had compiled in one user-friendly reference manual the writings of Hippocrates, Galen and Synesius on an obviously much debated subject.⁹

No wonder that the same year, 1546, Rabelais put an end to twelve years of silence and decided to go public with a new book containing his own Traumdeutung. He removed his mask, dropped his pseudonym and capitalized on his fame, revealing his own name and credentials. The title of the new work read as follows: *The Third Book of the Heroic Deeds and Sayings of the Noble Pantagruel*, composed by Master François Rabelais, Doctor of Medicine (Rabelais 1546).¹⁰ In his previous works Rabelais had already made passing remarks on the interpretation of dreams. As early as 1532, he had portrayed his young hero, Pantagruel, brooding all night over a pile of books including Artemidorus's *Onirocritica*, before debating against Thaumaste, the greatest English scholar of all times.¹¹ This was, of course, of little use, since, at the last moment, Panurge, Rabelais's anti-hero, switched places with Pantagruel, and tricked the Englishman into defeat. Yet only in the *Third Book* does Rabelais present a concrete case of prophetic dream and openly theorizes about it. This is all done in two highly comic chapters, strategically placed at the beginning of a series of consultations driven by a learned inquiry into the art of divination.¹²

Dreams' manifest or latent content?

Let me briefly recall the plot line of the episode. You may remember that, throughout the *Third Book*, Panurge, Rabelais's confirmed bachelor and obsessive lecher, seeks a clear, conclusive, and unequivocal answer to an ever-puzzling existential question: "should I marry or not." His friends, including Pantagruel – the giant "father figure" who keeps him company – guide him through a series of consultations with a number of authorities. These produce

⁹ *Liber de somniis* (Toulouse: Guy de Boudeville, n.d.); *Liber de somniis. Hippocratis de insomniis liber. Galeni liber de insomniis. Synesii liber de somniis* (Lyon: Jean de Tournes, 1549).

¹⁰ The title will be slightly different in 1552 (Huchon 340; Frame 247).

¹¹ "How a great scholar from England wanted to debate against Pantagruel, and was vanquished by Panurge." *Pantagruel*, ch.18 (Huchon 281-5; Frame 193-7).

¹² *Tiers Livre*, ch. 13-14 (Huchon 388-396; Frame 293-300).

François Rigolot

ambiguous signs but no definite solution: the companions as well as the reader are pressed to make sense out of the scribblings of an old hag, the gesticulations of a deaf-mute, or the ravings of a lunatic, but the interpreters cannot agree on the meaning of these responses to Panurge's question (Duval 1997, 73-74, 89-91). In chapters 13 and 14, when dreams fail to give unambiguous answers, Rabelais seems to be illustrating the failure of divinatory science to respond to a simple existential question.¹³

But let us go back to Rabelais's text. In the first Chapter of the dream episode (*Third Book*, chapter XIII) Pantagruel proposes to solve Panurge's problem by trying a different method in the art of divination. "Which one?" Panurge asked.

« Bonne, (respondit Pantagruel) antique, et authenticque, c'est par songes. Car en songeant avecques conditions les quelles descrivent Hippocrates lib. , Platon, Plotin, Jambicque, Synesius, Aristoteles, Xenophon, Galen, Plutarche, Artemidorus Daldianus, Herophilus [...] et aultres, l'ame souvent prevoit les choses futures. Jà n'est besoing plus au long vous le prouver. » (Huchon 388)

"A good one," replied Pantagruel, "ancient and authentic; that's by dreams ["antique et authenticque; c'est par songes"]. For by dreaming under the conditions prescribed by Hippocrates in his book *Peri Enupniôn* [*On dreams*], Plato, Plotinus, Iamblicus, Synesius, Aristotle, Xenophon, Galen, Plutarch, Artemidorus Dardianus, Herophilus, and others, could often foresee future things. There is no need to prove it to you at greater length." (Frame 293)

Pantagruel lists a number of authorities to prove the effective readability of dreams. In his revised 1552 edition Rabelais added even more authorities to the list (including less dazzling names like Atheneus or Quintus of Smyrna).¹⁴ What is particularly interesting about Pantagruel's lecture is that it perfectly reflects the contemporary wisdom on dreams: it self-consciously presents a list of authorities whose works the Lyons printers were actively trying to peddle to a new generation of would-be oneirocritics. For mid-16th-century humanistic circles it was clear that Rabelais's giant was on the "cutting edge" of Traumdeutung thinking. No bookseller could hope to have a more prominent display of freely advertised books on dreams. And almost all the authorities quoted by the giant could be found in the Lyons edition of Scaliger's commentary on the *Liber de somniis*.

¹³ For a summary of these two chapters, see Goodrich 1967, 91-103.

¹⁴ The works of Quintus of Smyrna, discovered in Calabria in 1450 (hence his pseudonym: Calaber), were published at the beginning of the 16th century. See variant and note 11 (Huchon 1391-2).

To be sure, Pantagruel's scholarly reputation is no novelty. In Rabelais's second book, the great English scholar who had come to Paris to debate him, recognized his unsurpassed knowledge:

« Seigneurs à ceste heure puis je bien dire le mot evangelicque *Et ecce plusquam Salomon hic* [Et voici plus que Salomon ici]. Vous avez icy un thesor incomparable en vostre presence, c'est monsieur Pantagruel, duquel la renommée me avoit icy attiré du fin fond de Angleterre, pour conferer avecques luy des problemes insolubles tant de Magie, Alchymie, de Caballe, de Geomantie, de Astrologie, que de Philosophie : lesquelz je avoys en mon esprit. » (Huchon 290)

“My lords, [the Englishman declared] at this moment I may well say the words of the Gospel: “*Et ecce plus quam Salomon hic* [“And behold, here is a greater than Solomon” Matthew 12.42; Luke 11.31].” You have here in your presence an incomparable treasure: that is My Lord Pantagruel, whose renown had attracted me from the farthest reach of England to confer with him about the insoluble problems of magic, alchemy, the cabala, geomancy, astrology, as well as philosophy, which I had on my mind.” (Frame 201)

One thing is certain: like most humanists of his time, Pantagruel believes in the truthfulness of prophetic dreams. The exemplarity of Daniel's and Joseph's biblical visions, continued and expanded by classical and medieval epics, received a convincing explanation by the neo-Platonic tradition, illustrated especially by Ficino's commentary on Synesius's *De somniis* and Vives's *Somnium quae est praefatio ad Somnium Scipionis Ciceroniani* (Céard 1977, 138-140). When the body is asleep, the soul simply returns to its native land, which is heaven, and reacquaints itself with its primal origin. When the body awakes, the brain cannot report these visions in all their purity, because of human imperfection and frailty (“as the moon, says Pantagruel, receiving light of the sun, does not communicate it as such – as pure, brilliant, as vivid and ardent, as it had received it” Frame 293). That is why, to make sense of these dreams, one needs a rational, wise, and well-trained interpreter – what the Greeks called an “absolu Onocrites et Oniropole” (Huchon 389; Frame 293).

Panurge is seduced by the giant's enticing speech, and when his friends invite him to dream, he answers: “I'm willing” (Huchon 390; Frame 294). He then asks for details: should he have supper before going to bed? Pantagruel's answer is: “you'd better not,” citing more authorities, mostly lifted from Agrippa's chapter on dreams, to prove his point. Only a moderate, vegetarian-based diet is allowed. We get another list, this time of “forbidden foods” lifted from another variety of authorized sources: let him eat good Italian pears, but no lima beans because Erasmus said so; good French plums, but no hares, no

François Rigolot

octopus, no cabbages because Cardano warned that “they might trouble and obfuscate your animal spirit” (Rabelais 1964, 104-5, note 132). No wine either, of course, but plenty of fresh water from Pantagruel’s own crystal-clear spring: “Et boyrez belle eau de ma fontaine” (Huchon 391; Frame 294). A strange thing indeed for a Rabelaisian character!

Panurge realizes how trying this diet will be, yet he consents to it, anticipating the nice breakfast he will have when he arises the next morning. Pantagruel warns him against all “superstitious” practices. Don’t put laurel branches under your pillow: they won’t help make your dream come true. Rather, meditate on Homer’s and Virgil’s winged words about the “two gates of dreams.” The learned giant is only too happy to recall the classical topos of the *geminæ somni portæ* (*Odyssey* 19.562-7; *Aeneid* 6.993):

« L’une est de Ivoire, par laquelle entrent les songes confus, fallaces, et incertains, comme à travers l’ivoire, tant soit deliée que voudrez, possible n’est rien veoir : sa densité et opacité empesche la penetration des espritz visifz et reception des especes visibles. L’autre est de corne, par laquelle entrent les songes certains, vrays, et infallibles, comme à travers la corne par sa resplendeur et diaphanéité apparoissent toutes especes certainement et distinctement. » (Huchon 392)

“One is of ivory, through which enter confused, fallacious, and uncertain dreams, as through ivory; however thin it is, it is impossible ever to see anything: its density and opacity prevents the penetration of the visive spirits and reception of the visible species. The other is of horn, by which enter the certain, true, and infallible dreams, just as through horn, by virtue of its shining gloss and diaphaneity, all species appear certainly and distinctly.” (Frame 296)¹⁵

As soon as Friar John, the joyous Falstaff-like companion, hears the word “horn,” he interrupts this lofty lecture on the classics, and quips:

« Vous voulez inferer (dist frere Jan) que les songes des coqz cornuz, comme sera Panurge, Dieu aydant et sa femme, sont tousjours vrays et infallibles. » (*Ibid.*)

“You mean to infer that the dreams of horned cucholds, such as Panurge, with the help of God and of his wife, are always true and infallible?” (*Ibid.*)

The chapter ends here, abruptly. Could this possibly be the final answer to Panurge’s question about his marriage, and Rabelais’s about the truthfulness of dreams?

¹⁵ This formulation is very close to Macrobius’s commentary on Cicero’s *Dream of Scipio* (I,3), although Pantagruel never mentions Macrobius (Desrosiers-Bonin 1990,78 ff).

Obviously not. Rabelais is only too happy to devote a second chapter (XIV) to the interpretation of Panurge's dream. At about seven o'clock the next morning, the companions assemble to welcome the dreamer, and Pantagruel greets him by quoting the Bible: « Voyez cy nostre songeur » (393). Here comes our dreamer (297). As one of the companions remarks, this is a translation of Genesis 37:19: "Ecce somniator venit" (Behold, the dreamer has arrived)¹⁶ – the phrase was used mockingly by Joseph's brothers when they greeted their own prophetic dreamer before throwing him into a cistern. Are we then to understand that, unlike Joseph's visions, Panurge's dream cannot be taken seriously? Yet everyone listens to him carefully:

« Par mes songeries, » says Panurge, « j'avoys une femme jeune, gualante, belle en perfection : laquelle me traictoit et entretenoit mignonement, comme un petit dorelot. Jamais home ne feut plus aise, ne plus joyeux. Elle me flattoit, me chatouilloit, me tastonnoit, me testonnoit, me baisoit, me accolloit, et par esbattement me faisoit deux belles petites cornes au dessus du front. [...] Voyez là une belle platelée de songes, faictez grand chere là-dessus. Et l'exposez comme l'entendez. Allons desjeuner. » (Huchon 393).

"In my dream [Panurge says] I had a young wife, sprightly, perfectly beautiful, who was entertaining me sweetly like her little darling. Never was a man more delighted. She was caressing me, tickling me, feeling me, smoothing my hair, kissing me, hugging me, and in sport making me two pretty little horns over my forehead [...] There you see a fine platter of dreams. Have a good feast on them, and explain them as your understand them. Now let's go have breakfast!" (Frame 297)¹⁷

Of course, Pantagruel stops him. Following Artemidorus's code of interpretation (*De somnium interpretatione*, II, 12), he will first perform an allegorical reading of the dream's manifest content. Your wife shall not literally "plant horns on your forehead," such as the satyrs wear, but she will keep "neither faith nor conjugal loyalty to you." It is clear: "she will make you a cuckold" (Frame 297). Friar John is only too happy to voice his agreement:

« Il dict par Dieu vray, tu seras coqu home de bien, je t'en asceure : tu auras belles cornes. Hay, hay, hay, nostre maistre de Cornibus, Dieu te guard, faiz nous deux motz de praedication, et je feray la queste parmy la paroece. » (Huchon 394)

¹⁶ The biblical allusion does not escape Epistemon's attention, who comments: "That remark once cost a lot, and was sold very dear, to Jacob's children" (Huchon 393). Frame's translation gives the wrong reference to Genesis (Frame 297 and 846, note 1).

¹⁷ This is an English summary of Panurge's depiction of his dream (original text in Huchon 393).

François Rigolot

“By God, he’s telling the truth: you’ll be a cuckold, my fine fellow; I assure you, you’ll have beautiful horns. Heh, heh, heh, Master De Cornibus, God preserve you! Give us a few words of preaching and I will pass the hat around the parish!” (Frame 298)

Of course Panurge refuses to hear the grim verdict. To prove the giant and the friar wrong, he buttresses his denial with classical exemplars and accuses his companions of error in interpreting horns as cuckoldry. Look at the gods on Mount Olympus. Look at Diana: she wears them on her head. Is she a cuckold? How could she be? she was never married. Look at good old Bacchus, and Jupiter Ammon, and Pan, and so many others who wear horns. Are they cuckolds? How could Juno be unfaithful? This would be so much out of character! And he concludes: “the horns my wife was making on my forehead are horns of abundance – they prefigure a cornucopia of wonderful things for me” (E298).

Rabelais forces us to confront opposite ways of interpreting dreams, literally or figuratively, just as his narrator invites readers to decide whether to read his fiction at face value, as purely farcical stories, or as receptacles of a higher meaning, an *altior sensus* to be sought behind the manifest content. Yet what kind of higher meaning are we to embrace? Homer and Virgil must be right: trustworthy dreams come through the “Gate of Horn.” But, as the companions’ conversation clearly shows, the word “horn” lends itself to different interpretations. Paradoxically, the very gate of truthfulness is the object of contradictory readings: wonderful horns of plenty or miserable horns of cuckoldry. This is precisely what is at stake in the famous apologue of the “bone marrow” in the Prologue to *Gargantua*, which serves as the opening signal to the entire oeuvre (F5-8, E3-5). Even though we may crack the bone open, we still lack guidelines to interpret the meaning of its content. By the *Third Book*, the reader has become familiar with the aporetic nature of the quest for allegorical meaning.¹⁸

Macrobius and Rabelais’s aporetic puzzle

One author Pantagruel did not mention in his exhaustive “Who’s Who in Prophetic Dreams” was Macrobius. Yet Macrobius’s commentary on Cicero’s *Dream of Scipio* was one of the most influential works on dreams in the Middle Ages, and its fame continued through the 16th century. In his extensive bibliography of French and Italian Renaissance publications on dreams Richard

¹⁸ The problem of the *altior sensus* in Rabelais’s work has been the object of many studies. See Duval 1985, 1-17 and Defaux 1985, 195-216; Cave 1986, 709-16; Defaux 1986, 716-722.

Cooper lists no fewer than twenty-seven Latin editions of the *Somnium Scipionis*, and thirty-one of Macrobius's *Expositio*, between the 1480s and 1580s – half of dozen of them printed by Gryphius in Lyons (Cooper 1990, 255-71).¹⁹ Three types of dreams were retained by Macrobius as “veridical” and worthy of interpretation: the *somnium* [*oneiros*] in which “truth is veiled in allegorical form;” the *visio* [*horama*] in which the dreamer is given “a direct, literal pre-vision of the future”; finally, the *oraculum* [*chrêmatismos*] in which “one of the dreamer’s parents or some other grave and venerable person [*parens vel alia sancta gravisque persona*] appears and openly declares the future or gives advice” (Lewis 1964, 63-4). There are also two “useless kinds”: the *insomnium* [*enupnion*], which comes from excessive nervousness over worries; and the *visum* [*phantasma*] which occurs when we are half asleep and conjure up “fantom” shapes, “flitting hither and thither.”²⁰

Scipio’s dream, in which a venerable person appears to predict and warn, is an *oraculum*, even though it contains some aspects which could also belong to a *visio* or a *somnium*.²¹ Interestingly, four years before Rabelais’s *Third Book*, a 682-line rhymed narrative, entitled *Le Songe de Pantagruel* [*Pantagruel’s Dream*], was published in Paris (Habert 1985, 112). Its author, François Habert,²² took advantage of previously published Rabelaisian works and borrowed a popular character and an exemplary fictional device to demonstrate evangelical truth. In Habert’s hands the Rabelaisian giant dreams of his dead father, Gargantua, in a scene reminiscent of Scipio’s vision of his own grandfather. This is another typical *oraculum*.

Panurge’s dream, unlike Scipio’s and Pantagruel’s, is not an *oraculum*: nobody appears to declare the future of our dreamer. But the other two categories in the Macrobian typology seem to apply, depending on whose viewpoint we favor. For Pantagruel it is a highly serious *somnium* because the truth (cuckoldry) is veiled in allegorical form and must be deciphered. For Panurge, by contrast, it is a comic *visio* because the rogue is given a direct picture of his future blissful marriage. Each character’s reading takes the form of a symbolical projection. It is as if Rabelais had staged the episode as a parodic aporia: the two types of dream selected by the protagonists are mutually exclusive; they

¹⁹ For the same period there were thirty-five editions of Aristotle’s *Parva naturalia* and twenty-five of Artemidorus, in Latin, Italian and French translations.

²⁰ Each type of “useful” dream can be found in Chaucer’s *House of Fame*: the “dreem” (*somnium* I,9), the “avisioun” (*visio* I,7) and the “oracles” (I,11). Lewis 1964, 64. See also Lucius 1970, 21.

²¹ In practice, dreams were usually thought to combine aspects of more than one species (Lewis 1964, 64).

²² Habert is also the author of a book on allegorical visions, 1542b.

François Rigolot

clearly reflect two irreducible and irreconcilable ways of interpreting dreams, and point to the problem of indeterminacy in the art of oneiromancy.

Songe/Mensonge: Language and the Truthfulness of Dreams

To be sure, the reader's hermeneutical puzzle becomes even more complicated when replaced in a vernacular tradition where the words for dream and deceit are phonetically connected. From the early medieval period the French word for dream was not *rêve* but *songe*, from the Latin *somnium* (akin to the Italian *sogno*). "Songe" was slowly displaced at the end of the 17th century by the modern "rêve," which has not been found to occur as a noun before 1674 (Glatigny 1986, 53-57).²³ In Italian the phonological proximity of *sonno* (sleep) and *sogno* (dream) allowed Petrarchan poets to craft impressively ambiguous imagery.²⁴ In French, however, from the early Middle Ages, *songe* (as dream) was phonetically linked to *mensonge*, the word for lie. Yet the two words had no common origin. Although the etymology of *mensonge* is still debated today, the prevalent theory is that it derives from vulgar Latin *mentitionica* – a word far removed from *somnium* – and later compressed into *mentionica*, which gave the Italian *menzogna* (Dauzat 469). More important, though, for centuries *songe* and *mensonge* were used as rhyming couplets in hundreds of poetical works, to the point that the two words came to be taken as false cognates, semantics being largely overdetermined by phonetics.²⁵ There has always been a pervading Sprachgefühl that "songe" and "mensonge" were mirror images of each other.²⁶

The semantic connection may operate *in absentia* as well as *in praesentia*. In

²³ In his *Dictionnaire* (1684) Furetière still notes that "rêve" is rarely used and refers to the irrational ravings of a disturbed mind: "rêve est un mot [...] de peu d'usage" and "ne se dit guères que des malades qui ont le cerveau altéré." About the word "songe" he adds: "on dit proverbialement que tous songes sont mensonges." Quoted by Sellier 1977, 28.

²⁴ Especially with Pietro Bembo and Jacopo Sannazaro (Haffter 1977, 16).

²⁵ Originally French "mensonge", like the Italian "menzogna", was feminine; its gender became ambiguous in the 16th century, and it is masculine today. In Rabelais's works there are only three occurrences of the word "mensonge," one in the singular and two in the plural (Dixon 1992, 530). Only the singular occurrence clearly shows a feminine gender. It is found in the Bacchic ode written in the shape of the divine bottle: "Toute mensonge, et toute tromperie," all things false and all deceit (Huchon 832, Frame 707). Montaigne uses "le" and "la mensonge" alternatively, without any apparent awareness of a semantic difference. The twenty-eight occurrences of "mensonge" in the singular are about equally divided between genders (Leake 1981, 766).

²⁶ On the notion of Sprachgefühl in linguistic theory Gröber commented: "Das Sprachgefühl knüpfte dieses Wort an mentir und songe an..." Quoted by Blumenfeld 1980, 386.

other words, even if the word *songe* appears alone in a text, its meaning will still be colored by a lack of truthfulness suggested by *mensonge*. Thus, to a reader of Rabelais trained in the medieval textual tradition, oneirology (the production of dreams) and oneiroanalysis (the interpretation of dreams) could hardly be disassociated from hermeneutic duplicity.

Rabelais was well read in medieval literature, and the *Romance of the Rose* was one of his favorite books. As many of his schooled contemporaries, he had probably learned long sections of the poem by heart.²⁷ Among all the occurrences of the *songe/mensonge* rhyme scheme, he certainly remembered the opening lines of the poem:

Aucunes genz dient qu'en songes
N'a se fables non et mençonges. (Lorris 1970, ll.1-2))

"Some people say that in dreams
there is nothing but fictions and fallacies."

In this famous first couplet, Guillaume de Lorris immediately raised the question of the truth and falsity of dreams. The narrator of the poem affirmed his belief in their fulfillment as he himself set out to relate the erotic vision he had experienced as a young man. Let me briefly translate into simple English prose the exordium of this all-time best seller:²⁸

Some say that there is nothing in dreams but fictions and fallacies; however, one may have dreams which are not in the least deceitful, but which later become clear. In support of this fact, I can cite an author named Macrobius, who did not consider that dreams deceived, but wrote of the vision that came to King Scipio. Whoever thinks or says that it is foolish or stupid to believe that a dream may come true, let him think me mad if he likes; for my part I am confident that a dream may signify the good and ill that may befall people, for many people dream many things secretly, at night, which later are seen openly. (Lorris 1996, p. 3)

Here Guillaume refers to Macrobius and his commentary on Cicero's *Dream of Scipio*. Undoubtedly Macrobius is cited at the beginning of the poem (before the dream narrative) to authenticate Guillaume's claim to veracity: the vision, which is about to unfold in over 21,000 lines, is supposed to be both poetic and prophetic. Yet there is always a possibility of irony, that the lover's folly may

²⁷ Rabelais probably owned a copy of the edition published in Lyons by Galiot du Pré in 1531.

²⁸ Over 200 manuscripts of the *Romance of the Rose* have survived, compared with about eighty of the *Canterbury Tales*.

François Rigolot

not be entirely free of “mensonge,” and that this unusually long “songe” should not be taken as seriously as Macrobian neoplatonists would have us believe. One clue to the narrator’s ironic stance comes from the fact that Macrobius dismissed the erotic dream – which this surely is – as a purely banal phenomenon, precisely an *insomnium*, “not worth interpreting.” (Lorris 1996, xiv).

In Rabelais’s time many poets continued to connect *songe* and *mensonge* either to support or question the truthfulness of dreams.²⁹ For instance, in Habert’s *Le Songe de Pantagruel*, the two words are used in three key passages as rhyming couplets. The poem opens with a dedicatory address to Bishop François du Bourg, one of the king’s counselors. Playing on the modesty topos for his defense, Habert makes an ambiguous statement when he declares to his patron:

... j’ay bien pris ceste audace
De presenter cest escript à ta face;
Oeuvre petit, où Pantagruel songe
Mille propoz, soubz couleur de mensonge. (Habert 1985, 129, ll.5-8)

...I have been bold enough
To present this written document to you;
A small work, in which Pantagruel makes
A thousand remarks in a dream under color of fallacies.

Are we to understand that Pantagruel’s dream is a lie? Or simply that it is a fictional device meant to reveal some truth? Later, Gargantua appears in his son’s dream and lectures him on work ethics and civic responsibility. “Don’t pattern your life after merchants’,” he tells him: their sole dream in life is greed and deceit“ (“Non de marchand où gist tant de mensonge/ Et qui à rien fors qu’à tromper ne songe“ Habert 1985, p.138, ll.207-8). At the end of the poem, Pantagruel wakes up and asks his friends to judge whether his dream was true or false. He himself has no doubt: this was an *oraculum*, a useful kind of dream, a prophetic vision:

Amys, voyla la teneur de mon songe;
Jugez si c’est verité ou mensonge.

²⁹ Clément Marot is a case in point. At the end of his “Epistre du Despourveu” the poet wakes up from his dream and declares: “Si me souvint tout à coup de mon songe,/ Dont la pluspart n’est fable ne mensonge.” [Yet I suddenly remembered my dream,/ Most of which is neither fable nor deceit.] (I, 89, ll.152-3). At least the most important part of his dream proved to be true: the one in which Hope (“Bon Espoir”) was revealed to him: “A tout le moins, pas ne fut mensonger/ Le bon espoir, qui vint à mon songer” [At least not deceitful was/ Good Hope who came in my dream] (ll.154-5).

Oneiromancy and Indeterminacy in the Renaissance

Quant est de moy, j'ay veu choses songer
Dont le songeur n'estoit point mensonger. (Habert 1985, 151, ll.679-682)

My friends, here is the stuff of my dream;
You will judge if it is truth or deceit.
As for myself, I have seen cases of dreams
In which the dreamer was no liar.

Yet, this is a fictional character speaking in a highly contrived “mise en abyme” setting. The author’s duplicitous voice, which spoke in the dedicatory address, is never heard again to tell us what to make of Pantagruel’s fictitious dream.

Several years later, in a failed epic poem celebrating French glory, *La Franciade*, Pierre de Ronsard, the great Pléiade poet, claimed to return to the original classical genre, and, to this effect, introduced supernatural visions of his own. He vigorously contrasted the terms *songe* and *mensonge* to emphasize the transcendent origin – and truthful nature – of a prophetic vision presented to his hero, the founder of the French *imperium*. Like Virgil’s Aeneas, Francus, also a fugitive Trojan, receives a preview of the future glory of France, the country he is destined to found. Everything in his vision – another *oraculum* – is bound to come true, since God never lies to us:

De Dieu certain çà bas viennent les songes
Et Dieu n'est pas artizan de mensonges. (Ronsard 279, ll. 769-770)

Thus, whether in narratives or poems, the dreams experienced by great minds must be inspired by God. This was common currency among 16th-century humanists. If you asked Munzer, Melanchthon, Platter, Scaliger, Bodin, or Cardano: they all believed in the divinatory power of oracular dreams. How could Rabelais be an exception? He probably was not. In his great study on the so-called “Waning of the Middle Ages,” Johan Huizinga vividly showed that most Renaissance humanists lived in a state of fright and awe, disturbed by the uncontrollable forces of a universe peopled with angels, demons, ghosts, spirits, and other invisible powers that influenced individual destinies. A similar view was expressed by Lucien Febvre in his classic book on the problem of unbelief in the 16th century. Febvre explored early modern patterns of human behavior and described people’s major obsessions: a preoccupation with the supernatural, whether divine or diabolical; a fascination by magic and natural wonders; and, more generally, a tendency to interpret the mysteries of the unknown (Febvre 1982, 478). More recently, these psychological traits have been further substantiated by Jean Céard who focused on what he calls the Renaissance

François Rigolot

“attrait du bizarre” and its drive toward a virtually irresistible *admiratio* for the uncanny (Céard 1996,*1-*7).

The complex textual intentionality of Rabelais’s work can best be understood, it seems to me, when replaced within the context of what has been called the “Renaissance Crisis of Exemplarity” (Rigolot 1998). In the early 16th century, the “rhetoric of example” went through a major epistemological change as humanist education introduced a more mobile space into a rather sclerotic concept. Despite some early resistance, this marked a clear move away from older didactic certainties. Scholars vigorously debated alternative methods of reading and evaluating dreams. At the same time much literature gradually relinquished its claims to be an allegorical source of authorized or revealed truth.

Rabelais’s fiction seems to partake of this new epistemology. His characters can no longer bridge the gap which separates them from the great epic and biblical models and from the time when the prophetic nature of visions was accepted at face value. As we have seen, the all too wise giant lumps an impressive amount of arcane lore, from Cicero’s *De divinatione* to the most recent treatises published on the subject. But even this cornucopian inventory does not succeed in establishing a credible mode of authority upon which to base a consensus. Ironically, the early modern character’s quest for father figures is doomed, just as the humanist’s nostalgia for secured origins is problematized. The reader’s attraction to safely grounded solutions, represented by the learned giant – a metaphor for the *uomo universale* – takes a parodic turn, and the fictional narrative can be seen as somehow groping for a proto-modernist claim to indeterminacy. The erratic course of mock-heroic romance has displaced the certainties of epic and hagiographic literature, which were always expressed as a “monolithic faith in the veracity of dreams” (Marchello-Nizia 1985, 250). In Rabelais’s *Traumdeutung* the medieval quest toward a transcendent Grail may still be there but it is problematized. In Renaissance fiction it has become increasingly difficult for the reader to achieve resolution and closure (Freccero 1991).

Works cited

- Agrippa, Henry Cornelius. 1576. *De occulta philosophia*. Paris: J. Dupuys.
- Antonioli, Roland. 1978. Rabelais et les songes. *Cahiers de l’Association Internationale des Etudes Françaises* 30 : 7-21.
- Artemidorus. 1546. *De somnium interpretatione*. In Charles Fontaine, *Epitome des trois premiers livres de Artemidorus, traictant des songes*. Lyon, Jean de Tournes.

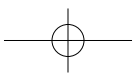
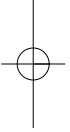
- Berriot, François. 1990. Clés des songes françaises à la Renaissance. In *Le Songe à la Renaissance*, edited by Françoise Charpentier, 21-32. Saint-Etienne: Institut d'Études de la Renaissance.
- Blumenfeld, Renate. 1980. Remarques sur songe/mensonge. *Romania* 101 : 385-390.
- Cave, Terence, Michel Jeanneret and François Rigolot. 1986. Sur la prétendue transparence de Rabelais. *Revue d'Histoire littéraire de la France* 86 : 709-716.
- Céard, Jean. 1977, 1996. *La Nature et les prodiges. L'Insolite au XVI^e siècle*. Geneva: Droz.
- Cloulas, Ivan. 1999. *Catherine de Médicis*. Paris: Fayard.
- Cooper, Richard. 1990. Bibliographie sommaire d'ouvrages sur le Songe, publiés en France et en Italie jusqu'en 1600. In *Le Songe à la Renaissance*, edited by Françoise Charpentier, 255-271. Saint-Etienne: Institut d'Études de la Renaissance.
- Crouzet, Denis. 1994. *La Nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*. Paris: Fayard.
- Dauzat, Albert. 1938. *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Paris, Larousse.
- Davila, Enrico Caterino. 1990. *Storia delle guerre civili di Francia*. Rome: Istituto poligrafico e zecca dello stato. 3 vols.
- Defaux, Gérard. 1985. D'un problème l'autre: herméneutique de l'*altior sensus* et *captatio lectoris* dans le Prologue de *Gargantua*. *Revue d'Histoire littéraire de la France* 85 : 195-216.
- _____. 1986. Sur la prétendue pluralité du Prologue de *Gargantua*. *Revue d'Histoire littéraire de la France* 86: 716-722.
- Defrance, Eugène. 1911. *Catherine de Médicis, ses astrologues et ses magiciens-empoisonneurs. Documents inédits sur la diplomatie et les sciences occultes du XVI^e siècle*. Paris: Mercure de France.
- Desrosiers-Bonin, Diane. 1990. Le Songe de Scipion et le commentaire de Macrobie à la Renaissance. In *Le Songe à la Renaissance*, edited by Françoise Charpentier, 71-81. Saint-Etienne: Institut d'Études de la Renaissance.
- Dixon, J. E. G.; and John L. Dawson, eds. 1992. *Concordance des œuvres de François Rabelais*. Geneva: Droz.
- Duval, Edwin M. 1985. Interpretation and the *Doctrine absconce* of Rabelais's Prologue to *Gargantua*. *Études Rabelaisiennes* 18 : 1-17.
- _____. 1997. *The Design of Rabelais's Tiers Livre de Pantagruel*. [Études Rabelaisiennes 34]. Geneva: Droz.
- Febvre, Lucien. 1942. *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*. Paris: A. Michel.

François Rigolot

- _____. 1982. *The Problem of Unbelief in the 16th Century. The Religion of Rabelais*, translated by Beatrice Gottlieb. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Ferrier, Auger. *Liber de somniis*. 1549. *Liber de somniis. Hippocratis de insomniis liber. Galeni liber de insomniis. Synesii liber de somniis*. Lyon: Jean de Tournes.
- Freccero, Carla. 1991. *Father figures. Genealogy and Narrative Structure in Rabelais*. Ithaca: Cornell University Press.
- Glatigny, Michel. 1986. Songe: Introduction lexicologique. *Réforme, Humanisme, Renaissance* 23: 53-57.
- Goodrich, Norma Lorre. 1967. The Dream of Panurge. *Etudes Rabelaisiennes* 7 : 91-103.
- Habert, François. 1542a. *Le Songe de Pantagruel*. Paris: Adam Saulnier.
- _____. 1542b. *Le Livre des visions fantastiques*. Paris: P. Roffet dict La Faulcheur.
- _____. 1985. *Le Songe de Pantagruel*, edited by John Lewis, *Etudes Rabelaisiennes* : 18, 103-162.
- Haffter, Pierre. 1977. Le Songe mensonge. Essai sur un thème capital dans la poésie française du XVI^e siècle. *French Studies in Southern Africa* 6 : 13-27.
- Heller, Henry. 1991. *Iron and Blood. Civil Wars in Sixteenth-Century France*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Huizinga, Johan. 1927. *The Waning of the Middle Ages*. London: E. Arnold.
- Knecht, Robert Jean 1989. *The French Wars of Religion, 1559-1598*. London: Longman.
- La Garanderie, Marie-Madeleine. 1990. Quelques pages curieuses de Jules-César Scaliger. In *Le Songe à la Renaissance*, edited by Françoise Charpentier, 33-39. Saint-Etienne: Institut d'Études de la Renaissance.
- Leake, Roy E. 1981. *Concordance des Essais de Montaigne*. Geneva: Droz.
- Lewis, C[live] S[taples]. 1964. *The Discarded Image*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lorris, Guillaume de ; and Jean de Meung. 1531. *Cy est le Rommant de la Rose ou tout l'art d'amour est enclose*. Lyon, Galiot du Pré.
- _____. 1970. *Le Roman de la Rose*, edited by Félix Lecoy. Paris, Champion.
- _____. 1996. *The Romance of the Rose*, translated and edited by Frances Horgan. Oxford: Oxford University Press.
- Lucius, Henriette. 1970. *La Littérature "visionnaire" en France du début du XVI^e siècle au début du XIX^e siècle*. Bienne: Arts graphiques Schüler.
- Marchello-Nizia, Christine. 1985. La Rhétorique des songes et le Songe comme rhétorique dans la littérature française médiévale. In *I sogni nel medioevo*, edited by Tullio Gregory, 245-259. Rome: Edizioni dell'Ateneo.

Oneiromancy and Indeterminacy in the Renaissance

- Marot, Clément. 2007-09. *Œuvres complètes*, edited by François Rigolot. Paris: Flammarion. 2 vols.
- Miquel, Pierre. 1980. *Les Guerres de religion*. Paris: Fayard.
- Pernot, Michel. 1987. *Les Guerres de religion en France, 1559-1598*. Paris: SEDES.
- Rabelais, François. 1546. *Tiers liure des/ Faictz et Dictz/ Heroïques du noble Pantagruel: Co[m]posez/ par M. Franç. Rabelais docteur en/ Medicine, & Calloïer des/ Isles Hieres [...] A Paris,/ Par Chrestien Wechel, en la ruë Sainct/ Iacques a l'escu de Basle: et en la rue Sai[n]ct/ Iehan de Beauuoys au Cheval volant./ M.D.XLVI./ AVEC PRIVILEGE DV/ Roy, pour six ans.*
- _____. 1964. *Tiers Livre*, edited by M. A. Screech. Geneva: Droz.
- _____. 1991. *The Complete Works*, translated by Donald M. Frame. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1994. *Œuvres complètes*, edited by Mireille Huchon. Paris: Gallimard.
- Rady, Martyn. 1991. *France: Renaissance, Religion and Recovery*. London: Hodder and Stoughton.
- Rigolot, François, ed. 1998. The Renaissance Crisis of Exemplarity. In *The Journal of the History of Ideas*, 59,4: 557-563.
- Ronsard, Pierre de. 1983. *Œuvres complètes*, vol. 16, edited by Paul Laumonier. Paris: Nizet.
- Sellier, Philippe. 1977. Pour une carte du Songe. La Littérature du XVII^e siècle français. In *French Studies in Southern Africa* 6 : 28-42.



Giordano Bruno e le porte del Sonno: sogno ozioso, immaginazione, memoria

di Nicola Cipani

In un passo del *De magia naturali* dedicato alla comunicazione con le intelligenze occulte, Giordano Bruno, riprendendo un'annotazione di Plotino, descrive il trapasso dai geroglifici all'alfabeto come momento di perdita e crisi; gli uomini hanno abbandonato la scrittura sacra degli Egizi, che era concepita in conformità con gli enti naturali, e gli dei non li intendono più. Ma altrettanto difficile è la comunicazione in direzione opposta:

[...] [G]li dèi ci parlano attraverso le visioni, i sogni (*insomnia*), i quali — sebbene siano da noi chiamati enigmi per la mancanza di abitudine, l'ignoranza e l'ottusità della nostra capacità di comprensione — tuttavia sono le stesse voci e gli stessi termini delle cose suscettibili di rappresentazione; come, però, queste voci sfuggono alla nostra comprensione, così anche le nostre voci latine, greche, italiane sfuggono all'ascolto e alla comprensione delle divinità alquanto superiori ed eterne, che differiscono da noi nella specie; dunque non è facile per noi poter avere un rapporto con esse, ed è anzi più difficile di quanto possa essere tra le aquile e gli uomini. (Bruno 2000, 195)

Geroglifici e sogni sono dispositivi affini¹, rappresentazioni sintetiche di verità inattingibili, veicoli di una comunicazione non più funzionante con le intelligenze divine. Ponendo oltre il volo delle aquile il limite di decifrabilità dei sogni, che pure continuano a trasmetterci le voci delle cose, Bruno fa intendere che le condizioni per un ripristino della comunicazione sono proibitive. In queste pagine mi propongo di discutere la funzione del sogno nel complesso linguaggio simbolico di Bruno e di verificare se, a dispetto delle premesse anguste, la nolana filosofia indichi possibilità di valorizzazione del meccanismo onirico.

Nelle opere del nolano il campo del sogno (ovvero del Sonno e della sua mitologica madre Notte) è limitato dalla preminenza delle numerose metafore solari e di risveglio. Esempio l'avvio del dialogo *De la causa, principio et*

¹ La connessione fra linguaggio dei sogni e dei geroglifici era a quanto pare già patrimonio degli egizi (Alt 2002, 22).

Nicola Cipani

uno, aperto dal “trionfante carro” dell’Aurora, da un poema diretto al Sole-Titano e dall’interlocutore del primo dialogo (dal nome parlante: Elitropio) che, elogiando il “nuovo sole” delle idee di Bruno, descrive i volgari filosofi costretti a una ritirata “caliginosa” come animali notturni, ricacciati negli “antri di Plutone” dalle prime luci del nuovo mattino.² L’affermazione della luce accompagna la missione del nolano che cerca di fare uscire l’umanità dal cieco abisso dell’ignoranza (Bruno 2002, vol. 1, 450, 461-62).

In pieno giorno è collocata l’azione del pensiero: la Circe del *Cantus Circaeus* celebra il rito a mezzogiorno, e il dialogo fra la maga e la sua ancella Meri termina civilmente alla sera; nella *Cena delle ceneri* Bruno esprime il rammarico di non poter condurre la discussione con i dotti oxoniensi “a lume di sole” e di dover disputare invece “a lume di candela”; nello *Spaccio della bestia trionfante*, Giove ha l’accortezza di non convocare il consiglio degli dei “dopo cena, e ne la notte de l’inconsiderazione, e senza sole d’intelligenza e lume di raggione”, bensì “circa il mezzogiorno, o nel punto di quello, cioè, quando meno ne oltraggia nemico errore, e più ne favorisce l’amica veritate, in termine di più lucido intervallo.” (Bruno 2004, 600; 2002, vol.1, 468, vol. 2, 186-87).³

Di notte, lungi dall’abbandonarsi al riposo e ai sogni, il filosofo persevera in una veglia ostinata. Possiamo leggere l’azione della *Cena delle ceneri* (l’autore stesso ne incoraggia una lettura “poetica e tropologica”) come un viaggio attraverso l’errore notturno: il percorso verso l’abitazione dell’ospite Fulke Greville nella notte londinese è dipinto come una discesa agli inferi fra il fango, le pietre, la caligine e un inquietante barcaiuolo-Caronte. All’errare/errore notturno si contrappone la veglia di Giordano che prosegue virtuoso e perseverante nel percorso impervio, spregiatore dei “vituperosi” che si fermano prima del termine, degli “animali cornupeti” che dormono nelle loro “stalle” (2002, vol.1, 475,

² Bruno 2002, vol. 1, 608-16. Immagini simili scandiscono anche il dialogo prelibatorio del *De umbris idearum* e l’apertura del primo libro del *De immenso*.

³ Per una valutazione complessiva delle illuminazioni solari bruniane all’interno del codice simbolico cinquecentesco è utile un raffronto con i riferimenti iconografici sul sogno esaminati da Gandolfo (1978) e Ruvoldt (2004). Nel Rinascimento le rappresentazioni allegoriche del sole e della luna che si alternano nel cielo sanciscono intendimenti morali e inclinazioni di pensiero su alcuni temi chiave: funzione della volontà, giustificazione o condanna dell’ozio, valore dell’esperienza onirica. Le allegorie di Lelio Orsi — il carro del Sole che si leva dall’orizzonte quasi investendo l’osservatore, o che interrompe prepotentemente l’azione del sonno, dell’ozio e dei sogni — indicano una presa di distanza rispetto alle predilezioni notturne e orfiche tipiche di certo neoplatonismo rinascimentale; il progetto di Primaticcio per la Porte Dorée a Fontainebleau — un carro del Sole che subentra al carro della Luna — intende disporre il visitatore a pensieri meno ‘oziosi’ di quelli che animano il programma di Giulio Romano per Palazzo Te e la Camera del Sole e della Luna, dove è invece il carro lunare a inseguire Apollo, preannunciando il subentrare dell’oscurità. Alle irruzioni della luce annunciate da Bruno corrisponde insomma una rete di riferimenti iconografici consolidati.

542). Per quanto lo stato di insonnia ricercata sia un indice della missione unica del filosofo di Nola, altrove gli inviti a stare sveglio sono estesi al lettore, che non dovrà mettersi a sonnecchiare sotto le “ombre delle idee” ma anzi farsi indurre da esse nello stesso stato di veglia del filosofo: “non dormirai”, promette Bruno (2004, 66-69).⁴

Vizio correlato e opposto alla virtù dell’insonnia è l’ozio, un nemico che già a partire dall’Antico Testamento si presenta sotto le vesti del sonno.⁵ Il collegamento è corroborato da Stazio, che nel decimo libro della *Tebaide* presenta l’Ozio all’ingresso della casa del Sonno, e trova riscontri nell’iconografia rinascimentale: nel repertorio del Ripa, ad esempio, sia Ozio che Sonno sono figure molli e corpulente che vivono nei pressi di una caverna.

I “compagni Ozio e Sogno” occupano una lunga scena del terzo dialogo dello *Spaccio*. L’Ozio funge da difensore di entrambi, prendendo parola innanzi al consesso degli dei e di Giove; il suo argomento principale — la supremazia della contemplativa età dell’oro sulla fatica (portatrice di avidità e sovvertimento delle leggi naturali) — è vanificato dalla replica di Giove: l’uomo è autorizzato a porsi al di là delle leggi di natura e le sue possibilità intellettuali e contemplative sono in mutua dipendenza con l’opera delle mani; la semplicità mansueta degli uomini dell’età aurea è solo assenza di vizio, non indice di virtù. Nel giudizio di Giove il valore di Ozio e Sonno è posto in vicissitudinale alternanza con lo sforzo del lavoro e della veglia.

A voi dunque, Ozio e Sonno, con la vostra aurea etade converrà bene che non siate vizii qualche volta et in qualche maniera: ma giamai et in nessun modo che siate virtudi. Quando dunque tu Sonno non sarai Sonno, e tu Ozio sarai Negocio, all’ora sarete connumerati tra virtudi et essaltati. (Bruno 2002, vol. 2, 326)

Mentre la sortita dell’Ozio, che sarà infine espulso a calci dalla dea Necessità, ha se non altro qualche merito retorico nel discorso dello *Spaccio*, con l’ingresso del Sonno l’azione deraglia e diventa “comedia”. Ecco in sintesi la catena degli eventi: Sonno è accompagnato da Oscitazione, la personificazione dello sbadiglio; Momo, il “dio delle riprensioni”, se ne invaghisce e blandisce il

⁴ Due sonetti inclusi nei *Furori* (*Partesi da la stanz’il contadino e Questa mente ch’aspira al splendor santo*) riprendono il *topos* lirico dell’insonnia straziante, cagionata però dalla tensione dell’intelletto e non da pene d’amore; all’usuale richiesta di un sonno ristoratore Bruno sostituisce l’intrepido sforzo del furioso che persiste nell’insonnia.

⁵ Chiari riferimenti biblici si ritrovano in un passo del *De monade* sul valore del lavoro, culminante nel verso *Ocia nec sapunt, nisi condimenta laborum* (Bruno 1879-91, vol.1, parte 2, 423) — nella circostanza Bruno ricorda che assieme all’ozio, anche il sonno non può essere gustato se non come complemento della fatica. Di ammonimenti contro l’ozio/sonno nell’Antico Testamento abbondano i *Proverbi* (6,9; 12,11; 19,15; 20,13; 24,30-34).

Nicola Cipani

Sonno suo signore recitando da Ovidio l'invocazione di Iride al Sonno (*Metamorfosi* 11, 623-25); il Sonno gradisce la dedica e prima ancora di proferir parola si addormenta in posa oscena fra i lazzi dell'assemblea divina, finché Momo, stizzito, ne ingiunge l'espulsione; la moglie Poltronaria lo trasporta alla sua grotta, davanti a una fonte da cui sgorgano le acque del Lete (la casa del sonno ovidiana).

In simmetrico contrasto con l'attivismo della simbologia solare (Oscitazione lo precede "come aurora avanti il sole"), il Sonno è una forza negativa, generatrice di oblio, che intorpidisce la *vis critica* (non a caso proprio il dio del biasimo Momo resta coinvolto in una situazione di penosa passività, diventando "soggetto di questa commedia" dopo che "s'era dimenticato de l'ufficio suo"). La descrizione dell'assopimento del Sonno, appesantito dalle "fumosità che faceano residenza nel stomaco" richiama gli sbilanciamenti fisiologici che erano tradizionalmente considerati presupposti limitanti per il meccanismo onirico — le cause interne corporali della tassonomia tomista, capaci solo di stimolare la fantasia in modo confuso e inutile. A differenza dei sogni affini ai geroglifici, questo *Somnus* non è portatore di nessun messaggio — e infatti resta muto per tutta la scena. I sogni prossimi all'Ozio propugnatore di una vita contemplativa svincolata dalle opere sono inutili quanto quelli di chi abbia mal digerito.

Se da un lato l'utilizzo 'teatrale' del materiale ovidiano sulla casa del Sonno era un *topos* letterario già collaudato (e alimentato dal pendant coreografico di rappresentazioni allegoriche di sogni e carri della notte in voga all'epoca), il trattamento parodistico della scena pone Bruno su un piano di critica rispetto alla tradizione. Appena Momo termina di recitare i tre versi ovidiani aperti dall'invocazione al Sonno ("Somne, quies rerum, placidissime somne deorum"), Bruno narratore afferma seccamente che si tratta di una "cantilena". Tenuto conto che il passo di Ovidio rappresenta uno dei modelli classici di un genere lirico assai diffuso in Italia, appunto l'invocazione al Sonno, l'osservazione pare interpretabile come un'anticipazione della critica all'ozio delle Muse che verrà svolta compiutamente nei *Furori*.⁶

⁶ Sull'invocazione *ad Somnum* nella lirica italiana si veda lo studio specifico di Carrai 1990. Significativo nella scena del dialogo terzo dello *Spaccio* è anche l'irriverente e comico denudamento del Sonno al momento del suo addormentarsi. Ruvoldt 2004 sottolinea l'emergere, fra il Quattrocento e il Cinquecento, di ritratti di personaggi maschili sognanti e nudi a rappresentare l'ideale platonico di intellettuale divinamente ispirato. La reticenza a farsi ritrarre nudo da parte di un committente illustre quale il Bembo, che chiede di essere raffigurato in un medaglione con almeno "un poco di vestimento" (ibid. 33), andrebbe attribuita al timore di apparire troppo passivo e sessualmente vulnerabile in un'epoca in cui le figure nude dormienti erano prevalentemente femminili. Ponendo il culmine comico della scena del Sonno sull'inverecondo sollevarsi della camicia di costui, Bruno offre alle velleità contemplative degli intellettuali dormienti un modello certo meno elevato di abbandono al sonno e alla nudità.

Del resto, benché il bersaglio principale della polemica dello *Spaccio* sia il cristianesimo di ascendenza paolina dei riformati — dunque lo svilimento delle opere nella prospettiva della *iustitia sola fide* — Bruno allarga il campo dell’ozio in più direzioni: oziose sono anche le pedanterie degli studiosi di grammatica e retorica e degli aristotelici; “ocioso” sarà (appunto nei *Furori*) il “sacerdote de le muse” (Bruno 2002, vol. 2, 330-33, 526). Particolarmente dannoso è il vizio di trasferire l’oziosità ai livelli superiori dell’ordine naturale. Quando l’Ozio dello *Spaccio* argomenta che “gli Dei son Dei perché han seco l’Ocio” (ibid., 323), Bruno ha già risposto nel dialogo precedente, *De l’infinito, universo e mondi*: non si può proiettare l’ozio in cielo e attribuire all’attiva potenza dell’efficiente modelli cosmologici angusti, quasi che la potenza infinita non ‘abbia voglia’ di esplicitarsi:

[...] [P]er che vogliamo o possiamo noi pensare che la divina efficacia sia ociosa? Per che vogliamo dire che la divina bontà la quale si può comunicare alle cose infinite, e si può infinitamente diffondere, che voglia essere scarsa et astrengersi in niente (atteso che ogni cosa finita al riguardo de l’infinito è niente)? (2002, vol.2, 46)

Il paradosso di un ‘ozio celeste’ diventa così una prova e *contrario* del cosmo infinito; viceversa la prospettiva infinitistica è fondamentale per determinare la posta in gioco nella polemica antioziosa e nelle spinte volontaristiche del furioso che sprona al risveglio. Così molto giustamente chi si è occupato di quella parte non trascurabile della produzione lirica del nolano in cui compaiono metafore alate e di volo (come ad esempio il sonetto del *passar solitario*, inserito nel *De l’infinito* e poi ripreso nei *Furori*), pur avendo dovuto annotare gli apparentamenti con i *topoi* della poesia meridionale del Cinquecento o con le simbologie della letteratura delle imprese, ha però anche fatto presente il carattere assolutamente unico del volo bruniano, proprio in ragione del suo programma cosmologico di fondo (Lupi 2003 e Sabbatino 2004).

Contro il sogno ozioso dell’universo aristotelico fungono da antidoto specialmente le ascese in cui Bruno descrive il cosmo; più che di voli metaforici si tratta di esperimenti mentali — una delle sue fonti è proprio l’esperimento mentale forse più celebre ed elegante dell’antichità classica: il dardo di Lucrezio.⁷

⁷ Si tratta, lo ricordo, del passo del primo libro del *De rerum natura* (968-81) in cui il poeta epicureo argomenta a favore dello spazio infinito: poniamo che qualcuno giunga al supposto limite dell’universo e scagli un dardo; se il dardo trapassa il confine, significa che oltre c’è altro spazio; se rimbalza, dovremo

Nicola Cipani

Nel proemio del *De l'infinito, universo e mondi*, Bruno annuncia il contenuto del primo dialogo, occupato per intero dalle prove dell'esistenza dello spazio infinito: ne sarà parte “una dimostrazione o questione molto urgente che fanno gli epicurei” — di seguito il nolano cita i versi 1, 968-73 e 977-79 da Lucrezio (2002, vol.2, 11). Il primo dialogo del *De l'infinito* non farà però più menzione del dardo: per constatare la falsità del limite delle sfere aristoteliche bisogna immaginare di ridurre ulteriormente le distanze, di avvicinarsi in persona: “se uno stendesse la mano oltre quel convesso [...] quella non verrebbe essere in loco” (ibid., 37). A personalizzare ulteriormente il volo, anziché un ipotetico e generico astronauta (il “se uno”, che ricalca il *siquis* del passo lucreziano), Bruno aveva già indicato se stesso come vero protagonista del viaggio cosmico nelle terzine finali dal sonetto premesso al primo dialogo:

[...]
 Quindi l'ali sicure a l'aria porgo,
 né temo intoppo di cristall' o vetro;
 ma fendo i cieli e a l'infinito m'ergo.
 E mentre dal mio globo a gli altri sorgo,
 e per l'eterio campo oltre penetro:
 quel ch'altri lungi vede, lascio al tergo. (2002, vol.2, 31)

Dunque il filosofo in persona si sostituisce al dardo liberatore e perfora i limiti immaginari del mondo per rivelarci l'universo infinito. È una missione che Bruno rivendica anche in un famoso passo della *Cena*, per bocca dell'interlocutore Teofilo:

Il Nolano [...] ha disciolto l'animo umano e la cognizione che era rinchiusa ne l'artissimo carcere de l'aria turbulento, onde a pena come per certi buchi avea facultà de remirar le lontanissime stelle, e gli erano mozze l'ali, a fin che non volasse ad aprir il velame di queste nuvole e veder quello che veramente là su si ritrovasse [...].
 Or ecco quello ch'ha varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo, fatte svanir le fantastiche muraglia de le prime, ottave, none, decime et altre che vi s'avesser potute aggiungere sfere per relazione de vani matematici e cieco veder di filosofi volgari. (2002, vol.1, 453-54)

Ho parlato di esperimenti mentali a proposito di questi voli celesti, e non soltanto per la somiglianza con l'immagine lucreziana; sono simulazioni indispensabili per costruire modelli validi nell'investigazione della natura e del

supporre che sia stato fermato da una barriera, anch'essa comunque dotata di estensione spaziale; saremo sempre costretti ad ammettere un limite più vasto di quello che di volta in volta assumiamo.

cosmo. Il carattere di esercizio mentale regolato, nutrito da uno slancio della facoltà fantastica, euristicamente fertile, è particolarmente apparente quando Bruno invita il lettore accorto a replicare in proprio l'esperimento.

Forse che là dove non è permesso andare a piedi, oltre l'orbita della Terra, non ci si può dirigere con le ali della mente? Su, immagina prima di tutto, (se è certo che non vuoi ammettere queste cose), immagina dico, di lasciare le plaghe della nostra Terra e di salire in linea retta verso il corpo limitrofo della Luna. Di: forse che a chi va in alto (se è lecito dire "in alto"), la Terra non si mostrerà secondo estensioni sempre maggiori del suo corpo? Forse che l'orizzonte della Terra non apparirà maggiore? [...] Non occorre, tuttavia, innalzarsi molto in alto perché la Terra ci appaia con la stessa immagine con cui ora ci appare la Luna [...].

Dalle alte plaghe del cielo potrai vedere la Terra con la stessa immagine della mutevole Luna, di modo che la Terra alla Luna e la Luna alla Terra sono vicendevolmente cielo, basso, centro ed alto [...]. (Bruno 1980, 516-18)

Il procedimento qui illustrato da un passo del *De immenso* è una variante di quella forma di sguardo dall'alto nota agli antichi come *kataskopos* ("spia", "ricognitore"). Il termine, storicamente legato alla dottrina dei cinici, designa la pratica meditativa del filosofo, 'ricognitore' dell'umanità, che si eleva a contemplare le meraviglie del cosmo e volgendo lo sguardo alla piccola Terra, ne riconsidera con distacco le minuscole vicende (Hadot 1996, 160-65). Si tratta di un esercizio spirituale la cui tradizione, documentata nell'antichità classica così come nel misticismo ebraico, aveva costituito in epoca medievale una risorsa importante di *pictura*, ossia di immagine interiore impiegabile come ausilio per la strutturazione del pensiero e con possibili applicazioni mnemonico-compositive (Carruthers, 2005, 291).

Sollecitando l'attivazione della facoltà interna ("immagina [...] immagina dico") e giustificandola quale legittima estensione dei sensi esterni, Bruno assiste il lettore nell'esercizio, guidandolo da un'orbita all'altra e sottolineando via via l'inadeguatezza del linguaggio, il 'custode cognitivo' del geocentrismo; il significato di "centro" è relativo, 'alto'/'basso', 'Terra'/'Luna' sono termini indifferentemente permutabili. Nel particolare metodo bruniano di ricognizione dall'alto, lo sguardo retrospettivo sulla Terra serve soprattutto a ribadire l'omogeneità dei corpi celesti, l'unità organica fra la Terra e il resto del cosmo, l'ubiquità del centro nell'universo infinito – non ad esprimere commiserazione per il destino umano visto nella sua pochezza. Casomai anzi proprio l'esperienza dell'infinito e la consapevolezza del suo esplicarsi dovunque, anche sulla Terra, costituisce il fondamento principale della "dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi", visto che "l'abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesmi siamo dentro a noi" (2002, vol.1, 455-56). Bruno stesso si cura di sottolineare la distanza che passa fra il suo volo della mente e tentativi meno rigo-

Nicola Cipani

rosi, accennando con sarcastico fastidio a un famoso esemplare di *kataskopos*, l'*Icaromenippo* di Luciano. Ecco cosa accade, sempre nel poema francofortese *De immenso*, a chi si allontana dalla Terra e si avvicina alla superficie lunare, durante un'ascensione definita "vera contemplazione del mondo":

Orsù, dunque, sali, ti porterò sulla Luna: disponi i sensi come io dispongo le ali della ragione; orsù, va' avanti tranquillo, segui una guida sicura, non una dedala mano con le ali spalmate di cera, non gli artifici dello stolto Menippo, per cui potresti a ragione temere la caduta di Icaro o le sciocche smorfie di Luciano di Samosata, ti sollevano, ma l'immagine del vero e l'inclito ordine della natura sono per te, incerto, guida e ti ricondurran sano e salvo.

[...] Vedi ora come la grande macchina appare ridotta ad una mole esigua?

Di': dove le selve? Dove i fiumi, i monti, gli stagni, i laghi, le città, la differenza tra l'inverno e l'estate? [...]

A te non più la Terra appare, ma la Luna: volgiti, dunque, a guardare dove sei, Forse che Cinzia ti appare piccola come una volta? [...] Ecco, in identica successione i boschi, il mare, i fiumi, i monti; e perché essi non siano invano, distingui di là le specie viventi, cioè' gli uomini, le serpi, gli armenti, gli uccelli, i pesci. Ormai non più la Luna, ma proprio la Terra ti appare. (1980, 589-90)

Anche il Menippo di Luciano chiede all'interlocutore di seguirlo con la *vis imaginativa* e di ripercorrere mentalmente le tappe celesti del suo racconto; ma la premessa del suo viaggio celeste è lo sprezzo dei beni mondani e la riflessione seguente fatta con gli occhi rivolti verso la terra è che gli uomini sono risibili formiche. Invece nello sguardo del nolano, al progressivo svanire di un mondo ne appare un altro egualmente degno di considerazione. Il viaggio continuerà in direzione di Venere, sempre sotto la guida del filosofo che conforta e indica la via.

Staccatosi dal suolo per fuggire il sogno ozioso di un cosmo finito, il lettore-viaggiatore si ritrova ora in uno spazio immaginario denso di complicazioni oniriche. Non dimentichiamo che il volo celeste più famoso fra i modelli noti a Bruno — mi riferisco ovviamente al *Somnium Scipionis* di Cicerone — è presentato come resoconto di un sogno. Significativamente il vescovo e oniologo Sinesio indica proprio nell'esperienza di rottura delle barriere spaziali il carattere distintivo del sogno.

[N]on c'è nessuna legge di Adrastea che ci impedisca, mentre dormiamo, di spiccare il volo dalla terra con più successo di Icaro e di volare più in alto delle aquile, di giungere ancora più in alto delle sfere celesti. E da lontano cerchiamo di scorgere la terra e, se non è visibile, la individuiamo per mezzo della luna. Ci possiamo intrattenere con gli astri, possiamo incontrare gli dei invisibili che abitano il cosmo [...]. (Sinesio, 1962, 85)

Non c'è dubbio che il passaggio fosse ben presente a Bruno, che conosceva Sinesio attraverso la traduzione di Ficino. Oltre all'indicazione dell'ascensione cosmica e del *kataskopos* retrospettivo, troviamo lo stesso riferimento per anti-tesi all'insuccesso di Icaro evocato nel *De immenso* e un accenno al volo aquilino che forse spiega la ragione del curioso raffronto bruniano fra uomini ed aquile citato in apertura.

Un ulteriore elemento di riscontro è offerto dal richiamo di Sinesio alla "legge di Adrastea", che nel *Fedro* platonico regola come è noto il ciclo delle anime. A tale ciclo vicissitudinale fa riferimento anche Bruno nel poema latino *A i principi de l'universo* (posto ad introduzione del dialogo *De la causa, principio et uno*) che annoda in poche dense righe diversi dei temi finora ricordati: invocazione al Sole, missione del filosofo proiettato nello spazio, esperienza dell'infinito, omogeneità fra la Terra e gli altri corpi celesti; il nolano chiede ai pianeti di aiutarlo, con posizioni astrali propizie, a dischiudere "le porte gemelle del sonno", affinché possa riscattare la verità dalle tenebre del tempo.⁸ Le *geminæ portæ* sono rielaborazione virgiliana di un brano dell'*Odissea* (19, 562-67) che attribuisce ai sogni due canali di passaggio distinti: una porta eburnea per i sogni falsi ed una cornea per quelli veri. Alla funzione di poli del sogno, Virgilio (*Eneide* 6, 893-98) ne aggiunge un'altra: Enea e la Sibilla sfruttano la porta eburnea come canale di rientro dal viaggio agli inferi.⁹ Tuttavia la fortuna dell'immagine delle porte è ancorata alla loro mansione originaria: i commentatori si sono soprattutto sforzati di spiegare (senza risultati conclusivi) perché l'eroe rientrasse dalla sua catabasi proprio dalla porta dei sogni falsi, e hanno lasciato in secondo piano la questione delle vie di comunicazione fra mondo dei vivi e mondo dei morti,¹⁰ nella lirica rinascimentale, le porte gemel-

⁸ *Lethæo undantem retinens ab origine campum/ emigret o Titan, et petat astra precor./ Errantes stellæ, spectate procedere in orbem/ me geminum, si vos hoc reserastis iter./ Dent geminas somni portas laxarier usque./ vestrae per vacuum me properante vices:/ obductum tenuitque diu quod tempus avarum,/ mi liceat densis promere de tenebris. [...]* (2002, vol.1, 609). Aquilecchia (1993, 135-36) rigetta l'emendazione "Lethæa" poiché Bruno usa il sostantivo 'origine' al maschile; non sono però convinto della traduzione che Aquilecchia suggerisce per *lethæo* ("immemorabile"): sia la presenza delle porte del sonno, che il complesso discorso bruniano sull'acqua cemento e base della terra (cfr. 1879-91, vol. 1, parte 2, 152 "undæ est propterea medium retinere") rendono plausibile che si parli di una origine propriamente 'letea' delle acque terrestri.

⁹ Oltre all'ampio lavoro monografico di Highbarger (1940), della vasta bibliografia su *Eneide* 6, 893-98 va ricordato almeno il saggio di Brenk (1999), che ipotizza una sovrapposizione di tradizioni per certi aspetti simile alla lettura sincretica di Bruno.

¹⁰ Nell'esegesi antica la scelta dei materiali delle porte è strettamente collegata a simboli del vero e del falso. Spericolato e pregevole il tentativo di Servio: la porta cornea nasconde un riferimento all'occhio, dunque alla vista e alla veridicità – l'avorio ricorda invece i denti, ossia la parola e la menzogna. Anche la riflessione profana di Rabelais – i sogni dei cornuti sono sempre veri (*Le tiers livre* 3, 13) – fa seguito ad un ragionamento su opacità e trasparenza (materiale e metaforica) ripreso da Macrobio e Porfirio.

Nicola Cipani

le sono accolte come emblema del valore ancipite del sogno e le invocazioni *ad Somnum* si rivolgono al portale del corno o dell'avorio a seconda del bisogno. Nel repertorio dei pittori cinquecenteschi, la personificazione operata da Virgilio, che aveva trasformato le porte omeriche dei sogni in porte di Somnus, facilita l'aggiunta 'paratattica' delle porte all'apparato ovidiano della casa del Sonno, come documentano il manuale del Cartari e programmi iconografici di massima importanza (Caprarola, Studiolo di Francesco I a Palazzo Vecchio).

Il recupero delle porte del sogno da parte di Bruno è di segno completamente diverso: il nolano si concentra infatti proprio sulla rifunzionalizzazione virgiliana delle porte come veicolo di ascesa e discesa¹¹ e stabilisce convergenze fra il "pitagorico" Virgilio, i "platonici" (Porfirio, via Macrobio e Ficino) e la tradizione cabalistica sul sogno di Giacobbe.

Così è scandita la discesa di Dio — o da Dio — attraverso il mondo fino all'essere animato; e attraverso il mondo si apre per l'essere animato l'ascesa verso Dio. Dio è al culmine della scala, il Giacobbe dei cabalisti alla sua base e radice; la sua altezza è determinata dai gradi delle creature intermedie, secondo i loro numeri: attraverso questi gradi le virtù operatrici superiori discendono agli esseri inferiori, le virtù inferiori ascendono agli esseri superiori, e per questo gli antichi autori di una filosofia profonda rappresentarono tale ritmo di ascesa e discesa attraverso l'uscita e l'entrata dalle due porte del Cancro e del Capricorno — delle quali la prima è detta porta degli uomini, la seconda degli dèi. (2000, 5, 7)

Per non dire, poi, del circolo pitagorico e platonico sulla conversione vicissitudinale di Dei ed eroi, i quali discendono fin nel profondo delle tenebre, da cui, trascorrendo di nuovo attraverso la ruota del tempo e dell'eternità, sono di nuovo richiamati alle regioni superiori. Da qui deriva la descrizione dell'inferno propria del poeta pitagorico: dopo aver bevuto le acque del fiume Lete che si frappongono, passando attraverso la porta cornea ricominciano ad avanzare dalle tenebre verso la luce quelle medesime anime per le quali, passando attraverso la porta eburnea, si era spalancato l'ingresso agli inferi. (2000, 679)

Mentre l'abbinamento fra le porte 'geografiche' di Cancro/Capricorno rispettivamente con quelle degli uomini e degli dei è in accordo con la tradizione, Bruno inverte il senso di marcia rispetto a Macrobio, a fonti notissime (Ficino, Giulio Camillo) e soprattutto alle indicazioni di Virgilio. Secondo Bruno infatti si discende dal Capricorno (porta cornea) e si risale dal Cancro (porta eburnea). Il ribaltamento è confermato dal passo della *Cabala* in cui l'asi-

¹¹ Un precedente orientato in direzione simile è l'accenno di Valerio Flacco in *Argonautica* 1, 833-840, in cui le *geminae portae* sono termine del regno dei morti.

no Onorio racconta della sua particolare avventura oltremondana: dopo aver astutamente evitato di “sorbir de l’onde del rapido Lete”, lo spirito dell’asino esce dall’oltretomba prendendo “il camino verso l’aria più puro per la porta Cornea” (2002, vol.2, 451).¹² Si sarebbe quasi tentati di ascrivere l’inversione di percorso operata da Bruno a un tentativo di ‘emendare’ la *crux* virgiliana di cui sopra, ossia lo strano passaggio di Enea dalla porta dei sogni falsi, che tanto aveva infastidito i commentatori. Tuttavia proprio l’identificazione bruniana fra porta del Cancro e porta d’avorio indicherebbe, senza necessità di rettifiche direzionali, una via interpretativa possibile al percorso di Enea; difatti la porta del Cancro, in quanto porta degli uomini, è più accessibile e permeabile della porta degli dei. Forse è meno azzardato attribuire l’inversione di senso al conflitto generato da termini quali ascesa/discesa in relazione a viaggi oltremondani che in alcuni casi si immaginano sotterranei, in altri casi celesti.

Auspiciando un transito ascendente attraverso le porte del sogno, Bruno chiede di riscattare la verità del cosmo infinito dal tempo portatore di oblio e di percorrere il tragitto alto che Adrastea concede a chi sa muovere le ali dell’intelletto. Spetta proprio all’incarnazione di Adrastea, ovvero Necessità (la stessa Necessitate che espelle l’Ozio a calci dal consesso divino dello *Spaccio*) esercitare la funzione di pungolo dell’ingegno e della memoria —

[...] necessità, per opera della quale l’uomo posto nel discrimine desidera e afferra le ali (come dicono) dell’aurora; e questo per volontà di Giove, il quale perché non sia torpido l’ingegno umano né muoia la sua forza vivace lo ha congiunto al bisogno che urge a difficili imprese. [...] Tieni dunque per te solo — e per pochi con te — il gusto di questo nettare salvifico per cui virtù — purificato ormai dalle letargiche acque del fiume Lete — senza difficoltà conquisterai prima vita celeste con gli dèi celesti per poi proseguire al circolo iperuranio con le realtà iperuranie. [...] E se consenti che il tempo di Pitagora sia il più ignorante e il più stolto di ogni ente, poiché nel suo scorrere tutto è cancellato dall’oblio, non biasimerai certo il tempo di Simonide — per cui beneficio tutto si ricerca, si apprende, si scopre; opinioni dimenticate tornano alla luce, germogliano di nuovo rami recisi. (2009, 189, 191)

¹² Posso qui solo accennare un raffronto fra la vicenda dell’asino nella *Cabala*, che fra le sue reincarnazioni può vantare di essere stato Aristotele, e il dialogo luciano *Il Sogno o il gallo*, in cui Micillo racconta un suo sogno di ricchezza a un gallo che in una vita precedente fu Pitagora. Il ragionamento del gallo sulla superiorità morale degli animali rispetto agli uomini (un tema che risale a Plutarco e che verrà ripreso e capovolto anche dal Gelli nella *Circe*) verte sull’assenza di vizi (fra gli animali non vi sono calunniatori, usurai, ecc.), ossia su un punto confutato dalla critica di Giove all’Ozio nello *Spaccio*: “[...] se gli bovi e scimie avessero tanta virtù et ingegno quanto gli uomini, arrebbono le medesime apprensioni, gli medesimi affetti e gli medesimi vizii. Cossi tra gli uomini quei ch’hanno del porco, de l’asino e del bue, son certo men tristi, e non sono infetti di tanti criminosi vizii. Ma non per ciò sono più virtuosi, eccetto in quel modo con cui le bestie, per non esser partecipi di altrettanti vizii, vegnono ad esser più virtuose de loro.” (2002, vol. 2, 325)

Nicola Cipani

Nel tragitto bruniano attraverso le porte gemelle, la natura ambigua del tempo che “tutto toglie e tutto dà” (2002, vol.1, 263) è risolta in un tempo pitagorico a cui soccombono le vittime di Adrastea e in un tempo di Simonide, il leggendario fondatore della mnemotecnica; al paesaggio dei sogni veri e falsi si sovrappone il bivio di memoria e oblio.

Si tratta di un discrimine fondamentale della nolana filosofia, che informa anche la dottrina dei furori: “[q]uesti furori de quali noi ragghioniamo, e che veggiamo messi in executione in queste sentenze, non son oblio, ma una memoria”. Sul versante della memoria sono i beneficiari della divina ispirazione, mossi dal “sole intelligenziale ne l’anima et impeto divino che gl’impronta l’ali”; su quello dell’oblio, ritroviamo i condannati dalla “divina Adrastia”, tendenti al “ferino insensato”, incapaci di cogliere nessi e ordine nel molteplice, menti agitate “da le tazze di Circe”, instabili “come un Proteo vago” (2002, vol.2, 554-57). Per descrivere questa immaginazione dannosa e fuori controllo, Bruno la compara a un sogno oblioso. Chi abbraccia la sapienza può

[...] disprezzare i sogni del miserevole volgo, sommerso dalle cupe onde del fiume Lete. Credono di essere ben svegli quegli infelici che seguono false immagini e volgono nell’animo vane apparenze, finzioni di uno sciocco furore; invano, continuano a rivolgersi a divini fauni, a satiri, a centauri, metà fiere e metà uomini, che niente possono e niente sono [...]. Quella gran moltitudine, che il demone del male eccita con le immagini e con la speranza [...] si procura dagli orti di Erebo i cibi e il vino della stoltezza che la vigna dell’Averno, lavorata da un tenebroso e cattivo demone, produce nei pressi delle oscure rive. Poi, la plebe schernita e mal nutrita dal fungo stigio, ebbra, barcollante dopo i calici della venefica Circe, disprezzata da Dio, così trascorrerà la vita eterna. (1980, 789-90)

L’accostamento fra sogno e furore insensato non è generico e la menzione di demoni e fauni — termini che nell’onirocritica fanno subito virare l’ago verso la porta eburnea — non sottintende un’astratta equivalenza fra sogno e falsità d’ogni sorta (il motivo *songe/mensonge* della lirica francese di fine Cinquecento). Nel linguaggio di Bruno, sognare è un termine usato molto spesso in contesto astronomico, per indicare che la costruzione di un modello cosmologico errato deriva dal cattivo governo della facoltà fantastica. Sogni sono le costruzioni dei peripatetici sulle quinte essenze, la teoria delle stelle fisse, la loro equidistanza dalla terra, i congegni del cielo aristotelico (cfr. 2002, vol.1, 437, 544, vol.2, 19-20; 1897-91, vol. 1, parte 2, 122, 171; vol. 1, parte 3, 200).

Anche il brano appena riportato serve a introdurre la critica a un altro sognatore: Palingenio Stellato, autore dello *Zodiacus vitae*, che pur postulando l’infinito (e dunque tentando un risveglio), non ammette al di là delle stelle fisse l’esistenza di alcun corpo, ma solo di una luce infinita, restando di fatto prigionie-

ro sia del modello aristotelico che del cosmo platonico. Palingenio “sogna profondamente con Platone”, non fa che cambiare i contenuti del suo sogno, credendo di risvegliarsi, mentre in realtà è ripiombato nel Lete, sta ricostruendo “tutta quanta la specie”, vittima della “macchina che spinge giù le specie”, l’implacabile Adrastea. (1980, 790)

Ho già brevemente accennato a un’associazione fra esperienza onirica e *kataskopos*; Bruno associa sogno e costruzione, ancorché perturbata, di un simulacro celeste. Sono analogie riconducibili a un semplice presupposto: il dispositivo onirico è chiamato in causa nella teoria dell’immaginazione per definire il ruolo di altre rappresentazioni interne — percorsi della pratica contemplativa, immagini di memoria, rappresentazioni mentali di oggetti e ambienti non osservati direttamente. In particolare, l’elaborazione di un modello cosmologico implica un ricorso incessante alla produzione di immagini mentali — e nel caso di Bruno sicuramente anche un gran numero di esercizi ad occhi chiusi, secondo l’ortoprassi mnemonica e secondo quanto attestano sue esplicite prescrizioni a distaccarsi dallo sguardo esterno (2002, vol.2, 587-90). Attivato l’*oculus mentis*, si pone la questione delle forze che lo agitano, nonché della relazione e gerarchia delle immagini interne rispetto a quelle percepite dai sensi esterni.

Bruno elegge la vista a senso maggiormente affinato, poiché può ricevere informazioni da oggetti distanti e operare con simboli che compendiano quanto appreso dagli altri sensi (2009, 505). Tuttavia egli pone anche limiti perentori: la vista non è indispensabile per la conoscenza, ma solo per giudicare apparenze specifiche, come colori, figure, simmetria, bellezza — un terreno instabile, insidiato da Circe e Proteo, dalla seduzione del mondo sensibile e dal suo disordine formale (2009, 207).¹³ Benché l’esperienza avvalori la conoscenza intellettuale delle forme sia tramite i sensi esterni sia tramite quelli interni, la reattività del lume interno è maggiore, specie nelle menti più limpide e specie se sollecitate da forme più spirituali che corporee; i prodigi mimetici di certe opere d’arte vanno attribuiti proprio alla capacità degli artisti di giungere a forme che catturano direttamente il senso interno (2004, 197, 199). L’occhio vede la luce, non il vero (1980, 147); lo sguardo esterno non è sempre indispensabile poiché “quanto alle osservazioni” è possibile servirsi di quelle altrui. Ai dati che gli pervengono da astronomi come Copernico e Tolomeo, buoni osservatori ma

¹³ Che Bruno sottoponga a revisione critica il primato dell’occhio è chiaro dalla sua lettura dell’incipit della *Metafisica* di Aristotele – il testo chiave dell’idea della superiorità della vista nell’antichità. Lo stagirita non avrebbe inteso secondo Bruno affermare la supremazia della vista rispetto ad altri mezzi conosciuti quali l’udito o l’intelletto, ma solo indicare che è più desiderabile porla al servizio del sapere che di altro (2002, vol.2, 289-90).

Nicola Cipani

poco filosofi, Bruno si avvicina come l'indovino Tiresia, "cieco, ma divino interprete"; ammette infatti il debito nei confronti dei 'vedenti'

[C]he potremmo giudicar noi, si le molte e diverse verificazioni de l'apparenze de corpi superiori o circostanti non ne fussero state dichiarate e poste avanti gli occhi de la ragione? Certo nulla. (2002, vol.1, 448)

ma specifica subito che ben più alto è il compito dell' interpretazione intellettuale del dato. Interessante l'espressione con cui Bruno sottolinea la perspicuità delle osservazioni astronomiche: sono "poste avanti gli occhi de la ragione". È un adattamento della formula *ante oculos ponere* che i retori usavano per spiegare l'azione dell' *enargeia*, ossia l'arte di vivificare un'immagine con le parole, di farla sembrare verosimile all'uditorio, presente e viva all'occhio della mente, come avviene appunto nel sogno. Secondo Quintiliano (*Institutio oratoria*, 6, 2) l'*enargeia* si alimenta del materiale onirico – e non necessariamente di quello più nobile; forniscono spunti efficaci le schegge di sogno che si formano nei momenti di ozio (*inter otia animorum*), negli stati ipnagogici in cui crediamo di viaggiare, navigare, combattere, essere ricchi. L'*enargeia* trasforma così in qualcosa di utile il *vitium animi* di perdersi dietro a chimere; dall'esperienza onirica il retore estrae un repertorio di passioni che lo aiutano a rivestire realtà virtuali di verosimiglianza.¹⁴ Sinesio parla con entusiasmo ancora maggiore della possibilità di impiegare il sogno come guida alla scrittura; l'arte di coinvolgere emotivamente il pubblico si forma con una pratica sistematica sul sogno (la redazione di diari notturni su cui organizzare le esercitazioni retoriche), che influisce sullo stile e sulla composizione dei libri.¹⁵

Anche per Bruno la facoltà immaginativa esprime la sua massima vitalità nel sogno, anzitutto perché durante il riposo viene meno ogni interferenza con i sensi esterni — infatti, per una sorta di principio di conservazione, ogni facoltà sensoriale, incluso "l'acume interiore", si accresce al diminuire o cessare dell'attività degli altri sensi (2009, 205, 207, 241). Ma soprattutto: il sogno è espressione esemplare di quel dono divino che è il lume interno; per magnificarne l'eccellenza, Bruno distingue fra la luce del primo giorno della creazione — il *fiat lux* di *Genesi* 1,3, accostato dal nolano a un passo del *Pimandro* ermetico — e la luce del quarto giorno in *Genesi* 1,16, facendo dipendere direttamente dalla prima la capacità visiva dello spirito interno.

¹⁴ Per l'utilizzo della visione onirica nell'*enargeia*, con particolare attenzione all'analisi di Quintiliano e alla sua influenza sugli umanisti rimando a Galand-Hallyn 1990, 125-135.

¹⁵ Sul sogno come dispositivo di immaginazione pittorica cfr. Ruvoldt 2004, 175-76.

Questa luce, che è una sostanza spirituale, e dà forma alla potenza dei nostri sensi in assenza di qualsiasi sole, o fuoco o oggetto dall'esterno, è il dono concesso all'anima non solo nostra, ma anche a quella delle cose universe, la quale si diffonde nell'immenso. Questa — dico — è la luce che infonde visibilmente nei sensi interni le figure di realtà assenti, in virtù della quale anche sognando vediamo, recepiamo specie e figure di cose sensibili, e anche se queste ultime — come dicono i peripatetici — non sono se non forme custodite nella potenza del senso interiore, dopo essere state introdotte dai sensi esterni, nessuno può comunque negare che la proprietà per cui esse si fanno visibili e presenti è ed emana da certi semi di luce i quali sono non tanto recepiti, quanto piuttosto innati e insiti nello spirito animale: sta di fatto che quando si ritrae il sole e ogni altra fonte di luce esterna, porta via con sé e quasi contrae a sé da tutto l'orizzonte i raggi e l'efficacia dei raggi, né lascia nell'emisfero tracce, che, se esistessero, resterebbero lievemente impresse, e sarebbero percepibili in forma lievissima ed effimera, come sperimentiamo nel caso delle tracce del calore. È del resto assolutamente evidente che quando l'animo si rende libero dall'azione dei sensi esterni, come durante i sogni, le figure delle cose visibili che si fanno presenti diventano al punto limpide che talvolta sogna e tuttavia non ritiene affatto di star sognando, e in virtù di una luce interna recepisce le forme in modo più veritiero di quanto lo consenta la luce esterna. (2009, 537)

Per stabilire una relazione diretta fra il dono della luce spirituale e la visione nel sogno che escluda il concorso della luce del 'quarto giorno', Bruno si oppone alla concezione di ascendenza platonica secondo cui le immagini oniriche sarebbero residui di luce imprigionati dagli occhi durante la veglia; infatti se l'effetto illuminante dei raggi potesse permanere quando cessa l'azione diretta della fonte luminosa, dovremmo percepirne almeno tracce residue, come accade con il calore.

Lo spirito interno è un principio indivisibile, analogo alla pupilla che può comprendere "in un colpo d'occhio indivisibile l'intera selva delle cose", ma a differenza della vista — mero "specchio che non vede" — esso è "specchio vedente", "luce e specchio", principio produttivo delle immagini (2009, 539).¹⁶

Al culmine di questo ragionamento sulla potenza del lume interno, svolto nel *De imaginum compositione*, Bruno innesta una lunga citazione da Sinesio, che riafferma il valore dell'esperienza onirica, in quanto testimonianza della

¹⁶ La metafisica della luce-sostanza informa ovviamente le metafore solari bruniane, che come abbiamo visto si richiamano a un "sole d'intelligenza". Componenti caratteristiche delle battute di apertura di tante opere del nolano, le invocazioni e apostrofi al sole ("il mio bel sol", "[t]i ringrazio, mio sol, mia diva luce", "[c]ieco chi non vede il sole, stolto chi nol conosce, ingrato chi nol ringrazia", cfr. 2002, vol.1, 613, vol.2, 30, 171) sono rivolte al principio intelligenziale che salda entrambe le manifestazioni della luce-sostanza, come chiarisce il paragrafo di apertura del *Sigillus sigillorum*: "[...] devi in principio protenderti ad onorare come dio primo e prossimo, magnificare come principe, invocare come nume e contemplare come luce il principio che ti eccita dall'esterno e ti incita dall'interno" (2009, 187).

Nicola Cipani

dignità della vita fantastica, e promuove la fantasia, “prerogativa della visione interiore più antica e propria”, a “senso dei sensi” (2009, 541). Ma Sinesio suggerisce percorsi che dal ‘sogno sognato’ conducono all’invenzione e al divino con fiduciose aperture che Bruno non può condividere; non a caso, del vescovo di Cirene, il nolano estrapola un pensiero privo di considerazioni su *contenuti* soprannaturali, per valorizzare il sogno in quanto espressione della potenza dell’immaginazione; nell’ottica del *De imaginum compositione* — di cui il brano di Sinesio occupa tutto un capitolo, intitolato appunto *Il principio che produce le immagini* — divino è il mezzo, non il messaggio, manifestato dal sogno; il dono eccelso di cui siamo beneficiari è la facoltà fantastica accesa dal lume interno.¹⁷

Tale principio produttore di immagini opera fra le potenze cognitive con un’ambiguità caratteristica: termine medio fra senso e intelletto, talora si pone sotto il nostro controllo, mentre altre volte sembra dominarci (Bruno 2009, 209-213); l’immaginazione è insomma una forza tanto eccelsa quanto elusiva e difficile da padroneggiare, che pone a durissima prova le nostre capacità di organizzazione del pensiero. “Rischio assai frequente” di chi si confronta “troppo spesso con le immagini fantastiche”, non “come chi le comprende, ma come chi ne è compreso”, è di porsi “nel novero di quelli che sono agiti e non di quelli che agiscono”, come quell’Antiferonte che secondo Aristotele formava falsi ricordi ed esperienze dai suoi fantasmi (2009, 253); in casi simili un concorso di umori malinconici e spiriti demoniaci agisce direttamente sul senso interno, provocando dunque non meri inganni percettivi, ma errori di ragione (2000, 273-77). Tutto ciò complica molto la possibilità di mettere *tout court* l’enorme capitale immaginativo del materiale onirico al servizio dell’invenzione. Senza un’arte che organizzi l’immaginazione, la contemplazione dei *phantasmata* conduce a un’insensata passività.

Quest’arte che ci assiste come “un’architettura ragionata”, che “incita una natura torpida, o la dirige e la guida quando devia ed eccede”, “la corregge quando erra” (2000, 122) è la mnemotecnica. Essa prende le mosse proprio laddove la ragione rischia di smarrirsi, dal vasto e instabile campo dell’immaginazione; nel caos della facoltà fantastica la memoria trova “la potenza che le consente di operare”, il suo sostrato primo, la materia che accoglie e moltiplica le specie (2000, 145, 149). Dal magmatico ribollire dell’immaginazione, che produce infinite moltiplicazioni da infiniti elementi, l’*ars memoriae* estrae figure

¹⁷ Nel testo riportato da Bruno (2009, 541) l’azione del divino è ridimensionata da un’omissione: nel sogno Dio fa “partecipe di sé” l’uomo, dove invece Sinesio (1962, 53) afferma che Dio lo ammaestra fecondandolo.

regolate da schemi associativi, permutabili in quantità discreta; così come l'immaginazione e, in senso più vasto, l'universo fisico custodiscono e producono il possibile, le 'macchine' della memoria non si limitano ad assorbire testi e immagini, ma ne generano di nuovi, simulando i principi creativi insiti nella natura. Con la mnemotecnica, l'uomo diventa artefice del suo immaginario (cfr. Matteoli 2000 e 2008, Sturlese 2000).

Grazie a tecniche di visualizzazione applicate sia alle *imagines agentes* sia ai luoghi, e rispondenti a criteri di proporzione, illuminazione, rilevanza emotiva, ecc., la visione mnemonica può rivaleggiare per limpidezza con la visione del sogno. Entrambe del resto hanno radice nella potenza fantastica e in entrambe l'*imaginatio* svolge un ruolo di primaria importanza.¹⁸ Così anche nello scenario mnemonico luoghi e identità si dissolvono e si ricompongono come in un sogno, ma nel quadro di regole prefissate: Parigi può confinare con Roma, purché ciò sia stabilito "una volta per tutte" (2000, 677); i personaggi delle ruote bruniane si scambiano di ruolo in una permuta vorticoso di azioni e attributi, ma simili travestimenti, che possono costringere Diogene a tessere la tela di Aracne, o Lullo a piantare la vigna di Noè, corrispondono a precisi meccanismi di codifica che trasformano parole in immagini.¹⁹ Attenuando il potenziale destabilizzante dell'immaginazione, ma conservandone il dinamismo, la mnemotecnica offre all'operatore uno strumento formidabile di 'navigazione' del fantastico. In definitiva il discorso simbolico sul sogno trova una conferma sul piano epistemologico: da un lato il Sonno ozioso foriero di oblio, il Sogno come termine vicissitudinale e 'leteo', dall'altro il sogno-visione espressione del lume interno, bisognoso del correttivo della memoria.

Qualche parola in ultimo su un breve testo del nolano, intitolato *Insomnium* e posto in appendice ai primi due dialoghi dedicati al compasso proporzionale di Mordente (1957, 57-58). Bruno riferisce le indicazioni di uno sconosciuto apparsogli in sogno, che gli avrebbe rivelato con parole e segni una "machina" utile a individuare una legge di relazione tra i moti celesti. Dal succinto resoconto non è chiaro il funzionamento della "machina", né ci aiuta il diagramma correlato, che Mino Gabriele ha definito "l'immagine forse più enigmatica dell'intero Corpus iconographicum bruniano" (Bruno 2001, 313).

Con le cautele imposte da una testimonianza così criptica e frammentaria, si può dire che ancora una volta il lume interno del filosofo si propone come

¹⁸ Per alcune considerazioni sulle affinità funzionali tra mnemotecnica e onirocritica in relazione al ruolo dell'*imaginatio* cfr. Rahn (1993, 331-350).

¹⁹ Da notare che certi procedimenti di *codifica* mnemonica consistono nell'attribuzione di nessi associativi di tipo causale, simbolico, circostanziale, metonimico, e via dicendo, per molti versi analoghi a quelli che l'onirocritica a partire da Artemidoro adopera per la *decodifica* del linguaggio del sogno.

Nicola Cipani

rimedio agli orizzonti limitati del semplice matematico, e che, una volta di più, teatro di questo allargamento è il contesto astronomico. Secondo Gabriele (ibid. 316), il nolano vorrebbe fare “intendere di avere ricevuto una sorta di visione dalle connotazioni teofaniche”, riprendendo “un *topos* di antica tradizione sapienziale” (ossia l’apparizione nel sogno di un ammaestramento da una “figura «guida» dai connotati sofianici”); va detto però che rispetto a tale *topos* letterario, del messaggero dell’*Insomnium* colpisce la completa spersonalizzazione — Bruno annuncia laconicamente che non ne ricorda né il viso né l’aspetto, per poi disinteressarsene completamente e concentrarsi solo sulle proprietà del congegno. Mi sembra piuttosto che il nolano abbia inteso tenersi lontano da una resa letteraria del sogno, rinunciando a sovrapposizioni simboliche e ad amplificazioni a cui il contesto onirico si sarebbe pur facilmente prestatato. Ne resta un documento singolare, privo delle cornici descrittive del sogno classico ed austeramente immune da quelle crepe introspettive e dal quel fervore per lo specifico dettaglio onirico che si erano già insinuati nelle esperienze di sognatori attenti quali Dürer e Cardano.²⁰ L’anonimo suggeritore dell’*Insomnium* porge il messaggio senza cerimonie — più che un dono piovuto dall’alto, il destinatario sembra ricevere il giusto premio per i suoi sforzi.²¹

Riferimenti Bibliografici

- Alt, Peter. 2002. *Der Schlaf der Vernunft: literatur un Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*. München: Beck.
- Aquilecchia, Giovanni. 1993. *Schede Bruniane (1950-1991)*. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Roma: Vecchiarelli.
- Brenk, Frederick E. 1999. *The Gates of Dreams and an Image of Life: Consolation and Allegory at the End of Vergil’s Aeneid VI. In Clothed in Purple Light: Studies in Vergil and in Latin, 277-293*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Bruno, Giordano. 1879-91. *Opera latine conscripta*. Edd. F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo. 3 volumi in 8 parti. Napoli-Firenze: Sansoni.

²⁰ Sull’inefficacia di procedimenti puramente introspettivi per la reminiscenza cfr. Bruno 2009, 201-3. Nello stesso passo il nolano mostra moderata curiosità per metodi di incubazione, che possono condurre a “sogni divini”; la riuscita di tali espedienti, verso cui il nolano manifesta non poche riserve, è comunque legata alla disciplina fisica e mentale del sognante — si parla infatti di “individui equilibrati e abituati a nutrirsi con misura” che giungono a “rivelazioni *bramate*” — nel contesto di un discorso sulla memoria tutto incentrato sull’*intentio*.

²¹ Interpretando in chiave negativa il mito di Prometeo — e inquadrandolo nel discorso sul valore della necessità come stimolo — Bruno ricorda che “Prometeo non fu gradito agli dèi” poiché diffondendone i doni divini “sembrava incitare al torpore il genere umano” (2009, 189).

- 1957. *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti*. A cura di Giovanni Aquilecchia. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- 1980. *Opere Latine*. A cura di Carlo Monti. Torino: Utet.
- 2000. *Opere Magiche*. Edizione diretta da Michele Ciliberto. A cura di Simo-
netta Bassi, Elisabetta Scapparone, Nicoletta Tirinnanzi. Milano: Adelphi.
- 2001. *Corpus Iconographicum: Le incisioni nelle opere a stampa*. A cura di
Mino Gabriele. Milano: Adelphi.
- 2002. *Opere italiane* Testi critici e nota filologica di Giovanni Aquilecchia.
Introduzione e coordinamento di Nuccio Ordine. 2 volumi. Torino: Unione
Tipografico-Editrice Torinese.
- 2004. *Opere Mnemotecniche. Tomo I*. Edizione diretta da Michele Ciliberto. A
cura di Marco Matteoli, Rita Sturlese, Nicoletta Tirinnanzi. Milano: Adelphi.
- 2009. *Opere Mnemotecniche. Tomo II*. Edizione diretta da Michele Ciliberto.
A cura di Marco Matteoli, Rita Sturlese, Nicoletta Tirinnanzi. Milano:
Adelphi.
- Carrai, Stefano 1990. *Ad Somnum: L'invocazione al Sonno nella lirica italiana*.
Padova: Antenore.
- Carruthers, Mary. 2005. *Moving Images in the Mind's Eye*. In *The Mind's Eye:
Art and Theological Argument in the Middle Ages*. Edited by Jeffrey F.
Hamburger and Anne-Marie Bouché, 287-305. Princeton: Princeton
University Press.
- Gandolfo, Francesco. 1978. *Il "dolce tempo": mistica, ermetismo e sogno nel cinque-
cento*. Roma: Bulzoni.
- Galand-Hallyn, Perrine. 1990. *Le songe et la rhétorique de l' "enargeia"*. In *Le Songe à
la Renaissance*. Actes du colloque international de Cannes, 29-31 mai 1987,
125-135. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne.
- Hadot, Pierre. 1996. *La cittadella interiore: introduzione ai "Pensieri" di Marco
Aurelio*. Milano: Vita e Pensiero.
- Highbarger, Ernest Leslie. 1940. *The Gates of Dreams: An Archeological Examination
of Vergil, Aeneid 6, 893-99*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Lupi, Walter Filiberto. 2003. *Il passero e il serpente: materiali per tre sonetti bruniani*.
In *Pensiero e immagini: tradizione e innovazione nelle opere di Bruno e
Campanella*. Vol. 2, a cura di Anna Cerbo, 85-125. Napoli: Dante &
Descartes.
- Matteoli, Marco. 2000. L'arte della memoria nei primi scritti mnemotecnici di Bruno.
Rinascimento 40: 75-121.
- , 2008. Arte della memoria, mnemotecnica. (Voci enciclopediche) *Bruniana e
Campanelliana* 14, 1: 83-93.
- Rahn, Thomas. *Traum und Gedächtnis: Memoriale Affizierungspotentiale und*

Nicola Cipani

Ordnungsgrade der Traumgenera in der frühen Neuzeit. In Ars Memorativa: Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400-1750. Ed. Jorg Jochen Berns and Wolfgang Neuber, 331-350. Tübingen: Max Niemeyer.

Ruvoldt, Maria. 2004. *The Italian Renaissance Imagery of Inspiration: Metaphors of Sex, Sleep, and Dreams.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sabbatino, Pasquale. 2004. *A l'infinito m'ergo: Giordano Bruno e il volo del moderno Ulisse.* Firenze: Olshki.

Sinesio di Cirene. 1962. *I sogni.* Introduzione traduzione e commento di Davide Susanetti. Bari: Adriatica.

Sturlese, Rita. 2000. Arte della natura e arte della memoria in Giordano Bruno. *Rinascimento* 40:123-141.

Sleeping Mullahs: Dreams and Charisma in Shiite Islam

di Rainer Brunner*

Judging from the picture that ‘Abdallāh al-Māmaqānī depicts of himself in the autobiographical entry in his magnum opus *Tanqīh al-maqāl*, one may easily imagine that on Saturday, October 17, 1896, he had yet another tough day at his desk in Najaf, incessantly studying Imāmī traditions and collecting material for his huge collection of biographies of Shiite traditionists. Perhaps his wife had again placed some pieces of bread on top of those books he was going to deal with next, so as to make sure that he did not forget eating. On that night, however, he was awarded ample compensation for all past hardship. In a dream, he tells us, he saw a staircase, on top of which was sitting the Imam Ja‘far al-Ṣādiq. Without waiting for permission, he climbed up towards him, addressed him in Turkish (Māmaqānī’s native tongue), and asked him to receive his saliva, because this, as he goes on to explain, would enable him to embark on working on a new book, which he had had to postpone for years, due to lack of time and because of other obligations. The Imam was not astonished at all, just replied “if you have to”, and put his tongue into al-Māmaqānī’s mouth, thereby performing an ancient magical rite called *taḥnīk* (Amir-Moezzi / Jambet 2004, 125). Māmaqānī eagerly sucked in the Imam’s saliva, making sure that it did not flow down into the stomach, but was evenly distributed in his blood. After having been satisfied, he woke up, and immediately remarked the positive effect of this experience: whereas he had been able to write merely two pages per day before, he now managed to complete eight, after a week even ten pages every day and accomplish his works at an astonishing pace (Māmaqānī 1930, II/210).¹

Short and strange as it might seem to Western secular eyes, from the point of view of cultural history this narrative is highly illuminating, as it is far more than just another curious anecdote about some scholar’s usual whims. It tells something about the Shiite scholars’ self-view, about their ongoing relationship

* I am deeply grateful to the Institute for Advanced Study (Princeton), where research for this article was mainly carried out during a stay in 2004/05; an extended French version of this article appeared in “*Le Shī‘isme Imāmīte*” *Quarante Ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, edited by M.A. Amir-Moezzi, M.M. Bar-Asher, S. Hopkins, Turnhout: Brepols, 2009, 95-117.

¹ For the author (d. 1933) cf. *EF* VI/312f.; *ṬAsh*, I.3/1196-99.

Rainer Brunner

with the Imams, and the legitimising they draw from it for their own work and towards the community of believers. And it tells something as well about the continuing presence of the Imams and their influence, about the way cultural memory in Shiism is kept alive. Māmaqānī who died in 1933 is by no means a lonely late successor to an otherwise forgotten tradition.

Māmaqānī's meeting with the Imam took place in a dream. This is not necessarily surprising per se because other than by means of dreams or visions there is hardly any way of getting in touch with the deceased. Nevertheless it gives a first impression of the importance this channel of communication has retained in Islam. Not only in Islam, as should perhaps immediately be added, commemorating the contribution of Sigmund Freud, whose famous and influential book on dream interpretation appeared at the turn of the 20th century. But whereas Freud was not that interested in the religious connotation of dreams, the link between religions and dreaming is as old as the phenomenon of religion itself.

Especially as far as its origins in the pre-modern world view of Antiquity is concerned, dream interpretation has been aptly defined as being located in the grey zone between the sphere of the Gods and the sphere of the humans, the Gods gaining the upper hand in the end. Snatching knowledge of the future from the Gods and thereby escaping human limitations was the primary motivation; the Gods therefore encoded dreams in order to make sure that humans could gain only partial insight into their plans (Walde 2001, 13ff). But the importance of dreams went beyond a competition between polytheist Gods and man. Also in monotheistic religions, the knowledge of what to make out of people's nightly visions proved essential. The best example of this is without doubt the Biblical figure of Joseph who managed to start an impressive administrative career after having interpreted Pharaoh's dream of the seven lean cows.

The story of Joseph and his dream interpretation was incorporated into the Koran (surah 12, verses 43-49). However, it was not the only source of oneirocriticism in Islam. The prophet Muḥammad himself had provided perhaps the most important justification by stating that a dream is the 46th part of prophecy (Bukhārī 2004, 1268, no. 6983).² More careful traditionists would have only the 60th or even 70th part (*DS* I/18ff), but the bottom line is the same: dreams are an acknowledged partial substitute for prophecy, enabling the dreamer to partake in divine inspiration and making sure that this illumination – even if only in small dosage – continues to find its way into the world after the disappearance

² Cf. in general "Dreams and Sleep", *EQ* I/546-53; "Dreams and Dream Interpretation", *EIr* VII/549-51; "ru'yā", *EP* VIII/645-49; Lory (2003).

of the seal of the prophets. Muḥammad made it clear, too, that the devil did not stand a chance to deceive the believer by disguising and leading the defenceless believer astray: “Whoever has seen me in a dream, has certainly seen me in wakefulness, because the devil does not take my form”, the famous and much-cited *ḥadīth* goes (Bukhārī 2004, 1271, nos. 6993ff.; Kinberg 1993, 285, n. 16).

Knowing the will of God and its implications for things to come was therefore the primary incentive behind dream interpretation. It was, so to speak, the clamp that attached the present to the future, and it was in this sense that Ibn Khaldūn defined the science of dream interpretation as belonging to the sciences of religious law and as being resplendent with the light of prophecy (Ibn Khaldūn 1958, III/103, 110). Innumerable systems of thought based on these assumptions were devised in the course of the following centuries, the most important certainly being the Sufi one. Philosophical and sufi theories of dreams continued to flourish throughout the classical period of Islam and beyond (Sviri 1999). A relatively late descendent of this current is the famous polymath ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī (d. 1731) who composed a whole encyclopaedia of dream symbols called *Ta‘īr al-anām fī ta‘bīr al-manām*. There the reader finds more than 1700 entries in alphabetical order, including some notable figures from the early history of Islam, and a more or less detailed description of their meaning in the context of a dream. The vision of the caliphs ‘Umar, ‘Uthmān and ‘Alī, for instance, is associated with longevity, acquiring knowledge, and the victory against one’s enemies, respectively, whereas an encounter with the Prophet’s wives in a dream symbolizes motherhood and general blessing, or, in the case of an unmarried man, the promise to find a virtuous wife (Nābulusī s.d., 17, 296-98, 387-90). As in modern times people do not necessarily continue to dream exclusively of camels and grapes, contemporary “editors”, who more or less loosely follow in the tracks of Nābulusī and his equals, sometimes also include bus stations, motorcycles, and tunnels (Schimmel 1998, 90-93). Considering this ongoing attraction – not to mention the sites on the World Wide Web that offer countless cases in point –, one is inclined to say that the will to find out something about one’s future by looking at what was going on the previous night strongly resists the general disenchantment of the modern world.

Looking into the future, however, was but one aspect of dreams. Another one, probably even more important, was to look into the past, and to mobilise it for legitimising purposes. By this means, dreams became also a strong clamp attaching the past to the present (or vice versa). Safavid historians, for example, made conscious use of a dream or two which the founder of the Safavid order, Shaykh Ṣafī al-Dīn, allegedly had had, and repeatedly rewrote them in the light of later events and subsequent needs of historiography (Quinn 2000, 65-81;

Rainer Brunner

eadem 1996). Ottoman history, too, is replete with dream narratives that are meant to make sense of the historical course of events – and to project its meaning into the future (Hagen 1999). The first Mughal emperor Bābur saw his later conquest of Samarqand in a dream, and the pilgrimage city of Mazār-e Sharīf in what today is Northern Afghanistan owes its origin to a dream in which the place was revealed to be the true burial site of ‘Alī b. Abī Ṭālib (Green 2003, 303f., 307f.). A very famous and very special case in point in this context is Ibn an-Nadīm’s allegation that the Abbasid caliph al-Ma’mūn’s sponsorship of the translation into Arabic of ancient Greek books on philosophy was equally caused by a dream in which he met no lesser a figure than Aristotle (Gutas 1998, 95-104). It does not matter so much whether any of these dreams were “true” in a historical sense – most probably none of them was. What matters is that the channel through which communication with the past took place was a dream – and that even someone like Aristotle, who had denied that any dreams were god-sent (Green 2003, 288), could be recruited in order to convey legitimacy on whatever the case may have been.

The place where both aspects of dreams – legitimacy from the past on the one hand, benefit for future life on the other – converge in Islam is the field of prophetic traditions (*ḥadīth*). Thus it is hardly by chance that the semi-legendary ancestor of Muslim dream interpretation, Ibn Sīrīn (d. 728), was also a noticeable transmitter of Muḥammad’s words and deeds. The close nexus between the so-called *muḥaddithūn* and dream interpretation existed obviously early on (Lamoreaux 2002, 16). As Leah Kinberg has shown in a series of articles, dream narratives were used in the same way as prophetic *ḥadīths* in order to legitimise certain religious developments. Most conspicuous among these were the evolution of the Sunnite schools of law (*madhāhib*) or the crystallisation of the standard Koranic readings. In general, she is absolutely right in stating that “dreams function similarly to *ḥadīth*” (Kinberg 1999, 79).³ This, however, almost immediately raises the question of the role and self-view of the transmitters of the traditions, the religious scholars (*‘ulamā’*), especially when it is not the dreams of the Prophet or, in the case of Shiism, of an Imam which are the focus of attention, but when a scholar himself figures in dreams, be it his own or those of others.

Shiite Islam is particularly characteristic in this regard. Innumerable entries in biographical dictionaries are interspersed with more or less detailed narratives about the dreams of the scholars in question. And also in their own autobiographical glimpses, many of these authors are quite generous when it comes to

³ Cf. also her other articles: Kinberg (1991), (1985), (1986).

imparting their visionary nightlife to the reader. Thus, both ‘Alī b. Muḥammad al-‘Āmilī (d. 1691/92) and Muḥammad Sulaymān al-Tunukābunī (d. 1884/85), to single out two of them, described a number of situations in which dreams pointed the way for the future course of their life – and not only theirs. ‘Āmilī, for instance, received a noteworthy correction about some other scholars from his grandfather, the Second Martyr, in a dream (‘Āmilī 1978, II/241).⁴ And Tunukābunī proudly mentions that his father once had had a dream in which he saw himself enter paradise and take a handful of water out of a river. This is immediately explained by a *mullāh* as pointing to his marrying and having a son who would be among the most famous ‘*ulamā*’ of his age (Tunukābunī 1992, 79).

The book which illustrates the importance of dreams in Shiite Islam probably better than any other is *Dār al-salām fī mā yata‘allaq bi-l-ru’yā wa-l-manām* (“The Abode of peace, being what is related to dream and sleep”). It was written by the Iranian scholar Ḥusayn Taqī al-Nūrī al-Ṭabrisī (d. 1902) who, incidentally, did not like at all his just mentioned colleague Tunukābunī, calling him “one of those affected people who would like to be regarded as writers (*ba‘du l-mutakallifīn al-ladhī aḥabba an yu‘adda min al-mu’allifīn*)” (Nūrī 1998, 294).⁵ Nūrī completed the book in 1875, thirteen years later it was printed as a lithograph in two volumes; in the 1950s a four-volume edition was published in Qom which was reprinted in 1983 in Beirut and Qom. This seems to be the only available edition of the work, apart from a Persian translation dating from the 1970s (*DhTSh* VIII/20). Only the first two volumes of the printed edition are devoted to dream narratives in the strict sense. Volumes III and IV deal with the kind of righteous behaviour on the part of the believer that is necessary in order to attain this state, i.e. to have beneficial and true dreams. This more or less amounts to a collection of etiquette, e.g. when the author enumerates, on more than a hundred pages and in alphabetical order, those traits that constitute a “good” Muslim, or when he gives dozens and dozens of pieces of advice for personal hygiene. Pious acts and magical invocations (what today would more prosaically be called superstition) are not always clearly distinguishable from each other in these chapters, especially when he deals with the direct preparations for sleep so as to avoid that the dreams come from evil spirits. The present article, however, will focus on the first part of the book which contains the actual dream narratives.

In his relatively long introduction (*DS* I/2-37), Nūrī firmly anchors dreams

⁴ Quoted also in *DS* II/291; on Shiite autobiographies cf. Brunner 2002, 59-68.

⁵ On Nūrī cf. Brunner (2001), esp. 39-42.

Rainer Brunner

within the sphere of religion by describing them as a clear and undisputable message to the believing dreamer (and to the believing one only) and as a possibility to gain knowledge of secret and hidden things. At the same time, they work as ways of communication, i.e. between the dreamer and God, who may grant the latter insight whether or not He (God) is satisfied with his (the believer's) conduct, and who may thereby instigate him to change his life for the better. Indirectly, the same purpose is also achieved by meeting the dead in a dream, who report their *post mortem* experiences. Aside from these purely religious concepts, Nūrī also enumerates some aspects that according to our modern terminology could be called psychological, for instance when he calls dreams a way to get to know one's soul and things which are beyond the sphere of what is normally perceptible through the senses. Dreams and sleep in general therefore put the soul at a rest, enabling it to cope more easily with sorrow and distress and to reduce bouts of anguish. Last but not least, on the slightly more physical side, he finds dreams also a very useful and pleasant way to empty, as he puts it, the depth of his limbs from a surplus of semen, especially for those who for some reason are prevented from having licit sexual intercourse and who otherwise would have to take recourse to illicit and forbidden means.

Following these introductory remarks, Nūrī goes on to enumerate the immense number of 658 dream narratives, to which a short supplement of another 25 is added at the end of the second volume. The order is in a very rough sense chronological, starting with the dreams of the Prophet, the Imams, and pre-Islamic figures, but later on assembling the pieces more or less at random. By far most narratives are anecdotes with hardly any symbolic content. Those few obviously symbolic dreams are very short, sometimes merely two or three lines in length, such as the story of a man who saw himself urinating in his own hand, which is interpreted by the fourth Imam 'Alī b. al-Ḥusayn as a hint that he has contracted an illicit marriage (*DS I/146*).⁶ In a second case, a man who dreamt that the vine in his garden bore watermelons is notified by Muḥammad al-Bāqir that his wife was unfaithful to him and got pregnant from another man (*DS I/159*).

Recovery from illness, sometimes even mortal illness, in a dream is another classical topic of dream narratives. A number of them is also to be found in Nūrī's compilation, although this kind of miracle does not seem to play a prominent or even central role there. To a certain degree an exception to this rule is the exhaustive and rather longwinded story of Yaḥyā b. Muḥammad Ibrāhīm al-Abharī, a contemporary of Nūrī's, who travels from his home town

⁶ Cf. Lamoreaux (2002), 24 (with a different *isnād* from a different source).

Qazwīn to Kerbela and is cured there, after a long dream in the holy precinct, from the torment caused by painful tumours in his legs and his back (*DS* II/292-300). This kind of restraint with regard to miraculous healing is characteristically in accordance with the overall Shiite attitude towards suffering, which is reflected in some of the dreams of the first Imams, especially Ḥusayn. Several times he is notified by the Prophet of the fate that is awaiting him in Kerbela; nevertheless – or perhaps because of this – he refuses both Muḥammad b. al-Ḥanafīyya’s advice to escape to Yemen, and the help of some *jinn*s which appear to him in Kerbela and offer to kill everybody on his orders (*DS* I/73f., 77). To accept any of these generous offers would mean to act against the will of God as communicated explicitly in a dream. Consistently, there is even the more or less outright refusal of a healing reported by Nūrī in one episode: A nearly blind person complains to the Imam ‘Alī in a dream about his bad eyesight and asks him to restore his eyesight. ‘Alī faces him with a choice: either he gets back his capacity of seeing and has to answer on the Day of Judgement for his sins like everybody else, or he remains blind and will enter paradise directly and without detour. Needless to say, the Shaykh prefers the latter option (*DS* II/270).⁷ Redemption from suffering, then, may come as divine grace, but it is certainly nothing a believer may in any way bargain for.

There are a number of heresiographical dreams included in the *Dār al-salām*, although they do not play an outstanding role either. Central among them is a dream in which the Prophet himself sees some monkeys romping about at his pulpit, which is interpreted by him as well as by the Imams after him as a symbol for the Banū Umayya who would seize power after his death. In different versions and with dozens of references, this story is spread out over more than three pages (*DS* I/45-48). Also other episodes from the early Islamic history are repeated here: al-Ḥajjāj b. Yūsuf’s plot to kill the fourth Imam ‘Alī b. al-Ḥusayn is thwarted (*DS* I/80f), several Imams are notified in a dream of their own death or of the death of one of the subsequent Imams, and the names of Mu‘āwiya or Yazīd are never given without adding “may God curse him” (*la’anahu llāh*). Complete dissociation from Sunnism includes, of course, the interpretation of dreams as well. Ibn Sīrīn and others of his ilk, for instance, are totally rejected, because they do not explain a light seen in a dream over one’s head as a sign for his strong religion, or – as the ambiguous term *dīn* should perhaps be translated here – as a sign of his belonging to the “correct”, i.e. Shiite religion (*DS* I/144f). In direct confrontation, dissimulation (*taqiyya*) is given preference: thus, the Imam Ja‘far seems to be in accord with an interpretation of dreams

⁷ Nūrī encloses a second narrative of the same vein in this section.

Rainer Brunner

brought forward by the famous Sunnite jurist Abū Ḥanīfa, to the bewilderment of a Shiite believer who is also present. After Abū Ḥanīfa has left, however, Ja‘far tells his follower the true, Shiite explanation (*DS I/143*).

Such digs at the Sunni heroes of history, which are usually taken from older sources, as well as the importance of the events at Kerbela belong to the wholly traditional Shiite view of history, and insofar it is only natural that they were included in a compilation such as this one. Even more telling, as far as the Shiite self view is concerned, is another layer of dream narratives which occupy a large part of Nūrī’s *Dār al-salām*. These refer to dreams in which Shiite scholars, especially from later periods of Islamic history, play a prominent role. Nearly all of those anecdotes are taken from posterior sources, many of them from biographical dictionaries, such as ‘Abdallāh al-Iṣbahānī’s (d. 1707) *Riyāḍ al-‘ulamā’*, others from books about *ḥadīth*, such as *al-Durr al-manthūr* by the above-mentioned ‘Alī b. Muḥammad al-‘Āmilī, or from works such as Shams al-Dīn Muḥammad al-Riḍawī’s book on the miracles of Imam ‘Alī, *Ḥabl al-matīn fī mu‘jizāt amīr al-mu‘minīn*,⁸ to name just three much-quoted examples from the late Safavid period.

In one such narrative, Abū ‘Alī al-Ṭabrisī (d. 1154), the famous author of the Koran commentary *Majma‘ al-bayān*, is said to have seen Moses asking Muḥammad about the latter’s saying “the scholars of my community are like the prophets of the Banū Isrā‘īl”. Whom do you mean by that, asks Moses, and Muḥammad points to Ṭabrisī, who just enters the scene, and says “he is one of them”. When Moses thereupon turns to the scholar and asks him something – the reader is not told what it is – he undergoes a rather disrespectful treatment. Ṭabrisī tells Moses that when he replied to God’s question “What is that, Moses, that thou hast in thy right hand?” (Q 20/17), he did not just stick to the sheer fact that it was his staff, but made a lot of rather unnecessary words by saying “it is my staff, I lean upon it, and with it I beat down leaves to feed my sheep; other uses also I find in it” (Q 20/18). Perhaps because of this impossible behaviour, Nūrī appears to be sceptic with regard to the authenticity of the *ḥadīth* (not the narrative as such), but tries to solve the problem by saying that the ‘ulamā’, just like the Israelite prophets, all followed one single Prophet – Muḥammad or Moses, respectively (*DS II/44-46*).

Other stories are free from such qualms. Sometimes eminent scholars from different epochs discuss with each other theological or legal questions in dreams, e.g. when al-‘Allāma al-Ḥillī (d. 1325) clarifies a problem after consulting Sayyid al-Murtaḍā (d. 1044) and Shaykh al-Ṭūsī (d. 1067) (*DS II/121*),

⁸ On the last-mentioned cf. *DhTSh* VI7239f. (no. 1326).

or when Muḥammad Bāqir al-Qazwīnī (d. 1869/70) is told in a dream where to look up one of Muḥammad Bāqir Bihbihānī's (d. ca. 1792) books in order to find the solution for an unclear passage in another one (*DS* II/196f). The same Bihbihānī, on the other hand, sees Muḥammad b. 'Alī al-'Āmilī, the author of *Madārik al-aḥkām*, in a dream and asks for his forgiveness because of some disrespectful comments he may have made on the margins of this book. 'Āmilī does not object to them at all, which amounts of course to a general permission to correct former '*ulamā*' and their opinions (*DS* II/40).⁹ In another story Asadallāh al-Kāẓimaynī (d. 1824/25) pays a visit to his colleague 'Abdallāh Shubbar al-Kāẓimaynī (d. 1827) and is quite amazed at the number of books the latter has written, especially in comparison to the few that he himself has managed to compose. So 'Abdallāh replies that it was the Imam Mūsā al-Kāẓim who once in a dream handed over a pen to him and ordered him to start writing – which he did, as is corroborated by Nūrī who gives a meticulous list of his publications, including the number of verses in each book (*DS* II/250f). Small wonder, finally, that on the day al-'Allāma Ṭabāṭabā'ī Baḥr al-'Ulūm (d. 1797) was born his father saw the Imam 'Alī al-Riḍā ignite a vast and bright light over his house (*DS* II/206f).

There is, however, one important restriction: Scholarship in the context of dreaming means religious scholarship, hence preoccupation with philosophy is strongly discouraged. When an '*ālim* asks Muḥammad in a dream about the famous Ibn Sīnā, he gets the reply that the philosopher went to hell because he wanted to reach God without the Prophet as an intermediary (*DS* II/48f). Several scholars who are unduly interested in philosophical writings are reminded by 'Alī in their dreams that he will turn away from them if they will not stop their penchant. For one, the warning comes too late: after 12 years of studying Ibn Sīnā's *Kitāb al-ishārāt*, he is asked by what means he intended to earn God's benevolence, now that he has only seven more days to live – which, needless to say, turns out to be the cruel reality (*DS* II/83f).

Bihbihānī's elevated position notwithstanding, there are some passages where Nūrī clearly indicates his own *akhbārī* tendency.¹⁰ Basically all dreams about religious science focus on *ḥadīth*, a large number of them serving as confirmation of individual traditions of the Imams or singing the praise of those

⁹ Cf. also Gleave (2000), 74.

¹⁰ The Akhbārīyya denotes the tendency within Shiism that put emphasis on the trustworthiness and binding character of *all* traditions of the Prophet and the Shiite Imams as handed down by the early transmitters, as opposed to the Uṣūliyya which originated only after the occultation of the twelfth Imam and propagated a more rational approach based on individual reasoning (*ijtihād*); on this development cf. in detail Amir-Moezzi 1993 and now Gleave 2007.

Rainer Brunner

who contribute to the circulation of the traditions. In one of the dreams, no lesser a figure than Kulaynī complains to a companion of the Second Martyr¹¹ that people no longer take care of the shape of the books. As he himself disposes of only one volume of his *Kāfī*, one may easily interpret his concern about the shape of the books as being a concern about the content of the books, i.e. the traditions that are threatened by extinction. When the dreamer manages to get hold of the other *Kāfī* volumes, Kulaynī is predictably moved, having got the confirmation that the traditions are kept alive after all (*DS* II/22-24).¹²

In some instances, even a sort of inner-Shiite heresiography is perceptible: Thus, Muḥammad Amīn al-Astarābādī, the famous author of the book *al-Fawā'id al-madaniyya* that marked the origin of the later *akhbārī* school of thought, is reported to have said that al-ʿAllāma al-Ḥillī appeared to his son in a dream and revoked his former opinion. Had it not been for his *Kitāb al-alfayn* and his pilgrimage to Mecca, his *fatwās* would have destroyed him – “your school of thought (*madhhab*) is false”, he tells his son (*DS* II/36f).¹³ In another episode, Astarābādī is quoted as having said that the motivation for writing the *Fawa'id* came from several dreams in which both other people and he himself were told that he should write down the traditions from Kulaynī’s *Kāfī*. Finally, while being in Mecca and Medina, he dreamt that God assigned him a special place in paradise, and he sees himself in a rose garden, with one bush being bigger than the others. He is the big one, he is told, while the others are the eminent legal scholars (*fuḍalā' mujtahidūn*) (*DS* II/49f).

A very particular case in point, as far as Nūrī’s praise for scholars is concerned, are the two Majlisīs, *père et fils*. Muḥammad Taqī al-Majlisī (d. 1659/60) needed four dreams (starring his teacher Shaykh al-Bahā'ī, the Imam ʿAlī b. al-Ḥusayn, Muḥammad, ʿAlī, and Fāṭima) and a serious health crisis (including being healed in one of the dreams) before he was ready to embark on the task of writing his famous commentary *Sharḥ man lā yaḥḍuruḥu l-faqīh* on Ibn Bābūya (*DS* II/39f). Furthermore, he received the licence (*ijāza*) to transmit the apocryphal *ḥadīth* collection *al-Ṣaḥīfa al-kāmila* directly from the Mahdī in a dream (*DS* II/41-43).

Nothing, however, can compare with the position that his son Muḥammad Bāqir al-Majlisī (d. 1699/1700) has achieved. He is seen by the aforementioned Yaḥyā b. Muḥammad al-Abharī, after the latter’s being cured from his tumours,

¹¹ On Zayn al-Dīn al-ʿĀmilī, commonly called the Second Martyr (d. ca. 1557/59), cf. *EP* IX/209f.

¹² On Kulaynī (d. 941), one of the most important early Shiite *ḥadīth* scholars, and his collection of traditions *al-Kāfī* cf. Sander 1994, 123ff.

¹³ On Astarābādī (d. 1626/27) cf. *EIr* II/845f. and Gleave 2007, 31ff.; al-ʿAllāma al-Ḥillī is one of the most eminent propagators of Uṣūlī free reasoning (*ijtihād*) in Shiism; on him cf. Schmidtke 1991.

as preaching on a pulpit in Kerbela in the presence of 500 other scholars, before he is summoned by Fāṭima to join her and Imam Ḥasan inside the *ḥaram* (DS II/300-02). Another scholar, Muḥammad Ḥasan al-Najafī, dreams of a congregation of all ‘*ulamā*’ who ever lived, with Majlisī taking the place of honour, as he is known to be the “gate to the Imams” (DS II/244). What this epithet may mean in “practice” is experienced in a rather frightening way by a poor reciter (*rouze-khān*) of the traditional Shiite mourning rituals (*ta‘ziya*): He has to undergo a painstaking interrogation on the Day of Judgement as to why he had spoken of Ḥusayn’s submissiveness and even self-abasement (*dhillā, tadhallul*) and tries to escape by saying that Majlisī had mentioned this in volume 10 of his magnum opus *Bihār al-anwār*. Immediately he is confronted with an immense row of scholars, each one having his books in front of him, and seat number one in row number one is taken by Majlisī. ‘Alī sends for the book and orders the offender to show him the passage, which is, of course, impossible. Also another attempt with a different scholar fails, as this one is sitting nearby. It is only Muḥammad himself who mercifully puts an end to this drama by admonishing ‘Alī not to be so stern, as otherwise nobody would ever be rescued. When the poor reciter finally wakes up, he quits his job at once (DS II/234-36).¹⁴ It is characteristic of Nūrī’s own infinite admiration of Majlisī that he takes the opportunity to attach to this narrative a lengthy statement about Majlisī’s life and his works, including a detailed table of contents of the *Bihār al-anwār*. This statement is probably the first draft of his biography of Majlisī that Nūrī was to write some years later under the title *al-Fayḍ al-quḍḍī fī tarjamat al-Majlisī* on the occasion of the lithograph edition of the *Bihār*. There, he also included a chapter about people’s dreams of Majlisī, which is identical with the relevant sections of *Dār al-salām* (Nūrī 1998, 275-95).

The outstanding importance of the ‘*ulamā*’ is stressed in a paradoxical way even when Nūrī seemingly argues to the contrary. This is what may be called the apple motif: In some of the dreams, that is, the scholars themselves – and with them the believers – are reminded of what in the end really counts: charity and modesty. Thus, ‘Abdallāh al-Shushtarī is asked after his death by a colleague in a dream what has rescued him; an apple, he replies, that I once gave to an orphan child outside the Friday mosque of Isfahan, making the child rejoice about it (DS II/47). In the case of an anonymous other scholar it was a small cat that was huddling against a wall, being weakened by frost and snow. That he offered it a shelter in the warm fur he was wearing and thus showed compassion aroused God’s compassion for him (DS II/50). And again, it is

¹⁴ On Majlisī cf. Brunner 2005, 323ff.; on his main work *Bihār al-anwār* see *Elr* IV/90-93.

Rainer Brunner

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, who stands out in a particularly exceptional way: following an arrangement he and his colleague Muḥammad Ṣāliḥ al-Māzandarānī (d. ca. 1670/76) had made during their lifetime that whoever dies first would appear to the other in a dream and give a report on what happened to him, it takes him a full year after his death before he is able to keep his promise. The reason is sheer dismay, having been submitted – it is left deliberately unclear by whom – to the same kind of inquisition as the pitiable *rouze-khān*, and having been asked: what have you come with? – I wrote many books on *ḥadīth*, he answers. – Yes, but you wrote them on behalf of the rulers, and you were glad when people praised you, and sad when they criticised you. – But I also assembled people unremittingly to come to the prayer. – Yes, but you were glad when there were many of them, and sad when there were few. And so on and so forth. As it turns out, what saved him in the end was that he once on a stroll through Isfahan gave a small child a quince (*DS* II/50f). It may be added that another version of this story that is given by Nūrī’s slightly younger contemporary ‘Abd al-Karīm Jazzī (d. 1920/21) has an apple instead of a quince and “a Jewish child” instead of “a small child” (Jazzī 1949, 125).¹⁵

It is clear that the message these episodes purport to convey cannot be taken at face value. Nobody would seriously expect the eternal fate of a scholar such as Muḥammad Bāqir al-Majlisī to be dependant on a piece of fruit. Rather, the apple motif has to be read as a subtle completion to the more outspoken hagiographical pieces: apart from being prolific and venerable as scholars, people like Majlisī are also awe-inspiring and venerable in their humane attitude, which only adds to the aura of sanctity in which they are shrouded. In this respect, the apple, the cat, and the quince are standing for a theologically more sober idea: When al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī (d. 1585) is asked by somebody in a dream what earned him his standing in the hereafter, he answers: “All the works that you saw of me sold badly and found few buyers. What was beneficial was my love to the Imam ‘Alī” (*DS* II/46f).¹⁶

Which conclusions may we draw from all this? That Muslim scholars are – or, to be more precise, consider themselves to be – the successors of the prophets is anything but a new discovery: “The scholars are the heirs of the Prophets” (*inna l-‘ulamā’ hum warathat al-anbiyā’*), as a famous *ḥadīth* has it (Bukhārī 2004, 30). Majlisī in his *Biḥār al-anwār* corroborates this dictum (Majlisī 1983, I/164, 216; II/92) and adds several other traditions in the same

¹⁵ On Jazzī cf. *ĀSh* I.3/1183f.; on the motif of the apple (or other pieces of fruit) cf. also Ayoub 1978, 45f. and Husted 1993, 272f.

¹⁶ On Ardabīlī cf. *EIr* II/368-70.

vein: Since the believers, when cut off from the Imams, are like orphans, the *‘ulamā’* have to take care of them in order that they will not go astray; or: one *faqīh* is worse for the devil than one thousand believers, who are merely intent on themselves (Majlisī 1983, II/1ff.; cf. I/177). Therefore, a single scholar whose knowledge is useful for the community counts more than the veneration of 70,000 believers, and on the Day of Judgement, when the blood of the martyrs will be weighed against the ink of the scholars, the ink will outweigh the blood (Majlisī 1983, II/14,18). Their main task is to conserve knowledge, make it accessible to the individual believer, and hand it down to future generations. They thereby also acquire a considerable degree of power, for just as the kings are the rulers over the people, the *‘ulamā’* are the rulers over the kings, the sixth Imam Ja‘far al-Šādiq declares (Majlisī 1983, I/183).

All these passages, however, come across as stereotypical and in a way bloodless claims. In Nūrī’s companion to the scholars’ dreams they are raised to life, and it becomes physically tangible what it means to be in an intimate relationship with the Imams. Because intimate it is, by all means, as Māmaqānī’s encounter with the Imam that was cited at the beginning of this article impressively shows. And apart from all the awe and reverence that shines through in all of these narratives, there are also rare glimpses of a hilarious humour, e.g. when the famous Muḥammad al-Ḥurr al-‘Āmilī (d. 1693) encounters the Mahdī and gives him a piece of paper with some questions. While the Mahdī scribbles down his answers, the scholar throws a furtive glance at him and thinks that the Imam’s handwriting is actually only quite average and that his teacher had a more beautiful one – whereupon the Mahdī, who of course knows something about mind-reading, turns to him and says: “It is not one of the conditions of an Imam to have a particularly good handwriting.” – “Right you are”, is all ‘Āmilī can reply (DS II/135f).¹⁷

What we are confronted with in Nūrī’s collection is – to borrow an expression from the famous German sociologist Max Weber – a typical example of routinization of charisma (*‘Veralltäglicung des Charisma’*) (Weber 2005, 182ff).¹⁸ That is to say, the idea that charisma is a quality that may be transferred to others or generated as a whole, as a kind of office charisma (*‘Amtscharisma’* in Weber’s language). What is widespread in Western culture in a very formal way as the unction and ordination of priests, or the coronation of kings, finds a much more informal counterpart in Shiism in the form of a constant and close contact between the Imams and the scholars, the latter there-

¹⁷ On ‘Āmilī cf. *EP* III/588f. and *EI* XII/478f.

¹⁸ Cf. now also Takim (2006), xiif., 78ff. and 135ff.

Rainer Brunner

by assuming more and more traits of the former. The message to the believer is unequivocal: there is no salvation without recourse to the scholars who are the gatekeepers of the Imams. This is also the idea behind the vast amount of dreams in which visiting the tombs of the Imams – Najaf and Kerbela first and foremost – is strongly recommended. This inevitably puts the believer in contact with the learned class of the scholars, which certainly also from an economical point of view was not without beneficial consequences for the *‘ulamā’*. At any rate one understands one of the reasons why such a firm hierocracy managed to take root in Shiism – the dreams narratives are a popular subtext to the well-known legal evolution within Shiism, which put the scholars more and more in the place of the Imams.

The relevance of dreams in Shiism is virtually unbroken until today. Thus, the important constitutional theorist, Muḥammad Ḥusayn Nā’īnī (d. 1936) claimed to have received support for constitutional government directly from the Mahdī in a dream (Hajatpour 2002, 98). Moḥammad Sharīf Rāzī’s enigmatic and yet so useful biographical dictionary *Ganjīne-ye dāneshmandān* is full of miracles, encounters with the Mahdī, and also dreams (Rāzī was born in 1922) (Glünz 1990). Or consider the example of Ḥosayn ‘Alī Montazerī, who in the 1980s was for several years the successor designate to Āyatollāh Khomeinī in the latter’s capacity as revolutionary leader, before Khomeinī himself, a few months before his death, dismissed him and had him placed under house arrest. In his memoirs, Montazerī mentions three occasions when he saw the deceased Imam (plus three more in which he saw Āyatollāh Borujerdī) (Montazerī 2001, 97; on Borujerdī, 395f). In one of the dreams, they agreed that they should meet and talk about what had happened between them. In contrast to Māmaqānī who, after the *tahnīk*, immediately felt the beneficial effects of his encounter with Imam Ja‘far, Montazerī, to the best of my knowledge, is still waiting for the next meeting with Imam Khomeinī. Simply claiming the title of Imam is obviously not yet enough to solve all unsettled questions.

Bibliography and abbreviations

- al-‘Āmilī, ‘Alī b. Muḥammad. 1978. *ad-Durr al-manthūr min ma’tūr wa-ghair al-ma’tūr*. 2 vols. Qom.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. 1993. Réflexions sur une évolution du shi’isme duodécimain: tradition et idéologisation. In *Les retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés*, edited by E. Patlagean and A. de Boulluec. Louvain: Peeters, 63-81.
- and Christian Jambet. 2004. *Qu’est-ce que le shi’isme?* Paris: Fayard.

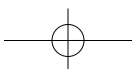
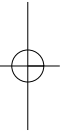
- Ayoub, Mahmoud. 1978. *Redemptive Suffering in Islām. A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shī'ism*. The Hague, Paris, New York: Mouton Publishers.
- Brunner, Rainer. 2001. *Die Schia und die Koranfälschung*. Würzburg: Ergon.
- 2002. "Siehe, was mich an Unglück und Schrecken traf!" – Schiitische Autobiographien. In *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, edited by Rainer Brunner, Monika Gronke, Jens Peter Laut, Ulrich Rebstock. Würzburg: Ergon, 59-68.
- 2005. The Role of Ḥadīth as Cultural Memory in Shī'ī Islam. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30: 318-60.
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl. 2004. *Ṣaḥīḥ. Ṭab'a jadīda kāmila fī mujallad wāḥid mashkūla wa-muraqqama al-kutub wa-l-abwāb wa-l-aḥādīth*, edited by Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan Naṣṣār. Beirut 1425.
- DS = al-Nūrī al-Ṭabrisī, Ḥusayn Taqī. 1983. *Dār al-salām fī mā yata'allaq bi-l-ru'yā wa-l-manām*. 4 vols. Beirut 1403.
- DhTSh = al-Ṭehrānī, Āghā Bozorg. 1983. *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a*. 26 vols. Beirut.
- EP, *The Encyclopaedia of Islam*. 12 vols. Leiden 1954-2004: Brill.
- Elr, *Encyclopedia Iranica*, I-. London et al. 1982-: Routledge & Kegan Paul.
- EQ, *Encyclopaedia of the Qur'an*, edited by Jane Dammen McAuliffe. 6 vols. Leiden 2001-06.
- Gleave, Robert. 2000. *Inevitable Doubt. Two Theories of Shī'ī Jurisprudence*. Leiden: Brill.
- 2007. *Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbari Shī'ī School*. Leiden: Brill.
- Glünz, Michael. 1990. Das aussergewöhnliche als Bestandteil der Biographie: Anmerkungen zu Šarīf-e Rāzīs *Ganjīne-e dāneshmandān*. In *Proceedings of the 1st European Conference of Iranian Studies (...)*, edited by Gherardo Gnoli / Antonio Panaino. Rome: Ist. Ital. per il Medio ed Estremo Oriente, 389-401.
- Green, Nile. 2003. The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam. *Journal of the Royal Asiatic Society Series 3*, 13,3: 287-313.
- Gutas, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbasid society (2nd – 4th/8th – 10th centuries)*. London: Routledge.
- Hagen, Gottfried. 1999. Träume als Sinnstiftung – Überlegungen zu Traum und historischem Denken bei den Osmanen (zu Gotha, Ms. orient. T 17/1). In *Wilhelm Pertsch. Orientalist und Bibliothekar. Zum 100. Geburtstag*, edited by Hans Stein. Gotha: Forschungsbibliothek, 109-30.

Rainer Brunner

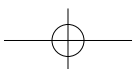
- Hajatpour, Reza. 2002. *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jh.*, Wiesbaden: Reichert.
- Husted, Wayne R. 1993. Karbalā' Made Immediate: The Martyr as Model in Imāmī Shī'ism. *The Muslim World* 83: 263-78
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. 1958. *The Muqaddimah. An Introduction to History, translated from the Arabic by Franz Rosenthal*. 3 vols. New York: Pantheon Books.
- Jazzī, 'Abd al-Karīm. 1949. *Rejāl-e Eṣṣāhān yā tadhkerat al-qobūr*. s.l. 1328sh.
- Kinberg, Leah. 1993. Literal Dreams and Prophetic *Ḥadīth*s in classical Islam – a comparison of two ways of legitimation. *Der Islam* 70: 279-300.
- 1999. Dreams as a Means to Evaluate *Ḥadīth*. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23: 79-99.
- 1991. The Standardization of Qur'ān Readings: The Testimonial Value of Dreams. *The Arabist – Budapest Studies in Arabic* 3-4: 223-38
- 1985. Legitimization of the *maḏāhib* Through Dreams, *Arabica* 32: 47-79.
- 1986. Interaction between this World and the Afterworld in Early Islamic Tradition. *Oriens* 29-30: 285-308.
- Lamoreaux, John C. 2002. *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*. Albany: State University of New York Press.
- Lory, Pierre. 2003. *Le rêve et ses interprétations en Islam*. Paris: Albin Michel.
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. 1983. *Biḥār al-anwār. al-Jāmi'a li-durar akhbār al-a'imma al-athār*. 110 vols. Beirut.
- al-Māmaqānī, 'Abdallāh. 1930. *Tanqīḥ al-maqāl fī aḥwāl al-rijāl*. 3 vols. Najaf 1349.
- Montazerī, Ḥoseyn 'Alī. 2001. *Matn-e kāmel-e khāṭerāt Āyatollāh Ḥoseyn'alī Montazerī*. Spanga (Sweden), Vincennes, Essen.
- al-Nābulusī, 'Abd al-Ghanī. n.d. *Ta'fīr al-anām fī ta'bīr al-manām*. Beirut.
- al-Nūrī al-Ṭabrisī, Ḥusayn Taqī. 1998. *al-Fayḍ al-qudsī fī tarjamat al-'Allāma al-Majlisī*, edited by Ja'far al-Nabawī. Qom 1419.
- Quinn, Sholeh. 2000. *Historical Writing During the Reign of Shah 'Abbas. Ideology, Imitation and Legitimacy in Safavid Chronicles*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- 1996. The Dreams of Shaykh Safī al-Din and Safavid Historical Writing. *Iranian Studies* 29: 127-47.
- Sander, Paul. 1994. *Zwischen Charisma und Ratio. Entwicklungen in der frühen imamitischen Theologie*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Schimmel, Annemarie. 1998. *Die Träume des Kalifen. Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur*. Munich: Beck.

Sleeping Mullahs

- Schmidtke, Sabine. 1991. *The Theology of al-‘Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Sviri, Sara. 1999. Dreaming Analyzed and Recorded. Dreams in the World of Medieval Islam. In *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, edited by David Shulman and Guy G. Stroumsa. New York, Oxford: Oxford University Press, 252-73.
- Takim, Liyakat N. 2006. *The Heirs of the Prophet. Charisma and Religious Authority in Shi‘ite Islam*. Albany: State University of New York Press.
- ṬAŠh = al-Ṭehrānī, Āghā Bozorg. 1984. *Ṭabaqāt a‘lām al-shī‘a*. 6 vols. in 2 parts. Mashhad 1404.
- al-Tunukābunī, Muḥammad b. Sulaymān. 1992. *Qiṣaṣ al-‘ulamā’*. Beirut 1413.
- Walde, Christine. 2001. *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*. Düsseldorf, Zurich: Artemis & Winkler.
- Weber, Max. 2005. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Frankfurt: Zweitausendeins.



DAL MONDO MODERNO ALL'ETÀ CON- TEMPORANEA



Georg Christoph Lichtenberg “Professor Philosophiae extraordinariae”, le “Mille e una notte” e la veste della verità

di Giulia Cantarutti

*Ich weiß aus unleugbarer Erfahrung daß
Träume zu Selbst-Erkenntnis führen* (Lichtenberg)

Cosa insegna un “Buch der Träume” del 1928

Roberto Calasso in un suo saggio in onore di Elias Canetti rivela di intrattenere un dialogo intenso e costante con la bibliografia di *Masse und Macht*: un dialogo che diviene caccia ai libri dimenticati, ciascuno dei quali è promessa di scoperta (1995, 28). Calasso ne ricorda volutamente uno soltanto, *Das Buch der Träume*, dedicato ad Alfred Döblin¹. Amico del curatore, Ignaz Ježower, Döblin era noto per la sua radicale critica del linguaggio sulla scia di Fritz Mauthner e per lo spazio dato ai sogni in una sua opera del 1924 di grande risonanza nelle avanguardie berlinesi.

L'intelligente raccolta di *Träume* dalla più remota antichità al *Neues Wiener Journal* del dicembre 1925 porta a un capitolo affascinante e poco esplorato della “vita sotterranea” di Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799): un professore di fisica sperimentale nell'Università di Gottinga, la celebre Georgia Augusta, autore di splendidi racconti onirici e di riflessioni sul sogno, sul sonno e sulla veglia². I Taccuini lasciati inediti e pubblicati per la prima volta nel 1800-1801 nelle *Vermischte Schriften* (poi autonomamente come *Aphorismen*, in seguito con il titolo *Sudelbücher*)³ costituiscono oggi l'opera di gran lunga più nota di questo scienziato tedesco che appena ventottenne aveva avuto

¹ Ježower (1928), con ricchissimo apparato critico (pp. 419-715) e sezioni diacroniche quali *Die intellektuellen Leistungen im Traume o Träume der Tiere*. Cfr. *ibidem*, pp. 393 ss. i sogni della protagonista di *Die zwei Freundinnen und ihr Giftmord* (1924) comunicati da Döblin.

² Userò l'edizione Lichtenberg (1973). I due primi volumi contengono i *Sudelbücher*, citati in seguito, come d'uso, con la semplice lettera alfabetica del Taccuino e numero dell'annotazione. Cfr. nota 3. Il terzo volume contiene gli *Aufsätze* e racconti onirici. Citerò con III e numero della pagina.

³ Per le differenze fra l'edizione nelle *Vermischte Schriften*, l'edizione primonovecentesca a cura di A. Leitzmann intitolata *Aphorismen* e la prima edizione integrale a cura di W. Promies (nota 2) mi permetto di rimandare a Cantarutti (2006).

Giulia Cantarutti

l'onore di una visita di Giorgio III all'osservatorio astronomico di Richmond. Ed è in questi Zibaldoni ovvero *Sudelbücher* che l'aforista e saggista settecentesco, giocando sulla propria qualifica accademica di "Professor extraordinarius" e sull'ampia accezione settecentesca di *Philosophie*, si autodefinisce, con scanzonata serietà, "Professor Philosophiae extraordinariae" (B 386). Combina l'aggettivo *philosophisch* anche con *Traumbuch*: la possibilità di un libro dei sogni *en philosophe* – "es ließe sich ein philosophisches Traumbuch schreiben" – costituisce l'*incipit* dell'annotazione 684 del Taccuino F. Già questo vale ad assicurare a Lichtenberg una collocazione ideale in una raccolta intesa a mostrare "wie bedeutende Männer und Frauen auf die Phänomene des unbewußten Seelenlebens reagierten"⁴, in Oriente e in Occidente.

Das Buch der Träume testimonia indirettamente quanto fosse ancora presente nella capitale della *Moderne* l'eredità dell'Illuminismo: un'epoca qualificata da un'eccezionale apertura all'Oriente.

Le implicazioni di questo fenomeno sono poco studiate nella germanistica: la mancanza di un equivalente di *La Perse dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle* si commenta da sola. Certo, abbiamo grandi ricerche su *Goethe und 1001 Nacht* (ovvero *Goethe und die arabische Welt*) e sui romantici, perfino indagini sulle contaminazioni romanzo-orientali⁵; e tutti gli studiosi di Herder hanno nell'orecchio il *Morgenländisches Kleeblatt* e l'interrogativo retorico nella quarta parte degli *Zerstreute Blätter*, "Warum sollten auch Griechenland und Rom allein ihre Anthologie haben? Sind nicht die schönsten Blumen unsrer Gärten morgenländischer?". Difetta però nell'*Orient-Rezeption* germanistica la tesaurizzazione di un dato storiografico ormai controverso: la varietà e diversità di volti dell'*Aufklärung* nelle diverse aree geografico-culturali. Max Dessoir lo sottolineava da par suo già nella tuttora preziosa *Geschichte der neueren deutschen Psychologie* (Berlin 1902).

"Orient et Lumières"

Lichtenberg appartiene per tutto il suo itinerario di formazione alla Georgia Augusta dei *Praeceptores Germaniae*⁶, che irradia come fucina di orientalisti fino alla cerchia dei dottissimi cultori di "lingue esotiche" gravitanti attorno a

⁴ Ježower (1928), p. 509.

⁵ Cfr. la silloge Agazzi (1999). Bibliografia *ibidem*.

⁶ *Praeceptores Germaniae. Göttingen 1770-1820* è il titolo della traduzione tedesca ampliata (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995) di Marino (1975).

Stefano Borgia e allo Stabilimento De Propaganda Fide⁷. Ben lontana dall'esaltare monoliticamente l'antichità greca a scapito dell'Oriente (come avverrà più tardi in Germania nel solco di un malinteso culto di Winckelmann), la Gottinga settecentesca attinge dai versanti disciplinari più diversi a quei "récits de voyages" che sono parte integrante del grande capitolo *Orient et Lumières*⁸ e vanta due organi in fertilissima sinergia: una biblioteca universitaria che con Christian Gottlob Heyne diventa la più moderna in Europa e le *Göttingische gelehrte Anzeigen*⁹. Lichtenberg profitta in modo sistematico sia della biblioteca che della rivista diretta, nell'ordine, da Haller, Michaelis e Heyne, ed è autore del *Göttinger Taschen-Calendar* nonché coeditore, con Georg Forster, del *Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur*¹⁰. Quando Forster, celeberrimo per aver partecipato alla seconda spedizione di Cook, gli manda in dono il suo *Sákuntalā*, lo scienziato-scrittore è in grado di leggere da esperto le note dell'amico¹¹. Ciò fa parte di un ben determinato tipo di cultura – non diversamente che l'interesse per il sogno, le riflessioni sul potere della fantasia, della ragione e del linguaggio. L'inesausta curiosità scientifica nel senso del "the whole man must move together" è il contrassegno "gottinghese" della cultura dello scienziato-*Träumer* interrogato oggi simpateticamente da un *poeta doctus* quale Helmut Heißenbüttel¹².

Ne è una preziosa sinopia il Catalogo (ancorché incompleto) della *Bibliotheca Lichtenbergiana*¹³. Trovarvi la *Neue orientalische und exegetische Bibliothek* e ben due edizioni delle *Mille e una notte*, quella in 5 volumi uscita a

⁷ Tanto che i lettori dell'*Antologia romana* (1774-1798) conoscevano Lichtenberg per la sua collaborazione con Johann David Michaelis: Cantarutti (2001), pp. 280-281. Il futuro editore del *Magazin encyclopédique* (cfr. nota 19 e 20), Millin, frequentava la cerchia borgiana.

⁸ Rappresentativa (anche nella bibliografia francocentrica) la voce *Orient, Orientalisme* di J.-C. Berchet in Delon (1997). Considera invece la situazione tedesca la voce *Rêve*, a cura di D. Galligani, *ibidem*, pp. 933-936.

⁹ Cfr. Haase (2002). Le dettagliatissime recensioni (ad esempio *ibidem*, rispettivamente p. 43 e p. 44: *Recherches curieuses sur l'histoire ancienne de l'Asie puisées dans les manuscrits orientaux de la Bibliothèque Impériale* [...], nove pagine; altrettante per *Le Monde primitif* di A. Court de Gebelin; diciotto per la *Geschichte von Hindustan* di Dow) fanno della rivista uno strumento primario per la diffusione scientifica. Cfr. nota 40.

¹⁰ Disponibile integralmente <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/goettmag/index.htm>. Cfr. nota 67 e Hißmann (1780).

¹¹ Cfr. Lichtenberg (1990), p. 920, nell'entusiastico ringraziamento per il *Sákuntalā oder der entscheidende Ring, ein indisches Schauspiel. Aus den Ursprachen Sanskrit und Prakrit ins Englische und aus die-sem ins Deutsche übersetzt mit Erläuterungen von G. Forster*, Fischer, Mainz und Leipzig 1791, tuttora nell'elenco dei libri posseduti da Lichtenberg: cfr. Gumbert (1982).

¹² "Die verlorene und die wiedergefundene Mutter". *Georg Christoph Lichtenberg als Träumer*, incentrato su L. 587 e «das Motiv der Gefühlsübersteigerung», nel volume collettaneo a cura di Zimmermann (1988), pp. 11-18.

¹³ Cfr. Gumbert (1992) e Cantarutti (2004).

Giulia Cantarutti

Londra nel 1772, nella traduzione di Beaumont, *Arabian Nights Entertainment*, e quella in tedesco, *Tausend und eine Nacht*, nella serie *Die blaue Bibliothek aller Nationen* edita da Friedrich Justin Bertuch¹⁴, non meraviglia chi abbia familiarità con gli scritti lichtenberghiani.

Mappatura

L'apprezzamento nei *Sudelbücher* per le *Mille e una notte*, condiviso dalle più lucide menti moderne¹⁵, conduce, vedremo, al cuore del dibattito su *vis phantastica/Einbildungskraft* e “Vernunft”/“Verstand”, poli di riflessione fondamentali in un discorso articolato su diversi piani, nei Taccuini privati e nel *Göttinger Taschen-Calender* edito da Lichtenberg per oltre vent'anni, dal 1778 al 1799. Taccuini e Calendario sono il frutto letterariamente più prezioso dell'ambiente in cui vengono tradotte le *Mille e una notte*¹⁶, si esalta la fantasia, “eine unsrer edelsten und wichtigsten Kräfte”¹⁷, e viene riedita ad opera di Johann August Eberhard la raccolta di sogni, *Träume*, del medico-filosofo Johann Gottlob Krüger. Il mio intento è di fare emergere con chiarezza che è un *praeceptor Germaniae* e non un fantomatico preromantico fuori stagione a raccomandare ininterrottamente i sogni (“Ich empfehle Träume nochmals”, F 743) e a correlare in tutte le varianti sogni e conoscenza, dando all'immagine antica del velo/veste della verità una *tournure* nuova.

L'innovatività del discorso lichtenberghiano ha come reagente il ruolo attribuitogli, a partire da Nietzsche, dai moderni indagatori delle potenzialità e della peculiare logica del sogno. Tale ruolo conferma da una prospettiva inedita i risultati evinti da Martin Stingelin (1996) nella sua monografia¹⁸. Il discorso sul sogno finisce infatti necessariamente per implicare la riflessione sul linguaggio. E quest'ultima ha proprio a Gottinga una tappa di massimo spicco, rappresentata – *et pour cause* – da un orientalista sommo, Johann David Michaelis. Celebre, grazie alla veste francese, per le sue *Fragen an eine Gesellschaft gelehrter Männer, die auf Befehl des Königs von Dänemark nach Arabien reisen* (1762), Michaelis è maestro d'Europa anche con la dissertazione premiata all'Accademia di Berlino *Sur l'influence des opinions sur le langage, et du langage sur les opinions*. Lichtenberg ne parla fin dal suo primo Taccuino e dal suo esordio

¹⁴ Cfr. Gumbert (1982), *ad vocem*.

¹⁵ Cfr. almeno Borges (2003) (*ibidem*, p. 223 il rimando finissimo a Walther von der Vogelweide).

¹⁶ Cfr. Wieckenberg (2002).

¹⁷ Cfr. nota 42.

¹⁸ Già Fritz Mauthner però, il sommo filosofo del linguaggio maestro di Döblin, riserva particolare attenzione a Lichtenberg sia nei *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* che nel *Wörterbuch der Philosophie*.

Un "Professor Philosophiae extraordinariae"

pubblico nel Historisches Institut il 30 gennaio 1765. Segue i lavori del suo collaboratore perfino *post mortem*: "Auktions-Katalog von Michaelis erhalten" registra infatti lo *Staatskalender* del 4 marzo 1792.

Anche questo mio contributo si impernia sugli incontri con libri, sempre così importanti per i grandi cultori delle forme brevi e aperte della scrittura. Il loro moderno capostipite nell'area tedesca non solo è lettore indefesso e onnivoro, ma presenta le attività di lettura e scrittura come inscindibili e imprescindibili per la propria esistenza. Il suo autoritratto, *Charakter einer mir bekannten Person* (B 81), che l'Europa erudita conosceva in francese già dal 1800¹⁹ grazie al *Magazin encyclopédique*, l'efficacissimo *relais du savoir sur l'Orient*²⁰, corrobora la scelta delle "Begegnungen mit Büchern und Menschen" come scelta di metodo: la più efficace per rimettere sul suo piede storico un discorso sul sogno svolto sempre sulla scorta di quell'erudizione leggera come la luce che Elias Canetti ha meravigliosamente fissato nel suo *Lichtenberg*²¹.

Sogni e "Psychologie"

Nella prima edizione integrale degli Zibaldoni lichtenberghiani sono oltre cinquanta le annotazioni variamente dedicate al sogno. Ancora lontane da un'adeguata indagine²², costituiscono un filo rosso, dal Taccuino A, che registra pensieri sulle sensazioni fisiche indotte dall'aver sognato di essere sveglio a letto senza potere respirare (A 52) al racconto onirico che costituisce l'ultima annotazione dell'ultimo Taccuino dei *Sudelbücher*: "In der Nacht vom 9ten auf den 10ten Februar 1799 träumte mir, ich speiste auf einer Reise..."²³

La loro sterminata ricchezza tipologica è il correlato della vastità di letture di un "philosophischer eigentlicher Leser" (F 203) che passava dalle *Philosophical Transactions* alle *Träumereien* sul lotto²⁴, dai trattati astronomici alle riviste di medicina popolare e alle *Weissagungen*²⁵, dai resoconti di esperimenti

¹⁹ *Caractère d'une personne de ma connaissance* appare nel *Magazin encyclopédique*, 6 (1800), vol. 4, pp. 485-509.

²⁰ Rabault (2005), p. 160. Rabault nega che il Romanticismo tedesco sia stato il motore privilegiato dell'orientalismo agli inizi del XIX secolo.

²¹ Cfr. Cantarutti (2004), pp. 89-90.

²² Lo sostiene convincentemente Wolfram Mauser (2000) nel capitolo "Jene Brüche des Gehirns". *Lichtenberg und die Irritation des Träumes* del suo importante studio, p. 112 e p. 77.

²³ Così l'*incipit* di L 707. Nella realtà biografica il viaggio estremo avverrà due settimane più tardi: Lichtenberg muore il 24 febbraio 1799.

²⁴ Cfr. Gumbert (1982), Nr. 178.

²⁵ Cfr. K 142 sul perché le profezie si trovino in libri antichissimi.

Giulia Cantarutti

scientifici ai resoconti di viaggio (reali o fantastici). Genio del pensiero al congiuntivo e degli interrogativi destabilizzanti, lo scienziato-scrittore non ha dubbi sul fatto che il sogno sia parte integrante della nostra vita e che una demarcazione netta fra sonno e veglia sia impossibile:

Der Traum ist ein Leben, das, mit unserm übrigen zusammengesetzt, das wird, was wir menschliches Leben nennen. Die Träume verlieren sich in unser Wachen allmählig herein, man kann nicht sagen, wo das Wachen eines Menschen anfängt²⁶.

La certezza che Lichtenberg sottolinea essere basata sulla propria “irrefutabile esperienza” è che i sogni sono via alla conoscenza di sé, a quella “Selbst-Erkenntnis” all’epoca sempre in endiade con “Welt-Kenntnis”:

Ich weiß aus unleugbarer Erfahrung daß Träume zur Selbst-Erkenntnis führen²⁷.

Questa certezza costituisce un basso continuo, con picchi arditi quali l’ipotesi di un sondaggio dell’insondabile, *de natura animi*, da intraprendersi muovendo dai sogni, in forza del “nous sommes faits de l’étoffe même des rêves”²⁸:

Von der Natur der Seele aus Träumen ist eine Materie, die des größten Psychologen würdig wäre (F 607).

L’annotazione “Von der Natur der Seele aus Träumen”, già contenuta negli *Aphorismen*, acquista una carica dirompente nelle avanguardie berlinesi e nella Vienna di Freud. Ma quale valenza hanno le parole-chiave di F 684 e F 607 in un’epoca in cui esse ricorrono costantemente? Quanto Lichtenberg osserva sull’uso e potenzialità dei sogni va letto tenendo in filigrana i suoi splendidi racconti onirici e la riflessione sul nesso *Vernunft/Phantasie* nonché sulle *Mille e una notte*.

²⁶ F 743. Si noti l’uso di “zusammensetzen”, termine proprio dei chimici: il sogno, che è vita, e il resto della vita risultano elementi non isolabili del *compositum* chiamato “vita umana”.

²⁷ F 684. La citazione, a partire dall’ipotesi di un “Libro dei sogni filosofico”, ha un posto importante nel capitolo *La psicologia concreta* di Gusdorf (1980), un classico da leggersi con l’Introduzione di Sergio Moravia.

²⁸ Cfr. van Delft (1982), p. 197 (*Du songe à la scène*) e nota 27. L’ammirazione per Shakespeare e Montaigne è tratto essenziale degli “Psychologen” settecenteschi (nota 33).

Racconti onirici e "Neue Blicke durch die alten Löcher"

La varietà di configurazione nei racconti onirici lichtenberghiani può esemplificarsi sulla scorta di L 587 e H 28 che nella prima edizione, del 1801, ordinata per argomento, apre la rubrica *Psychologische Bemerkungen*. Lichtenberg riferisce il sogno in cui vede un allora celebre avventuriero, Paul Jones, sotto due sembianze (prima come un bandito, poi come un robusto capitano olandese), osservando come questo ridesti ogni sorta di idee sopite. Funzione analoga ha il racconto del sogno di fine settembre del 1798, che incide nella memoria l'immagine della bella contessa Hardenberg morta di parto a neppure vent'anni e trasportata nottetempo alla tomba di famiglia, al chiarore delle fiaccole, sul carro funebre comune, in un unico grumo con il cadavere del feto:

Sie wurde geöffnet, und das Kind neben sie in den Sarg gelegt, und so wurden sie zusammen des Nachts mit Fackeln unter einem entsetzlichen Zulauf von Volk nach einem benachbarten Orte, wo das Familien-Begräbnis ist, gebracht. [...] Am Ende wollten sie, ehe sie in die Gruft gebracht wurden, noch einige Leute sehen. Man öffnete den Sarg und fand sie auf dem Gesichte liegend und mit ihrem Kinde in einen Haufen geschüttelt. Das schöne Weib, schwerlich noch 20 Jahre alt, die Krone unserer Damen, die auf manchem Ball den Neid der schönsten auf sich gezogen, in diesem Zustande! (L 587)

Sebbene anche qui la narrazione viri nella riflessione, la struttura e la fisionomia sono diversissime. E questo può ripetersi per i racconti onirici nel *Göttinger Taschen-Calender*. Costante è solo il ricorso al dialogo, da iscriversi nelle tante riflessioni illuministiche sulla superiorità del "vedere", del porre dinanzi agli occhi della mente, del "mostrare i fatti come se accadessero ora"²⁹ rispetto al mero "descrivere".

Delle differenze di registro Lichtenberg è ben consapevole: in *Ein Traum*, il sogno dopo *Von einer Walrat-Fabrik*, definisce ad esempio "ohne allen morgenländischen Prunk" (III, 108) il dialogo fra un chimico e il "Geist" creatore del mondo. Ama, vedremo, in tutte le loro varianti, le "fictiones", le "Erdichtungen" (RA 145).

Ne è splendido esempio *Daß du auf dem Blocksberge wärst* (nell'ultimo dei *Göttinger Taschen-Calender*), che sarà alla base del sogno riferito da Musil nel Quaderno 30 dei suoi Diari³⁰. Il Blocksberg è il monte legato ai sabba delle streghe. Il titolo allude alla credenza secondo cui nella notte di S. Silvestro di-

²⁹ Sull'argomento si veda Cantarutti (2000).

³⁰ Musil (1980), pp. 1079-1080.

Giulia Cantarutti

verrebbero visibili gli oggetti e le persone che nel corso dell'annata sono stati mandati al diavolo, ovvero *auf den Blocksberg*; il sottotitolo, *Ein Traum wie viele Träume*, testimonia la diffusione di un genere assai legato a quello delle avventure fantastiche, il genere delle satire oniriche e *Vision-Satiren*³¹. Solo che, rispetto a quanto in materia avevano prodotto il Sei e Settecento tedesco, questo viaggio onirico in tutta settecentesca versione da calendario è un colpo d'ala. Lichtenberg del resto era convinto che

Auch ein Traumbuch, ich glaube so etwas könnte ein guter Kalender-Artikel werden (L 44).

Centosettant'anni più tardi Canetti nel suo ritratto dello scrittore-scienziato settecentesco avrebbe trovato un'autentica *forma individuationis* per questa capacità così rara e preziosa³². Strategie antiche quali la finzione del manoscritto ritrovato e delle conversazioni notturne con l'amico, del diventare invisibili o del postiglione misterioso si rinnovano in una smagliante novità di scrittura. Le scene in cui il passeggero del veloce tiro a quattro dopo una trasvolata verso l'aurore boreale "wie an einem Luftballon hängend" (III, 476) approda sul monte fiammeggiante toccano vertici nell'arte di unire effetti di esilarante ilarità e riflessioni profonde. Diversamente dai sogni in cui narrazione e riflessione si equilibrano, *Daß du auf dem Blocksberge wärst* si iscrive quasi senza residuo nella sfera della *fictio*. Solo alla fine interviene l'autore che, svegliatosi, pensa alla sua nuova teoria dello spettacolo dichiarandosi rincresciuto per la mancata novità della materia. Segue, in corsivo, un'aggiunta poetologicamente assai rilevante, tipica di un autore consapevolissimo della contiguità fra sognare e scrivere:

längst gedachte und gesagte [Sachen], wenigstens aber zum erstenmal lebhaft *empfunden*" (III, 482).

La novità non è, né può essere, novità della materia: le "cose antiche e pensate da tempo" passate attraverso il filtro della propria sensibilità personale corrispondono ai "nuovi sguardi" di F 879, "Neue Blicke durch die alten Löcher". È il principio che proprio nel *Träumer* raggiunge gli esiti più affascinanti e innovativi, dall'approdo del saggio alla *fictio* alla fondazione *sprachkritisch* della funzionalità dei sogni nel cammino infinito verso "l'interno dell'anima" (III, 258).

³¹ Sul tema si deve ancora rimandare a Klamroth (1912).

³² Cfr. nota 21.

Pecoramenti presunti

L'innovatività del discorso sul sogno lichtenberghiano è all'origine di tenaci equivoci storiografici risalenti alla celebre monografia *L'âme romantique et le rêve* di Albert Béguin [1937], che ignora sia i racconti onirici nel *Göttinger Taschen-Calender*, sia quelli comprovatamente letti da Lichtenberg. Jeżower ricorda, come Béguin, l'ultima annotazione dello scienziato, con la scena onirica del gioco a dadi in presenza della vecchia, una sorta di parca segaligna intenta a sferruzzare, cui Lichtenberg-viaggiatore rivolge la domanda delle domande; mentre però l'amico di Döblin, Benjamin e Hessel colloca questo sogno in termini storici corretti, immediatamente prima della sezione *Um Kant* (cui a sua volta segue *An der Wende einer Epoche*), lo studioso della Svizzera francese scopritore per la germanistica del Lichtenberg "rêveur" li falsifica: ipotizza un Romanticismo *avant la lettre* ignorando il paesaggio illuminista (così familiare, invece, a Max Dessoir e Fritz Mauthner!)³³. Di fatto Béguin si allinea alle preclusioni ideologiche di ascendenza idealistica nei confronti della scrittura "à sauts et à gambades" inaugurata da Montaigne. La desultorietà e rapsodicità che rendono questa scrittura assolutamente congrua con il discorso onirico *en moraliste* venivano condannate come mancanza di forza creatrice. Béguin vede nell'autore degli *Aphorismen* un "rêveur sans force créatrice"³⁴, adottando la prospettiva teleologica del non ancora raggiunto Romanticismo.

La lettura *ex post* si riproduce negli anni Cinquanta e Sessanta (la monografia di Albert Schneider proclama fin dal titolo *Lichtenberg précurseur du romantisme*), serpeggiando tuttora, sebbene l'interesse dell'Illuminismo per il sonno e il sogno sia ormai indiscusso³⁵ a livello transnazionale: nel prestigioso *Lichtenberg-Jahrbuch* del 2006 un convincimento di origine antichissima, l'impossibilità di individuare dove inizia lo stato di veglia – "man kann nicht sagen, wo das Wachen eines Menschen anfängt" (F 743) – viene commentato come "eine im Innersten romantische Faszination für die Übergänglichkeit und die autarke Intelligenz des Traums"³⁶.

Indissociabile dalla "romanticizzazione" dello scienziato-scrittore è la tendenza a farne un isolato avulso dal suo contesto culturale. Anche questa tendenza si osserva *in vitro* in Béguin:

³³ Cfr. nota 28 e Dessoir (1902), che proclama Lichtenberg il più grande fra i "praktische Psychologen des 18. Jahrhunderts" (p. 61) appunto nel senso settecentesco.

³⁴ Béguin (1939), p. 20; *ibidem* "mystique sans progrès intérieur".

³⁵ Si veda *Rêve et littérature*, numero speciale, dei *Cahiers d'Études Germaniques* 33 (1997), 2, specie Mondot (1997) e Krebs (1997).

³⁶ Gehring (2006), p. 85.

Giulia Cantarutti

Comment ne pas se dire que Lichtenberg fut malade de sa différence avec son temps, littéralement malade d'une apparition prématurée sur une planète où seuls les plus forts d'entre les forts peuvent respirer dans la solitude totale de la pensée³⁷?

Invece, sul “pianeta Gottinga” il “rêveur” era tutt'altro che un marziano.

“*Fabulae*” e “*praeceptores*”

Proprio il merito attribuito a Lichtenberg, la scoperta di un'analogia profonda fra il “fonctionnement créateur du songe et la naissance des mythes dans la mentalité primitive”³⁸, contraddice la tesi della “solitude totale” del suo pensiero. L'interrogativo retorico può essere piuttosto: come non pensare a Christian Gottlob Heyne, che donava al collega e amico le sue preziose edizioni³⁹ e che nel 1764 dona alla comunità scientifica internazionale il *De causis fabularum seu mythorum physicis*⁴⁰? Come non accostare al *princeps* della filologia e dell'antiquaria l'editore delle *Neue orientalische und exegetische Bibliothek*? Michaelis, cui Heyne dedica un *Elogium* e Lichtenberg un indimenticabile paragone con Cook (D 197), è – dall'Italia all'Inghilterra – punto di riferimento obbligato per l'indispensabilità della conoscenza dei dialetti arabi e i pregi delle “favole poetiche”. Le sue *Notae et epimetra* al celebre *De sacra poesi* di Lowth, fra cui *De imaginibus ex fabula poetica* (1758), precedono di due anni la “vortreffliche Schrift von dem Einfluß der Sprachen in die Meinung” (III, 499): una cronologia significativa di un nesso assolutamente perspicuo ai frequentatori del Historisches Institut. Lichtenberg non si muove certo nel vuoto quando attribuisce – *sprachkritisch* – la nascita dei racconti mitici all'impatto che nei popoli antichi può avere avuto il configurarsi della riflessione *sub specie* di disputa/dialogo con un altro, come è peculiarità dei sogni:

Wenn ich im Traum mit jemanden disputiere und der mich widerlegt und belehrt, so bin ich es der sich selbst belehrt, *also nachdenkt*. Dieses Nachdenken wird also unter der Form von Gespräch angeschaut. Können wir [uns] also wundern, wenn die frühen Völker das was sie bei der Schlange denken (wie Eva) ausdrücken durch: *die Schlange sprach zu mir*. Der Herr sprach zu mir. (J 171)

³⁷ Béguin (1939), p. 11.

³⁸ *Ibidem*, p. 15.

³⁹ Cfr. Gumbert (1982), i Nr. 975, 1426, 1504, 1535, 1541, 1550, 1841.

⁴⁰ Cfr. nota 9. Sullo Heyne studioso della mitologia e il ricorso sistematico a un comparativismo che illustri la “vita antiquissimorum hominum” una lucida e aggiornata sintesi è offerta da Condello (2006).

Nell'ambiente in cui operavano i più illustri antropologi, storici e studiosi del mito coevi il discorso sulla fantasia, sulle immagini nella veglia e nel sonno, sui sogni e sul funzionamento del cervello è all'ordine del giorno. Il piano di riferimento è l'insieme degli incontri con uomini e libri possibili nell'Università all'avanguardia nelle *sciences de l'homme* illuministiche, futura roccaforte delle resistenze antispeculative: la Gottinga in cui, grazie alla fertile convivenza di testi cronologicamente remoti e testi del Settecento europeo, "l'universo metaforico" di culture lontane, con "caratteristiche e costanti tutte sue"⁴¹, – dall'asino di KA 131 al cero acceso –, era altrettanto presente quanto ad esempio il discorso sulla forza della fantasia svolto da Muratori.

Fantasia, fisiologia e "Vernunft"

La liberissima traduzione di *Della forza della fantasia umana* ad opera di Richerz, *Universitätsprediger* nella Georgia Augusta⁴², la nuova edizione eberhardiana dei *Träume* e l'ultimo volume delle *Tausend und eine Nacht* vossiane escono nel medesimo anno 1785. Nell'attuale divisione dei saperi questa coincidenza non viene notata, neanche limitatamente a Richerz/Eberhard, sebbene si sottolinei che Richerz prende le distanze da Muratori e da Cartesio basandosi su Krüger e Johann Georg Sulzer⁴³; il volume che riscopre gli "Psychomediziner" hallensi quali Krüger e Johann August Unzer – "Vernünftige Ärzte" – *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung* (Zelle 2001) – non tocca il Lichtenberg "Träumer"⁴⁴. Jeżower rimanda invece, almeno in modo indiretto, ai dintorni storici dei tre racconti onirici lichtenberghiani che ripubblica: nella sua raccolta il primo dei sogni, del 9 aprile 1792, segue a *Ein Traum, der sich selbst deutet*, un sogno di Richerz tratto dai paralipomeni a Muratori. Jeżower trova interessantissimo che 115 anni esatti prima della *Traumdeutung* di Freud qualcuno avesse tentato di ricondurre con tanta acribia anche i sogni più strani a esperienze fatte da svegli.

Non è casuale che questo qualcuno fosse un *praeceptor Germaniae*. Muratori era ben noto nell'Università in cui insegnava il maestro (e poi collega) più ama-

⁴¹ Calvino (1995), p. 885. Cfr. almeno D 395 sulla ricchezza di metafore di Abul Ala al-Ma'arri.

⁴² Richerz (1785). Esaltazione della fantasia [p. 3], p. 367 ("Unerklärliche Sonderbarkeit der Phantasie!") e *passim*.

⁴³ Cfr. Dürbeck (1999).

⁴⁴ Zelle (2001), p. 179 sul comune interesse per la fisiognomica e pp. 196-197 su Lichtenberg attento lettore di *Der Arzt* (in Reiber 2001).

Giulia Cantarutti

to da Lichtenberg, Christoph Gatterer, il fondatore del Historisches Institut nonché della cosiddetta “pragmatische Geschichtsschreibung”⁴⁵. Richerz non mira infatti a fare conoscere il piccolo libro del 1745 sulla *vis phantastica*, già assunto al rango di “klassisches Buch”⁴⁶, bensì ad attualizzarlo⁴⁷. La scelta traduttiva è funzionale all’aggiunta di dotte riflessioni psicologico-antropologiche che cambiano la fisionomia dell’originale quintuplicandolo abbondantemente ed enfatizzando il nesso fra fantasia e sogno.

Analoghe esigenze di attualizzazione inducono Eberhard a ripubblicare i *Träume*. L’amico e collaboratore di Lichtenberg loda infatti Krüger, morto nel 1759, come antesignano della *Popularphilosophie* nell’unire *belles lettres* e filosofia profonda, ma aggiunge:

Es würde ein grösseres Wunder seyn, als das Wunder von Mahomedes augenblicklichen Himmelsreisen, wenn Krüger sich über den Geschmack seiner schreibenden Zeitgenossen so weit erhoben hätte, daß seine Werke von allen Mahlzeichen dieses Rostes seiner Zeiten frey wäre⁴⁸.

Entrambi gli adattamenti fotografano lo “stato dell’arte” a Gottinga, dove fin dagli anni Cinquanta si pubblicavano dissertazioni *De statu mixto somni et vigiliae*⁴⁹: il rigetto della concezione wolffiana del sogno e il prestigio goduto per converso dai matematici e medici-filosofi hallensi che riflettevano in forma saggistica, non sistematica, sull’influsso dell’anima sul corpo e viceversa, nonché sul sonno e il sogno⁵⁰, sono facce della stessa medaglia. Puntuali parallelismi fra tutti questi autori sottendono tratti comuni, quali la consapevolezza dell’esistenza di sogni inspiegabili, dove fantasia e *Vernunft* si dissociano. Con l’icasticità che lo qualifica Lichtenberg scrive:

Im Traum sind wir Narren, der Scepter fehlt, es hat mich oft geträumt, ich äße gekochtes Menschenfleisch⁵¹.

⁴⁵ Lichtenberg ne conosceva anche il *Chronicon Bergomense Guelpho-Ghibellinum*: lo cita in D 553. Su Lichtenberg/Gatterer cfr. *infra*.

⁴⁶ Richerz (1785), [p. 3], *Vorbericht des Herausgebers*.

⁴⁷ “[dieses Buch] auch für unsere gegenwärtigen Zeiten brauchbar zu machen”: *ibidem*.

⁴⁸ Eberhard (1785), p. VI.

⁴⁹ Richerz (1785), p. 373 e p. 232 per la contestazione da lunga data dell’idea wolffiana di sonno come “Zustand dunkler Vorstellungen”.

⁵⁰ Sintomatica la scelta del termine corrispondente a *pensées* da parte di Unzer (*Gedanken vom Schläfe und deren Träume*) e a *essai* in Krüger (1756).

⁵¹ F 607, da confrontare con “sie [die Seele des Träumenden] ist völlig der Seele eines Wahwitzigen gleich” in Richerz (1785), p. 267.

Sperimentalmente irrefutabile, l'impossibilità di individuare una regola nei percorsi che la fantasia segue nei sogni – "die Phantasie schweift im Traume durch das ganze unbegrenzte Reich der Möglichkeiten umher"⁵² – viene letta in modo antitetico all'equazione fra "sans ordre" e "sans vérité" caratteristica dell'*Essai sur le songe* di Formey, allievo di Wolff. Le scorribande della fantasia connotate nel Taccuino del 1789-1793 come asistematiche, "planlos" – "die planlosen Streifzüge der Phantasie" (J 1550) – appaiono proficue proprio perché libere e irrelate. Anche Eberhard tocca toni di autentica apologia del possibile rispetto al reale⁵³ quando caratterizza "Allegorien", "Fabeln", "Erdichtungen", ovvero prodotti di *factio*, in chiave di *veritatis velamina*, veste/velo della verità: "durchsichtige[r] Schleyer für wichtige Wahrheiten"⁵⁴. L'immagine della veste/manto/tunica/velo in cui Oriente e Occidente s'incontrano splende nell'associazione con "logica notturna" vs "logica diurna":

Krügers Träume sind die Wahrheiten in ihren schönsten Schlaf-röcken. (K 192)

K 192 è uno degli oltre trenta *excerpta* di *Der Arzt* nei Taccuini lichtenberghiani. Nel XVII *Stück* della fortunatissima rivista *popularphilosophisch* con cui Unzer – saccheggiatore dichiarato del suo maestro, Krüger – si riprometteva, come tutti i "Philosophen für die Welt", di diffondere saperi utili alla vita, la difesa dei sogni si conclude infatti così:

[...] und Krügers Träume sind überhaupt nichts anders, als Wahrheiten in ihren schönsten Schlaf-röcken.

L'immagine della verità in veste notturna nasce, dunque, per scorciatoia, in sintonia con la lezione di Haller, censore di *Der Arzt* nelle *Göttingische Gelehrte Anzeigen*⁵⁵, "le journal le plus complet qui existe"⁵⁶. Nessuno avrebbe potuto farlo con maggior cognizione di causa: gli *Elementa physiologiae corporis humanis* sono punta di diamante della ricca produzione di scritti basati su un concetto sensoriale del corpo dove Unzer è riferimento essenziale. In Lichtenberg, ammiratore dichiarato di Haller, la combinazione fisiologia/sogno ha esiti da *hard sciences* quali: (F 607)

⁵² Eberhard (1785), p. VIII, *Vorrede*.

⁵³ Cfr. *ibidem*, pp. VIII-IX.

⁵⁴ *Ibidem*, p. IX.

⁵⁵ Cfr. Reiber (2001), pp. 187-188; su Haller a Göttingen, la sua idea di fisiologia come "anatomia animata" e la simbiosi di letteratura/scienza cfr. Steinke, Boschung e Proß 2008.

⁵⁶ Citazione *ibidem*, p. 198 (C. Profos, *Literaturkritik*).

Giulia Cantarutti

Daß einem (wenigstens mir) so oft träumt, man rede mit einem Verstorbenen von eben demselben als dem Verstorbenen, könnte von den ähnlichen Hemisphären des Gehirns herrühren, so wie man doppelt sieht, wenn man Ein Auge drückt.

Cito integralmente F 1159, sulle probabili (“wahrscheinlich”) ragioni per cui in sogno parliamo con persone che sappiamo essere morte come se fossero vive:

Wir sehen verstorbenen Personen im Traum öfter doppelt (ich meine wir wissen daß sie tod sind und sprechen doch mit ihnen; erzählen es ihnen wohl gar selbst), ich sage öfter als daß es bloßer Zufall sein könnte. Es verdient daher unsere Aufmerksamkeit. Es rührt also wahrscheinlich davon her, daß unser Gehirn doppelt ist, symmetrisch, oder daß wir wirklich wachend uns eben so die Sache vorstellen, und daß uns die Vernunft bei jedem Schritt immer wieder belehrt.

L’incidenza di un dato anatomico, la simmetria cerebrale, e l’incidenza del potere dell’immaginazione (da svegli) scortato dal raziocinio hanno il medesimo peso, il medesimo grado di verosimiglianza di fronte a un fenomeno irrefutabile dal punto di vista empirico, ma inconoscibile quanto il nesso psicofisico. L’apodittico “Ins innere der Natur dringt kein erschaffner Geist”⁵⁷, oggi convicentemente letto nel senso del “soli domino” e posto alla base del nuovo ruolo attribuito all’esperienza dal “créateur de la physiologie”, risponde appieno al convincimento di Lichtenberg. L’esclamazione in *Über Physiognomik; wider die Physiognomen*, “Was für ein unermeßlicher Sprung von der Oberfläche des Leibes zum Innern der Seele!” (III, 258) fa intendere F 607: “der größte Psycholog” di cui si parla in “Von der Natur der Seele aus Träumen” è il Cardiodiagnosta per eccellenza. Nel solco del grande secolo dei moralisti classici, ineludibile nella riflessione sulla conoscenza di sé, Unzer scrive che “c’est une partie de la connoissance de l’ame de sçavoir qu’elle ne se peut connaitre”⁵⁸.

La consapevolezza che concetti come “anima” trascendono i limiti dell’umana ragione determina l’atteggiamento verso “la veste della verità”. Gli “Spiele des regellosen Traumes”⁵⁹ vengono caratterizzati come “heiter”. L’epiteto corrisponde allo *hilaris* di Bruno (e in genere degli *Sprachkritiker*). I *Träume* dell’autore del *Versuch einer Experimentalseelenlehre*⁶⁰, i propri sogni, le *Tausend*

⁵⁷ *Ibidem*, p. 240. (H. Steinke, *Anatomie und Physiologie*, pp. 226-254). *Ibidem*, p. 227 l’altra citazione.

⁵⁸ Unzer (1995), p. 67.

⁵⁹ Vedasi nota 52.

⁶⁰ Krüger (1756). In questo *Versuch* nell’ambito della “storia naturale” dell’uomo a p. 209 la metafora del gioco a dadi. Per i rapporti fra *Versuch* e *Träume* cfr. Cantarutti (2000).

Un "Professor Philisophiae extraordinariae"

und eine Nacht appartengono in questo senso alla medesima dimensione, immortalata in K 192 e, vedremo, negli appunti del viaggio in Inghilterra.

Una complementarità strategica

Nelle *Reise-Anmerkungen* solo poche righe fissano le conversazioni fra Lichtenberg e Jean André Deluc, l'amatissimo collega ginevrino che a Kew leggeva le *Mille e una notte*⁶¹. E nulla rimane della conferenza sui sogni dell'orientalista Johann Ernst Faber, pertinente secondo Lichtenberg con l'ipotesi "Von der Natur der Seele aus Träumen" (F 607). Si tratta tuttavia di segnali preziosi. Fanno parte di un grande capitolo, come il paragone nei Diari di Ernst Jünger, pieni di sogni, fra il *modus operandi* del nostro cervello e quella tenda delle *Mille e una notte* capace di stare in un guscio di noce, ma, una volta dispiegata, di offrire riparo a eserciti interi⁶². Non è certo casuale che prima Jünger elogi l'aforista settecentesco e che un altro *Träumer* di formazione scientifica e ampie letture in ambito extraeuropeo quale Diderot, cui Lichtenberg viene accostato come "riabilitatore" del sogno⁶³, sia anche colui che traduce "alla sua maniera" Sa'di⁶⁴. Sia la moralistica, sia l'età che si definiva il "secondo Rinascimento"⁶⁵, segnatamente a Gottinga, abbinano l'apertura alle culture extraeuropee con l'interesse per i sogni. Si tratta di una complementarità "strategica": la *curiositas* conoscitiva è la medesima; cambia la specola, non l'oggetto. Nello scienziato-scrittore troviamo tutti gli anelli, compresa la riflessione sull'intelligenza degli animali, così importante nei *Träume* krügeriani. Altrettanto nevralgico è il suo confronto con *Le mille e una notte*, "libro infinito" dove, come scrive simpateticamente Jorge Luis Borges, "el tema de los sueños es uno de los preferidos"⁶⁶.

⁶¹ Cfr. *infra*. Sull'amore di Lichtenberg per Deluc cfr. in particolare RA 158.

⁶² Nell'edizione italiana, Jünger (1979), pp. 274-275.

⁶³ Cfr. Mondot (1997), p. 57: Mondot iscrive Lichtenberg nel "mouvement de réhabilitation du rêve lancé par Diderot" (p. 58).

⁶⁴ Fra i tanti rimandi a Diderot nel volume di Bonnerot (1988), cfr. pp. 124-125 sulle ragioni per cui l'enciclopedista francese autore dell'articolo *Perses* traduce il "poème intitulé *Le Gulistan, ou le rosier*".

⁶⁵ Cfr. *Die Wilden und die Zivilisierten*, pp. 114-117 nell'ammirevole panoramica di Riedel (1994). Cfr. *ibidem*, p. 128 sull'esplorazione dell'oscuro/sconosciuto.

⁶⁶ Borges (2003), p. 239.

Giulia Cantarutti

“Le Mille e una notte” come filo

Solo nei *Sudelbücher* sono ben dieci i rimandi a *Tausend und eine Nacht* e tre quelli specifici alla storia di *Aladino e la lampada meravigliosa*. La segnalazione nel *Göttingisches Magazin* del progetto dell’amico Gottfried August Bürger, *Ankündigung von Bürgers “Tausend und eine Nacht”*⁶⁷, corrisponde all’interesse con cui Lichtenberg segue le vicissitudini traduttive di queste “morgenländische Goldbarren”. Nel 1789 egli registra che il volume V e VI della *Blaue Bibliothek aller Nationen* continua le nuove *Mille e una notte* portate nella Biblioteca Reale di Parigi dal monaco di origine araba Don Denys Charis e tradotte da Cazotte. Del loro approdo a Ginevra e Parigi scrive:

So sind sie [die neuen 1001 Nacht] zu Genf und Paris unter dem Titul *Suite des mille et une Nuits, contes Arabes* in 4 8^{vo} Bändchen 1788, 89 erschienen. Sie machen auch von den ebenda herauskommenden *Contes des Fées* den 38 bis 41^{ten} Band aus. In der blauen Bibliothek sind sie sehr gut übersetzt (J 673).

Nomina le *Tausend und eine Nacht* d’un fiato con i libri più ammirati, che legge mille volte più volentieri del *Messias*:

Ich lese die Tausend und eine Nacht und den Robinson Crusoe, den Gilblas, tausendmal lieber als die Messiade (F 69).

È un giudizio non inficiato dalla riflessione critica sull’inverosimiglianza dell’imprudenza di Aladino nel mettere sul davanzale la lampada meravigliosa (E 383). Riconosciamo in questa critica lo scienziato illuminista che dalle letture attendeva stimoli per la propria ragione e la propria immaginazione⁶⁸.

Il binomio “Vernunft und Phantasie” è indissociabile: E 383 sta in questo senso in *pendant* con quanto Lichtenberg osserva nel sogno del giovanotto che, quasi fosse la cosa più naturale, porta alla bocca le cucchiariate di minestra solo dopo averle lanciate in aria e riprese al volo: a nessun autore di romanzo verrebbe in mente un’idea del genere, “kein Romanensreiber würde darauf verfallen” (L 707). La sua sensibilità al nesso verità/verosimiglianza, ugualmente acuta “in wahrhaften Geschichten und in erdichteten” (III, 499), è “Göttinger Geist” puro: Lichtenberg, allievo di Gatterer, esordisce come scrittore con un

⁶⁷ 2 (1781), 1 St., pp. 300-308. *Ibidem*, p. 302: “ich werde *Tausend und eine Nacht* neu und nach eigner Weise – bald in Prosa, bald in Versen – erzählen” e p. 305 critica a Galland per avere trasformato in spiccioli francesi le barre d’oro orientali (“morgenländische Goldbarren”).

⁶⁸ Cfr. Lichtenberg (1990), p. 450 (“Vernunft und Phantasie”).

Un "Professor Philisophiae extraordinariae"

testo esemplare della confluenza fra "storiografia pragmatica" *alias* "filosofica" e letteratura, *Über die Charaktere in der Geschichte* (III, 497-501). Cosa induce a prestare fede a una narrazione poco verosimile? Perché nella storia di Aladino il lettore è molto più indulgente nei confronti di un'inverosimiglianza quale quella del palazzo d'oro costruito in una notte che di un dettaglio?

Alladin setzt, in der Tausend und einen Nacht, seine wundertätige Lampe auf die Corniche, dies ist eine Unwahrscheinlichkeit, die man dem Dichter weit weniger verzeiht, als die Erbauung des goldnen Palastes in einer Nacht. (E 383)

Insaziabile nell'esigenza di costante osservazione e profonda riflessione su se stesso e sugli eventi anche più banali ("tiefes Nachdenken über die Begebenheiten, worunter ich auch die gemeinsten rechne", III, 499), Lichtenberg muove un appunto non certo dettato da stolido razionalismo. Degli antichi apprezza proprio i Lumi uniti al talento di parlare al cuore di chi è osservatore di se stesso, "die Gabe, die sie [die Alten] haben einem Beobachter seiner selbst ins Herz zu reden" (J 108). È un sintagma da correlarsi a E 257, una delle annotazioni poetologicamente più importanti dei *Sudelbücher*, che erige il *topos* della ragione suffragata dall'esperienza a parametro di giudizio, bocciando i romanzi e i poemi tedeschi mentre esalta Virgilio e Milton, le *Mille e una notte* e i poeti filosofi inglesi. La *gesunde Vernunft* delle *Mille e una notte*, corrispondente a *sapientia*, viene opposta alla saccenteria spocchiosa di chi impara l'arabo senza conoscere la vita:

In der Tausend und eine Nacht ist mehr gesunde Vernunft als viele von den Leuten glauben, die Arabisch lernen (E 257)

Qui si delinea una ragione come prerogativa dell'uomo in quanto uomo, al di là delle differenze di tempo e di luogo, aperta al meraviglioso fantastico. Musil crea il neologismo "nicht-ratioïd" per evitare la confusione con "irrazionale", Lichtenberg in *Von Cometen* parla dei sogni come di un "oltre" rispetto al razionalmente verificabile. Nel testo del 1787 non compreso nell'edizione di Promies, ma leggibile nelle *Vermischte Schriften*, ristampate a Vienna, il confine è tracciato esattamente:

Träume [sollen] [...] sich nur da einstellen, wo es der Vernunft unmöglich ist zu entscheiden⁶⁹.

⁶⁹ Lichtenberg (1844), p. 196.

Giulia Cantarutti

La varianza semantica di “Vernunft” è nota. Preme invece rilevare che questa definizione dello spazio dei sogni introduce un inno alla possibilità di vivere non solo nel presente, ma anche nel passato e nel futuro intesa quale privilegio massimo dell’uomo e segno più certo della sua affinità con il Creatore. S’impone il parallelismo con F 743, che individua come privilegio dell’uomo il fatto di sognare e di sapere di farlo (“daß er träumt und es weiß”). Si tratta di un valore proporzionale alla consapevolezza che la verità rimane inattingibile per un “erschaffner Geist”. L’abisso fra complessità del reale e quanto possiamo “vere scire” nel senso di Bacone da una parte e il piacere grandissimo che Deluc, *alter ego* di Lichtenberg, provava alla lettura delle “Erdichtungen”, segnatamente alle *Mille e una notte* dall’altra vengono fulmineamente correlati nelle *Reiseanmerkungen*:

Eben dieser Gelehrte [Deluc] findet ein großes Vergnügen in Erdichtungen, er las die *Tausend und eine Nacht* in Kew. Wir haben so wenig ausgemachte Wahrheit sagt er, und wenn man etwas gerne liest, das den Schein der Wahrheit hat, so treibt es lieber so weit als [es] bestehen kann. Fiktion ist Herrn Delucs Vergnügen (RA 145).

I sogni “sprachkritisch”: un percorso privilegiato

Questo piacere alla “parvenza del vero” – “Schein der Wahrheit” è felicemente polisemico –, ha in Lichtenberg una segnatura *sprachkritisch*, da ricondursi alla “vortreffliche Schrift” (III, 499) di Michaelis sul potere del linguaggio. Il discorso in *Von den Charakteren in der Geschichte* sulle insormontabili difficoltà che s’incontrano nella pittura dei caratteri individuali è la chiave per intendere la funzione attribuita ai sogni per ritrarre sé e gli altri. L’età dominata dall’imperativo del *Gnothi sauton* discuteva ampiamente sull’affidabilità dei sogni per conoscere il carattere/indole/psiche nonché lo stato fisico di un individuo, ma nei *Sudelbücher* c’è un tratto che fa riflettere: nei sogni presentati come rivelatori del suo *Charakter* di scrittore e di uomo Lichtenberg dice ciò che fa, ciò che odia o ama, ma non definisce mai sue singole prerogative psichiche, evitando quei termini univoci e astratti che Döblin chiama lenti cieche. Dice ad esempio di avere sognato di venire bruciato vivo risvegliandosi calmo; nega che questo sia da attribuire a intrepidezza:

Meiner Herzhaftigkeit schreibe ich diese Ruhe nicht zu. Sondern es war sonst etwas (SK 309).

“Qualcosa d’altro”. Lichtenberg non etichetta, non spiega: mostra. Saranno i suoi più acuti lettori della *Moderne* a teorizzare la “lebendige

Un "Professor Philisophiae extraordinariae"

Totalität" affermando che nulla nella realtà è isolato. Lichtenberg però attribuisce ai sogni il pregio di raffigurarci nella nostra totalità complessiva ("von unserm ganzen Wesen", J 72), scegliendo un termine, "darstellen", rappresentare *ad oculos*/inscenare, che è squisitamente visivo. Basati sul succedersi di immagini, i sogni hanno appunto la prerogativa di mostrare "das unbefangene Resultat [...] von unserm ganzen Wesen" (J 72).

L'epiteto "unbefangen" è parola-valore: i sogni non sono "be-fangen" nel linguaggio, non soggiacciono a quel silenzioso potere della grammatica sulla verità⁷⁰ denunciato da Lichtenberg fin dal suo esordio di scrittore. Spetterà al suo grande ammiratore Fritz Mauthner dichiarare insita nella natura stessa del linguaggio l'impossibilità che la fisiologia divenga psicologia. Lichtenberg vede bene però che la filosofia, per il fatto stesso di parlare, è costretta a farlo nella "Sprache der Unphilosophie"⁷¹; e intuisce che la rigorosa distinzione fra "in noi" e "fuori di noi", che è forse l'unico criterio per definire lo stato di veglia, è puramente linguistica:

Der Zustand des Wachens scheint also hauptsächlich darin zu liegen, daß man das *in uns* und *außer uns* scharf und konventionsmäßig unterscheidet. (K 85)

È questa la radice più segreta e profonda dell'incessante raccomandazione dei sogni. È nei sogni che la coercizione di ragionamenti spesso artificiosi escogitati a bella posta si allenta, aprendo un percorso privilegiato – e, in senso forte, meraviglioso – alla raffigurazione dell'uomo nella sua totalità:

Die Träume können dazu nützen, daß sie das unbefangene Resultat, ohne den Zwang der oft erkünstelten Überlegung, von unserm ganzen Wesen darstellen. (J 72)

Soggiunge: "Dieser Gedanke verdient sehr beherzigt zu werden". Ciò faranno coloro che, di casa, come Michaelis, nella cultura sia orientale che occidentale, sapevano bene che il più antico è il più nuovo.

Opere citate

Agazzi, Elena, a cura di. 1999. *I mille volti di Suleika. Orientalismo ed esotismo nella cultura europea tra '700 e '800*. Roma: Artemide

⁷⁰ "Stille Macht der Wortfügung über die Wahrheit" (III, 500).

⁷¹ H 151. Cfr. Stingelin (1996), specie p. 24. Il titolo è citazione di H 146. Da qui anche l'altissima considerazione di Lichtenberg per le metafore.

Giulia Cantarutti

- Béguin, Albert. 1939. *L'âme romantique et le rêve: essai sur le romantisme allemand et la poésie française*. [1937]. Paris: Corti
- Bonnerot, Olivier H. 1988. *La Perse dans la littérature et la pensée français au XVIIIe siècle*. Paris: Champion
- Borges, Jorge Luis. 2003. *Las mil y una noches*. In id., *Obras completas*, vol. III. Buenos Aires: Emecé
- Calasso, Roberto. 1995. Bibliographische Bekenntnisse. In *Einladung zur Verwandlung. Essays zu Elias Canettis "Masse und Macht"*, a cura di M. Krüger. München/Wien: Hanser
- Calvino, Italo. 1995. Le sette principesse di Nezami. In id., *Saggi 1945-1985*. Vol. 1. Milano: Mondadori
- Cantarutti, Giulia. 2000. Letteratura e scienza: il sogno in Georg Christoph Lichtenberg. In *I sogni della conoscenza*, a cura di D. Galligani, 55-79. Firenze: CET
- . 2001. L'«Antologia romana» e la cultura tedesca in Italia. In *Il Settecento tedesco in Italia*, a cura di G. Cantarutti, S. Ferrari e P.M. Filippi. Bologna: Il Mulino
- . 2004. Letture di Lichtenberg. In *Teoria e storia dell'aforisma*, a cura di U. Eco; G. Ruoizzi; et al., 78-105. Milano: Mondadori.
- . 2006. I Sudelbücher di Lichtenberg. In *La brevità felice. Contributi alla teoria e alla storia dell'aforisma*, a cura di M.A. Rigoni, 215-239. Venezia: Marsilio
- Condello, Federico. 2006. Greci, barbari, selvaggi: esotismo e classicità alle origini dell'etnografia moderna. In *Rivoluzioni dell'antico*, a cura di D. Galligani e altri, 41-63. Bologna: Bononia University Press
- Delon, Michel. 1997. *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: PUF
- Dessoir, Max. 1902. *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*. Berlin: Duncker
- Dürbeck, Gabriele. 1999. Muratori und Richerz. Umdeutungen in der kommentierenden Übertragung von Muratoris "Della forza della fantasia umana". In *Gelehrsamkeit in Deutschland und in Italien im 18. Jahrhundert*, a cura di G. Cusatelli; M. Lieber; Heinz Thoma; Edoardo Tortarolo, 90-110. Tübingen: Niemeyer
- Eberhard, Johann August. 1785. *J.G. Krügers Träume. Mit einer Vorrede von J.A. Eberhard*. Halle: Hemmerde
- Gehring, Petra. 2006. "Man kann nicht sagen, wo das Wachen eines Menschen anfängt". Lichtenbergs Traumtheorie. *Lichtenberg-Jahrbuch*: 73-100.
- Gumbert, Hans Ludwig, a cura di. 1982. *Bibliotheca lichtenbergiana, Katalog der Bibliothek G.C. Lichtenbergs*. Wiesbaden: Harrassowitz
- Gusdorf, Georges. 1980. *Le scienze umane nel secolo dei lumi*. Firenze: La Nuova Italia

- Haase, Fee-Alexandra. 2002. *Christian Gottlob Heyne (1728-1812). Bibliographie zu Leben und Werk*. Heidelberg: Palatina Verlag
- Hißmann, Michael. 1780. Über die Shanscrita. *Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur* 4. St.: 269-293.
- Ježower, Ignaz. 1928. *Das Buch der Träume*. Berlin: Ernst Rowohlt.
- Jünger, Ernst. 1979. *Diario 1941-1945*. Milano: Longanesi
- Klamroth, Heinz. 1912. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Traumsatire im 17. und 18. Jahrhundert, Phil. Diss. Bonn
- Krebs, Roland. 1997. La question du rêve dans l'anthropologie des Lumières. L'exemple du "Magazin zur Erfahrungsseelenkunde". *Cahiers d'Études Germaniques* 33, 2: 41-50.
- Krüger, Johann Gottlob. 1756. *Versuch einer Experimentalseelenlehre*. Halle und Helmstädt: Hemmerde
- Lichtenberg, Georg Christoph. 1844. *Vermischte Schriften*. Vol. IV, *Lichtenberg's physikalische und mathematische Schriften*, a cura di L.C. Lichtenberg e F. Kries. Wien: Klang
- . 1973. *Schriften und Briefe*, a cura di W. Promies. Vol. 3, *Aufsätze, Entwürfe, Gedichte, Erklärung der Hogarthischen Kupferstiche*. 2^a ed. München: Hanser
- . 1973. *Schriften und Briefe*, a cura di W. Promies. Vol. 1, *Sudelbücher I*. 2^a ed. München: Hanser
- . 1975. *Schriften und Briefe*, a cura di W. Promies. Vol. 2, *Sudelbücher II, Materialhefte, Tagebücher*. 2^a ed. München: Hanser
- . 1990. *Briefwechsel*, a cura di U. Joost e A. Schöne, vol. 3 (1785-1792). München: Beck
- Marino, Luigi. 1975. *I maestri della Germania*. Torino: Einaudi
- Mauser, Wolfram. 2000. *Georg Christoph Lichtenberg. Vom Eros des Denkens*, Freiburg i.B.: Rombach 2000
- Mondot, Jean. 1997. La raison des Lumières et le rêve. Du rêve de d'Alembert au rêve de Lichtenberg. *Cahiers d'Études Germaniques* 33, 2: 51-63.
- Musil, Robert. 1980. *Diari 1899-1949*, a cura di A. Frisé. Intr. e tr. di E. De Angelis. Torino: Einaudi
- Rabault, Pascale. 2005. Réseaux internationaux de l'orientalisme naissant. Le "Magasin encyclopédique" comme relais du savoir sur l'Orient. In *Aubin-Louis Millin et l'Allemagne. Le Magasin encyclopédique – Les lettres à Karl August Böttiger*, a cura di G. Espagne e B. Savoy. Hildesheim: Olms
- Reiber, Matthias. 2001. Johann August Unzers Wochenschrift "Der Arzt" 1759-1764. Oder: Wie man das Wissen vom Menschen mit Erfolg verbreitet. In "Vernünftige Ärzte" – *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der*

Giulia Cantarutti

- Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, a cura di C. Zelle, 186-199. Tübingen: Niemeyer
- Richerz, Georg Hermann. 1785. *Ludwig Anton Muratori „Über die Einbildungskraft des Menschen“*. Mit vielen Zusätzen herausgegeben von Georg Hermann Richerz. Leipzig: Weygand
- Riedel, Wolfgang. 1994. Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft. *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 6 (Sonderheft): 93-157.
- Steinke, Hubert; Urs Boschung; Wolfgang Proß, a cura di. 2008. *Albrecht von Haller. Leben-Werk-Epoche*. Göttingen: Wallstein
- Stingelin, Martin. 1996. "Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs". *Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie)*. München: Fink
- Unzer, Johann August. 1995. *Neue Lehre von den Gemüthsbewegungen. Mit einem Vorrede vom Gelde begleitet von J.G. Krüger*. [1746]. Riedizione a cura di C. Zelle. Halle: Hallescher Verlag
- Van Delft, Louis. 1982. *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*. Genève: Droz
- Wieckenberg, Ernst Peter. 2002. *Johann Heinrich Voß und "Tausend und eine Nacht". Johann Heinrich Voß als Übersetzer Antoine Gallands*, Würzburg: Königshausen & Neumann
- Zelle, Carsten, a cura di. 2001. "Vernünftige Ärzte" – *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*. Tübingen: Niemeyer
- Zimmermann, Jörg, a cura di. 1988. *Lichtenberg. Streifzüge der Phantasie*, Hamburg: Dölling und Galitz.

Guilt Trips on Royal Roads: Freud's Mediterranean Affinities

di Martina Kolb

*Vergessenheit ist keine blosse vis inertiae,
sie ist ein aktives, positives Hemmungsvermögen.*

Friedrich Nietzsche

We all, it seems, speak Freud. Freud has become an internationally present and trans-disciplinarily deployable idiom, a kind of modern *lingua franca*, in which one smoothly converses about living and dying, reading and writing, traveling, dreaming, and remembering. But what is the legacy that Freud relies on? Whose language does he speak? Whose paths does he pursue? Can we read Freud as the radical innovator alone, or must we not also tend more thoroughly to Freud the generous taker, anxious denier, and guilty forgetter? At the turn of the twentieth century, crossing the Alps, reaching Italy, and sending self-centered letters to those who remained behind had long been established as a cultural practice of the European elite, when Freud at the outset of his career embarks on his first Mediterranean journey. It is astonishing that while Freud's role in lifting taboos has clearly entered the pool of common knowledge, Freud the silent borrower and zealous pilgrim to the Mediterranean's affectively canonized sites has attracted far less attention. Freud writes about his travels primarily in his correspondence — for instance to his younger brother Alexander, and to his friend Wilhelm Fliess —, but also in *Die Traumdeutung*, and in his challenging open letter to Romain Rolland.

In order to demonstrate that Freud is, for the purpose at hand, more a usual suspect than an innocent abroad, it suffices to concentrate on his Mediterranean affinities with three traveling writers — two German, one French — to whom he is indubitably indebted: Goethe as Freud's celebrated paternal precursor, Nietzsche as his largely unacknowledged quasi-contemporary, and Rolland as his cherished pen-friend, whose identity Freud chooses to withhold. While paying tribute to the Goethe-Nietzsche-Rolland triumvirate's substantial influence on Freud, let me concentrate on three of his journeys, and, respectively, on a trio of Mediterranean places as inscribed in three of Freud's texts that originated in these journeys: his 1902 tour of Pompeii and *Der Wahn und die Träume in W. Jensens Gradiva* (1907); his sojourn in Rapallo on the Ligurian Riviera

Martina Kolb

and his letter to Alexander Freud (1905); and his 1904 travels to Athens as retrospectively documented in *Brief an Romain Rolland: Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis* (1936).

Focusing almost exclusively on the early and the very late Freud, rather than on his most prolific years between circa 1910 and 1935, I am also concerned with less obvious and more distant destinations (Pompeii, Rapallo, and Athens). In other words, my attention is not directed to Freud the legendary *grand tourist* on his seven trips to Rome, but rather to how his travels and dreams, perceptions, memories, and interpretations of three Mediterranean locales — two Italian, one Greek — transcend the commonplace of Mediterranean archeology as Freud's prime trope for mapping his understanding of major mental processes.

Freud writes the Rapallo letter to his brother while on location in 1905, where he finds himself about two decades after Nietzsche had left the Riviera, three years after seeing Pompeii in 1902, and one year after paying his visit to Athens in 1904, but more than a year before composing his analysis of Wilhelm Jensen's *Gradiva*. The Rapallo letter, as the epistolary genre implies, coincides with Freud's sojourn in Rapallo. Only three years pass between his tour of Pompeii and his analysis of Jensen's Pompeiian fantasy (written in Lavarone). All the more striking, then, is the time span between Freud's untypically spontaneous 1904 travel to the Acropolis, which is abruptly decided during his visit to Trieste, and when he writes about it in 1936 in a compelling genre: his open, and last, letter to Rolland. In it, he analyzes his life-long urge to travel, his memory disturbance, and his relationship to his father, while lamenting his illness, which had at that point put a painful end to his journeying.

That Freud's travels to Italy and Greece provide him with moments of profound insight and intense pleasure has been profusely discussed. But considerably less ink has been spilled on the fact that Freud as a theorist of the super-ego frequently experiences a remarkable sense of guilt as a tourist to the Mediterranean. In this vein, he alludes to the passage in Goethe's *Wahlverwandtschaften* in the Rapallo letter, which addresses the lenient penalty awaiting leisurely strollers under southern palm trees, while in his letter to Rolland he relates how he was overtaken by a sudden feeling of guilt when on the Acropolis, bringing up once again a "strafende Instanz" (Freud 1936: 288). How does this sense of guilt speak to Freud's initial reluctance and anticipated guilt regarding his travel to Rome? How are his sense of guilt, conscience, and indebtedness to Nietzsche related? Freud, after all, understands traditions and cultures as he understands memories and dreams: as expressions of desires in conflict.

Allegedly, Freud said he read more archeology than psychology. Although

he is likely being polemical with this *bon mot*, it becomes nevertheless extremely clear how deeply fascinated he is by archeological investigations, and how powerfully he is drawn to touring Mediterranean archeological sites. Greco-Roman archeology in the Mediterranean makes for a perfectly Freudian landscape, where nature meets art, where present meets past. Accordingly, Freud's *Traumdeutung* is not concerned with the vatic, but with the mnemonic potential of dreaming (*oneiros/somnium* rather than *horama/visio*), and in Freud's own dreams it is precisely this oneiric potential that tends to derive from preceding journeys.

In Freud's own self-analyzed dreams, Italy figures prominently, as in the case of an oneiric Rome sequence, in which the dream's prime function of "Wunscherfüllung" (Freud 1900: 141ff.) becomes apparent, and in which Freud expresses his "Sehnsucht, nach Rom zu kommen." This yearning, he suggests, must be satisfied oneirically for the time being, since traveling to Rome in his spare time in the summer would be detrimental to his health. It is, perhaps, telling, that he revisits this comment in a footnote to the second edition of *Die Traumdeutung* a decade later, confessing his former lack of courage, as well as the fact that he had meanwhile turned into an eager "Rompilger" (ibid: 205ff.). Northern Italy enters the scene in Freud's Adriatic dream about the "Schloß am Meere" (ibid: 447ff.), in which *condensation* and *displacement* prototypically play dream-work's major roles. Intense water-memories of three separate Italian journeys in the years immediately preceding *Die Traumdeutung* are here condensed and displaced into a post-Adriatic oneiric mnemotope: a visit to Miramare in the mid 1890s, a Venetian sojourn in the late 1890s, and an excursion to Aquileja and Grado in 1898. "Die Örtlichkeiten in diesem Traume sind aus mehreren Reisen an die *Adria* zusammengetragen," writes Freud, explaining the contemporaneous co-existence of various grafted places, condensed into one oneiric moment: a Friulian seaside castle, the Venetian Riva degli Schiavoni, and a canal in Aquileja (ibid: 448).

Freud's general concern with representations of time and space, and more specifically with the mnemonic potential of dreaming, is crucial for an understanding of the mnemotopic landscapes he longs for, dreams of, visits, revisits, and interprets, in order to inspire and facilitate his readings of the human mind. Freud's words about dreams and the royal road seem to be well known. It is, however, crucial to read more closely what he actually writes about this *via regia*: "die Traumdeutung aber ist die *Via regia* zur Kenntnis des Unbewußten im Seelenleben." Importantly, Freud makes this statement about the royal road right after quoting, once again, his book's Virgilian epigraph, taken from the seventh book of the *Aeneid*: "Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo," thus defending and illustrating his method of understanding psyche's subter-

Martina Kolb

ranean pastures in the mental underworld (ibid: 577). Not dreams, but the conscious analytical act of reading oneiric-mnemonic structures is what he calls a royal road, and one, for that matter, hardly to the unconscious itself, but rather toward an understanding of the unconscious activities of the mind.

Freud develops an early interest in archeology and reads Heinrich Schliemann before the turn of the century. But even though he repeatedly likens the human mind not only to the topographies of various types of multi-storey dwelling, but also to the geology of Greco-Roman excavation sites (locating subterranean archeological layers, situating reliefs, and analyzing fragments), only Pompeii, where he enthusiastically travels together with Alexander in 1902, provides him with the perfect way (*via!*) of retrospectively visualizing the vertical arrangement of a place's history as condensed into a quasi-oneiric landscape image. In the process of his reading of Pompeii's mnemotopic features, Freud increasingly turns Pompeii into a perfect manifestation of his vision of the spatialization of time in psychoanalytic interpretative matters. Excavations in Pompeii had begun in 1748, and Goethe visited this "unglückliche [...] mumisierte Stadt" in 1787 (Goethe 1998: 189 and 199), acknowledging its history thus: "Es ist viel Unheil in der Welt geschehen, aber wenig, das den Nachkommen so viel Freude gemacht hätte. Ich weiß nicht leicht was Interessanteres" (ibid: 204). However intrigued by the site, Goethe quickly resumes his more extensive pages on Naples, the exciting passages to and from Sicily, and his dramatic witnessing of Vesuvius' eruptive activities. Freud, by contrast, who faithfully pursues Goethe's paths in Italy, and is intimately familiar with the retrospectively composed *Italienische Reise*, falls entirely under the spell of this exceptional urban mummy.

Goethe's *Italienische Reise* presents the major travelogue in his autobiography *Dichtung und Wahrheit*, in which he defines what he intends by literary writing and truth, thematizing the problematic truth-value of verifiable facts and objectively datable events vis-à-vis the complex powers within the intricate network of authorial memory. Fiction and truth in close vicinity relate to Freud as well, and can be reconsidered from an autobiographical vantage point similar to Goethe's: as located somewhere between what (f)actually has been the case, and what is mnemonically represented and transmitted. The Pompeii Freud sees in 1902 is not only largely exhumed, but also naturally preserved. Goethe, who during his visit even witnessed remainders of ash in some rooms, correctly predicted the Freudian instance of a past made present as a source of future pleasure. Freud thoroughly enjoys Pompeii, and is exceedingly intrigued by the scene it presents, for Pompeii is not simply an archeological site, but a re-semiotized cultural landscape, an exhumed city, whose fatal burial under the ashes of Mount Vesuvius, whose mummification over almost two millennia, and

whose subsequent archeological excavation provide Freud with a perfect trope that comprises repression as burial, the impossibility of actual forgetting as mummification, and, finally, excavation and re-construction as psychoanalysis *in nuce*.

Due to his interest in the remote rather than the recent past (which is what the etymology of archeology suggests) it remains true that Freud's tour of the ancient seaport of Pompeii, which had originally been a Greek settlement, grants to him the perfect means to envision dream-work and dream-interpretation's time in their excavated spatial verticality. One should not, however, overlook Pompeii's intricate relationship with Freud's reading of Wilhelm Jensen's fiction entitled *Gradiva: Ein pompeijanisches Phantasiestück*, which is brought to his attention in 1903 by Carl Gustav Jung. In Freud's view, Jensen's *Gradiva* confirms the Pompeiian paradox of a contemporaneity of ages, which speaks so well to his theory of the psychic apparatus. During a vacation on Lake Garda, then, Freud begins writing his interpretation of the story in the same year. In 1907, his analytical literary case study appears: *Der Wahn und die Träume in W. Jensens Gradiva*. It is the first literary work that Freud analyzes in its entirety, and even though Freud's reading omits a few essential moments of Jensen's fiction — such as the significance of the eruption of Vesuvius, the presence of Ovid, and the role of the lizard as epiphany —, Jensen was flattered by Freud's commentary, which takes poetically invented dreams as seriously as non-fictional ones.

Jensen's story is set in the dazzling high-noon light of Pompeii, whose inhumation supposedly happened at the hour of Pan — poetic neologisms such as "Mittagsstraumbild" and "Mittagsgeisterstunde" create the respective atmospheres (Freud and Jensen 2003: 162 and 170). In Goethean manner, Jensen chooses to creatively populate a Mediterranean place anew, presenting the life of archeologist Norbert Hanold, who as a very young man loses his sexual desire, and instead dedicates himself to his work. It so happens that during a visit to an Italian museum, he is intrigued by a bas-relief that shows a young woman who distinguishes herself by her subtle but determined gait. In a subsequent dream, he is firmly convinced that she perished during the eruption of Mount Vesuvius in the year 79, and starts spinning an entire oneiric texture around this appearance, thus finding himself taken back in time to encounter the young woman, who captivates his fancy even more when he imagines her striding across the Pompeiian stepping stones, as hot ashes are in the process of subsuming the city, and about to bury her alive.

Although drawn to Pompeii by this fantasy, the young woman Hanold actually meets there is his childhood friend Zoë Bertgang, whose style of walking reminds him of the relief that he appropriately entitled *Gradiva*, the striding

Martina Kolb

one. Zoë (which means life), then, literally steps in as Hanold's likely local therapist, enabling his gradual recovery from dreams and delusions, as well as his subsequent re-entry into life. After reading Jensen's novella, Freud analyzes condensation and displacement in Hanold's dream, interpreting his foot fetish as a replacement (and wish fulfillment) of the unresolved affection he had for his early sweetheart. Equally captivated by the relief as protagonist Hanold, Freud on his following journey to Rome pays a visit to *Gradiva* in the Museo Chiaramonti in the Roman Vatican, discovering that it is not a Roman, but a neo-Attic work of art, produced in a workshop at Athens for purchase by Roman connoisseurs. Post-Goethean collector Freud follows Hanold, treating himself to a plaster copy of the statue, meant for remembrance and visualization of contemporaneity in his Vienna office.

Regarding his August 1902 journey to Pompeii, Freud almost traces one major leg of *grand tourism's* (and Goethe's) itinerary. Sigmund and Alexander Freud cross the Alps via Bolzano, and visit, amongst other places, Venice, Rome, Naples, Sorrento, and Pompeii. Goethe, to be sure, is a follower in his own right. His father's *Viaggio per l'Italia* had exerted a major influence on him, and he repeatedly mentions the impact of Karl Philip Moritz and obsessively philhellenic Johann Joachim Winckelmann, who became acquainted with Greek art in form of Roman copies, kindling a renewed interest in classical antiquity by drawing the Hellenic world closer onto Italian ground. Freud follows paternal Goethe almost obediently, continuing to write the German history of enchantment with Italy, which Goethe had established with *Mignon* as a sort of Ur-text in the genre of yearning — and indeed, Freud quotes *Mignon* in a letter from Sorrento.

Goethe-aficionado Freud shares with his celebrated precursor a conscientious preparation of travel (Freud thoroughly studies the streets of Pompeii years before he actually sets foot on them), and an anxiously anticipated perception before the actual journey, which occasionally puts the traveler in a trance-like state when finally arriving on location. Place becomes text and is quite literally read, touched, inhabited, and taken in on such occasions: “what, on Freud's view, dreams provide for an understanding of the unconscious mind — a *via regia*, a royal road — the body has provided for place, which by the end of the nineteenth century had come to be as repressed as the libidinal contents of the unconscious mind,” writes Edward Casey (Casey 1997: 243-244) in this context.

Goethe and Freud's Italian journeys are also characterized by a desire to travel for a temporary respite from domestic pressure and professional duty, as well as by a shared passionate relationship with Mediterranean antiquity in general, and with the cultural landscape of Greece transferred to Italy in particular.

The acme of such journeying is a heroic tourist's authorial success as a consequence of touring, an almost compulsively re-invented remembrance after a reluctantly completed return from the canonized pastures of their cultural dreams.

The Mediterranean as an actual multi-cultural landscape is also a time-honored commonplace of classical canonization, of iconic places and blessed isles, of Arcadia and Utopia, as well as of excluded and neglected areas outside and inside Europe. In this vein, Goethe's infamous epigraph to the *Italienische Reise*, "Auch ich in Arkadien!" reminds us, in translation, of the *Et in Arcadia ego* as a *memento mori* of life's ephemeral nature, while contributing, at the same time, a perfect example of the dreams and delusions cultivated by traveling writers of Freud and Goethe's ilk, who only rarely appear to be willing to make a fine distinction between literary and actual locales. The geographical Arcadia, then, is a demanding Mediterranean land enclosed in the mountainous Peloponnese, but is established as the *topos* of pastoral serenity and Arcadian mythmaking by Virgil, who poetically transplanted Arcadia from Greece to Rome. As such, it not only portrays the opposite of the actual Greek terrain's qualities, but has been transmitted so consistently that we are likely more familiar with the bucolic *topos* than we are with the real nature of the region — supposing we are acquainted with its geographic conditions at all. In other words, Arcadia is very much unlike the soft dream in which "Arcadia" has long been topically captured — in works by Virgil, Jacopo Sannazaro, and Nicolas Poussin for instance, to name only a few.

As a consequence of its remote and mountainous character, Arcadia has been perceived as a perfect refuge, but was an unfabled land until Virgil invented "Arcadia," providing us with one of the foundational tropes of Western literature. Not entirely unlike Greek Arcadia, the Italian Liguria is, on the one hand, part of the Mediterranean and its traditional *genius loci*, while on the other it is also significantly more than its sunny beaches and blue skies that the name of its coastline, Riviera, has come to suggest to its tourists. Liguria is exceptional in its geographic as well as in its cultural qualities, a fact which Nietzsche recognizes, but Freud, the otherwise well-read traveler, needs to suppress. Furthermore, he increasingly reveals himself as a rather intense tourist, portraying an eagerness that is as unwavering as his lack of consideration for his travel companion Alexander is unsettling.

In this vein, Freud relates how he canceled an Italian journey envisioned with Alexander, referring to this rejection as a kind of "Bestrafung" of Alexander for his tendencies to lament that Freud pressured him into "zu rasche Ortsveränderung" and "zuviel des Schönen an einem Tage" (Freud 1900: 418). Rather than in Alexander's company, Freud in the summer of 1905 enjoys

Martina Kolb

Rapallo (Liguria) with his sister-in-law, Minna Bernays, to whom he was suspiciously close. On this occasion, Freud writes home to his brother, reporting the following:

Dieser Brief — der erste seit der Abreise — ist bereits in Vorahnung der Rückkehr ins gemeine Menschenleben entstanden. Man kommt nämlich zu nichts, die himmlische Sonne und das göttliche Meer — Apollon und Poseidon—sind Feinde aller Leistungen. Ich merke, was uns sonst noch aufrecht erhalten, war das bißchen ernste Pflicht, mit dem Baedeker in der Hand neue Gegenden, Museen, Paläste, Ruinen zu verifizieren; da dies hier und diesmal wegfällt, gehe ich ganz im Wohlleben unter. Also vom Meer. Der Strand ist feiner Schlamm [...], ein Stück weiter sind herrliche Klippen, wie wir sie in Capri kennengelernt, Bassins [...], schräg geneigte Teppichfelsen, auf denen man wie ein Böcklinsches Untier sich wälzt, ganz einsam und ohne mögliche Zeitschätzung. [...] Vom Land kann man nicht reden, ohne ein Dichter zu sein oder andere zu zitieren. Es wächst hier alles, wie zum Beispiel in Sorrent, nur in Palmen ist geradezu Luxus, man darf auf die gnädige Strafe neugierig sein. [...] Ende der Woche bin ich zurück, [...] bald kommt der letzte Ölbaum, Arancia, Magnolia und so weiter. Herzliche Grüße in Deine nordische Verbannung (Freud 1960: 263-264).¹

Freud sets out by admitting to have taken some time off, and not to have written home before. This first letter to Austria marks the beginning of an at least temporary end, as it were, the preparation for a hesitant return into *northern banishment*. He then speaks of the discrepancy not only between the burden of his usual family and professional life in Vienna on the one hand, and on the other his current state of Mediterranean bliss (the sun is heavenly, the sea divine), but crucially also between the preceding eight journeys with Alexander (for instance to Rome and Athens, where they still had small but serious duties such as reading guidebooks and visiting sites), and his current immersion in joyful, timeless and potentially adulterous well-being. However counter-intuitive Freud's clichéd presentation of a Mediterranean outside of time and history, and whatever the exact motivation for his ending the letter atmospherically with the Italian words for orange and magnolia might be, is anyone's guess. But there is something more astonishing yet.

Freud smoothly turns to the topic of literary tradition and poetic force, allud-

¹ Upon his many returns from Italy to Vienna, Freud repeatedly laments the imminent loss of the favorable south. This complaint or disappointment as a *topos* already forms part of the Goethean homecoming, and presents a traveler who fantastically opposes Italian joy, sun, and atmospheric clarity to German gloom, doom, fog, and despair.

ing to the category of the ineffable. He reminds Alexander of their excursions to Capri and Sorrento (places well known not only for Goethe's infamous passages, but more recently also for Nietzsche's well-documented visits there), puts great emphasis on the luxurious abundance of palm trees, and makes a reference to the merciful retribution as Goethe presents it in *Die Wahlverwandtschaften*: "Es wandelt niemand ungestraft unter Palmen" (Goethe 1997: 181). What was Freud's trigger to travel to a far less fabled land than his former destinations and *delitiae Italiae* would have led to believe? Why does he feel guilty, why does he repeatedly mention — albeit polemically — retribution? What does he deny and repress, while admitting that one cannot speak of the land (Rapallo) without being a creative writer or quoting one? Why does he not quote Nietzsche, whose poetically forceful work, *Also sprach Zarathustra: ein Buch für alle und keinen*, as well as its protagonist, wanderer Zarathustra himself, were conceived precisely there, and even seem to anticipate some of Freud's *Traumdeutung's* major insights? The *wanderer and his shadow* must have been looming large from the promontory over Freud's shoulders — perhaps not only on this seemingly innocent day on Rapallo's lazy shore.

Even though Greek philologist Nietzsche is drawn to the Alps and the Mediterranean as Europe's two major cultural landscapes, envisioning peace of mind in an ideal climate, in order to counteract his various psychosomatic agonies, he significantly deviates from the itinerary prescribed by the *grand tour*, disliking Rome almost as whole-heartedly as Goethe and Freud adore it. Leaving Germany, he takes up residence both in the Alps and on the Riviera, where the better part of his most expressive work comes into existence. In his autobiographical *Ecce Homo* he recalls:

Den [...] Winter lebte ich in jener anmutig stillen Bucht von Rapallo unweit Genua, die sich zwischen Chiavari und dem Vorgebirge Porto fino einschneidet. Meine Gesundheit war nicht die beste. [...] es war dieser Winter und diese Ungunst der Verhältnisse, unter denen mein Zarathustra entstand. — Den Vormittag stieg ich in südlicher Richtung auf der herrlichen Strasse nach Zoagli hin in die Höhe, an Pinien vorbei und weitaus das Meer überschauend; des Nachmittags, sooft es nur die Gesundheit erlaubte, umging ich die ganze Bucht von Santa Margherita bis hinter nach Porto fino. Dieser Ort und diese Landschaft ist durch die grosse Liebe, welche der unvergessliche deutsche Kaiser Friedrich der Dritte für sie fühlte, meinem Herzen noch näher gerückt; [...] — Auf diesen beiden Wegen fiel mir der ganze erste Zarathustra ein, vor allem Zarathustra selber, als Typus: richtiger, *er überfiel mich* (Nietzsche 1980a: 336-337).

How can Freud, circa two decades later, so evidently ignore Nietzsche's rendering of Rapallo as his and his *Zarathustra's* *genius loci*? Freud's experience

Martina Kolb

there is clearly not identical with Nietzsche's: Nietzsche is there in the winter, Freud in the summer; Nietzsche is there alone, Freud with Minna; Nietzsche resides there, Freud vacations there; Nietzsche suffers from dis-ease, Freud is greatly at ease; Nietzsche hikes the promontory, while Freud, in his own words, wallows on the beach in the manner of a monstrous creature inspired by Arnold Böcklin; Nietzsche anticipates no punishment, Freud a lenient penalty. And last but not least: Nietzsche was there first, and Freud second. It is precisely Nietzsche's priority which seems to be responsible for Freud's resentment of time, and which caused him a fair amount of pain and anxiety: pain of belatedness, and *anxiety of influence*. Regarding Italy's canonized magic and Goethe's effect on Freud's writing and thought, one would expect that the belated writer, Freud, would be hindered by spell-binding visions (inscribed by Goethe) when approaching Italy in his own right. Celebrating Goethe, however, and yet establishing himself as a belated but creative Italophile authority does not seem to be Freud's major challenge. But while feeling at ease with the "Patronanz Goethes" (1930b: 294), Nietzsche as his almost contemporary and slight precursor turns out to be the actual thorn in Freud's side. It is as challenging to imagine that Freud does not know of Nietzsche's residence in Liguria (and of *Zarathustra's* conception in Rapallo), as it is to accept that he is not, on much more extensive grounds, profoundly indebted to him.²

Grounding his work in Freud's theory of the Attic *Oedipus*, as well as in *Der Familienroman der Neurotiker*, Harold Bloom qualifies the younger writer's relationship with his precursors as that of a son in rivalry with his respective father figure(s). *The Anxiety of Influence* presents the reader with six Freudian defense strategies ("revisionary ratios"), which are informed by the belated writer's attempt at repressing his precursors' paternal influence. Bloom considers Freud and Nietzsche's writings (and the impact of literary tradition versus poetic will) as foundational for his theory of influence, and it is in this vein that I turn to Freud's Oedipal Acropolis text and the questions it raises about those guilt and defense mechanisms (cf. "Abwehrmethoden, 1936: 291"), which Freud himself, in 1904, held responsible for his mental counteraction of mnemonic meaning in Athens. Bloom's sixth ratio, "apophrades," is a notion taken from Athenian times, when the dead were said to return to the places they inhabited in life. Bloom takes his most appropriate epigraph from Ralph Waldo

² While a variety of critics elaborate on the Freud-Nietzsche relationship, on Nietzsche as Freud's precursor, and on the nature of the Nietzsche-effect on Freud's writing and thought (Paul-Laurent Assoun, Harold Bloom, Daniel Chapelle, Jacques Derrida, Peter Gay, Reinhard Gasser, Ernest Jones, Ronald Lehrer, and Eric Vartzbed, among others), the Rapallo incident, to my knowledge, has so far remained unaddressed.

Emerson on this occasion: “[...] Who seem to die live” (Bloom 1997: 137ff.).

Reiterating his methodological approach from self-analysis to the analysis of others (both actual individuals and fictional characters), to his later work on society, and eventually back to himself, Freud eventually allows Rolland into his privacy, presenting him with a retrospect onto a crucial episode of his 1904 journey, which kept recurring in Freud’s mind. On the occasion of Rolland’s seventieth birthday, Freud — aged eighty, forced into domestic stasis due to his poor health, and thus deprived of the dynamic prospect of potentially guilty travel —, writes this short mnemonic contemplation on his journey to Athens with Alexander, on climbing the Acropolis, and on laying eyes on the ruined Parthenon. *Brief an Romain Rolland: Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis* deploys journeying as a trope for life in order to inscribe, poetically and retrospectively, a journey that had taken place thirty-two years prior to this paradox of an expressive Freudian meditation. In this late text, Freud unambiguously presents the desire to travel as a representation of the traveler’s unconscious wishes. The idea of *wanderlust*, then, clearly takes on the main characteristic of the dream, which is wish fulfillment. That a fulfilled travel wish, however, implies the end of a dream as much as the beginning of a reality, is precisely the dilemma on whose psychic dimensions Freud compellingly elaborates, eager to confess his late thoughts to the French novelist, dramatist, and essayist Rolland.

Freud’s admiration of Rolland’s courage in speaking the truth is constant, so that it does not come as a surprise that on this solemn occasion he reminds us of his high esteem of Rolland’s “Wahrheitsliebe” and “Bekennenmut” (Freud 1936: 285). The love of truth and the spirit of observation which are necessary in order to approach truth is also something Goethe promotes in his *Italienische Reise*. Here, a writer’s proto-mimetic “Beobachtungsgeist” is celebrated in its co-existence with a poetic “Welterschaffung” (Goethe 1989: 17 and 25), that is to say, with the courage, if need be, to shock with expression, to astonish by radically naming the new. These qualities are by no means only present in Goethe and Rolland, but also in Nietzsche, and, for that matter, in Freud the adventurous reader of the human unconscious as well. Freud also shares with Rolland his love of the theater, of Michelangelo, and of Rome, where Rolland resided for two years, acquainting himself with Italian art.

The *Italienische Reise* is based on a poetics of place and mnemonic replacement: “ich mache diese wunderbare Reise nicht, um mich selbst zu betriegen, sondern um mich an den Gegenständen kennen zu lernen” 1989: 45), writes Goethe in the present tense, as if he were present once again in the act of representation. While re-writing his letters and diaries, Goethe re-experiences him-

Martina Kolb

self in Italy. In a fine instance of such retrospection, he continues: “man kann das Gegenwärtige nicht ohne das Vergangene erkennen” (ibid: 165), which makes it quite explicit why Freud is in awe of him. But while Goethe is consistently open about the beholding subject’s role vis-à-vis the objective world, Freud’s Acropolis experience as remembered in the 1936 letter, by contrast, continues a kind of self-delusion, curiously oscillating between presence and absence, self and world.

That the Acropolis text says practically nothing about the ruined Parthenon itself (even though on another occasion Freud mentions the overwhelming beauty of its columns) shows a striking absence of observation on Freud’s part, and as such marks his Athens experience as something very much unlike the one he had in Pompeii. Freud is very expressive when it comes to other sites, so that his silence about the place itself as replaced by his elaboration on his mental experience there is all the more astonishing. A crucial point of cultural interest about the Acropolis is that very much unlike Pompeii, its Parthenon was for long inhabited and only in the nineteenth century became the archeological site and constructed ruin that Freud sees. Venetian, Byzantine, and Turkish remains had been removed, and the four remaining buildings had undergone repeated reconstruction. Interestingly enough, these reconstructions only reflect the earliest period of the site, not the various stages over time. Unlike Pompeii, this ruin resembles a quasi-Romantic creation more than a Freudian vision of things past, present, and future. It seems, finally, unlikely that the 1904 sense of guilt that Freud still remembers in 1936 is actually interpreted (truth)fully in this final act of self-analysis, in which Freud’s *via regia* is strangely deprived of its full interpretative potential.

By traveling to Athens in 1904, Freud goes further than Goethe, further than Nietzsche, and further than Rolland. Greece in general and the Acropolis in particular are associated with Goethe’s cult of ancient culture, and reminiscent of Nietzsche’s life-long Attic interests as well. Wondering whether he had, perchance, gone too far, and trying to uncover why this arrival on the Acropolis felt “too good to be true” (Freud 1936: 287), Freud explains in hindsight:

Es war mir längst klar geworden, daß ein großes Stück der Lust am Reisen in der Erfüllung dieser frühen Wünsche besteht, also in der Unzufriedenheit mit Haus und Familie wurzelt. Wenn man zuerst das Meer sieht, den Ozean überquert, Städte und Länder als Wirklichkeiten erlebt, die so lange ferne, unerreichbare Wunschdinge waren, so fühlt man sich wie ein Held, der unwahrscheinlich große Taten vollbracht hat. Ich hätte damals auf der Akropolis meinen Bruder fragen können: Weißt Du noch, wie wir in unserer Jugend Tag für Tag denselben Weg gegangen sind, von der ...straße ins Gymnasium, am Sonntage dann jedesmal in den Prater oder auf eine der Landpartien, die wir schon so gut kannten, und jetzt sind wir in Athen und stehen auf

der Akropolis. Wir haben es wirklich weit gebracht! Und wenn man so Kleines mit Größerem vergleichen darf, hat nicht der erste Napoleon während der Kaiserkrönung [...] sich zu einem seiner Brüder gewendet [...] und bemerkt: “Was würde Monsieur notre Père dazu sagen, wenn er jetzt dabei sein könnte?” (ibid: 292).

It is compelling how Nietzsche in his retrospect on Rapallo and *Zarathustra* mentioned the authority of Kaiser Friedrich in order to convey his sensitivity to place and the emotions and memories connected to it, while Freud refers to Napoleon to provide an example of a historical triumph over the father. This reaffirms the role of the Acropolis as a mental landmark rather than an actual cultural place for Freud. In Freud, then, it is once again a flight from home and his departure to distant, fabled pastures that brings about this rare moment of post-Napoleonic grandeur and heroism, as Freud confesses to have experienced it, hypothetically suggesting that he could have, but did not, address Alexander at the time, either to trigger a shared recollection of their childhood, or else to state that against all paternal odds they had indeed come a long way. Coming that long way, in this context, marks the end of filial piety (and implies surpassing the father and conquering the mother).

Although the Freud of 1936 either turns to a post-Napoleonic *pluralis maiestatis*, or to the first person plural in order to make his younger brother explicitly part of this putative “Überlegenheit der Söhne” (ibid: 292), he does not, in 1904 invite his younger brother to share with him his sense of triumph, simply because this sense of triumph is overpowered by a sense of guilt. Why is this act of heroism permeated by a feeling of guilt? Why does Freud call his hope for a revision of what he learnt about antiquity in school, his spontaneous attempt to decline a part of reality (the actual existence of the Parthenon) in order to feel less fortunate and hence less guilty a *mnemonic failure*? Why does this so-called mnemonic failure have to enter an otherwise successful and satisfying scene of arrival in Greece? In a related and much earlier text, Freud convincingly addresses one’s failure precisely as a consequence of one’s success: “Am Erfolge scheitern” (Freud 1916: 236ff.). But it is curious that toward the end of the same essay, he turns to “Verbrecher aus Schuldbewusstsein” (ibid: 252-253), one of the rare occasions when he explicitly dares to utter Nietzsche’s *nomen proprium*:

Ein Freund hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß der “Verbrecher aus Schuldgefühl” auch Nietzsche bekannt war. Die Präexistenz des Schuldgefühls und die Verwendung der Tat zur Rationalisierung desselben schimmern uns aus den Reden Zarathustras “Über den bleichen Verbrecher” entgegen. Überlassen wir es zukünftiger Forschung zu entscheiden, wieviele von den Verbrechern zu diesen “bleichen” zu rechnen sind. (ibid: 253).

Martina Kolb

In the case of Freud's anticipated guilt with regard to his potentially undeserved appearance in Rome, for instance, this argument might hold. But Freud's Acropolis experience is significantly different from his first arrival in Rome, more guilty perhaps, and evidently less resolved. Freud, the Rome-pilgrim, in other words, becomes no Athens-pilgrim. In Athens, Freud might indeed be seen as the self-judging pale criminal as Nietzsche describes him in his *Zarathustra*, since it is at the end of his life that he seems to take inventory, haunted, most probably, by his unacknowledged literary debt to Nietzsche. The Freuds' bad mood in the Adriatic Trieste takes dominion from the moment that Alexander's business acquaintance persuasively encourages the Freud brothers' deviation to Athens, to the moment they actually board the ship to Greece. As a meaningful psychic subset, this mood puts an even greater emphasis on the anticipation of guilt and the necessary next step to commit this putative crime, so as to justify, in temporal reversal, an advanced sense of guilt by a subsequent action.

The quasi-schizophrenic situation that Freud remembers after having climbed the Acropolis is intricately intertwined with his sense of Greece-guilt: the shock at the reality of an Acropolis that as an adolescent schoolboy he had read about and had since been longing to see ("die Sehnsucht zu reisen und die Welt zu sehen," Freud 1936: 288), provokes an uneasiness of a different order. Freud remembers doubting the actual existence of the Acropolis, whose but putative irreality, one is tempted to conclude, would have liberated him from this astounding sense of displaced guilt. In Freud's text, the person who opens up this delusive possibility is not identified as being the same as the *alter ego* who perceives it. The second person is stunned at the first person's doubt, calling into existence a split moment that gives rise to a strong sense of alienation: "Entweder erscheint uns ein Stück der Realität als fremd oder ein Stück des eigenen Ich" (ibid: 290).

Freud's writing must occasionally appear strange and foreign to Freud the writer. The anxiety which Nietzsche evokes in Freud as a writer is one that Freud the denier euphemistically talks away by referring to his temporary *inertia* with regard to reading his precursor. In a letter to Fliess in 1900, in which, tellingly perhaps, he also mentions his "Conquistadorentemperament," Freud writes: "Ich habe mir jetzt den Nietzsche beigelegt, in dem ich die Worte für vieles, was in mir stumm bleibt, zu finden hoffe, aber ihn noch nicht aufgeschlagen. Vorläufig zu träge" (Freud 1986: 437-438). The time of this comment is as intriguing as its wording. *Die Traumdeutung* is Freud's most extensive psychoanalytic corpus, which first appeared in 1899, but its official publication bears the date of 1900, deliberately marking it as a more decisive moment, by emphasizing its cutting-edge character not only on the cusp of a new century, but rather as its groundbreaking beginning. Consequently, the official birth of

Freudian psychoanalysis practically coincides with Nietzsche's death in 1900. This year also marks Fliess' first step to terminate his friendship with Freud (due to Freud's appropriation of a Fliess concept, for which he later-on apologizes — an apology, however, which Fliess does not accept). The second and final end of the Fliess-Freud interaction is in 1904, the year Freud embarks on his journey to Athens.

The correspondence with Rolland, then, begins in 1923, and introduces Freud to the notion of the *oceanic feeling*, developed by Rolland as a consequence of his study of Eastern mysticism. Freud's epistolary interactions with Rolland tend to be extraordinarily polite and altogether confessional in tone. In a 1926 letter, Freud speaks of his psychoanalytic practice as neither his fault nor his merit ("nicht meine Schuld und nicht mein Verdienst"), making mention that psychoanalysis was saving some but destroying other patients (Freud 1960: 385). In 1929, Freud returns to Rolland's *oceanic feeling*, announcing to him his almost finished *Das Unbehagen in der Kultur* (which elaborates extensively on the theme of guilt), and how he deploys Rolland's term on its first pages, but only by anonymously acknowledging its author: "ich erwähne Ihren Namen nicht, gebe aber immerhin einen Wink, auf Sie zu raten" (ibid: 406). One wonders why explicitly quoting Rolland's name along with his notion was not an option for Freud, who at the same time clearly wants to acknowledge Rolland, but anonymously. Only in 1931, Freud adds a footnote saying that he can now, after the publication of Rolland's *La vie de Ramakrishna* and *La vie de Vivekananda*, spell out his name rather than keep him unnamed as "[s]einen Freund" (Freud 1930a: 197).³

Freud's exact motivation for initially only anonymously acknowledging Rolland's expressive phrase *oceanic feeling* to designate a religious feeling of eternity, might be nothing more than a mere curiosity. But it is striking how much Freud's attention is geared toward the French writer's exact poetic wording. More often than not an imaginative interpreter and thorough reader, Freud generally shows himself as rather conscientious in matters of quotation and citation. Literary references abound in his work, as do his praises of an international array of artists and poets. One of the main reasons for Freud to receive the Goethe-Preis in 1930 is, in Alfons Paquet's words, Freud's "kühne Deutung der von Dichtern geprägten Zeugnisse" (Freud 1930b: 289). Freud indicates in his acceptance speech what one would perhaps find more appropriate with

³ Freud mentions the fact that Rolland had written to him about the *oceanic feeling* in a private letter, which Freud seems to consider an unquotable document. While this perspective might weaken my point about Freud's anonymous recognition of Rolland, it is worth pointing to other passages in Freud, where he equally mentions people anonymously, for instance the aforementioned unidentified *friend* who tried to make Freud more aware of Nietzsche (Freud 1916: 253).

Martina Kolb

regard to his disturbing attitude toward Nietzsche: he calls a writer's relationship to fathers and teachers "ambivalent," in that it is always wavering between "Verehrung" and "feindselige Auflehnung." In Goethe, he continues, he admires the "Bekenner" as much as the "Verhüller" (ibid: 296).

As a consequence of the earlier Freud's unacknowledged indebtedness to him, Nietzsche seems to return to a Freud who cannot help but send himself on a second Athenian guilt trip in 1936, which culminates in a scene of testimony to Rolland. It is, I suggest, Freud's superficial Greece-guilt as denial of his profound Nietzsche-debt that hits home at the end of his life. He renders to Rolland what he owes to Nietzsche. Nietzsche not only speaks of guilt and crime in *Zarathustra*, but writes in *Zur Genealogie der Moral*: "Das Gefühl der Schuld, der persönlichen Verpflichtung, hat [...] seinen Ursprung [...] in dem Verhältnis zwischen [...] Gläubiger und Schuldner: hier trat zuerst Person gegen Person, hier mass sich zuerst Person an Person" (Nietzsche 1980b: 305-305). At times Freud's confessional post-Acropolis self-analysis sounds Greek to the reader, since it is his authorial failure of memory in 1936 which affirms the memory failure of 1904, rather than distinguishing truth from fiction, and text from pre-text. As he went out of his way, all the way to Greece, to then momentarily doubt the reality of the Acropolis as he perceived it, he continues by pretending that Nietzsche does not exist. As in his aforementioned Adriatic dream about the castle on the sea, 1904 and 1936 are here collapsed into a contemporaneous image that intends to keep the dream alive (and wish fulfillment possible), while Freud continues repressing his affliction regarding Nietzsche, pitting himself to the very end: *Person gegen Person*.

Even though Freud is tacit in Athens in that his speaking with Alexander remains but a hypothetical retrospective, Freud keeps looking for words. The few times he actually does refer to Nietzsche, his concern is the act of expression rather than the act of thinking, of finding words rather than construing theories, of demonstrating poetic force rather than scientific logic. In spite of what he calls inertia, which is clearly a pretext, Freud wants to find, in Nietzsche, "Worte für vieles, was in [Freud] stumm bleibt" (Freud 1986: 438). At another point, Freud characterizes Nietzsche's words as "treffend" (Freud 1900: 524). And during his inert *dolce far niente* on the Rapallo beach, Freud says that one cannot speak of the place without being a poet or quoting one (he alludes to Goethe's novel, while conveniently forgetting to mention Nietzsche). Freud is the one who wants to speak Nietzsche without speaking about him, without quoting him, not even in a moment of self-acknowledged expressive crisis such as this.⁴

⁴ Freud the aficionado and creative reader of international literary texts — *Oedipus, Hamlet, The*

Freud's Mediterranean endeavors provide him with mixed blessings and guilty pleasures, including moments of conquest and success, as well as of downfall and failure, so that the complex tension between Hannibal and Oedipus remains unresolved to the very end of his authorial career. The uncanny effect of Bloom's *apophrades* emerges when eventually the precursor no longer seems to have composed the work of the ephebe, but the belated writer's work seems to retroactively pen that of the precursor. Nietzsche and Freud, then, appear strangely familiar to the reader (and probably to one another). In *Spéculer — Sur Freud*, Jacques Derrida makes a similar observation when addressing Freud's positing himself as a posthumous creditor rather than a belated debtor, so as to assure his authorial autonomy (Derrida 1980: 313ff.).

Freud is a triumphant forgetter. Not Greece, but Nietzsche, to him, is *too good to be true*. But the one to whom he owes most, would likely be most enthusiastic about Freud's putative inertia. Although he would not agree with Freud's word choice, he would, unlike Freud, welcome forgetting as he welcomes the sun — in an active and positive service that we owe to life.

Works cited

- Bloom, Harold. 1997. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Casey, Edward S. 1997. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Derrida, Jacques. 1980. *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.
- Freud, Sigmund. 1960. *Briefe 1873-1939*. Frankfurt: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1986. *Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904*. Frankfurt: Fischer.
- Freud, Sigmund. 1994. *Studienausgabe I-XI*. Frankfurt: Fischer.
1900. II: *Die Traumdeutung*.
1916. "Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit." X: 229-253.

Sandman, *Gradiva*, and Sherlock Holmes, to mention only a few — turns to both ancient and modern, traditional and new, canonized as well as extremely recent and unknown texts such as Jensen's Pompeii novella, in which he chooses to engage following Jung's recommendation and its archeological setting's power to visualize theory. Freud's generally acknowledged debt to poetic tradition makes his anxious flight into putative inertia vis-à-vis Nietzsche in general, and the Mediterranean Nietzsche in particular (his work in ancient philology and on the Attic tragedy, as well as his residence on the Riviera for instance) all the more bizarre.

Martina Kolb

1930a. "Das Unbehagen in der Kultur." IX: 191-270.

1930b. "Goethe-Preis." X: 287-296.

1936. "Brief an Romain Rolland: Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis."
IV: 283-293.

Freud, Sigmund. 2003. *Der Wahn und die Träume in W. Jensens "Gradiva."* Mit der
Erzählung von Wilhelm Jensen. Frankfurt: Fischer.

Goethe, Johann Wolfgang. 1997. *Die Wahlverwandtschaften.* Munich: dtv.

Goethe, Johann Wolfgang. 1998. *Italienische Reise.* Munich: Beck.

Nietzsche, Friedrich. 1980a. *Ecce Homo* in *Sämtliche Werke: Kritische
Studienausgabe*

IV. Munich, Berlin and New York: dtv and de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 1980b. *Zur Genealogie der Moral* in *Sämtliche Werke: Kritische
Studienausgabe* V. Munich, Berlin and New York: dtv and de Gruyter.

*Sohravardi, Abdelwahab Meddeb et l'espace onirique :
quand rêver c'est voyager vers l'exil*

di Veronica Amadessi

Abdelwahab Meddeb, poète et romancier tunisien francophone, s'est intéressé longuement à la mystique islamique en tant que source d'inspiration, en s'occupant aussi bien de la traduction des textes arabes que de la réélaboration d'idées anciennes. C'est ainsi qu'il met en place, dans ses ouvrages, des systèmes de citations rappelant constamment son lien et son interaction avec les maîtres soufis du passé. A travers un mécanisme poétique intertextuel faisant dialoguer les textes modernes avec ceux du passé, Meddeb met donc en relation sa propre expérience poétique avec celle du Moyen Âge islamique, en réactualisant les thématiques mystiques et en les adaptant au contexte actuel.

La reprise du *Récit de l'exil occidental* de Sohravardi en constitue un exemple efficace. En effet, Meddeb traduit le texte à partir de l'original arabe, tout en soulignant l'importance de la version donnée par Henry Corbin (Sohravardi 1976). La traduction de l'écrivain tunisien est insérée dans un recueil plus ample (Meddeb 2005), qui comprend plusieurs chapitres et dont le titre, très évocateur, rend hommage au maître de l'*Ischrâq*. L'ouvrage de Meddeb contient des passages poétiques et deux traductions, une de Sohravardi et l'autre du poète préislamique Imru' al-Qays, plus des réflexions toutes centrées sur le thème du voyage. Nous pouvons reconnaître cinq parties, clairement marquées par l'insertion d'une calligraphie à la fin de chaque unité. Toutes les parties, monothématiques, ont pour but soit d'explicitier certains aspects de l'esthétique meddebienne, soit de rendre hommage à un poète du passé, en le mettant en rapport avec l'écrivain d'aujourd'hui. En particulier, la traduction de Sohravardi s'insère dans une partie, la troisième, consacrée aux réflexions sur l'exil et le voyage et précédée par un chapitre concernant un poète de la *Jahiliyya*. La traduction meddebienne est suivie en effet d'un texte dont le titre, « L'autre exil occidental », marque une continuité avec le texte ancien. Meddeb affirme que la condition décrite dans l'ancien poème est semblable à celle de l'écrivain contemporain:

« [...] j'ai décelé concordances et échos entre le récit de Sohravardi et ma propre expérience » (Meddeb 2005, 82).

«Quaderni di Studi Indo-Mediterranei», II (2009), pp. 347-353.

Veronica Amadessi

Le personnage meddebien dresse ainsi une mise en parallèle de son texte avec Sohrevardi, à travers une sorte de glose personnalisée qui explique le texte ancien à la lumière de l'expérience moderne. Les deux passages paraissent par conséquent jumelés, rattachés, de sorte que l'un n'aurait pas de sens si l'autre ne lui était pas associé. Sous cette perspective, nous nous proposons d'analyser en parallèle les deux textes, celui de Sohrevardi, traduit en français de l'arabe, et celui de Meddeb, écrit directement en français, en mettant l'accent sur la thématique du rêve, fil conducteur et possible clé de lecture du récit. Comme il s'agit, en effet, d'un récit visionnaire, mystique, qui décrit un étrange voyage dans un pays imaginaire, nous pourrions supposer que la dimension onirique sert de cadre pour faire passer le message spirituel : le rêve occupe une grande place dans la narration sous forme de voyage initiatique, et nous allons ici l'analyser et détecter les correspondances, si correspondance il y a, entre les deux auteurs.

D'abord, le récit initiatique de Sohrevardi raconte l'histoire de deux hommes s'éloignant de la maison paternelle et s'aventurant dans les contrées occidentales. Bien que chez l'auteur l'idée d'Orient et celle d'Occident soient d'ordre métaphysique, le lieu est identifié géographiquement avec la ville de Kairouan en Tunisie ; le mot « Occident » désigne par conséquent ici la partie la plus occidentale du monde musulman de l'époque connu par l'auteur, c'est-à-dire le Maghreb. Arrivés au Maghreb, les deux frères sont emprisonnés et jetés dans un puits. Condamnés à vivre dans l'obscurité, les deux personnages ressentent une grande nostalgie de leur patrie, jusqu'au jour où une huppe entre dans la prison et leur remet une lettre du père, leur fournissant ainsi une solution pour être délivrés. La solution est de se décider à partir de ces lieux, de se mettre en voyage pour atteindre la demeure paternelle. Les deux frères entament donc un long voyage, pendant lequel une série de péripéties a lieu, sous forme d'épisodes rappelant des anecdotes coraniques. Les références au texte sacré sont nombreuses : parmi celles-ci, nous retrouvons les histoires de Moïse, de Loth, de Noé, de Salomon, d'Alexandre le Grand. Les deux voyageurs se séparent et le personnage principal atteint la montagne où est située la demeure du père. Mais le récit ne s'arrête pas au moment des retrouvailles, car le père demande à son fils de retourner à sa prison occidentale pour arriver à s'affranchir totalement de l'entrave de la matière. Le récit se termine par une phrase qui nous semble révélatrice des ressemblances existant entre Meddeb et Sohrevardi :

« C'est de moi qu'il s'agit dans ce récit, car je suis passé par la catastrophe. De l'espace supérieur je suis tombé dans l'abîme de l'Enfer, parmi des gens qui ne sont pas des croyants ; je suis retenu prisonnier dans le pays d'Occident. Pourtant je continue d'éprouver une certaine douceur que je suis incapable de décrire. J'ai sangloté, j'ai

Sohravardi, Abdelwahab Meddeb et l'espace onirique

imploré, j'ai soupiré de regret sur cette séparation. Cette détente passagère fut un de ces songes qui rapidement s'effacent » (Sohravardi 1976, 279)¹.

La signification mystique la plus évidente de ce passage est que le soufi n'a pas encore réussi à se libérer de la contrainte du corps, ici comparé à une prison. Il a toutefois goûté, lors d'un rêve aux caractéristiques surnaturelles, au bonheur de l'extase, à une volupté qu'il recherche encore, tout en blâmant la séparation de ce qu'il désire. Il est intéressant de souligner que, dans l'extrait cité, la notion de songe s'associe au mouvement et au fait de tomber ; par ailleurs, le songe est associé aussi à l'idée de prison, ou plutôt au désir de sortir de cette prison. Autrement dit, le poète mystique semble être un personnage en mouvement, condition représentée par le voyage au début du récit : ce déplacement assume la plupart des fois la forme d'une rêverie, à travers des éléments surnaturels qui font penser à une expérience mystique, et il est cause de douleur, d'où l'association avec les termes « séparation » et « exil ». Le voyage sous la forme d'exil et le rêve semblent donc être intimement liés dans le texte que nous considérons ici.

Tournons-nous maintenant vers le texte de Meddeb, dans le chapitre qui suit la traduction de Sohravardi, pour voir si les considérations que nous venons d'exposer à propos du maître soufi sont valables aussi pour l'écrivain tunisien. Comme nous l'avons vu, le texte meddebien contient dès le début une référence explicite à Sohravardi, car le titre sohravardien est repris d'une façon presque identique, en gardant le couple de mots qui constituent la référence centrale, c'est à dire « exil » et « occidental ». Ces deux mots créent, dans la version arabe du texte, un jeu de mots dû au fait que la racine en est commune : en effet, *al-ghorba al-gharbiyya* est l'expression utilisée dans le texte ancien, où nous pouvons constater la présence du même radical *gh, r, b*, بـرغ. L'action de partir, de disparaître est donc, en langue arabe, assimilée à l'endroit où le soleil se couche, à l'expérience de l'obscurité qui entraîne, par extension, l'idée d'inconnu.

¹ Nous avons choisi de suivre, pour les exemples cités dans cet article, la traduction d'Henry Corbin plutôt que celle de Meddeb, car choisir la traduction du poète tunisien aurait probablement créé une certaine confusion chez le lecteur. Dans un souci d'impartialité, et pour que le rapprochement des textes soit plus efficace, nous citons donc toujours la version de Corbin. Meddeb n'opère pas de substitutions importantes dans sa traduction, qui se caractérise par un langage plus lyrique et par l'actualisation de certains mots un peu désuets. Nous donnons tout de même la version de Meddeb : « C'est moi qui suis au cœur de ce récit, moi pour qui le sort a tourné. Je suis tombé de la cime dans l'abîme, parmi un peuple d'incroyants ; je suis toujours détenu dans les demeures de l'Occident. Pourtant j'ai gardé en moi un reste de volupté que je ne parviens pas à expliquer. J'ai sangloté, imploré, soupiré à cause de la séparation. Cette accalmie ne fut qu'un de ces songes vite évanouis » (Meddeb 2005, 68).

Veronica Amadessi

Le texte moderne se place donc sous l'égide de Sohrevardi, et cela est d'autant plus vrai car tous les deux commencent par le même procédé. Le maître soufi commence en effet son récit avec une brève présentation qui constitue une sorte de *captatio* et qui explique dans quelles conditions il s'est trouvé à produire ce texte, pour qui et avec quelle finalité. La référence à un autre texte, notamment au récit d'Avicenne *Hayy bin Yaqzân*², est mise en place dans l'incipit de Sohrevardi. L'histoire de *Hayy bin Yaqzân*, racontée à la fois par Ibn Sina et par Ibn Tufayl, est reprise dans l'incipit sohrevardien, de même que, chez Meddeb, on fait allusion au texte du maître soufi.

Voici le passage de Sohrevardi:

« Lorsque j'eus pris connaissance du "Récit de Hayy ibn Yaqzân", malgré les admirables sentences spirituelles et les suggestions profondes qu'il contient, je le trouvai dépourvu de mises en lumière relatives à l'expérience suprême qui est le Grand Ebranlement [...] » (Sohrevardi 1976, 273).

Meddeb écrit, quant à lui :

« Quand j'ai lu, il y a plus de vingt ans, pour la première fois, le *Récit de l'exil occidental* [...], j'ai eu le sentiment que ce texte m'était personnellement adressé [...] » (Meddeb 2005, 71).

Comme nous le voyons, les deux auteurs citent un texte précédent, qu'ils reprennent soit pour l'améliorer et le compléter, comme c'est le cas pour le maître soufi, soit pour créer un texte nouveau en partant d'une expérience commune, comme le fait Meddeb. La structure des deux récits est également similaire, car elle contient de nombreux événements qui se produisent lors d'un voyage ayant des limites aussi bien terrestres que métaphysiques. L'action est encadrée par une introduction et un bref commentaire final. De plus, les deux récits semblent faire commencer le voyage dans un cadre vraisemblable, avec une référence géographique exacte, pour passer ensuite à un voyage plus intérieur, métaphorique. En réalité, cette lecture reste purement superficielle, car la géographie dans Sohrevardi possède une signification spirituelle. À ce propos, Corbin écrit dans sa présentation à la traduction de Sohrevardi :

« Orient (*ishrâq, mashreq*) et Occident (*maghreb*) ont ici, comme dans toute l'œuvre de Sohrevardi, un sens métaphysique et spirituel » (Sohrevardi 1976, 268).

² Pour plus de détail voir l'article de A. -M. Goichon dans *l'Encyclopédie de l'Islam*. 1971. Tome III H-Iram. Leyden-Paris : E. J. Brill, Maisonneuve et Larose. Voir aussi Corbin 1954. Meddeb aussi reprend ce récit en l'adaptant au théâtre (Meddeb 1992).

Sohravardi, Abdelwahab Meddeb et l'espace onirique

Ce qui nous intéresse ici c'est la thématique de l'exil associé au rêve, ou, en d'autres mots, le rêve de l'exil. Les deux textes en question mettent en scène un voyage caractérisé par la tristesse due à l'éloignement ; géographiquement, il s'agit d'un déplacement vers le Maghreb pour Sohravardi qui écrit :

« Lorsque, étant parti de la région au-delà du fleuve, j'eus entrepris [...] le voyage pour le pays d'Occident, [...] nous tombâmes soudain dans la "ville dont les habitants sont des oppresseurs", je veux dire la ville de Qayrawan » (Sohravardi 1976, 273-74).

Chez Meddeb, le mouvement procède du sud au nord :

« Ce sont les contrées du nord qui désormais aimantent. Et c'est vers le nord qu'on continue d'appeler Occident que j'ai migré » (Meddeb 2005, 75).

Le déplacement chez le poète moderne s'opère vers le nord, en une sorte de mouvement vertical, alors que, chez Sohravardi, le voyage commence à l'est pour terminer à l'ouest. La scène de l'emprisonnement dans le récit soufi transforme le voyage en un mot à la connotation plus négative, exil : en effet, le fait de perdre la liberté prive le voyage de son côté plaisant et entraîne la nostalgie du pays natal. Meddeb se rapproche de Sohravardi en soulignant plusieurs fois que l'errance, les pérégrinations et l'exil font partie de son expérience poétique. Mais il y a un trait plus intéressant encore : il s'agit de la situation du poète au carrefour de plusieurs lieux et civilisations, au croisement de plusieurs conditions, dans un état intermédiaire. Telle est, en effet, la condition des deux poètes, celle d'une suspension entre deux mondes, entre deux réalités. Si l'exil consiste dans l'expulsion d'un individu d'un pays, la personne ainsi bannie se trouve dans une situation intermédiaire, car elle ne peut plus résider dans son pays mais elle ne se sent pas chez elle dans sa terre d'accueil. En d'autres mots, l'ailleurs ne pouvant pas recréer les conditions de sa terre natale, l'exilé se trouve partagé entre deux terres, dépaysé. Meddeb résume bien cette condition lorsqu'il écrit :

« L'aller et retour s'acquiert comme condition intermédiaire qui gouverne l'intervalle, l'entre-deux, assurant la survie dans l'évacuation de la folie. Cette situation est la mienne » (Meddeb 2005, 76-77).

L'espace entre deux rives semble donc être l'élément où l'exilé se situe, la « condition intermédiaire » devenant ainsi son vrai statut. Or, cette situation « au milieu » est comparable sous plusieurs aspects à l'espace du rêve, à une sorte de scène où se déroule le rêve qui n'appartient ni à la réalité ni à l'au-delà proprement dit. Le rêve, nous le savons, projette en effet l'individu dans un lieu

Veronica Amadessi

imaginaire, fruit de notre activité mentale, qui se situe idéalement dans un monde à part. Sans prétendre que l'onirologie de Sohravardi soit la même que celle du monde contemporain auquel Meddeb appartient, il est cependant possible de voir dans le rêve la clé de lecture de ces deux textes.

Sohravardi met en scène un voyage aventureux qui commence par un emprisonnement et qui se poursuit en faisant face à des épreuves symboliquement très fortes. La référence aux prophètes et aux épisodes coraniques est en ce sens révélatrice, car il s'agit peut-être d'une tentative d'esquisser la particularité de l'expérience racontée, les renvois religieux donnant au récit une aura surnaturelle. Meddeb, dans son commentaire à Sohravardi, parle en effet de ce « récit qui se déroule comme un rêve », en s'appuyant sur la phrase du maître de l'*Ischrâq* qui parle de « ces songes vite évanouis ». En évoquant aussi le « cauchemar », Meddeb souligne l'importance de cet exil en Occident, qui ressemble doublement à une expérience onirique : d'abord, parce que l'« obscurité » et les « ténèbres » de l'Occident sont chez lui comparables au cauchemar, et ensuite parce que l'exilé « traverse les frontières », ce qui le rapproche du rêveur. Voici donc comment les deux textes dialoguent entre eux : si l'exil consiste à traverser des frontières, à aller d'une rive à l'autre, alors le rêve est comparable à l'exil, car il permet de passer les frontières du monde réel pour atteindre un autre lieu. Le rêve transporte les deux narrateurs dans une sorte de réalité parallèle, dans un voyage initiatique comparable à l'expérience du *mi'raj* du prophète Mahomet. L'expérience du rêve et celle de l'exil sont communes aux deux poètes, car les deux narrations se déroulent dans un espace onirique qui met en scène un bannissement, un retour au pays natal et un nouveau départ. De plus, le voyage semble être lié au songe, car il se déroule lors d'une rêverie chez Sohravardi et comme un cauchemar chez Meddeb.

Rêver de l'exil est donc un élément commun aux deux textes, et il s'agit en plus d'un double déplacement : rêver, c'est en effet se déplacer par l'imagination dans une autre dimension, aussi bien psychologique que métaphysique ; en outre voyager dans le rêve constitue une deuxième sorte de mouvement. Le dédoublement du voyage est donc au centre des deux textes, car aussi bien pour Meddeb que pour Sohravardi, rêver de l'exil consiste à voyager deux fois. Si dans le texte mystique c'est l'âme qui voyage, et que l'exil est la métaphore d'une initiation, chez Meddeb le narrateur n'est alors pas le seul voyageur. Dans le texte contemporain, en effet, c'est aussi le texte ancien qui voyage d'une rive à l'autre et d'un siècle à l'autre, en ajoutant donc une troisième dimension au déplacement, celui non pas du narrateur et de son imagination, mais du texte littéraire. Voilà alors que nous trouvons dans l'association de ces deux textes un lien important entre l'espace du rêve et celui de l'exil : la situation intermédiaire que ces deux expériences provoquent chez l'individu. En

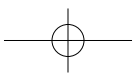
Sohravardi, Abdelwahab Meddeb et l'espace onirique

dernier lieu, nous soulignons aussi que les deux poètes partent en exil en recherchant la lumière, symbole de connaissance : s'il est vrai que Sohravardi est appelé aussi « maître de l'Illumination » en vertu de ses théories mystiques, Meddeb déclare également que « l'actualisation du récit de Sohravardi » lui a apporté « comme une illumination ». Autrement dit, la reprise d'un texte ancien par Meddeb ne se fait pas seulement dans la forme, mais aussi dans les propos, car le but de mieux comprendre certains aspects liés à la vie et à l'esprit est un élément commun aux deux auteurs.

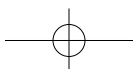
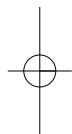
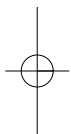
En ce sens, nous pouvons dire que, certes, avec des différences de contenus et de thèmes, les deux poètes mettent en scène une expérience onirique centrée sur l'exil, et qu'en ce rêve du déplacement réside le centre de la narration et le message véhiculé par cette dernière. Le dialogue entre texte ancien et texte moderne chez Meddeb s'appuie à la fois sur une traduction et sur un commentaire qui constituent en réalité une unité, puisqu'ils perdent leur valeur s'ils sont séparés. À travers les siècles, deux récits continuent donc un dialogue atemporel, où les formes et les thématiques sont réactualisées tout en conservant leur puissance évocatrice.

Ouvrages cités

- Corbin, Henry. 1954. *Avicenne et le récit visionnaire*. Téhéran : Société des monuments nationaux.
- Encyclopédie de l'Islam*. 1971. Tome III H-Iram. Leyden-Paris : E. J. Brill, Maisonneuve et Larose.
- Meddeb, Abdelwahab. 1992. *La Gazelle et l'Enfant*, Paris : Actes Sud.
- . 2005. *L'Exil Occidental*. Paris: Albin Michel.
- Sohravardi, Shihabaddin Yahya, 1976. *L'Archange Empourpré. Quinze Traités et Récits Mystiques Traduits du Persan et de l'Arabe*, tr. H. Corbin. Paris : Fayard.



UNA LETTURA TRA ORIENTE E OCCIDENTE



Walther Rathenau

*Scritti Talmudici*¹

1. L'angelo della morte

1. E accadde che l'Eterno funestò con una pestilenza la città di Gerusalemme per la sua propensione al peccato.
2. E di notte l'angelo della morte andava per le strade, nella destra impugnava una spada tagliente,
3. con la quale toccava le porte delle case; e quella porta che batteva, là allo spuntar del giorno, gli ammorbatì spiravano.
4. E i vicoli della città erano vuoti e le piazze deserte; e le guardie accendevano fuochi sotto le porte della città e bevevano e si ubriacavano. Dicevano: "Cosa significa che noi inciampiamo sui cadaveri? Colui che Dio chiama risorgerà. Ieri eravamo in venti, oggi siamo in sette; cosa accadrà domani?"
5. Ma nella strada, che là si chiamava Gehennon, nei pressi della porta sud, abitava una cortigiana di nome Tamar, bella d'aspetto e ben fatta;
6. e aveva i capelli intrecciati con rosei nastri e truccava le guance e portava aurei bracciali e collane di ametista e agata.
7. Ora, una notte mentre vegliava alla finestra, passò l'angelo della strada che era simile a un uomo in abiti neri e impugnava nella mano una spada affilata.
8. Tamar lo chiamò con un cenno e disse: "Entra forestiero e riposati del cammino. Guarda, la mia stanza è adorna e profuma di mirra. Fuori la peste è in agguato e gironzola la morte".

¹ Traduzione dal tedesco a cura di Vally Valbonesi. I cinque *Talmudische Schriften* (o *Talmudische Geschichten*) di Walther Rathenau (1867-1922), industriale e saggista ebreo-tedesco perito in un attentato organizzato da estremisti di destra allorché ricopriva la carica di ministro degli esteri della Repubblica di Weimar, furono riuniti in *Impressionen*, Leipzig 1902; erano tutti usciti negli ultimissimi anni del XIX secolo, alcuni sulla rivista "Die Zukunft" che aveva già ospitato altri interventi di Rathenau. Sono stati ripubblicati in *Schriften und Reden*, a cura di Hans Werner Richter, S. Fischer Verlag, Frankfurt Main 1964, una vasta antologia che contiene pure scritti politici, discorsi, aforismi.

Il sesto racconto qui tradotto, *Il castigo del re*, non incluso nei *Talmudische Schriften*, apparve in W.R., *Nachgelassene Schriften*, 2 voll., Berlino 1928, tomo secondo.

Per una panoramica sul dibattito intorno a Rathenau e sugli studi prodotti in Italia, cfr. V. Valbonesi (a cura), *Dall'economia dell'anima all'anima dell'economia. Saggi su Walther Rathenau*, Unipress, Padova 1992.

Vally Valbonesi

9. E l'angelo entrò in casa. Ma ella disse: "Ah, Signore, perché porti nella destra una spada sguainata?" Ed egli rispose: "Non sta scritto: 'Con la spada vi voglio liberare?'". Ed ella parlò ancora: "Signore, perché le tue vesti sono nere come l'abisso della notte?" Ed egli rispose e disse: "Non sta scritto: 'Voglio onorare i morti ed essere in lutto per i viventi?'".
10. Ed egli si sedette e disse: "Cantami una canzone". Allora ella fece come egli aveva ordinato, poiché la sua voce era piacevole, e cominciò a cantare:
11. "Non dite, mie amiche, figlie di Israele, che sono bella. Il mio amato si avvicina; io mi vergogno del mio aspetto; ah, egli mi disprezzerà. Abbellitemi con anelli e aurei ciondoli e vestitemi di purpurea seta perché il suo sguardo si posi su di me; ungetemi con balsamo di nardo e d'ambra. Vieni amico mio, e non mi rifiutare".
12. "Tu sei ridente, amica mia, come il sole del mattino e bella come un giorno di maggio. Deponi i ciondoli, poiché i tuoi seni sono più leggiadri dell'opale, butta via i bracciali, poiché le tue labbra sono più splendenti del rubino. La mia mano liscia i tuoi capelli, ed essi profumano più amabilmente della mirra; il mio braccio circonda i tuoi fianchi e il tuo corpo è fresco come un frutto delizioso. Il tuo capo poggia sul mio petto; la mia anima trema, e il mio cuore si strugge dal desiderio."
13. E dopo che ella ebbe così cantato, l'Angelo della Morte disse: "Prepara il letto". Ed ella preparò il letto con bianche lenzuola e purpuree coperte. Là egli rimase con lei fino ad un'ora prima dello spuntare del giorno, quando il vento si levò e i passeri cominciarono a cantare.
14. Egli le disse: "Dimmi, qual è il tuo desiderio? Vedi, io posso esaudire ciò che richiedi".
15. Tamar allora rispose e disse: "Ebbene, questo desidero, che tu desista da ciò che hai iniziato questa notte, prima di venire qui". Ma egli disse: "Donna, tu mi conosci?"
16. Allora ella rispose: "Non ti ho visto forse vagare tra i vicoli? La tua veste era come ala di corvo e la tua spada come bagliore di lampo. Non sei tu l'Angelo della Morte?"
Allora egli tremò dall'ira e disse: "Bene, è come hai detto. Ma non ti rallegrare e non esultare troppo, prostituta. Tu mi hai abbindolato, e io ti voglio superare. Sappi, tu dovrai vedermi un'altra volta; ma non prima di aver compiuto settanta anni. Fino ad allora dovrai vivere ed essere sazia della vita". In tal modo la cortigiana fu punita.

2. L'uomo dei cinque peccati

1. Nei giorni in cui il popolo di Giudea era insorto contro i servi dei Romani ed era stato magnificato il nome del condottiero chiamato Bar Kochba, cioè: figlio delle stelle,
2. in quei giorni accadde che i figli di Edom colpirono con la forza della spada l'esercito degli ebrei e ne uccisero più di settantamila.
3. Ed erano lamenti e grida di dolore in Giudea, come mai prima, né ai tempi di Nabucodonosor né di quell'imperatore, quel malfattore il cui nome non sia più ricordato.
4. Allora il governatore di nome Rufus schiacciò il popolo giudeo con il pugno di ferro e lo sferzò con duro scettro, e il suo trono si ricoprì di sangue.
5. E fece emanare un divieto in tutta la regione, affinché nessuno, pena la morte, seppellisse i corpi degli uccisi. Allora si udivano molti che sulle labbra avevano le parole: "Lasciate che i morti seppelliscano i loro morti", e quelli che parlavano così evitavano il tribunale e si ritenevano i viventi.
6. A quel tempo accadde che Rabbi Meir si recò nella regione con i suoi discepoli; e allorché furono vicini alla città di Usha, videro un uomo accasciato sulla strada, che era ferito e voleva morire. E Rabbi Meir gli si avvicinò e disse: "Chi sei e chi ti ha colpito?"
7. Allora quello gli rispose e disse: "Signore, distogli da me il tuo volto, poiché io sono un peccatore davanti al Signore Iddio e impuro davanti alla Legge". Allora Rabbi Meir parlò ancora: "Cosa hai fatto?"
8. E l'uomo alzò la voce e gridò: "Ahimè! Poiché io sono colui che chiamano l'uomo dei cinque peccati. Io intrattengo affari con le prostitute, pulisco l'edificio teatrale, porto gli abiti delle prostitute a lavare; danzo davanti a loro e suono i timpani".
9. Allora Rabbi Meir disse: "Non hai mai fatto del bene nella tua vita?". E l'uomo rispose: "Una volta, mentre pulivo il teatro, trovai una donna. Ella piangeva perché il suo uomo era prigioniero e non possedeva nulla per riscattarlo. Ella era pronta ad abbandonarsi ai servi dei romani, purché lo liberassero. Quando udii ciò, vendetti il mio letto e le diedi il denaro".
10. E Rabbi Meir infine chiese: "Ora dimmi, chi ti ha colpito?". Allora rispose l'uomo dai cinque peccati: "I servi dei Romani mi hanno colpito perché seppellivo mio figlio".
11. Allora il Rabbi alzò la voce e gridò: "Vai e dormi nella notte. Ma al mattino il Signore ti salverà. Altrimenti ti salvo io". Allora l'uomo morì in pace.

Vally Valbonesi

3. La voce del popolo

1. A quel tempo accadde che il re di Giudea diventò potente su molti popoli. E la sua potenza lo accecava a tal punto che lo spirito di Dio si allontanò dal suo capo;
2. ed egli divenne pazzo e si credeva un figlio di Dio ed un Dio sulla terra. E comandò ai suoi servi che lo adorassero e ai suoi sacerdoti che gli sacrificassero decime, primizie e incenso.
3. E quand'egli si rotolava sul trono in vergognosa nudità, così parlavano i suoi servi: "Ecco, è vestito della luce del sole". E se egli danzava sul tetto della sua casa, essi affermavano: "Ecco, egli si leva e sale in cielo".
4. Ma egli non abbandonava mai il suo palazzo, né di giorno, né di notte, e teneva chiuse le porte con catenacci di ferro. E non c'era nessuno che si avvicinasse al palazzo se non con tremiti e paura.
5. E volle presso di sé gli scribi per insegnar loro come interpretare la Parola, e chiamò a suonare i musicisti e i flautisti suonavano a suo volere e capriccio.
6. Ma il popolo soffriva e parlava: "Poveri noi e i nostri figli! Sul seggio di Davide siede un leone irruente, le sue labbra grondano del sangue dei nostri figli e le pareti della sua casa risuonano delle grida delle nostre figlie. Corvi e avvoltoi fanno il nido sulla montagna del Signore, e l'Angelo della Morte di notte vaga nei vicoli".
7. Allora il lamento del popolo mosse a pietà il profeta Malachia.
8. Ed egli si mise in cammino, si recò nella città di Gerusalemme e andò al palazzo. E le porte di ferro si aprirono dinnanzi al profeta e i servi si fecero da parte.
9. Ed egli si presentò al re, sollevò gli occhi sul volto di lui e lo fissò; e lo scongiurò nel nome di Dio, del Signore (che sia lodato).
10. E subito lo Spirito Maligno lasciò il re e per lui fu la quiete. Ed egli ebbe vergogna della sua follia, si chiuse nella sua stanza e pianse di dolore.
11. I servi allora aprirono le porte così che il popolo affluisse, e gridavano:
12. "Guardate, prima il re era di buon umore e fiero, e pieno di gioia, ora è affranto e si dispera. Ha distolto il suo sguardo da noi e noi non vedremo più la luce dei suoi occhi".
13. "Guardate, il re piange nella sua stanza, poiché costui lo ha raggirato e lo ha incantato come si fa con un folle. Ma la verità è che costui ha voglia dello scettro e della corona. Giudicate voi chi di loro è folle: il figlio di Davide che fu unto o costui che si dice un profeta".
14. Allora urlò il popolo: "Folle è il profeta!" E lo presero, lo trascinarono davanti alle porte e lo lapidarono.
15. Ma allorché il profeta morì, lo spirito del re si offuscò per la seconda volta

Walther Rathenau, *Scritti Talmudici*

e si infuriò più rabbiosamente di prima; e la sua follia non lo abbandonò sino alla morte. Egli regnò sulla Giudea settantasei anni.

4. Lo scriba e la verità

1. Uno scriba stava seduto nella sua casa e piangeva per la tristezza. Indagava sulla Legge e molte erano le cose che il suo spirito non comprendeva.
2. Ad un tratto comparve sulla porta una donna, nuda
3. si fece avanti e parlò: “Non spaventarti e non provare vergogna davanti alla mia nudità, poiché io giunta qui voglio renderti chiara la Parola”.
4. Così interpretò per lui la Scrittura, finché calò la rugiada della notte e venne il mattino. Allora disse la donna: “Chiudi i tuoi libri e indossa l’abito da festa
5. poiché io sono venuta per farmi condurre dal re”.
6. Ma lo scriba gridò: “Cosa vuoi tu dal re, tu che sei piena di sapienza e dissimile dalle altre donne? Non sai forse che davanti al trono del nostro signore sta inginocchiata la stoltezza e si pavoneggia l’ipocrisia e parla la falsità? E tu sei nuda e di bell’aspetto, non temi forse le brame dei cortigiani?”
7. Ma la donna disse: “Conducimi dal re!”
8. E allorché si introdussero nel palazzo, la donna diventò più piccola di prima e insignificante; e come furono davanti al re, era vecchia e rugosa e dallo sguardo torvo.
9. Lo scriba sollevò il volto verso il re e parlò: “Signore, questa donna è più sapiente del più alto dei tuoi sacerdoti, e più padrona della Parola dei tuoi profeti. Lei mi ha ordinato di condurla alla tua presenza”.
10. A ciò il re rise e disse: “Suvvia, voglio metterla alla prova”. E coloro che gli stavano attorno guardarono pronti a schernire.
11. Il re allora domandò: “Chi è il principe più potente?”. Quella rispose: “Il tuo vicino d’Occidente”. E il re domandò ancora: “Chi è il principe più saggio?”. Quella rispose: “Il tuo vicino d’Oriente”. Allora il re andò in collera e fece tacere i cortigiani.
12. E domandò per la terza volta: “Che notizie mi dai delle mie genti?”. E quella disse: “Sono schiave e bestie da macello. Sono pestate come grappoli d’uva nel torchio. E non danno certo mosto, ma lacrime, sudore e sangue”.
13. Allora gridarono le donne del re: “Lapidatela!”, e: “Sputatele addosso!”. Ma quella disse all’una: “Non ti vergogni di imbellettarti e di portare seta purpurea e sandali d’oro, tu dal ventre arido e dal seno avvizzito?”. E all’altra: “Tu hai l’ardire di presentarti al re, quando ancora il tuo amante

Vally Valbonesi

- riposa nella tua stanza?”. Lo scriba allora si voltò e fuggì via di là.
14. Tuttavia il re repressé la sua rabbia e disse: “Voglio porti l’ultima domanda. Dimmi, cosa dice il popolo quando si rammenta di me?”
 15. La donna rispose: “Tutti dicono che sei un folle. Ma essi non sanno. Poiché io ti dico: tu sei povero e infelice”.
 16. Allora il re s’infiammò d’ira e ordinò di far incatenare e crocifiggere la donna. E le donne la percossero con verghe e i cortigiani derisero la sua nudità. I servi quindi la condussero fuori e la misero in croce.
 17. Ma la donna non voleva morire. E come giunse la notte e le guardie dormivano, si staccò dalla croce e fuggì via. Poi si cinse il capo con un drappo rosso sangue e impugnò la spada nella destra e salì sui tetti delle case e gridò:
 18. “Svegliatevi, voi che dormite; alzatevi, voi che sognate! Infamia ricada sulla vostra viltà e disonore sulla vostra schiavitù! Arrossite della vostra fame, e vergognatevi della vostra nudità! Impugnate le spade voi uomini, e preparate le fiacole, voi donne! Annientate chi vi percosse, e schiacciate chi vi oppresse!”
 19. Allora il popolo si sollevò; e si abatterono le porte del palazzo e si uccisero il re assieme ai suoi figli e al suo seguito. E mentre il popolo si saziava di bottino e di fuoco, la donna uscì dalle porte della città ed era persino più bella di prima.
 20. Allora la incontrò lo scriba che era fuggito e le disse: “Tu sei esperta della Parola e semini odio? Tu vieni da Dio e provochi ribellione? Dimmi, che io sappia, chi sei?”
 21. E la donna si alzò levandosi verso il cielo; e il suo corpo diventò incandescente come il ferro nella fucina del fabbro e la sua parola fu come la voce del tuono,
 22. e parlò: “Io sono la lampada ch’è dinnanzi al trono di Geova e la spada fiammeggiante nella sua destra e mi chiamo Verità. Ma tu morirai, poiché nessuno, che è venuto al mondo, può conoscermi e vivere”.
 23. Allora lo scriba stramazò al suolo e divenne cenere e polvere. E non ci fu nessuno che lo seppellì o fu in lutto per lui. E il suo ricordo si è estinto e il suo nome fu dimenticato fino a questo giorno.

5. La donna di Rabbi Elisier

1. Al tempo in cui Rabbi Elisier ben Josef insegnava a Jabne, accadde che egli si adirò con sua moglie
2. perché ella era sterile e se l’era presa così a cuore che era divenuta malinconica, e la sua bellezza appassiva;

Walther Rathenau, *Scritti Talmudici*

3. allora egli le scrisse una lettera di divorzio e la ripudiò.
4. Si trovò così solo nella sua casa e disse: “Non voglio più prendere in sposa alcuna donna. Io ho amato lei e la mia speranza è andata delusa.
5. Mi voglio costruire un Golem e dargli un Odem vivente perché ne sorga una donna; ed ella deve essere più bella delle figlie di Giuda e di spirito gaio; e deve pensare i miei pensieri e parlare le mie parole. Mi deve partorire figli e dare allegria tutti i giorni della mia vita”.
6. Ed egli costruì un Golem d’argilla e di terra e scrisse sulla sua fronte il nome quattro volte sacro e gli soffiò dentro il vivente Odem e fece incantesimi perché respirasse e visse. Ed ecco, la donna era più bella di tutte le figlie di Giuda e di spirito gaio ed esperta d’amore; e la voce di lei era dolce e le parole di lei erano come le parole sue e i pensieri di lei erano come i suoi pensieri.
7. E la chiamò Adamah e gioiva di lei ogni giorno ed era di buon umore. E le sue opere erano benedette e la sua fama si accrebbe a tal punto che i pagani venivano da lontano per ascoltare le sue parole, e il suo nome risuonava sino ad Edom.
8. Ed egli si gloriava di questo con la sua donna Adamah; ma ella ascoltava e taceva. Giacché ella restava impassibile un giorno come tutti i giorni, e non accadeva mai che piangesse o ridesse. Ma dopo un anno gli diede un figlio.
9. Allora accadde che la madre di Rabbi Elisier si mise a letto e morì. Elisier la amava dal profondo del cuore. Ora, quand’egli entrò in casa con il cuore affranto e pieno di dolore, la donna in abiti di lutto gli venne incontro e disse: “Vedi, tua madre era vecchia e debole e stizzosa. Più a lungo doveva languire ed essere di peso?”. Così ella pensava di consolarlo. Ma questa consolazione era per lui più amara del dolore.
10. E una volta ancora il Signore colpì Rabbi Elisier così che una febbre estenuante attaccò il suo giovane figlio; e il ragazzo morì la terza notte. Allora Elisier si ritirò nella sua stanza e piangeva e malediva la sua vita, quando la donna entrò e gli parlò: “Rabbi, non hai tu insegnato che uno smodato dolore disonora il saggio?”
11. A ciò Elisier si fece prendere dall’ira e agitò le sue mani e gridò: “Non ti ho dato un cuore perché ti addolorassi e una voce perché ti lamentassi e occhi perché piangessi? Ma tu non sei che argilla e terra senza vita”.
12. E afferrò la donna e cancellò con le dita la parola sulla sua fronte. Allora la vita da lei fuggì e il Golem si ridusse in macerie.
13. Ma in quella stessa notte il Rabbi si mise in cammino con tutti i suoi discepoli
14. e si recò alla casa dove abitava in miseria e dolore la donna che egli aveva abbandonato e bussò alla porta.

Vally Valbonesi

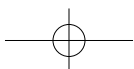
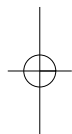
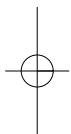
15. La donna si spaventò e venne fuori e gridò: “Rabbi, sei tu? Vieni di notte con sbirri e fiaccole per uccidermi?”
16. E Rabbi Elisier si buttò in ginocchio davanti alla sua donna e parlò ai suoi discepoli: “Vedete, io non merito che costei tolga i peccati dal mio capo”.
17. La sua donna, piangendo di gioia, depose le povere vesti e indossò il suo abito nuziale e seguì il Rabbi nella casa di lui.
18. Allora Elisier la onorò e la amò come il giorno del matrimonio e le donò un gioiello d’oro con perle pregiate e onice; su di esso era incisa l’immagine della città di Gerusalemme, del tempio e della rocca di Sion.
19. Tutte le donne le invidiavano quel gioiello: e tra loro c’era la moglie del sommo sacerdote. Ma il sommo sacerdote la sgridò e le disse: “Soltanto la donna di Rabbi Elisier è degna di portare il gioiello tra le donne, poiché il suo amore è stato più forte del peccato”.

6. Il castigo del re (non incluso negli *Scritti Talmudici*)

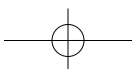
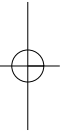
1. Ora accadde che il re di Israele si adirò contro il profeta Haggai,
2. poiché questi lo apostrofava con dure parole e lo smentiva davanti al popolo per il suo culto idolatrico;
3. il re si era allontanato dalla strada dei suoi avi e s’intratteneva con i pagani, al punto che l’ira del Signore andava per la regione come un vento furioso e il raccolto si seccava e tutte le fonti si inaridivano.
4. Tuttavia il re dissimulò la sua rabbia perché temeva il profeta, dal momento che a questi molta parte del popolo era devota; ma segretamente lo perseguitò e inviò i suoi sgherri nel deserto.
5. Di notte lo presero, lo uccisero e gli spiccarono il capo.
6. Ora, quando il re lo venne a sapere, pianse chiassosamente, indossò abiti da lutto e giurò sul proprio regale nome che l’uccisione del profeta sette volte sarebbe stata vendicata. Ma nel suo cuore egli era contento.
7. E quando portarono la salma al suo cospetto, la avvolse nel suo manto purpureo e ordinò di ungerla con ambra, mirra e incenso e la fece seppellire in sepolcri che sono chiamati Schaar Hachajim. Ma davanti alla porta d’ingresso fece rotolare una pietra che venti uomini non potevano smuovere. E chiuse la tomba con il sigillo regale.
8. La terza notte, mentre il re dormiva nella sua stanza, si aprì con rumore la porta
9. e il profeta entrò, si fermò ai piedi del letto e fissò il re, ma non disse alcuna parola. E il re rimase paralizzato da un’angoscia mortale, finché non venne il mattino. Allora il fantasma lo lasciò.

Walther Rathenau, *Scritti Talmudici*

10. Quando questo fatto giunse alle orecchie del popolo, si levò un brontolio e l'uno diceva all'altro: "Ciò dimostra che il re lo ha ucciso".
11. Ma il re fece venire i suoi indovini e negromanti che dovevano compiere sacrifici e scongiuri, fino a che non avesse inizio la notte. E il re si circondò dei più valorosi tra i valorosi di Israele, sessanta di numero, armati di spada.
12. Ma nella notte si levò un vento furioso che spezzò i cedri del Libano e fraccassò le porte della città, ed ecco, il profeta si levò e comparve sui merli delle mura, e il popolo lo vide nello splendore del lampo
13. e gridò: "Poveri noi e i nostri figli, poiché il re ci ha addossato un terribile peccato".
14. Allora il re chiamò il gran sacerdote, ancora prima che spuntasse il giorno, e gli parlò: "Se tu vieni da Dio, scaccia costui". Ma egli esclamò: "Io non posso. Se tu lo hai ucciso con perfidia e in segreto, tu stesso devi espiare davanti a tutto il mondo, perché il nome di Dio sia onorato".
15. Allora il re parlò ancora: "Non basta ch'io digiuni e faccia sacrifici espiatori?". Ma quegli rispose e disse: "È inutile".
16. Allora il re si mise in cammino con il suo seguito e diresse i suoi passi al sepolcro, cioè là a Schaar Hachajim; sciolse il sigillo alla porta e ordinò di togliere la pietra sepolcrale;
17. si avvicinò al cadavere e disse: "Ecco, sono venuto, io il re. Se ho peccato contro di te, perdonami, perché anch'io ti possa perdonare".
18. E afferrò la testa del profeta, la sollevò e baciò le morte labbra.
19. Allora gli occhi del morto si dischiusero e una parola uscì dalla sua bocca; ma nessuno la udì eccetto il re. Questi allora cadde sul suo volto ed era come morto, e inorridirono quelli che videro.
20. Da quel giorno la bocca del re rimase chiusa e nessuno udì più la sua voce fino alla sua fine.



RECENSIONI



AA.VV., *Imperi delle steppe. Da Attila a Ungern Khan*, prefazione di Franco Cardini, supplemento al numero di dicembre di "Vox Populi", Centro Studi "Vox Populi", Pergine 2008, pp. 293 euro 19

Questo volume dal titolo eloquente attrae la nostra attenzione su un'area storico-culturale solitamente poco frequentata dagli studiosi italiani: l'Asia turco-mongola con le sue appendici russo-europee. Non possiamo qui dar conto dei numerosi contributi (di Pio Filippini-Ronconi, di Ermanno Visintainer, di Aldo Ferrari e di vari altri giovani ricercatori), per cui ci soffermeremo solo su un paio di temi che vengono trasversalmente toccati dagli autori.

Quel che si dispiega sotto gli occhi del lettore è una civiltà tanto "esotica" quanto vicina, vicinissima in realtà all'occidente europeo, soprattutto per il tramite del mondo russo che svolse in sostanza a partire dal XIX sec., attraverso l'era zarista e poi sovietica, il compito storico di innescare la modernizzazione dei numerosi e variegati popoli della vasta area. Comprendendovi anche quei Turchi che avevano abbandonato le steppe per sedentarizzarsi in Anatolia sin dal XI sec., siamo di fronte a una civiltà che, sul piano storico, ha rappresentato una sorta di cerniera tra i tre continenti: si pensi all'Impero Ottomano che nel suo massimo splendore si estendeva dal Maghreb alla Mecca e dal Mar Rosso al Caucaso e ai Balcani. Ma si dovrebbe ricordare anche le altre dinastie turche o turco-mongole che si imporranno nel mondo musulmano: i Selgiuchidi tra il Mediterraneo e la Persia (cui succedono nel XIII sec. i Mongoli, che dilagheranno anche nella Russia meridionale, e poi alla fine del XIV sec. i Timuridi); i Moghul in India a partire dal XVI sec., e sempre dal XVI sec. i Safavidi tra Persia e Asia Centrale, contemporanei degli Ottomani di cui s'è già detto.

Quando si parla di popoli turco-mongoli in realtà tocchiamo una realtà etnica e linguistica assai varia sorta a partire da tre ceppi fondamentali: turco, mongolo e tunguso. Solo per avere un'idea di questa varietà, ricorderemo qui che il ceppo turco si può suddividere in due principali sottogruppi linguistici, all'interno dei quali si distinguono poi ulteriori ramificazioni: A) il gruppo turco orientale, con lingue come l'uiguro (parlato dalla attuale minoranza musulmana oppressa dal regime cinese), varie altre lingue e dialetti siberiani di piccole comunità come lo iacuto o il khakaso, quindi il kirghiso, lingua ufficiale della repubblica ex-sovietica del Kirghizistan; B) il gruppo turco-occidentale che raggruppa: 1. la famiglia bulghar che comprendeva le lingue scomparse dei c.d. "bulgari del Volga" tra cui il khazaro e la moderna lingua ciuvascia, parlata da

Recensioni

una omonima repubblica autonoma dell'ex-URSS; 2. la famiglia carlucca, cui appartengono le lingue turche dell'Asia Centrale: il ciagatai e l'uzbeco; 3. la famiglia oghuza, cui appartiene il turco dell'odierna Turchia, il turco dell'Azerbaijan, il turkmeno dell'omonima repubblica ex-sovietica e vari dialetti della Crimea che sin dal medioevo era abitata da popolazioni conosciute dai russi come "tartari"; 4. la famiglia kipciaca, cui appartengono numerose altre lingue e dialetti dei turchi del Caucaso oltre al kazaco ovvero la lingua della grande repubblica ex-sovietica del Kazakistan.

Questa semplice tassonomia ci mostra quanto questo mondo abbia fatto da cerniera tra Europa e Asia delle steppe: si pensi ad esempio alle popolazioni "tartare" nella Russia meridionale e in Crimea, nonché nella Russia a est di Mosca lungo il Volga dove sorse una straordinaria civiltà intorno al centro di Kazan che fu messa a tacere solo dalla furia normalizzatrice di Ivan II il Terribile nella prima metà de XVI secolo (sopravvive la repubblica autonoma del Tatarstan, con uno statuto che le garantisce una semi-indipendenza all'interno della Federazione Russa).

La guerra plurisecolare condotta dall'Impero russo contro i tartari di Crimea e del Caucaso, di religione perlopiù musulmana, ha avuto un ruolo centrale nell'emersione di una coscienza russa cristiana e nel consolidare l'idea di Mosca come "Terza Roma", baluardo dell'occidente cristiano contro i "barbari" turco-musulmani. Questo ruolo trovò visibilità crescente attraverso la lunga lotta dei principi russi cristiani per emanciparsi dalla tutela turco-mongola, iniziata nel '200 con l'invasione mongola e la fondazione del Khanato dell'Orda d'Oro, lotta che termina solo con le imprese citate di Ivan II. È insomma il territorio russo europeo teatro di quella che fu probabilmente la più lunga e sanguinosa "crociata" anti-musulmana, benché assai meno nota delle Crociate per antonomasia ossia quelle organizzate da papi e sovrani europei per liberare la Terrasanta. La Russia zarista, consolidato il dominio nella parte europea, porterà avanti nei secoli seguenti una politica di lenta ma inesorabile espansione nelle terre turche centroasiatiche. Nella seconda metà del XIX sec., parallelamente alle guerre russo-ottomane degli anni '50 ("guerra di Crimea") e degli anni '70, che condurranno al tracollo della potenza turca nei Balcani, si stabilirono in Asia Centrale dei protettorati russi su quello che veniva cumulativamente conosciuto come Turkestan, e questi territori passarono poi all'amministrazione diretta dell'Impero Russo in tempi relativamente brevi. Si formò così a cavallo tra '800 e '900 quello che fu un impero coloniale di fatto bi-confessionale (cristiano e musulmano), secondo per vastità solo a quello britannico, benché nascosto alla nostra percezione dalla abile politica –prima degli zar e poi dei sovietici- di includere i territori direttamente nell'impero. La grande letteratura russa dell'800 (si pensi a Tolstoj) ha per sfondo questa straordinaria

realtà umana, un vero *melting pot* euro-asiatico di russi, ceceni, turchi, mongoli, ma anche ebrei, iranici, tedeschi dell'est... Il regime sovietico con una accorta politica delle nazionalità, favorì poi la formazione di repubbliche formalmente indipendenti (Azerbaigian, Turkmenistan, Uzbekistan, Kazakistan, Kirghizistan) ma saldamente legate a Mosca attraverso l'URSS, l'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche. Ed è proprio nel periodo tra la seconda metà dell'800 e l'instaurazione dell'URSS che si assiste a un fenomeno culturale interessante: si afferma in vasti settori dell'intelligenza l'ideologia "eurasiatista" per cui la Russia sarebbe una realtà storico-culturale non meno asiatica che europea, sedimentatasi a partire dalla fusione – ormai inestricabile e divenuta caratterizzante- dell'elemento etnico russo con altri orientali, principalmente quello "tartaro" ovvero turco-mongolo. Senza capire questa tendenza culturale, non si capisce neppure la politica delle nazionalità portata avanti in seguito dal regime sovietico; ma soprattutto non si capisce quella vocazione globale-imperiale che si instaura in Russia a partire dall'800 e che riemerge poi nella politica mondiale dell'URSS e tuttora, dopo breve eclissi, è riapparsa con la Russia di Putin. Vocazione che ha proprio nell'idea "imperiale" di Russia intesa come entità plurinazionale, multiconfessionale, *euro-asiatica* appunto, il suo perno ideologico. E che ci fa capire come la Russia non abbia mai potuto (né voluto in fondo) pensare di aderire all'Unione Europea: essa semplicemente è già una Unione, un' *altra* unione di popoli, che si proietta storicamente e irreversibilmente sull'Asia. L'idea di Mosca "Terza Roma" in quest'ottica diviene insomma quasi obsoleta: i "Tartari" musulmani hanno contribuito alla costruzione dell'identità russa non meno dei russi cristiani.

Un altro aspetto toccato dagli interventi, culturalmente rilevante e per certi versi concorrente con il precedente, è la sempre latente vocazione dei popoli turchi all'unità, alla creazione di un "grande Turan" ovvero di una patria turca che riunirebbe tutti i popoli turchi dall'Europa, attraverso l'Asia Centrale turcofona, sino a comprendervi il Turkestan cinese degli Uighuri e magari anche popolazioni turco-siberiane. Questo mito del Turan ha agito soprattutto all'indomani del crollo dell'Impero Ottomano, dopo la prima guerra mondiale, quasi come mito sostitutivo o compensativo della immensa storica delusione patita dai Turchi; ma questo mito agisce tuttora come un potente richiamo per tutti quei settori del mondo turco che, delusi dall'Europa "arrogante e razzista" e più in generale dall'Occidente, guardano di nuovo all'Asia Centrale sognando magari di ricrearvi l'antica grandezza. Questo mito del grande Turan – che ebbe i suoi cultori persino in Finlandia e in Ungheria, dati i ben noti legami storici delle rispettive lingue con la famiglia turco-mongola – oggi è stato sposato anche da una parte dei fondamentalisti islamici di Turchia che vi vedono una opzione più allettante rispetto alla paventata omologazione della Turchia

Recensioni

all'Unione Europea dominata da potenze cristiane. L'Europa dovrebbe tenerne conto e magari guardare alla questione turca con più lungimiranza.

Molti altri, oltre a questi due qui sommariamente ricordati, sono gli elementi e gli spunti d'interesse di quest'opera a più mani che si inserisce in una preziosa collana curata dal Centro Studi "Vox Populi", in cui diversi titoli (tra cui alcuni del citato E. Visintainer) sono dedicati allo studio dell'islam turco centro-asiatico. Unica lacuna, la mancanza di un indice dei nomi e dei temi notevoli.

Carlo Saccone

Fatima Mernissi, *Islam e Democrazia. La paura della modernità*, tr. it. Giunti, Firenze 2002, pp. 222 euro 12

Fatima Mernissi, nata a Fez in Marocco nel 1940 e attiva nel mondo universitario francese e marocchino come sociologa, è soprattutto nota come autrice di romanzi e memorie al femminile (*La terrazza proibita*). Nella produzione saggistica ha lavorato a fondo per far emergere una coscienza e una identità araba al femminile – compito di cui si avvertiva l'urgenza in Occidente non meno che nell'Oriente musulmano – nell'ottica dell'emancipazione della donna musulmana (*L'Harem e l'Occidente, Le donne del profeta, Charazad non è marocchina, Le sultane dimenticate*).

Con questo suo libro profondo e appassionato l'Autrice affronta un tema diverso, ma quanto urgente e attuale non occorre certo dimostrarlo. Il sottotitolo ("la paura della modernità") ci fornisce un prezioso filo conduttore della sua analisi del tema, che si dipana attraverso densi capitoli dai titoli autoesplicativi: 1. Paura dell'occidente straniero; 2. Paura dell'imam; 3 Paura della democrazia; 4. La Carta delle Nazioni Unite; 5. Il Corano; 6. Paura della libertà di pensiero; 7. Paura dell'individualismo; 8. Paura del passato; 9. Paura del presente, 10. Il canto delle donne: destinazione libertà.

A scorrere questo elenco di paure, ci si chiederà: ma come, non eravamo noi, occidentali, quelli che hanno paura? Se si pensa appunto alla "paura dell'islam" che domina il dibattito e l'immaginario occidentali da qualche decennio a questa parte, c'è da giungere stando all'analisi della Mernissi a una prima conclusione: forse l'islam teme l'Occidente assai più di quanto quest'ultimo non tema l'islam. L'analisi della Mernissi, la cui lucidità magari è qualche volta disturbata un po' dall'ideologia, è davvero impietosa e non fa sconti di sorta al

proprio mondo, alle proprie radici. Ma non è un'analisi disperata, al contrario. La Mernissi innanzitutto compie una operazione di tipo filologico, analizzando il vocabolario religioso (o politico-religioso) fondamentale del mondo islamico, soffermandosi con finezza di osservazioni e ampiezza di documentazione su concetti quali: *jadal* (discussione "dialettica"), *gharb* (occidente), *imam* (capo religioso), *ta'a* (obbedienza), *ra'y* (libera opinione), *hukm* (potere-giudizio-forza), *'adala* (giustizia), *zulm* (oppressione, tirannia), *khayal* (immaginazione), *hurriyya* (libertà), *hijab* (velo, velatura), *kufir* (miscredenza), *shiqaq* (scisma), *hizb* (fazione, partito), *salam* (pace), *fitna* (ribellione, tentazione), *musawat* (uguaglianza), *rahma* (misericordia), *jumhuriyya* (repubblica), *ra'is* (presidente, capo politico) e molti altri ancora. Qui sta certamente uno dei motivi di interesse – forse il maggiore a parere di chi scrive – del volume, che ci consente di visitare il vasto repertorio del lessico politico-religioso musulmano e che, soprattutto, attraverso questa attenta esplorazione linguistica ci porge una affascinante "archeologia" del sapere e delle forme del sapere in terre arabo-islamiche.

Riassumere in poche righe l'analisi della Mernissi è qui impossibile, ma è d'obbligo almeno sottolineare uno dei capisaldi del suo ottimismo: la sopravvivenza attraverso i secoli, spesso secoli bui, di un "umanesimo" musulmano che ha avuto i suoi pilastri – a volte indeboliti ma mai abbattuti – nella tradizione filosofica che si nutrì ampiamente del lascito greco. Un lascito che fu originalmente reinterpretato e "ricsegnato" poi con sostanziosi interessi alla Scolastica attraverso i ben noti commenti di Avicenna e Averroè ai filosofi greci, attraverso l'arricchimento decisivo portato alla scienza medica, l'astronomia, la farmacia, la matematica, l'ottica, l'alchimia, qualcosa che – a parere quasi unanime degli storici del pensiero – fecondò ampiamente il nascente Umanesimo europeo. Ma questo umanesimo musulmano che – secondo un'idea ampiamente diffusa tra gli intellettuali musulmani odierni – addirittura "incuba" quello successivo dell'Occidente europeo, non si limita alla ricca tradizione filosofico-scientifica – che spesso dovette peraltro misurarsi con accuse di eresia o blasfemia; questo umanesimo è fatto anche di una straordinaria tradizione letteraria e soprattutto poetica che, in barba alla condanna coranica della poesia ("I poeti... sono i traviati che li seguono... non vedi come vanno di valle in valle dicendo quel che non fanno?", II, 224-26), affermerà nei secoli valori tipicamente "umani" spesso in contrasto con il codice religioso (il vino, l'amore libero) e una Stimmung di tono irriverente ai limiti della iconoclastia che configura una vasta tradizione di "libero pensiero" di schietta marca laiceggiante o talora persino ateistica. Ma questo umanesimo musulmano, in forme ancora diverse, ha modo di svilupparsi anche nella ricerca teologica a partire dall'epoca del movimento della Mu'tazila (nella Baghdad califfale del IX secolo) che nell'esegesi sacra affianca al primato indiscusso del dettato scritturale il criterio dell'a-

Recensioni

nalisi razionale ovvero il ruolo insopprimibile della “ragione” (*‘aql*), qualcosa che ritornerà più tardi nella prassi esegetica del vasto fenomeno del Modernismo/Riformismo musulmano tra ‘800 e ‘900.

Volendo un po’ sintetizzare, la Mernissi vede nella lotta perenne tra il principio di autorità (basato sulle scritture sacre) che esige “obbedienza” (*ta’a*) incondizionata e piena sottomissione, e il principio di libertà che esige invece l’esercizio della “ragione” (*‘aql*) e della “libera opinione” (*ra’y*), uno dei nodi della storia dell’islam, che peraltro si ripropone continuamente dal medioevo a oggi nello sviluppo del pensiero teologico e giuridico in particolare. I musulmani (le loro élites), questa è la tesi forte dell’A., hanno sempre temuto che autorizzare un troppo libero esercizio del *ra’y* portasse inevitabilmente a conseguenze perniciose per la Umma o comunità religiosa: allo “scisma” (*shiqaq*), alla “ribellione” (*fitna*), alla perdita della pace comunitaria, come peraltro la storia islamica ampiamente dimostrerebbe a partire dalle infinite lotte tra sciiti e sunniti che, sia pure attutite, ancor oggi riemergono qua e là. Per amore della pace interna alla Umma troppo spesso, lamenta la Mernissi, il dibattito e la libera ricerca sono stati soffocati; troppo spesso i governanti – anche dopo la fine del colonialismo – hanno represso il nuovo che emergeva dalla società (richiesta di libertà, di democrazia) bollandolo come *fitna*, ossia ribellione in senso religioso, come minaccia alla pace interna. Significativo in questo contesto, apriamo qui una parentesi, è il concetto teologico di *bid’a*, ossia “innovazione” potenzialmente eretica e dunque sempre carica di un significato tendenzialmente negativo: è un concetto che comunemente definisce ogni nuova idea in campo religioso. E qui forse la Mernissi omette di metter in più chiaro risalto una peculiarità della formazione del dogma e dell’ortodossia in ambiente islamico. Non un papa, né un concilio, decidono in proposito, bensì la lenta talora secolare formazione di un “consenso” (*ijma’*) qualificato, ossia di un consenso dei dottori, intorno a tesi che all’origine erano immancabilmente qualificate appunto come pericolose *bid’a*. Questo aspetto, ossia la discussione fra scuole e indirizzi teologici (o giuridico-teologici) a colpi di pamphlet, di trattati e confutazioni – che provocavano ovviamente repliche e controrepliche all’infinito – di tesi controverse, portava in tempi più o meno lunghi alla definitiva emarginazione come “eresia”, oppure al contrario all’inglobamento nel “credo” (*‘aqida*), della tesi innovativa che aveva scatenato la controversia, insomma portava alla formazione di un nuovo “consenso” e di una nuova ortodossia. Ebbene, è forse proprio questa forma eminentemente comunitaria di formazione di una ortodossia – caratterizzata da un fitto dibattito, spesso animatissimo ma sostanzialmente libero, tra scuole e indirizzi opposti – che contiene a mio parere, in germe, un nucleo importante di quella “democrazia” in salsa autoctona che il mondo arabo

non ha mai saputo poi sviluppare; tant'è che l'arabo non ha questa parola, ma usa un neologismo importato dalle lingue occidentali ossia *dimukratiyya*.

Le forme di democrazia importate dall'Occidente, lamenta la Mernissi, hanno sempre spaventato per la loro potenziale delegittimazione della tradizionale acquiescenza delle masse al potere politico-religioso, informata al principio dell'obbedienza (*ta'a*) alle autorità e volta alla preservazione del "bene sommo" della pace interna. I fondamentalisti odierni – consapevoli della sfida portata dall'Occidente- hanno proposto una versione autoctona della "democrazia" basandosi sul concetto coranico di *shura*, termine che designa la "consultazione" dei propri compagni e fedeli da parte del profeta Maometto alla vigilia delle decisioni importanti; visione che evidentemente non recepisce molto della democrazia occidentale, essendo la decisione politica lasciata *non* nelle mani dei rappresentanti eletti della sovranità popolare, bensì nelle mani della "guida" religiosa -sia pure tenuta a consultarsi- ossia l'interprete dell'unica vera sovranità riconosciuta in questi ambienti, quella di Allah. I fondamentalisti, in altre parole, secondo un paradigma condensabile nell'idea di "islamizzare la Modernità", propongono una versione appunto *islamica* della democrazia. Qui siamo al cuore del problema: la "sovranità" (*hakimiyya*) dal punto di vista dei religiosi tradizionalisti e fondamentalisti formati sul Corano e sul Hadith appartiene solo a Dio; il "califfo" (etimologicamente: vicario/rappresentante) la esercita in terra sulla comunità solo come "vicario" di Dio. Gli stessi principi musulmani del medioevo, a partire da questa impostazione che delegittimava in partenza ogni potere terreno, si proponevano come "spada della fede" o "supporto della fede", quasi a giustificare la propria posizione. L'idea poi di una "sovranità" del popolo che la esercita nelle forme legali della rappresentanza è sostanzialmente estranea alla cultura religiosa tradizionale, benché tutto l'Islam modernista/riformista dall'800 in poi l'abbia fatta propria e abbia tentato – spesso eroicamente – di realizzarla.

Altro tema importante, sottolineato dall'Autrice, è la centralità del discorso religioso sia nella retorica dei governanti che in quella degli antagonisti: in concreto, negli odierni paesi arabo-musulmani sia il potere (si colori o meno di una vernice liberale o "democratica"), sia l'opposizione (ieri socialista, oggi fondamentalista) fanno ricorso sistematico a categorie e concetti del lessico religioso, rivelando spesso quanto superficiale possa essere stata l'assimilazione del lessico (e della prassi) della democrazia all'occidentale e, in generale, delle ideologie politiche di origine europea.

Tuttavia, e qui sta certamente un equivoco cui a mio parere soggiace la stessa Mernissi, parlare di un Islam che ha semplicemente "paura della modernità" può essere riduttivo e persino fuorviante, almeno se si guarda non tanto agli ultimi decenni quanto a quello che è avvenuto in terre islamiche da metà '800

Recensioni

sino agli anni '70 del secolo or ora conclusosi. A ben vedere l'Islam non ha fatto, in questo periodo, che rincorrere l'Occidente sotto ogni aspetto. Nel periodo delle *Tanzimat* ("riforme" degli anni 1820-40) l'Impero Ottomano importava tecnici, scienze e modelli occidentali per modernizzare le sue strutture amministrative, finanziarie e militari; nella seconda metà dell'800 esplodono i movimenti costituzionalisti che porteranno tra fine 800 e inizi del 900 a grandi rivoluzioni liberal-costituzionali, all'avvento dei parlamenti, alla promulgazione di costituzioni e nuovi codici civili e penali di stampo europeo; nella prima parte del '900 è l'era dei partiti nazionalisti che prima lottano per l'indipendenza e poi impongono forme di stato centralizzato in precario equilibrio tra ideali liberali e politica autoritario-paternalistica; tra le due guerre poi si aggiunge il modello "social-nazionalista", che guarda all'Italia fascista e persino alla Germania nazista come a esempi insuperati della Modernità, e che avrà nella Turchia di Atatürk e nell'Iran di Reza Pahlavi stuoli di ammiratori; nel secondo dopoguerra esplose infine il "socialismo arabo" di Nasser che si afferma in Egitto negli anni '50, e a ruota contagia l'Irak e la Siria, l'Algeria, la Libia... Insomma, si può davvero affermare che l'Islam ha avuto "paura della modernità", se invero non ha fatto altro tra XIX e XX secolo che riproporre in versioni autoctone e magari spesso pasticciate tutti i paradigmi politici – spesso i più fallimentari- dell'Europa coeva?

In conclusione, una lettura altamente stimolante, che parte da una analisi priva di pregiudizi e estremamente onesta di problemi e prospettive della democrazia nel mondo islamico.

Carlo Saccone

Roxani Eleni Margariti, *Aden and the Indian Ocean Trade: 150 Years in the Life of a Medieval Arabian Port*. (Islamic Civilization and Muslim Networks, 6) Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007, xiii + 344 pages, ISBN 978-0-8078-3076-5, \$55 cloth.

1. Roxani Margariti, an Orientalist from Emory University, developed her research that resulted in this excellent study of medieval Aden by using, at Princeton, Judaeo-Arabic documents from the Cairo Geniza, a trove of discard-

ed manuscripts, often of an epistolary nature, discovered in the 19th century in the loft of a synagogue. “Jewish and Muslim communities shared the practice of *geniza*, the preservation and ritual disposal of written material; one of the most spectacular ‘Islamic *genizas*’ to have been preserved is the collection discovered in the roof of the Great Mosque in Sanaa” (13).

Margariti remarks about “the positionality of the written sources” (12), among which the most prominent are Judaeo-Arabic documents from the Cairo Geniza. It is Jewish documentary material that dominates but it was produced within communities that were “an integral part of the Islamic states they inhabited” (13). Such embeddedness involved shared language, culture, and history (13). Islamicists, too, can benefit from the information provided by the Cairo Geniza. Evidence for the substantial sameness of the merchants’ experience as known from the Geniza, and from an extant Islamic source, is provided by the only assemblage of correspondence belonging to a medieval Muslim merchant from the Indian Ocean, and known to have survived: “it comprises documents written in Arabic dating to the 7th [Hejiral] / 13th [Common Era] century and belonging to a Muslim merchant at the Red Sea port of Quṣayr al-Qadīm” (21). “That the Judeo-Arabic documents examined here have a lot in common in content and form with the Arabic texts from Quṣayr is not surprising” (21). Nevertheless, there is a difference of script, as Judaeo-Arabic traditionally uses the Hebrew script: “with its distinct unconnected letters, [it] is generally far simpler to read than cursive Arabic writing” (22), that has ligatures, and from which differentiating diacritics may be occasionally missing.

Geniza is the Hebrew action noun (whence the name for the place where the action is carried out) corresponding to the verb for ‘to store away’. Once they were *genuzim*, ‘stored away’, documents were no longer accessed for centuries: the dry climate of Cairo prevented rot, and moreover, the ceremony of burial at the cemetery, customary when the storeroom at the synagogue is full, had not taken place. In the Middle Ages, actually *Genuzim* had another meaning as well, as a participial proper name: when the Mongol invasions were unfolding in the Near East, a Hebrew poet in Spain, Meshullam ben Solomon de Piera (also known as Envidas of Geronda [Gerona]), expressed his hope for the coming of the Lost Tribes, ‘the Hidden Ones’ (whom he believed to be the Mongols), in a poem of over ninety stanzas, preserved in MS Schocken 37, folio 125b ff.

*

2. The very environment of Aden is impressive, and the harbour had, and still has, appealing features. “In July 909 [Hejiral year] / 1503 [of the Common Era], Italian adventurer Ludovico di Varthema put into the port of Aden on a ship traveling east from the Red Sea. He saw Aden as ‘the strongest city that

Recensioni

was ever seen on level ground” (207). The period that the book under review covers, 1080–1240, was formative for Aden: this was when Aden had become the major trading hub of the western Indian Ocean. Aden’s role in the maritime trade between the Mediterranean and the Indian Ocean was crucial. In the 15th and 16th centuries, was a bustling port, but by the 18th, it was overtaken by al-Mukhā on the Red Sea. Aden was again one of the world’s busiest ports at a time in the 20th century when, still a British colony, it was second only to New York City in its volume of commercial traffic.

There used to be an autochthonous Jewish community in Aden, not only in medieval times (as the book under review documents and analyses), but also later on, up to a little beyond the latest mid-century. Aden’s Jews left mostly for Britain during the 1960s, fearing for their safety. Adeni Jews were (and, in their new surroundings, are) not infrequently found in the professions. Their educational attainments in Aden were quite good. This is a community that in modern times, has traditionally kept a low profile, and so they do in the places where they have moved to. They tended to fare better, and felt safer, than their Yemeni Jewish brethren (who mostly left ca. 1950 for Israel, like the rather different Jews of Habban, a town at the juncture of the East and West Aden protectorates, situated hundreds of kilometres to the east of the main Jewish settlement in Yemen).

*

3. Sandwiched in Margariti’s book between the ‘Introduction’ and the ‘Conclusion’ are two clusters of chapters. Namely, Part I, ‘The Physical Entrepôt’, comprises Chapters 1 to 3, respectively titled ‘The Environment’ (Aden is on the Aden peninsula, almost an island, that has a crater on it), ‘Topography of the Harbor’, and ‘Topography of the Port City’: “After examining Aden’s environment and environs, the focus shifts to the physical realities of the port itself” (3). As to Part II, ‘The Commercial Entrepôt’, “it discusses trade-related urban institutions that the city’s merchants and government officials fashioned and ran and to which they were subject in the interest of trade and profit. I isolate those institutions that were central to the city’s role as a major Indian Ocean entrepôt and investigate their structures and development” (3). Part II includes Chapter 4, ‘The Customhouse’, Chapter 5, ‘Ships and Shipping’, and Chapter 6, ‘Mercantile and Legal Services’.

The secret behind the Adeni governments’ great success in squeezing high revenues out of transit trade lies not in some capacity to direct traffic through the city and extract taxes but in the services that the city offered the traders and in the ways in which its merchants became major entrepreneurs on the Indian Ocean scene. (pp. 3, 6).

At the back of the book there are copious notes (pp. 215–305), and beneath, the pages are usefully indicated, on which the notes are cited that appear on the given page. These are readable, narrative endnotes, not merely bibliographical citations. The bibliography (pp. 307–330) first lists Geniza documents from various libraries (we’ll come back to this). Further subdivisions are: printed primary sources, dictionaries and lexical aids, and copious secondary literature, up to date and making good use also of the scholarship of previous generations. Maps, figures, and tables throughout the book are helpful.

This book takes as its overarching theme the development and deployment of physical space and institutions for the sake of transoceanic trade, emphasizing the urban stage and its actors, who looked constantly seaward. I highlight the city’s dramatic and strategic landscape, the land and sea routes leading to it, its harbor, its walls, its bustling commercial buildings, its ships, and its traders. By privileging geography, local ecology, commercial institutions, and the merchants’ use of urban and maritime space over political history and religious dynamics, I argue that trade, not religion or politics, functioned as the main force behind urban development in this Arabian entrepôt. (2)

What is known about other Islamic ports, in the Gulf or the Red Sea, even at other periods, and what Margariti uncovers for Aden shed light on each other (10). Aden was eventually replaced by the Red Sea port of al-Mukhā, and what is known about the latter in the 18th century “engenders an apt explanatory model for what the sources attest about medieval Aden” (10), e.g., in al-Mukhā wealthy merchants conducted their business at home (10), blurring the boundary between the public and private realms (11, cf. 209).

From “the already century-old field of Middle Eastern urban studies” (8), studies of port cities are largely missing (8). “Scholars have not neglected Indian Ocean ports alone; rather, port cities of the Islamic world as a whole have received little attention”, even Alexandria (6). Those scholars who need such studies have been lamenting their paucity. “This volume answers that persistent call” (6). It is the work of archaeologists that until now has provided most knowledge of medieval ports of the western Indian Ocean” (7). What is more, with the exception of Aden, Middle Eastern ports lack “substantial material remains and voluminous written documentation” as found at imperial cities such as Samarra and Cairo, or at ports such as Genoa and Venice (7).

“The remarkable preservation of merchants’ testimonies in the Cairo Geniza has enabled me to present and contextualize the earliest available evidence for customhouse procedures, customs personnel, and the port’s taxation regime” (208) under Zurayid, then (from 696/1174) Ayyubid, and later on, Rasulid rule in Aden. “[A]lthough the merchants paid dearly for the privilege of trading in

Recensioni

or through Aden, the differential rates of high import taxes and low export taxes made the burden bearable and further encouraged traders to use the Adeni market as a terminus” (208).

*

4. “In Aden’s compact and trade-oriented milieu, high communal status and the ability to render services to foreign transient or overseas merchants appears to have been inextricably connected” (182). Moreover, communal leadership, and especially (the two things are not independent) being on good terms with the powers that be, account for the following episode of private justice. ‘Alī al-Fawfalī, a shipowner who “lived on the western coast of India, [...] probably in Fandarayna” (147–148), and had been Maḍmūn ben Japheth’s “right hand in India” (165), with full powers there for doing business on Maḍmūn’s behalf. Then something unclear went wrong, and Maḍmūn dispatched four ships to pursue and intercept ‘Alī at Zabīd, near Yemen’s Red Sea coast.

This was an Adeni force sent by Maḍmūn, not by the state. “How did Maḍmūn have the power to outfit and deploy ships and troops against a single merchant [‘Alī] who had not set foot in the city [Aden] and whose flight appears to have been from his former colleagues — significantly, including Maḍmūn — rather than from the Muslim state? The state not only did not intervene but appears to have fully deferred to Maḍmūn’s action” (186). It was possible owing to Maḍmūn’s partnership with Aden’s chief magistrate, so his action wasn’t considered piracy, but for Aden “enforcement on the high seas of a known legal framework” (168), as “Aden’s magistrates clearly gave Maḍmūn their blessing” (168).

For sure, Aden had rivals. These were rival port city states that were not doing as well as Aden, even though they possessed similar geographical advantages, or even boatbuilding capability. This was the case of Kish/Qays on Persia’s coast on the Gulf. At one point, Kish/Qays besieged Aden (212). Such outright warfare challenges “the widely held notion that the pre-Portuguese Indian Ocean world constituted a harmonious trading realm” (213).

Such medieval rivals “were stifled by the competition of Aden and operated less through a stable and predictable customs organization and market environment and more through rapacious taxation and even piracy” (212). Thus, two elements were missing *vis-à-vis* Aden, where “taxes were heavy but not crippling and [...] their imposition occurred within a fairly predictable framework” (3).

Apart from such rivals, Aden also had maritime satellites, in her direct orbit. A desideratum that Margariti states is “a generalized comparative approach that will eventually map the ports of India and the East African coast in relationship to each other, will elucidate their roles and hierarchy, and in the process will

expand the rudimentary schema of ports with nesting orbits of influence” as drawn in her book (212).

All in all, there appears to have been, in the Indian Ocean, more mercantile collaboration transcending geographic, ethnic and religious boundaries than in the Mediterranean world of trade in the same period. Margariti is to be congratulated for her major contribution to scholarly understanding of seaborne trade in the medieval period, not only in the Indian Ocean, Red Sea, and the Gulf. Hers is also a very readable book, for all of its being rigorous. A reviewer quoted on the dust cover claimed that “Margariti’s book should be required reading”, and once you have had this book in your hands, it is easy to see why.

*

5. When, in Section 2 of this review, we explained the internal subdivisions of the bibliography in Margariti’s book, we pointed out that Geniza documents are listed first. They are listed in clusters, according to the libraries that hold those documents, namely, in that order: Geniza documents from New York, Oxford, London, Philadelphia, Jerusalem, Budapest, Paris, Vienna, and, especially, Cambridge of course, as Cambridge has most of the Geniza. Neither Manchester, nor Birmingham, that also hold documents from the Cairo Geniza, are mentioned. Therefore, it appears to be worthwhile to signal the following.

At the Rylands Library of the University of Manchester, the Rylands Geniza fragment A 284-1 was apparently written in Eritrea, by a merchant on his way to India. This item of information comes from a lecture that Philip Alexander gave at a conference in Manchester in July 2008. At the time, as it was stated that help is sought from expert, in order to match fragments to fragments found at other libraries worldwide, I suggested to have the Rylands Geniza fragment A 284-1 examined by Roxani Margariti, owing to her unrivalled expertise on Aden, just in case she saw some other document whose content may be complementary to this one. There are projects ongoing worldwide, to put on the computer images of all extant documents from the Cairo Geniza, so even the tiniest fragments would stand a chance of being matched to some other relevant fragment.

At the Rylands Library in Manchester, the Gaster collection (that apart from Jewish texts, also comprises the classical collection of Rumanian folklore) has mainly small fragments from the Geniza. There is early as well as late Judaeo-Arabic material (even from the 19th century), but late material is important. The collection got some material from dealers, possibly not from the Cairo Geniza. Moses Gaster is best known from Jewish studies, but he also was a communal leader, as well as president of the Folk-Lore Society of Great Britain, and vice-president of the Royal Asiatic Society. During his already mentioned lecture of July 2008 at the conference in Manchester, Prof.

Recensioni

Alexander related that after a lecture he gave once about the Geniza, a very old man told him that he knew Gaster, and that once, in the latter's studio, he asked Gaster where he got his manuscripts. "Some I borrowed, some I begged, and some I stole", was Gaster's reply. Of course, as Gaster was a scholar in his own right, the Gaster collection also includes such documentary evidence as 500 letters he exchanged with the Samaritan community in Nablus.

*

6. A potentially corrective viewpoint is arguably called for, concerning the following. Margariti writes: "Scholars have often cited the forced conversion of Jews throughout Yemen and simultaneous imposition of Harsh taxes on traders under the short reign of eccentric Ayyubid ruler Mu'izz al-Dīn Ismā'īl (593–98/1197–1202) as evidence of deteriorating conditions for Jews in Yemen and elsewhere. While clearly a crisis for the Jewish community, this episode was exceptional as the discriminatory measures were temporary, and the restoration of order was met with relief but did not come as a surprise. Geniza documents from Aden demonstrate that even at the height of the crisis, business and trade continued" (p. 16; cf. notes 42 and 43 on p. 219). This requires a rectification, or rather a clarification with some speculation. The persecution apparently wasn't universal, and besides there was a mentality factor involved.

I know people who would not want to discuss a persecutory event because it is painful, and therefore cannot survive beyond living memory that is not shared. Or, then, when a hugely problematic mayor decreed the removal of an ultra-Orthodox Jewish neighbourhood to make room for the Olympic Village in London, there was deafening silence on the part of the representative institutions of Anglo-Jewry, even though its Board of Deputies had a policy of refusing to meet the same mayor, because of his overt dislike of the community as early as 1980. Margariti knows London, having studied there, but of course didn't hear about that grievance, as it wasn't even voiced, outside the evicted, who knew a persecution when they saw one. And then again, take Atlanta, Georgia, where she is now based. Leo Frank, a young man who was involved in local Jewish communal institutions, was falsely convicted of a crime in an inflamed climate, kidnapped from prison, and lynched in 1915 in Marietta by a mob. This led to the rebirth of the Ku Klux Klan. It also was so traumatic for American Jews, that the Anti-Defamation League was established in the aftermath. But for Atlanta Jews, it cast such a pall over that generation, that there was a taboo, an unwritten social rule, on even mentioning the Frank case, even among themselves.

Or, then, I recall that back in the 1990s, here in London, I once told a colleague, an Athenian like Margariti, that the publisher Zamorani in Turin had published an Italian translation of the *Alihadziada*. My colleague almost

blushed, or at any rate responded with an uncomfortable facial display, and said: “For what?”. The *Alihadziada* is an epic celebrating a cruel tyrant of Epirus, Ali Hajji, a Turk, and was written by a Greek poet who stated of himself that he was blind, because Ali Hajji had wanted to make him such. The uncomfortable reaction of my colleague to that cultural *locus* was, I realised on watching it, fully understandable. Successful Jewish merchants in Aden would not have wanted to remind each other of the bleak page of the forced conversion: self-confidence is the name of the game in that kind of lifestyle, and was the name of the game in Baghdadi Jewish success in that community’s own success in the trade with southern and eastern Asia, in the 19th and early 20th century, for all of their having had troubled periods back at home.

But for what amounted to a Jewish curtain of silence on the episode of forced conversion and martyrdom in Aden, there actually is a cogent study, that Margariti can as a matter of course be forgiven for not citing, as it is outside her scope. Robert Chazan, in his paper ‘The Timebound and the Timeless: Medieval Jewish Narration of Events’, *History & Memory* 6.1, pp. 5–34, contrasted an event, in Blois, where in 1171 the local Jewish community suffered martyrdom following a blood libel, and this found place in the Jewish martyrological calendar, and the case of the community in Aden being forced to convert or face death (with some preferring death indeed), an event that (however sad) owing to different cultural patterns and a different mentality, unlike Blois didn’t become iconic in Jewish memory: it hadn’t been worked out into a comparable martyrological item. The 20th of Sivan, a day of mourning originally commemorating the burning at Blois, later on found an additional motivation in violent events in parts of Germany and in Austria in 1298, and then again, the motivation was reinforced because of the 1648 massacre in Nemirov, perpetrated the Ukrainian militias of Bohdan Chmielnicki.

I suspect that in the case of the Aden persecution, what was operating was a repression that even in this generation I not infrequently observe in Near Eastern Jews once they have tried to reconstruct their lives: dwelling on that nightmarish episode would have been an unmanageable obstacle to going about their lives. This is the kind of person who would be successful in business. Observing such a present pattern may suggest something valid for making sense of the past. The *doyen* of historical linguistics in Italy, Mario Alinei, has inserted in a book of his, this recollection of his professor of ancient history, Gaetano De Sanctis, from the late 1940s: “he used to repeat that apart from the truth expressed by Cicero’s dictum *historia magistra vitae* [‘history teaches about current life’], there also is the truth of its reverse: *vita magistra historiae* [‘current life teaches about history’]” (my translation from p. 355 in M. Alinei, *Origini delle lingue d’Europa*, vol. 1: *La Teoria della Continuità*, Bologna: Il Mulino, 1996).

Recensioni

And moreover, the foreign Jewish traders who landed in Aden when the persecution was decreed, hadn't been affected themselves, whereas those among the local Adeni Jews whose business correspondence was preserved in the Cairo Geniza probably would refrain from mentioning the parenthesis in their lives when they had lived as forced converts. Rhineland Jewry after the Crusades dealt with that dire predicament glossing over their own being alive because for a while they had converted, and out of a sense of guilt, it has been maintained recently, glorified those who had let themselves be killed rather than comply; but then, in that European context there was a shared mentality with Christianity in that martyrdom has an exalted cultural place. To Oriental Jews, it is/was squalid, period, unrelieved by that kind of compensatory aura. I can still observe that. Perhaps I am overreading this into the specific Aden situation, but I have a strong suspicion that the very people of those days whose documents Margariti read, connived in obscuring that sad page in communal experience.

There is however an important reason why the Jewish merchants in Aden felt able not to dwell upon the persecution. S.D. Goitein's long awaited *India Book* has finally appeared, almost 25 years after his demise: *India Traders of the Middle Ages: Documents from the Cairo Geniza: The India Book*, by S.D. Goitein and M.A. Friedman (Leiden: Brill, 2008). Friedman cites Margariti's thesis, and in the bibliography was in time to signal the appearance of her book we have reviewed here. Concerning the episode of forced conversion in Aden, Goitein and Friedman (differing from how Baneth had understood the text) interpret a letter from July 1202, sent from Aden (pp. 514–516). Their understanding is that once the self-styled caliph, al-Mu'izz, the one who decreed the forced conversion, was murdered — which was by the mercenary troops of a younger brother, who became regent for his own son, al-Nas)ir Ayyūb, still a boy — the Jews of Aden were permitted to return to their religion, by paying the Jewish poll tax retroactively for the period when they lived outwardly as Muslims. This permission was obtained on the eve of the Jewish Pentecost of that year. Apparently that event, along with the demise of their persecutor (probably construed, even though we are not told so explicitly, by way of comeuppance, as though), enabled the community to achieve closure, and seclude the event firmly in their past.

Ephraim Nissan

Michel Pastoureau, *Medioevo Simbolico* (Paris 2004), Bari, Laterza, 2007, trad. a cura di Renato Riccardi, pp.3-404.

Michel Pastoureau (*directeur d'études* all'E.H.E.S.S. di Parigi) è noto da molti anni per la sua personale metodologia storica, che lo ha portato, nel tempo, ad analizzare eventi e fenomeni dell'età medievale attraverso l'interpretazione dei *segni* formulati ed istituzionalizzati dai singoli contesti culturali al fine di riconoscersi e stabilizzarsi entro una sfera conclusa: sulla base di un'interpretazione che presenta forti analogie (di risultato, se non metodologiche) con le teorie di Lotman e della cosiddetta Scuola di Tartu, a tutt'oggi di grande (anzi, crescente) attualità, riletta – in Pastoureau – alla luce di un robusto radicamento storico.

Pastoureau è autore di saggi ormai giustamente famosi: gli studi sui colori e sul valore attributivo e discriminante che l'applicazione cromatica riveste presso la società medievale (con la finale vittoria del *blu*, da colore araldico, segno di nobiltà sociale e morale, dei re di Francia, a colore della compostezza e dell'efficienza, dai borghesi della Rivoluzione Francese sino al vessillo dell'Unione Europea); sugli animali come indicatori del passaggio dallo stato di natura a quello di civiltà e come investimento simbolico confluito in emblemi e arme; sulla qualità figurativa e cromatica della stoffa, in un libro di eccezionale *verve* inventiva, come segnalatrice di accettazione o rifiuto, segno discriminante, specie quando riferito alla *stoffa a righe*, di purezza o di pericolo e contaminazione (usata dunque per gli abiti di *outsiders* a vario titolo tali, dai giullari medievali ai forzati dell'età moderna).¹

In questo «Medioevo Simbolico» sono riuniti alcuni dei lavori di maggiore rappresentatività di Pastoureau: che coinvolgono simbologia animale (i processi medievali agli animali, la simbologia del leone, la caccia al cinghiale come caccia reale) e vegetale (le virtù del legno, il *fleur de lys* come simbolo dei re di Francia), simbologia cromatica (con particolare riferimento al doppio valore del *rosso*, colore per lo più negativo, colore degli 'altri', della volpe Renard, del traditore Giuda, di coloro che adoperano 'la mano sinistra'); e poi gli emblemi araldici, con la «nascita delle arme», cioè dei blasoni araldici, che contrassegnano armature, cimieri e scudi dei cavalieri tardo-medievali, originati da un desiderio di ordine e di identità; e ancora il gioco, con i capitoli sul 'giocare a re

¹ Numerosissimi i libri di Pastoureau. Segno fra i tradotti in italiano: Michel Pastoureau, *Blu. Storia di un colore*, Milano, Ponte alle Grazie, 2002; *L'orso. Storia di un re decaduto*, Torino, Einaudi, 2008; *La stoffa del diavolo: una storia delle righe e dei tessuti rigati*, Genova, Il Melangolo, 1993.

Recensioni

Artù', adottando l'antroponimia letteraria dei cavalieri dei romanzi arturiani, e sugli scacchi come gioco e come oggetto.

Nel caso, è proprio a quest'ultimo argomento che si dedica la nota che segue. Non tanto interessata a fornire il rendiconto, o il giudizio (del resto, evidentemente, ammirato), su un'opera (in forma di serie di saggi) di comprovata sapienza e interesse, quanto intesa a ripercorrere la storia e la valorizzazione simbolica di un gioco che trae le proprie origini da un contesto di contatto e, per alcuni tratti, di contaminazione, fra cultura occidentale e cultura orientale. L'argomento del saggio di Pastoureau su cui si focalizza l'attenzione è infatti uno dei più affascinanti dell'Autore, per i rapporti di cultura, di scienza e, se così si può dire, di intelligenza che vi si dispiegano. Il saggio *L'arrivo del gioco degli scacchi in Occidente. Storia di un'acculturazione difficile* (pp.247-68) è dedicato da Pastoureau ad un gioco che trascende se stesso, visto nella disposizione geografica, nella formazione delle singole tessere d'uso (i 'pezzi'), nella formulazione delle regole che ne reggono e dispongono l'organizzazione, persino nella scelta dei materiali.

Singoli capitoli affrontano i diversi aspetti. Si inizia (§1: *Un gioco venuto dall'Oriente*) dicendo che gli scacchi, ufficialmente, giungono nel mondo occidentale verso l'XI secolo, mal visti dalla Chiesa e da essa condannati, sia in quanto attività ludica, sia perché abbinati all'uso dei dadi (le mosse vengono decise dopo un tiro di dadi), demonizzati perché legati all'azzardo; un terzo fattore di condanna deriva dall'essere gli scacchi introdotti dai Musulmani, che li deviano verso l'Europa attraverso i porti dell'Italia meridionale e della Spagna. La condanna della Chiesa (§2, *La Chiesa e gli scacchi*) è tuttavia ambivalente: repressiva verso il gioco, essa si dimostra invece accogliente verso i singoli pezzi, visti sotto la luce di manufatti artistici e quasi di reliquie: l'età medievale vede infatti talune figure degli scacchi entrare a far parte di tesori ecclesiastici, come quelle custodite dalla chiesa abbaziale di Saint Denis, che si dicevano donate dal califfo Harun-al-Raschid (regnante a Bagdad nel IX secolo) a Carlo Magno, intagliati in realtà a Salerno verso la fine dell'XI sec. e oggi custoditi a Parigi presso il Cabinet des Médailles.

Una parte di questa fascinazione deriva all'occidente anche dai materiali di cui sono fatte le piccole statue degli scacchi, considerati esotici e magici di per se stessi: l'avorio è *un materiale vivente* (titolo del paragrafo 3), tratto da animali sempre fantastici: l'ippopotamo, «pressoché sconosciuto, mostro fluviale violento e indistruttibile, che nuota a ritroso – segno di grande peccato» (p. 254), il tricheco e il narvalo, anch'essi quasi sconosciuti, ma di cui si favoleggia nei Bestiari (il corno ritorto del narvalo è equiparato a quello del leggendario liocorno), e, come naturale, l'elefante, il più pregiato perché ritenuto di intelligenza e castità eccezionali. Il Medioevo conosce però anche scacchi più

di portata manuale, come l'osso delle corna di cervi e tori o come il legno, che diviene anzi il materiale prevalente quando, alla fine dell'epoca medievale, gli scacchi mettono «giudizio e i giocatori smettono di essere gli eterni questuanti di simboli che erano in epoca feudale» (p. 256).

Prima però di arrivare a questa fase di de-semantizzazione (o quasi), gli scacchi devono subire variazioni numerose di adattamento presso le società europee (§4, *Ripensare i pezzi e la partita*). Gioco orientale, nato in India, trasformato in Persia e rimodellato dagli Arabi, gli scacchi sono ignoti per regole, ma anche per mentalità, all'Occidente. La naturalizzazione europea richiede vari secoli, fatto che contribuisce a spiegare l'aura d'eccezionalità, ma anche di confusione che si rileva nei testi, letterari e non, medievali. A disorientare è, intanto, lo scopo medesimo della partita: fare in modo che il re sia sconfitto e messo nella posizione di «matto» (tra parentesi: Pastoureau non lo spiega, ma filologi e linguisti possono chiarire che l'espressione «scacco matto», tutt'ora usata in senso proprio e in senso figurato, viene dal persiano *shah mat* = *il re è morto*, anch'essa, di per sé, ben chiarificatrice di ciò cui mira il gioco). La messa a morte di colui che comanda un esercito è infatti estranea alle regole dei tornei medievali, che puntano a mettere in rotta l'avversa-ris, e a proclamare vincitore colui che dà mostra di saper meglio combattere. Alla svolta del XII-XIII secolo questa situazione muta, perché si tende impercettibilmente ad identificare negli oppositori disposti sulla scacchiera gli eserciti cristiani e musulmani, e perché (dopo la battaglia di Bouvines) si presentano sempre più spesso guerre di tipo 'nazionale': si afferma allora una possibilità di trasferire direttamente sul gioco un'aggressività in precedenza riversata su altre forme di competitività. Nel contempo, si chiarisce, o si adatta con maggiore consapevolezza interpretativa, la natura dei pezzi. Dei pezzi arabo-persiani, solo il re, il cavallo e il fante non pongono troppi problemi, diverso invece il caso del *vizir*, il «consigliere del re», che gli occidentali conservano inizialmente con il nome francese volgarizzato di *fierce*, trasformandolo quindi in regina. Questa metamorfosi si compie nella prima metà del XIII secolo, attestando quanto i pezzi ormai 'cristianizzati' fossero pensati come una corte regale (e persino una corte celeste) più che come un esercito. Una conseguenza che deriva dalla presenza della regina, è che i residui pezzi dei 'consiglieri' non possono più sussistere, comportando in parallelo la trasformazione in altre regine, impossibili da attribuire tutte insieme ad un monogamo re occidentale. Essi vengono allora ripensati come pedoni e dame. Anche più complesso il caso dell'elefante. Nel gioco indiano d'origine, esso incarnava l'esercito, dove gli elefanti svolgevano un ruolo di primo piano. Gli Arabi conservano l'elefante, ma, costretti ad evitare la rappresentazione iconografica degli esseri animati, lo trasformano mantenendo solo le zanne, evocate da due protuberanze che sormontavano un tronco massic-

Recensioni

cio. I Cristiani, senza comprendere la figura, e fraintendendo il nome arabo dell'elefante, *al fil*, traggono da una forma latinizzata, *alfinus*, la parola *alfiere* (in francese *dauphin*), interpretato come conte o come alfiere (o come albero, attraverso un'altra trafila linguistica), oppure interpretando le due protuberanze come quelle della mitria di un vescovo o nel copricapo di un buffone, dualismo che si è mantenuto sino ai nostri giorni, con il *vescovo* presente sulle scacchiere anglo-sassoni, mentre il *matto* è rimasto in altri paesi.

Non meno interessante si presenta la questione del colore degli scacchi (§5, *Dal rosso al nero*). L'opposizione cromatica vi è fondamentale, e organizza la struttura del gioco. Per rispettare questa opposizione, l'avorio era in Oriente variato con l'aggiunta di rivestimenti in metalli preziosi o pietre, che opponevano un campo nero ed un campo rosso, considerati coppia ideale di contrari. In Occidente, la coppia viene ripensata, sostituendo, come più usuale, al nero il bianco, e lasciando provvisoriamente il rosso come colore a contrasto. Nel XIII secolo (età di innumerevoli cambiamenti della mentalità occidentale), il rosso viene sostituito dal nero, giudicato segnicamente più 'forte' e concettualmente posto al polo opposto al bianco, come proclamavano le riscoperte teorie aristoteliche sulla classificazione del colore. Verso la metà del XIII secolo, i pezzi rossi sono in via di sparizione definitiva, e lasciano il posto a quell'opposizione bianco-nero che è tutt'oggi prevalente nel mondo occidentale come meglio capace di esprimere il valore contrastivo. Un cambiamento parallelo avviene per la scacchiera: il passaggio dal rosso al nero ridefinisce la superficie sulla quale si gioca, le sessantaquattro caselle in bianco e nero, che determinano quella nuova e definitiva ripartizione, la quale configura per l'Occidente l'idea stessa degli scacchi – mentre l'antico Oriente aveva ritenuto sufficiente una superficie monocroma, dove fossero delimitate solamente le caselle. La divisione 'occidentale', in realtà, era presente da tempo nel mondo europeo, dove svolgeva funzione di struttura identificante (§6: *Una struttura infinita*). Usata in determinati luoghi, o determinate circostanze: nelle sale dei palazzi o sui pavimenti delle chiese, ad esempio, dove i quadrati bicromi corroboravano lo svolgimento di determinate cerimonie, investiture di cavalieri, incoronazioni, matrimoni regali, ecc. La struttura che si sarebbe poi chiamata 'a scacchi' accompagna e sottolinea dunque un rito di passaggio.

Ecco perché il gioco degli scacchi finisce per rappresentare anche quel rito di passaggio per eccellenza che è la morte. Una partita a scacchi può annunciare il transito all'altra vita ed il suo svolgimento la lotta dell'uomo contro una Morte antropomorfizzata: iconografia ancora oggi comprensibile e suggestiva, se si pone mente alla rappresentazione del *Settimo Sigillo* di Ingmar Bergman, dove il Cavaliere perde la sua partita con la Morte e viene trascinato da lei in una dolorosa Danza Macabra. Simbolismo del colore e della struttura sottinten-

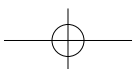
dono anche simbolismo del numero: il Medioevo conosce anche scacchiere a nove (3 x 3), trentasei (6 x 6) e quarantanove (7 x 7) caselle, basate su numeri sacri o in qualche modo rignificativi (il valore del numero sette: settimo sigillo, appunto, e non solo per memoria biblica).

La scacchiera, vale a dire, racchiude uno spazio sacro, luogo di mutamento, di metamorfosi, di eternità. Gli scacchi possono così diventare anche un *gioco per sognare* (§7). Ancora rari fino al 1060-1080, essi si moltiplicano materialmente per tutto il XII secolo, diventando davvero numerosi in seguito, in avorio, o in osso, o in legno. La diffusione non smentisce l'aura di nobiltà, di mistero e seduzione che dagli scacchi emana. Le letterature medievali riferiscono molte volte di una pratica del gioco: si scrivono trattati sulla tecnica del gioco, dove gli scacchi sono cioè intesi nella loro materialità e realtà, come testimonia il *Libro del Acedrex* compilato dal re Alfonso X di Castiglia (1283). Si scrivono anche trattati dove essi sono intesi metaforicamente e simbolicamente, come il *De ludo scachorum* o *Liber de moribus hominum* del piemontese Jacopo di Cessole (XIV sec.) o gli *Echecs amoureux* del 1370-80, che coniugano scacchi e regole dell'amore cortese. Dove però la simbologia, e il piacere del gioco, diventano di enorme importanza è nei testi letterari, specialmente nei romanzi, e nelle opere allegoriche. Dal *Roman de la Rose* ai romanzi arturiani, tutti gli eroi, i re, i cavalieri dell'età feudale sono impegnati negli scacchi, più che con altri dei molti giochi contemporanei: gioco per definizione aristocratico, dove risplende in pieno la definizione con cui Pastoureau chiude il suo saggio:²

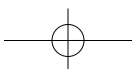
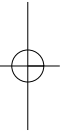
Perché il gioco degli scacchi non è veramente fatto per giocare. È fatto per sognare. Sognare il movimento dei pezzi e la struttura della scacchiera; sognare l'ordine del mondo e il destino degli uomini; sognare, come nel Medioevo, tutto ciò che si nasconde dietro la realtà apparente degli esseri e delle cose.

Margherita Lecco

² Pastoureau aggiunge ancora un'ultima considerazione sulla diffusione e valenza del gioco nella letteratura moderna: da Poe a Lewis Carrol, da Nabokov a Samuel Beckett, ai molti altri che «hanno dedicato agli scacchi alcuni loro libri tra i più strani ed affascinanti». Da ricordare, anche, che il tema degli scacchi interessa un'ampia parte della rappresentazione artistica, ad iniziare proprio dal Medioevo, che li ritrae più volte nei manoscritti (per es. in quelli del *Roman de la Rose* o del *Guiron li Courtois*).



BIOGRAFIE E ABSTRACTS



Biografie e Abstracts

Daniela Boccassini, curatrice del presente volume, è docente di letteratura e storia della cultura italiana e francese all'Università della Columbia Britannica. I suoi ambiti di ricerca sono il Medioevo e il Rinascimento. Si dedica in particolare all'esplorazione dei modi in cui l'atto della scrittura preserva la memoria di processi culturali compositi, che coinvolgono molteplici discipline, svariate tradizioni culturali e complesse transizioni epistemologiche. Il suo ultimo libro è *Il volo della mente. Falconeria e Sofia nel mondo mediterraneo: Islam, Federico II, Dante* (Ravenna: Longo, 2003).

Francesco Benozzo is a research fellow in Romance Philology at the University of Bologna. He is the general editor of the international journal "Studi Celtici" (Alessandria, Edizioni dell'Orso), and one of the founder members of the workgroup on the "Paleolithic Continuity Theory on Indo-European Languages". His main field of research includes the study of Prehistoric ethnolinguistic traditions and their persistences in modern cultures and languages, and the foundation of an Ethnophilology, based on the interaction of linguistics, archaeology, genetics and anthropology.

Abstract

In the frame of the most recent ethnolinguistic research this article studies the occurrences for 'dream', 'dreamer', and 'to dream' in the European dialects, pointing out the existence of beliefs and conceptions that find their root in a prehistoric motivation. The author studies in particular the incidence of words indifferently used with the following meanings: 1) 'to dream' / 'to heal' / 'to sing - to compose poems'; 2) 'dream' / 'recovery' / 'music - poem'; 3) 'dreamer' / 'medicine man' / 'musician - poet'. Thanks to the epistemologically renewed frame offered by the Paleolithic Continuity Theory (PCT) it is possible to connect these words to an original semantic field belonging to the Palaeo-Mesolithic European shamanism and to the related Medieval traditions connected with the ritual known as *incubatio*.

Kenneth Lymer is an independent rock art researcher who has carried out fieldwork at several important petroglyph sites across Kazakhstan and Uzbekistan. He has written articles about Central Asian rock art as well as contributed entries to the *Historical Dictionary of Shamanism* (2007). He is also

«Quaderni di Studi Indo-Mediterranei», I (2009), pp. 395-408.

Biografie e Abstracts

the co-editor of *A Permeability of Boundaries? New Approaches to the Archaeology of Art, Religion and Folklore* (2001). He currently works for Wessex Archaeology, based in Salisbury, UK.

Abstract

Across Central Asia there are numerous rock art sites featuring imagery dating to the Bronze Age attributed to artists from the Andronovo archaeological culture. In particular, there are scenes of dream-like anthropomorphic figures which are traditionally considered to be the fossilised remains of 'primitive' cults relating to solarism. Recent discoveries in the field, however, have shed new light on their visionary and oneirological significances. In particular, some compositional elements provide important clues connected to visual phenomena documented in clinical observations of experiences of inner radiant light. These observations also relate to debates on the visionary nature of ancient Indo-Iranian drink known as haoma in Avestan hymns and soma in Vedic texts. While the ingredients of haoma/soma are still contested as well as their appearance in Bronze Age archaeological contexts, two proposed indigenous plants have oneirogenic properties which have potential connections to the production of rock art. These images carved into the natural rock of the landscape, however, are tactile forms of visions and dreams which are embedded within the activities and experiences of past societies. Even today particular rock art sites are visited by Central Asian Muslim pilgrims as holy places because of being impelled to do so in their dreams. Thus, the study of visions and dreams are integral to furthering our understandings of how the rock art images were intimately entangled in people's lives as well their engagements with the world around them.

Gianni Pellegrini, dopo alcuni anni di ricerca sul campo, si è laureato presso l'Università Ca' Foscari di Venezia e, in seguito ha ottenuto inoltre il titolo di Vedāntācārya, a Varanasi. Attualmente, è borsista nel Dipartimento di Studi Eurasiatici dell'Università di Venezia, con una tesi riguardante la condizione di sogno nella letteratura dei darśana.

Abstract

La trattazione parte da alcune considerazioni introduttive sul concetto di sogno (svapna) nell'ottica epistemologico-dottrinale propria dell'Advaita Vedānta.

Il fulcro della nostra riflessione è stato determinato dalla concezione di sogno come fenomeno intermedio, rispetto ad altre due condizioni o stati di

coscienza (avasthā), che ogni giorno l'anima individuale (jīva) è costretta a sperimentare, ovvero la condizione di veglia (jāgrtāvathā) e la condizione di sonno profondo (suṣuptyavasthā).

La Bṛhadaranyakopanisad (IV.3.9-10) corrobora questa nostra idea indicando nel sogno un crepuscolo (saṃdhya). Proprio in questo saṃdhya si pone L'Essere, Puruṣa, come osservatore delle altre due condizioni.

Queste riflessioni danno il via a un breve excursus sui punti di vista riguardanti il sogno assunti dall'ancestrale tradizione della metafisica non-dualista. Questa prospettiva permette di inserirci nel dibattito e nelle varie teorie epistemologiche (pramāṇaśāstra), indagando sia la natura delle cognizioni veritiere (pramā), sia di quelle erronee (apramā), pertinenti per lo più alla veglia.

La trattazione prosegue sorvolando le cinque principali teorie dell'errore (khyāti), per soffermarci, infine, alla teoria propria dell'Advaita: l'anirvacanīyakhyāti. In questo panorama si inserisce la trattazione del sogno e degli oggetti onirici come intesi, in particolare, in due testi: il Vedāntaparibhāṣā e il Brahmasūtrabhāṣya. In essi viene offerta una visione d'insieme sulle cause, sulla natura del sogno, nonché la relazione che lo collega con il più ampio tessuto dottrinale vedāntico, fino a una conclusione dedicata alla formulazione di tre differenti modalità di interpretazione del fenomeno.

Giulio Agostini, after a laurea in Classics and Sanskrit from the University of Milan, studied Buddhism at the University of California, Berkeley. His PhD thesis focused on doctrinal debates about the definition of 'lay Buddhist' in ancient India. He has published on ethic and legal issues. He is currently a Visiting Professor at UC Berkeley.

Abstract

For a Buddhist cleric, a seminal emission is a fault, unless it occurs in a dream. The traditional definition of karma as passionate intention made it difficult to deny that dream actions are real and produce retribution, because intention and passions are present even while dreaming. So held the Mahīśāsaka, the Theravādins, the Vaibhāṣikas, and the Mūlasarvāstivādins. Dreams, instead, are unreal according to the Uttarapāthakas, the Dārṣṭāntikas, Harivarman, the Yogācārabhūmi, and the Mahāsārngnikas. Related to the dream exception are the various Buddhist classifications of dreams. In most of them, a separate category for dreams caused by desire and for wet dreams is absent. Noteworthy are those classifications mentioning dreams caused by humor disequilibrium and prophetic dreams not sent by the gods. The latter category is problematic because it includes heterogeneous elements: in the Theravāda commentaries, its

Biografie e Abstracts

prophetic character is explained in terms of the theory of karma, as a result of past actions; in the *Milindapañha*, instead, it is explained in terms of a theory of dream perception of external subtle images; according to a Chinese Theravāda commentary, to this category also belong dreams caused by desire, which are themselves karma. This heterogeneity may be understood in the light of Herophilus' threefold classification, mentioning dreams caused by humor disequilibrium, sent by the gods, and caused by external subtle images. Indeed, in the latter category Herophilus includes two Buddhist apparently heterogeneous elements: explicitly, dreams caused by desire and wet dreams; implicitly, referring to Democritus' theory of *eidōla*, prophetic dreams not sent by the gods. A third element, the theory of karma, is specifically Buddhist.

Steven M. Oberhelman is professor of classics at Texas A&M University. His fields of research are ancient medicine, rhetoric and early Christianity, and medieval Greek dream texts. He has published six books and over 75 articles, conference papers, and reviews. Since 1983, he has served as editor of *Helios*, a journal devoted to new literary critical and methodological interpretations of classical culture, literature, and society. He also is the recipient, in 2004, of Texas A&M University's Distinguished Achievement Award in Teaching. He is currently working on a monograph dealing with the medical *iatrosophia* of Ottoman Greece.

Abstract

Throughout Greek history dreams and dream interpretation were popular. Dream-key manuals like that of Artemidorus (second century c.e.) and dream incubation permeated society and culture; even doctors like Hippocrates and Galen incorporated dreams into medical theory and praxis. The dream-key manual ascribed to Daniel the prophet appeared at the beginnings of the Byzantine Greek Empire, perhaps in the fourth century. The text was subsequently translated into Latin in the seventh century in southern France and then promulgated throughout Europe. Unfortunately, the only complete extant Greek text of the Daniel dreambook dates to the fifteenth century and shows conflation of diverse sources. In my paper, I demonstrate how a dream-key manual like the Daniel operated like a template that could be augmented, revised, and rewritten. The original core of text remained intact, provided its dreams and/or interpretations did not become obsolete or become contrary to new socio-cultural codes; if so, then they were deleted or were revised. To that core, entries from other text sources were added, expanding what was a rather brief manual into a significantly longer and more complex text. In the case of the Daniel, a

comparison of the three best witnesses of the Latin text with the later Greek text shows that the original Daniel dreambook was something like 125 entries, as opposed to the 486 entries of the Greek manuscript. The second part of my paper is a discussion of the sources of the extraneous material that was added to the original core of the Greek text of the Daniel, notably Artemidorus and/or the Arabic translation of his dreambook, the dreambook (c. 900) of Nicephorus and its later recensions, and the tenth-century Byzantine dreambook of Achmet ibn Sereim (a Christianized compilation of at least two Muslim dreambooks).

Jean-Marie Flamand, après des études de langues anciennes et de philosophie à l'université de Paris IV-Sorbonne et à l'École Pratique des Hautes Études (thèse sur le *Traité des vertus* de Plotin, 1980), est entré en 1987 comme chercheur au Centre national de la recherche scientifique (CNRS). Ses travaux portent sur le néoplatonisme grec (Plotin, Porphyre, Proclus); il a aussi largement contribué au *Dictionnaire des philosophes antiques* (Paris, éditions du CNRS, éd. et dirigé par R. Goulet). Rattaché depuis 2000 à l'Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT, Paris), ses recherches sont maintenant tournées vers les hellénistes français de la Renaissance dans le cadre du programme *Europa Humanistica*.

Abstract

Cette étude vise à mettre en relief tout ce que comporte de rationnel la méthode onirocritique d'Artémidore de Daldis (ii^e siècle après J.-C.). Le texte de l'*Oneirocriticon* obéit à un principe constitutif dont le fonctionnement se vérifie du début du livre i à la fin du livre v, un système déductif organisé en quatre séquences : (a) tracé d'une image onirique – (b) introduction d'un variable discriminant selon la personnalité du rêveur – (c) annonce de la signification qu'aura cette image dans l'événement (ou "accomplissement" : apóbasis) – (d) séquence étiologique. Ce fonctionnement correspond aux intentions rationnelles déclarées d'Artémidore lui-même, qui ne conçoit pas son rôle d'onirocrite professionnel hors de ce schéma déductif, et qui insiste en particulier sur la quatrième séquence, garante de sa crédibilité personnelle et de celle de son art. Les interprétations avancées par l'onirocrite, assorties à chaque fois de leur justification, constituent un réseau complexe de significations symboliques socialement établies et reconnues. Elles constituent ainsi, pour une très large part, un travail social de rationalisation de l'imaginaire.

Biografie e Abstracts

Giancarlo Lacerenza è ricercatore all'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", ov'è docente di Lingua e letteratura ebraica biblica e medievale. Oltre allo studio della documentazione scritta dell'antico Israele, si occupa frequentemente di filologia ebraica medievale, con particolare riguardo alla produzione scientifica e letteraria realizzata in area mediterranea e bizantina.

Abstract

Nei testi magici ebraici superstiti del medioevo e della tarda antichità, appaiono in forma diversa vari rituali per l'acquisizione di visioni e conoscenze ottenibili interrogando angeli, lasciando spesso supporre che tali rivelazioni siano da ricevere effettivamente attraverso il sogno. Tale tramite, così come la condizione del sonno, è tuttavia in tali formulari un elemento raramente esplicito: si esamina qui l'eccezione forse più cospicua al riguardo, contenuta in un rituale del *Sefer ha-razim* (Il libro dei segreti).

Simone Zoppellaro, laureatosi nel 2007 all'Università di Bologna in Lingue e Letterature Straniere con una tesi su Ralph Waldo Emerson e i classici della poesia persiana, ha collaborato a tradurre presso l'editore Carocci, di Johann Christoph Bürgel: *Il discorso è nave, il significato un mare. Saggi sull'amore e il viaggio nella poesia persiana medievale* (a cura di Carlo Saccone). Ha pubblicato inoltre *Sette ghazal di Bābā Feghānī Shīrāzī*, in 'Uyūn al-Akhhbār. Studi sul mondo islamico (a cura di Daniele Cavenini e Svevo D'Onofrio). Ha ultimato il saggio *Un moderno passaggio di testi fra Oriente, Occidente, e ritorno: note su Hāfīz, Goethe e Iqbāl* (di prossima pubblicazione in 'Uyūn al-Akhhbār 2) e sta portando a termine un'ampia sintesi della sua tesi con il titolo "To the expansion of this influence there is no limit": *Ralph Waldo Emerson e i classici della poesia persiana*.

Abstract

Numerosi sono gli esempi che ci sono pervenuti riguardo all'importanza, e quasi alla centralità, rivestita dall'arte dell'interpretazione dei sogni nella cultura persiana d'epoca islamica, in uno spettro quanto mai ampio che va dalla cultura popolare a quella religiosa, fino alla poesia e alla prosa d'arte delle più diverse corti. Meno noto è forse il fatto che, esempi citati a parte, questa cultura produsse anche un'ampia fioritura di lavori specificatamente devoti a quest'arte, tanto numerosi da produrre un intero corpus letterario in lingua persiana legato all'oniromanzia. Opere come il *Kāmel al-Ta'bir* di Hubaysh Tiflisi del tredicesimo secolo, per non citare che uno degli esempi più noti, presentano un'analisi quantomai sorprendente (anche per il lettore di oggi) e doviziosa del-

l'attività onirica, che vi viene sviluppata e interpretata nei suoi più diversi aspetti, modi e significati.

In questo lavoro è presentato un breve excursus di autori classici persiani, che va da Ferdowsi (nel cui *Shâh-Nâmeh*, accanto ai numerosi sogni presenti, compare anche una singolare figura d'interprete di sogni, *Bozorgmehr*) a Bidel (nella cui opera sono disseminati molti splendidi sogni, anche autobiografici, legati all'esperienza mistica), per non voler citare che due estremi cronologici, per quanto significativi. Con riferimento in particolare all'interpretazione dei sogni presente in questi testi, nelle sue molteplici implicazioni religiose e culturali, si tenta un raffronto con il genere letterario classico dell'oniromanzia.

Ghazzal Dabiri holds a Ph.D. in Iranian Studies in the Department of Near Eastern Languages and Cultures from UCLA. In March 2008, her dissertation won Honorable Mention for the "Best Dissertation in Iranian Studies" from the Iranian Studies Foundation. Her research centers are on classical Persian and Arabic literature with a particular interest in the development of literary genres. She has recently joined the Columbia faculty in the capacity of lecturer and coordinator for the Persian Language Program.

Abstract

The *Ardâ Wirâz Nâmag*, a late Middle Persian text, is a report on the journey *Ardâ Wirâz*' soul undertakes to the next world at the behest of religious leaders and the community. The text depicts *Ardâ Wirâz*' description of how his soul reaches the next world where he meets two guides and is lead through heaven and hell where souls are meted out rewards or punishments for the good or bad deeds they had committed in the world of the living. The *Ardâ Wirâz Nâmag* serves as a testament to the Zoroastrian community's need for answers to questions regarding their faith, since it confirms the efficacy of the community's religious practices and their adherence to the faith's tenets. Though the *Ardâ Wirâz Nâmag* particularly speaks to the tenth century Zoroastrian community, it is not the only text to address such concerns. Echoes of its structure and, to a certain extent, its content are found in other Middle Persian texts, and in the 'isrâ and mi'râj narratives of the prophet Muḥammad.

This paper explores and discusses the geographic, socio-cultural, and political conditions of early Islamic Iran that would have conduced the circulation of the *Ardâ Wirâz Nâmag* among the ninth and tenth century Persian and Arab historians, and theologians. Furthermore, the paper presents and analyses parallel structures and motifs between the *Ardâ Wirâz Nâmag* and the section of Ibn

Biografie e Abstracts

Ishāq (C.E. 704-768)'s *Sīrat Rasūl Allāh* on Muḥammad's mi'rāj to demonstrate that there was a competitive dialogue that produced texts with echoing contents and themes.

Matt Horn is a Ph.D. candidate at Kent State University, Ohio, USA. His dissertation is titled "(En)countering Death: Tensions between the Living and the Dead in Five Literary Texts" and examines how narrators or narrative personae develop strategies of representation in order to distance themselves from a near-death experience. He has presented extensively in Canada and the United States and has published articles on Richard Crashaw, Dante, the Early Quakers, and the English 12th-century anchoress Christina of Markyate.

Abstract

Visions or experiences of divine revelation almost always have been treated under the umbrella of mystic experiences, but the word mystic is notoriously hard to define. To facilitate investigation of mystics or mystical experiences, therefore, critics often use stipulative categories such as geographic boundaries, temporal boundaries, or boundaries drawn around founding figures or institutions. While these boundaries clearly include and exclude, they do so on rather superficial grounds, hesitating to delve into the nature of the experiences themselves in order to find common threads that would more firmly establish unity of category. This paper seeks to establish new categorical tools based on the material dynamic of, and the psychological stance of reception of, visions, revelations, and ecstatic experiences in medieval Western Christendom. I will pull from Augustine's theory of vision as expressed in his *De Genesi ad litteram* to develop the categories of the corporeal vision, the spiritual vision, and the intellectual vision, suggesting that a broad view of the accounts of visions hints that the accounts' historical development progressed from a corporeal register (early Middle Ages) to an imaginative register (mid Middle Ages) to an intellectual register (late Middle Ages). Then the paper will examine the meditative tradition of the mid Middle Ages to the late Middle Ages, noting a move from visual exercises to facilitate an ecstatic experience of divine union to meditative techniques that eschew the image in favor of attempts toward a stark intellectual grasping of the nature of God and the self. My conclusion is two-fold: (1) the characteristics of Augustine's vision taxonomy can be found in both strands, and (2) the difference between the meditative strand of mystical experience and the strand of the spontaneous vision is that the meditative tradition is based on the mystic's active stance and the tradition of the spontaneous vision is based on the mystic's passive stance. Thus, the mechanics of the corporeal, imaginative, and intellectual visions, when coupled with the notions of passivity and

activity (or agency) provide a fresh set of vantage points from which the traditional body of Western mysticism can be investigated in a way that comprises both the traditional meditation and the spontaneous vision.

Valerio Cappozzo è un Ph.D. student all'Indiana University di Bloomington. Laureato all'Università degli Studi di Roma "La Sapienza" in Filologia e critica dantesca, si occupa di Filologia materiale e critica letteraria. Per la sua tesi di dottorato sta lavorando all'edizione della versione latina e volgare del Somniale Danielis contenuta nel cod. Laurenziano Martelli 12, dove ha rinvenuto la più antica trascrizione in volgare italiano di tale testo e la prima in latino in un manoscritto d'argomento letterario.

Abstract

Questo intervento si propone di analizzare la tradizione dei libri dei sogni, in particolare il Somniale Danielis, e dei manuali di geomanzia che dall'Oriente circolano in traduzione latina in Italia e in Provenza dal XII al XIV secolo.

Avendone tracciato le origini e specificato le caratteristiche, punto di questo intervento è dimostrare come in contesti letterari l'onirocritica e la geomanzia vengono integrate nella poesia mantenendo una validità scientifica affinché il lettore, qualora ne abbia qualche nozione, possa interpretare il testo nella sua interezza.

La geomanzia, introdotta dagli Arabi nell'Occidente latino nel XII secolo, è una tecnica divinatoria. Basata su segni semplici, consiste nel tracciare punti sulla terra corrispondenti alla posizione dei pianeti e delle costellazioni. Le figure geomantiche sono formate da punti, queste possono rappresentare i pianeti, le virtù, gli elementi naturali, e a seconda della loro combinazione danno un risultato soggetto a molteplici interpretazioni.

Nella poesia italiana delle origini Ricco da Varlungo inserisce la geomanzia come scienza essenziale per l'interpretazione del sogno contenuto nel sonetto inviato da Dante da Maiano agli altri rimatori. In Provenza si sviluppa nel corso del Trecento un particolare tipo di poesia: i poemetti d'argomento astrologico e geomantico dove con una versificazione poetica si descrive la formazione delle case madri e dei temi geomantici per calcolare il pronostico che riguarda, come l'oniromanzia, la previsione del futuro.

Dante, nel secondo sogno del Purgatorio, insieme alle condizioni astrologiche inserisce la geomanzia per permettere di datare il momento in cui avviene il sogno. Uno dei primissimi commentatori danteschi, Pietro Alighieri, fornisce ulteriori elementi geomantici per spiegare il sogno, rispettando i precetti della manualistica in circolazione.

Seguendo questo commento si tenterà di dimostrare quanto la geomanzia

Biografie e Abstracts

fosse naturalmente associata all'interpretazione dei sogni e quanto, anche in ambito letterario, si mantenesse una validità scientifica necessaria all'interpretazione del testo.

Alessandro Grossato, indologo e storico delle religioni, è docente di Storia dell'Islam indiano e indonesiano presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Padova e di Storia dell'Islam presso la Facoltà Teologica del Triveneto. Dal 1998 al 2002 ha tenuto la cattedra di Storia e Istituzioni dell'Asia meridionale presso l'Università di Trieste-Gorizia. Ha partecipato alla missione archeologica italiana in Nepal. È socio ordinario dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (Is.I.A.O.) e membro dell'Associazione Italiana per gli Studi Cinesi (A.I.S.C.). Dirige, assieme a Francesco Zambon, la collana "Viridarium" della Fondazione Giorgio Cini di Venezia. Fra le sue principali pubblicazioni: *Navigatori e Viaggiatori Veneti in India. Da Marco Polo ad Angelo Legrenzi* (Olschki, Firenze 1994); *Il libro dei simboli. Metamorfosi dell'umano tra Oriente e Occidente* (Mondadori, Milano 1999, tradotto in lingua francese e spagnola); *Il mito della Fenice in Oriente e in Occidente* (Marsilio, Venezia 2004).

Abstract

L'*Hypnerotomachia Poliphili*, verosimilmente attribuibile al frate domenicano Francesco Colonna, è un perfetto esempio di romanzo erotico d'iniziazione, le cui fonti letterarie potrebbero essere in parte orientali, oltreché classiche e medievali. Infatti il motivo del 'sogno condiviso' è assai sviluppato in India, quale applicazione secondaria della radicata concezione religiosa secondo la quale sia gli dèi che gli uomini 'sognano il mondo'. Nel clima rinascimentale di ripresa non solo letteraria, ma anche filosofica e artistica dell'antica tradizione misterica, il sogno torna ad essere un'esperienza d'iniziazione, che spesso è mediata da una figura femminile, secondo uno schema che risale alle comuni origini sciamaniche delle civiltà religiose dell'Eurasia. Anche la ricca simbologia che contorna la figura di Polia, e la caratterizza, ha degli esatti corrispettivi nelle letterature orientali, come in particolare la sua assimilazione ad una pietra preziosa.

Francois Rigolot, Meredith Howland Pyne Professor of French Literature at Princeton University, chairs the Department of French and Italian. His research interests focus on the Renaissance period, in particular on the early modern drive toward authorial self-consciousness in writers like Marot, Rabelais,

Scève, Labé, the Pléiade poets, and Montaigne. His books include *Les Langages de Rabelais*, 1972, 1996; *Poétique et onomastique*, 1977; *Le Texte de la Renaissance*, 1983, *Les Métamorphoses de Montaigne*, 1988 ; *Louise Labé Lyonnaise ou la Renaissance au féminin*, 1997 ; *L'Erreur de la Renaissance*, 2002 ; *Poésie et Renaissance*, 2003. He is the editor of *Louise Labé's Complete Works*, 1986; *Montaigne's Journal de voyage*, 1992 ; *Sainte-Beuve's Causeries sur Montaigne*, 2004, and *Clément Marot's Œuvres complètes*, 2007.

Abstract

In the enormous corpus of classical, medieval and early modern writings about the interpretation of dreams, the questions of truth and falsehood, predictability and indeterminacy, are recurring concerns: under what conditions are nocturnal visions prophetic or deceitful? Are they inspired by God or by the Devil, by longings for certainty or by the power of our earthly desires? Can they tell us something about our own future, or are they simply the product of our fertile imagination?

From Artemidorus to Cardano, Scaliger, and beyond, many books tried to address these questions in a systematic manner. It is not my purpose here to retrace the history of such formulations. Rather, I would like to turn to fiction, and analyze the representation of a specific dream in Rabelais's *Tiers Livre de Pantagruel*, which I hope may shed at least some light on a larger issue: the problematic interpretation of dreams during the early modern period.

Nicola Cipani è direttore dei programmi di lingua al dipartimento di italiano della New York University. Si è laureato alla Humboldt Universität di Berlino, presso cui sta svolgendo un dottorato di ricerca sull' *ars memoriae* di Giordano Bruno.

Abstract

L'articolo esamina la funzione del sogno nel linguaggio simbolico e nella teoria dell'immaginazione di Giordano Bruno, sottolineando il ruolo fondamentale che la memoria svolge in entrambi i contesti, sia in quanto termine opposto al sogno ozioso sia in quanto strumento capace di controllare gli elusivi prodotti della facoltà fantastica. Alla polarità vero/falso, caratteristica dell'onirocritica classica, Bruno sostituisce un discorso sul sogno basato soprattutto sulla contrapposizione fra memoria e oblio.

Biografie e Abstracts

Rainer Brunner earned his MA (1991) and PhD (1996) from the University of Freiburg. From 1998 until 2004, he was Assistant Professor at the Oriental Seminar at Freiburg University. In 2002/03 he was a fellow at the Institute for Advanced Studies at the Hebrew University in Jerusalem, and in 2004/05 he was a member at the Institute for Advanced Study, School of Historical Studies, in Princeton. Since 2005, he has been Directeur de recherche at the Centre National de la Recherche Scientifique in Paris. His main fields of interest are the relations between Sunnites and Shiites in modern Islam, Shiite intellectual history in classical and modern times, the history of Islamic modernism, and Islam in Europe. His main publications include *Die Schia und die Koranfälschung* (2001), *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint* (2004), and “Education, Politics, and the Struggle for Intellectual Leadership: al-Azhar between 1927 and 1945”, in *Guardians of Faith in Modern Times: ‘Ulama’ in the Middle East*, edited by Meir Hatina (2009).

Abstract

Starting in both Greek and Oriental antiquity, dreams were not only used for divinatory purposes, they also served as a channel of communication with the deceased. Islam is no exception in this regard, as is illustrated by its rich oneirocritic literature that developed early on. In addition, dreams have another function, not less significant: they are a decisive means of historiographical legitimation. The field where both aspects converge in Islam is the realm of *ḥadīth*, and it is no wonder that dreams came to be considered as a part (even if a small one) of prophecy. This, however, immediately brings the role of the transmitters of tradition, the ‘*ulamā*’, into the focus of attention. A particularly characteristic case in point is Shiite Islam: in countless entries to biographical dictionaries, the dreams of (or about) the scholars are related as a natural part of their lives. As late as 1875, the Iranian scholar Ḥusayn al-Nūrī al-Ṭabrisī compiled his work “*Dār al-salām fīma yata‘allaq bi-l-ru’yā wa-l-manām*”, a two-part encyclopaedia of dream narratives and etiquette for the believer who wants to get true and beneficial dreams. A substantial part of the nearly 700 narratives is composed of dreams in which individual scholars play a prominent role, both as far as their own dreams and those of other people are concerned. The most prominent ‘*ālim* in this regard is Muḥammad Bāqir al-Majlisī, whose importance for the spreading of Shiism in early modern Iran can hardly be overestimated. In a number of narratives, he is depicted as playing an important role on the Day of Judgment, thus acquiring nearly divine traits. The function of such hagiographical dream accounts becomes clear once they are interpreted in the light of Max Weber’s theory of charismatic leadership: The charisma of the

Prophet that had been transferred to the Imams early on is now conferred upon the *'ulamā'*, in the meaning of a "routinization of charisma" in the Weberian sense.

Giulia Cantarutti, nata a Palmanova (UD) il 16.9.1946, ha studiato a Bologna e a Kiel, laureandosi in Lingue e Letterature straniere (1969) e fruendo poi di varie borse di studio in Germania. Tutto il suo iter si è svolto a Bologna. Di ruolo come Assistente dal 1974, e Professore associato dal 1983, è professore di prima fascia presso la Facoltà di Lingue e Letterature straniere dal 2005.

I suoi principali interessi scientifici vertono sulle forme brevi (aforismi e saggi), sulla ricezione dei moralisti in Germania, sul nesso fra letteratura e scienza, sul transfert culturale fra area italiana e area tedesca nell'età dei Lumi.

Abstract

"Es ließe sich ein philosophisches Traumbuch schreiben..." è l'incipit dell'annotazione 684 del Taccuino F degli Zibaldoni di Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), genio del pensiero al congiuntivo. Celebre come aforista, questo professore di fisica sperimentale che si autodefiniva, fra il serio e il faceto, Professor philosophiae extraordinariae, redige un fortunatissimo Calendario tascabile, il Göttinger Taschen-Kalender, scrivendo nel taccuino L "Auch ein Traumbuch, ich glaube so etwas könne ein guter Kalender-Artikel werden" (L 44). Nel suo Kalender appare nel 1799 il racconto onirico più amato da Musil, Daß Du auf dem Blocksberge wärst. Ein Traum wie viele Traume (nell'edizione critica *Schriften und Briefe* a cura di W. Promies, vol. III, pp. 470-482). Quali tradizioni sottende? Di quali letture – antiche e moderne – si nutre l'appassionato interesse per il sogno che contraddistingue questo scienziato nell'Università di Göttingen, la "regina delle Università" dell'Aufklärung, amico di Georg Forster e di Johann David Michaelis? Basterebbe una delle dieci annotazioni dei *Sudelbücher* sulle Mille e una notte ("In der Tausend und eine Nacht ist mehr gesunde Vernunft als viele von den Leuten glauben, die Arabisch lernen...", E 257) per demolire la tesi di un Lichtenberg "precursore del Romanticismo". Il fascino esercitato dai fenomeni onirici, le riflessioni sul nesso fra sogno – conoscenza di sé – linguaggio non hanno nulla di "preromantico": nascono in un contesto in cui lo sviluppo esplosivo delle nuove discipline – dalla "Storiografia pragmatica" all'orientalistica – catalizza interessi antropologici di chiara segnatura illuministica e di singolare modernità.

Biografie e Abstracts

Martina Kolb holds a Ph.D. in Comparative Literature from Yale, graduate degrees in Modern Philology from Tübingen University, and an M.A. in German Studies from the University of Oregon, Eugene. Before joining the German and Comparative Literature Departments at Pennsylvania State University, she taught at Bilkent University in Ankara, and was the recipient of two Postdoctoral Fellowships, at the Universities of Konstanz and Bologna respectively. Her research interests are comparative Modernism, Mediterranean poetics, and psychoanalysis.

Abstract

While it is common knowledge that Freud's Mediterranean journeys provided him with moments of profound pleasure, little attention has been paid to the fact that these travels also triggered a considerable sense of guilt. Freud spells this out repeatedly in his correspondence, most poignantly so in the puzzling open letter to Romain Rolland, in which he tells of his former visit to Athens, retrospectively analyzing a memory disturbance on the Acropolis, where he was overtaken by a sudden feeling of guilt. How might this feeling relate to Freud's idea of a lenient retribution as formulated in a letter from Rapallo? How are guilt and debt related? And how does Freud's debt to Nietzsche unfold in his Mediterranean texts?

Freud said that he read more archeology than psychology. Although he might have polemically exaggerated, it is nevertheless clear how deeply he was absorbed by archeological investigations, and how heavily he was drawn to tours of archeological sites. The Mediterranean and its Greco-Roman archeology embody a perfectly Freudian landscape, where nature meets art, and present meets past. Freud's *Interpretation of Dreams*, then, is not concerned with the vatic, but rather with the mnemonic potential of dreaming, and in Freud's own dreams, the oneiric potential tends to be a derivative of a preceding journey, as for instance in the dream about the castle on the sea, where water memories of three separate journeys are condensed and displaced into one post-Adriatic mnemotope.

Against the background of Freud's psychoanalysis, my essay presents reflections on how Freud's interpretation of dreams and memories of a variety of Mediterranean locales transcends the commonplace of archeology as Freud's prime trope to visualize his psychoanalytic understanding of the human mind. While it remains true that the ancient seaport of Pompeii grants to Freud the perfect means to capture time in its excavated spatial verticality, one should not overlook Pompeii's intricate relationship with Freud's interpretation of Wilhelm Jensen's *Gradiva*, nor with his disturbing attitude toward Nietzsche. After all, Freud interprets culture as he interprets the dream: as an expression of desires in conflict.

Veronica Amadessi si è laureata col massimo dei voti all'Università di Bologna, dove frequenta attualmente l'ultimo anno di dottorato in letterature francofone, in cotutela con l'Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle. Si è diplomata con lode al corso triennale ISIAO di lingua e letteratura araba, ed ha seguito vari corsi di perfezionamento in Tunisia e nello Yemen. Ha studiato anche lingua e letteratura persiana a Bologna e a Teheran, grazie ad una borsa del Ministero degli Esteri. Il suo lavoro di tesi riguarda l'intertestualità nell'opera di A. Meddeb.

Abstract

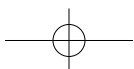
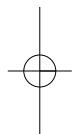
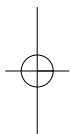
Abdelwahab Meddeb, intellectuel d'origine tunisienne, poète "errant et polygraphe" publie en 2005 un ouvrage qui se concentre sur l'expérience de l'exil sous plusieurs formes. Le titre, qui évoque doublement la racine arabe de l'exil (تبرغلا), est une référence au récit de Sohrawardi, « maître de l'Ishrâq », qui parle dans un conte allégorique de son voyage initiatique « vers le pays d'Occident ». Or, Meddeb ne se limite pas seulement à traduire le récit du mystique persan, mais il fait suivre sa traduction d'un commentaire qui met en parallèle le récit du poète du XII siècle avec la quête de lumière du poète moderne. En effet, grâce à un procédé qui revient constamment dans son œuvre, Meddeb opère une relecture du récit soufi, en portant un nouveau regard sur la situation de l'exilé, et il réactualise le récit médiéval. Or, l'espace de ce conte appartient au rêve et tourne vite vers le cauchemar puisqu'il est question d'obscurité. Histoire de visions, d'apparitions, de phénomènes inexplicables, le voyage du mystique s'opère dans une dimension onirique lui permettant de traverser des frontières aussi bien spatiales que temporelles. Le rêve apparaît donc intimement lié au voyage et en même temps à la sphère spirituelle ; il s'agit d'un mi'raj qui se rapproche, dans ses modalités, à l'ascension du prophète Mahomet. Comme dans un voyage prophétique, de l'est à l'ouest et du sud au nord, les deux personnages de Meddeb et de Sohrawardi partent en exil à la recherche de lumière, symbole de connaissance.

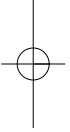
L'auteur tunisien inclut dans sa narration le texte de Sohrawardi, en faisant recours à l'espace commun du voyage onirique : de la même façon que le mystique a fait voyager son âme, le narrateur fait voyager les textes qui parlent de rêves et de déplacements.

Nous nous proposons dans cet article d'analyser parallèlement les deux textes « Qissat al-ghorba al-gharbiyya » (traduction originale de l'arabe de A. Meddeb) et « L'autre exil occidental », en soulignant la place importante que le rêve y occupe sous la forme de voyage initiatique.

Biografie e Abstracts

Vally Valbonesi, studiosa indipendente, si è laureata in filosofia all'Università di Padova nel 1984 con una tesi su Walther Rathenau (Totalità e Estraniamento in W. Rathenau). In seguito l'ha riproposta con altri contributi in V. Valbonesi (a cura), *Dall'economia dell'anima all'anima dell'economia. Saggi su Walther Rathenau*, UNIPRESS, Padova 1992. Attualmente è dirigente scolastico nella provincia di Bolzano e si occupa di filosofia e relazioni interculturali.





Finito di stampare nel novembre 2009
da DigitalPrint Service s.r.l. in Segrate (Mi)
per conto delle Edizioni dell'Orso

